GİOVANNİ SARTORİ

DEMOKRASİ KURAMI

Siyasi İlimler Türk Derneği
Yayın No: 23

SİYASİ İLİMLER TÜRK DERNEĞİ YAYINLARI

1. Woodrow Wilson: *Seçme Parçalar*
2. Thomas Jefferson: *Seçme Parçalar*
3. Anayasa Üzerine Düşünceler: *Federalistlerin Makalelerinden Seçmeler*
4. Alexis de Tocqueville: *Amerika'da Demokrasi*
5. James Bryce: *Amerikan Siyasi Rejimi*
6. Henry B. Mayo: *Demokratik Teori*
7. C. Friedrich ve Z. Brzezinski: *Totaliterlik ve Otokrasi*
8. Seymour M. Lipset: *Siyasi İnsan*
9. W. Gellhorn: *Amerikan Haklar*
10. A. Ulam: *Bitmemiş Devrim*
11. R. Emerson: *Sömürgeler*
12. David Krech - Richard Crutchfield: *Psikoloji*
13. Karl Raimond Popper: *Açık Toplum ve Düşmanları Cilt: 1 Platon*
14. Karl Raimond Popper: *Açık Toplum ve Düşmanları Cilt: 2 Hegel ve Marx*
15. Bertram D. Wolfe: *Devrim Yapan Üç Adam*
16. George Sabine: *Siyasal Düşünceler Tarihi 1. Eski Çağ - Orta Çağ*
17. George Sabine: *Siyasal Düşünceler Tarihi 2. Yeni Çağ*
18. George Sabine: *Siyasal Düşünceler Tarihi 3. Yakın Çağ*
19. George A. Lundberg, Clarance C. Schrag, Otto N. Larsen: *Sosyoloji 1*
20. George A. Lundberg, Clarence C. Schrag, Otto N. Larsen: *Sosyoloji 2*
21. Hans J. Morgenthau: *Uluslararası Politika Cilt: 1*
22. Hans J. Morgenthau: *Uluslararası Politika Cilt: 2*
23. Giovanni Sartori: *Demokrasi Kuramı*

AJANS - TÜRK MATBAACILIK SANAYİİ / ANKARA

355

GİOVANNİ SARTORİ

DEMOKRASİ KURAMI

Çeviren :
Doç. Dr. Deniz Baykal

Siyasi İlimler Türk Derneği
Yayın No : 23

Ajans - Türk Matbaacılık Sanayii, Ankara

Bilkent University Library

JC
421
.S2520
1977

062825

SUNUŞ

Bu kitabın yazarı Giovanni Sartori, uzun yıllar Floransa Üniversitesi'nde Siyaset Bilimi Profesörlüğü yapmış ve adı geçen kurumda bu disiplinin gelişmesine büyük emekler harcanmıştır. Prof. Sartori, bir süre Harvard Üniversitesi'nde misafir bilim adamı olarak Yönetim Bilimi de okutmuştur.

1970'lerin başından itibaren Yale ve Floransa Üniversitelerinde yarım - yıl biçiminde ortak olarak yürüttüğü öğretim görevine 1976 yılında son vermiştir. Bu tarihten itibaren Amerika Birleşik Devletleri'ne yerleşmiş ve California Üniversitesi Berkeley bölümünde Siyaset Teorisi, Siyaset Bilimi ve Metodolojisi okutmaya başlamıştır.

Prof. Sartori'nin çeşitli dillerde yayınlanmış pek çok bilimsel makalesi olduğu gibi, Demokrasi Kuramı'ndan başka parlamento olgusunu ve siyasal temsil sorununu incelediği iki kitabı daha vardır.

Türkçeye Doç. Dr. Deniz Baykal tarafından kazandırılan Demokrasi Kuramı adlı bu yapıtta yazar, demokrasinin geniş çaplı bir çözümlemesini yapmış ve gerekliliğini tartışmıştır. Kitap iki bölümden oluşmaktadır : Demokrasinin nitelikleri üzerinde tartışma ve bu tartışmaya getirilen kanıtlar.

Sartori'nin yapıtının ana teması liberal demokrasinin savunulmasıdır. Bu savunma, liberalizm olmadan demokrasi olabileceğini iddia edenlere karşıdır. Yazar, yapıtın başından sonuna kadar yanlış anlaşılan özgürlüklerin ve ekonomik iştahın, liberal demokrasiyi, totaliter bir rejime doğru sürüklemesi olasılığı ile uğraşmıştır. Bu çözümleme içinde Sartori, «yöneten demokrasi» ile, «yönetilen demokrasi» kavramlarına varmakta ve bu çerçeve içinde siyasal önderler, partiler, planlama ve siyasal iktidar olgularını incelemektedir. Demokrasinin geleceği üzerinde ilginç kişisel fikirler de ileri süren Prof. Sartori'nin yapıtı, yüksek entellektüel niteliği ve kapsamlı karşılaştırmalı yöntemi ile demokrasi kuramına zenginlik getirmektedir. Bu zenginlik, demokrasi kavramının içeriğini tarihsel ve yerel koşulların nasıl belirlediğini anlamamızı ve bu olguyu boyuna gelişen ve yenileşen zamanlar içerisinde çözümlememize yarayan araçları da davet etmektedir.

Bu kitapta tartışılan konuların Türk kamuoyunda yankılar bulması, karşı ve yandaş savlarla aşılması, onun çevrilmesi ve yayınlanması için harcanan çabanın karşılığını fazlasıyla verecektir.

Siyasal İlimler Türk Derneği, bu önemli yapıtı dilimize büyük bir titizlikle çeviren Doç. Dr. Deniz Baykal'a, kitabın yayınlanmasında maddi ve manevi yardımlarını esirgemeyen İş Bankası ile Ajans - Türk Basımevi ve onun yöneticisi Sayın Şevket Evliyagil'e sonsuz teşekkülerini sunar.

Yönetim Kurulu

S 24, 2.

İÇİNDEKİLER

KESİM I: DEMOKRASİ NEDİR ?

Bölüm		Sayfa
1.	Bir Tanım Araması	1
2.	Kelime Anlamında Demokrasi	11
3.	Siyasal Gerçekliğin Quid Pro Quo'su	21
4.	Mükemmel - Olsunculuk (Perfectionism) ve Ütopya	33
5.	Yönetici Demokrasi ve Yönetilen Demokrasi	47
6.	Demokrasi, Liderlik ve Elitler	63
7.	Demokrasi Ne Değildir ?	87
8.	Delillerin Aranması	101
9.	Ulaşılamayan Sonuçlar	115

KESİM II: DELİL; BİR TARİHSEL DEGERLENDİRME

10.	Demokrasi Nedir ? Tanımların Gerçeklik - Değeri	133
11.	Ampirik Demokrasiler ve Rasyonal Demokrasiler	147
12.	Yunan Demokrasisi ve Çağdaş Demokrasi	161
13.	Özgürlük ve Hukuk	177
14.	Eşitlik	207
15.	Liberalism ve Demokrasi	223
16.	Demokrasi, Planlama ve Teknokrasi	243
17.	Başka Bir Demokrasi mi ?	263
18.	Sonuçlar	283

BÖLÜM

1

DEMOKRASİ NEDİR ?

BİR TANIM ARAMASI

«Demokrasi gibi bir kelime söz konusu olduğu zaman, yalnız, üzerinde anlaşılmış bir tanım yok değildir, fakat böyle bir işe kalkışmak da bütün taraflardan direnme görür. Her çeşitten rejimin savunucuları onun demokrasi olduğunu öne sürerler ve her hangi bir anlama bağlanacak olursa kelimeyi kullanamıyacaklarından korkarlar.»

— G. Orwell *

1. Tanımlayıcı ve Yol - Gösterici Anlam

Biraz paradoksal bir hava içinde demokrasi var olmayan bir şeyin tumturaklı adı olarak tanımlanabilir. Şüphesiz bu kışkırtıcı bir ifadedir ve demokrasinin belirtmek iddiasında olduğu şey bakımından yanıltıcı bir terim olduğunu söylemek daha uygun olacaktır. Konuyu bu şekilde ortaya koymak dahi biraz haksız gelebilirse de, ben, bunun, sorunumuzun güçlüklerine işaret ettiğine inanıyorum.

Eğer, demokrasiyi tanımlamak yalnız, kelimenin anlamını vermek demek olsaydı, sorun kolayca çözülürdü, çünkü bütün gereken biraz Yunanca bilgisi olacaktı. Kelime olarak demokrasi «halkın iktidarı», iktidarın halkta olması demektir. Fakat burada sadece bir terminoloji sorunu çözmüş oluyoruz. Açıklamamız, diğer bir dilden gelen bir terimin anlamını, bilinen bir dilde söylemek olan «kelime - kelime tanım» dan fazla bir şey değildir. (1) Demokrasinin tanımlanması sorunu ise bundan çok daha karmaşıktır. Terimi kullandığımız zaman, açıkça, bir şeyi karşılamaktadır. Soru, sadece : Kelime ne demektir ? değildir; fakat aynı zamanda : O şey nedir ? Bu sonuncu soruyu cevaplamağa çalışırsak, o şeyin o kelimeye uymadığını görürüz. Görürüz ki, olgularla yafta arasında, bulgularımızla isim arasında çok az benzerlik vardır. Demek oluyor ki, «demokrasi» nin kesin bir kelime anlamı olduğu halde, bunun gerçekte demokrasinin ne olduğunu anlamamıza fazla bir yardımı olmuyor.

Bu durumu nasıl düzeltebiliriz ? İlk bakışta, çözüm yeter derecede basit görünüyor. Eğer, demokrasi teriminin yanıltıcı olduğunu görüyorsak, niçin daha uygun isimler vermeye başlamayalım ? Eğer isim doğru değilse, niçin münasip bir tanesini aramıyalım ?

(*) «Politics and the English Language» *Selected Essays* (Baltimore, 1957), s. 149.

(1) Richard Robinson, *Definition* (Oxfod, 1954), Chap. II : «Kelime-kelime tanımlama, bir kelimeyi aynı anlamı taşıyan başka bir kelimeyle karşılamalıdır. Kelime - nesne tanımlama, bir kelimeyi kastettiği nesne ile karşılamaktır.» (s. 17).

R. A. Dahl, gerçek dünyada demokrasilerin «polyarchies.» (2) olduğuna işaret etmişti. Eğer öyle ise, niçin onu kullanmayalım.

Fakat çözüm bu kadar basit değildir. Bir ismin tanımlama amaçları bakımından yanıltıcı oluşu, onun değiştirilmesini gerektirmez. Çünkü «demokrasi» yol-gösterici amaç bakımından ihtiyaç duyduğumuz yaftanın ta kendisidir. Ve bu amaç diğeri kadar önemlidir. Demokratik bir sistem de ontolojik baskılar sonucunda kurulur. (3) **Demokrasinin ne olduğu**, demokrasinin **ne olması gerektiğinden** ayrılamaz. Bir demokrasi, idealleri ve değerleri ona bir varlık kazandırdığı sürece vardır. Şüphe yok ki her siyasal sistem değer amaçları ve emperatifleri ile ayakta durur. Fakat demokrasi belki de bütün diğerlerinden daha fazla bunlara muhtaçdır. Çünkü başka ideallerin hiç birisi, içinde yer aldığı realiteden bu kadar uzak olmadığından, demokraside olgu ile değer arasındaki gerginlik en yüksek noktaya ulaşır. İşte demokrasinin adına ihtiyaç duyuşumuzun nedeni budur. Gerçek dünya hakkında hiç bir bilgi vermeyiş aksaklığı bir yana idealin — demokrasinin ne olması gerektiğinin — daima önümüzde durmasına yardım eder.

Demek oluyor ki demokrasi teriminin sadece bir tanıtıcı veya açıklayıcı görevi değil, fakat aynı zamanda bir normatif ve inandırıcı görevi de olagelmiştir. Sonuç olarak demokrasiyi tanımlama sorunu aynı zamanda hem açıklayıcı hem de yol-gösterici bir tanım gerektirdiği için iki yanlıdır. (4) Bunlardan birisi diğeri olmaksızın var olamıyacağı gibi, bunlardan biri diğerinin yerini de tutamaz. Böylece yanlış adımla yola çıkmaktan kaçınmak için üç noktayı akılda tutmalıyız: İlk olarak, demokrasinin olanı ile olması gereken arasında sağlam bir ayrım yapılmalıdır; ikinci olarak idealler ve realite açıkça karşılıklı olarak etkileştiği için bu ayrım yanlış anlaşılmamalıdır (idealleri olmaksızın bir demokrasi gerçekleşemez ve aksi olgu temeline dayanmayan demokrasinin yol-göstericiliği kendisini inkâr demektir), üçüncü olarak birbirini tamamlayıcı olmasına rağmen, demokrasinin açıklayıcı ve yol gösterici tanımları birbirine karıştırılmamalıdır, çünkü demokratik ideal demokratik realiteyi tanımlamadığı gibi bunun tersi de doğru değildir, gerçek bir demokrasi ideal bir demokrasi ile aynı değildir ve olamaz.

2. Davranış ve Tanımlar

Kabul etmemiz gerekir ki şimdiye kadarki tartışmalar gayet karmaşıktır. Halbuki basitleştirmeye çalışmalıyız, çünkü demokratik bir sistemin yaşamasının esas bir şartı demokrasi fikrinin anlaşılabilirliğidir. Demokrasi diğer siyasal şekillerden daha karmaşık ve hassas olduğu halde garip bir tezattır ki, eğer prensipleri ve mekanizmaları ortalama insanın entellektüel ulaşımı dışında ise yaşayamaz. Demokrasi karmaşık olan şeyin basitleştirilmesini ve dolaşık olanın çözülmesini gerektirir, çünkü, son cüzümlemede siyasal davranışımız demokrasinin ne olduğu ne olabileceği ve ne olması gerektiği hakkındaki fikrimize dayanır. Örneğin bir siyasal sistemin «daha» demokratik veya «daha» az demokratik olduğunu beyan ettiğimiz zaman, değerlendirmemiz açıkça bir gerçek demokrasinin ne olduğu hakkındaki düşüncemize dayanır. Ayni şekilde, «Bu demokratik değildir», veya «Burada demokrasi yoktur» denildiği zaman hem davranışımız hem de yargılamamız bir tanımla ilişkilidir. Ve eğer demokrasiyi gerçeği dikkate almadan tanımlarsak, kendimizi bütün gerçek demokrasileri reddeder durumda buluruz. Böylece, eğer demokrasi yanlış tanımlanırsa yeterli bir şekilde belirtmediğimiz bir şeyi reddetme ve karşılığında hiç istemediğimiz bir şeyi elde etme tehlikesi ile karşılaşırız. Şüphesiz tanımlar her derde deva değildir ve bütün güçlüklerin semantik hatalardan ileri geldiğini söylemek saçma olur (5). Öne sürmek istediğim o ki, son çözümlemede demokrasinin varlığı, diğer şartların eşit olması halinde demokrasi fikrinin ,demokrasinin neden ibaret olduğunun açıkça anlaşılmasının, demokratik bir şekilde davranmanın önemli bir şartı (yegâne olmamasına rağmen) olduğu anlamında bir demokrasi fikrinin, halka maledilmesine bağlıdır. Çünkü demokrasi hakkındaki yanlış fikirler bir demokrasinin yanlış işlemesine yol açar.

Söylemeğe lüzum yoktur ki, genel kanı bir tanım sunmaya muktedir olacak kadar rabıtalı değildir. Nasıl oylarını bir partinin politikasından ziyade o partinin imgesine veriyorsa ayni şekilde bir demokrasi imgesine tepki gösterir. Gene de bu imgeler kritik düşünce alanında ulaşılmış sonuçların aksi ve yankısıdır ve tanımlarla şekillendirilmiştir. Bundan dolayı demokrasi sorununu imgeye tepkilerin rabıtalı olmayan ve çıkarsanmış seviyesindense tanımlara tepkinin rabıtalı seviyesinde tetkik etmek daha yararlı olacakdır, yeter ki kritik seviyede bir belirli fikir olanın rabıtalı olmayan seviyede belirsiz bir resim haline geldiğini akıldan çıkarmayalım. Öyleyse öne sürmek istediğim, son çözümlemede, tanımların demokrasi imgemizden sorumlu oldukları için önemli olduğudur. Şüphesiz benim önemli saydığımı başka birisi öyle saymayabilir, bu beklenilmelidir. Bununla beraber, ihmal edilemiyecek iki itiraz vardır; bunların biri ilke ile diğeri uygulama ilgilidir.

İlk itiraz şu eski sözde açıklanmıştır: «omnis definitio est periculosa». Bazı yazarlar «Tanımlamak tehlikelidir» sözünü öylesine çok tekrarlarlar ki, insan bazan tanımlamanın özellikle onların kendi düşünceleri için tehlikeli olmayabileceğini aklına getirir, fakat ben tanımlardan kaçınmanın her zaman bir kendini koruma çeşidi olarak açıklanamayacağını ve latin özdeyişindeki uyarmanın, tanımları dili dondurmanın bir aracı olarak gören bilginlere yöneltildiği zaman doğru olduğunu kabul etmeğe hazırım. Bunda anlaşılırsa ben, demokrasi teriminin anlamını veya anlamlarını ve bunları seçmekteki sebepleri dinleyicilerimize açıkça ve kesinlikle aktarmakta içdenlikle söyliyelim hiç bir tehlike görmüyorum. Bu yöntemde tehlikeli hiç bir şey bulmamakla kalmıyorum, üstelik demokrasinin durumunda tanımlarla ilgilenmenin özellikle önemli olduğunda ısrar ediyorum. Çünkü demokrasi rıza ile yönetimdir ve rıza uzun sürede seçmenlerin demokrasinin ne olduğu hakkındaki inançlarının ürünüdür; oy verenlerin doğru saydıkları demokrasi çeşidine dayanır.

İkinci itiraz, endişenin teoride haklı olabileceğine karşı koymayacak, fakat uygulamada her şeyin yeter derecede iyi bir şekilde işleyişine işaret edecektir. Hem canım — denilebilir — rıza ile yönetim uzun süre başarı ile yaşamayı becerdi ve böyle sür-

(2) Robert A. Dahl, *A Preface to Democratic Theory* (Chicago, 1956), ss. 63, 89. Bk. «Gerçek-dünya» yaklaşması olarak demokrasi için de: R. A. Dahl ve C. E. Lindblom, *Politics, Economics and the Welfare* (New York, 1953), s. 43 ve Chaps. X-XI passim.

(3) Deontoloji kelime anlamı bakımından görevlilik üzerine «yapılması gereken üzerine konuşma»dır. Terim deontoloji kelimesini «ahlak bilimi» ile eş anlamlı olarak kullanan Bentham tarafından ortaya atıldı. Bunun aksine bu çerçevede kelime özel olarak etik kastedilmeksizin kullanılmıştır. Varlığımızın genellikle «olmalıdır» ya da «olması gerekir» gibi kelimelerle dil bakımından emperatif bir şekilde ifade edilen boyutunu belirtmektedir: yani «yol gösterme» ile eş anlamlı ve «description» ın aksidir.

(4) Burada moral normlar ile moral olmayan mahiyetteki yol göstermeler arasındaki fark ile ilgilenmediğim için «norm ve yol gösterme» yi eş anlamlı olarak kullanıyorum. Bu nokta için bk. Bölüm IX.

(5) Kaide olarak «semantik» terimini kelimelerin anlamının ve kullanılışının incelenmesini belirtmek üzere genel anlamda kullanıyorum. Özel bir anlamda «semantik» sıfatının kullanıldığı hallerde bu o çerçevede açıkça belirtilecektir.

meyeceğinin bir işareti de yok. Fakat hemen cevaplayayım ki bu pek az sayıda ülke için doğrudur. Üstelik, «rıza ile yönetim» veya «tartışma ile yönetim» gibi formüller ya-

Örneğin, eğer Walter Bagehot'ın on dokuzuncu yüzyıl ortası İngiliz Anayasasını anlatışına bakarsak, o zamandan beri gerçekleşen değişme açıkça görülür (6) Bagehot'a göre tartışma ile yönetim, katılmaya en uygun olanlarla sınırlanan tartışma varsayımına dayanarak işleyen bir siyasal sistem anlamına geliyordu — ve gerçekte de öyleydi —. İngilizlerin siyasal erginliği — bu Bagehot'un gayet ciddi **plaisanterie**'siydi — onların o övgüye değer «budalalıklarında», yani soyut ilkelerle uğraşmayı bir kenara bırakmalarında ve daha akıllı olana karşı gösterdikleri saygılı tavırda yatmaktaydı. Fakat, Bagehot'ın söyledikleri zamanımıza güçlükle tatbik edilebilir. Budalalığın artık bulunmadığını söylemek istemiyorum, fakat artık «saygı gösterici» olmayışına takılmak istiyorum. Ortega y Gasset'nin dilini kullanırsak, kibirli, cehalet veya cahil gurur haline gelmiştir (7). Ve işte tamamen bu sebep dolayısıyla yirminci yüzyıl «kütlelerin isyanı» devridir. Ortega'nın çağımız hakkındaki teşhisi gerektiğinden çok renkli olabilir, fakat kabul etmeliyiz ki Bagehot'ın edilgen ve yardımcı budalalığı yerini etken ve hatta saldırgan birisine bırakmıştır.

Demek ki rıza sorunun, çağımızda şimdiye kadar olduğundan çok daha ciddiyetle ele alınmalıdır. Daha iyi ya da kötü, bugün halkın oy sandığına gidişinde çok daha az saygı vardır. Demek eğer biz halâ tartışma ile yönetim istiyorsak, azalan saygının yerine artan uyanıklılığı koymak zorunda kalacağız. Bunun yerine, alâlâde seçmenin kesin fikirlere karşı artan ihtiyacının, entellektüellerin kaypak ve karanlık fikirlerle uğraşma konusundaki artan temayülüne paralel olduğunu görüyoruz.

3. Demokratik Karışıklık Çağı

Kabaca söyleyelim, karışık bir demokrasi çağında yaşıyoruz. Nasıl ve niçin bu talihsiz karmaşık düşünce safhasına, yani demokratik karışıklığa geldiğimizin açıklanması çok uzun sürecektir. Ayni zamanda bizi çok uzaklara götürecektir. Bundan dolayı, üzerinde durduğumuz konuyu açıklayacak, düşünce bağımızla en yakından ilgili sadece iki sebebi belirtelim.

Söylenebilecek ilk ve oldukça aşikâr söz, kilit siyasal terimlerin belki de hiç birisinin kendisini demokrasi kadar kolayca tartışmalı yorumlara açık tutmadığıdır. XIV Louis «Ben Devletim» diyebildiği zaman bu cümlenin belirli bir anlamı vardı ve onun hangi siyasal sistemden bahsettiği gayet açıktı. Fakat, «Biz Devletiz» cümlesi en azından karanlıktır. Demokrasi, liberalizm ve sosyalizm gibi zaten yeter derecede müphem olan terimlerle karşılaştırıldığı zaman dahi güçlük çıkarıcı bir yaftadır. Eğer, bu kitap liberalizm veya sosyalizm hakkında olsaydı, liberalizmin (veya sosyalizmin) mevcut olmayan bir şeyin tumturaklı adı olduğunu söylemek pek o kadar münasip sayılmayacak bir başlangıç yerine geçerdi (gerçi bu münasip olmayış da dahi bir miktar gerçek bulunabilir). Çünkü, ne liberalizme ne de sosyalizme böyle bir şeyin olmadığı noktasından kolayca karşı çıkılabilir.

Gene de şimdiye kadar, sadece, demokrasi kelimesinin kullanılan diğer herhangi bir siyasal sözden daha çok güçlük çıkarabileceğini anlattık. Bu onun daha güçlük çı-

(6) Bk. *The English Constitution* (1867), No. VIII.
(7) Bk. *The Revolt of the Masses* (New York, 1932), Bölüm VIII.

karıcı olması gerektiğini söylemek demek değildir. Kısacası, şimdiki durumumuzu açıklayacak başka bir sebebe ihtiyacımız vardır; ve bu amacı akıldan çıkarmadan «demokrasi»nin gittikçe artan bir şekilde, dünyanın her tarafında saygı uyandıran bir terim haline gelişi üzerinde durmalıyız. Bugünlerde herkes demokrasiye, derinden hissettiği bir övücü anlam veriyor. Bu, herkesin demokratik olmayı istemesine — ya da öyle görünmesine — yol açtığı için olumlu bir gelişme olarak görülebilir. Fakat, bu saygı uyandırıcı gelişmenin ihmal edilemiyecek bir olumsuz yönü vardır: açıklık bahasına ve bunun sonucu olarak da ifade edilmek istenen şey bahasına kelime zafere ulaşabilir.

1939 da Eliot: «Bir terim, şimdi demokrasi için olduğu gibi, dünyanın her yerinde kutsal sayılıp, bu kadar çok şey ifade edince, artık bir anlamı kalıp kalmadığı konusunda tereddüde düşerim» diye yazmıştı (8). Eliot, şaşkınlığını ifade ettiği zaman, demokrasi, dünyanın bir çok yerinde, halâ, küçük görülen bir kelime idi. Bu gün, görünüşte, demokrasinin hiç bir düşmanı kalmamıştır. 1949'da Doğu-Batı demokrasileri ile ilgili ideolojik çatışmalar konusundaki bir UNESCO araştırması, sonuçta şöyle bir ifade kullanıyordu (cümlenin başlangıcındaki kuvvetli ton dikkate değer): «Dünyanın tarihinde ilk defa olarak, hiç bir doktrin anti-demokratik olarak öne sürülmüyor. Anti demokratik hareket veya tavır suçlaması sık sık başkalarına yöneltiliyor, fakat, pratik politikacılar ve siyasal teoriciler, savundukları kurumlardaki ve tuttukları teorilerdeki demokratik unsurlar üzerinde durma konusunda anlaşıyorlar». Ve bu açıklamayı yayınlayan komite, şöyle bir ifade kullanmaktan kendisini alıkoyamadı: «Demokrasinin en yüksek siyasal ve sosyal teşkilâtlanma olarak kabul edilişi, çağdaş siyasal ve sosyal kurumların, nihai amaçlarındaki temel bir anlaşmanın belirtisidir...» (9). Fakat ben, böylesine haksız bir çıkarsamayı kabul etmeğe hazır değilim. Ümitli olmak bir şeydir, saf olmak başka bir şey.

Hiç kimsenin şimdi anti-demokratik olduğunu söylemeğe cesaret edemeyeceği kadar, demokrasi **isminin** kutsal sayılışı olgusu karşısında, bundan, yirminci yüzyılın ikinci yarısında insanlığın kalbini ortak bir idealin ısıttığı sonucunu çıkarmak için gerçekten çok iyimser olmak gerekir. Daha az iyimser bir gözlemci, bunun yerine, şimdiye kadar hiç bir zaman ideoloji ve terminoloji yanıltmasının bu kadar yoğun, bu kadar kurnazca ve bu kadar büyük bir ölçüde büyütülmediğini söyleyecektir. Eğer birbirinin aksi uygulamaları göstermek ve bunlara itibar kazandırmak üzere aynı kelime kullanılabiliyorsa, demokrasi terimi açıkça 1939'da Eliot'a göründüğünden daha da anlamsız bir hale gelmiş demektir. Bertrand de Jouvenel'in 1945'de yazdığı gibi, «Demokrasi hakkındaki tartışmalar onun lehinde ve aleyhinde ileri sürülen fikirler entellektüel bakımdan değersizdirler, çünkü ne hakkında konuştuğumuzu bilmiyoruz» (10).

Şahsen ben UNESCO belgesinde belirtilen, bir demokrasi çeşidine olsa inançtaki görüş birliğinin önemini, esas itibariyle bu, kelimeye gösterilmiş bir inanç olmasına rağmen küçümsemiyorum. Çünkü saygı duyduğumuz kelimeler şaşırtıcıdır ve haberimiz bile olmadan bizi yakalar. **Nomina numina.** Gene de biz kötümser yorumu çürütmek istiyorsak demokrasi teriminin bütün mantiki ve deskriptif anlamından yoksun kalmamasını, sadece bir tuzak kelime haline indirilmemesini sağlamalıyız. Herkes demokrasinin lehindedir, fakat hangi demokrasi? Eğer cevap «Bu ismin altına giren her şey» ise bu durumda demokrasi üzerindeki ortak görüş birliğinin fiyatı çok yüksek olacaktır.

(8) T. S. Eliot, *The Ideal of a Christian Society* (London, 1939; New York, 1940), ss. 11-12.
(9) *Democracy in a World of Tensions - A Symposium Prepared by UNESCO*, ed. Richard McKeon (Chicago, 1951), s. 522.
(10) Du Pouvoir (Genève, 1947), s. 338.

Çünkü, sadece bir siyasal sisteme demokrasi **denildiği** için onun demokrasi **olduğuna** inanmak demokrasiyi kendi ismi aracılığıyla yok etmenin bir yoludur. Farklı şeyleri belirtmek için farklı isimlerin kullanılması gereği üzerinde durmak yerine, eğer biz ters tatbikatlara aynı yaftayı uygulayarak karışıklığı teşvik edersek sonunda elde edilecek şey pekâlâ bu olabilir.

Bunu söylerken kasdi olarak karışıklığı besleyen bir çok bilim adamı vardır demek istemiyorum. Kendisini öyle ilân eden her siyasal sistemin demokrası olduğu ifadesini açıkça benimseyecek sadece bir kaç kişi vardır. Bununla beraber, bunun saçma olduğunu gösterecek ya hiç ya da pek az bir şey söylenilmiştir. Bu demektir ki uygulamada yukarıdaki sonuç söylenilmiş olan şeylerden değil de **söylenilmemiş** olan şeylerden kolayca çıkarılabilir. Örneğin, «Halk demokrasi» veya «ilerici demokrasi» üzerine bir bölüm bulundurmaya bir bilimsel dürüstlük ilkesi sayan — yani öyle olduğunu ilân eden bütün rejimleri demokrasi olarak sıralayan — Avrupa'da çıkmış sayısız anayasa kitabını alın. Demokrasinin ne olduğuna ve kelimenin ne anlama geldiğine karar vermenin hukukçuların işi olmadığı öne sürülecektir (11). Öyle olabilir, fakat bu kimin işidir? Siyasal bilimcinin mi? Siyasal felsefecinin mi? Gayet tabiidir ki bir kimsenin bu sorunla ilgilenmesi gerekir. Fakat pek az bilim adamının bunu yaptığı görülüyor. Siyasal bilimci işi siyasal felsefeciye terkediyor ve felsefeci de çözmeğe gücü yetmediğini söylüyor. Görülüyor ki batı kültürü bir bütün olarak bağlanmama tavrını takınmıştır (12).

Şüphesiz bu tavrı açıklayacak uygun sebepler verilebilir. Siyasal bilimci bilimsel bilginin değerden bağımsız olması gereğini öne sürebilir ki, bu yapacağımız seçim bir değer tercihine dayanacağı için farklı tanımlar arasında seçim yapmak hakkına sahip olmadığımız anlamına gelir (13). Felsefeciye gelince, batı felsefesi içindeki Oxford okulu gibi en yeni eğilimler, tam bir formülleştirilmesine göre, bir kelime sadece biz ne kararlaştırırsak o anlama gelir denilebilecek olan oldukça konvansiyonalist bir tavra doğru yönelmektedir (14).

Siyasal bilim ve siyasal felsefenin bugün pek az ortak yanları bulunmasına ve değer endişesinin alışılmış-yaygın fikirlerdekinden oldukça farklı olmasına rağmen, ilgiye değer ki, bir yazar değerlendirmeden kaçınma durumu içinde bir aşırı olgucu mudur yoksa alışılmış-yaygın çizgiyi mi izlemektedir ya da her ikisi birden mi sözkonusudur, bazan bunun anlaşılmasını güçleştirecek derecede her iki yaklaşım birbiri üzerine çakışmışdır. uBnunla beraber, «Demokrasi kelimesini nasıl kullanmalıyız?» sorusuna «Bir bilim adamının sadece terimin onu kullanan kimseler tarafından gerçekte nasıl kullanılmakta olduğunu bildirmesi gerekir» çeşidinden bir cevap verildiği zaman sonuncu halin söz konusu olduğu varsayılabilir. Şimdi bu yaklaşmanın bir tartışmasına girmem. Sadece bir tarafta en bilgin uzmanın ve diğer tarafta en yeteneksiz alalade insanın bir defa için anlaştığı «demokrasinin ne anlama geldiğini söyleyemeyeceklerini veya bilmediklerini» söylerken anlaştıkları bu oldukça şaşırtıcı duruma dikkati çekmeliyim.

(11) Çünkü olgular, belirtelim, farklıdır. Günümüzün doksan küsur ülkesinin - J. Barents'in gayet yerinde işaret ettiği gibi - yarısından azı «kelimeyi en şüpheci şekilde ele alsak ve onu demokrasinin düşünebileceğimiz en asgari şartıyla tanımlasak bile» demokrasi sayılabilir. Bk. Barents'in başarılı küçük incelemesi *Democracy: An Unagonized Reappraisal* (The Hague, 1958), Bölüm II.

(12) Bu tavır Bölüm XVII, 5'de değerlendirilecektir.

(13) Bu bakımdan benim güçlüklerim için bk. G. Sartori, «Der Begriff der Wertfreiheit in der Politischen Wissenschaft» *Politische Vierteljahresschrift*, I (1960), ss. 12-22.

(14) Bu tutum aşağıda Bölüm X'da tartışılacaktır.

Bir **Zeitgeist**'in belki de en iyi örnekleri Maurice Cranston'ın **Hürriyet** hakkında zekice yazılmış küçük kitabında bulunabilir (15). Cranston «Demokrasi nedir?» sorusuna «Farklı insanların kafasında farklı bir doktrin» gibi «geçici» bir cevap verilebileceği şeklinde tipik ve kasvetli bir sonuca varmaktadır. Bu tepkinin bana bir entellektüel kaçış ürünü olarak göründüğünü söylemek Cranston'a haksızlık olacaktır, çünkü o «orada sona eren bir çözümleme lâf cambazlığından fazla bir şey olmıyacağı için buna geçici bir cevap dediğini» hemen eklemektedir. Fakat Cranston'ın çözümlemesi orada sona ermektedir. Şimdi, Cranston tarafından telkin edilen çeşitten cevapların gene de İngilizce konuşan kitlelere yöneltildiği zaman bir anlamı olabileceğini kabul etmeğe hazırım. Hem değilmi ki İngiltere'de ve Birleşik Amerika'da insanlar bir süreden beri demokrasiyi başarı ile uygulamaktadırlar ve gerçek demokrasinin ne olduğunu onlara söylemenin pek gereği yoktur. Pekâlâ bilirler ki gerçek demokrasi — şüphesiz — ülkelerinde olan şeydir ve hassas entellektüeller kendilerine söyleneyi reddetseler bile onlar gene de demokrasinin neden ibaret olduğunu bildiklerine inanırlar. Fakat, kabul etmeğe hazır olduğum şey bundan ibarettir.

İlkede — yani mantıkı dayanaklarda olduğu kadar metadolojik dayanaklarda da — takındığım tavır aşırı-olguculuk ve konvansiyonlizm'in her ikisinin de bu sorunları çözme yolu değil, onlardan kaçınma yolu olduğudur. Bundan başka pratik noktalardan belirtmek isterim ki, bağlanmama tavrı-demiş olduğum şey-demokrasinin tartışma konusu olmadığı yerlerde zararsız olabileceği halde diğer yerlerde zararlı olabilir ve İngilizce'de tehlikeli olmayabilen bir şey diğer dillerde tehlikeli olabilir. Demokrasiye karşı konulduğu zaman geçici cevaplar yetmez. Bütün dünyayı içine alan bir açıdan bakıldığı zaman, demokrasi farklı yerlerde farklı anlamlara gelir demek apaçık olan bir şeyi belirtmenin bir yolu değildir, hiç cevap vermemenin bir yoludur — ve şiddetle cevaba ihtiyacımız var —. Söz konusu olan uygarlığımızın temel değerleri ve inançlarıdır, ve demokrasinin tanımları ve onlara bağlı imgeleriyle oyunu oynamaktayız. Tanımlar ve onların taşıdığı fikirler yoluyla seçimlerimizi yaptığımız için kazanacak ya da kaybedeceğiz.

Belki tarihin aşırı derecede entellektüel bir yorumunu sunduğum öne sürülecektir. Entellektüeller geçici cevaplar vermek isteseler ve meleklerin cinsiyetini tartışmaktan hoşlansalar da, onların bu çok ileri eğlencelerinin genel kamu oyu üzerinde pek bir etkisi olmayacağı itirazı yapılabilir. Buna katılmıyorum, çünkü alâlâde insanların düşündükleri, uzun sürede düşünürlerin daha önce düşünmüş oldukları şeyleri yansıtır ve bu entellektüel felç durumunda Anglo-Amerikan siyasal modelinin dünyanın geri kalan kısmı için pek az çekiciliği oluşuna şaşırmamamız gerektiğini eklemeliyiz. Eğer gerekiyorsa, demokrasi kelimesinin herhangi bir kimse ne anlama isterse o anlama gelebileceği görüşünü kabul ettiğimiz halde demokratik sistemimizin bütün dünyayı içine alan siyasal piyasada rekâbet etmesini beklediğimiz için kendimize şaşırmamız gerekir.

4. Güçlüklerin Ana Hatları

Demokrasiyi **niçin** tanımlamamız gerektiği üzerinde durduktan sonra, bunu **nasıl** yapabileceğimize gelelim. Şimdiye kadarki tartışmalar bunun kolay bir iş olmayacağına bizi uyarmaktadır. Bununla beraber, güçlükleri başlangıçta karşılamak iyidir, çünkü onların orada olduğunu bilmeden engelleri aşamayız. Bunun için ele alınması gereken sorunları ayırmağa çalışalım.

Temel güçlük — daha önce de belirtildiği şekilde — demokrasi **nesnesinin** demokrasi **kelimesi** ile uygun bir şekilde anlatılamaması olarak görünüyor. Kelime, bir demok-

(15) Maurice Cranston, *Freedom, New Analysis* (London, 1953), s. 113.

rasinin gerçek dünyada ne olduğundan dikkatimizi alakoymaktadır. Bu konuda yapabileceğimiz çok az şey vardır, çünkü ne kelimeden kaçabiliriz (hiç bir zaman kelimesiz yapamayız), ne de demokrasi yerine poliarşi diyerek onu değiştirebiliriz (16). Demek ki yapabileceğimiz şey «demokrasi» teriminin sadece bir yol gösteri tanıma götürdüğünü akılda tutmak, bir de tanımlayıcı tanım aramaktır. İki tanımla iş görmek zorunluluğu biraz karıştırıcı görünebilir, fakat şimdi göreceğimiz gibi, demokrasinin tanımlayıcı tanımdaki olanı ile yol gösterici tanımdaki olması gerekeni arasındaki ayrım aksi takdirde sonsuz, değersiz tartışmalara götürecek bir çok sorunu çözmemize yardım edecektir.

Bununla birlikte diğer bir soru vardır: Olan ile olması gereken arasındaki ilişki nedir? Çünkü ilişki ayrım kadar önemlidir. **Olan** ile **olması gereken** birbiriyle hiç birleşmeyen iki paralel yol üzerinde yürümez. Aksine bunlar daima birbiri içine girer ve kesişir. Eğer biz ilişkinin mahiyetini açıkça anlamazsak tanımlama ile yol gösterme arasında bir ayrım yapmanın yararları yavaş yavaş bu arada kaybolur. Bundan dolayı bu kitabın birinci kesimi açıkça olmadığı zaman zımnen geniş bir şekilde bu ilişki üzerinde duracaktır, çünkü olgular ile deontoloji arasındaki ilişkinin yanlış anlaşılması karşılaştığımız en sık ve en ciddi mantık ve metodoloji hatasıdır. Dikkatler münhasıran **nedir** üzerinde toplandığı zaman sonuç yanlış anlaşılmış bir gerçekçiliktir. Bütün ilgiyi **ne olması gerekir**'e verdiğimiz zaman mükemmelcilik tuzağına düşeriz.

Gerçekçilik ve mükemmelcilik iki bilgince yanılma şeklidir. Bundan dolayı iddiaların en ilkel ve safiyane yanılma çeşitlerinin bir tartışması, «Basitleştirici tutumun bir eleştirisi» ile başlayacaktır. Başlangıçta da söylediğim gibi demokrasi, kolaylaştırılması ve bütün kafaların anlıyabileceği hale getirilmesi gereken güç bir sistemdir. Fakat bu nasıl yapılabilir? Ne yazık ki demokrasiyi basitleştirmenin olağan yolu bizi hiç bir yere götürmez, ya da güçlük yaratır. Basit kafalı kimseler bir defa kelime açıklandı mı herşeyin açıklanmış olacağına inanmaya yönelirler. Bu basitleştirici tutumun ürünü, bunu takibeden bölümde tartışacağım «kelime-bilgisi demokrasisi» dediğim şeydir. Şimdilik sadece şunu söyliyelim, demokrasi çok basitmiş gibi gösterildiği zaman emin olabiliriz ki söz sorunları ile uğraşmaktayızdır ve gerçek problemlerle karşılaşmamışızdır. Bu durumda gereksiz yere muğlâk olmamaya epeyce çalışmalıyız ama çok basit olmaktan da kaçınmalıyız.

Aşırı-basitleştirme, aşırı-gerçekçilik (eğer böyle söyliyebilirsem) ve mükemmelcilik yanılmaları demokrasi sorununu tartışırken en sık düştüğümüz tuzaklar olmasına rağmen, güçlüklerimiz orada bitmez. İlk kesimde ele alınan diğer bazı sorunlar arasında, demokrasinin yönetilenlerin yönetici olması gereği fikrini taşıyışından ve bunun liderler ile seçkinler hakkında güvensizlik yaratışından doğan öteki güçlükler sayılabilir. Liderliğin reddedilişi Anglo-Amerikan çeşidinde tartışmalı bir konu olmayabilir, fakat bu diğer yerlerde bir sorundur ve bunun için geniş bir şekilde bunu ele alacağım. Sonuncu olarak demokrasinin ne **olmadığı** hakkında geniş miktarda karışıklık vardır ve demokrasiyi a contrario tanımlamak onun ne **olduğunu** anlamanın önemli bir yoludur. En son fakat en az önemli olmayan nokta da, böyle bir işe kalkışmanın bir anlamı olduğunu varsayarsak demokrasiyi isbatlamak için ne yapmamız gerekeceğinin pek açık olmayışıdır. Bu nokta da gözden geçirilecektir.

Bu tipik metodoloji ve mantık konuları ile araştırmanın ilk kesimi sona erer. Eğer ben bir lojik pozitivist olsaydım veya alışılmış-yaygın tutumun dil çözümlemesi ile aynı

(16) Tabiatıyla değişme lehine bazı teklifler var. Örneğin, John M. Murrey, *The Free Society*, (London, 1948), de demokrasinin «bir toplum» ile değiştirilmesini öngörmektedir. Pratik özellikler taşıyan endişeler bir yana, bana bu şekildeki öneriler sorunun esasını atlıyor gibi geliyor.

fikre yönelseydim, kitap da burada sona ererdi. Fakat benim platformum bu değildir. Dolayısıyla kitap bu noktada sona ermez, ve «demokrasi» kelimesinin kapsamı veya tarihsel anlamı ile ilgili bir kesim yeralır (17).

Son bir nokta. **Ekonomik** denilen demokrasinin karşısında yer alan **siyasal** demokrasi ve bunun **sosyal** demokrasiden farklılıkları üzerinde duracağım. Hemen siyasal demokrasinin bütün demokratik teşebbüslerin en gücü olduğu, en güç şartlar altında çalışanı olduğu başlangıçta açıkça kabul edilmelidir. Gerçi siyasal anlamda demokrasi, demokrasi fikrinin en eski ve en sürekli ifadesini temsil etmektedir ama uzun tarihinin belgeleri siyasal demokrasinin gerçekleşme bakımından gayet hayal kırıcı oluşunu göstermektedir. Bir siyasal şekil olarak demokrasi milyonlarca dağınık insanın çeşitli iradelerini tek bir otoriteye indirmek zorundadır ve bu, demokrasinin uyması gereken şartların küçük bütünleşmiş topluluklar ile birincil gruplarda bulunan en elverişli şartlara çok uzak bir benzeyiş içinde olması demektir. Yüz yüze demokrasi ile geniş boyutlu bir demokratik sistem arasında derin bir boşluk vardır. Her iki taraf arasında bir köprü kurabilmek için insanlık 2000 yıldan daha uzun bir süre ızdırap çekti. Herkesin bir yer aldığı küçük demokratik topluluklardan bir yer alamayan kalabalık insanların demokrasisine, yani şimdiki ülkeler çapında demokratik sistemlere geçerken gerçekten demokratik bir toplum için gerekli şartların çoğu bu arada ortadan kalkmak zorunda kaldı.

İdeal modelin gerçekleştirilmesi söz konusu olduğu zaman, siyasal demokrasi mümkün en kötü şartlar altında işler; eğer bir siyasal anlamda halâ demokrasiye sahip isek bu geniş boyutlu, güç ve hantal siyasal demokrasiden, küçük demokrasilerden bekleyebileceğimiz şeyleri bekleyemeyiz. Gerçekte siyasal büyük-demokrasilerimizin herhangi bir küçük-prototipin büyümüşü olarak doğru bir şekilde anlaşılabileceği epeyce şüphelidir.

(17) Bk. Bölüm IX, X.

BÖLÜM 2

KELİME ANLAMINDA DEMOKRASİ

«Eğer biz, sözlük - düzenleyenler dahil olmak üzere pek çok kimsenin «demokrasi» için verdiği sözde kalan tanımları değil de, onların, çağımızın olaylarına pratik uygulanışında, kelimeyi kullanış yollarını tetkik edersek, bunun kendi - kendini yönetim ile bir ilgisi olmadığını anlayacağız.»

— James Burnham *

1. «Halk»ın Anlamı

Her ne zaman, «O nedir?» diye sorsak, ilk akla gelen cevap, «o» nun yerine durduğu kelimenin bir açıklanması olur. Demokrasi söz konusu olduğu zaman, tanımlamanın en yaygın yolu kelimenin etimolojik anlamına dönmektir. Kelime anlamı demokrasisi dediğim işte budur ve bu durumda tanımımız şu olacaktır: demokrasi, halkın yönetimidir. Ama, bir terimin başlangıçtaki kelime anlamını araştırmak, bir araştırmanın sadece ilk adımıdır. Eğer orada sona ererse, çok erken sona ermiş olur. Demokrasi hakkında açık ve kati fikirleri olan pek çok kimse genellikle bunları kelime bilgisinden (etimoloji) çıkardığı için, «Demokrasi halkın iktidarıdır» öncülünden kesin veya yararlı sonuçlar çıkaramıyacağımızı göstermek faydalı olacaktır.

İlk olarak, **demos**'un anlamı nedir? Yunancada bile terim müphemlikten kurtulmuş değildi. Milâttan önce beşinci yüzyılda **demos, ekklesia**'da bir araya gelen Atinalı topluluğu demekti. Bununla beraber, böylece tanımlandığı zaman dahi **demos plethos**'a yani topluluğun tamamı demek olan **plenum**'a; veya çokluk olan **Polloi**'a; ya da çoğunluk olan **pleiones**'e; güruh demek olan **ochlos**'a (bu bozulmuş anlamdadır) indirilebilir. **Demos** modern dile çevrildiği anda müphemlik artar. İtalyanca terim **popolo**, Fransızca ve Almancadaki eşleri gibi **(peuple, Volk)** tek bir varlık fikrini taşır, halbuki İngilizce **people** kelimesi bir çokluk belirtir. Birincilerin durumunda, kolayca, **popolo**'nun bölünmez bir genel irade ile ifade edilebilen bir organik bütünü kastettiğini düşünmeye başlarız, halbuki sonuncu halde «demokrasi» demek **polycracy**, bir araya getirilmiş ayrılabilir bir çokluk demek gibidir. (Böylece kavramın bütüncü yorumlarının Almanca, Fransızca veya İngilizce'de düşünen bilginlerden gelmiş olması sadece bir raslantı olmamaktadır). Bu durumda demek oluyor ki «halk» kavramımızın beşden daha az, ayrı yorıma sokulması mümkün değildir.

1. Bir yaklaşık çokluk anlamında halk **pek çok** kadar.
2. Bütünleşmiş çokluk anlamında halk, **herkes.**
3. Bir varlık olarak, veya bir **organik bütün** olarak halk.

(*) The Machiavellians, *Defenders of Freedom*, (New York, 1943), s. 243.

4. Bir **mutlak çoğunluk** ilkesi ile ifade edilen bir çokluk olarak halk.

5. Bir **sınırlı çoğunluk** ilkesi ile ifade edilen bir çokluk olarak halk.

Halkın «çok» olarak anlaşıldığı ilk yorum bir ölçüt olarak kullanılamıyacağı ve her olayda ayrıca inceleme gerekeceği için bir kenara bırakabiliriz. Aynı şekilde halkın «herkes» olarak anlaşıldığı ikinci yorumu da bu çok sıkı standarda göre şimdiye kadar demokrasi hiç gerçekleşmediği ve bundan sonra da gerçekleşmeyeceği için bırakabiliriz. (Herkes derken küçüklerin, ehliyetsizlerin veya kadınların — İsviçre'de halâ olduğu gibi — bunun dışında bırakılmasını kabul ediyoruz.) Terimin çok kullanışlı olmayan birinci anlamı ile, ikinci aşırı-demokratik yorumunu dışarda bıraktıktan sonra dahi bunlara dayanarak herhangi bir siyasal sistemin haklı gösterilebileceği üç anlam daha kalmaktadır. Halkın bir «organik bütün» olarak anlaşılışından ayrı ayrı bireylerin bir ağırlığı olmadığını çıkarabiliriz; halkın bir «mutlak çoğunluk» la aynı olduğu fikrinden yalnız çoğunluğun önemli olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Buna karşılık «sınırlı çoğunluk ilkesi» bir azınlığın bile önemli olduğu anlamına gelir.

Eğer «halk» romantiklerin söyledikleri şekilde bir organik bütün olarak veya bir çeşit kapsayıcı-ruh olarak anlaşılacak olursa, bu tutumun en despotça yönetimi de haklı kılabileceğini görmek güç değildir. Bütün adına unsurların her biri ve tamamı ayrı ayrı zamanlarda ezilebilir. Gerçekten adını hakeden hiç bir demokrasi «halk» terimini organizmik ya da romantik anlamında almaz. Uygulamada, demokrasiler bu derli toplu bütünü parçalarlar, sayıya başvururlar ve çoğunlukla ilgilenirler. Romantiklerin **Volksgeist** ve **Volksseele**'nin gerisinde «hepsi bir tek gibi» sloganının gerisinde demokrasilerin değil totaliter otokrasilerin meşrulaştırılmasını görürüz. Bundan dolayı, çoğunluğun iradesini azınlığa zorlayabilmesinin mutlak bir hak olarak anlaşılması, halk teriminin (demokratik bir açıdan) kabul edilebilir ilk anlamı olarak gözüküyor. Bununla beraber, pek öyle değildir. Kazanan yüzde 51'in herkesin yerine sayıldığı ve kaybeden yüzde 49'un hiç sayılmadığını varsayarsak, kazananlar kaybedenlerin iktidara gelmesini önleyecek bir durumda olur ve sistem — sonra göreceğimiz gibi — uzun bir süre işleyemez. Böylece, sadece sonuncu «Halk» egemenliğini — ki çoğunluk yönetimini tanımakla birlikte azınlık haklarını da korumaktadır — doğru bir yorum ve işler bir çözüm olarak görülebileceği sonucuna vardık.

Buraya kadar çok iyi, fakat bu açıkça artık «demokrasi»nin bir etimolojik açıklaması değildir. Halk kavramının eğer sadece çoğunluk yönetiminin azınlık haklarıyla sınırlandırılmasını gerektiren en kaypak teknik anlamda anlaşılırsa bir demokratik sisteme uyacağı sonucuna ulaştık. Hayati sonuç şudur: İlkede iktidarı kullanma hakkı tamamen kendilerine verilmiş olan kimselerin bu iktidarlarını nasıl sınırlayabiliriz. Ve bu soru «halkın iradesi», demokrasi kavramına baş vurularak cevaplandırılamaz, çünkü bir çoğunluk yönetimi sistemine uygun olarak kararlar almak yetkisini taşıyan bir halk, iktidarını, ancak, halk iradesine tamamen yabancı unsurlar karıştığı ölçüde, **sınırlar içinde** kullanır.

Etimolog konunun bu teknik yönlerini sadece anlamamakla kalmaz, anlamak da istemez. Kelime ile ipnotize edildiğimiz zaman kelime bir fetiş haline gelir. Söylemek istediğim etimolojik demokrasinin tabii boşalma yolu **«demolatry»** dir, yani halkı gerçekten tetkik etmeden daima ondan söz açmak. Çünkü **demoliators** katiyyen ampirik araştırmalara girmezler. Herkesin «soyut halk»ı ele aldığını ortaya koymak için «gerçek halk»tan bahsederler. Fakat olgulara bir adım bile daha yaklaşmadan **gerçek** kelimesini istediğimiz kadar tekrar edebiliriz. Buradaki idealleştirme daha az olmadığından «gerçek halk»ın — en son ve en parlak şampiyonu Georges Burdeau olarak gözükmektedir— (1) soyut bir varlık için ortaya atılmış sahte bir terminolojiden ibaret kaldığının anlaşılması derin bir incelemeyi gerektirmez.

Ne de gerçek halktan bahsettiğimiz için onunla yakından ilgilenmekte olduğumuzu zannetmeliyiz. **Demolatry**, zorunlu olarak **demophilia**, yoksul ve dayanaksız kimselere karşı duyulan sevgi demek değildir. Gerçek hayatta, ideal halkı bir fetiş haline getirme ile gerçek halka, yaşayan halka karşı duyulan nefretin bu kadar sık bir arada bulunuşu dikkati çekicidir. Marx hiç şüphe yok ki bir hümanist değildi; ve bir ideal mistiğinin, uygulamada aksine bu kadar kolayca kaba ve insafsız bir **real politik** haline gelişinin de Robespierre'den Stalin'e kadar, bir çok örneğine sahibiz.

2. Megalopolis'teki Halk

«Halk»ın anlamlarının çözümlenmesi bir tarihi dayanaklar sorununu da çıkarır. **Demokratia** terimi ortaya atıldığı zaman söz konusu halk, bir kollektif karar verici organ olarak işgören küçük, birbirine bağlı bir topluluk, bir lojik demokrasi teorisi «halkın kim olduğunu» güya elle tutulur bir şekilde göstermeğe kalktığı zaman Yunan **demos**'u akla gelmektedir, diğer yandan bir siyasal sistem büyüdükçe halk kavramının gerçek bir topluluğu daha az belirtişi ve daha fazla bir mantiki yapıya veya bir mantiki kurguyu göstermeye yönelişi olayı ile ya hiç ya da çok az ilgilenilmektedir.

Biz artık bir **polis**'te yaşamıyoruz ve bir metropoliste yaşadığımızı söylemek de yeterli değildir; bizim toplumumuz bir megalopolistir. Bu demektir ki **polis**'in halkı gibi orta çağın comaatlerinin ve **ancien regime**'in üçüncü (ve dördüncü) sınıfının halkı da artık yoktur. Elle tutulur ve yek vücut anlamıyla kavram eskimiştir ve en azını söyliyelim, çağ dışıdır. Bütünleyici sosyal yapılarla bütünleşmiş hayat kavramının çöküşü ve bir kimsenin varlığının onun durumuna uygun olması gerektiğini söyleyen Thomist ilkenin reddedilişi ile birlikte «halk» **herkesin** yerini almağa başlamıştır. Ve bu herkes gittikçe artan bir şekilde kaygan ve şekilsiz, Gesellschaft özelliği daima artan ve Gemeinschaft özelliği daima azalan bir yığın haline gelmiştir (2). Kısaca, çağdaş toplum romantiklerin orta çağcı hayalleri ile taşkınlıklarında tanrılaştırdıkları o organik bütünün tam tersi olarak belirmiştir. Bu gün, «halk», yüksek ölçüde istikrarsız, atomize ve

(1) *Traite de Science Politique*, (Paris, 1949-1957)'nin son iki cildine VI ve VII'ye atıf yapıyorum. Cilt IV (1952), s. 112'de Burdeau, halk olarak gösterilen şeyi tanımaya kalkışmanın bazıları tarafından mukaddes bir şeye saygısızlık olarak kızgınlıkla karşılandığı gözlemini yapıı, «...Mukaddes bir şeye saygısızlık, çünkü siyasal değerler Pantheon'unda halk iktidarından ayrılması mümkün olmayan bir esrarla örtülmüştür.» Bundan sonraki ciltleri okurken insan Burdeau'nun mümkün olmayan bir esrarla örtülmüştür.» Bundan sonraki ciltleri okurken insan Burdeau'nun mukaddes şeylere saygısızlık suçunu işlememek için özel bir itina gösterdiği şüphesine kapılıyor.

(2) Bu F. Tönnies'in ayrımıdır. Bk. Gemeinschaft und Gesellschaft (New York, 1940). Gesellschaft iş hayatındaki gibi derneklerin dışında, gayri-şahsi bir temas ağı, dışa dönük yönü ile birlikte-yaşama olarak anlaşılan bir toplumdur. Gemeinschaft terimin ortak yaşama anlamında bir topluluk (cemaat), yani şahsi birbiri içine geçişin azami bir seviyeye ve «biz»in gayet kuvvetli bir yoğunluğa ulaştığı bir birlikte yaşama tarzıdır. Tabiatıyla Tönnies'in tipolojisi sadece iki aşırı ideal tipi göstermektedir. Gene de gerçekçi bir temayülü belirtir: birincil topluluklardan ikincil gruplara, yani bir «dernekleşmiş toplum»un sadece şekli teşkilâtlarına geçiş.

normsuz bir toplumun yerini tutmaktadır (3). Bu, eski demokrasi ve-onun taklitleri orta çağ cemaatlerinin üzerine oturduğu dayanaklardan tamamen farklı bir şeydir. (4)

Eğer bu gün biz «halk» yerine «kütleler»i kullanmaya gittikçe artan bir şekilde alışmakta isek, bu orta çağ düzeninin çöküşünün ve son yüz elli yılın hızlı gelişimi ile yaratılan köklü değişmelerin yol açtığı topluma (cemaat) bağlılık duygusunun kaybından (5) doğan büyük değişmedendir. Günümüzün dünyası öylesine başdöndürücü bir hızla hareket etmektedir ki bir ömrün kısa süresi içinde, çocukluğumuzda bildiğimiz dünyayı yaşlılığımızda tanımakla güçlüğe uğruyoruz. Böylesine değişken bir gerçeklik karşısında insanoğlunun kendisini buna uydurması için ne zaman ne de araçları var. Megalopolisimizin hareket kanunu birleştirici tabi dokularla örülmüş bir topluma imkân veriyor gibi gözükmüyor. Toplumumuzun birincil grup yapısı gerçekten gevşemiştir ve orada yer alan komşuluk, meslek ve dernek ilişkileri cesur yeni dünyamızın yarattığı büyük boşluğu doldurmaya yetersizdir. Biraz kendisini yalnız, kopmuş ve kendisine yabancı hissetmektedir. Bir kelimeyle o kökünden koparılmış ve köksüzdür. Bu kadar sararla toplumsal bütünleşme isteyişimizin, insanın sosyalleştirilmesinden bu kadar çok bahsedildiğimizin sebebi budur. Toplumumuz için en uygun yaftanın «kütle toplumu» oluşu da bundandır (6).

(3) Günümüz bilginlerinin modern demos'un bu gerçeğine ilgilerini canlandıran diktatoryal çözümlerin tekrar nüksedişidir. Bundan dolayı bu konudaki yayınlara ekseriya totaliter rejimler hakkındaki incelemelerle günümüz insanın yalnızlık duygusu ve umutla birlikte görülen «hürriyet korkusu» hakkındaki araştırmalarda rastlanılır. Hannah Arendt'in kitabı *The Origins of Totalitarianism* (New York, 1951), çelişmelerine rağmen birinci çeşitten çözümlemenin örneğidir. (Bk. özellikle ss. 301 - 332). İkinci çeşitten çözümlemenin örneği Eric Fromm'un İngilizce baskısı *The Fear of Freedom* (London, 1942) adını taşıyan Escape from Freedom'dur.

(4) Bu ifade Fransa'da 1830 ve 1848 devrimleri arasındaki yıllarda siyasi düzenle yer almayan ve onun dışında kalan halk kesimini işaret etmek üzere yaygın bir şekilde kullanıldı. Marx bile 1844'e kadarki ilk yazılarında kütlelerden bahsetti: ancak Fransız sosyalizmi ile temasa gelişinden sonra ve *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (ilk defa *Deutsch - Französische Jahrbücher*, I - II (Paris, Şubat, 1844) de yayınlandı.) Kütle ve sınıf kavramlarının her ikisini de proletarya kavramı haline getirdi. «Kütleler» ile Pierre Duclos tarafından iyi bir şekilde toparlanmıştır: «Kütleler kavramı.... Şahsiyetin yeknesaklaşarak kaybı ve XX'inci yüzyıl insanını ezabeden toplum gücünün yüceltilmesi şeklindeki ikili duyguyu ifade eder.» *(L'Evolution de rapports politiques depuis 1750* (Paris, 1950), s. 138). Söylemeğe lüzum yoktur ki kütle insanı incelemeleri yığınların psikolojisi hakkındaki daha önceki incelemelerle karıştırılmamalıdır. Bir analitik tasnif ve yığın görüh, topluluk v.s. arasındaki ek ayrımlar için bk. R. W. Brown, «Mass Phenomena» *Handbook of Social Psychology*, ed. G. Lindzey (Cambridge, 1954) Vol. II, ss. 833 - 876.

(5) Bugün «cemaat» ekseriya karıştırılarak iki ayrı anlamda kullanılmaktadır: sınırlı bir anlamda cemaat yakınlık, bireyin topluluğuyla ortak yaşayışındaki özel bir ilişki tarzını belirtir; ve bir anlamda sadece işlevi ile tanımlanan bir birim (şehir topluluğu (cemaat) veya daha da müphem bir şekilde siyasi topluluk (cemaat) ifadelerinde olduğu gibi). Şüphesiz gerçek bir cemaat aynı zamanda işlev bakımından da önem taşır; fakat bunun tersi doğru değildir, çünkü işlev bakımından önem taşıma herhangi bir sıkı birlik akla getirmez. Gayet açıktır ki burada cemaati modern bir şehir topluluğunu cemaat saymayan dar anlamda kullanıyorum. Değerli görüşler ve kapsayıcı bir panorama için, bk. ed. C. J. Friedrich (New York, 1959).

(6) Aşılmamış görüşleri bakımından hâlâ bir klâsik eser olan Ortega Y. Gasset'nin öncü kitabı *La rebellion de las masses* (1930), bundan sonra Karl Jaspers'in daha az tanınmış yazılarını söylemek isterim. *Die geistige Situation der Zeit Leipzig*, 1932). Fransızca tercümesi de bulunan bu kitabın *La situation spirituelle de notre époque* (Louvain, 1951), ilk bölümü *Massenmensch* (kütle - insanı)'ın ustalıklı bir çözümlemesine ayrılmıştır. Aynı zamanda bakınız G. Perticone, *Studi sul regime di massa* (Torino, 1942). Şüphesiz bu konuda Freud'da ilgili sayılır, çünkü onun yaklaşması Lasswell'in dediği gibi sosyal bilimciler için bir «ultra mikroskop» sağlamıştır. Özellikle bk. *Group Psychology and the Analysis of the Ego* (London, 1922), (orijinal başlığı *Massenpsychologie*'nin de belirttiği gibi) kütle psikolojisine ayrılmış bir eserdir. Siyasal bilimin yaklaşması bakımından William Kornhauser'in *The Politics of Mass Society* (Glencoe, 1959), kütle toplumunun genel teorisi istikametinde önemli bir değerlendirme olarak gözüküyor. Bibliyografya için de başvurumuz (ss. 239 - 249).

Eğer etimolojik demokrasi günümüze uydurulacaksa ona **masso - crazia** veya kütle yönetimi denilmelidir. Kütle insanı ve kütle halkının, halk yönetimi için gerekli dengeli ve düzenli toplumun tam karşısında yer aldığı belirtilmelidir. Diğerleri ile birlikte Cornhauser bu noktayı gayet kuvvetle ortaya çıkarmıştır. Onun yazdığına göre: «Kütle toplumunun özelliği olan psikolojik tip, liberal demokratik kurumlar için çok az destek sağlar.... Birey kendine - yabancılaşma ile birlikte görülen bunalımdan, durgunluk veya aşırı faaliyet yoluyla kurtulmaya çalışır.... Bu durumda kütle insanı kendine yabancılaşmanın sıkıntısından kurtulmanın bir yolunu sağlayan kütle hareketlerinin çekiciliğine maruz kalır.... (7). Atomize bir toplum kolayca seferber edilebilir ve istismar edilebilir. Kütle insanı tecrit edilmiş, her türlü tesire açık ve böylece istismara elverişli durumdadır. Davranışları, durgunluğun karşısındaki yegâne seçim imkânı olan siyasal sürece aktif tepki ve müdahale tarzı şeklindeki aşırı davranışlar olma eğilimindedir. Bütün bunlardan çıkan, bir kütle toplumunun karizmatik hâkimiyete ve tam bir seferberliğe açık oluşudur (8).

Her ne kadar kütle toplumu kavramı sadece bir eğilimi ve soyut bir tipi belirtirse de, biz etimologun yapısını artık mevcut olmayan bir temel üzerinde kurduğu sonucunu çıkaracak yeterlikte kütle davranışı ve kütle psikolojisi delillerine sahip bulunuyoruz. Onun demos'u yüzyıllarca önce gömüldü. Onun bunu anlamaktaki başarısızlığı sadece onun sözde gerçek halkına ne kadar az gerçeğin eriştiğini gösterir...

3. Halk - Üzerindeki İktidar ve Halkın - İktidarı

Bu noktaya kadar halktan bahsetmekteydik. Yani sorunumuzun en ilkel yönünü tetkik etmekteydik. Halk kavramı ile iktidar kavramı **demos** ile **kratos** arasındaki ilişkiyi çözümlemeye gelince güçlükler başlar. Etimolojik tutum için gerçekte aşılmaz hale gelir. İktidar sorunu şekilen sahip olanlardan çok gerçekten kullananlar ile ilgili bir sorundur. İktidar **de facto** iktidar sahiplerine aittir. Ne şekilde anlaşılır ve tanımlanırsa tanımlansın halk nasıl iktidarın etkili kullanıcıları olabilir? Açıkça, şekli iktidar hakkı, halk egemenliği sorunu çözmemektedir. Mutlak monarşiler kilise ile çatışmalarında **omnis potestas a Deo** formülünü **omnis potestas a populo** ile değiştirerek ve böylece bir demokratik meşrulaştırmaya başvurarak bağımsızlıklarını öne sürdüler. Örneğin, Bavyeralı Ludwig'i ve imparatorluğun üstünlüğünü savunması sırasında, halk egemenliği kavramını orta çağda ilk canlandıranlardan Marsilio da Padova tarafından bu meşrulaştırma kullanıldı. Nasıl Marsilio da Padova kiliseye karşı imparatorluğu desteklemek için halk egemenliğine sarıldıysa, kilise, özellikle cizvitlerde aynı silâhı mutlak monarklarla mücadele etmek için kullandılar (9).

(7) Ibid., s. 112. Kütle hareketleri için s. 47'deki etkili sentece bakınız: «Kütle hareketleri genellikle şu özellikleri taşırlar: amaçları uzak ve aşırıdır. Sosyal düzene aktif bir şekilde karışmayı tercih ederler. Nüfusun yerinden kopmuş ve atomize kısımlarını seferber ederler, bağımsız grupların iç yapısından mahrumdurlar». Biraz şaşırtıcı bir şekilde «kütlelerin siyasal tarzları ile klâsik anlamda demokrasinin hareket noktaları arasındaki uyuşmazlık» Burdeau tarafından bile kabul edilmektedir (bk. *Traité de science politique*, Vol. VI, ss. 75 - 79).

(8) «Karizmatik» hakimiyet için *Wirtschaft und Gesellschaft - Grundriss der Sozialökonomie*'de Vol. I, Kesim I, Bölüm III «Die Typen der Herrschaft,» ve Vol. II, Kesim III, Bölümler IX, «Charismatismus,» ve X «Ubildung des Charisma» da Max Weber'in tipolojisine bakınız. Bununla beraber Weber'in zamanından beri onun «büyüleme ile kontrol»una yeni özellikler eklemek gerekmiştir: endişeler üzerinde oynama, nefret hedefleri, derin ve sürekli bir şekilde ideolojik köklerinin atılışı.

(9) Bakınız genel olarak: E. Crosa, *La sovranità popolare del Medioevo alla Rivoluzione Francese* (Bocca, 1915). Özellikle Marsilio için: F. Battaglia, *Marsilio da Padova* (Firenze, 1928); ve kısa *Studi raccolti nel VI centenario della morte di Marsilio da Padova* eds A. Cecchini ve N. Bobbio (Padova, 1942).

Orta çağ doktrini, iktidar hakkı ile iktidarı kullanma arasındaki boşluğu, temsil **kurgusu** ile, yani ismen iktidar sahibinin iktidarın kullanılmasını bir başkasına devretmesi yoluyla doldurmak amacındaydı. Bu gerçekten bir kurguydu, çünkü orta çağ doktrini temsilcinin seçmeni olup olmayışı olayı ile ilgili değildi. Bu geniş ölçüde bir **praesumptio juris et de jure**, aksinin ispatına imkân tanımayan bir farazıyeydi. Seçimsiz temsil, mutlakiyetçi monarşiyi hükümdara ve onun soyundan gelenlere veraset yoluyla ait olan, sürekli ve geri alınmaz bir temsil olarak meşrulaştırıcı bir âlet haline geldi (10).

Bu bakımdan Rousseau'nun temsil kavramına karşı duyduğu uzlaşmaz tiksintiyi ve seçimsiz temsil yerine temsilsiz seçim ilkesini koyarak formülü tersine çevirişinin sebebini anlamak mümkündür. Rousseau'nun demokrasisinde **magistro**'lar seçilir, fakat onlara temsilcilerin mukaddes yağı (chrism) teslim edilmez. Rousseau'ya göre halk kendisine ait olan iktidarı devretmez, iktidarı kullanmaktan da vazgeçmemelidir (11). Rousseau'nun tehlikenin nerede yattığını gördüğü inkâr edilemez. Çünkü, iktidarın kullanılışının temsilcilere devredilmesine imkân verdiğimiz zaman parlemento egemen hale gelir. Ve bu halde iktidar onun ismen sahibi olanların ellerinden tekrar kayabilir, halk egemenliği de her çeşitten köleliğe dayanak olan bir boş soyut hak haline gelir.

Fakat Roussea'nun çözümü güçlükle uygulanabilir. Bizzat kendisi de sadece küçük ölçüde gayet ufak cumhuriyetler için bunu gerçekleştirebileceğini kabul etmişti; (12) halbuki bu gün biz geniş cumhuriyetlerle karşı karşıyayız. Bu bakımdan onun tavsiyesine uyarak seçtiğimiz liderleri temsilci saymamaya kalkışamayız. Eğer öyle yapsaydık, seçilen kimse kendisini seçenlerin temsilcisi sayılmayacağından seçim kendiliğinden bir mutlak yönetici yaratacağı için, tedavi hastalıktan daha kötü olacaktı. Nitekim Katolik kilisesinin başı Kardinaller Kurulu tarafından seçildiği halde onları temsil etmez, ne de kendisini seçenlere hesap vermek zorundadır: seçilmiş olmasına rağmen temsilci değildir. Genellikle söylenirse, otokratik yöneticiler zorla ve verasetle intikal yoluyla olduğu gibi, seçim yoluyla da yaratılabilirler ve yaratılmışlardır.

Bu bakımdan hem seçime hem de temsile ihtiyacımız var. Seçim kendi başına bir temsilci yaratmaz. Bu ancak seçilen kimse ve onu seçenler, seçilenin diğerlerine karşı sorumlu olduğunu düşünmekte iseler mümkündür. Bütün bunlar dahi yeter değildir, çünkü şimdiye kadarki denemeler seçimlerin hürriyeti sağlayan şartlar altında yapılmaması halinde seçmenlerin iradesine uygun davranan liderlerin ortaya çıkamıyacağını göstermiştir. Yirminci yüzyılın tarihi **ad abundantiam** isbat etmiştir ki, nasıl seçmenler olmadan temsilin bir anlamı yoksa, hür seçim olmadan oy verme de temsili hükümet ile sonuçlanamaz ve halkın egemenliğinden belirli aralıklarla feragat etmesinden başka bir şey olmaz. Eğer varsayılan temsil aksak ise seçme hakkı olmayan bir seçim de aynı derecede aksaktır.

Özetlenirse, modern demokrasiler çoğunluk yönetimine (en çok oyu sağlayan vekâleti elde eder, parlementoda en çok sandalyesi olan da yönetir), seçim mekanizmalarına ve iktidarın temsili el değişimine dayanır. Bu demektir ki ağırlığını duyuran halk

(10) Temsil teorisinin başlangıcı için, bk. O Gierke, *Les Théories politiques du Moyen Age* (Fransızca tercümesi, Paris, 1914), Bölümler VI-VII; ve M. V. Clarke, *Medieval Representation and Consent* (New York, 1936). Mommsen temsil ilkesinin antikiteye kadar indirilebileceğini iddia etmiştir, bu J. O. A. Larsen tarafından da izlenen bir yorum hattıdır. *Representative Government in Greek and Roman History* (Berkeley, 1955). Ben bu tezi oldukça yanıltıcı buluyorum ve Rousseau'nun şu beyanına tamamen katılıyorum: «Temsil fikri tamamen modernidir: başlangıcını feodal yönetimden alır... Eski cumhuriyetlerde terim hiç bilinmiyordu.» (*Contract social*, III, 15). Sorunun bugünkü terimleri ve temsil ile seçimler arasındaki ilişkinin daha doğru bir çözümlenmesi için, bk. G. Sartori, «La rappresentanza politica,» in *Studi politici*, IV, (1957), ss. 527-613.

(11) Bakınız Contract social, III, 15.

(12) Bakınız Contract social, III, 1, 13, 15.

kesimi, herşeyden önce kazanan oy çoğunluğu içinde bulunanlardır; iktidarı gerçekten kullanma bakımından ise onlar bile ağırlıklarını kısmen duyururlar ve bir seri mekanizmalar otoritenin manivelâ kollarından daha da uzakta kalmış yönetilenlerin ellerinde kalan kontrol derecesini azaltır ve değiştirir. Değişik bir demokratik sistem kurmak mümkün değildir. Fakat, bir defa bunun farkına varınsak tartışmamız etimolojik demokrasi ve halkın iktidarı çerçevesinden anayasal demokrasinin tekniklerine doğru kayar. Demokrasiyi gerçekleştirmek için iktidarın ismen sahipliği ile gerçekteki kullanılışının aynı ellerde bırakılmaması gerekir. İşleyen bir sistem olarak demokrasiye ulaşmanın usulle ilgili, araçla ilgili ve teknik yollarının hiç biri kelimenin **anlamında** ne zımni olarak ne de açıkça bulunmaktadır.

«Halkın iktidarı»nın eliptik şeklinde bir açıklama olduğu belirtilmelidir. Bu ifade ile siyasal sürecin başlangıcını anlatır, fakat onu havada asık bırakır. Çünkü iktidar bir kimse üzerinde kullanılır ve yönetim yönetilenlerin varlığını var-sayar. Halkın kimin üzerindeki iktidarı? Halk egemenliğinin teb'ası kimlerdir? Eğer formül genişletilirse şöyle olur: «Demokrasi halkın halk üzerindeki iktidarıdır». Fakat o zaman problem kat'i ve düğümlü noktanın iktidarın çıkışı değil geri gelişi olduğu tamamen farklı bir görünüş kazanır. Eğer bu geçişe dikkat edilmezse iktidarın el değişimi süreci sırasında kontrol edenler kontrol edilen üzerindeki kontrolü kaybederlerse, halkın üzerindeki yönetim halk'ın yönetimi ile bir ilgisi olmama tehlikesine maruzdur. Bundan dolayı, demokrasinin söze dayanan bir açıklaması önemli konuyu, yani iktidarını devredenlerin onu kayıp da edebileceğini gözden kaçırmaktadır (13).

Demolater temel soruyu cevaplamaktan acizdir: «İktidarın ismen sahipliği ile gerçekte kullanılışı arasındaki ilgiyi nasıl sürdürebiliriz?». O bütün yapıdaki zaaf noktasının iktidarın el değişiminde olduğunu görmemektedir. Seçimler ve temsil demokrasinin gerekli araçlarıdır, fakat bunlar aynı zamanda demokrasilerdeki Achilles'in topuğudur. Seçimler zorunlu olarak hür değildir ve bundan dolayı da temsil zorunlu olarak gerçek değildir. Böyle aksaklıklara karşı çare ve koruyucu ne olabilir? Bu soru şüphesiz cevaplandırılabilir, fakat halk egemenliği kendi başına bu problemlerin altından kalkar diyerek değil.

Gerçek odur ki halkın iktidarı kavramından başka hiç bir şeyi içine almayan bir demokrasi teorisi sadece otokratik iktidara karşı çıktığımız sürece yeter ve etkilidir. Bir defa bu düşman yenilince, problem iktidarın basit bir şekilde tek başına yöneten monarktan karşısındaki halka geçirilmesi konusundan ibaret değildir. Çünkü, bu değiş tokuşta el değiştiren iktidarın gerçekteki kullanılışı değil, fakat ismen sahipliğidir. Monakratik çözüm yolu kolay olduğu halde, policratic çözüm yolunun güç oluşunun sebebi budur. Tam anlamıyla söylenirse, eğer iktidar gerçekten halka ait olacaksa, onun başka yere verilmesi kabul edilemez. Kelime anlamında bir demokrasi sadece devletsiz bir toplum olabilir. İktidar halka ancak halk onu gerçekten elinde tuttuğu sürece ve bundan dolayı da başkalarının elinde veya bir diğer **locus imperii**'de bulunmadığı sürece aittir. Ancak böylece, demokrasi monarşinin yerini aldığı zaman iktidara ismen sahip olma ile gerçek iktidar aynı elde kalabilir.

(13) Considerant'ın tam bir Rousseau'cu ortodoksluk ile yazdığı gibi «Eğer halk egemenliğini devrederse onu terketmiş demektir. Halkın kendisi yönetemez, yönetilir. Halk, egemenliğinizi devrediniz. Bu egemenliğiniz Satürn'ünkinden farklı bir akibet olacaktır: sizin egemenliğinizi onun çocuğu olan devir yutacaktır.» Bk. Victor Considerant, *La Solution, ou le gouvernement direct du peuple* (Paris, 1850), ss. 13-15.

Bununla beraber, böyle bir şartın yerine getirilmesini beklememiz gerekirse demokrasinin doğuşu süresiz gecikme tehlikesi ile karşılaşır. Bir siyasal sistemin şimdiki boyutları karşısında halkın kendi kendini yönetimi bütün pratik amaçlar bakımından epeyce sözde kalır. Söz konusu ettiğimiz kimseler artık küçük toprağa bağlı kaynamış bir topluluk değildir; ne sayı bakımından azdır ne de gerçek bir kaynaşmış topluluktur. Bugünün halkı milli devletin her yere dağılmış ve çok gruplu topluluğudur. Gene de modern demokratik devletler vardır, bunlar Erewhons değildir ve demokrasi denilmeğe lâyık oldukları söz götürmez. Fakat, bunların nasıl kurulabileceği probleminin tamamen, etimolojik çözümlemenin bıraktığı yerden başladığı anlaşılmış olduğu için, bu demokrasiler vardır.

4. Lincoln Formülü

Her ne zaman bir demokrasiyi etimolojik tanımın standartları ile değerlendirirsek ortaya çıkan yetersizliklerin realitede değil tanımda olduğunu belirtmiş bulunuyorum. Karşılaştığımız sorunlar —demolater'in farzettiği şekilde— ezip büzerek çözülemez. Bununla beraber, kelimenin sözlük anlamının önemli olmadığını söylemek istemiyorum. Etimolojik tanım bizi çok ileriye götürmezse de bir çıkış sağlar. «İktidar halka aittir» cümlesi iktidarın kaynakları ve meşruluğu ile ilgili bir ilke kurmaktır. Bu demektir ki bir demokraside iktidar ancak eğer aşağıdan kök almaktaysa, halk iradesinden çıkmakta ise, diğer bir ifadeyle eğer ancak serbestçe verilmiş ise meşrudur.

İktidarın kaynakları ve ismen sahipliği hakkında bir teori olarak düşünülürse, demokrasinin sözlük kavramı bir demokratik şekilden istediğimiz ve beklediğimiz şeyleri belirtir: yani ne keyfi ve kontrol edilmeyen bir siyasi iktidara açık ne de bir kapalı ve nüfuz edilmesi müşkül oligarşinin hakim olduğu bir hür toplum. Demek oluyor ki demokrasi, yönetenler ile yönetilenler arasındaki ilişkinin, vatandaşların devletin hizmetinde değil devletin vatandaşların hizmetinde olduğu ve aksinin değil de hükümetin halk için olduğu ilkesine uygun bir «açık toplum» (14) bulunduğu ölçüde vardır. Kısacası, toplumun devletten önce geldiği, **demos**'un **cracy**'nin önünde yer aldığı, demokrasinin altında yatmaktadır.

1863'de Gettysburg nutkunda Lincoln demokrasiyi onun gerçek ruhunu belirten kelimelerle vasıflandırdı: «Halkın, halk tarafından, halk için yönetimi». Bu vecizenin çözümlemeye elverişli olmayışı ve çözülmesi imkânsız yorum problemleri ortaya çıkarışı gayet belirticidir. Eğer «halkın yönetimi» ibaresini parçalamaya kalkışırsak bütün şu ihtimaller söz konusudur: (i) kendi kendini yöneten bir halk, bir doğrudan doğruya demokrasi anlamında halkın yönetimi; (ii) aksine, halkın yönetimin hedefi oluşu, yönetilmekte oluşu; (iii) yönetimin halka ait oluşu, bu «ait olma» hangi anlama geliyorsa; (iv) yönetimin halk tarafından seçilmesi ve istikametlendirilmesi; (v) meşruluğunu halkın rızasından alması anlamında yönetimin halktan çıkması; (vi) yönetimin halka sorumlu oluşu. (Geçerken işaret edelim ki bu mümkün yorumlardan son üçü bile çok farklı araçlara başvurulmasını gerektirir.) Lincoln'ün **«halk tarafından»** ibaresine gelince, bu çok zorlukla deşifre edilebilir: hangi anlamda halk **tarafından**? Gerçekte, sadece sonuncu **«halk için yönetim»** ibaresi çok muhtemelen Lincoln halkın menfaatine onların yararına demek istediği için karmaşık değildir. Bununla beraber, formülde bulunan bu yegâne açık ifade güçlükle kendi başına bir demokrasiyi vasıflandırabilir: Çünkü her yönetimin amacının halk için yönetim olduğunu iddia eder.

Gerçek odur ki, Lincoln'ün sözleri mantıki anlamdan ziyade uslup gücüne sahiptir. Kelimeler bu şekli ile, kesinlikle söyliyelim, açıklanamaz bir önerme teşkil etmektedirler. Fakat, bu tamamen onun amacıdır ve değeri de buradadır, —paradoks yapmadığını söylemeliyim— çünkü «demokrasi»yi kelime anlamında kullanma, gerçek tabiatı bir türlü sona ermemek, **ad infinitum**'da olduğu gibi **ad indefinitum**'da da devam etmek olan bir tartışma açar.

(14) Bu K. P. Popper'in formülüdür, bk. *The Open Society and its Enemies*, ikinci baskı Vol. II (London, 1952). Tasavvuru tasvip ediyorum, fakat Michael Polanyi tarafından belirtilen bir noktayı yani bir hür toplumun, bireylerin belirgin bir inanç takımına bağlı olmaması anlamında bir açık toplum olmayışını, bunun tamamen aksinin doğru oluşunu unutmamalıyız. Bk. *The Logic of Liberty* (Chicago, 1951), passim.

BÖLÜM 3

SİYASAL GERÇEKÇİLİĞİN QUID PRO QUO'su

«Politika gerçekçi olmalıdır; Politika idealist olmalıdır : İşte bir birini tamamladığı zaman doğru, birbirinden ayrıldığı zaman yanlış olan iki ilke.»

— Bluntschli (*)

1. «Yalın Politika» Nedir ?

Bir demokrasinin aşağı yukarı ne olması gerektiğini herkes bilir; fakat ne **olabileceğini** pek az kimse kavrayabilir. Siyasal gerçekçiliğin bulacağı farzedilen şey budur. Fakat, siyasal gerçekçilik, demokrasinin tanımlanması sorunu ile ilgili bazı sorular ortaya çıkarır, çünkü Machiavelli'nin **verità effettuale**'ya da «etkinlik kazanmış gerçek» dediği şeyin rolünün ne olduğunu tamamen anlamadığımız takdirde, tek taraflı bir tutumu diğeri ile değiştirmek ve böylece bir boş kelimeciliği, yanlış anlaşılmış bir gerçekçilik ile düzeltmek tehlikesi ile karşılaşırız. Demokrasi, kötü idealizm ile (mükemmelcilik) olduğu kadar kötü gerçekçilik ile de tehlikeye sokulur.

Bu Machiavelli'ci sözü, **verità effettuale**'yi, siyasal gerçekçiliğin yanlış anlaşılışı, ona kadar geriye götürülebileceği için, maksatlı olarak tekrar ettim. Machiavelli'nin zamanından beri, politikaya gerçekçi yaklaşım, nadiren birbirinden açıkça ayrılan iki şekilde anlaşılmıştır : politika, politikadır başka bir şey değildir anlamında ya da siyasal gerçekçiliğin, en mükemmel şekilde «yalın politika» denilen belirli bir siyasal davranış tipinde belirdiği kastedilerek, son zamanlarda, yalın politika, **Machtpolitik** kuvvet politikası şeklinde yeniden isimlendirilmiştir. Gene de, yalın politika ya da **Machtpolitik** deyişimize bakılmaksızın, çoğunlukla bu yaftalar, ideallere bağlı veya onlar tarafından yaratılmış olmayan, fakat tamamen zorbalığa, hileye ve iktidarın kabaca kullanılışına dayanan bir politika tipinin varlığı anlamında anlaşılmaktadır. Buradan çıkan sonuç, bunun, siyasal gerçekçilik tarafından telkin edilen veya savunulan politika çeşidi olarak gözükmesidir. Öne sürmek istediğim, «yalın politika» dan söz açmanın çok yanıltıcı olduğu ve gerçekçi yaklaşım ile sözüm ona yalın politika arasında hiç bir gerçekçi ilişkinin kurulamıyacağıdır.

Aslında, Machiavelli bu yanlış anlamalardan sorumlu değildir. Gene de, Machiavelli'nin kendisinin söyledikleri ile onu yorumlayanların ona söylettikleri şeyler hakkındaki eski çatışmadan başlamak yararlı olacaktır. Floranslı kâtip, politikayı olduğu gibi ele

(*) *Politik als Wissenchaft*, I, 4.

aldığı ölçüde, siyasal gerçekçiliğin babası olarak kabul edilir. Gerçekten o, modern çağın ilk soğukkanlı gözlemcisi idi. Bu arada Aristotle'da iyi bir gözlemci idi, fakat Aristotle'ın **Politika**'sı ile Machiavelli'nin **Hükümdar**'ı arasında hiç şüphesiz bir fark vardır: işte bu fark siyasal gerçekçiliğin nasıl Aristotle ile değil de Machiavelli ile başladığını açıklar (1). Söz konusu fark, Machiavelli diğer yargılardan arınmış olduğu halde Aristotle'ın öyle olmadığı söylenilerek, gayet uygun biçimde kısaca açıklanabilir.

Şüphesiz, Machiavelli, **Wertfreiheit**'in modern anlamında, Max Weber'in bir izleyicisinin olabileceği gibi değer yargılarından arınmış değildir. Fakat o orta çağdaki **Respublica Christiana** fikrinin anlamsız hale geldiği, yeni bir kelimenin — «**Devlet**» kelimesinin — bulunması ihtiyacının doğduğu, (2) ve Devletin doğuşunun hayati konu olarak gözüktüğü bir zamanda yaşamıştı. Kısaca Machiavelli, davranışı, bizim aklımızdaki değer yargılarından arınmış bir politikacıya gayet uyan yeni bir hükümdar tipi tarafından Rönesans Prensliklerinin yaratılışını tesbit etmekteydi. Bu, daha önceleri, politikanın, kibar yöneticiler tarafından gayet ahlâki bir şekilde yürütüldüğü anlamına gelmez. Fakat Cesare Borgia, hayal kırıklığına uğramış çağdaşları ve kurbanları için bile utanç verici ve misli görülmemiş bir hadiseydi. Bu durumda, Machiavelli'nin entellektüel heybetinden bir azaltma yapmaksızın, acaip, siyasal değerden mahrum bir şeyin gözlemini yaptığı için, veya kısmen bundan dolayı, değerden-arınmış bir gözlemci haline geldiği söylenebilir (3). Bu Machiavelli'nin, politikanın moral önermelere bağlı olmayışını, kestirmeden ilk söyleyen kimse oluşunun ve böylece politikanın sözde bağımsızlığını kuruşunun sebeplerini açıklamaya yardım eder.

Bununla beraber, Machiavelli yorumlanırken, onun, günümüz politikası ve siyasal birimleri ile güçlükle mukayese edilebilir eşi bulunmayan, siyasal mikrokozm (küçükâcun) lar olan, Rönesans Prensliklerinin kuruluşundan bahsettiğini daima akılda tutmak gerekir. Bir örnek olarak, Machiavelli'nin zamanında politika ve hükümdar ayrı idi. Bunun bütün tiranlık yönetimleri için böyle olduğu öne sürülebilir, fakat belirtilmesi gerekir ki, Aristotle'ın daha o zamandan gayet yakından tanıdığı tiranlık, tıpkı bizim sezarcı diktatörlüklerimiz gibi, halk desteği temeline oturmuştu. Yunan tiranı, mesleğine bir demagog olarak başlardı. Bu, Cesare Borgia ve onun gibi kimseler hakkında güçlükle söylenebilir. Bu nokta üzerinde ısrarla duruyorum, çünkü Machiavelli'nin anlattığı durum, bir temel ayrımı, veya hiç olmazsa bizim için temel hale gelmiş bir ayrımı, yani, somut ve soyut isimler arasındaki, politikacı ile politika arasındaki ayrımı gözden kaçırma eğilimindedir.

Zamanımızda politika, politikacıdan **daha fazla** bir şeydir. Bir politikanın demokratik, sosyalist, milliyetçi, v.s. oluşundan söz açıyoruz. Bu demektir ki, modern Hükümdar ne kadar güçlü olursa olsun, kendi şahsi iradesinden daha kuvvetli bir hareket tarzına bağlanmıştır. Stalin, bir komünist olarak hemen her şeyi yapabilecek bir durumdaydı, fakat eğer istemiş olsaydı bile komünist olmaktan vazgeçmesi çok zordu. Bu bakımdan politikayı politikacı ile eş tutmamaya dikkat etmeliyiz. Politikacıdan söz açılmışken, yalın politikanın bir uçta idealist politikanın diğer uçta yeraldığı bir tipoloji kurabiliriz: bunlardan birincisi, idealleri küçük gören içinden pazarlıklı politikacı anlamına gelirken, ikincisi sadece idealllere önem verir ve herşeye rağmen onların peşinden gider. Fakat bir defa, bir yalın politikacı veya tam bir idealist politikacı ile karşılaşabileceğimizi kabul edersek, bundan «yalın politika»nın ya da bütünüyle bir «idealist politika»nın varlığını çıkarabilir miyiz? Benim cevabım Hayırdır. Bununla beraber, eğer sadece Machiavelli'nin Hükümdar'ını dikkate alırsak, Evet cevabını vermeye yönelebiliriz. Machiavelli'nin gerçekten söylediklerinden acele sonuçlar çıkarmamaya dikkat etmemiz gereğinin sebebi işte budur (4).

Florensalı kâtip, politikanın ahlâk olmadığını söylemişti. Fakat politikanın kendisinin ne olduğunu söylememişti. Politikanın ahlâk-dışı olduğunu söylemek, yalın politika diye bir şeyin bulunduğu anlamına gelmez. Makyavelci önermelerden çıkarılabilecek tek sonuç, politikanın, ahlâk bakımından arık olmadığıdır. Bu bakımdan, politikanın kendi başına ne olduğunu hâlâ bizim bulmamız gerekmektedir. Bu açıdan, Machiavelli bize hiç bir şey söylemiş değildir. Onun bize tek söylediği, belirli bir politikacı tipinin nasıl davrandığıdır. Politika ile politikacıyı ayrı tutan yolu takip edemediğimiz için, Machiavelli'nin Hükümdarını bir yalın politikacı olarak kabul eden önermeden, Hükümdarda ifadesini bulan şeyin yalın politika olduğunu çıkaramayız.

Gerçekten, yalın politikacı bile eğer kurnaz ise, politikasını başarıya götürmeye yardım edecek arık olmayan unsurları küçük görmemeyi becerir, çünkü gerçek politika adamı fikirlerin kuvvet olduğunu, silâh olduğunu bilir, ve Machiavelli'nin kendisinin söylediği gibi dualar bile bir devlet için faydalı korunma duvarlarıdır. Yalın politika, tersi tamamen idealist politika kadar gerçekten uzaktır. Her politika idealizm ile realizmin bir karışımıdır. Eğer unsurlardan biri ağırlığını artırırsa, gereğinden fazla idealizm, realizmi ortadan kaldırır veya aksi olursa bir temel unsur ortadan kalkmış demektir ve politika başarısızlığa uğrayacaktır. Şimdiye kadar, hiç kimse ne gerçekten bir yalın politikayı ne de tamamiyle ahlâki bir politikayı başarı ile kurmayı beceremedi. Bunlardan ikisi de aynı sebepten başarısızlığa uğradı. Bugün «çıplak Kuvvet politikası» adı altında geçen şey, bir **ethos** ile beslendiği ölçüde işleyebilir. (**Machtpolitik**'in **Hegelci Sittlichkeit**, ahlâkın üstün şekli üzerine kurulduğunu unutmayalım.) Eğer bu ethos kan-döküldüğü ve barbarlık şeklini almış ise, bunun arkasından milli ideal ya da sınıf vardır. Bu, böyle bir politikanın, o da fikirlere dayandığı için (ahlâki fikirler olmasa bile) yalın politika sayılamıyacağı anlamına gelir. Bu idealllerin kötü olduğunu düşünebiliriz; fakat onları kabul eden kimselerin bu idealllere inandıkları açıktır.

Demek oluyor ki, yalın politika diye bir şey yoktur, çünkü hiç kimse inançları ve amaçları ile zorlanmadıkça siyasal hareketlere kalkışmaz. Bir sıfat taşımayan politika ya da yalın politika, zaman zaman milliyetçiliğe, ırkçılığa, emperyalizme veya yalnız vatan-

(2) *Hükümdar*'ın ilk kelimeleri unutulmamalıdır: «**İnsanları yöneten veya yönetmiş olan bütün devletler ve iktidarlar, ya cumhuriyetlerdir ya da prensliklerdir.**» III'üncü bölümde «devlet»in modern anlamı Makyavel'in şu gözlemi ile daha da aydınlanmaktadır: «Rodrın Kardinali İtalyanların savaşı anlamadıklarını söylediği zaman, ben, Fransızların devleti anlamadıklarını söyleyerek cevapladım.» Bununla beraber, Makyavel'in «devlet» kelimesini kullanışının tutarlı olmadığı unutulmamalıdır. F. Chiappelli'nin kesinlikle gösterdiği üzere (*Studi sul Linguaggio di Machiavelli*, Firenze, 1952, ss. 59-74) Makyavel, hem *Discourses* da hem de *History of Florence*'da devlet terimini ortaçağ anlamında, bugün bizim «statü» ya da «durum» derken kullandığımız anlamda kullanmaktadır. Bölüm XII, 1, aşağıda not 3.

(3) F. Chabod, (*Del «Principe» di Nicolo Machiavelli* (1926)) onbeşinci yüzyılın ortalarına doğru, İtalya'da diğer yerlerde olanlardan farklı bir şekilde siyasetin laikleşmesi, yani, Rönesans döneminde İtalyan prensinin iktidarını herhangi bir kutsal ya da karizmatik nitelik ile örtmeye kalkışmaması olayının yer aldığını belirtmişti. Ona göre otoriteyi sağlayan iktidardır, tersi değil.

(1) Lasswell ile Kaplan, Aristo ile Makyavel arasındaki farkı şu şekilde ölçmeyi denemişlerdir: «Üç yüz cümlelik bir örneğin kabaca tahlili... siyasal felsefe (istek cümleleri ile değerlendirmeler) **önerilerinin siyasal bilim (olgu cümleleri ve amprik varsayımlar) önerilerine** oranı şöyle gözükmektedir: Aristo'nun *Siyaset*'inde yirmi beşe yetmiş beş, Makyavel'in *Hükümdar*'ında ise tamamen (örnekte) bu anlamda siyasal bilim cümleleri yer almıştır.» *Power and Society*, (London, 1952), s. 118, n. 15.

severliğe dayanır. Bu gibi itikatlar, değerleri bir kenara bırakmazlar: sadece savundukları değerler bakımından farklılık gösterirler. Eğer bir siyasal itikada inanılıyor ve kabul ediliyor ise, bu, açıkça, değerler işin içine girdiğindendir, çünkü hiç kimse değersiz saydığı amaçların peşinden gitmez. Demek ki, politika, en kaba ve zalim şekillerinde bile, daima **sache** yani bir işe kendini vermedir.

2. Kuvvet Politikası ve Meşruiyetçi Politika

Benim teklifim, «yalın politika» sözünün atılmasıdır. Bu söz ya gereksiz bir tekrardır — politika ahlâk değildir, sadece politikadır anlamına geldiği zaman — ya da yanlıştır. Çünkü, yalın politika, bir idealsiz politika olarak anlaşıldığı zaman, sadece, kovulması gereken bir hayaletten bahsediyoruz demektir. Eğer bir gerçekçi politikacı, öbür çeşitten bir yalın politikayı savunuyor ise, bu sadece, politika gerçeği hakkında çok az bir bilgisi bulunduğunu yani kötü bir gerçekçi olduğunu gösterir.

Gerçek ayrım, **yalın** idealsiz politika ile artık olmayan ideale yönelmiş politika arasında değil, politikanın savaş gibi görülüşü ile meşruiyetçi bir politika görüşü arasındadır. İkincisinde, ikna kuvvetten önce gelir ve menfaat, her türlü çareye başvurmak hakkını vermez; halbuki birincisine göre kuvvet, iknadan önce gelir ve güçlülük, haklılığı tesbit eder. Liberal, demokratik ve sosyal-demokratik **forma mentis**, barışçı-meşruiyetçi bir politika tutumunu ifade eder; diğer yandan milliyetçiler, komünistler ve başkaları savaş-kuvvet açısından politikaya yaklaşmak zorunda kalırlar. İlk halde, kuvvet bir **ultima ratio** olarak ihtiyatla saklanır ve çatışmaların çözülmesi, anlaşma yargı ve yerleşmiş kendini-kontrol ilkeleri yolu ile sağlanır; ikinci halde kuvvet bir **prima ratio**'dur ve çatışmaların çözülmesi, düşmanın, bir **hostis** olarak görülen «öbürü»nün yenilgisi şeklinde elde edilmek isterir.

Şimdi soruya dönebiliriz: Siyasal gerçekçilik hangi taraftа yer alır? Olağan cevap, siyasal gerçekçiliğin kuvvet politikasını savunduğu ve olağan olarak ve hatta zorunlu olarak, liberal-demokratik tutumun karşısında yer aldığıdır. Bu cevap «olağan»ı kullandığımız ve «zorunlu olarak»ı ortadan kaldırdığımız ölçüde doğrudur. Çünkü, gerçekçi politika okulu ile demokratik okulun ekseriya, bir diğeri ile harp halinde olduğu bilinen bir olaydır. Gene de, sıklık ile zorunluluğu bir birine karıştırmamalıyız. Tarihi olarak gerçekçilerin, demokratik idealizme dudak büktüğü ve demokratların, gerçekçiliği, anti demokratik bir tutum olarak karşıladığı gayet doğrudur. Fakat, kendimize Niçin? diye sorarsak, hiç bir gerçek sebebin — bununla, aslında bir asri yanlış anlamanın sonucu olan bir kavgayı sürdürmenin geçerli, mantıki sebebi demek istiyorum — bulunmadığını göreceğiz (5).

Seçimin idealsiz ya da ideale yüklü politika arasında olmadığını görmüştük: her politika ideallere bağlıdır ve onlar tarafından harekete geçirilir. Bundan dolayı, «Siyasal gerçekçilik kimin yanında yer alır?» sorusunun cevabını «İlkede kimsenin» olacaktır. Çünkü, siyasal gerçekçilik, yanlış olarak zannedilen şey değildir. Demokratik, sosyalist, milliyetçi dediğimiz politikalara karşı veya taraf, kendi kendine yeten bir politika çeşidi değildir. Bu **çizgi üzerinde** siyasal gerçekçilik için bir yer yoktur. Bunun basit sebebi, siyasal gerçekçiliğin, her türlü siyasal tavrın bir unsuru, bir parçası oluşudur.

Her doğru **tanımlayıcı** önerme, gerçekçi bir önermedir. - Bu, gerçekçiliğin bizi ancak politikanın bekleme odasına kadar götüreceğini söylemekten farklı değildir. Politika bilgiyi gerektirir, olayları bilmeyi gerektirir; siyasal gerçekçiliğin sağladığı da budur. Bunu herkes için sağlar, taraflardan sadece birisi için değil.

3. B. Croce'da Olgular ve Değerler

İtalyan tarihinin son elli yılı, birbirinden ayrılması gerekenleri birleştiren ve pek âlâ birleştirilebilecek olanları da ayıran, gerçekçiler ve demokratlar ayrımının suniliğini bariz bir şekilde göstermektedir. Faşizm-öncesi demokrasinin, bir denemeye tabi tutulduğunda, böylesine zayıf olarak ortaya çıkışının sebeplerinden birisi, idealllerinin eskimiş oluşu ve liberal demokrasinin tabii savunucularının bundan, büyük ölçüde kast etmedikleri halde, sorumlu oluşlarıdır (6). 1920 ile 1924 arasında liberal ve demokratik duygulara sahip pek çok şahsiyet, kendisini hemen hiç farkına varmaksızın özgürlüğün parçalanması için çalışanlar arasında buldu. Böylece, sadece anti-demokratik cephe olağanüstü bir genişleme sağlamakla kalmıyor, demokrasi taraftarları gerçekte kendilerine ait bir kuvvetten de mahrum bırakılıyordu.

Benedetto Croce'nin durumunu ele alalım. Onu seçişimin sebebi, sorumluluk dağıtmaya meraklı oluşum değil, Croce'nin, bu yüzyılın ilk yarısı boyunca İtalyan kültürü üzerinde, diğer herhangi bir filozoftan daha etkili oluşudur. Croce daima **Realpolitik**'i savunurdu, bu da onu, demokrasinin «müsrifliğine» şiddetle saldırmaya ve Adalet ve İnsanlık tanrıçalarına yaltaklanma dediği şeyle mücadeleye yöneltirdi (7). Croce'nin saldırılarının kısmen haklı olduğu inkâr edilemez. Tam bir dürüstlükle, faşist-öncesi demokrasi ideallerinin, her iki taraftа da — demokratların mübaleğalı edebiyatı ve gevezeliğiyle olduğu kadar muhaliflerinin aynı derecede aşırı gerçekçi, edebiyata-karşılığı yoluyla — temellerinden sarsıldığını kabul etmeliyiz. Bu şekilde, resmi demokratların demokratik inançları tahrip etmekte Croce ve diğer resmi anti-demokratların kendilerine karşı yaptıklarından geri kalmadığı bir çeşit zincirleme reaksiyon sonucunda, milliyetçilik, fütürizm ve faşizm ortaya çıktı.

Sonuç olarak, faşizm belirince artık kimse demokrasiye inanmıyordu. Ne sosyalistlerin sesine kulak vermiş olanlar, ne laik devlete karşı geleneksel düşmanlıklarını korumuş olan katolikler, ne de hatta sistemin tabii ve en etkili savunucuları olması gereken Risorgimento geleneğine inananlar. Croce'nin durumu tipikti. Yıllarca sonra «İtalyanın, bu kadar pahalıya mal olan ve kendi neslinin ebediyen elde ettiğini zannettiği hürriyetin elinden alınmasına müsaade edeceği, ona uzak bir ihtimal olarak dahi gözükmediğini» itiraf etmişti (8). Bu demektir ki, tarihi olarak Croce, 1896'dan 1924'e kadar, ne doktrinin ne de siyasal tavrının «duygularının gerçek eğilimine» ve gerçek «zihnî ve ahlâkî inançlarına» uygun olmadığı bir yanlış durumda kaldı. Durumun yanlışlığı, siyasal gerçekçilik bayrağını, liberal-demokrasi kampı içinde sallayacağı yerde — Croce bir

---

(4) Makyavel üzerindeki bilimsel ilginin tükenmesi mümkün değil. Onun hakkındaki en yeni eser, en son bibliyografyaya da sahip olan, G. Sasso'nun, *Niccolò Machiavelli storia del suo pensiero Politico* (Napoli, 1958).

(5) Carl Schmitt'in *Der Begriff des Politischen* (Hamburg, 1933) bu yaklaşımın en derli toplu teori oluşturmasıdır. Schmitt'e göre, **Clausewitz'la meşhur deyişinde olduğu gibi savaş, siyasetin diğer araçlarla devam etmesi değildir, tersine, savaşın diğer araçlarla devamı siyasettir.** Diğer bir deyişle, Schmitt, siyaset kavramını barışı açıklamak için savaş durumundan hareket ederek *hostis* kavramından çıkarmaktadır. *Archiv für Sozialwirtschaft und Sozialpolitik* (Ağustos, 1927).

(6) Bk. aşağıda Bölüm 4 ve 5.

(7) O dönemin kültürel ortamı için Eugenio Garin'in sunduğu öğretici ve ayrıntılı tabloya bakınız: *Cronache di filosofia Italiana* (1900-1943), (Bari, 1955).

(8) Croce'nin etkisini açıklamak için eserlerinin son basımının sekiz cilt tutacağını ve bibliyografyasında dört bin madde bulunduğunu belirtmek yeterlidir. Fausta Nicculini, «L'Edizione varietur delle opere di B. Croce» *Bollettino dell'Archivio Storico*, XIV - XVI, (Napoli, 1960-1961), ss. 1-539.

liberal olarak daha önceki gerçekçiliğini reddetmek ihtiyacını hissetmediği için, bu tamamen kabul edilebilir bir durum olurdu — bunu demokrasiye karşı saldırıyı yönetmek için kullanmış olmasında yatıyordu. Başka birisi için bunu anlayışla karşılamak mümkündür, fakat Croce için değil, çünkü o da gelenek, içgüdü ve «kan» yoluyla, istihza oklarıyla delik deşik ettiği kimselerin saflarında yer alıyordu. Bunu, ancak anlam yenildikten sonra anlayabildi (9).

Eğer Croce olayı, siyasal gerçekçiliğin mahiyetinin yanlış bir şekilde anlaşılmasının, çeşitli siyasal grupların tutarsız ve karışık biçimde bir araya gelmesine ne derecede yol açtığını gösteriyorsa, dolayısıyla, söz konusu teorik sorunun — yani olgular ile değerler daha da iyisi olgusal gerçek ile liberalizm demokrasi, sosyalism vs. lehindeki değer tercihleri arasındaki ilişki nedir — gözden geçirilmesi ihtiyacının dikkati çekici bir belirtisini de sağlıyor. Böylece **nedir** ve ne **olmalıdır**, nasıl ele almamız gerektiği hakkındaki temel sorunla karşılaşıyoruz.

Sorunu ele almanın olağan yolu, olgular ve değerler (**nedir** ve ne olmalıdır), karşılıklı etkileşimler açıklaması biçimindedir. Bu şüphesiz doğrudur. Fakat açıklama, müphem dialektik bir biçimde kaldığı sürece, pek az ilerlemiş sayılırız. Söylemek istediğim, «karşılıklı etkileşme» ve benzer dialektik ifadelerin, **dir** ile **olmalıdır**'ı hangi bakımlardan ayırmamız ve hangi bakımlardan bunların birbirine bağlı ve birbirini tamamlayan iki kutup olduğunu unutmamamız gerektiğini bize anlatmadığıdır. İlk soru ile ilgili olarak, bir değeri reddetmek için bir olguyu kullanmak ya da tersine, bir olgusal ifadeyi çürütmek için bir **deontoloji**'ye başvurmak hatasını yapmamaktayız. Dolayısıyla olgu-sraya ve değere yönelmiş yaklaşımlar birbirinden ayrı olarak incelenmelidir. Diğer yandan, ikinci soru ile ilgili olarak, olayın bütününün, ya bu-budur tanımlamasıyla ya da aksine değer önermeleriyle ortaya konulabileceğine inanmak hatasına düşmemeliyiz. Siyaset alanının tamamını kapsayabilmek için olgulara da ideallere de ihtiyacımız olduğunu söylemek istiyorum. Aksi halde tablonun yarısını göstermiş oluruz ya da muhtemelen tahrif edilmiş bir yanı olur. Ancak bu iki başlangıç noktasını akılda tutarsak, gerçek «karşılıklı etkileşmeyi» daha sonra belirtebiliriz.

Bu söylediklerimin, siyasal gerçekçilik ve siyasal idealizm terimleri bakımından anlamı, hiç bir siyasal bütünün sadece gerçekçi ya da sadece idealist olarak açıklanamıyacağıdır. Eğer siyasal gerçekçiliği siyasetin olgusal temelini aramak şeklinde anlarsak, gerçekçinin sözleri, liberalizm, demokrasi ve sosyalizmin (bize en yakın örnekleri alalım) başladığı yerde biter. Çünkü liberalizm, demokrasi ve sosyalizm **Realpolitik**'in değil **Phantasiepolitik**'in ürünleridir. Bunlar olgular üzerine fantazi tarafından kurulmuştur. Bunun aynısı, idealistin durumu için de söz konusudur. Onun **Phantasiepolitik**'i olguların bilindiği yerden harekete geçmelidir. Daha önce değil. Yoksa Erewhon'dan başka bir yere götürmez. İdealler olguların yerini tutamaz, onların üzerine yerleşirler.

Croce, yukarıda anlatılan kurallara birisinin uymaması halinde ne olacağının iyi bir örneğidir. İdealist bir filozof olarak **dir** ile **olmalıdır** arasındaki ayrımla ilgilenmiyordu, çünkü idealist yaklaşım, bu ayrımı dialektik bir eşitlik içide kaynaştırmak ister (10). Croce için **sein** ile **sollen** nedir ile ne olmalıdır sadece karşılıklı etkileşir. Sonuç olarak, siyasal felsefenin tamamı önce gereğinden fazla realizm sonra gereğinden fazla idealizm arasında, ideallere hiç yer bırakmıyan bu-budur tutumu ile gerçeğe hiç yer bırakmayan daha sonraki bir davranış arasında sallanmaktadır.

(9) Bk. *Materialismo storico ed economia marxistica* (Bari, 1919), 3. cü baskıya önsöz, *der.*, s. XIV.
(10) *Filosofia, poesia e storia* (Napoli, 1951), s. 1172.

Croce'un anti-demokratik dönemi diyebileceğimiz 1924'de sona eren ilk devresinde, olan ile olmalıdır'ı birbirinden ayırmaktan aciz kalışı bunlardan birincisini, ikicisinin yerine koymasına yol açtı. Bu dönemde önem taşıyan tek şey, gerçekte olduğu şekilde politikaydı. Liberal-demokratik bir düzenin sorunlarına çözüm aramak için gerçekçi yaklaşımı kullanacağı yerde, bunlardan birini diğerinin karşıtı haline getirdi ve olguları öne sürerek demokrasinin normlarını ve değerlerini reddetti. Öbür döneminde Croce yaklaşımını, liberalizmini tamamen bir moral Hürriyet (büyük harfle yazılan) idealine dayatacak kadar tersine çevirdi. Başka bir söyleyişle, Croce 1924'den sonra «olması gereken» boyutunun daha önce ihmal etmiş olduğu ideallerin önemini farketti; fakat bunu yaparken bir aşırı uçtan diğerine geçti. Onun liberalizmi sadece moral terimlerle ifade edildiği için yalnızca bu «ahlâki (ethical) liberalizm»dir (11). Bundan dolayı Croce'nin ahlâk liberalizmi havada asılı kalır. Kendi içine alamadığı bir gerçekçilik daima onu zayıflatır ve çeler.

Croce, siyaseti sonuca götürecek yol, fayda ve zordan başka bir şeyi kapsamadığını sonuna kadar savundu (12). Bir olgu olarak bu doğru olsa bile, eğer biz **in se** ve **per se** siyasetin değil de liberalizmin bir tanımını arıyorsak, bu artık doğru sayılamaz. Çünkü bir siyasal tutum, zor olgusu, doğrudan eylemi reddetme ve kuvvet politikasını asgariye indirme görevi ile tamamlandığı derecede liberal olarak tanımlanabilir. Böylece her türlü siyaseti **Machtpolitik** olarak niteleyen Croce, tipik bir liberalizm **modus vivendi**'sinin varlığını reddetmeğe devam etti. Diğer yandan, liberalizmini bir «saf moral ideal» olarak korumak için Croce, Hürriyet idealini, liberal devletin araçları ve amprik teknikleriyle lekelemekten kaçındı. Croce sonuna kadar anayasacılığı ve onunla birlikte liberal düşünceyi yeryüzüne indirecek ve onu gerçek haline getirecek bütün pratik yolları reddedecektir.

Bundan çıkan odur ki, Croce'nin liberalizminde gerçekçi ve ahlâki unsurlar birleştirilmemiş, fakat üst üste konulmuştur. Olgular ve değerler bir dünya ve süper-dünya gibi birbirinden bağımsız olarak harekete geçer. Croce'nin yapmaya kalkıştığı, ilk döneminin siyasal gerçekçiliğini öbür döneminin Hürriyet felsefesine aktarmaktı. Bu tamamen mümkündür, yalnız şu var ki Croce'nin durumunda düşüncesinin iki unsuru sadece birbirine uymamış değil, fakat birbiriyle uyuşamaz haldedir. Böylece doktrini, her biri kendi başına yetersiz olan iki tutum arasında dönmektedir. Bir yanda Machiavellici gelenek içinde kuvvet politikası vardır; diğer yanda «yüksek ve değişik alana» yerleşmiş siyaset-ötesi bir ahlâk vardır (13). Bunun sonucu, siyasal gerçekçiliğinin liberalizmiyle çatışması ve diğer yandan ahlâki liberalizminin gerçekçiliği ile çelişmesidir. Gerçekçilik ve liberalizm pek âlâ bir arada yaşayabilirler, fakat Croce'de bu olamaz. Onun

(11) Bk. *Pagine sparse* (Napoli, 1943), Vol. II ss. 382. Bk. keza *Pagine sparse*, Vol. II, s. 373, ve *La critica* (1925), s. 347.
(12) Croce'nin siyasal felsefesinin değerlendirilmesi için bk. N. Bobbio *Politica e cultura* (Torino, 1955). Bölüm VII ve bilhassa XIII: «B. Croce e il liberalismo.» Keza bk. G. Sartori, *Croce etico-politico e filosofo della libertà*, dersler (Firenze, 1956). Keza, G. Sartori «La teoria dello stato in B. Croce» *Studi politici*, II ve III (1957), ss. 153-181, 351-382. Croce'nin siyasal felsefesinin esası, *Materialismo storico ed economia marxistica* (1896-1900). *Etica e politica* (1915-1930) da toplanmış yazılarda ve *La critica* dergisinin 1923-1925 yıllarındaki sayılarında bulunabilir.
(13) Bk. G. Sartori La filosofia pratica di Benedetto Croce, dersler (Firenze, 1954) özellikle Bölüm VIII. Croce'ci siyaset kavramı üzerinde ek yorumlar için bk. G. Sartori, «L'identificazione di economia e politica nella filosofia crociana», *Studi politici*, II-III, 1954.
Croce'nin ele aldığı ve karşı çıktığı durumdan soyutlayarak tartışılmakta olan belirli metodoloji sorununu düşünmekteyim. Tarihsel değerlendirme terimleri içinde, sürekli bir özgürlüğün ahlâki ideali olarak liberalizmin kurulmasına yol açan bir tutumun, erdemi ve etkenliği kabul edilmelidir.

siyasal felsefesi önce aşırı gerçekçilikten sonra da aşırı moralizmden sakatlanmıştır. Gerçek ile idealin yanlış bir biçimdeki ayırımından hareket ederek ya da buna hiç dikkat etmeyerek, Croce, doğru bağlantıyı, yani nedir ile ne olmalıdırın dengeli birliğini hiç bulamadı. Metod bakımından onun durumu, olgular ile değerler arasındaki ilişkinin açıkça ölçülmesinin ve bu ayrımın oynadığı hayati rolün taşıdığı önemin parlak bir örneğidir.

4. Machiavelliciler: Mosca, Pareto, Michels

Gereçkçiliğin yanlış anlaşılması iki hatalı iddia ile özetlenebilir. Önce, gerçekçi iddia eder ki: «Demokrasiye inanmıyorum, çünkü gerçek onunla çelişiyor.» Demokratik tezi açıklayan ikincisi mukabele eder: «Bir demokrat olarak, bir gerçekçi olmayı reddederim.» Her iki iddia da açıkça yanlıştır.

Her şeyden önce, demokrasiye inanmıyorsak bu farklı değerlere inandığımızdan dolayıdır, gerçekçiliğin tetkiki, demokratik bir **deontology**'nin seçimini dışarıda bıraktığından veya herhangi bir şekilde onunla uyuşmaz olduğundan değildir. Bir gerçekçi yaklaşımla demokratik bir inanç arasında kavram çatışması yoktur, şu sağlam sebepten dolayı ki, gerçekçilik herhangi bir yerde veya her yerde varlığını sürdürebilir, **nec cubat in ulla parte.** Eğer gerçekçilik, kendi başına «olguları ölçmek» ise, demokratik olmayan gerçekçilik olduğu gibi demokratik gerçekçilik de olabilir. Bunlardan birinde bulgularımızı demokratik değerlere bağlarken, diğerinde başka değerlere bağlarız. Bundan çıkan, demokrasiye inanmıyoruz, **çünkü** olgular aksini gösteriyor demenin mantıksız olduğudur. Bu «çünkü» hiç bir şeyi göstermez.

Aksine, gerçekçi bir yaklaşımı, olgusal olarak bildirdikleri demokratik inançlarla çatışıyor gibi gözüktüğü için, sanki demokrasinin, içinde işlemek zorunda olduğu gerçek şartları dikkate almaması gerekiyormuş gibi reddetmek aynı derecede mantıksızdır. Gerçekçiliği çürütmenin tek yolu, farklı ve çelişen olgular öne sürmektir. Dünyanın gerçekte nasıl işlediğinin bize söylenmesini ve hoşumuza gitmeyen olguların karşımıza çıkmasını istemediğimiz için, gerçekçi yaklaşımın geçerliliğini tartışmakta hiç bir anlam yoktur.

Prensip olarak bu **mise à point**'i kabul etmeye razı olabiliriz, fakat uygulamada nadiren öyle davranırız. Örnek olarak, modern Machiavelliciler denilen Mosca, Pareto ve Michels'in durumunu düşünelim (14). Bunlar anti-demokratik yazarlar olarak tasnif edilirler. Gayet farklı sebeplerle ve değişen derecelerde olmakla beraber, hiç şüphe yok demokrasiye inanmışlardı. Bununla beraber, soru şudur: Onlar gerçekçi oldukları için mi anti-demokratiktirler? Bir çok eleştirici durumun bu olduğunu söylemeye getirir. Bunun yerine ben şunu söyleyeceğim ki, onların teorilerinin anti-demokratik bir gelişme göstermesi, eserlerinin daha az gerçekçi yönlerinden ve daha açıkça, değer tercihlerinin sızmış olduğu kısımlardan dolayıdır. Diğer yandan, tam gerçekçi oldukları ölçüde herhangi bir kimsenin ne lehinde ne de aleyhindeydiler; az veya çok başarılı bir şekilde, olgusal çözümlemeye dayanarak doğru tahminler yapmaya çalışıyorlardı.

Gaetano Mosca'nın «siyasal sınıf» kanunu (yönetici sınıf değil) temel kavramının çok gevşek oluşu gibi, şüphe yok ki müphemdir. Üstelik, **Elements of Political Science** kitabının pek çok sayfası yazıldıkları zamanın damgasını taşır. (İlk cildi 1896'da tamamlanmıştı). Bununla beraber, Mosca'nın sezgisi ister doğrulansın ister doğrulanmasın, bu sezginin faşist ya da anti-faşist olduğunu iddia etmenin, kanaatimce bir anlamı yoktur. Eğer bütün siyasal sistemlerde, siyasal sınıflar bulunuyorsa, bunlarının rolünün, kuruluşunun ve dolaşımının daha iyi belirlenmesi gerekecek olsa bile, demek oluyor ki Mosca haklıydı. Bunun yerine Mosca'nın yanlış olduğunu düşünüyorsak belli başlı siyasal sistemlerde, Mosca'nın siyasal sınıftan anladığına benzer bir şey olmadığını tesbit etmek zorunda kalacağız. Bu sorunu ortaya koymanın yegâne anlamlı yoludur. Michels'in «oligarşinin çelik kanunu»na gelince, Michels bundan bir seri haklı sayılamayacak sonuç çıkardığı için bunun geniş ölçüde eleştiriye açık olduğunu kabul ederim. Bununla beraber, bu demek değildir ki, onun kanununu anti-demokratik diye bir kenara itmek hakkını taşıyalım. Onun, oligarşi kanunu, herşeyden önce, kurulduğu temelin aynısı üzerinde olgu-arama esası üzerinde denenmelidir. Bunların aynı Pareto için de doğrudur. O hiç şüphesiz demokrasiden hoşlanmıyordu (Mosca'dan daha çok); fakat bu onun bilimsel eserine karşı ancak, «saf bilimin kutsal örtüsü altında, Pareto'nun derin ve polemik konusu kötümserliğini kaçındığını gösterebildiğimiz ölçüsünde bir suçlama olarak kullanılabilir (15).

Bu Mosca, Pareto ve Michels'in demokrasiyi çok eleştiren kimseler olması olayına göz yummamız gerektiği anlamına gelmez. Söylemek istediğim onların gerçekçiliği ile anti-demokratik inançlarının ayrı ayrı ele alınması gereğidir. Çünkü, onların demokrasiye karşı oluşları, bu tutumun, gerçekçiliğin mantıki sonucu oluşundan dolayı değildir. Bunun delili, Mosca'nın, Croce'nin tecrübesine paralel olarak liberal olduğu zaman da gerçekçi kalmasıdır (16). Pareto, 1923'de çok erken öldü, bu durumda faşizme uzun vadeli tepkisi ne olacaktı bilemeyiz. (1923'de faşizm açıktan diktatörlük biçimini henüz almamıştı). Michels'e gelince o hayal kırıklığına uğramış bir sosyalistti. Prensip olarak demokrasiyi tercih ederdi, fakat sosyalist partilerin demokratik partiler olmadığını keşfedince, demokrasinin imkânsız olduğu sonucuna ulaştı. Bu durumda Michels kendisini faşizm ile bile birleştirebildi-hayal kırıklığı acayip bir zihni haldir. Filozof Croce veya anayasa hukuku profesörü Mosca öyle yapmadı. Bunların her ikisi de gerçekçiliklerinden dolayı liberal olmayan bir sistemi onaylamak zorunluluğunu duymadı.

---

(14) Michels'in teorisi daha sonra incelenecektir. (bk. Bölüm VI, 6). Mosca'nın doktrini Mario delia Pione'nin *Bibliografia di G. Mosca* (Firenze, 1949), ve *G. Mosca classe politica e liberalismo* (Napoli, 1952) kitaplarında bütünüyle incelenmiştir. James H. Meisel'in *The Myth of the Ruling Class - Gaetano Mosca and the Elite* kitabı gerçekten değerli bir bilimsel incelemedir ve Meisel'in elitist yaklaşım hakkındaki görüşlerine rağmen, Mosca'nın düşüncesi olumlu ve derinlemesine anlaşılmıştır. Buna karşılık, Pareto üzerine kapsayıcı bir incelemenin hâlâ yapılması gerekiyor.

(15) Mosca'nın liberalizmi hakkında bütün eleştiriler esasta anlaşırlar. Delle Piane ve Meisel'in zikredilen eserlerine ek olarak bk. Pietro Piovani, «Il liberalismo di G. Mosca» *Momenti della filosofia giuridico-politica italiana* (Milano, 1951), ve A. Passerin d'Entrèves, «Gaetano Mosca e la libertà» Il politico, IV (1959). Ayrıca N. Bobbio'nun da işaret ettiği gibi, Mosca'nın demokrasiye karşı polemikleri bakımından dahi bir ayrımın yapılması gerekir: «Onun sürekli olarak saldırılarını yöneltiği demokrasi, çoğunluğun yönettiği toplumların daha iyi siyasal toplumlar olduğunu söyleyen yarı-bilimsel bir teoriydi. Fakat eğer 'demokrasi' Mosca'ya göre olgulara uyan yegâne anlamda, yani siyasal sınıfın tedricen veya tamamen yenilenmesini sağlayan bir eğilim olarak anlaşılır ise o, azami ölçü içinde de olsa, böyle bir eğilimin gelişmesine taraftardır». Gaetano Mosca e la scienza politica (Roma, 1960), Quaderno 40, Accademia dei Lincei, s. 11. Mosca'nın, Croce'nin de paylaştığı demokrasiden hoşnutsuzluğu, aslında her şeyden önce, kendi çağının parlamenterizmini takbih etmeye yönelmişti. (Bk. Della Piane, G. Mosca, classe politica e liberalismo, Giriş). Parlementerisme karşı eleştirilerin geçmişi için ve söz konusu yazarların tamamının siyasal tutumunu daha iyi anlamak için, bakınız Rodolfo De Mattei, *Il Problema della democrazia dopo l'unità* (Roma, 1934), ve «Cultura e letteratura antidemocratiche dopo l'unificazione,» *Dal trasformismo al socialismo* (Firenze, 1940).

(16) Pareto'nun kendisinin de uzun vadede Mussolini'nin diktatörlüğünden hoşlanmayabileceği G. La Ferla tarafından öne sürülmüştür: *Vilfredo Pareto filosofo volterriano* (Firenze, 1954), özellikle ss. 160-171. Bu eser, Pareto'nun karmaşık kişiliğine tamamen değilse bile, uyarıcı bir biçimde yaklaşmaktadır. Bununla beraber, Pareto'nun son yazılarında, (bk. Mario Missiroli, der., *Trasformazioni della democrazia* (Modena, 1946) kötümser öngörülerini, kendisinden memnun bir hava içinde değerlendirdiği de bir vakıadır.

Doğrusu da buydu, çünkü gerçekçilik zihni süreçte değer tercihlerimizden önce gelen bir adım olarak değerlere bağlı değildir. Kısacası, **yalnızca** gerçekçiler olduğumuz sürece tarafsızız. Demokrasi teorisinin bunu kabul etmesi özellikle önemlidir. Demokrasi, afarozlar yayınlayarak ve tabular yaratarak korunmaz. Demek istediğim, demokratların aşağılık kompleksinden başka kaybedecek bir şeyleri yoktur ve kendilerini gerçekçilik korkusundan kurtarırlarsa kazanacakları çok şey vardır. Çünkü demokratik idealin bile kendi siyasal gerçekçiliği vardır. Ya da olması gerekir demeliyim. «Olması gerekir» diyorum, çünkü her ne kadar, iddiaları yeter derecede aşikâr ise de, demokrasilerimiz (özellikle kıta Avrupasındakileri kastediyorum) demokratik gerçekçilikten yoksun oluşları bakımından ciddi bir iç dengesizlikle yaralıdır. Bundan yoksun oluşları ölçüsünde, gerçekçilerin anti-demokratik saflara katılmaya yöneltildiği bir durumun ortaya çıkmasına da yardım ediyorlar.

5. Gerçekçilik Karşısında Rasyonalizm

Eğer demokrasiye karşı çıkan gerçekçiler ve gerçekçiliği reddeden demokratlar ayrımı saçma ve suni ise, sormamız gerekir: Bu nasıl böyle oldu?

John H. Herz diyor ki, siyasal gerçekçilik «siyasal hayatta 'reform' yapmak, 'daha iyi' bir dünya yaratmak ve 'kötüleri' kapı dışı etmek için defalarca yapılan teşebbüslerin başarısızlığa uğradığını halk tamamen kavrayınca kaçınılmaz hale gelir... Bu çeşit değişiklik teşebbüslerinin gömüldüğü yer olan tarih, aynı zamanda gerçekçi hayal kırıklığının da doğum yeridir (17)». Gerçekçi hayal kırıklığı, tamamen özledir. Bu demek değildir ki, sık sık söylenildiği gibi gerçekçilik kötümserlik yayar ve hayal kırıklığı üretir. Hayal kırıklığı, hayalin sonucudur. Hayal kırıklığı üreten idealizmdir, gerçekçilik değil. Gerçekçilik eğer zamanında etkili olabilirse onu önleyecektir. Ve ana nokta şudur: gerçekçilik çok güç kazanır. Siyasal gerçekçiliğin güçlüğü şundadır ki, çoğunlukla ancak biz başarısızlığa uğradıktan sonra kendisini göstermeğe kalkar. Demek ki sorumuza verilebilecek ilk cevap şudur: gerçekçilik, anti-demokratik bir sonuç yaratma eğilimindedir, çünkü bu gecikmiş bir gerçekçilik olmaktadır; şu anlamda geçikmiş ki, hayal kırıklığından önce geleceği ve onu önlemeye yardım edeceği yerde aşırı-idealist politikaların yarattığı hayal kırıklığının arkasından gelir. Şüphesiz olumlu bir şekilde harekete geçmekte çok geç kalan bir gerçekçiliğin olumsuz bir tepki göstermesi çok muhtemeldir.

Bununla beraber, bu çok genel bir cevaptır, ve sorunun esasına girebilmek için daha belirli olmamız, böylece rasyonalist dediğim Fransız tipi demokrasilerle, amprik dediğim Anglo-Amerikan demokrasilerini ayırmamız gerekir. Çünkü, gerçekçiliğin yanlış yorumlanması birinci tipin bir özelliğidir. Gerçekçiler ile demokratlar arasındaki savaş, 1789 devriminin ilham ettiği demokrasilere has bir niteliktir.

Rasyonalist demokrasiler **democrazie di ragione** ile ne kastedilmektedir, ve bunları amprik dediklerimden ayıran nelerdir? Açıkça görülen bir farklılık, Fransız tipi demokrasilerin devrimsel bir kesintiden **ex novo** doğmuş olmasına karşılık, Anglo-Amerikan demokrasisinin tedrici bir tarihsel gelişim sürecinin ürünü oluşudur. Bu olay, dikkate değer, başka farklılıklar da yaratır. Bryce, Fransız halkının demokrasiyi «sadece, baskısını arttıran kötülüklere karşı, halk idaresini tam bir çare saydığından dolayı değil... fakat aynı zamanda apaçık gerçekler olarak kabul edilen genel soyut ilkelere saygısından dolayı da (18)» benimsediğini söylerken böyle bir yönü kavramıştı. Tocqueville büyük bir ustalıkla diğer bir önemli farklılığı yakaladı: «İngiltere'de siyaset hakkında yazı yazanlarla siyasete katılanlar aynı hayatı paylaştıkları halde... Fransa'da siyaset dünyası birbiriyle ilişki kurmayan iki alana kesin biçimde ayrılmıştır... Birinde (siyasetçiler) yöneticiler, diğerinde (yasalar) soyut ilkeler koyarlar. Gerçek toplumun üzerinde herşeyin basit, eş-güdümlü, tek-düze, adaletli ve rasyonel göründüğü bir hayal toplum yavaş yavaş biçimlenir» (19).

(17) Bk. *Political Realism and Political Idealism* (Chicago, 1951), s. 27.
(18) Bryce, Modern Democracies (New York, 1924), Vol. I, s. 208.

Bununla beraber, son çözümlemede, bütün diğerlerinin temelindeki farklılık, bir zihin yapısı **forma mentis** farklılığıdır: bir rasyonalist ve amprik-pragmatik zihin kalıbı arasındaki farklılıktır. Bu noktada aydınlanmış olmalıyız (20).

Amprik **forma mentis** zihin kalıbı için sorunları pratik bir açıdan kavramak gayet doğaldır. O kadar ki, pragmatizmde gerçeğin kendi ölçüsü araçsal (instrumental) ve işlemsel (operational) hale gelir. Bir iddia teoride inandırıcı olup da uygulamaya konulduğunda öyle işlemediği zaman, amprik tutum, sonuncu denemeye dayanmayı ve iddianın yalın mantiki gücünü bir kenara bırakmayı gerektirir. Bu şunu demeye gelir ki, amprik kafa, dışarıya bakmamızı, eşyaya ellerimizle dokunmamızı, sembol ile sembolize edilen, isim ile **designatum** isimlendirilen arasındaki ilişkiye önem vermemizi isteyen bir «yayılımsal yönelim»e açıktır.

Kelime ile eşya arasındaki ilişkiye verilen bu ağırlık siyasette özellikle önemlidir, çünkü, siyaset adamları, dinleyicilerinde, «sembol» tepkiler (geciktirilmiş ve düşünülmüş tepkiler) elde etmek için duygusal belirtiler kullanma eğilimindedirler. Siyasette amaç, en doğru kelimeyi değil, en büyük duygusal çekimi olan kelimeyi kullanmaktır; ne kadar hatalı ve yanıltıcı olursa olsun kelimeyi tekrar, tekrar kullanırız. İnsanları kafalarına hitap ederek değil, duygularını kabartarak harekete geçirdiğimiz için de bu kaçınılmazdır. Fakat siyasal tartışmanın, gerçek sorunlarla ve sorunun altında yatanlarla pek az ilişkili duygusal işaretler çevresinde dönüp dolaşma eğilimde oluşunun sebebi budur (21). İşaret ile işaret edilen, kelime ile eşya arasındaki ilişkiye dikkati çekmenin bu kadar önem taşıyışı da bundandır.

Amprik zihnin nitelikleri belirtilince, gerçekçi bir tutumun neden dolayı amprik zihin için gayet doğal olduğunu anlamak kolaylaşır. Bir amprist, bir kelimeyi kendiliğinden bir eşyanın yerine ve böylece ona ulaşmanın bir aracı olarak kullanır. Bu durumda iç güdüsüyle, **lingustik** terimlere tanımlayıcı (tasvir edici) bir anlam vermeye yönelir. Gerçekçilik özü bakımından, bundan, gerçeğin baştan aşağı **tanıtılmasından** ibarettir. Gerçekçilik hakkındaki tartışmanın, rasyonalist demokrasilerde büyük önem taşımasına karşılık Anglo-Amerikan demokrasilerinde sadece ikinci derecede bir önem taşıması da bundandır (22).

(19) *L'Ancien régime et la révolution* (Paris, 1856), Kitap II, Bölüm XIII, ss. 222-223.
(20) Bu çerçevede rasyonalizm, irrasyonalizm değil ampirisizme karşıttır. K. R. Popper bu durum için «entellektüalizm» kelimesini öne sürmektedir (bk. *The Open Society and its Enemies*, Vol. II, s. 224 ve Bölüm XXIV passim). «Rasyonalizm»i tercih ediyorum, çünkü, intellektüalizm çok dardır üstelik, olumsuzluğa düşük bir anlam taşır, halbuki rasyonalizm hakkında benim yaptığım eleştiriler, sadece, onun amprik sorunlara uygulanmasını kapsar. Bir amprist, amprik olmayan sorunları ele aldığı zaman da aynı derecede eleştirilere açıktır. Bakınız aşağıda Bölüm XI, 6.
(21) Bk. aşağıda, Bölüm XVII.
(22) Şüphesiz mukayeseli olarak konuşunca Amerikalılara bile, örneğin John H. Herz'in *Political Realism and Political Idealism* adlı kitabında yaptığı gibi, «gerçekçilik» ihtiyacının hatırlanması gerekir. Farklılık şundadır ki, Anglo-sakson ampirisizminin çerçevesi içinde, gerçekçi yaklaşım, bir suni ekleni olmaktan çok uzak kendiliğinden, demokratik zihin yapısının bütünleyici bir parçası ve içten düzeltici unsuru haline gelir. Bu tezin geliştirilmesini, amprik ve rasyonel demokrasiler arasındaki farkı ayrıntılı olarak inceleyeceğim Bölüm XI, 2-3'e bırakıyorum.

Rasyonalist **zihin yapısı** için, gerçeğin ölçütü uygulanabilirlik ya da sonuçların öngörülebilirliği değil tutarlılıktır. Rasyonalistler, düzenli mantıki ilişkilerin kurulmasıyla ilgilidirler ve bu çeşit ilişkilerin gerçek dünya hakkında bize bir şey söyleyip söylemediğinin sorulmasını istemezler. Kantçı terimlerle, rasyonalizm analitik yargılardan çok sentetik yargılara dayanır. Amprisizm bir «yayılımsal» tutum geliştirdiği halde rasyonalizm, bir önerinin pratik (23) uygulamadaki etkilerinden çok mantıki tutarlılığı ile ilgilenen bir «ereksel» (intensional maksada dayanan) tutumu teşvik eder.

Diğer bir deyimle, rasyonalizmin mantıki gücü, gerçeğe uymaktan çok, onunla çelişme eğilimindedir. Hegel'in «gerçek rasyonel olandır» (ve tersi) denkleminin yapılabilecek iki yorumundan, rasyonel kafanın seçmeye eğilim gösterdiği — onunla en çok uyuştuğu için — Hegelin devrimci sol anlatılışıdır: «Rasyonel'e boyun eğmesi gereken gerçektir» - şu tutucu yorum değildir: «Kendisini gerçeğe uydurması gereken rasyonel olandır.» O kadar ki Hegelciliğin sağ kanadından hiç bir iz kalmadığı halde, sol kanad Karl Marks'ı yaratmıştır.

Bundan şu çıkar ki, bir amprist için, siyaseti, bir hareket hattının işleyebilirliği ve sonuçları ile değerlendirilmesi gereken pratik bir sorun olarak görmek gayet tabii olduğu halde rasyonalist, pratik sorunları karşılamak için elverişsiz bir biçimde donatılmıştır. Rasyonalist bu sorunlarla karşılaşmamayı tercih eder. Onlar — ana — kalıpların kurulması, modellerin bulunması kesin sonucun aranması ile ilgilidirler. Gerçeği akla uygun düşecek biçimde düzeltmek isterler ki, bu **gerçek-dışı bir tutum, rasyonalizm'e yatkındır** demekten farklı değildir. Amprik demokrasiler doğal olarak, gerçekçi oldukları halde, rasyonalist demokrasiler gerçeğe-karşı olma eğilimindedirler (24). Bu, sorunun temellerine giderek, gerçekçiler ile demokratlar arasındaki düşmanlığı açıklar. Gerçekçi olmayan (yani rasyonalist) demokrasilerde gerçekçiler, sistemin bir kenara ittiği kimselerdir. Bunların, gerçekçiliğe-karşı bir yönelimin nitelendirdiği bir sisteme olumsuz tepkiler göstermesi gayet olağandır. Bu da demokrasi kendi içinde gerçekçi düzeltmelerden mahrum kaldıkça, giderek, gerçek-olmayan bir demokrasi halini alacağı için, açıkça görüldüğü gibi bir kısır döngü başlatır. Demokrasilerimiz, ideal ile uygulama bir araya gelmez anlayışı içinde kavranıldığı sürece, gerçekçilerin sistemde kendilerine bir yer bulamayışının ve siyasal gerçekçilik ile anti-demokratik politikaları benimsemeyi bu kadar sık birleştirmenin sebeplerini anlamak kolaylaşır. Fakat, açıktır ki, bu gerçekçilik demokrasiye doğrudan karşı olduğundan dolayı değildir. Gerçekçilik yalnızca, gerçekçi olmayışın yani rasyonalist demokrasinin düşmanıdır. Tevarüs ettiğimiz rasyonalizmi, gerçekçilikle yumuşatmayı ve diğer yandan gerçekçiliğimizi ideallere açık tutmayı başarabilecekmiyiz. Bu, Fransız aklının kanatları altında doğmuş demokrasilerle ilgilenenlerin karşısındaki sorundur.

(23) Bir kelimenin amacı ya da anlamı ve uzantısı ya da akla getirdikleri için bk. Cohen ve Nagel, *An Introduction to Logic and Scientific Method* (London, 1934), ss. 30-33.

(24) Hiç kuşkusuz, «rasyonalizm» ve «amprisizm» kadrin insanlara yüklediği özellikler değildir. Örneğin gerçekçilik ile varlığı sürdürme arasında gerçekçiliğin yeterli bir tarihsel deney dönemini izlemesi anlamında bir bağıntının bulunduğu açıktır. Avrupanın kısa ömürlü demokrasileri, iç konularda gerçekçi değillerdi, fakat rejim değişmelerine rağmen sürekliliğin kocunduğu dış politika konularında bu bakımdan daha iyi idiler. Diğer yandan, Amerikan demokrasisi iç bakımdan gerçekçidir, fakat nisbeten yeni bir tecrübe alanı olan dış politikada oldukça idealist-tir. Bu, Birleşik Devletlerde gerçekçilik üzerindeki ağırlığın niçin çoğunlukla bu sonuncu alana verildiğini de açıklar. Reinhold Niebuhr'un kitabı ve özellikle Hans J. Morgenthau'nun *Scientific Man versus Power Politics* (1944), ve onu izleyen *Politics among Nations* (1948) kitapları elimizdeki başlıca örneklerdir. Bk. Kenneth W. Thompson'un son zamanlarda dengeli bir değerlendirmesi *Political Realism and the Crisis of World Politics* (Princeton, 1960).

4

MÜKEMMEL-OLSUNCULUK (Perfectionism) VE ÜTOPYA

«Eğer tanrılardan kurulu bir halk bulunsaydı, onlar kendilerini demokratik olarak yönetirlerdi. Böylesine mükemmel bir yönetim insanlara uygun değildir.»

— Rousseau *

1. Deontolojinin Yanlış Anlaşılışı

Eğer demokrasiyi dışardan gerçekçiler tehdit ediyor ise, içerden mükemmel-olsuncular çok daha ciddi biçimde tehdit etmektedirler. Kendimizi aynı zamanda kötü idealizmden (mükemmel-olsunculuk) kurtarmadıkça kötü gerçekçiliği bir kenara atamayız. «Kötü idealizm» den söz açmak bir doğru idealizm bulunduğu anlamına gelir ve asıl sorunun her ikisi arasındaki — bir yanda mükemmel-olsunculuk, diğer yanda ideallerin yerinde anlaşılışı ve kullanılışı — farkı bulmak olduğunu akla getirir.

Her demokrasi tartışması, esasında üç kavram çevresinde dolaşır: halk egemenliği, eşitlik ve kendi-kendini-yönetim. Bu kavramların her biri bir diğerinden çıkarılabilir. Halk yönetimi, herkesin eşit derecede egemenliğini ve dolayısıyla eşitliği varsayar (ya da daha kesin olarak isocracy'yi: eşit iktidarı varsayar). Halk egemenliğinden de halk üzerinde yönetimin yerini kendi-kendini-yönetimin alması gereğini çıkarabiliriz. Bu kavramların gerçek mahiyeti ve rolü nedir? Yalnızca sorunun ortaya konulması bile, demokrasinin deontolojisini, yani normatif ideallerini ele aldığımızı, kolayca anlamamıza yardım edeceği için bizi sağlam temeller üzerine yerleştirmiş olacaktır. Fakat, bu sorunun çoğunlukla ortaya atılmadığı anlaşılıyor, çünkü halk egemenliği, eşitlik ve kendi-kendini-yönetim kavramlarını gerçekte oldukları gibi yol-gösterici amaçlar olarak alan pek çok kimse yoktur. Demokratik mükemmel-olsunculuk dediğim şeyin kökünde, demokrasinin yön-gösterici ilkelerinin, mahiyetleri açıkça anlaşılmaksızın, sık sık konuşulması ve kullanılması olayı vardır.

Benim tanımıma göre mükemmel-olsuncu, demokratik ideallerin ne olduğunu kendisine hiç sormadığı için, onları gerçekte olmadıkları şey yerine kabul eden kimsedir. Dolayısıyla ideal ile uygulama arasındaki boşluğa ve farka çok az önem verir ve bu bakımdan yol-gösterici önerilerin gerçek haline nasıl dönüştürüleceğini veya gerçeğe nasıl uygulanacağını bilmez. «Bilmez» diyorum, çünkü açıkça anlaşılması gerekir ki, demokrasinin pembe renkli tablolarının tamamı, mükemmel olsuncu yaklaşımın hatasına indirilemez. Mükemmel-olsunculuk bilgisizliğe bağlıdır. Demokratik ideali maksatlı ola-

(*) Contract social, III, 4.

rak büyüttüğümüz zaman, gerektiği anda — demokrasiyi mübalağa etmenin yararları, zararlarından bir miktar fazla olduğu anda — durabiliriz. Halbuki, mükemmel-olsuncu gerekli anda durmayı bir türlü beceremez.

Belki de, demokrasiye karşı çıkan ideallerin asıl güçlerini ve geçerliklerini, demokratik idealin kötü anlaşılması ve açıklanması olayından alınakta bulunuşlarına yeteri önem verilmemiştir. Carlyle'ın demokrasi «ebediyen imkânsızdır» sözü, pek çok demokrat gerçekte imkânsız istediği için inandırıcı olmuştur. Eğer halkın sesi hakkın sesidir (vox populi vox dei) (1) formülü bir inanç konusu olarak ortaya konulmamış olsaydı, halkın sesi şeytanın sesidir (vox populi vox diaboli) iddiasını çürütmek o kadar kolay olmayacaktı. Hiç şüphe yok halk (demos) tanrılaştırılınca «Akıllılar tarafından yönetilmek, budalaların, daimi imtiyazıdır» (2) mukabelesinde bulunmak kolaydır. Hattâ Nietzsche'nin «köle ahlâkı» (ki ona göre demokrasinin ve genellikle Hıristiyan medeniyetinin niteliğiydi) hakkındaki yaralayıcı sözlerinin pek çok okuyucu tarafından benimsenmesini de anlayabiliriz (3). Bununla beraber, popüler anti-demokratik yayınları okudukça bunların hedefinin demokrasinin kendisinden çok demokrasi adına yapılan yersiz iddialar olduğunu, ya da başka bir söyleyişle, hedefin, gerçek uygulamadan çok demokrasinin mitolojisi olduğunu anlarız. Eğer mükemmel-olsuncu demokratın abartmaları olmasaydı, demokrasiye karşı sürülecek fazla bir şey kalmayacaktı. Fakat diğer halde suçlama inandırıcı gözükmektedir: çünkü demokrasi mitolojisinin kendi başına, iyi mantık ve sağlam düşünce yoluyla savunulmasına imkân yoktur.

Unutulmuş zamanlardan beri süre gelen bir tartışma, eşitlik üzerindeki tartışma bu noktayı belki de en iyi gösteren bir olaydır. Jefferson'ın klâsik formülünü alalım. «Bütün insanlar eşit yaratılmışlardır» (4). Jefferson için bu «apaçık bir gerçek» idi. Apaçık gerçeklerin mahiyeti ile ilgili ihtimaller bir kenara bırakılarak bakılınca, bu önerinin bir olguyu ele aldığını akla getirecek biçimde kurulduğu açıkça görülür. Halbuki mantiki çözümlemeye tabi tutunca, doğru bir şekilde şöyle ifade edilebilecek, bir yol-gösterici önerme olduğunu görürüz: İnsanları, sanki onlar eşit yaratılmışlar gibi kabul etmelisin (5). Şahsen Jefferson'un, önermesini açık kesin bir cümle biçiminde sunmakta haklı olduğuna (dürüstlük bir yana) inanıyorum, çünkü apaçık bir gerçek, kesinlikle, iyi niyetimize bağlı bir tavsiyeden daha etkilidir. Demokratik inancın mantiki kesinlik kazanacak biçimde gözden geçirilmesini ve hassas bir dil ile ifade edilmesini istemek bizim için budalalık demiyeyim ama münasebetsizlik olur. Bununla beraber, mantiki temeller üzerinde tartışırken itirazları doğru ile değil mantıkla karşılamamız gerekir.

(1) Bu deyimin menşei için Bk. Francis Lieber, *On Civil Liberty and Self Government* (Philadelphia, 1880), s. 465 ve Bölüm XXXV passim.

(2) Carlyle, *Latter-Day Pamphlets*, I, «The Present Time» (London, 1850), s. 22.

(3) Bk. *Genealogie der Moral* (1887), hiç kuşkusuz anti-demokratik edebiyatın en etkili broşürlerinden birisi *Genealogie* (Anti-Christ ile birlikte) Nietzsche'nin Üstün İnsan ve *Herrenklasse* teorisinin mukabilidir.

(4) 1789 Fransız İnsan ve Vatandaş Hakları Bildirisindeki «insanlar özgür ve eşit haklarla doğarlar ve yaşarlar» yerine Birleşik Devletler Bağımsızlık Bildirisinin Önsözüne (4 Temmuz 1776) atıf yapıyorum, çünkü Amerikan metni daha karakteristiktir. Jefferson, insanların eşit yaratıldığı yan yaşama ve özgürlük hakkını buradan çıkarır. Jefferson'un tezinin anlamı için bk. H. A. Myers, *Are Men Equal?* (New York, 1945), ss. 34-35, 63-64, 136-137.

(5) Daha ayrıntılı bir çözümleme ile bu tavsiye (i) sadece bir tutum ifadesi, (ii) bir değer ifadesi olmak üzere ikiye ayrılabilir. Birinci durumda, sadece «biyerarşi kalksın» ya da «İmtiyazlar son!» demekteyiz, diğer yandan ikincisinde bir değer yüklemekteyiz. Bununla beraber, çoğu halde, iki çeşit ifadeyi ayırmak güçtür ve ayrımı bu çerçevede anlamlı değildir.

Bütün insanların eşit oldukları, bir olgu değildir. Aksine eşit olmadıkları ve çok farklı oldukları bir olgudur. Yalnız şu var ki, eşitlik, pek öyle olgu konularıyla değil, şu biçimdeki değer ilkeleriyle ve davranış kurallarıyla ilgilidir: Kendimizi başkasında tanımalıyız, veya başkalarına, bizden aşağı imiş gibi değil bizimle eşitmiş gibi davranmak görevimizdir, v.s. Medeniyetimizin bunlar gibi özdeyişlere ne kadar çok borçlu olduğu üzerinde durmaya ihtiyaç yoktur. Sadece basit bir düzeltmenin tükenmez bir tartışmayı ne kadar kolayca kısaltabileceğine işaret edelim. Bununla, eşitlik teriminin bir aksiyom olarak onların bir defa saptanınca, her şey çözülmüştür demek istemiyorum. Söylemek istediğim, yalnızca, «insanlar eşit değildir» sözünün herhangi bir demokrat tarafından bu onu ilgilendirmeyen bir itiraz olduğundan kabul edilebileceğidir. Asıl nokta, bir başkasıdır.

Eşitlik kuralına, demokratik inancın ona ayırdığından daha farklı bir değer vermek tamamen mümkündür. Fakat bu halde tartışma şu noktaya gelir: bir demokrat için eşitlik adaletlidir, halbuki karşısındaki kimse adalet değerini bütün değerlerin üzerine koymağa hazır değildir (6). Soruya bu açıdan bakmanın üstünlüğü, farklı siyasal tutumların değer hiyerarşisini açıklığa kavuşturmasındadır ki bu da, her iki tarafın yanlış olduğu verimsiz tartışmalara girmektense gerçek fikir ayrılıkları üzerinde konuşmayı mümkün kılar.

Kendi-kendini yönetim anlamına gelen «halkın yönetimi» ve «egemen halk» kavramları bakımından da benzer sözler söylenebilir. Eğer bu kavramlar gerçek kullanılışlarıyla anlaşılıyorlarsa hiç bir yanlışlık yoktur. Fakat mitoloji haline getirilmiş ise demokratik inancın tahrip edici bir şekilde çürütülmesine yol açılmış ve daha kötüsü demokratik sistemin düzenli işleyişi içeriden engellenmiş olur. Bu günkü demokrasilerin, ondan yararlananlar arasındaki haksız kötü şöhreti, büyük ölçüde, yanıltıcı bir mitolojinin pek çok şeyi tehlikeye sokusundan gelmektedir. Çağımız insanın tipik iyilim bilmezliği ve demokrasiden dolayı hayal kırıklığı, vaad edilen amaca ulaşmak imkânının bulunmayışı karşısında ortaya çıkan bir tepkidir. Bu demektir ki, resmen artık hiç bir düşmanı kalmamış olan demokrasiyi tehdit eden gerçek tehlike, karşı-ideallerin muhalefeti ve rekabeti değil, fakat var olamayacak kadar mükemmel ve saf bir demokrasi konusundaki imkânsız isteklerdir.

Siyasal ideallerin mükemmel-olsuncu saptması ile ilgili sorunu dikkatle ele almamız gerekecektir. Daha büyük açıklık ve kesinlik sağlamak için demokratik mükemmel-olsunculuğun iki çeşidini, düşünsel ve eylemsel çeşitlerini ayırmak yararlı olacaktır. Bunlardan birincisine **myth**, diğerine **ütopia** diyorum (7). Mitolojik mükemmel-olsunculuk, demokratik deontolojinin anlamını ve kapsamını yanlış yorumlar. Ütopik mükemmel-olsunculuk aynen gerçek haline çevirmeye kalkışır. Bu tanıma göre mükemmel-olsunculuğun ütopik biçimi, onun sonuncu ve gerçekten yıkıcı biçimidir. Bir **myth**'in hiç değilse, diğer **myth**'lerle savaşma görevi vardır. Ayrıca bir **myth**, dünyadan kopma, kaçma biçimi olarak da kalabilir. Fakat, mitologist kendisini mantık'a hasredince, yirminci yüzyıl ütopyacısı da reformcu kesilir: bir devrimci değilse bile bir eylem adamı olmuştur.

(6) Bu sorular, daha sonra, Bölüm XIV, özellikle kesim 6'da tartışılacaktır.

(7) Myth'i iradenin belirişi olarak ele alan Sorel'de bu ayrımın taşıdığı anlamı izliyor değilim. Sorel'e göre, «utopya akla imanın son tezahürüdür; *myth* akla karşı isyanın ilk adımıdır. Utopya hemen daima entellektüalistir, *myth*'in daima dinsel bir temeli vardır». (Giovanni spadolini, *Sorel* (Firenze, 1947), Giriş, s. XXI). Sorel'in yaklaşımının yararları ne olursa olsun, çözümlemenin amacı bakımından, siyasal *myth*'in iradeci yönünü ortaya çıkarmak önem taşımaz. Burada bizi ilgilendiren, utopyaya daha belirgin bir «imkânsızlık» niteliği veren sesi izlemektir.

«Myth» ve «utopia»yı bugünkü teknik kullanılışlarına rağmen daha eski ve daha ortak anlamlarında kullandığım gözden kaçmayacaktır (8). Tartışmamızla ilgili sebepler dolayısıyla bunu böyle yapıyorum.

2. Myth ve Utopia, Yeniden Düşünülmüş Olarak

Kendimizi aynı zamanda kötü idealizmden (mükemmel-olsunculuk) kurtarmadıkça kötü gerçekçiliği ortadan kaldıramayacağımızı daha önce belirtmiştim. Bu cümle tersine de çevrilebilirdi: kendimizi kötü gerçekçilikten kurtarmadıkça, kötü idealizmi iyisinden çok güç ayırabiliriz. Bu açıklamanın myth ve utopia kavramlarıyla olan ilişkisi, bu kavramların teknik siyaset sözlüğünde kabul görüşünün geniş ölçüde gerçekçi yaklaşıma ve gerçekçiliğin de haksız taleplerine bağlı oluşundandır.

Olağan biçimleriyle myth ve utopia'nın hangi anlama geldiğini okulda öğrenmiştik. Yüzeyde kalan kimseler için myth, Yunan mitolojisi ile ilgili bir şeydir ve utopia Thomas Moore'un ortaya çıkardığı «mekânı olmayan» bir hayali, yani varolmayan ve imkânsız bir dünyayı ifade eden bir kelimedir. Fakat eğer, R. M. MacIver ya da Lasswell ve Kaplan gibi yazarları okursak (demokrasiye karşı değil demokrasi taraftarı düşünürleri saydığımı belirtmeliyim) bunların myth'inin, yaygın bir biçimde mitolojik olarak kabul edilenlerle ortak bir yanının bulunmadığını anlarız. Aynı şekilde Mannheim'in eserlerine başvurursak, kelimenin orijinal ve etimolojik anlamını hiç taşımayan «izafi anlamda» bir utopiadan söz ettiğimizi görürüz.

MacIver'a ve onun terminolojisini izleyenlere göre myth, «insanların benimsediği bütün değer inançlarını ve kavramlarını» kapsayan bir tarafsız terim olarak anlaşılmalıdır (9). Bu, özünde, kesin bilgi (10) ve tekniklerin dışında herşeyin myth olduğunu söylemek demektir. Bu bakımdan MacIver «demokrasi myth'inden» (11) bahsedince okuyucu, bundan, demokrasinin Zeus ve onun Olympus'a yerleşmiş ailesi kadar gerçek olduğu anlamını çıkarmamalıdır. MacIver'in ifadesiyle myth, «doğru ve yanlışla olan bütün bağları reddeder (12). Bunun gibi, Lasswell ve Kaplan da siyasal inceleme için bir çerçeve sağlama teşebbüslerinde «siyasal myth» kategorisini geniş olarak kullanırlar ve şöyle yazarlar: Myth terimi, zorunlu olarak, sembollerin uydurma, yanlış ve irrasyonel niteliğine delalet eder biçimde yorumlanmamalıdır» (13)...

Gerçekte hayali bir anlam taşıyan bir kelimeyi alıp bunun artık böyle bir anlam taşımadığına karar verecek dil gücüne sahip olup olmadığımız konusunu tartışmanın cazibesine karşı koyacağım (14). Bu şarta-bağlı yaklaşımın yararlılığı ile ilgili prensip sorununu bir kenara bırakırsak, (15) iki belirli soru ortaya çıkıyor. Bunlardan ilki şu:

(8) Tasavvura değil eylemselliğe dayanan bir düşünce olarak kendisini gösteren utopya ile ilgili bir yenilik, hariç olmak üzere. Bu bakımdan, ama sadece bu bakımdan. Mannheim'in kavramlaştırmasını işliyorum.

(9) R. M. MacIver, *The Web of Government*, (New York, 1947), s. 4.

(10) İbid., ss. 447-448.

(11) İbid., ss. 39, 51.

(12) İbid., s. 5.

(13) *Power and Society*, (London, 1952), s. 117.

(14) Örneğin Lasswell ve Kaplan «myth»i tarafsız bir anlamda kullandıklarını öne sürerler ve bunu şöyle açıklarlar: «Bu kavram Marx'ın 'ideoloji', Sorel'in 'myth' Mosca'nın 'siyasal formül', Pareto'nun 'türevler', Mannheim'in 'ideoloji' ve 'ütopya' gibi çeşitli kavramlarına yakındır.» (op. cit. s. 117). Bunun acayip derecede ürkütücü bir atıflar kolleksiyonu oluşu bir yana, bu yazarların çoğunluğu için söz konusu yaftaların aşağılayıcı bir anlam taşıdığı da bir vakıadır.

(15) Şarta-bağlı tanımlar sorunu, yani tanımdaki keyfilik, daha sonra X Bölümde tartışılacaktır. Bk. aynı zamanda Bölüm XVII, 4, 5.

eğer biz orijinal ve herkes tarafından anlaşılan anlamda myth'i kullanamayacak olursak, zihni ilkellikten, efsaneleştirmeden, irrasyonel kafadan ve kaba teorileştirmeden bahsetmek istediğimiz zaman ne diyeceğiz? İkinci soru şudur: eğer myth — MacIver'in yazdığı gibi — «en kavrayışlı hayat felsefeleri, dinin en köklü telkinlerini, tecrübenin en ince anlatılışı ile birlikte en gösterişli hayalleri de» kapsıyorsa, (16) fikir ile ideal arasındaki ve onun ötesinde, idealin doğru ve yanlış kullanılışları arasındaki farkı nasıl bulabiliriz ve niçin bulmaya çalışmalıyız? Bunu yapamayacağımız açıktır (17).

«Myth»in gevşek ve çok rahat bir biçimde kullanılışının ne kadar yanıltıcı olabileceğinin bir örneği, Burnham'ın çıkardığı sonuçta görülmektedir (Machiavelliciler hakkında kitabında): halk yönetimi olarak anlaşılan demokrasi imkânsız olduğuna göre, buradan kendi-kendini-yönetim şeklindeki demokrasi teorisinin «bir **myth**, formül veya uzantı (derivation)» (bunlar sırasıyla Sorel, Mosca ve Pareto'nun terimleridir), olarak anlaşılması gerektiği çıkar (18). Önümüzdeki bir kaç sayfa içinde, kelime anlamında anlaşılan kendi-kendini-yönetimin, kesinlikle imkânsız olduğunu öne süreceğim. Bununla beraber, hiç bir ayrım yapmaksızın, kendi kendini yönetimin bir **myth** olduğunu (Sorel'in, MacIver'in anlamında ya da herhangi bir anlamda) ileri sürmeye de razı değilim, çünkü böylece daima birbirinden ayırmamız gereken şeyleri birbirine karıştırmış oluyoruz. Kendi-kendini yönetim, ancak kavram yanlış yorumlandığı zaman bir **myth**'dir; fakat gerçekte olduğu gibi, vatandaşların siyasal sürece aktif bir şekilde katılmasını tahrik etme görevini taşıyan bir ideal olarak anlaşılırsa, bunda mitolojik hiç bir yön yoktur ve gerçeğinden çok değerlendirilebileceği veya yanlış yorumlanabileceği için bir idealin gözden düşürülmesine yardım etmemiz gerekli değildir. Kendi-kendini-yönetime **myth** demek aşırı idealizme aşırı gerçekçilikle karşı çıkmak ve böylece, imkânsız olan tam bir kendi-kendini yönetimin dışında, mümkün bir asgarisinin bulunduğunu ve demokratik ile demokratik olmayan yönetim biçimleri arasındaki farkı yapanın da işte bu asgarî olduğunu unutmak demektir.

«Myth»in sözüm ona tarafsız ve geniş kapsamlı kullanılışı, siyasal bilimcilerin, gerçekçiliğin doğuşu sırasında, hayallerden arınmış çözükmeyi istemelerinden doğmuştur. Fakat zannetmiyorum ki, hayallerden arınmış bir sözlüğü benimseme tekniği, gerçekçi okuldan öğrenebileceklerimizin verimli bir tarzda kullanılmasına yol açsın. Dil konusunda yapılacak buluşlara karşı değilim. Fakat «**myth**» ile ilgili olarak, kelimenin yerleşmiş anlamını temel tanımlama kurallarına aykırı olarak değiştirdik: yani, belirsizlik (cari ve teknik anlamları arasındaki) artacak ve kavramın kapsamı azalacağı yerde genişleyecek. Orijinal anlamında «**myth**» demek ihtiyacını hâlâ duyduğumuza göre, eski anlamı terk edilmediği veya değiştirilemediği zaman bir terime yeni bir anlam vermemek gerekir ilkesine bağlı kalıyorum. Demokrasiden «demokrasi myth'i» diye söz açmak, ve (i) fikirler, (ii) idealler ve değerler, (iii) irrasyonel ve ilkel inançlar gibi birbirinden farklı şeyleri «siyasal myth» yaftası altında birbirine karıştırıp yeniden isimlendirmek irtibatlı ve aydınlık düşünceye ve — dolayısıyla da — demokrasiye zararlıdır. Çok tuhaftır, gerçekçilerin bulgularını kabul edeceğimiz (doğru olunca) ve sözlüklerini red-

(16) op. cit., s. 5.

(17) MacIver'in yaygın myth tanımı bir yana, *myth*'ler ve teknikler arasındaki temel ayrımının da yerinde olup olmadığı düşünmeye değer. Bir defa, iki terim arasında, çok fazla nisbetsizlik var: «myth» çok geniş bir terim iken, «teknik» de çok sınırlı bir terim. İkinci olarak, bir myth'in kendisini, gerçek haline dönüştürme ve dolayısıyla tekniğe başvurma gereğini kendi içinde zorunlu olarak bulundurması anlamında, bunlar arasında zarurî bir ilişkinin olduğu da şüphelidir. Sonuncu olarak, *myth*'den tekniklere yapılan sıçrama çok büyük'tür, arada büyük bir boşluk vardır: orta düzeyde esaslı bir bağın yokluğu kendisini hissettirmektedir.

(18) *The Machiavellians, Defenders of Freedom* (New York, 1943), s. 256.

dedeceğimiz (tek-taraflı olunca) yerde, çoğunlukla bulgularına karşı çıkarız ve sonra da sözlüklerini eleştirisiz kabulleniriz.

«Utopia»nın günümüzdeki kullanılışı bizi benzer sorunlar karşısında bırakıyor. Onun etimolojik anlamından ilk saptırılışı Comte'dan gelmiştir, fakat nihai saptırılışın şerefi Karl Mannheim'e aittir. Mannheim'e göre utopia, sadece, var olan gerçeği devrimci bir yönde «aşan» zihni bir haldir. Belirli bir zamanda var olan şeyi aşan bir zihni hal'den bahsetmek, açıktır ki, fazla bir şey söylemek değildir. Çünkü belli bir anlamda zihin daima gerçeği ve var olanı aşar. Ortak olan'dan **genus** ayırıcı olanı (differentiam) doğru ilerlersek, görürüz ki Mannheim'in utopiasının belirleyici niteliği, bundan dolayı, yalnızca onun «devrimsel görev»inde bulunuyor olmalıdır. Bu o kadar doğrudur ki, varolan durumu tutucu bir anlamda aşan zihni hallere, Mannheim «ideolojiler» demiştir. Özet olarak, Mannheim devrimci ideolojileri (yeni ismiyle utopia) bir yana, tutucu ideolojileri (kısaca ideolojiler) diğer yana koyarak utopiayı ideolojinin karşıtından ibaret bir hale getirir (19).

Eğer utopia denilince anlaşılması gereken bu ise, utopialar artık hiçbir yerde bulunmayan zihni hayaller anlamında utopia değildir. Utopia kelimesi eğer belirli orijinal anlamından yoksun bırakılırsa, bir kimse pekâlâ Oscar Wilde gibi «ilerleme, utopiaların gerçekleşmesidir,» veya Mannheim gibi «bugünün utopialarının yarının gerçekleri olması mümkündür: 'Utopialar, çoğunlukla, sadece, olgunlaşmamış gerçeklerdir'» diyebilir (20). Bir kimsenin tanımlarla oynayarak her şeyi ispatlaması mümkündür. Fakat, Mannheim'in keyfi bir şekilde şartlar koymasının gerçekteki sonucu, sadece, siyasal sözlüğümüzden **gerçekleştirilmesi mümkün olmayan**'ı ifade eden kelimenin çıkarılması olmuştur. Söylemek istediğim, eğer utopiayı utopik olmayan bir biçimde tanımlarsak, siyasal bakımdan imkânsız olanı belirtecek bir isimden yoksun kalırım (21).

Bu tartışma açısından yapılabilecek uygun yorum, mükemmel-olsunculuğu cesaretlendirmesi ve desteklemesi daha muhtemel bir yol bulmanın güç olacağıdır. Mannheim'in amacının bu olduğunu söylemek istemiyorum. Hiç öyle değildir. Mannheim, fikirleri ve idealleri şüpheci bir biçimde ele alışından dolayı, pekâlâ siyasal gerçekçiler arasında sayılabilir (22). Bununla beraber, Mannheim ile birlikte gerçekleşen «utopia»

(19) Bk. Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (Londra, 1936), özellikle ss. 173. Eskiden MacIver'i izleyen Lasswell ve Kaplan şimdi dikkatli bir şekilde şu tanımda toplaştıkları Mannheim'in kavramlaştırmasını kabul etmektedir: «İdeoloji, sosyal yapıyı korumak için işleyen siyasal *myth*'dir: ütopya ise onu değiştirmeye yönelir.» (*Power and Society*, s. 123). Gerçekte, onların böyle sunî ve tartışılabilir bir muhalefete girmiş olmalarını, özellikle, Lasswell ve Kaplan bir dip notunda «*karşıt myth*»in «ütopyadan daha az yanıltıcı bir terim» olacağını belirttiğine göre, anlaşılması güç buluyorum. (loc. cit.). Bu kabul edildikten sonra, yanıltıcı, keyfi terimlerin kullanımını niçin teşvik etmeli?

(20) Bk. Oscar Wilde, *The Soul of Man under Socialism* (Saugatuck, Conn., 1950), s. 18 ve *Ideology and Utopia* s. 183. Mannheim'in alıntıladığı cümle Lamartine'indir.

(21) Mannheim'in, «durumu aşan fikirler arasında, ilkede uygulanması mümkün olmayanların hiç şüphesiz bulunduğu»nu kabul etmektedir. (op. cit., s. 177). Fakat, gerçekleştirilebilir ve gerçekleştirilemez ütopyalar arasında bir ayrıma girişmediğimiz takdirde, bunları isimlendirmemiz izin vermemektedir. Böyle bir ayrımın kendisi de Mannheim'ın keyfi tanım oyunlarının doğurduğu güçlükleri ortaya koymaktadır.

(22) Mannheim'ın Marx'dan çıkışı, «ideolojileri»nin Pareto'nun «türevler»i ile aynı kategoriye ait olaya olayını bir ölçüde maskelemiştir. Gerçekten, Pareto, ideoloji terimini hiç kullanmadığı halde, N. Bobbio'nun çok iyi belirttiği gibi, bu kavram düşüncesine temel olmuştur. (bk. «Vilfredo Pareto e la critica delle ideologie», *Rivista di filosofia*, IV (1957)). Mannheim'ın «fikirler hakkında şüphecili»ğinin ve ideoloji kavramının eleştirici bir çözümlemesi için, bk. aşağıda Bölüm XVIII, 2.

nın anlamındaki değişme, daha geniş bir eğilim ile bağlantılı olarak ve diğer bir bakış açısından daha da büyük bir önem taşır.

Bilimsel tevazu ile bilimci coşkunluğun, utopik olanı, sadece muhtemel olmayan haline dönüştürmekte şaşırtıcı biçimde anlaştığı bir devrede yaşıyoruz. Bilimsel ihtiyattan dolayı, hiç bir zaman «imkânsız» demeye ve sadece ihtimal derecelerinden bahsetmeye önem gösteririz. Bilimci iyimserlik dolayısıyla da, kural olarak, hiç bir şeyin imkânsız olmadığına inanmaya başlamışızdır. Teknik gelişme ile moral gelişmeyi, bilimin mükemmeleştirilebilirliği ile insanın mükemmelleştirilebilirliğini memnuniyetle birbirine karıştırmış olan çağımız, bir sınırsız imkânlar geleceği ümidine gittikçe artarak bağlanışımız anlamında sınırsız hale gelmektedir. Şüphesiz, eğer her şey mümkün ise, artık imkânsız'ı belirtecek bir terime ihtiyacımız yoktur. Fakat, eğer biz terimi atacaksak, ve eğer imkânsızlıklar — iddia ettiğim gibi — kalmaya devam edecek ise, utopianın içine batmadan önce utopia hakkında konuşmaya dönmek akıllılık olur. Gerçek olmayan bir gerçeği gerçekleştirmek amacına yönelmiş çekişkili bir talep demek olan hakiki etimolojik anlamında «utopia»yı, Mannheim'e rağmen kullanışımın nedeni de budur.

Buna şu itiraz yapılacaktır: Neyin mümkün olduğunu, neyin olmadığını önceden nasıl bilebiliriz? Yani neyin utopia olduğunu önceden nasıl kararlaştırabiliriz? Günümüz utopiacısı, eylem alanına girdiği için, artık bu, **a priori** sonsuz zamana yansıtılacak bir imkânsızlıklar sorunu değil, hâlen, karşımızda var olan bir sorundur, cevabını vererek bu itirazı karşılayabilirim. Eylemci bir utopiacılık biçiminin tartışmasında asıl sorun, **a priori** bilginin kendi içinde (**in se**) teorik imkânı sorunu değil, fakat utopiyacı bir girişimin, yani şu anda gerçekleştirmediklerimizi gerçekleştirmeye kalkışımızın denenip eleştirilmesine ilişkin acil pratik sorunlardır gözlemini yaparak da bu itirazın karşısına çıkabilirim.

Bununla beraber, itiraz ilkede bile o kadar sağlam değildir. Mutlak imkânsızlık (yani utopiacı) ölçütünün teorik ifadesinin epeyce güçlükler yarattığı doğrudur (23). Fakat bazı basit örnekler, hiç bir şart tanımayan imkânsızlıkların bulunduğunu göstermeye yeter. Örneğin, «pastanı hem yiyip hem de saklayamazsın» biçimindeki yaygın söyleyiş, zaman ve yer şartlarına bağlı olmayan bir mutlak imkânsızlığı açıkça belirtir. Aynı şekilde şunları da söyleyebiliriz: uyanıkken uyumak veya aynı parayı hem harcamak hem saklamak veya sola sapan yolu ve sağa sapan yolu aynı zamanda izlemek, v.s. mümkün değildir. Bunlar da, tarih, mümkün kılınan imkânsızlıklar silsilesidir veya gerçekleştirilmiş utopyalar mezarlığıdır gibi malum cümlelerle geçiştirilemeyecek şarta bağlı olmayan imkânsızlıklardır.

Günlük hayatın şartlarından, siyasal durumlara geçtiğimiz zaman da mutlak imkânsızlıklar görürüz. Farklılık, onları kavramanın daha güç oluşundadır. Bunun iki sebebi vardır. Birincisi, kişisel deneylerimizde imkânsızlığın, bir **yapmak** imkânsızlığı olarak hemen ve doğrudan bize görünmesine karşılık, siyasette bir **sağlama** imkânsızlığı olarak geç ve dolaylı ortaya çıkmasıdır. İkinci sebep, siyasal kavramların çok karmaşık ve anlamlarının çok değişken oluşundan dolayı kelimeler ve tanımlarla oynayarak bütün imkânsızlıklardan kurtulmanın kolaylığıdır.

Örneğin hürriyet ve planlama bağdaşmaz ve bundan dolayı her ikisini birlikte istemek utopyadır diyen bir kimse, zorunlu olarak saçma konuşuyor değildir (24). Hürri-

(23) Derslerimde bu sorunun daha derinlerine gitmeye çalışım. *Questioni di metodo in scienza politica* (Firenze, 1959), ss. 180-186, 228-241.

(24) Bk. aşağıda Bölüm XVI, 1, 2.

yet ve planlama kavramlarını, birbiriyle bağdaşacak biçimde tanımlarsak, imkânsızlık ortadan kalkar. Dikkati çekmek gerekir ki, ilk tezde öne sürülen imkânsızlık, eğer iyi formüle edilmiş ise, kalmaktadır. İkinci tez ilk tezi çürüten bir tez değildir, utopik bir programın yerine gerçekleştirilebilir bir programı koyarak biz tezleri değiştirmiş oluyoruz. Bu bakımdan siyasal imkânsızlığın daima ortadan kaldırılabileceği söylenemez. Daha doğrusu biz planlarımızı değiştirerek bundan kaçınıyoruz. Bunu yaparak da ister kabul edelim ister etmeyelim, bir imkânsızlık uyarısında bulunanlara hak ettikleri saygıyı göstermiş oluyoruz.

Gerçekte de, işini bilen her mantıkçı, pek âlâ a priori olarak, siyasal utopialar da dahil olmak üzere, mutlak imkânsızlıklarla karşılaşmayı bekleyebilir. Şüphesiz, hatalar yapabiliriz. Fakat, ne zamandan beri hata ihtimali, araştırmayı gereksiz kılmıştır? Hatadan kaçınmak için, denemekten vaz mı geçmeliyiz? Böylece düşünmekten vaz mı geçmeliyiz?

3. Kendi-Kendini-Yönetim ve Siyasal Bakımdan İmkânsız Olan

Temsili demokrasinin yerini doğrudan doğruya demokrasinin ya da daha açık bir söyleyişle «Devletin dağılıp gitmesinden» doğan bir kendi-kendini-yönetimin alışıyla gerçekleşecek olan Marks'ın utopiasını ele alalım. Kanaatıma göre, Marks'ın kendi-kendini-yönetimini, mutlak imkânsızlığı **a priori** gösterebilecek hiç bir yere yerleştirilmemiş temelsiz bir varsayım olarak düşünmekte haklıyız.

Mantıki çözümleme terimleri içinde veya felsefe düzeyinde, kendi-kendini-yönetim kavramı, kavramı bir yoğunluk ölçütüne ve bir büyüklük ölçütüne göre tartmamızı gerekli kılmadığından dolayı bir problem yaratmaz. Bu terimler içinde, biz kendimizi yönettiğimiz zaman, kendi-kendini yönetime sahibiz demektir; ve hepsi de budur. Fakat empirik düzeyde aynı şey doğru değildir. Çünkü, kendi-kendini-yönetime dayanan bir siyasal sistemi gerçekleştirme pratik sorunuyla karşılaştığımız zaman, her şey, kavrama verilen yoğunluğa ve buna bağlı olarak kavramın kapsamına (hem mekân hem de zaman olarak) dayanır. Hepsinden önce şu teoremi ortaya koyacağım: **Sağlanması mümkün kendi-kendini-yönetimin** yoğunluğu, **talep edilen** kendi-kendini-yönetimin kapsamı **ile ters orantılıdır.**

En yüksek yoğunluk varsayımından hareket ederek teoremimizin doğruluğunu gösterelim. Eğer, terimin dar ve sözlük anlamında kendi-kendini-yönetim istiyorsak, ya iç kendi-kendini-yönetimi (kendi-kaderini-kendi-tayin etmesi), ya da despotluğu kastediyoruz demektir. Bu durumda kapsam sıfır olacağı için (insanın kendi içine kendi-kendini-yöneten (in interiore hominis)) en yüksek yoğunluğa (mümkün en yüksek kendi-kendini-yönetime) sahip olunur. Fakat, eski Yunan Şehri, **polis** gibi, küçük bir kapsam, bir boyut getirelim. Bu durumda kendi-kendini-yönetim terimi daha az yoğunluk taşıyacak, yani eskiden olduğundan daha az dar ve daha az sözlük anlamında yorumlanması gerekecektir. Kendi-kendini-yönetim derken, iktidar sahipleri ile iktidarın muhatap olanı arasında hızlı ve kapsamlı bir dönüşmeyi ifade ediyoruz. Aristotle'ın söylediği gibi, eski demokrasilerde, herkesin sırayla yönetmesi ve yönetilmesi anlamında, vatandaşlar kendilerini yönetiyorlardı.

Bir adım daha ileri atarak, kendi-kendini-yönetimin yüzlerce mil kare üzerinde işlemesi gerektiğini varsayalım. Bu durumda daha da düşük yoğunluğa sahip olacağız. Gerçekten, bu durumda, istenen kendi-kendini-yönetimin kapsamı, en çok bir benzetme olarak kullanılamasına imkân verecek derecede geniş olduğu için, pek az şey

talep etmek mümkün olacaktır. Burada, kendi-kendini-yönetim yalnızca, uzaktan değil de yakından yönetilme anlamına gelir, yani terimin gene de merkeziyetçilik ile çelişen bir anlamı vardır. Söz konusu kendi-kendini-yönetim, daha açık bir söyleyişle, merkeziyetçiliğin ve iktidar temerküzünün nitelendirdiği siyasal sistemlerden daha yüksek derecede bir kendi-kendini-yönetime imkân verdiği için kendi-kendini-yönetici denilen özerk, yöresel yönetimleri ifade eder. Bununla beraber, tasarladığımız genişlik için yöresel yönetim gene de bir dolaylı yönetim sistemidir. Bu kendi-kendini-yönetici değil, fakat arada yer alan kimseler tarafından yönetildiğimiz bir temsili demokrasidir.

Bundan dolayı, kendi-kendini-yönetim terimi, kapsamı örneğin bütün İtalya'yı, veya Fransa'yı ya da İngiltere'yi içine alınca tamamen alıcı hale gelir. Bu durumda, vatandaşların, herhangi bir anlamlı biçimde kendilerini yönetebileceklerini düşünmek güçtür. Bu, arazi genişliğinin karşıt unsuru, ancak, yönetim üzerinde bir çeşit kontrol olabilir. Bundan şu çıkar ki, «Bütün insanlığın kendi-kendisini-yöneteceği ve kendi-kendini-yöneten tek bir sistem içinde birleşeceği bir gün gelecektir» gibi bir cümle, daha da anlamsız olacaktır, çünkü, böylece, kavramın yoğunluğu ile ilgili her şeyi tamamen unutmuş olmaktayız. Yani sadece, sıfır yoğunluğun (sıfıra yaklaşan), n boyutuna (sonsuza yaklaşan) tekabül edebileceğini — ki bu demektir ki, sıfır yoğunluktaki o muhayyel kendi-kendini-yönetimde, bir kimsenin kendisini yönetimine uzaktan yakından benzer bir şey olmayacaktır — unutmuş durumdayız.

Şimdiye kadar fiziki büyüklüğü dikkate aldım. Fakat «kendi-kendini-yönetim»in kullanılması sadece mekân değil, fakat zaman kapsamını da gerektirir, öyle ki, teoremin ispatlanmasını, yoğunluğun aynı zamanda bir zaman boyutu ile de ilişkili olduğu hatırlanarak tamamlamalıdır. Gene, belirtilmesi gerekir ki, bir mantık sorununun incelenmesi bu biçimde cereyan etmez, çünkü mantıkta unsurların ne süresi ne de kronolojik sırası dikkate alınır. Bunun sebebi, felsefe düzeyinde tartışmamızın, zaman dışı ilişkilerle ve kronolojik değil ideal dizilerle ilgili oluşudur. Fakat empirik düzeyo indiğimiz zaman süre ve kronolojik sıra ağır basar. Uygulama dikkate alınınca, sonra yapılması gerekeni önce yaparsınız, ve ebediyyen yapamadığımız halde kısa bir zaman için yapabileceğimiz pek çok şey vardır.

Teoremimizi yeni bir biçimde aşağıdaki gibi ifade edelim: **Mümkün olan kendi-kendini-yönetimin yoğunluğu, talep edilen kendi-kendini-yönetimin süresi ile ters orantılıdır.** Bu demektir ki, kendi-kendini-yönetimin, örneğin devrimsel gerginlik anlarında elde ettiğimiz, en yüksek yoğunluğu sadece, çok kısa bir süre içinde yer alabilir. Marks, ideal demokrasisini açıklarken, 1870-71 Paris Kömününün devrimci serüvenini model olarak aldı (25). Fakat bunu yaparken, bir anlık bir olayı, keyfi olarak bir çeşit sonsuzluğa (tarihin Hegelci sonu) yansıtmakta, proleteryanın bu kendi-kendini-yönetim deneyinin yüksek derecede yoğunluğa sahip oluşu nedeninin, bunun çok kısa bir süre devam etmesi olduğunu unutmaktaydı. Bu bakımdan, proleteryanın zaman ve mekân dışı kendi-kendini-yönetimi üzerinde tasarılar kuran bir filozof olarak Marks, saygı değerdir. Fakat bir pratik politikacı, bir eylem adamı olarak, katıksız bir utopyacıdır. Mümkün olan kendi-kendini-yönetimin zaman-mekân boyutu ile yoğunluğu arasındaki tersine orantıyı ihmal ederek, sözlük anlamında kendi-kendini-yönetim (en yüksek yoğunlukta) içinde, devletsiz bir toplum tasarladı. Hükümetlerin yerine kendi-kendini-yöneten insanlığı geçirme ideali o zaman olduğu gibi şimdi de imkânsızdır ve — ürpermekten korkmuyorum — bir yüz yıl içinde, on yüz yıl içinde aynı şekilde imkânsız kalacaktır.

---

(25) Marx'cı demokrasi kavramı Bölüm XVII ve XVIII, 3'de çözümlenecektir. Marx'ın kendisine atıf yaparken, «Marx'cı», izleyicilerinden söz ederken «Marksist» diyorum.

Eskiden atalarımız tartışmaya çok fazla, deneye çok az dayanırlardı ve daima «imkânsız» dedikleri halde hiç «muhtemel değil» demezlerdi. Fakat bu günlerde biz, «imkânsız» demeniz gerektiği zaman bile «muhtemel değil» diyerek karşıt aşırılığa düştük. Şüphesiz, herşeyin deney ile ispatlanması gerekir ve tartışma ile hiç bir şey gösterilemez ise konuşma alanının sadece «ihtimaller» ile, yani gerçeklik değeri ancak muhtemel oluşunda veya olmayışında bulunan açıklamalar ve öneriler ile sınırlanmış olması zorunludur. Fakat tartışma, deneyin yerini ne kadar tutamazsa, deney de tartışmanın yerini o kadar tutamaz. Bir defa daha görülüyor ki, eğer biz yararsız olduğu kadar da trajik olan deneylerden sakınmak istiyorsak siyasal bakımdan imkânsız olmayı ciddiye almak zorundayız.

4. İdeallerin Rolü

Önceki açıklamalardan kolayca anlaşılıyor ki, bir deontolojiyi mitolojiden, siyasal **myth**'i onun utopyacı uzantısından ayıran çizgiler gerçekten incedir. Toplamak gerekirse, utopyacılık, deontolojinin vahim bir şekilde aşırı büyümesi olayıdır. Deontolojik tartışmasının tablatına ve ideal ile gerçek arasındaki boşluğun varlık sebebine ilişkin bir temel yanlış-anlayıştan dolayı, deontoloji, bir **myth** ve bir utopia haline gelir. Bu bakımdan konuyu aydınlatmak, idealler ile uygulama alanı arasındaki bu ilişkiyi iyice öğrenmek özellikle önemlidir.

Fransız devriminin ortaya attığı sorun olduğu için, bu sorunu yakından bilen Benjamin Constant, bunu, «aracı ilkeler» yardımıyla, yani «ilk ilkeler» ile gerçek arasına geçiş sağlayan bir terim yerleştirerek çözmeye çalıştı. Şunları yazmıştı: «Onu bize kadar indiren ve bizim durumumuza uyduran bütün aracı ilkelerden koparmış bir ilkeyi bir insan toplumunun içine soktuğumuz zaman, büyük düzensizlik yaratırız; çünkü bu ilke, bütün bağlantılarından ayrıldığı ve bütün desteklerinden yoksun bırakıldığı zaman, yıkar ve tahrip eder. Fakat bu ilkenin değil, aracı ilkeler konusundaki bilgisizliğimizin bir kusurudur» [26]. Hiç şüphesiz sorun, Constant'ın gördüğü gibi, deontolojiyi araya giren bir yeniden incelemeye tabi tutarak, ilkelerin mutlaklığını eşyanın tablatına uydurmaktadır. Constant, «ne zaman bir ilke... uygulanamaz görünürse, bu, uygulama yollarını da içine alan aracı ilkeleri bilmeyişimizdendir.» derken tamamen haklıydı [27].

Fakat ben, tartışmayı daha önceki bir noktadan almak isterim. Çünkü, uygulama kısmına geçmeden önce, bana öyle geliyor ki, geçip gitmeyen ve geçip gitmemesi gereken şeyi, yani deontolojinin şok yapıcı etkisini tetkik etmemiz gereklidir.

«Olması gerekir», «dir» in yerini alması için düşünülmüş değildir. Tamamen farklı bir şey olan bir karşı-ağırlık olması istenmiştir. **Olması gerekir** daima ifrat miktardadır, aşırılık kokar. Bunun sebebi, ideallerin, gerçeğin bizi tatmin etmeyişinden doğmuş olması ve bir polemik görevi, bir karşı çıkıcı rol taşıyışıdır. Bundan dolayı, ona olan ihtiyaç, onun karşılaşacağı direnmeye bağlı olarak ölçülebilir: gerçek ihtiyacımızdan daha fazlasını istememiz gerekir kuralı burada da, geçerlidir. Kısacası, bir deontoloji gerçeğe dönüştürülmek üzere düzenlenmiş değildir. Hatta ideallerin kaderi **başarıya ulaşmamaktır** diyecek kadar ileri gideceğim. Deontoloji baskısının görevi, tarihteki dönüşümlerin gerçek-olmayan boyun eğmeyen bir unsuru olarak daima bu dönüşümlerin yanında yer alışıyla bir dengeleyici olmaktır.

İdealler gerçek değildir ve böyle kalmaları istenir demek, saçma bir hipotez kurarak eğer onları olduğu gibi gerçek haline dönüştürmek mümkün olsaydı, artık onların

(26) *Des réactions politiques* (1797), Bölüm VIII.
(27) *Ibid.*

istemez olacağımız anlamına gelir. Eşitliği alalım. Bu, ancak uzakta durduğu sürece kalplerimizi ısıtan ideallerden birisi değil midir? Ona yaklaştıkça, belli bazı adaletsizlikleri ortadan kaldıracak diğer bazılarını yarattığımızı ve sözlük anlamındaki eşitliğin, onun karşıtı olan tabii eşitsizlik kadar rahatsızlık verici olduğunu daha iyi anladığımız doğru değil midir? Gerçekten, eğer idealerimiz tamamen gerçekleşmiş olsaydı, artık onları benimseyip tutmamız için fazla bir sebep kalmayacaktı. Deontolojik baskı ve kuvvetli bir yol-gösterici dürtü olmasaydı, demokrasi var olmayacaktı. Fakat, deontolojik tanıma tamamen uygun bir demokrasi de pek o kadar tatmin edici olmayacaktır. Silâhlar, savaşları kazanmak için yararlıdır, fakat savaşı silâhları kazanmak için yapmayız.

Yol-gösterici ideallerin, yalnızca, gerçeğe dönüştürülmek için düşünülmediğini söylemek, onları sözlük anlamlarında gerçekleştirmeye kalkışırsak sonuç amaca uymayacağı için başarılı olmayacağız demekle aynıdır. Böylece bir kısır döngü başlar. İdealleri uygulatmak için yapılan utopyacı çıkış başarılı olmayınca, ideallerin değersiz olduğunu düşünmeye başlarız. Ben bunun aksini savunuyorum. Pratik uygulama kaçınılmaz şekilde başarısızlığa uğruyor ise, bu ideallerin değil, onlar için seçtiğimiz deneme çeşitinin bir kusurudur. Yol-gösterici dürtünün gerçeği harekete geçirdiği ve yönelttiği halde, yalnızca bu gerçek olmadığını ve olamadığını bir türlü göremiyoruz. İdealler, uygulama alanının, onu bir değer gerginliği ile dengelemeye yönelmiş sadece bir unsurdur.

Bu bakımdan olması gereken gerçek haline geçiştirilemiyorsa, bununla daima gerçeği suçlamayalım. Çünkü idealler mutlak ve aşırı tabiatlarıyla, olgular haline dönüştürülmek için değil, fakat onlara karşı çıkmak için yaratılmıştır. Şüphesiz bunlar, burada bir aracı ilkeler sorunu — idealler için uygulanabilir bir formül bulma sorunu — ile karşı karşıya bulunmadığımız anlamına gelmez. Deontolojiyi uygulamanın altında yatan mantık hakkında bazı gözlemler yaparak bu konuyu kapatmak isteyişimin sebebi de budur.

5. Karşıt Tehlike

Demokrasi ideali çok değişik durumlarda, demokratik kalmayan bir sisteme karşı veya demokratik bir biçim içinde kullanılabilir. Demokrasi, otorasiye karşıt bir ideal olarak kaldığı sürece, ondan her türlü ölçünün ötesinde yararlanabiliriz. Gerçekten, demokrasiyi ne kadar çok mübalağa edersek, o da o kadar etkili olabilir. Fakat, bir defa demokrasi yendiği düşmanın yerini aldı mı her şey değişir. Bu durumda deontolojinin görevi, artık bir düşman sistemi tahrip etmek değil, aksine yaratmış olduğu sistemi geliştirmektir. Bu bakımdan, **olması gereken** değişmeden kalırsa, tersine işlemeye başlar. Söylemek istediğim, bir demokrasi **içinde** demokrasi idealini aşırı biçimde tutarsak, bu ideal ortaya çıkarmış olduğu demokrasiye **karşı** işlemeye başlar. Eğer bir deontoloji, artan başarısı oranında değiştirilmezse, J. H. Herz'ün «karşıt ilke» dediği şey olur: ters sonuçlar yaratır. Herz'ün «Siyasal idealizmin büyüklük anı, çökmekte olan siyasal sistemlere karşı olduğu zamandır. Nihai amacına ulaşınca bozulur ve zaferle birlikte ölür» [28]. diye yazışının sebebi de budur.

Bundan şu aracı kuralı (Constant'ın anlamında) çıkarabiliriz: **Bir idealin gerçek haline dönüştürülmesi ölçüsünde, bu idealin, hedeften uzaklığına göre ayarlanması gerekir.** Tartışılan olayda, gerçekleştirilen demokrasi oranı büyüdükçe, demokrasi deontolojisinin daha da küçültülmesi gerekir.

(28) *Political Realism and Political Idealism*, s. 42.

Saf ve en aşırı halinde demokrasi ilkesi «bütün iktidarın halkta» olmasını ister. Kelimelere bakılırsa bu ilke çok kesindir. Fakat uygulamayı dikkate aldığımız zaman iki karşıt anlamı olduğunu görürüz. Demokratik olmayan bir sistem içinde uygulandığı sürece bu, iktidarı (şüphesiz muhalif olanın iktidarını) sınırlayan bir ilke olarak işler, halbuki demokrasi içinde uygulandığı zaman, sınırsız iktidar isteği şeklinde ortaya çıkar. Bu bakımdan, birinci durumda, demokrasi deontolojisinin etkisi, iktidarı sınırlamaktır, fakat ikincisinde sınırsız iktidar yaratmaktır. Bu demektir ki, belli bir noktada «bütün iktidarını halktan alması» ilkesi, mutlak iktidara karşı bir silâh olmaktan çıkarak, tam aksine, yani bir mutlakiyetçi ilke haline dönüşür.

Bir monarkın mutlakiyetinin, halkın mutlakiyetinin aynı olmadığı söylenebilir. Mükemmel-olsuncu şunu hemen kabul edecektir: «Gerçekten benim istediğim ve demokrasinin icap ettirdiği, halkın sınırsız iktidarıdır.» Fakat onun, en aşırı ideale sarılmakta hata ettiğini göstermek isterim, çünkü, «bütün iktidarın monarkta olması» ve «bütün iktidarın halkta olması» tezleri arasındaki fark, sadece, görünüştedir. İki önerme arasındaki fark, pratikte tamamen ortadan kalkar, çünkü, hatırlayacağımız gibi, otokrasinin yerine demokrasiyi getirme gayretleri, iktidara sekil sahiplik söz konusu olduğu zaman kolayca, fakat iktidarın gerçek kullanımı söz konusu olunca çok küçük ölçüde başarılı olabilir (29). İktidarın gerçek kullanımında bir değişme olmayışının sebebi, belli bir noktanın ötesinde bir değişmenin mümkün olmayışıdır, yoksa mükemmel-olsuncunun hayal etme eğiliminde olduğu gibi, halkı egemenliğinden yoksun bırakmak için tuzak kuran kurnaz düzenbazların bulunuşundan değildir.

Öyleyse, demokrasi, halkın kendisini yönetecek ölçüde değil de, kendi yöneticilerini değiştirmeye muktedir olacak ölçüde iktidar kullanabildiği bir siyasal sistemdir. Bundan şu çıkar ki, egemen bir halkın muhtaç olduğu ve elinde tutmaya muktedir olduğu derecedeki iktidarı sürdürebilmesinin yegâne yolu, yöneticilerine sınırsız iktidar vermemektir. Bu şu anlama gelir ki, «Bütün iktidarın halkta olması» ilkesi, demokrasinin gerçekleşmesi tamamlandıkça «Bütün iktidarın kimsede olmaması» şekline doğru tedricen değişirse, ancak demokrasi bir sistem olarak yaşayabilir. Bir demokrasi ancak, demokratik idealin büyütülmesi, iktidarın kontrolü ilkesini yetersiz sayıp reddetmeye gölürmez ise, devam edebilir. Aksine «bütün iktidarın halkta olması» kaziyesinin mükemmel-olsuncu yorumun, uzlaşmaz bir biçimde korunması, bu, anayasal garantilerin ve temsili yönetim tekniklerinin tahribiyle sonuçlanır. Bu noktada da biz, yani halk kontrolü kaybederiz. Gerçekte kullanabildiğimiz iktidar miktarı, «iktidar üzerinde kontrol» formülünün belirttiği miktar olarak kaldığı için, karşılığında hiç birşey elde etmeyiz. Buna karşılık sağlayacağımız şey, iktidarın ortak sınırsız olan, kontrol edilmeyen yöneticilerdir. Yöneticilerin bütün iktidara sahip olduğu, yönetilenlerin de hiç bir iktidara sahip olmadığı bir durum, saf ve basit bir biçimde mutlakiyetçidir.

Eğer, idealimizin zaferle birlikte ölmesini istemiyorsak, karşıt tehlikenin tehdidini gözden kaçırmamalıyız (30) ve bundan dolayı «bütün iktidar bize» biçimindeki savaş çığlığını, «hiç kimse bütün iktidara sahip olmamalıdır» biçimindeki barış-zamanı ilkesine dönüştürmeliyiz. Çünkü, ilk formül karşı çıktığı düşmana bağlıdır ve bu bakımdan, tedricen ikincisi haline dönüştürülmediği takdirde mutlakiyetçiliği tekrar hayata kavuşturacaktır.

Bütün bunlar söylendikten sonra, mükemmel-olsunculukla savaşma sorununun diyelim ki bir mantıki tutarlılık sorunu olduğunu zannedecek kadar saf değilim. Piyasa

(29) Bk. aşağıda Bölüm II, 3.
(30) Bk. John H. Herz, *Political Realism and Political Idealism*, s. 168 ve ss. 168-169 *passim*.

sistemi, ekonomi için ne ise demokrasi de siyaset için odur. Oyunun kuralı rekabettir ve benzetmeye devam edersek, çok-parti sistemi bir oligopol sistemine çok benzer bir biçimde işler. Tüketiciyi korumanın, ekonomik gücün tekelci temerküzünü yasaklamaktan daha iyi bir metodunu nasıl bilmiyorsak, hürriyeti savunmanın, partileri kendi aralarında yarışmaya bırakmaktan daha iyi bir yolunu da bilmiyoruz. Bununla beraber, bir fark, ekonomik üreticiler arasındaki rekabetin, gerçekten tüketen ve bundan dolayı kendilerine elle tutulur biçimde sunulan malları değerlendirecek durumda olan tüketicilerin kontrolüne tabi oluşudur. Aksine, siyasal partiler arasındaki rekabet, siyasal tüketicinin kontrolünden kolayca kurtulabilir. Siyasal mallar elle tutulmaz ve kolayca değerlendirilemez, çünkü, bunlar, ilişkili oldukları terimler çok karışık ve doğru dürüst bir değerlendirme için çok uzakta olan kelimeler ile vaadlerin dışında bir şey değildir.

Öyleyse fark, siyasette haksız rekabetin etkili düzelticilerinin bulunmasıdır. Rekabet, başarıdan çok, kötüleme, iş yapmadan çok vaad etme konusu haline gelince, siyasal rekabet kurallı, demogoji denilen kötü ismi kazanır. Bu durumda demokrasinin kaderi, tehlikeli bir biçimde, etkili kontrol metodlarının yokluğunda, esas itibarıyle, inandırıcı olmasa bile çekici olan şeyler üzerindeki bir açık artırmaya bırakılmaktadır.

Açıktır ki, demogojik ve mükemmel-olsuncu açık artırma arasında bir sebep sonuç ilişkisi vardır; ve aynı derece de açıktır ki, demokratik mükemmel-olsunculuğun demogoji için uygun ortam yaratışı entellektüel kavrayış yetersizliğinden değildir. Sorumlu kimseler bile kendisini, sistemin mekanizması tarafından kısıtlanmış hissetmektedir. Bunu kabul etmekle beraber, şu gene de doğrudur ki, bir sonucu kaçınılmaz kılmanın en iyi yolu kendimizi onun kaçınılmazlığına teslim etmektir. Hiç şüphe yok, kurtulmaya teşebbüs bile etmediğimiz bir şeyden kurtulamayız. Mukadder dediğimiz bir şeyin yolunu açmanın en iyi şekli, onun mukadder olduğunu her fırsatta tekrar etmektir.

Demokratik mükemmel-olsunculuğun mantıki gözümlemesi üzerinde duruşumun sebebi budur. Geleceğin çizgisi ne olursa olsun, demogojiye hatalarımızla yardım etmemize ihtiyaç yoktur. Demokratik mitolojinin ve onun sonucu utopyacılığın endişe yaratıcı olduğunu kabul ettikten sonra, eğer biz **myth'lerin** uygun sınırlar içinde tutma sorumluluğumuzu terketmişsek, kendimizi kurtaracak deliller ararken, Kader'i itham etmemize lüzum yoktur. Bu durumda biz, olaylar tarafından altedilmiş sayılmayız, fakat olayları yönetmekte ve onları kontrol altına almakta biz kendimiz yetersiz kalmışız demektir.

BÖLÜM 5

YÖNETİCİ DEMOKRASİ VE YÖNETİLEN DEMOKRASİ

«Çoğunlukla, inanç ve iddiaları ile gerçekteki uygulamalar arasında, ilkeler ile eylemler arasında büyük bir tutarsızlık olduğunu kimse inkâr edemez. Asıl sorun, bu tutarsızlıkları nasıl yorumlamamız gerektiğidir.»

— J. H. Hallowel (*)

1. Seçimler, Kamu Heyulası ve Kamu Oyu

Siyaset, en sonunda, yöneten ile yönetilen arasında bir ilişkidir. Bu ilişki, açıkça yönetilen üzerinde doğrudan doğruya iktidar kullanma biçimini alabileceği gibi, iş başarma iktidarı olarak da gayet iyi işleyebilir. Yönetenler ile yönetilenler arasındaki ikiliğin demokrasi dışındaki — demokratik yönetimin kendine özgü niteliği, hiç kimseyi ne tamamen tabi ne tamamen egemen duruma getirmemek olduğu için — bütün sistemlerde geçerli olduğu öne sürülmüştür. Demokratik karar-almanın, bütünüyle izlendiği taktirde, yönetenler ile yönetilenler arasına bir ayırma çizgisi yerleştirmeyi imkânsız kıldığı gayet doğrudur. Bununla beraber, itaat ile emretme arasındaki kesin sınırı göstermenin güç olduğunu söylemek, böyle bir sınır olmadığını söylemek anlamına gelmez. Eğer böyle bir sınır bulunmasaydı bile, kavramsal çerçevemiz gene de yararlı olacaktı, çünkü bu kavramsal çerçeve bizi, demokrasiyi, yönetenler ile yönetilenleri tek ve aynı şey haline getirerek siyasetin ezeli çelişkisinden kurtarmayı başaran tek sistem olarak tanımlamaya götürür.

Fakat durum bu değildir. Bununla beraber bu sınırlayıcı varsayımın ne derecede gerçekleştiğini pekâlâ sorabiliriz. Demokresinin olması için, bir ölçüde halkın yönetiminin bulunması gerektiğinde hepimiz anlaşıyoruz, fakat gene biliyoruz ki, bir yönetimin olması için bunun halk üzerinde yönetim olması gerekecektir. Asıl sorun, bu iki şartın nasıl uzlaştırılabileceğidir. Asıl çetrefil nokta, açıkça görüldüğü gibi, «halk üzerindeki yönetim» deyişi ile değil fakat «yöneten halk» sözü ile ortaya çıkmaktadır.

Bu durumda soru şudur: Ne zaman **demos** (halk) yönetme rolünde ya da eyleminde görülür? Cevap kolaydır: Seçimler esnasında. Bir demokraside iktidarın egemen halk tarafından kullanıldığı iddiası sistemi seçim unsurları ile ölçtüğümüz için yerindedir. Böyle yapmakta tamamen haklıyız; seçimlerin önemini gözden kaçırmak çok yanlış olurdu. Eğer seçimler olmasaydı, eğer varsayılan kanaat oydaşmasına güvenmeyişimiz olayı

(*) *The Moral Foundations of Democracy* (Chicago, 1954), s. 15.

olmasaydı, yönetenler ile yönetilenler arasında hiç bir köprü bulunmazdı ve dolayısıyla demokrasi de olmazdı. Fakat gene de, seçimlerin süreksiz ve çok ilksel (elementary) bir uygulama olduğunu düşünmeliyiz. Seçimler arasında halkın iktidarı bir kenarda sessizce kalır ve aynı zamanda ilk seçim tercihleriyle onu izleyen somut yönetim kararları arasında geniş bir hareket serbestisi alanı vardır.

Seçimler yalnızca, tek irade ifadelerinin sayıldığı zamandır. Seçimler seçmenin kararlarını tesbit eder; fakat bu kararlara nasıl ulaşılmıştır? Seçimler kanaatleri sayar; fakat bu kanaatler nereden gelmiştir ve nasıl şekillenmiştir? Tek kelimeyle seçimlerin tesbit etmeye yöneldiği iradenin ve kanaatin oluşumu nedir? Oy vermenin bir oy-vermeöncesi geçmişi vardır. Bu durumda, nasıl seçimlerin önemini unutmamamız gerekiyorsa seçim olayını da kanaat-oluşturucu sürecin bütün safhalarından ayırıp koparamayız. Eğer gerçekten egemen olan vatandaş değil de seçmen ise, seçmen de sırası geldiğinde, egemen olarak hareket etmesi istenilen o önemli anda vatandaştan başka bir şey değildir. Dikkatimizi bu daha geniş tabloya yönelttiğimiz zaman, halk egemenliğinin, siyasal sürecin bütününün yalnızca bir parçası olduğunu görürüz.

Siyasal sürecin halk egemenliği süzgecinden geçen bu zorunlu yolunun gerçek önemi ve ağırlığı, en önemlisi kamu oyunun oluşma şartları olmak üzere, bir seri şarta bağlıdır ve her olay için bunun ayrıca belirtilmesi gerekir. Seçme iktidarı, kendi başına sistemin mekanik garantisidir, fakat özle ilgili garantı, vatandaşın bilgi toplama ve kanaat önderlerinin baskılarına maruz kalma şartları ile verilebilir. Seçimler bir amaç için araçtır. Amaç da Dicey'in çok ustaca anlattığı «kanaat hükümeti» yani, kamu oyunun gereksinmelerine cevap veren ve ona karşı sorumlu olan bir hükümettir (1).

Seçimler hür olmalıdır diyoruz. Bu gerçekten doğrudur, fakat kâfi olmayabilir; çünkü kanaatin de bir temel anlamda hür olması gerekir. Hür olmayan kanaatlerle —yani kamu oyu olmaksızın— hür seçimler hiç bir şey ifade etmez. Buna verilecek cevap, zannederim şu olacaktır: her toplumda ister demokratik olsun ister olmasın, daima, kaçınılmaz olarak, bir kamu oyu vardır. Fakat bu cevap şu iki noktayı birbirinden ayırma ihtiyacına karşı bizi uyarmaktadır: (i) bir kanaat, yalnızca, halk arasında yayılmış olmak anlamında kamusal olabilir, ve (ii) bir kanaati halk, bir ölçüde kendisi oluşturmuş olabilir. Birinci anlamda, kamusal hale getirilen, fakat hiç bir şekilde kamu tarafından yaratılmış olmayan bir kanaat ile karşı karşıyayız: bu bakımdan kamu içinde yer almış olduğu için yalnızca coğrafi anlamda kamusaldır. İkinci anlamda buna karşılık kamunun fikri vardır ki burada özne kamudur. Birinci anlamda bir kamu oyuna sahip olma şerefi herhangi bir topluma verilebilir. İkinci anlamda ise, kişisel ve özel kanaatlerle ilişkilendirilmediği veya onlara dayanmadığı sürece bir kamu oyu var sayılamaz; bundan dolayı günümüzün totaliter kütle toplumunda kamu oyu yoktur yalnızca devletin yarattığı kanaatler konuya zorla yüklenmektedir.

Yirmi-otuz yıl öncesine kadar böyle bir ayrım yapmaya ihtiyaç yoktu. Kütle haberleşme araçları ve totaliter yollarla kamunun kontrolü konusundaki gelişmelerden önce «yaygın kanaat» demek, «halkın kanaat»i, egemen olanların değil halkın zihninde kanaat anlamına gelirdi, gelebilirdi. Fakat bu günlerde, hiç bir ciddi anlamda halkın kanaati olmayan yaygın kanaatler ile karşılaşmak mümkün hale gelmiştir. Bu bakımdan ayrım yapmak çok önemlidir, ve kamu oyunun anlamı konusundaki bir karışıklıktan dikkatle sakınılmalıdır (2). Bundan dolayı kamu oyunu, sadece nisbeten hür ve bağımsız kanaatler konusu olduğu zaman yani halkın nisbeten bağımsız iradesini açıkladığı ve devletin iradesinin sadece bir yankısı olmadığı ölçüde kullanacağım.

Şüphesiz, hür ve bağımsız bir kamu oyu bile, bir çok anlamda ne hürdür ne de bağımsızdır. Bu şartların gerçekte ifade etmek istediği, kanaat oluşturma sürecinin ve araçlarının devlet kontrolünden bağımsız olmasıdır. Bir genel ilke olarak, nisbeten kendi kendine yeten bir kamu oyunun şartları, çok ve değişik merkezli bir etki ve haberleşme sistemi ile sağlanır —kütle haberleşme araçları içinde ve kanaat önderleri arasında serbest rekabet yoluyla da diyebiliriz—. Bu demek değildir ki, dinleyiciler genellikle bir haberleşme kaynağını diğerine karşı oynarlar ve çeşitli iddiaları tartıştıktan ve karşılaştırdıktan sonra kararlarını verirler. Bu pek nadiren böyle olur. Gerçekte, kütle haberleşme araçlarının ademi merkezileştirilmesinin ve bunlar arasındaki rekabetin yararları geniş ölçüde mekanik ve önceden hesaplanmıştır. Böyledir, çünkü çok-merkezli bir kanaat oluşturma sistemi, çoğulcu, heterojen ve —hepsinin üzerinde— öngörülemeyen ve kontrol edilemeyen bir kanaat dağılımının yaratılmasına yardımcı olur. Kısacası, ikna-edicilerin çokluğu kendisini kamu oyu merkezlerinin çokluğunda yansıtır ve kamu oyu merkezlerinin çokluğu, sistemin bir bütün olarak —kamu oyunun gücünden gerçekten söz açabileceğimiz bir sistemi kastediyorum— başarıyla işleyebilmesi için asgari fakat gene de yeter şarttır.

Kütle haberleşme araçlarının, etkili, sınırsız, totaliter bir tek ele tabi tutulması halinde gerçek kamu oyunun olmayacağını kabul etmekle, (3) gevşek, çoğulcu bir kanaat oluşturma sisteminde kamu oyunun ne kadar gerçek olduğu sorusunu çözmüş olmuyoruz. Eğer «kamu oyu», deyiminin normal insan imgesini yaratacağı sanılıyorsa, şunu gene sorabiliriz: hangi ölçüde normal insanların kamu oyu bütün bu işde kendi başına bir rol oynar ve gerçek bir etki yapar? Gerçekten oy verme incelemeleri alâlâde seçmenin pek zavallı bir durumda olduğunu ortaya çıkardı. O kadar zavallı ki, insan söz konusu kamu oyunun sadece pasif bir dinleyici kitlesinden fazla bir şey olup olmadığını düşünmek zorunda kalır (4). Ortalama yurttaş siyasal tartışmayla ne ilgilidir ne de bu tartışmada etkilidir. Bilgisi gerçekten çok azdır ve sorunları kavrayışı saptırılmış ve varsayımlaşmış biçimdedir. Yaptığı seçimler, aileye, yaş grubuna, sınıfına, kiliseye v.s. olan ve iç içe geçen bağlılıklarla veya bir hakim bağımlılıkla ilgili özdeşme kalıplarına tekabül eder (5). Psychology, seçmen davranışının incelen-

(1) Bk. A. V. Dicey, *Lectures on the Relation between Law and Public Opinion in England during the Nineteenth Century*, üçüncü baskı, (London, 1924), *passim*.

(2) Genel bir yönelim için kamu oyu sorununa ilişkin malzemenin yararlı bir antolojisi B. Berelson ve M. Janowitz, (der.) *Reader in Public Opinion and Communications*, (Glencoe, 1953).

(3) Aşağıda 4. kısımda bu noktayı daha belirli hale getireceğim.

(4) Şimdiye kadar, siyasal ve sosyal bilimciler, bulgularının demokrasi teorisi üzerindeki etkilerini değerlendirmekte gayet ihtiyatlı olmuşlardır. Bununla beraber, bk. B. Berelson'ın «Democratic Theory and Public Opinion,» *Public Opinion Quarterly* (Fall 1952) ve *Voting* (Chicago, 1954), Bölüm XIV. Gene, E. Burdick ve A. J. Brodbeck'in derledikleri, içindeki makalelerde Burdick ile diğer bazı yazarların seçim verilerinden hareketle siyasal teoriye ilişkin genellemelere girişmiş oldukları bir esere de bakınız: *American Voting Behavior*, (Glencoe, 1959).

(5) Bu bakımdan, doğrudan ilişkili deliller ekolojik çözümlemeler ve survey incelemeleri ile sağlanmaktadır. Birleşik Amerika için bk. Lazarsfeld *et al.*, *The People's Choice*, (ikinci baskı New York, 1948); Berelson *et al.*, *Voting*; Campbell *et al.*, *The Voter Decides* (Evanston, 1954), ve daha sonraki Michigan Survey Research Center incelemeleri. Bütün bu yayınları tamamen tarayan bir inceleme: R. E. Lane, *Political Life: Why People Get Involved in Politics* (Glencoe, 1959). Yoğun ve yararlı bir son tez olarak, Lipset, Lazarsfeld, Barton ve Linz, «The Psychology of Voting,» *Handbook of Social Psychology*, Vol. II, Bölüm XXX. Britanyalı bilim adamları eğilim bildirimlerine daha büyük ilgi göstermişlerdir. Bununla beraber, küçük ölçüde üç survey incelemesi, Amerikan bulguları ile alâkalı ve onlarla mukayese edilebilir durumdadır: Benney *et al.*, *How People Vote* (New York, 1956), Greenwich 1950 survey'i için, R. S. Milne ve H. C. Mackenzie, *Straight Fight* (London, 1954); Milne ve Mackenzie, *Marginal Seat 1955*, (London, 1958). Fransız bulguları için temsil edici eser, *Les Elections du janvier 1956*, (der.) Duverger Goguel ve Touchard (Paris, 1957). Fransız ekoloji çözümlemeleri için not 6'ya bakınız.

mesi, vatandaşın oyunun sosyal, ekonomik ve dini çevresine ve —Fransız seçim sosyolojisinin gösterdiği gibi— tarihi temeli olan kollektif seçmen yönelimlerine (6) hangi ölçüde bağlı olduğunu defalarca göstermiştir. Böylece, «kamu oyu» deyiminin bir **optimum**'u karşıladığını kabul etmeğe zorlanıyoruz. Bir çok durumda, bir çok açıdan «kamu»nun oyu yoktur. Fakat, duygusal kaymalardan ve dalgalanmalardan ibaret irtibatsız bir kamu hissiyatı vardır. Dış politika olaylarından hiç az olmaksızın iç politika konularında da kamu iradesi denilen şeyin arkasında çoğunlukla bulduğumuz Walter Lipmann'ın «kamu heyulası»dır (7). Fakat bu sonucu bir ölçüde nitelendirmemiz gerekmektedir.

Kamu oyuna belli sorunlar hakkında akıllıca ve rasyonel kararlar almak sorumluluğunu yüklediğimiz zaman, bir kamu heyulâsı ile karşı karşıya kaldığımız doğrudur. Schumpeter'in şunları yazdığı zaman az mübalağa ettiği kanısındayım: «tipik vatandaş siyasal alana girer girmez daha düşük bir zihni uygulama seviyesine iner. Gerçek ilgi alanı içinde çocukça diyerek dudak bükeceği bir biçimde tartışır ve çözümler. Tekrar bir ilkel insan olur. Düşünce biçimi duygusallaşır» (8)... Az mübalağa etmektedir, çünkü kendi ihtisas ve ilgi alanımızın sınırını aşınca zihnin işleyişinde benzer bir düşmeyi biz de görebiliriz. Felsefe konularını tartışan bir astronom, müzikten söz açan bir kimyacı, matematik hakkında konuşan bir şair, bir araştırmacı tarafından mülâkata tabi tutulan ortalama vatandaştan daha az saçma söylemeyecektir. Fark şuradadır ki, vatandaş siyasetle ilgilenmeğe zorlandığı ve genel yetersizliği içinde bir cahil olduğunu farkedemediği halde, astronom, kimyacı ve şair bu konuları bilmediklerini söyleyerek kendilerini bir budala durumuna düşmekten genellikle kurtarırlar. Böylece, tek fark diğer cehalet alanlarında kendi işimize bakmamız ihtar edildiği halde, siyaset alanında tam karşıt tavır takınmaya teşvik edilmemiz ve hiç bir şey bilmediğimiz bir duruma düşmemizdir.

Fakat sorunun bir diğer yönü de vardır. Eğer, kamu oyunun irtibatlı, bilgili ve rasyonel yargılamalar yapmasını istiyeceğimiz yerde kamu oyunu bir temel talepler demeti ve bir tavırlar kalıbı olarak düşünürsek, heyulamız tutarlılık ve süreklilik kazanır. Bununla ilgili olarak Berelson aydınlatıcı bir benzetme öne sürmektedir. «Bir çok seçmen için,» diyen Berelson, «siyasal tercihler kültürel zevklere benzer olarak düşünülebilir... Her ikisinin kökeni de etnik, bölge, sınıf ve aile geleneklerindedir. Her ikisi de bireyler açısından süreklilik ve değişmeye direnç gösterir, fakat bir bütün olarak toplum açısından kuşaklar arasında seyyaliyet ve uyum gösterir. Her ikisi de 'düşünülmüş tercihler'den çok duygu ve yönelim konusudurlar. Her ikisi de değişen şartlar ve olağan dışı dürtüler karşısında tepki gösterdiği halde, doğrudan tartışmaya nisbeten kapalıdırlar... Her ikisinin de temel niteliği inançtan çok iman ve sonuçların dikkatle ön görülüşünden çok arzuya göre ümit etmedir» (9). Bu açıdan kamu oyu muazzam bir hareketsizlik ve direnç gösterir; ve birbiriyle bağıntılı olan gücü de, sınırları da burada yatar.

(6) Fransız seçim sosyolojisi André Siegfried'in seçim coğrafyasından çıkmaktadır. Bk. birbirine bağlı *Inculemeler, Etudes de sociologie électorale* (Paris, 1947), ve *Nouvelles études de sociologie électorale* (der.) F. Goguel (Paris, 1954).

(7) Lippmann'ın *The Phantom Public* (1920) ve *Public Opinion* (1922) eserleri sadece öncü değil, fakat halâ temel kitaplardır.

(8) Schumpeter'in «klâsik demokrasi doktrinini», yani onun «halk iradesi» kavramını eleştirdiği, *Capitalism, Socialism and Democracy* 2. nci basım, (New York, 1947)'nin 262. ci sayfasına ve XXI. Bölümün tamamına bakınız.

(9) Voting, s. 311.

Bu bakımdan kamunun bir kanaat sahibi olmasına imkân verildiği sürece, kamu oyu önemi küçümsenmemesi gereken aktör durumundadır. Alâlâde vatandaşın düşük seviyesinden hareket ederek, onun bir hiçten ibaret olduğu sonucunu çıkarmak tamamen hatalı olur. Siyasal bakımdan tam bir cahil olabilir, fakat karşımızda durmaktadır. Zevklerinde özdeşmelerinde ve bokleyişlerinde sabit fikirli, doğrudan tartışma çemberine girer. Fakat hepsi budur— bir ücret. Nasıl müzik bir konsere gelen kimselerden, edebiyat okuyuculardan çıkmıyorsa, siyaset-oluşturulması da «kültürel zevkler»den çıkmaz. Kamu oyu bir politikanın başarısını veya başarısızlığını temin eder. Fakat onu harekete geçirmez. Ortalama seçmen hareket etmez tepki gösterir. Siyasal kararları egemen halk vermez, bu kararlar onlara sunulur. Kanaat oluşturma süreci **halktan** başlamaz, **halkın** içinden geçer.

Bu bakımdan seçim düzenlemeyi ve onun gibi şeyleri unutarak, sadece seçimlere bakarak, demokrasi aşağıdan yukarı doğru tek yönlü bir karar alma süreci olarak görülebilir. Aslında, hareketi, aşağıdan değil, yukarıdan verilen sürekli bir dairevi süreçle karşı karşıyayız. En elverişli şartlar altında bile halk egemenliğinin gerçek başlama noktası olduğu hemen hiç görülmez. Bir etki yapmadan önce etkilenir. Bir şey istemeden önce onu istemeleri sağlanır. «Siyasal sürecin çözümlenmesinde karşımıza çıkan şey geniş ölçüde, gerçek değil imâl edilmiş bir iradedir... Halkın iradesi, siyasal sürecin hareket veren gücü değil ürünüdür» (10).

Ayrıca seçimler sadece **a parte ante olarak** değil, fakat **a parte post** olarak da düşünülmelidir. Bu sonuncu açıdan, seçimler seçilmiş olanlara nasıl yönetmeleri konusunda ancak pek müphem bir şekilde bir şey söyler (11). Öncelikle, seçim sonuçları kimin yöneteceğini tesbit eder. Eğer seçimler belirli siyasal konularda çoğunluğun iradesini ancak nadiren ve yetersiz bir biçimde ortaya çıkarabiliyorsa, bunun kusuru, yani kullanılan seçim sisteminin mükemmel olmayışı araca ait değildir. Söylemek istediğim, bu durumun çaresinin daha geliştirilmiş kanallar ve daha hassas seçim teknikleri yaratmakla bulunamayacağıdır, çünkü eğer makine kusurluysa bile, o makineyi kullanacak ustadan, yani seçmenlerden daha da hantal değildir.

Dürüst olalım. Ortalama seçmen bir şey bilmediği sorunlar hakkında kararlar almağa çağrılmaktadır. Diğer bir deyişle, ehliyetli değildir. Ustalığımız olmayan alanlarda her birimizin aldığı kararlar, gayet açıktır ki başka birisi tarafından ya ehliyetli ya da sahte ehliyetli bir kimse tarafından telkin edilen kararlardır. Sahte ehliyetli kimseye çok dikkat etmek gerekir, çünkü ehliyetsizlik, ehliyet ile ehliyetsizlik arasındaki farkı söyleyememekten ibarettir. Öyleyse, seçim araçlarının seçmenin söyleyecek olduğu şeylerden daha fazlasını söylemesini nasıl bekleyebiliriz? Eğer seçmen hatalı bir özdeştirmeyle duygularını ve arzularını taşımayan bir temsilciyi seçme durumuna düşürülmemişse şanslıyız demektir (12). Eğer o her konuda bir politika belirtmeyi

(10) Schumpeter, *op. cit.*, s. 263.

(11) Bk. Robert A. Dahl «Seçimlerin, hem, liderlerin kontrolü bakımından can alıcı önemde bir araç olduğunu hem de çoğunluk tercihini belirtme bakımından yetersiz kaldığını göstermiştim. Bu ifadeler gerçekten çelişme halinde değildir. Geleneksel demokrasi teorisinin esaslı bir kısmı bizi, milli seçimlerden, bunların gerçekte sağlayabilecekllerinden çok şey beklemeye götürür. Seçimlerin, bir takım konularda çoğunluğun «iradesini» ya da tercihlerini ortaya koyacağını ümid ederiz. Bu, seçimlerin nadiren sağladıkları bir şeydir.» *A Preface to Democratic Theory*, s. 131.

(12) Unutmayalım ki, bir kişiliğe bürünmek, taklit etmek, temsil etmenin başlangıçtaki temel anlamlarından birisiydi. Bk. H. F. Gosnell, *Democracy, the Threshold of Freedom* (New York, 1948), s. 132.

becerebilmişse, bu bir mucize demektir. Bu bakımdan, eğer oy verme genel bir siyasal yönelim içinde «aynı fikirde olduğumuz» kişiyi veya partiyi belirtmenin ötesinde bir şey yapmıyorsa şikâyete bir sebep görmüyorum (13).

Eğer seçimlerin gerçek anlamı ve uygulaması bu ise, oy verme iktidarının bir «yönetme» iktidarı olduğu iddiası benzetmeden ibarettir. Çeşitli iktidar şekilleri vardır, ve bu süreçte **demos**, halk, yönetenlere karşı bazı temel talepler ve bir takım vetolar biçimini alan kontrol ve baskı iktidarını kullanmaktadır. Halk, hükümeti belli şartlar içine soktuğu halde, kendisi yönetmez. Bu demektir ki, yönetici veya yönetilen demokrasiden söz ettiğimiz zaman, yönetme fiili çok farklı iki anlamda veya farklı yoğunluk ve doğruluk derecelerinde kullanılmaktadır. Halktan yönetici olarak söz açtığımız zaman, ya mübalağa etmekteyiz veya fiile müphem, zayıf bir anlam vermekteyiz. Halktan yönetilenler olarak söz açtığımız zaman «yönetme» fiilini dar ve doğru anlamda kullanmaktayız. Arada çok büyük fark vardır. Fark o kadar büyüktür ki, ideal, bir yönetici demokrasi gerektirdiği halde, gerçek dünyanın gözlemi aslında bir yönetilen demokrasiye sahip olduğumuzu göstermektedir, sonucuna bizi götürebilir.

«Hangi anlamda ve ne dereceye kadar **demos** halk yönetmektedir?» sorusuna verilebilecek basit cevap, mevcut demokrasilerin gerçekçi bir tetkikinin, idealin tam tersini bize gösterdiğidir: yani, demokrasi ancak bir aristokrasi yönettiği zaman işlemektedir. Deontoloji halkın yönetimini varsaymakta, gözlem azınlıklar tarafından yönetildiğini göstermektedir. Demokrasinin bir kendi kendini yönetim sistemi olduğu sanılır, halbuki o bir **polyarchy** olarak ortaya çıkar.

Gördüğümüz gibi deontoloji ile gerçek arasındaki boşluk gerçekten çok büyüktür. Bunları maksatlı olarak bir özet biçiminde ve kabaca ortaya koydum, çünkü bana öyle geliyor ki küçük ayrıntıları dikkate almadan önce en aşırı şekli ile iddiayı kabul edersek iyi olur. Madem böyle bir boşluk var, bundan hangi sonuçları çıkaracağız? Konunun esas noktası budur. İdeal ile uygulama arasındaki ilişkiyi nasıl ele alacağımızı bilmezsek şu üç yargılama hatasına düşmemiz oldukça muhtemeldir; mükemmel olsuncunun, gerçekçinin veya kuşkucunun yargılama hatası.

2. Mükemmel Olsunculuk, Aşırı-Gerçekçilik ve Kuşkuculuk

Mükemmel olsuncu iddia şunu söyler: «Eğer bir demokrasi kendi yön-gösericilik gereklerine uygun değilse, o bir demokrasi değildir.» Fakat bu, görmüş olduğumuz gibi, normatif tartışmanın yanlış bir uygulamasıdır, çünkü yön gösterici bir tanım, var oluşcu bir tanım değildir. Yön gösterilen şeyin **varolmadığı**, varsayım olarak **ex hypothesi** doğrudur. Olan ile olması gereken arasındaki ilişkiyi yakalamanın iki yolu vardır. Doğru yolu «deontolojik baskının gerçek üzerindeki baskısı nedir?» diye sormak, böylece **olması gerekenin** dengeleme görevini yapıp yapmadığını ve ne derecede yaptığını tesbit etmektir. Yanlış yol — mükemmel olsuncu yol — olaylar yön göstermeğe uymadığı zaman ideale ihanet edilmiş demektir. Bu iki sebepten yanlıştır: açıkça görülen sebep, eğer ideal gerçeğe uymuş olsaydı, bir ideal olmaktan çıkardı; daha kapalı bir sebep de **olması gerekenin olanın** yerini alması icabetmediğidir (14).

Mükemmel olsuncunun gözden kaçırdığı nokta, yönetici olduğu varsayılan halk ne kadar çok yönetilirse yönetilsin, her iki halde de **demos**'un halkın önem taşımaya

(13) W. Bagehot temsil fikrini böyle açıklamıştı. Bk. «Parliamentary Reform» N. St. John-Stevas, *Walter Bagehot* (London, 1959), s. 432.
(14) Bk. yukarıda Bölüm IV, 4.

devam etmesi gerçeğidir. Bu bakımdan birinci halde demokrasi ile, ikinci halde despotism ile karşı karşıya değiliz; sadece daima bir olay-değer gerginliği ile yüz yüzeyiz. İkinci olarak, demokrasinin yaygınlık derecesini, demokratik yönetimi diğer yönetim yolları ile karşılaştırarak ölçeceğimiz yerde, bir «gerçekleştirilmiş mükemmeliyet» standardı ile ölçmeğe kalkmak çok anlamsızdır. Her iki sebepten dolayı da, mükemmel olsuncu, her şeye rağmen yönetilenlerin yönetenleri seçtiği, etkilediği, kontrol ettiği bir siyasal sistem sağladığımızı kavramaktan aciz kalmaktadır.

Nasıl yanlış kavranılmış bir idealizm bizi mevcut demokrasileri reddetmeğe götürebilirse, aynı şekilde, diğer yandan yanlış kullanılan bir gerçekçilik de demokrasiye olan inancı gülünç görmeğe götürebilir. Kelime anlamındaki demokrasi için yapılan mükemmel olsuncu talebin tam aksine bütün deontolojik hayallerin fırlatılıp atılması gerektiğini söyleyen gerçekçi iddia vardır. Bu defa öne sürülen iddia der ki, olaylar ilkelerle çeliştiğine göre, **olması gereken** sahte bir şeydir veya güçsüz bir **flatus vocis**'dir.

Fakat burada daha önce yaptığımız hatayı tersinden gene yapmaktayız. Çünkü, bir olay kendi başına bir tavsiye ile çelişmez. Olması gereken tanım gereği **olmayandır**, ve olmayışı deontolojiye karşı bir suçlama konusu yapılamaz. Gene bu halde de soruyu ortaya koymanın iki yolu vardır. Doğru yolu eğer deontolojik baskı gerçekten güçsüz olsaydı ne olurdu diye sormaktır. Yanlış yolu, olaylar hakkındaki bilgimizi bir demokratik **modus vivendi**'yi mümkün kılan bütün yön gösterici yargılar takımını çürütmek için kullanmaktır.

Üzerinde durulması gereken bir nokta, bu yanlış uygulanan gerçekçiliğin gururu altında geniş ölçüde bir kısa görüşlülüğün bulunduğudur. Biz halk egemenliğine inandığımız içindir ki, demokratik liderler kendi rollerini bir hizmet olarak anlarlar ve demokratik bir yönelimden dolayıdır ki **halk için** yönetim vaadi, sadece bir vaatten ibaret değildir. Tabiatıyla günümüz demokrasilerinde eşitlikten çok eşitsizlik olduğu ya da eşitler-yönetiminden çok hiyerarşi olduğu itirazı yapılabilir. Fakat, eşitlik idealinin demokratik yaşama biçimi üzerinde bir etkisi olduğunu görmekten ve demokratik medeniyetin yüzyıldan az bir süre içinde üyeleri arasındaki ilişkileri dengeleme derecesini kavramaktan nasıl kaçabiliriz (15).

Gene halk egemenliğinin bir fiksiyon olduğu itirazı yapılabilir, fakat etkili bir fiksiyon olduğu inkâr edilebilir mi? Bu fiksiyon sayesinde demokratik mekanizmalar, siyasal sürece aksi halde dışarıda bırakılacak kimseleri sokmaktadır. Devrevi olarak fikirlerine başvurulan bir halkın ihmal edilen bir teb'alar kütlesi ile aynı şey olduğunu nasıl söyleyebiliriz? Demokratik bir sistemde liderler seçmenlerin tasvibine dayanırlar; yönettikleri kimselerin rızasını almak zorundadırlar. Bundan nasıl halk egemenliğinin sahte bir şey olduğunu çıkarabiliriz?

Sonuç olarak daha yüksek yasama standardına ve kütlelerin kültürel düzeyine rağmen, halk egemenliğinin seçimdeki ifadesinin bu konudaki beklevişlere veya daha iyisi geçen yüzyılın büyük hayallerine uymadığı itirazını da ortaya koyalım. 1895'de Moscа şunları söyledi, «Seçmenlerin vekillerini seçtiğini söylerken çok yanlış bir kelime kullanıyoruz. Gerçek odur ki vekil **kendi kendisini** seçmenler tarafından seç-

(15) Bu Pareto'nun bütün eserinin başlıca çizgisi ve metodolojik hatasıdır. Pareto'munki sınırlayıcı bir olaydır, fakat, Thurman Arnold'un yayınları, *Symbols of Government* (New Haven, 1935) ve *The Folklore of Capitalism* (New Haven, 1937).

tirmiştir» (15). O zamandan bu yana genel oy hakkı gerçekleştirilmiştir. Fakat, bu gün kütle partileri ve onların güçlü örgütleri kendi seçimlerini (partinin aday göstermesi) halkın seçimi üzerine çıkarmakta Mosca'nın zamanında olduğundan daha az başarılı değildir. Bununla beraber, parti fiilen kişiyi seçse de, halk gene de partiyi seçmektedir. Bundan dolayı, parti diktatörlüğü ve parti tiranlığı gibi büyük sözler olayı abartmaktadır. Seçimlerin her birinin ayırıcılık değeri ne olursa olsun, seçimlerin zımnen sebep oldukları ya da önledikleri — sadece varoldukları için — şey bakımından önemli olduklarını unutmamalıyız.

Hayal kırıklığına uğrayan kimselerin şu yargısında kendisini gösteren bir orta-yolcu — belki en sinsisi de budur — yanlışlık vardır: bütün siyasal sistemler sonuçta elitlere dayandığına göre oligarşi ile demokrasi arasında **az fark vardır**. Tek-yanlılığın, mükemmel-olsuncu ve aşırı-gerçekçi çeşitlerini, savunmaya geçtiğimiz zaman yakalamak kolaydır, fakat dengeli bir nihilizmin yakalanması o kadar kolay değildir. Önce orta yolun emniyetli yol olduğuna inanma eğimimiz vardır. Ortacı bir totumun kendi başına diğerlerinden daha ikna edici olmadığı ve orta bir yolun bile yanlış ortalamaları dayanabileceği ekseriya dikkatten kaçar. İkinci olarak bu orta yol yanlışlığı ekseriya bir bilimsel tedbirlilik ve değerden arınmış objektiflilik biçiminde maskelenir.

Halbuki bu, pek-fark-yok çeşidinden iddiaların siyasal olaylar hakkındaki bilgimizin yüzeyde kalışından dolayı itibar gördüğünü gösteren bir sebeptir. Örneğin, iktisatta, hiç bir iktisatçı, bütün aksak rekabet durumlarının ,hepsi de aksak olduğu için aşağı yukarı aynı olduğu sonucunu çıkarmayacaktır. Fakat, siyaset alanında amatör düşünce hala geniş ölçüde yaygındır ve biz ekseriya bilgimizdeki boşlukları, aslında boşluğu örten sadece bir örtü olduğu halde, derin ve köklü gibi gözükmeğe çalışan hayat kırıklığına uğramış kuşkuculuğun tek tip grisine boyayarak saklamağa çalışırız.

3. Parti Sistemi ve Devlet Sistemi

Demokrasi ile diktatörlük arasındaki farkı ortaya çıkarmanın klâsik yolu, ikincisinin tek parti sistemi olmasına karşılık, birincisinin çok parti sistemi olduğu iddiasıdır. Fakat, liderler arasındaki rekabetin, çeşitli partiler **arasında** gerçekleşmese bile, tek parti **içinde** daima cereyan edeceği öne sürülerek, bu ayrıma son zamanlarda karşı çıkılmıştır. Böylece — iddiaya göre — her iki durumda da liderler arasında rekabet sağlanmaktadır ve bundan dolayı da demokratik ve demokratik olmayan karar alma şekilleri arasında bu açıdan büyük bir fark yoktur. Fakat, bu idiaya rağmen de fark devam etmektedir ve benim görüşüme göre bu, dikkatli bir incelemenin ürünü gibi görünen bir tezin, bizi tam tersine yüzeyde bir anlayışa götürebileceğinin tipik bir örneğidir.

Şüphesiz asıl sorun, nerede farklılık aranacağını bilmektedir. Bu bakımdan totaliter bir partinin yapısı anti demokratik olduğu halde, demokrasilerde demokratik örgütlere sahip partiler vardır, iddiasını ortaya sürmeyeceğim. Bu takdirde Michels'in bir partideki demokrasinin derecesi o partinin büyüklüğü ve örgütleşmesi ile ters orantılıdır, şeklindeki itirazı ile cevaplandırabilirim (17). Öyle ki, demokratik olduğu söylenen partiler bile sadece birer seçim komitesi olarak işleyen «fikir partisi» durumundan çıkıp sürekli olarak örgütleşmiş partiler «örgütsel partiler» haline geldikçe demokratik kalamazlar. Fakat, bu iddiaya diğer bir açıdan yaklaşalım, ve her sistemde partilerin oynadığı role, buna bağlı olarak parti liderlerinin bu rolü kavrayışına bakalım.

(16) *Elementi di scienza politica*, 3. ncü baskı (Bari, 1939), Vol. I, s. 206.
(17) Aşağıda Bölüm VI, 6'ya bakınız.

Tek parti sisteminde liderler arasında rekabet, birbirinin doğrudan doğruya karşısında yer alan, liderler arasında bir çatışmadır. Bir hizbin lideri için asıl sorun, partinin ve devletin anahtarlarına sahip olmak, böylece her ikisini de kontrol etmektir. Burada sadece bir «lider-lider» ilişkisi vardır: rekabet, yöneticiler arasında yüz yüze yapılan bir çatışmadır. Diğer yandan, bir çok parti sisteminde liderler arasındaki rekabet, sadece hizipler arasında değil, öncelikle partiler arasındadır. Bu bakımdan, parti liderleri birbirlerinin karşısında dolaylı olarak yer alır. Yani, gözlerini seçmenlere dikerek birbirleriyle yarışırlar. Burada liderler arasındaki rekabet yönetmek istedikleri seçmenlere bağlıdır.

Bunun ne gibi sonuçları olur? Birinci durumda devlet ve parti birbirinin eşidir. İkincisinde, birbirinden ayrı ve kopukturlar. Birinci durumda devleti kontrol eden ile partiyi yöneten aynı rol kavrayışına sahiptir ve ellerinin altındaki iktidar manivelalarını aynı biçimde ve aynı amaçlar için kullanırlar, halbuki diğer durumda tam tersi cereyan eder. Bu demektir ki tek parti devletle ayniyet kazanır, kendisini devletle birleştirir; diğer yandan çok partili bir sistemde işlemek zorunda olan bir parti ister istemez toplumun görüşü ile kendisini özdeştirir. İç yapısı ne kadar oligarşik ve bürokratik olursa olsun seçimlerde yarışmak zorunda olan bir parti seçim platformunu devletin görüşü ile birleştirmeye kalkmaz. Bunu şöyle de ortaya koyabiliriz: birinci halde devletin görüşü partinin görüşünü içine alır, halbuki ikinci halde partinin öne sürdüğü politika devlet politikası olarak sonuçlanır.

Parti seviyesinde siyasal eylemi planlama ile devlet seviyesinde planlama arasında çok büyük fark olduğu gayet açıktır. Partiler emir ve itaat mevkileri arasında, yönetme ile yönetilmeden eşit uzaklıkta yer alırlar. Parti, gerekirse, yönetimin gereklerinden çok yönetilenlerin taleplerine daha kolayca boyun eğebileceği bir seviyede işler, bundan dolayı sistemin merkezi motorunun seçmenler ile seçilenler arasına yerleştirilmiş olması, politika saptaması ile ilgili sorunlarının demokratik bir biçimde ortaya konulmasına yol açar (18).

Bu son nokta bizi bir poliarşik demokrasi ile bir oligarşik otokrasi arasındaki ikinci temel ayrıma götürür. Bu da demokratik bir sistemde siyasal bir sınıfın düşünce kalıbının **sui generis** bir hal almasıdır. Sadece, demokratik bir sistemin, serbest ve yaygın bir elit dolaşımına imkân vermesi olayına değil, fakat asıl bununla ilgili olarak demokratik mekanizmaların liderlerin zihni yapısında bir iz bırakmakta oluşuna işaret etmek istiyorum. Demokratik lider gittikçe artan bir biçimde, bir piyasa yönelimi, David Riesman'ın «başkasına dönüklük» yaftasını verdiği, dışa dönüklük ve seyyaliyet kazanma eğilimindedir (19). Bu gelişmenin bazı mahzurları yok değildir. Örneğin başkasına dönük bir lider, liderlik yapma gücünü kaybedebilir; fakat ne kadar çok böyle durumlar olursa otokratik yöneticilik ile demokratik liderliğin çok ayrı şeyler olduğu hakkındaki iddiam o kadar da doğrulanmış olur.

(18) Partinin karar-almayı yerelleştirmesi ile iktidarın «demokratlaştırılması», yöneticilik açısından bakanların ve dolayısıyla icranın sayılayacağını ve yönetme iktidarının canlılığını yiteceğini düşünenlerin endişelerine yol açmaktadır. Son zamanlardaki yayınlar arasında bakınız: Walter Lippmann, *The Public Philosophy* (Boston, 1955), ss. 35-57; ve G. Maranini, *Miti e realtà della democrazia* (Milano, 1958), *passim*.
(19) Kesin olmak gerekirse, Riesman'ın «başkasına-dönük» kavramı, özellikle liderlik sorunu ile ilgili değildir. Genel olarak bakınız: *The Lonely Crowd* (New Haven, 1950), özellikle I ve XII. Bölümler ve genç «açık ego» hakkında nafuz edici görüşler için: «The Democratic Character» *The Political Writings of H. D. Lasswell* (Glencoe, 1951), ss. 465-525.

Bir çok parti sistemi ile bir tek parti sistemi arasındaki fark, şöylece açıklanabilir: mekanizmasının işleyişi gereği, çok parti sistemi iktidarı demokratlaştırır, halbuki tek parti sistemi onu otokratikleştirir. Çünkü, bir çok parti aynı zamanda mevcut olunca, bir parti yönetilenlerin tarafını tuttuğu sürece yönetmek imkânını bulur, diğer yandan tek parti sürekli olarak yönetir ve sadece partiyi kimin yöneteceği gibi bir iç sorun ile karşı karşıya kalır. Roller ve onlara bağlı rol kavrayışları her iki durumda o kadar farklıdır ki, insan her iki sistem içinde **parti** terimini kullanmanın uygun olup olmayacağını sorabilir.

Parti bir parçadır ve dolayısıyla bir mukabil parça akla getirir. Eğer mukabil bir parça yoksa, parça yoktur, bütün vardır. Gerçekten tek parti sistemi, partisiz bir sistemdir. Tek parti denilen şey, gerçek bir partiye adı veya soyadı Yeşil olan bir kimsenin, yeşile benzediği kadar benzer. Tek parti sistemi bir parti sistemi geliştirmez: onu önler. O toparlayıp harekete geçirici bir araçtır. Herkesin iradesini ortaya koymasına imkân veren bir sistem değil. Totaliter sistemlerde gördüğümüz sadece bir «alt-Devlet sistemi»dir-totaliter düzenin **longa manus**'u olarak işleyen ve yönetenlerin yönetilenler üzerindeki kontrol sistemi ve bir ek zorlayıcı kanalı rolünü oynayan bir devlet ajanı.

Terminolojinin ne kadar önemli olabileceği burada ortaya çıkıyor. Gerçekte hiç bir ortak yanları olmayan sistemler arasında benzerlikleri ve yakınlıkları aramaktan kurtulmak için yapmamız gereken şey, «parti sistemi» ne karşıt olarak «partisiz sistem»den veya «devlet sistemi»nden bahsetmektir. Bunlardan birincisi hür bir toplum varsayımına dayanır ve dolayısıyla partileri gerektirir. Diğeri hür bir toplum istemez ve dolayısıyla partileri ortadan kaldırır. Bu iki dünya gerçekte birbirinin antitezidir. Bütün bu söylenenlerin, demokrasinin elit prensibinin bir özel biçimi — açık biçimi — olduğunu öne süren temel iddiayı çürütmediğini kabul etmeğe hazırım (20). Bununla beraber, bu özel biçimler siyasal sınıfın ve dolayısıyla bir bütün olarak siyasal sistemin mahiyetinde ve oynadığı rolde öyle temel farklılıklarla ilişkilidir ki, poliarşik bir demokrasi ile tek merkezli bir otokrasiyi **az çok aynı** göstermeğe kalkan her genelleme mükemmel-olcuncu veya aşırı gerçekçi yaklaşımlar gibi yetersiz kalır.

4. Kendi-Kendini-Yönetim ve Siyasal Apathy

Demek oluyor ki, bizim demokrasilerimiz yönetilen demokrasilerdir, fakat bu demek değildir ki onların işleyişi olması gereken demokrasinin tam tersidir, ya da onunla çelişme halindedir. Mükemmel olsuncunun, kötü gerçekçinin ve kuşkucunun anlayamadıkları şey, «yönetilen demokrasi» deyiminin çelişik bir ifade olmadığı, yani bir yönetilen demokrasinin gene de bir demokrasi olabileceğidir. Asıl sorun şuradadır, yönetilmekte olmamıza rağmen demokratik olarak yönetilmekteyiz. Bu da değerin baskı'sı tarafından yoğrulduğu için böyledir.

Bu bölümde kullanılan terimlerin, örneğin Georges Burdeau'nun **Treatise of Political Science** adlı büyük ve iddialı eserinde yaptığı gibi, farklı bir biçimde yorumlanmış yorumlanamayacağını görmemiz gerekmektedir. Ona göre, demokrasiler yönetilen demokrasiler olarak başlamış (démocratie gouvernée), fakat şimdi yönetici demokrasi (démocratie gouvernante) halini almıştır (21). Bu demektir ki Burdeau için ayrımın doğruluğuyor. Bu sorun bundan sonraki bölümde tartışılacaktır.

(20) Tersine, seçim incelemeleri, eğer bir şey gösteriyorsa, elitlere ve nitelikli liderliğe olan ihtiyacı

(21) *Traité de science politique* adlı eserinin V, VI, VII. ciltlerine ve özellikle, yönetici demokrasiye ayrılmış olan son ikisine bakınız.

kronolojik bir değeri vardır. Demokratik sistemlerin çok belirgin bir dinamiği olduğu ve her durum için ayrı yaftalar kullanılması gerektiği doğrudur, fakat incelenen değişmenin Fransız bilim adamının ona verdiği anlamı taşıdığından çok şüpheliyim. Burdeau'ya göre günümüz demokrasilerinde her şeye hakim bir halk iradesi, gittikçe artan bir şekilde, kendisini devlete kabul ettirmektedir, fakat bizim görünüşü öz ile ve **daha çok demokrasiyi**, eğer hayali değilse, daha kötü demokrasi ile karıştırmamamız gerekir. Şüphesiz, hemen bütün demokratik ülkelerde hükümetler aşağıdan gelen gittikçe artan baskılara açıktır ve halkçı demokrasi amacıyla birlikte kütle demokrasisi gerçeği de liberal-demokratik Devletin yapısına artan baskılar yapmaktadır. Fakat gene de ben, kütle demokrasinin, nasıl olup da halk iradesi idealine uygun demokrasinin tam bir gerçekleşmesi olarak anlaşılabileceğini anlayamıyorum. Burdeau'nun iddia ettiği gibi bazı ülkelerin, özellikle başlıcası halk demokrasisi denilenlerin, yönetici demokrasi safhasına ulaşmış olduklarına inanmayı daha da güç buluyorum. Çünkü, kütle demokrasisi parabolünde, liderin arkasından gelenlere bağlılığının görünüşte arttığı, fakat gerçekte azaldığı bir nokta vardır. Burdeau'nun coşkunluğuna rağmen, bana öyle geliyor ki, sözler ile gerçekler arasındaki kopukluk bir tehlike noktasına gelmiştir. Tabiatıyla, gürültü patırtı var, fakat sis bulutunun arkasındaki gerçek nedir?

Harold Laski bir defasında şöyle bir gözlem yapmıştı: «Ondokuzuncu yüzyılda eğitim san'atının gerçekleştirdiği şeyler, yirminci yüzyıl propaganda san'atı tarafından bozulmuştur (22). İnsanların kafasını doldurmak ve sesimizin yüksekliği ile onları ikna etmek bir şeydir, onu kendi başına anlayacak ve yargılayacak şekilde eğitmek başka bir şeydir. Bu demektir ki, sistemin dayandığı temel halkın kanaati ise, sistem tehlikededir. Çünkü, halkın zihnine saldırmak için gittikçe gelişen silâhlar icat edildiği halde, onu korumak için bir silâh bulunmuş değildir. Açıkça görülüyor ki Burdeau, halkın oynadığı rolün artan bir önem kazandığına inanmaktadır. Kanımca, eğer bir şey oluyorsa, olan bunun tam tersidir (23). Gelecek için söz konunu olan ihtimaller ise daha da cesaret kırıcıdır. Çünkü, halkçı bir kütle demokrasisi ne kadar ilerlerse, karizmatik bir yöneticinin kamu oyunu biçimlendirmedeki rolü o kadar önem kazanır. Devletin propaganda tekeline sahip olması halinde kütle haberleşme araçları, beyin yıkama gibi dehşet verici yollarda kullanılabilir. Orwell'in 1984'ü bir kâbustur, fakat imkânsız değildir. Teknik bilgimiz, insan zihninin kolayca oynanabileceği bir noktaya ulaşmıştır. Böyle bir durumda, görünüşte aşırı bir şekilde büyüyen halk egemenliğini gerçek özünden yoksun kılmak için fazla bir şey gerekli değildir (24).

(22) *A Grammar of Politics*, 4. ncü basım (London, 1937), s. 147.

(23) Bk. C. Wright Mills, *The Power Elite* (New York, 1957), s. 339: «Kuşkusuz, kütleleri sefere giden yolda sananlar yanılmaktadır. Zamanımızda... üzerk toplulukların etkisi.. fiilen azalmaktadır. Üstelik, sahip oldukları kadarıyla bu etki, yönlendirilmektedir; bunlar halen üzerk olarak davranan kamu kesimleri olarak değil, odak noktalarında gösterici yığınlarına dönüştürülen kütleler olarak görülmelidir. Çünkü, kamu kesimleri kütle haline dönüştükçe, kütleler de zaman zaman yığın haline gelir...». Gene bakınız: Kornhauser', *The Politics of Mass Society*, *passim*.

(24) Bu münasebetle, tekil olarak propagandadan değil, propagandalardan bahsetme ihtiyacı üzerinde, yani ruhun makinalaştırılması olayının ve dilin çarpıtılmasına ve kısırlaştırılmasına ilişkin, sınırı tasınmayan aşırı varsayımın, imkânlarının ayrıca ele alınmasını mümkün kılacak bir tipolaji kurma ihtiyacı üzerinde durmuyor. Bk. G. Sartori, «Natura umana, verità, propaganda» ve «La propaganda e le propagande» *Studi politici*, II ve III (1952), ss. 198-238, 369-411). Ben bu açıdan Amerikan yayınlarını — ne kadar etkileyici olursa olsun — Nazi ve (özellikle) Sovyet propagandasının anlamını ve nihai sonuçlarını değerlendirme girişimlerinde bir ölçüde kendi kültürlerine bağımlı buluyorum.

Başka bir deyişle, demogojiyi **paideia** olarak kabul etmemeli ve eylemci müdahale ve tepki biçimlerini geliştirerek demokrasi ideallerine yaklaşacağımıza inanmamalıyız. Demogoji sadece halk egemenliğini, bu egemenliğin yargılama yeteneğini ve akıllıca davranabilme imkânını koruduğu yerlerden, bunu kaybedeceği duruma doğru iter. Çok iyi bilinir ki, on bin kişilik bir kalabalığın çoşkunlukla kabul edeceği bir teklif, alti kişilik gruplara bölünmüş halde aynı kişilere sorulmuş olsaydı kesinlikle reddedilirdi. Yüz yıl önce Carpenter kütle olaylarını «Carpenter etkisi» denilen kanunla açıklamıştı ve Michels de iddianın özünü «bir kütleye hakim olmak, küçük bir gruba hakim olmaktan daha kolaydır» diyerek ortaya koymuştu (25). Bu yoldan alınış demokrasisine, yani halk iradesini sahteleştiren halk egemenliğinin kütleleştirilmesine ulaşırız (26).

Gerçekte, Burdeau'nun teşhisinin arkasında, sadece yeni bir siyasal sınıfın doğuşunu ve bir elitin yerine, başka bir prensip adına değil, fakat asıl prensibin genişletilmesi yoluyla bir karşıt-elitin geçişini görebiliyorum. Bir yönetici demokrasinin mümkün olup olamayacağı tartışmasına dönmek istemiyorum. Eğer, onu, kelime anlamındaki gibi kendi kendini yönetim olarak tanımlarsak — yönetenle yönetilenlerin aynîyeti olarak — bu ütopyayı kesinlikle imkânsız bulduğumu açıklamıştım (27). Eğer, diğer yandan, yönetici demokrasiden bahsederken, daha çok kendi kendini yönetime doğru bir eğilimi belirtmek istiyorsak, hangi şartlar altında bir yönetici demokrasiye inandığımı açıklamak isterim. Burdeau'nun daha geniş demokrasisine doğru bir gelişme olduğu, benim kanaatime göre ancak, eğer genel karar alma sürecinde çoğunluklar (hiç olmazsa gittikçe daha büyüyen azınlıklar) teşebbüsü ellerinde bulundururlar ve sadece azınlıklar hareketsiz kalırlarsa, gösterilebilir. Fakat hemen ekleyeyim, böyle bir gelişmeyi muhtemel görmüyorum.

Temel soru şudur: Ortalama vatandaşın siyasal apathy'sini nasıl izah ediyoruz? Aynı sorunun diğer bir parçası da şudur: bu apathy'nin işaret ettiği ve siyasal kararlarında ortaya çıkan, yüksek derecedeki, cahaleti, sorumsuzluğu, ve irrasyonelliği nasıl açıklayabiliriz. Diğer bir deyişle, ortalama vatandaşın siyasal ilgisinin eksikliğinden ve siyasal katılmasının düşüklüğünden kim sorumludur? Genel oy mücadelesinin yapıldığı ve sağlanan sonuçların hayal kırıklığına yol açtığı zamanlarda sunulan o eski izahlar ve meşrulaştırmalar artık geçerli değildir.

Apathy uygulama yokluğundan mı doğmaktadır? Hayır, çünkü bir kimsenin oy vermeyi oy kullanarak öğrenmediğini biliyoruz. Kabahat okuma yazma bilmemekte midir? Hayır, çünkü bir kimsenin okuma yazma bildiği halde siyasal bakımdan cahil olması mümkündür. Kabahat fakirlikte ve yaşama seviyesinin düşüklüğünde midir? Hayır, çünkü refah devleti ve hatta belki şimdi söz konusu edebileceğimiz boş zaman Devleti bu varsayımı çürütmektedir: servet arttıkça siyasal katılma artmamakta ve burjuva partilerinde seçime katılmama işçi partilerine oranla daha çok olmaktadır

(25) Bk. *La sociologie del politico* (Torino, 1912), ss. 24 - 27.

(26) Freud'un sözlüğünde, bir kütle, birçeşit *super-ego*'sunu terkettiği «birincil grup» durumuna gerilet, bir sürünün duygusal durumuna düşer ve kendisini hipnotizmacı benzeri bir lidere teslim eder. Bakınız, onun eseri *Massenpsychologie*, passim.

(27) Bk. yukarıda Bölüm IV, 3.

(28). Sorumlu olan haberlerin yetersizliği ve yönetici oluşu mudur? Hayır, çünkü çok fazla haber vardır ve bunlara kolayca ulaşmak da mümkündür. «Yönetici haber» in Marksist yorumunu kabul etsek bile cevap gene olumsuz kalacaktır, çünkü Plamenatz'ın söylediği gibi, «İşçiler oy verirken karşılaştıkları sorunları, kendi işverenleri kadar çok veya onlar kadar az anlamaktadırlar. Onların bu durumda olmadığı, cahilliğe mahkûm edildikleri, siyasal sözlüklerinin zenginin menfaatine göre kurulduğu, iddialarının hepsi bana yanlış görünüyor. Halen kullanılan siyasal sözlük iki yüz yıl öncesinden çok daha geniştir, yeni giren kelimelerin ve ibarelerin çoğu da radikaller ve sosyalistler tarafından yaratılmıştır. Gerçekten, bunların çoğu ya Marx tarafından ortaya atılmıştır ya da onun tarafından yaygınlaşmıştır. Batı Avrupa'da konuşulduğu şekliyle siyaset dili herhangi bir şey olduğu kadar 'proleter'dir de» (29).

Kısacası, ortalama hayat ve kültür standardındaki yükselme toplumun atıl üyelerini aktif kimseler haline getirememiştir. Çoğunluk, okumasını bilmediğinden değil okuduğu şeylerden; siyaseti öğrenmediğinden dolayı değil, fakat siyasetle ilgilenmediğinden dolayı pasif kalır. Bunda hiç kimsenin özellikle kusuru yoktur ve suçu üzerine atacak kurbanlar aramaya son vermenin zamanıdır. Geçmişte olduğu gibi bugün de demokraside yaşıyan vatandaş bir çok halde söz konusu sorunların ne olduğunu, hangi çözümlerin öne sürüldüğünü, bunun ne gibi sonuçları olabileceğini ve hatta seçilmek isteyen adayların peşinde olduğunu bilmez. Durum bu olduğuna göre, öne sürülen engeller ortadan kaldırıldıktan sonra mevcut olmayan sanıkları aramaya kalkmak yararsızdır. Durumun gerçek açıklaması çok farklıdır ve yeter derecede açıktır.

Gerçek odur ki anlayabileceğimiz konular, sadece kişisel tecrübemiz olan konulardır ve gerçekten öğrenebileceğimiz fikirler sadece kendi başımıza ifade etmek yeteneğini taşıdıklarımızdır. Kesintisiz bir haber akışına tabi tutulmuş olsak bile «yakın sorumluluktan gelen harekete geçme olmaksızın ne kadar tam ve doğru olursa olsun haber yığını karşısında bile cehalet sürecektir» (30). Kaldı ki haber bilgi değildir, ve kendi başına tartışılan konuların gerçekten kavranılmasını sağlamaz. Bizim çok iyi hazırlanmış konuşmaları neden bahsettiğimizi iyice bilmeksizin, hangi pratik sonuçlara işaret edildiğini ve hangilerinin zorunlu olarak ortaya çıkışını hiç kavramaksızın tamamen mekanik bir biçimde konuşarak seslendirmemiz mümkündür. Sonuç olarak insan kanatlı bir yaratık değildir. Tarihin başlangıcından beri ilkel gerçeği kim ihmal etmişse bizi uçurumun kenarına getirmiş biz düştükten sonra da uçmayı bilmemiz gerektiğini anlatmaya kalkmıştır. Bu tedavi şeklini değil, hastayı itham eden kimselerin kullandığı mantıktır, ve bu benim kullanmak niyetinde olmadığım bir mantıktır.

Burdeau'nun yönetici demokrasisine gelince, benim kanaatime göre bu, demokrasileri geliştiren değil, fakat çıkmaza götüren bir yoldur. Çünkü, «yönetici demokrasi» yaftasının gerçekte ifade ettiği şey, temsili (veya yönetilen) demokrasinin bir alternatifi değil, onu içine alan bir idealdir; idealin gerçek dünyada başarabildiği her şey de gerçekten başarıdır. Burdeau, sadece, doğrudan doğruya ve dolaylı demokrasi biçi-

(28) Sebep açıktır. Fabrikadan çıkan işçi, partisinin hücresinde ya da ocağında, endüstride çalışmanın tabiatındaki monotonluğun ve yabancılaşmanın telâfisini bulmaktadır. Tabiatıyla, kol işçilerinin politikada daha yüksek derecede örgütsel faaliyet göstermeleri, Campbell ve arkadaşlarının, *The American Voter* (New York, 1960), Bölüm XIII'de söyledikleri gibi, sınıfsal bakımdan farklılaşmış «statü kutuplaşması» na dayanan parti sistemini yansıtmaktadır. Birleşik Amerika gibi, «statü kutuplaşması» nın görülmediği yerlerde, orta sınıf ile aşağı sınıfların siyasete katılmaları bakımından önemli bir farklılığın bulunması ihtimali yoktur.

(29) *Democracy in a World of Tension*, ss. 318 - 319.

(30) Schumpeter, *op. cit.*, s. 262.

mindeki eski ayrımı, yeni elbiselerle ve modern terminoloji ile süslemiştir. Bunun dışında, geçmişin bir modelini geleceğe aktarmaktadır. Böylece de yanlış bir teşhis ve yanlış bir tahmin yapmaktadır. Teşhis yanlıştır, çünkü sözüm ona halk demokrasileri kesinlikle yönetici demokrasi değildir. Eğer onun teşhisini tahmin haline çevirerek kurtarmaya kalksak bile, gene de Rousseau'nun yönetici demokrasinin gerçekleşme şansı ile ilgili görüşlerinin aydınlatıcı olmakta devam ettiğini düşünürüm. Kelime anlamında demokrasinin hiç bir zaman gerçekleşemeyeceğini, çünkü çoğunluğun yönetmesinin ve azınlığın yönetilmesinin eşyanın tabiatına aykırı olduğunu söyleyerek bizi uyaran, yönetici demokrasi kavramının modern yaratıcısı olan Rousseau idi.

5. Tanımlanan Demokrasi: Aktif «Halkın Gücü»

Siyaset daima siyasal bakımdan aktif olanların işi olmuştur ve daima da öyle kalacaktır. Bu bakımdan demokrasi, iktidarın aktif **demos**'da **halk**'da bulunduğu bir siyasal sistemden başka bir şey olamaz. Şüphesiz sayılara bakılınca aktif halkın sadece bir **minor pars** küçük parça olduğunu görürüz. Bu durum büyük bir üzüntü ile karşılanmamalıdır. **Demos**'un bir sayısal azınlık veya bir azınlıklar bileşimi olduğu görülse de, istisnasız herkese imkân veren kural uygulandığı sürece, prensip bozulmamış demektir. Yukardaki tanım buna uygun olarak, demokrasi aktif demokratik azınlıkların iktidarıdır şeklinde, demokratik kelimesi de, bu azınlıkların seçiminin açık olması ve azınlıkların çok parti sisteminin kurallarına göre yarışmaları gereğini ifade eden bir anlamda kullanılarak tamamlanabilir.

Demokrasiden başlayacağımız yerde, izokrasi kavramından başlasaydık, benzer sonuçlara ulaşırdık. Biz ya demokrasi herkese eşit iktidar **olmalıdır** deriz, ya da demokrasi herkese eşit iktidardır deriz. Birinci halde, bir norm ve ona bağlı olarak da bir hak yaratmaktayız; hakkın sadece uygulanmadığı için ihlâl edilmiş olmayacağı da açıktır. İkinci halde, cümle tanımlayıcı bir formül kullandığı için, ancak, izokrasinin bütün halka siyaset oluşturmaya aktif ve eşit bir şekilde katılma imkânı tanıdığı anlamına gelebilir.

Demokrasinin, sadece, iktidarın aktif halkta bulunması anlamına **gelebileceğini** söylemiştim. Bu durumun haklı olduğunu da belirtmek isterim. Yani, demokrasinin **olması gereken** anlamı da budur. Çünkü, eğer bu sonucu muteber olarak kabul etmiyorsak iki imkân vardır. Ya siyasal apathy içinde olanlara karşı zor kullanılmasını isteriz, ya da siyasal bakımdan aktif olanların, siyasal bakımdan atıl olanlar lehine cezalandırılmasını isteriz. Bu sonuçların her ikisi de saçmadır. İlk varsayım bakımından bir demokrasinin oy verme mecburiyetinin ötesinde bir şey yüklemesi mümkün değildir; yoksa insanların hür olduğundan söz edilemez. Kaldı ki, zor yoluyla insanların harekete geçirilmesi — siyasal sürece aktif bir şekilde karışma yeteneği — sağlanamaz, çünkü zor itaati sağlar, fakat bir vatandaşın niteliğini olduğundan daha iyi hale getiremez. Çoğunluğun apathy'sinden dolayı, aktif azınlıkların cezalandırılmasını gerektiren ikinci varsayım bakımından sonuç genel bir apathy olacaktır, bu da apathy'den kurtulmanın tuhaf bir yolu olsa gerektir.

Özetleyelim, yön-gösterici anlamda — ve dolayısıyla potansiyel olarak — demokrasi «herkese eşit iktidar»dır. Gerçekte, demokrasi «aktif halkın iktidarı»dır, ki bu da iktidar ondan yararlananlarda bulunur, demeğe gelir (31). Demokrasinin yön gösterici tanımı ile, gerçek uygulanması arasındaki boşluğun çok büyük olmasından yakınabiliriz. Bu gerçekten böyledir. Fakat, gene bu kimin suçudur?

(31) Bk. *Contrat social*, III, 4.

Uzun bir süre kuralı suçladık; şikâyetimiz «halk egemen olmalıdır» kuralının tamamen gerçekleşmemesinden geliyordu. Fakat, bir tavsiyenin yapılması ile, bu tavsiyenin yöneldiği kimselerin ondan yararlanmasını birbirine karıştırmamalıyız. Demokratik veya izokratik bir kuralın konulması, ondan yararlanılması anlamına gelir. Bunun ötesinde bir anlama gelmez, çünkü gerçekten yararlanılması onunla ilgilenenlere ait bir konudur. Bu bakımdan demokrasiden yakınırken aslında **Demos**'dan, halktan yakınmakta olduğumuzu anlamanın zamanı gelmiştir. Sistemimizin aksaklıkları demokratik aksaklıklardır. İktidarın halka ait olduğunu öne sürdükten sonra, halkın bu iktidarı kullanmayışından veya kötü kullanışından şikâyete kalkmanın bir anlamı yoktur. Çünkü, halkın yönetici olduğunu söyleyen ilkenin uygulanması buna yol açmaktadır. Bu noktanın üzerinde durulması gerekir: demokrasinin tanımlayıcı ve yön gösterici tanımlarını birbirinden ayıran uzaklık, **demos**'a halka ve onun siyasal veriminin niteliğine ve yoğunluğuna bağlıdır. Açıkça görülmektedir ki, eğer eşit iktidar kullanma hakkı şekilen iktidar sahibi olan herkes tarafından aynı biçimde kullanılırsa, açıklayıcı tanım son çözümlemede, yol gösterici tanım ile kaynaşacaktır.

Son bir noktaya daha işaret edelim. Bu günlerde klâsik demokrasi teorisinin gerçekçi olmadığını ve daha gerçekçi bir teorinin onun yerini alması gerektiğini söylemek moda olmuştur. Fakat benim tutumum bu değildir. Bana öyle geliyor ki bu bir teorileri değiştirme sorunu değil, fakat neyle uğraştığımızı neden bahsettiğimizi anlamak ve özellikle gerçekçi olmadığı öne sürülen tanımın hangi çerçeveye ait olduğunu doğru olarak bulabilme sorunudur. Kanımca, «gerçek» tanıma ulaşmak için «ideal» tanımı bir yana itmeğe ya da reddetmeğe ihtiyaç yoktur. Gerekli olan şey, bilgi oyununun kurallarını (eğer bu benzetmeyi kullanabilirsem) ve özellikle bir deontolojiyi uygulamanın kurallarını bilmektir.

BÖLÜM 6

DEMOKRASİ, LİDERLİK VE ELİTLER

«Yönetim daima azınlığın yönetimi olmuştur... Fakat, bu olay demokrasinin hangi derecede gerçekleştiği sorusunu cevaplandırmaz. Liderlerin yüzdesi ile... demokrasinin bulunup bulunmadığını birbirine karıştırmak, ilkel bir yanlışlık yapmaktır, çünkü bir toplum demokratik olduğu halde, kendisini küçük bir liderlik grubu ile ortaya koyabilir. Temel soru, sorumlu tutabilmeğe dayanmaktadır.»

— H. D. Lasswell *

1. Çoğunluk İlkesi ve Azınlık Yönetimi

Bütün siyasal sistemler gelişmelerinin belirli bir noktasında, erdemlerinin içinde saklı olan kusurları, aksaklıkları gittikçe ortaya çıkarmağa başlarlar. Demokrasi ilkesi aynı düzeye getirici yönde işlemek eğilimindedir. Bu bakımdan, bir demokrasi geliştikçe ve kökleştikçe dikeyliği — yani dikey otorite ve liderlik yapısını — koruyabilme ve bir yönetim sistemi olarak devam edebilme sorunu ile karşılaşır.

Demokrasinin anarşi olmadığını kabul ederek başlangıçta ortaya çıkabilecek bir soruyu hemen çözümleyelim. Bu demektir ki, demokrasiyi kabul ederken, iktidar ve kumanda sorununu olumlu bir biçimde çözmeyi de kabul ediyoruz. Bir demokrasi sadece liderliği iptal ederek, hürriyeti ve eşitliği arayamaz. Emir itaat ilişkisini demokrasi ile uyuşmaz gören kimseler, demokratik yaklaşımdan çok, anarşik yaklaşıma uygun bir tutumu benimsemişlerdir. Hür ve eşit olmanın yönetilmemiz gerektiği anlamına geldiği noktasından hareket edersek, bundan yönetildiğimiz sürece, ne hürriyetin ne de eşitliğin olmadığı anlamı çıkar. Fakat, soru bu değildir. «Bu soru — gerektiği biçimde gözlenmiş olduğu üzere — yüzyıllarca önce uygarlık başladığı zaman bizim için cevaplandırılmıştı. Lidersiz bir toplumun aslında bu toplum olmadığı hemen öğrenilmişti, çünkü iki veya daha çok insanın bir toplum haline gelip birlikte yaşadığı her yerde, davranışlar kontrol edilmiş, sınırlanmış ve etkilenmiştir» (1).

Bir demokraside önderlik sorununa en doğru yaklaşım, sorunu ortaya koymayı reddeden anarşist ve onu çözmeyen otokratik uçların arasında bir noktada yer alır. Anarşi, sadece, iktidara karşı bir baş kaldırma tutumu olduğu halde, otokrasi teslimiyetle sorunu hiç çözmeme yolunu tutar. Kaçınılmaz olarak iktidara boyun eğer ve meşru olarak da, son çözümlemede kuvvet haklıdır prensibi ile onu kabul eder. Buna karşılık demokrasi, sorunu ortaya koyan ve onu çözme yeterliğini duyan bir siyasal biçimdir.

(*) *The Comparative Study of Elites* (Stanford, 1952), s. 7.
(1) F. S. Haiman, *Group Leadership and Democratic Action* (New York, 1951), s. 7.

Dikey yapıları parçalama amacı gütmez. Zararsız kılınmaları şartı ile onlardan yararlanmaya çalışır.

Bütün bunlar çok iyi, fakat sorunu yakından ele alınca, hoşa gitmeyen bazı benzerlikler ortaya çıkmaktadır. İngilizce'de bazı keskin uçlar törpülenebilmektedir. Belirtilmesi gereken bir husus, «önderlik etme» fiilinin kullanılışı ile yumuşatılabilmektedir. Belirtilmesi gerekir ki, İtalyanca, Fransızca, Almanca ve diğer diller önderliğin tatmin edici bir benzerine sahip değildir. Önderlik çevrilince, hükümdarlığa ve başkanlığa daha yakın bir kavram halini almaktadır. Belki bu, önderler demanin mümkün olduğu demokrasilerde «hükümedenlerden» bahsetmeni zorunlu olduğu ülkelere göre, önderlik ilkesinin niçin daha kolayca kabul edildiğini anlamamıza yardımcı olabilir (2).

İster hükmedenler diyelim, ister önderler diyelim, bir azınlıktan, bir iç çevreden, bir kaç kişiden söz açmaktayız. Bu bakımdan demokrasi bile, azınlığın yönettiği, çoğunluğun yönetildiği bir azınlık sistemi olarak ortaya çıkmaktadır. İşte bir çoğunluk ilkesinin, azınlık yönetimi yoluyla işlemesi biçimindeki rahatsız edici ilişki böylece doğmaktadır. Bununla ilgili olarak yapılması gereken bir çok ayrımın bulunduğu doğrudur, fakat demokrasinin aşırı hassas savunucuları elit teorisine saldırıya giriştikleri zaman — saldırılar sık sık tekrarlanmaktadır — bütün farklılıkları, ayrımları göden kaçırmakta ve azınlığa önem veren bütün tutumları anti-demokratik olarak toptan reddetmektedirler.

Onları tahrik eden şeyleri anlamak güç değildir. Ne kadar çok ayrım yaparsak yapalım, daha önemli olan ve yöneten azınlıklar ile ağırlığı olmayan ve izleyen çoğunluklar ayrımına dayanmak zorundayız. Her halde, eşitsizlik, benzersizlik, üstünlük gibi demokratik idealle çelişen şeylerle karşılaşıyoruz, fakat bu tartışmacı tutumun günümüz şartlarının ışığında haklı olup olmadığını sormamız gerekir. Kaldı ki, bunun, soruya yaklaşmanın doğru yolu olup olmadığı şüphelidir. Bundan dolayı, yolu açmak için, azınlık ile çoğunluk arasındaki ilişkilere değinen kördüğüm olmuş sorularla başlıyorum.

2. Çoğunluğun Tiranlığı

«Çoğunluk» ve «azınlık» terimleri değişik çerçevelerde ve farklı anlamlarda kullanılabilir. **Anayasal** diyebileceğimiz bir anlamda çoğunluk ve azınlık muhalefet hakkının korunması, yani parlementodaki azınlığın veya azınlıkların haklarının korunmasını ifade eder. «Çoğunluk yönetimi ve azınlık hakları» deyimi, genellikle bu soruna işaret eder. Eğer, muhalefet engelleniyorsa, deyimin anayasal anlamında çoğunluğun tiranlığından söz açabiliriz. Aynı şekilde, Jefferson ve Madison'un «seçimli despotizm»den bahsederken zihinlerinde olan da, yani yasama organının despotlaşma imkânı da, anayasal anlamda çoğunluğun tiranlığının diğer bir şekli idi: meclis hükümeti diye bilinen şekil budur (3). Onların varsayımına göre, seçimle gelen organ (özellikle, birinci meclis) kuvvetler ayrımı ile engellenmemişse, kendi elinde, sınırsız ve dolayısıyla tiranlık sayılabilecek bir iktidar toplayacaktır (4).

(2) Bununla beraber, bakınız: aşağıda not 37.
(3) Bakınız, aşağıda kesim 4.
(4) Federalist Paper No 48'e ve Jefferson'ın *Notes on the State of Virginia* eserine bakınız. «Çoğunluk»un Madison'da taşıdığı diğer anlamları hem federal diye isimlendirilmesi mümkün olanı (daha büyük ve daha güçlü devletlerin küçükler üzerinde zorbalık kurması imkânı üzerine) hem de bizipler sorununa ilişkin olanı ihmal ediyorum. Birincisini ihmal ediyorum, çünkü bu, genel ilkenin Birleşik Amerika'nın özel durumuna uzanmasıdır, ikincisi içinde iki sorunun birlikte incelenmesi karışıklık yaratması kaçınılmazdır (Madison'un kendisinin de gösterdiği gibi).

Bir an için, **seçimsel** anlamda «çoğunluk» ilkesinin, yani çoğunlukla birlikte veya çoğunluk gibi oy veren herkesin kazanan tarafta olması ilkesinin oyunun kaidesi olduğunu kabul edelim. Fakat bu yalnızca bizim oyumuzun israf olmadığı, oy verdiğimiz adayın seçilmesine yardım ettiği anlamına gelir. Temsilcimizin parlementodaki çoğunluğun bir parçası olmasına yol açmaz. Bundan dolayı, seçmen ilk seviyede (seçim bölgesinde) kazandığı halde, ikincisinde (yasama organında) kaybedebilir. Çünkü, orada azınlık içinde yer alması mümkündür. Seçimsel anlamda çoğunluk **ilkesinden** bahsettiğimiz halde, çoğunluk **yönetiminden** söz etmeyişimizin nedeni budur. Farklılık şuradadır ki, seçimler çerçevesinde çoğunluktan söz ettiğimiz zaman «azınlık hakları» deyimi artık bir anlam taşımaz, çünkü bu durumda, azınlık, çoğunluğun iradesine boyun eğmesi gereken kimseler anlamına gelir. Bu açıdan demek oluyor ki **azınlığın hakları** yoktur. Bunlar, adayları seçimi kazanamadığı için oyları kaybolan kimselerden ibarettir.

Bir de, «çoğunluğun tiranlığı» deyimine Tocqueville ve John Stuart Mill'in verdikleri anlamda «çoğunluğun» üçüncü ve **toplumsal** anlamı vardır. Tocqueville ve daha sonra Mill'in endişesi, vicdanlar üzerindeki bir tiranlık, yani aşırı ve boğucu bir toplumsal konformizm tehlikesi idi. Burada konu çoğunluk azınlık ilişkisi değil, toplumun bireyle olan ilişkisidir. Çelişki çoğunluk ile bireyin özgürlüğü, ya da çoğunluk ile entellektüel bağımsızlık arasındadır. Tocqueville, «demokratik cumhuriyetler, despotizmi gereksiz kılmaktadır, çünkü bizzat çoğunluk, düşüncenin etrafına sağlam bir halka geçirmiştir,» (5) demişti. Mill, **Hürriyet Üzerine** adlı denemesine şöyle girer:

«Toplumun kendisi tiran olunca — onu kuran bireyler üzerinde bütünüyle toplum ..... bir çok siyasal baskı çeşidinden daha güçlü bir toplumsal tiranlık uygular, çünkü... daha az kaçış yolu bırakır, hayatın ayrıntılarına daha derinden nüfuz eder ve ruhun kendisini birleştirir. Bundan dolayı, hükümdarın tiranlığına karşı korunma yetmez: hakim kanaat ve duygunun tiranlığına karşı da, toplumun kendi fikirlerini ve uygulamalarını, bunu kabul etmeyenlere davranış kuralı olarak yüklemeğe ve ... bütün şahsiyetleri kendi modeline göre biçimlendirmeğe zorlaması eğilimine karşı korunma gerekir» (6).

İlk bakışta ,demokratik yayınların (belirtilmesi gerekir anti-demokratik değil) büyük bir kısmının azınlığın tiranlığından çok, çoğunluğun tiranlığı ile ilgilenmesi tuhaf karşılanabilir. Fakat, düşünülürse bunun o kadar tuhaf olmadığı anlaşılır. Demokrasi bir azınlığın tiranlığı yerine geçtiği ve temel kuralı çoğunluğun daima haklılığı olduğu için, demokratik teorinin uzak görüşlü kurucularının karşıt tehlikeyi beklemeleri — ortaya çıkmamış olan tehlikeyi — dikkatlerini, yeni zayıf noktaya, savunması yapılmamış kısma kaydırmaları gayet tabiidir.

Bu endişeler haklı mıdır? Son zamanlarda çoğunluğun tiranlığı formülü üzerinde az durulmuştur, fakat bizim burada tartışılan konunun terminolojik biçimi ile gerçek özünü ayırmamız gerekir. Hiç şüphe yok ki, terminolojik ifade şekli pek doğru değildir, çünkü azınlığın tiranlığının öbür yüzünü, karşıtlığı sağlayabilmek için yaratılmıştır. Fakat, ifade şekli çok uygun olmadığı için soruyu bir kenara atmamız mümkün değildir. Aynı zamanda bu ifade şeklinin kullanıldığı çeşitli çerçevelere de dikkat etmemiz gerekir.

(5) *De la démocratie en Amerique* (Paris, 1951), ss. 265, 266. Bk. passim. Vol. II, kesim II, Bölüm VII, «Du l'omnipotence de la majorité aux États-Unis, et de ses effets.»
(6) *On Liberty* (Oxford, 1947), s. 4. Bk. ayrıca Bölüm IV, «Of the Limits to the Authority of Society over the Individual». Tocqueville'den aldıkları için bakınız: Mill *Dissertations and Discussions* (Boston, 1864), Vol. I,I ss. 79-161.

Formülü toptan eleştirmemeliyiz, çünkü eğer öyle yaparsak konuyu karıştırırız. Öyleyse belirli olmaya çalışarak başlayalım.

Herşeyden önce, Jefferson'ın ve Madison'ın «seçimli despotizm» (yasama organının yürütme organı üzerindeki tiranlığı) dediği tehlike şeklinde veya yasama meclisinde çoğunluğun azınlık (muhalefet) üzerindeki tiranlığı tehlikesi şeklinde düşünülebilecek olan anayasal sorun vardır. Bunların her ikisi hakkında duyulabilecek endişeler tecrübenin de göstердiği gibi haklıdır.

İlk endişe ile ilgili olarak, «seçimli despotizm»in Fransız **gouvernement conventionnel**'inde hemen bir gerçek halini aldığını ve Avrupada parlementer sistemdeki daha sonraki gelişmelerin bir çok halde, yürütmenin meclis hükümetince felce uğratılmasına yol açtığını hatırlamamızda fayda vardır. Yasama meclisinin sözüm ona diktatörlüğünün, kendi başına despotizm olmadığını kabul etmeğe hazırım, fakat pekâlâ despotizme doğru götürebilir. Bu bozulmanın Birleşik Amerika'da gerçekleşmemiş olması burada önemli değildir, bundan bir sonuç çıkarmak gerekirse ancak Birleşik Amerika'nın Philadelphia'daki anayasa yapıcılarının yarattıkları anayasal engellere çok şey borçlu olduğu ve kuvvetler ayrımının Dahl ve diğer günümüz bilginlerinin kabul ettiklerinden daha önemli olduğu çıkarsılabilir (7).

İkinci endişe ile ilgili olarak, çoğunluğun tiranlığı iddiasına yönetilen eleştirilerin daha da haksız olduğu kanısındayım. İktidarın sınırlı kullanılması sorununu aklımıza koyduğumuz zaman hemen görürüz ki, yargısal engellerle bu sorunun isabetli bir şekilde çözülmesi mümkün değildir ve dolayısıyla bir çoğunluğun ister yasama, ister yürütme organında olsun iktidarını suistimal etmekten alıkonulabilmesi için, bu organların kendi içlerinden sınırlandırılmaları gereklidir. Eğer öyleyse, muhalefetin haklarını ihmal eden bir yönetici çoğunluğun, bir çoğunluk tiranlığı olmadığını öne sürmek, açıkça bu kendi-kendini-sınırlama şartının işlemez hale gelmesine yardım etmektir. Diğer yandan, bu endişeyi ifade eden iddianın mantıki bakımdan sakat bir yanını da göremiyorum (8).

Sonra, bir de, Tocqueville ve Mill'in öngördüğü çoğunluk tiranlığı var. Açıkça görüldüğü gibi bu kendi başına bir konudur. Gerçekten, sadece bir özel çerçeve içinde olmak üzere, ancak bir azınlık tiranlık yaratabileceği için, çoğunluğun tiranlığının imkânsız olduğunu öne süren itirazı kabul edebiliriz. Bununla beraber, Tocqueville'nin korkularını kolayca bir kenara itmeden önce, sorunun iki yönünü birbirinden ayırarak konuyu daha dikkatle inceleyelim.

(7) Bk. F. A. Hermens, *The Representative Republic* (Notre Dame, 1958), s. 192: «J. P. Quincy'nin bize yapmamızı öğütlediği şeyi yapmak zamanı gelmiştir: 'su başmetli, çoğunluğun zorbalığı umacısını' bir kenara bırakmalı». Gene R. A. Dahl'ın eleştirileri için bakınız: *A Preface to Democratic Theory*, Bölüm I ve s. 133. David Spitz'in koyduğu kayıtlamalar için bk.: *Democracy and the Challenge of Power* (New York, 1956), Bölüm V. Spitz'in öne sürdüğü bazı noktaları kabul ettiğim halde, Dahl'ın portak mantıksal çözümlemesini, metodolojik yaklaşımının uygunluğu bakımından, kuşku ile karşılıyorum.

(8) Bu vesile ile şu gözlemi yapmak isterim: (i) anayasal frenlemelerin, ancak çoğulcu toplum yapısı içinde yerilen sosyal frenlemelerle desteklendiği ölçüde etkili olacağını öne sürmek, ve sonra da (ii) bu uyarıyı ve sosyal frenlemeleri etkili kılmağa yardım edecek tutumu ihmal etmek ya tutarsızlıktır ya da sadece yıkıcılıktır. Bir toplum, iktidarın yönetici çoğunluk tarafından sınırsız kullanılmasına karşı, uyarılmış ve duyarlı hale getirilmiş değilse, hukuksal frenlemelerin yerini toplumsal frenlemelerin almasını nasıl ümit edebiliriz? Eğer anayasal şüpheciliği, sembolik şüphecilik ise (bu tabiri kullanabilirsem) ortada, kaba bir çoğulculuk olgusundan başka bir şey kalmaz. Toplumsal pluralizm durumunun mekanik etkenliğine inanmak, kuvvetler ayrımının mekanik mucizelerine inanmaktan —Montesquieu ile birlikte— bile daha safçadır.

(9) Bk. Spitz, *op. cit.*, s. 52: «hiç-in, çoğunluğun iradesine hemen teslim olması hatta boyun eğmesi... Bryce'ın düşündüğü gibi zorbalık değildir.»

(10) Bazı yeni kitaplar, bu arada diğer kaynaklarla birlikte, dağınık bir tarzda da olsa devrimsel bilimlerin bulgularına dayanan Christian Bay, *The Structure of Freedom* (Stanford, 1958), bu yargıyı doğrulamaktadır. Bay, temel sorunumuzun, insanların araç durumuna düşürülmesine karşı direnme gücümüzü arttırmak olduğu ve «daha iyi ve tek biçimli bir vatandaşlık kalıbında birleşmeye» değil, vatandaşlık ile bağdaşabilecek en ileri bireyselliğe ve farklılaşmaya doğru gelişmeye» (s. 63-64) ihtiyacımız olduğu varsayımına dayanarak nihai amacı «herkes için azami ölçüde özgürlüğü» (s. 6) biçiminde koymaktadır. Tocqueville ve Mill'in de tezi bu değil midir? Gene, Tocqueville'in zihninde yer alan sorunların, «halkın totaliterciliği» varsayımı dolayısıyla Barrington Moore, Jr. da canlanması ve gelişmesi için bakınız: *Political Power and Social Theory* (Cambridge, 1958), ss. 83-87, 182-183.

3. Seçim ve Ayıklama

Şaşırtıcı bir soru soralım: Niçin daha büyük sayı, daha ağır basıyor? (11). Cevap şu olabilir: çünkü iyi olduğu düşünülen şeyin, yani halk iradesinin daha büyük bir kısmını teşkil ediyor. Bu böyle olabilir, fakat niçin daha büyük kısım daha büyük **değer** taşısın? Buna verilecek cevap şu olacaktır: herkesin iradesinin aynı değeri taşıdığı varsayılınca, bir araya gelen iradelerin sayısı arttıkça, kollektif 'değerin ağırlığı'da artacaktır. Bu düşüncenin aksayan yönü, ne kadar çok işlenirse işlensin, sonucu belirletecektir. Bu düşüncenin aksayan yönü, ne kadar çok işlenirse işlensin, sonucu belirleyen unsur daima niceliktir (12). Dolayısıyla tekrar itiraz edilebilir: değer bir ağırlık değildir, ve daha büyük parçalarla bir tutulamaz.

Taine, 1875'de **Origines de la France Contemporaine**'nin meşhur önsözünde «on milyon cahil bir bilgili yapmaz» diye yazdı. Bir Fransız doktrin adamı, Royer Collard de itirazı büyük bir kesinlikle ortaya koydu: «Tek kişinin iradesi, bir çok kişinin iradesi, herkesin iradesi, az veya çok güçlü olabilecek bir kuvvettir. Bu ifadelere yalın olarak ve sadece irade olduklarından dolayı, ne itaat, ne de en küçük bir saygı gereklidir» (13). Jefferson, 1801'de ilk and içme nutkunda «Çoğunluğun iradesi, her olayda hakim olmasına rağmen, bu iradenin haklı olmak için makul olması gereklidir», uyarısını yaptığı zaman, sorunun düğüm noktasını görmüştü (14). Böylece hassas noktaya dokunmuş oluyoruz. Nicelik kuralının, her şeye rağmen saygı görmesi gerektiği varsayıldığı zaman, bu kural «haklı» ve akla uygun olduğu ölçüde, bir değer taşır ve o değeri ifade eder.

İlk sorumuz karaya oturmuş gibi gözüküyor. Ne var ki, usta bir araştırmacı muhtemelen farklı bir yol tutacak ve «En büyük sayı niçin en büyük değer taşısın?» sorusuna bir cevap arama yerine, sorunun yanıltıcı olduğu itirazını yapacaktır. Çünkü, tartışma noktası bir değer değil, bir tekniktir, yani demokratik bir sistemde kararlara ulaşmak için kabul edilen ölçüttür. Demokrasinin işlemesine en uygun yöntem kuralı, en çok istenen, yani en çok kimse tarafından istenen alternatifin izlenmesi gerektiğidir. Hepsi bundan ibarettir. Bu bakımdan, bir değerden değil, bir araçtan söz ediyoruz. Buna tamamen katılıyorum ve daima akılda tutmamız gereken noktanın işte bu olduğu üzerinde ısrar etmek istiyorum.

Zaman içinde geriye giderek, kutsal hakka dayanan feodal dünyanın, insanlar, yönetici ilkesi imtiyaz değil, liyakat olan bir toplumda yaşamak istediği için yıkıldığını hatırlatmakta fayda vardır. Demokrasi, seçilmemiş kimselerin (miras veya fetih hakkıyla iktidar kullananların) haksız yönetimi yerine, seçilmiş kimselerin yönetime geçmesi ilkesinin haklılığını kabul ettirişi ile birlikte doğmuştur. İnsanlar kendilerini yönetecek kimseyi seçmek istemişler ve bir değer ölçütü olmayan şans yerine, ehliyeti — ki değere dayanan bir ölçüttür — ikame etmek hakkını talep etmişlerdi .Değere ve ehliyete dayanan önderlik idealinin sınırlanması bakımından da demokratik ilke, bir kimsenin diğerlerinden daha iyi olduğuna kendisinin karar verememesi; buna karar vermesi gerekenlerin başkası olması ve kimin **erkennt**, kimin üstün olduğunu belirtecek

(11) Çoğunluk ilkesinin tarihi için bk. Ruffini Avondo, *Il principio maggioritario, profilo storico* (Torino, 1927).

(12) Tarihsel olarak, bu kavram, değerinin meşruluştarılmasını tabii haklar varsayımında bulmuştur; fakat bugün, halk iradesini «değerli» bulanların çoğunun tabii hukuk temeline dayanma hakkını taşıdıklarından kuşkuluyum. Tabii hukuk desteğinin çürüyüşü üzerinde P. Piovani gayet önemle durmuştur, *Giusnaturalismo ed etica moderna* (Bari, 1961) *passim*.

(13) B. de Jouvenel zikrediyor, *Du pouvoir*, s. 310.

(14) Bk. S. K. Padover, *The Complete Jefferson* (New York, 1943), s. 384.

yolun seçim olmasıdır. «Seçilmiş» sözcüğü latince **eligere**'den gelir ve şansla değil bilerek ayırma fikrini ifade eder.

Zaman içinde daha da geriye giderek bin yıldan daha fazla bir zamandır kesintisiz olarak ve başarılı bir biçimde seçimler yapmakta olan dini kuruluşlarda, «seçimin» daima taşımış olduğu ve halen de taşıdığı anlamın bu olduğunu hatırlamak yararlı olur. Pek az kimsenin bildiği bir gerçektir, ama seçim tekniklerinin kullanılması bakımından uzun bir geçmişimiz vardır. Çeşitli seçim yöntemleri ve tedbirleri (gizli oyla başlayan), basit ve nitelikli çoğunluk ilkesi, altıncı yüzyılda üslerini seçme gibi karışık bir sorunla karşılaşan manastır kuruluşları tarafından öğretilmiş ve intikal ettirilmişti. Bu olayın şaşılacak bir yönü yoktur. Çünkü, papazlar veraset veya kaba kuvvet ilkesine baş vuramazlardı, önderlerini seçmenin bir yolunu bulmak zorundaydılar. Yüzlerce yıl sürdürülen deneyler sonucunda çeşitli dini tarikatların seçim düzenleri halâ aşılamamış olan ve bize çok şey öğretebilecek bir inceliğe ve giriftliğe ulaşmıştır (15). Çünkü, tekniklerinin dolambaçlı gelişiminin bütün safhalarında, **major pars** ilkesi, hiç bir zaman **sanior pars** ilkesinden ayrılmamıştır. Dini tarikatlardaki bu durumun en uygun şartları taşımakta oluşunu dikkate almayan bu insanlar, kendilerinin bile melek olmadığını bilerek, en kötüler çoğunluğunun, en iyiler azınlığına hakim olması tehlikesini hiç gözden kaçırmayan bir gerçekçilik ve dikkat ile, en güçlü ve en uygun kimselerin seçimini garanti edecek yollarla ilgilenmişlerdi. Bu bakımdan araç olarak **major pars** ile amaç olarak **melior pars** arasındaki ayrımın üzerinde durmaktan hiç bir zaman bıkmamışlardır (16).

Onların **sapientia**'sından bizim **insipientia**'mıza, onların erdeminden bizim basiretsizliğimize dönünce, seçme ilkesini sayım yolu ile bozmamız için 30-40 yıl yetmiştir. Seçimler, nitelik bakımından bir seçme yapmak üzere hazırlanmış nicel bir araç olarak düşünüldüğü halde, niceliğe verilen önem hızla niteliğin yerini kapsamıştır. Makina ustayı yönetmeğe başlamış, başlangıçtaki amaç seçmek için saymak olduğu halde, günümüz demokrasileri, çok fazla sayarak ve çok az seçerek işlemeğe başlamışlardır. Sayılar kuralı niceliği değerlendirir. Bu demektir ki, niceliği nitelendireceği yerde, niteliği değersizleştirir. Bu aritmetik ile değerlerin hiç de mutlu olmayan bir karışımıdır. Gördüğümüz gibi, çoğunluğun tiranlığı konusunda çok az ihtimal olduğu sonucuna kolayca varılabilir. Fakat, bu sözlerin arkasında **lex majoris partis** pusuda yatmağa devam etmektedir. Eğer, bir araç olan sayılar kanunu amaç olarak görülürse, bu ehliyetli önderliği tahrip eder ve yönetim, anonim, sorumsuz ve amatörce olmağa başlar. Böyle bir durumdan korkmak için çok sebep vardır. Gerçekten demokratik sistemleri tehdit eden vahim tehlike önderlerin yanlış seçilmesinde yatmaktadır.

Bu sürecin kaçınılmaz olduğu, niteliğin yerini niceliğin almasının kesin olduğu öne sürülecektir. Fakat, kaçınılmaz denilen şeyin ortaya çıkmasında ileriyi görme noksanının oynadığı büyük rolü gözden kaçırmayalım. Seçim kuralının matematik sonuçları çözümü imkânsız sorunlar yaratmamaktadır, fakat bunların çözümü düşünceyi gerektirmektedir. Halbuki daha demokratik seçim sistemlerinin kabul edilmesi ile ilgili tartışmaları hatırlarsak, açıkça görülecektir ki, araç herkesi büyülediği halde, bu gün bile çok az kimse aracın ne için yapılmış olduğunu düşünmektedir.

(15) Belki daha da ileri derecede mükemmellik ve anayasal deha, sadece Venedik Cumhuriyet'indeki anayasacılığın gelişiminde görülebilir. Bk. G. Maranini'nin temel incelemesi, *La costituzione di Venezia*, II Cilt. (Venezia, 1927 ve 1934).

(16) Dini mezheplerdeki anayasacılığın ve bunlardaki seçim teknikleri gelişmesinin önemi Leo Moulin tarafından belirtilmiştir: «Sanior et major pars,» *Revue Historique de droit français et étranger*, III ve IV (1958), ss. 368-397, 491-529. Bu incelemeye çok şey borçluyum.

Bir seçim sistemi daha demokratik derken ne kastediyoruz? Bu soruya en sık verilen cevap, bir seçim sisteminin, kullanılan oylarla dağıtılan sandalyalar arasındaki oran ayniyetini, bir haritayla onun gösterdiği arazi arasında nasıl bir ilişki varsa, temsilciler meclisi ile seçmenler arasında da aynı ilişkiyi kuracak şekilde, sağlayabildiği ölçüde demokratik olduğudur. Buna göre, en demokratik sistem, nisbi temsilin en nisbi sistemi olacaktır. En büyük soru da, belirli seçmen kesimlerinin normalin üzerinde ya da altında temsilini önleyecek bir sistem geliştirmektir. Nisbi temsilin en tam ve en içden gelen savunmasının İngiliz yazarlarınca yapıldığına bakılırsa, dar bölge sistemini kullananların bile bu iddiaya kulaklarını tıkayamadıkları görülür (17). Özellikle dar bölge sisteminin daha da kötü işleyebileceği durumları düşününce, nisbi temsilin yararlarını inkâr edecek değilim (18). Fakat, onu savunmakla da kullanılan gerekçelerle savunulabileceğini zannetmiyorum. Yani, daha demokratik olduğu **için** hangi seçim sistemini tercih etmemiz gerektiğini tartışmanın bir anlamı olduğu inancında değilim. Çünkü, asıl sorun sadece o değildir ve artık o olmaktan da çıkmıştır.

Asıl sorun sadece o değildir, çünkü yatay terimlerle düşündüğümüz sürece — özellikle oy verme hakkının yaygınlaştırılması sorunu ile ilgilendiğimiz sürece demek istiyorum — önderlerin seçimi, halkın yönetimi çeşidinden bir sorundur. Onun artık asıl sorun olmaktan çıkışının sebebi de budur. Herkes oy veriyorsa, sorunun demokratik yönü marjinal hale gelir ve seçim sistemini daha da demokratik hale getirmek için yapılabilecek şeyler de çok azalır. Bu safhada diğer acil sorunları ihmal ederek bu konuya saplanıp kalmak, on yaşındaki bir çocuğun halâ kısa pantolon giyip giymemesi gerektiğini — onun artık elli yaşına girdiğini ve çoktan beri uzun pantolon giydiğini unutarak — tartışmaya devam etmek gibidir. Seçim tekniklerinin nitelikle ilgili yönlerinin, seçme hakkının nicelik bakımından genişletilmesi için yapılan mücadele sırasında gözden kaçmış olmasını anlamak mümkündür. Fakat bu gün, konunun bu yönüne hak ettiği önemi vermemek için hiç bir sebep yoktur. Her çağın kendi sorunları vardır. Seçim sorununun yatay yönü çözüldükten sonra dikey yönüne sıra gelir.

Gerçekte, seçim sorununu yatay olarak çözer duruma geldikçe, onu dikey olarak da çözmek ihtiyacı önem kazanır. Başarılı tedaviyi de aynı ilâcı iki misline çıkararak sağlayamayız. Söylemek istediğim, sorunun dikey yönünü en iyi sistemin «en demokratik» sistem olduğunu tekrarlayarak, yatay yönde kullanılan terimlerle formüle etmenin bir anlam taşımadığıdır. Bunun bir anlamı yoktur, çünkü her şeyden önce karşımızdaki sorun genişletme değil, sınırlamadır. Bu çok daha güç bir iştir. Aslında burada dünyanın en güç işlerinden biri ile değil ikisi ile karşı karşıyayız, (i) sonsuz defa iki kişi içinden bir kişi çıkarmak ve (ii) gene sonsuz defa iki kişiden daha iyisini seçmek.

Böylece seçim sorununun dikey yönü, ilk olarak, değişik ve uyuşmayan iradeleri tek bir otorite halinde bütünleştirecek biçimde iktidarı iletme mekanizmalarından yararlanmakta fayda vardır. Çünkü, böyle bir sistemin en büyük faydası olarak gözüken şey — daha gerçek bir demokratik temsil —, bütünleme ve sınırlama sorununu önceden

(17) Bk. E. Lakeman ve J. D. Lambert, *Voting in Democracies* (London, 1955).

(18) F. A. Hermens tarafından, *Democracy or Anarchy* (Notre Dame, 1941), nisbi temsile karşı yapılan eleştiri aşırıdır ve doğru bir tarihsel çözümlemenin deneyinden geçemez. Her çeşit seçim sisteminin üstünlükleri, yetersizlikleri ve muhtemel sonuçları konusunda daha dengeli bir görüş için bakınız: M. Duverger, *L'Influence des systèmes électoraux sur la vie politique* (Paris, 1950).

çözmesi gerektiği halde, bu sorunu doğrudan parlementoya, iktidar piramidinin zirvesine intikal ettirdiği için, aynı zamanda onun en büyük teknik kusurudur da.

Sonra, Bryce'ın insanlar kendi kendini yönetimden önce ve ondan daha çok iyi yönetilmeği isterler, uyarısıyla ortaya koyduğu sorun vardır (19). Burada, nisbi temsilin eleştiricilerinin bile sınavdan geçemeyeceklerinden korkarım. Çünkü, dar bölge sistemini savunanlar, istikrarlı, sorumlu bir hükümet sağladığı için, daha pratik ve daha etkili olduğunu söyleyerek dururlar. Fakat aynı zamanda nitelik sorunundan da kaçınırlar. Gerçekten, nisbi temsili eleştirenlerin bir noktada kendi muhaliflerince seçilen tartışma alanını kabul etmeleri çok anlamlıdır. Bunlar cevap olarak, dar bölge sisteminin daha az demokratik olduğu doğru değildir, derler. Onlara göre bu sistem daha demokratiktir, çünkü nihai tahlilde hükümetin seçmen tarafından doğrudan doğruya belirtilmesini sağlayan bir sistem, daima değişen koalisyonların, parlemento pazarlıklarının sis perdesi arkasında gizlenmesini mümkün kılan, seçmen ile yürütme organı arasındaki bütün doğrudan sorumluluk kanallarını kesintiye uğratan parlementer sistemden, daha çok halkın iradesine saygı gösterir. Nisbi temsile dayanan kıt'a Avrupası sistemlerinde, parlemento pazarlıklarının, seçmenin iradesini önemli ölçüde değiştirdiği sık sık görülür ve seçmen bir takım değişen koalisyonlarla karşılaştığı için bunun sorumlusunu tesbit etmek çok güç olur. Fakat bu seyyaliyet, sistemin bir üstünlüğü sayılmasa bile, teknik anlamda bir yangın merdiveni olarak yorumlanabilir. Halbuki, daha demokratik nitelikde olduğu öne sürülen İngiliz sistemindeki doğrudan sorumluluğun, elverişsiz şartlar altında bir teknik aksaklık halini alıp almayacağı bilinmez.

Özetlenecek olursa, sadece nisbi temsilin savunucuları değil, fakat aynı zamanda **uninominalist**'lerde en önemli konuyu gözden kaçırmaktadırlar. Çünkü, onların hepsi hangi seçim sisteminin halkın iradesine en çok uyduğu ve onu en iyi ortaya çıkardığı tartışmasını sürdürmektedirler. Oysa ki dikkate değer yanı, bunların hemen sonra, seçmenin-iradesi anlayışındaki demokrasinin gerçekçi olmadığını ve eğer sistemin işlemesi bu şarta bağlıysa, bunun kolayca olmayacağını kabul etmeleridir (20). Galiba biraz daha tutarlı olmanın zamanı çoktan gelmiştir. Çünkü, bunların seçmen davranışı ile bağını kurmadan, seçim tekniklerini tartışmanın bir anlamı yoktur (21).

Bir defa hangi sistemin en gerçek temsil çeşidini sağladığı konusu şu sorunun ışığında düşünülmelidir: neyin temsili? Her seçmenin sağlam bilgisinin ve iradesinin temsilini mi? Eğer böyle bir şey olsaydı, hiç şüphesiz «gerçek temsil» önemli olurdu. Fakat, oy verme uygulamasının gerçek durumu hiç de böyle değildir (22). Diğer yandan, bir seçim sisteminin, önderleri, halkın sesine karşı daha hassas hale getirdiği için, daha demokratik olduğu da öne sürülemez. bu bakımdan dar bölge ve nisbi sistemler arasında önemli bir fark yoktur. Gerçekten, sistemi daha demokratik yapmak

(19) Bk. Modern Democracies (New York, 1924), Vol. II, s. 501. Aynı yönde Walter Lippmann şunları yazıyor: «İnsanlar kendi-kendini yönetimi, kendisi için uzun süre işleyecek. Sonuçları için isterler.» Public Opinion (New York, 1922), s. 312.

(20) Bk. Berelson'un yorumu: «Eğer demokratik sistem yalnızca bireysel seçmenin niteliklerine dayanmış olsaydı, demokrasilerin ayakta kalmalarına şaşmak gerekirdi... Bireylerin siyasal gerçeği nasıl yansıttığı kavrayışlarını ya da ilgisiz toplumsal etkilere tabi olduklarını gösteren ayrıntılı incelemelerin incelendikten sonra, insan, bir demokrasinin siyasal problemlerini nasıl olup da çözebildiğine şaşıyor.» (Voting, s. 311).

(21) Bu amaçla, yukarıda Bölüm V, 1'deki tartışmaya ve bibliyografyaya bakınız.

(22) Daha önce açıklandığı üzere, seçimler, çoğunluk tercihinin önemli bir belirtisi değildir. Dahl, «bir seçimin ortaya çıkardığı şey, bir mevki için gösterilen adaylar arasından, bir kısım vatandaşların yaptıkları ilk tercihtir,» diyerek bu noktayı gayet iyi ortaya koymuştur. (*A Preface to Democratic Theory*, s. 125, ve ss. 125-132 *passim*).

istiyorsak, bu yönde tek ilerleme — Rousseau'nun da çok iyi bildiği gibi — seçmenin yerini vatandaşın almasını sağlayacak, seçimlerin kapsamını ve ağırlığını azaltmak olacaktır. En aşırı halde, en demokratik yöntem, hiç oya başvurmamaktır. Eğer oy kullanıyorsak, bu demokrasiyi daha demokratik hale getirmek için değil, fakat demokrasiyi mümkün kılmak içindir: yani, onu işletmek içindir. Seçimlere başvurmak ihtiyacını kabul ettiğimiz anda, demokrasiyi azaltıyoruz, çünkü böylece sistemin **demos**'un, halkın kendisi tarafından işletilemeyeceğini teslim ediyoruz. Açıkça görüldüğü gibi, seçimlerin amacı demokrasiyi arttırmak değil, önderleri ayırıp-seçmektir (23). Eğer, seçimlerin varlık sebebi önderleri ayırıp-seçmek ise, en iyi seçim sistemi, en iyi ayırıp-seçen, nitelikli önderlerin seçilmesini en iyi sağlayan sistem olacaktır.

Ulaşılan bu sonucun üzüntü verici yönü, yarım yüzyıldan beri bu soruya karşılık bulmaktaki başarısızlığımızdır. Çünkü, en iyi seçim sisteminin en demokratik sistem olduğunu söylemek, en iyi uçağın, hiç uçmayan uçak olduğunu söylemek kadar iyidir. Bunu söylemenin hiç bir faydası yoktur. Daha da kötüsü, demokratik önderlerin başarısızlığını gösteren pek çok örneğe rağmen, **major pars, melior pars**'ın seçimi ile ilgilenmediği sürece, demokrasilerin yaşama şansının çok az olduğunu halâ pek az kimsenin anlamış olması; (24) ve seçim sistemlerini daha iyi ayırıp, seçecek hale getirmek için gerekli çarelerin aranmasıyla daha da küçük bir azınlığın ilgilenmesidir (25).

Ciddiyetle düşünüp araştırdıktan sonra, bu sorunun çözülemeyeceği, çünkü sayılar kanununu düzeltici yeterli bir yolun bulunmadığı sonucuna varmamız mümkündür. «Mümkündür» diyorum, çünkü bu soru ortaya atılıp herkes onun varlığından haberdar olunca ya kadar kesin bir şey söylenemez. İçe-alınıp benimsenmiş davranış normlarının kendi başlarına bu sorunla başa çıkamayacağını sonunda anlasak bile, anayasal tekniker yoluyla buna bir çare arıyabiliriz. Bir defa asıl önemli konunun bu olduğunu kavradıktan sonra bir düzeyde ya da başka-bir düzeyde onu çözebiliriz. Bu bir stratejik noktayı bulma sorusudur, fakat soruyu açıkça ortaya atma cesaretine sahip olmadığımız sürece onu hiç bir zaman çözemeyeceğimiz gayet kesindir. Bununla ilgili olarak şunu da ekliyelim ki, eğer soruna anayasa düzeyinde yaklaşmak gerekiyorsa, o zaman sıfırdan başlamak zorundayız. Anayasa teorimizin — geleceğin sorunları ile ilgili olarak — seçim teorimizden daha olgun olduğu çok şüphelidir. «Daha demokratik» anayasalardan, daha demokratik seçim sistemlerinden bahsettiğimiz kadar **hors de propos** olarak bahsederiz, (26) çünkü, vatandaşların eğer iyi hükümete kavuşamazlarsa, gelecekteki bir kendi kendini yönetim efsanesinin ümidi ile tatmin olamayacaklarını gene unuturuz.

Demokratik değerlerin ne kadar az saygı gördüğünden şiddetle yakınan bazı kişiler, tuhaf bir şekilde, pek tasvip edilmeyen bir konuda bir değer sorunu ile karşılaştıkları zaman, değerleri tamamen unuturlar. Bu bakımdan sadece demokrasi düşmanlarının inkâr ettiği değerlerle değil, fakat belki daha çok demokratların kendileri tarafından ihmal edilen değerlerle de ilgilenmemiz gerektiği üzerinde ne kadar durulsa

(23) Bunu ifade etmenin eski moda yolu, «icracıları» tayin etmek için oy verdiğimizi söylemekti. Bu, seçim tecrübelerinin ortadan kaldırdığı *myth*'lerden biridir: gerçekte biz sadece icracılara devriz. Bizim özel konumuz bakımından da, değerli önderler çıkaramayan veya değersiz önderlere teslim olan bir demokrasi, halkın sonunda korumağa değer bulmayacağı bir demokrasidir. Kendimizi aldatmayalım. Bu şekli ile sayılar kanunu, şans kanunundan daha iyi değildir. Bunun isbatı, matematik şansın yetersiz ve sorumsuz kimseleri iktidara getirişindeki sıklık ile, yirminci yüzyıl demokrasilerinin, ilahi gücün gönderdiği insana tapma yoluna başvurmalarındaki sıklığın birbirine yaklaşık oluşudur.

Bir demokrasinin uzun vadede bir hükümet sistemi olarak başarıya ulaşmadığı sürece sınavı geçemeyeceğini hiç bir zaman unutmamalıyız. Eğer bir demokrasi, bir hükümet sistemi olarak başarıya ulaşamazsa, hiç başarıya ulaşamaz. Bu böyledir.

4. Azınlıklar ve Elitizm

Şimdi azınlıklar sorununa dönelim. Hiç şüphesiz, nüfusun seçimlerde kaybeden kısmını değil, fakat, elitler, siyasal sınıf, yönetici elit, iktidar eliti, zirvedeki önderler v.s. olarak isimlendirilen grupları kastediyorum. Halâ kullanılan etiketelerin bir kısmını bilerek sıraladım, çünkü buradaki başlıca güçlüklerden birisi, terminolojide çok az anlaşma oluşu, daha kullanışlı bir sözlük arama çabamızın şimdiye kadar vuzuhtan çok karışıklık yaratmış olması ve dil sorunlarının daha başlangıçta ele alınması gereğidir.

Bir kimse Michels'in **Siyasal Partiler**'inin İngilizce çevirisini okursa, önderlik kelimesini bulur, halbuki aynı kavrama Almanca metin **Führertum** ve İtalyanca metin **sistema di capi** der. Ancak, Michels önderliği hiç aklına getirmemişti: onun aklında hükmedicilik veya başkanlık vardı. Bu örnek, İtalyanca, Almanca ve Fransızca'da önderliği karşılayacak bir terim olmadığı halde, başkanlık ve hükmedicilik fikrini taşıyan sözler bulunduğu belirtilerek genelleştirilebilir. Dil bakımından durumu açıklayan bu giriş, konu üzerinde Avrupa'da yapılan yayınların niçin daima, ya-o-ya-bu biçimindeki bir kesin seçme yaptıklarını anlamamıza yardımcı olabilir: ya hükmedicilik yoktur veya demokrasi yoktur. Eğer şu sözlerle tamamlanabilseydi bu seçme doğru olurdu: bu, önderliğin de demokrasi ile uzlaşmaz olduğu anlamına gelmez. Fakat, bir yanda başkanlık-hükmedicilik ve diğer yanda önderlik arasındaki ayrımı kavramak, önderliğin anlamını verecek bir kelime olmadığı zaman çok güçtür. Sonuç olarak, Avrupada demokrasi üzerinde yapılan yayınların çoğu, demokrasi ile hükmedicilik arasındaki çatışmayı, sanki bu demokrasinin öndersiz olmasını gerektiriyormuş gibi yorumlamıştır. Bu açıdan İngilizce konuşan yazarlar şanslıdırlar, çünkü «önderlik» ya-o-ya-bu biçimindeki kesin bir seçmenin sınırlarını aşan, orta-yolcu bir dil yönelimini belirtir. Böylece, sahte bir dilemmanın tuzağından kurtulan Anglo-Amerikan yayınları önderliğin demokrasi ile tamamen uzlaşabilir olduğunu belirtmekte bir güçlüğe uğramamışlardır. Fakat, bu dil avantajı, bir ölçüde dağılıp kaybolmaktadır Çünkü, tıpkı Avrupalıların her olayda hükmedicilik/başkanlık demeleri gibi, Anglo-Amerikan bilginleri de hemen her olayda önderlik derler, böylece hem hükmedicilik (gerçek şekliyle) hem de önderlik (gerçek şekliyle) yerinde kullanılmamış olur.

Şüphesiz tıpkı Avrupalıların hükmedicilikten hükmediciliğe fark var uyarısı gibi, İngilizce'de de benzer bir uyarı vardır: önderlikten önderliğe fark var. Fakat, öbür önderlik için (demokratik olmayan çeşit) kullanılan terimi aradığımız zaman, geniş ölçüde bir yanlış kullanım görüyoruz ve yerleşmiş bir kullanım bulamıyoruz. İngilizce'nin «başkanlık» terimi var, fakat bu nadiren kullanılır (27). Aynı zamanda «hükmedicilik kelimesi de vardır, fakat bu terim bile, demokratik önderliğin karşıtı olarak tutarlı ve sistemli olarak kullanılmaz. Soruna anti-demokratik yaklaşımın gittikçe artan bir şekilde

(24) Bir kaç istisna arasında bakınız, Luigi Einaudi'nin denemesi, «Major et minor pars» *Il buon governo* (Bari, 1954), özellikle ss. 92-93.

(25) Bu bakımdan sorunlarla teması sağlama yerine gittikçe daha çok onlardan kopuyoruz. Örneğin John Stuart Mill, Hare'in nisbi temsil sisteminin bir izleyicisi olduğu halde, nitelik sorununun etkisini korumaya özel bir önem vermişti.

(26) Bk. aşağıda Bölüm XII, 7.

(27) Bununla beraber, Cecil A. Gibb, liderlik ile başkanlığı uygun olarak ayırmıştır. Bk. «Leadership», *Handbook of Social Psychology*, s. 882.

elitizm olarak isimlendirilmesi — görüşüme göre çok talihsiz bir kavram ve terminoloji seçimidir — olayı da bunu göstermektedir.

«Elit» yaygın bir şekilde kullanılışını Pareto'ya borçludur ve bu belki de elitizme şüphe ile bakılmasının ve bu etiketin bu günlerde Birleşik Amerika'da anti demokratik düşünce ile birleştirilmesinin sebebidir. Bununla beraber, bu birleştirme yanıltıcadır ve tarihi bakımından da doğru değildir. Bir defa, eleştiricilerin pek azı, Pareto için «elitler» in İngilizce deyimdeki «yöneten azınlıklar» anlamına benzer bir şekilde kullanılan, esas itibariyle tarafsız ve geniş bir sosyolojik kavram olduğunu kavramıştır (28). Buna - Pareto'nun aklında ne olursa olsun, onun elit teorisinin (Mosca'nın siyasal sınıf teorisi gibi) faşizm tarafından kullanılmış olması vakıası ortada durmaktadır, diye cevap verilebilir. Fakat bu, ne Pareto için ne de Mosca için doğru değildir. Norberto Bobbio'nun gayet yerinde işaret ettiği gibi, «Faşizm doktrininin iki büyük yaratıcısı ve doktrineri olan filozof Gentile de hukukçu Rocco'da elit teorisinin tali de olsa bir yeri yoktu... Siyasal sınıf teorisinin gerçek izleyicileri faşist yazarlar değil, fakat anti faşist ve demokrat yazarlar olmuştur. Mosca'nın fikirlerini uygulamak ve geliştirmek için tek ciddi teşebbüs, Gobetti'nin radikal - demokrat öğrencisi Guido Dorso tarafından yapılmıştır; ve Pareto'nun fikirlerinin yeniden geliştirilmesine sadece Pareto'cu demokrat - liberal Filippo Burzio tarafından girişilmiştir.» (29)

Demek ki her şeyden önce elitistler hakkında **toptan** konuşmamız mümkün değildir. Genelleme keyfidir, çünkü tarihi olarak elit kavramı, aristokratik teorilerde olduğu kadar, liberal ve demokratik teorilerde de kullanılmıştır. İkinci olarak, elitizm'in bir anti demokratik sonuç taşıdığı varsayımı mantıki gerekçelerle hemen reddedilmesi gereken bir metodoloji hatasını sürdürmektedir. Her toplumda yönetici veya hükmedici bir elitin varlığı eğer bir olay ise, böyle bir olayın ne demokrasiye karşı, ne de demokrasinin yanında olması mümkündür. Demokrasiye karşı olan, anti demokratik amaçlar gütmektir, gerçeği aramak değil. Bundan dolayı, bir yazarın olayları bir değer tercihine nasıl bağladığı görünceye kadar, onun değer tercihi hakkında bir değer yargısına varamayız ve varmamalıyız. (onun hakkında düşünmeyince ne kadar aşikâr.) (30).

Üçüncü olarak da bununla ilgili terminolojik ısrar sorununa dikkat edilmesi gerekir. «Elitizm» etiketi ile verilen, elitin aşağılayıcı anlamı, başlangıçtaki ifadeyi tersine çevirir; çünkü etimolojik olarak elit «seçmeğe değer» anlamına gelir ve kullanılan siyasal sözlükte seçip - ayırma ve nitelik üstünlüğüne dayanan iktidar fikrini taşıyan tek terimdir. Gerçekten o, eski **melior pars** kavramının çağdaş benzeridir. Bu bakımdan, acaba, kavramı reddetmek veya bunu açıklamak imkânı veren terimin kullanımını hiç olmazsa engellemek gerçekten akıllıca olur mu? Hiç zannetmiyorum, çünkü **de facto** iktidar ile haklı iktidar arasında, yönetenler ile (iş başındaki siyasal sınıf) yönetmeye yetenekli olanlar (potansiyel siyasal elitler) arasında ayrım yapmak ihtiyacındayız. Bu amaç için de, suçluluk kompleksi duymadan elitlerden bahsedecek güçte olmalıyız.

Yukardaki tartışma, liderlik sorununu incelerken ilerleme kaydedebilmemizi engelleyen iki tehlikeye dikkatimizi çekmektedir: (i) elitizm gibi yanıltıcı etiketler kullanma ve (ii) mevcut terminolojiyi gevşek ve kelimeler birbirinin yerine geçecek şekilde kullanma. Benim telkinim iktidar yapısının her çeşidi için ayrı bir etiket kullanmaya çalışmamızdır. Bu bakımdan ben, demokratik sistemlerle ilgili olarak **önderliği** veya yönetici **azınlıkları** otokratik sistemler için de **hükmediciliği** veya **hükmedici azınlığı** kullanacağım. Otokratik hükmediciliğe karşıt olarak Hermens'in belirttiği gibi, demokratik önderliği kullanmak, yanlış yaklaşımları ve gereksiz tartışmaları ortadan kaldırmaya yardım eden gerçekten yararlı bir terminolojik araçtır (31). Örneğin, — Dahl'in söylediği gibi — (32) bir hükmedici elit modelinin demokratik bir sisteme uygulanabilip uygulanamayacağı sorusu, tanım gereği gereksiz bir soru olarak ortadan kaldırılacaktır ve bu **varsayım** gereği hükmedici çeşitten **bir** elit varsa, demokrasi yok anlamına geleceği için olacaktır.

Şüphesiz, Pareto'nun eliti, Mosca'nın siyasal sınıfı gibi, her sistem için kullanılabilecek olan etiketler sorunu da vardır (33). Eğer, «siyasal sınıf»ın, demokratik bir sistemle ilgili olarak, görevlerin belirtilmesi veya sadece olaylardan çıkarılan bir tasnif anlamına gelmesi sağlanabilirse, diğer yandan anti demokratik sistemler yönünden de bir kast değilse bile kapalı bir grubun benzeri olarak daha özlü bir biçimde anlaşılması temin edilebilirse, bu durumda bile büyük ölçüde karışıklıktan kurtulmak mümkün olur. Aynı şekilde, «elit» terimi, demokratik **elitlerden** bahsederken, bunların kaygan, açık ve dağınık oluşlarını öne çıkarmak için daima çoğul olarak kullanılabilirse, çok iyi olur; diğer yandan, otokratik rejimlerde söz konusu **elitin**, verasetle veya kooptasyonla işleyen bir organ olduğunu hatırlatmak için tekil olarak kullanılması gereklidir (34).

Şu soruya indirilebilecek bir ilk ve temel sorun ortada durmaktadır: yöneten azınlıklar gerçekten var mıdır? - yani, bunlar var zannedildiği kadar önemli ve etkili midirler? Robert A. Dahl, hükmedici elit modelini eleştirirken, elit, siyasal sınıf, kontrol edici grup v.s. den bahsederken, **orada bulunanların** kimliğini tesbit edip, açıkça söyleyemediğimiz sürece, bir anlam taşımadığını belirtmiştir. Dahl'ın eleştirilerini «altmış aile» masalına ve onun bilimsel kılığa bürünmüş yeni şekillerine karşı yönelttiği sürece iyi bir iş yaptığını zannediyorum (35). Gerçekten, eğer biz, belirli bir siyasal sistemin, bir iktidar eliti tarafından kontrol edildiğini, veya tek bir elit grubu tarafından yönetildiğini

(28) *Minoranze guidatrici*, Pareto'nun «elitler»ini karşılayacak en iyi italyanca eş anlamlı kelimedir (bk. Pasquale Jannaccone, «V. Pareto sociologo,» *Discussioni e indagini economiche e finanziarie* (Torino, 1953), Vol. I, ss. 259 - 276). Böylece, liderliğe en yakın terimin, anti - demokratik bir durum ile karşılaşmaktayız.

(29) N. Bobbio, «Fatti e valori nella teoria delle 'elites'» *Comunità*, No. 80 (1960) s. 4. Guido Dorso için bk. «Classe politica e classe dirigente,» *Dittatura, classe politica e classe dirigente* (Torino, 1949); ve Filippo Burzio için bk. *Esistenza e attualità del liberalismo* (Torino, 1945).

(30) Yukarıda Bölüm III, 4'e bakınız.

(31) Bk. F. A. Hermens, *The Representative Republic*, özellikle ss. 31 - 35. Hermens, «liderlik yoluyla yönetim ile hükmetme yoluyla yönetim ayrımı, bir farklılaştırma sağlamaz» diyen Michels'den çıkabilecek eleştirileri zikretmektedir. Liderlik kavramının tercihe edilmemezliği hakkındaki görüşlerim, Michels'in tepkisini açıklamaya yardım eder.

(32) Bk. «A Critique of the Ruling Elite Model» (*American Political Science Review*, June 1958, ss. 463 - 469).

(33) İki kavram, çoğunlukla eş (hatta örneğin, Pareto ile Mosca'nın karışımı izlenimini veren «yönetici elit» deyiminde olduğu gibi kaynaşmıştır. Bu bakımdan, bu kavramları ortaya atanlar hakkından bunların sadece bir ortak noktası olduğunu hatırlatmalıyız: her toplum yöneten ve yönetilenden ibaret ve bu ikisi daima bir azınlıktır. Mosca'nın siyasal sınıf, siyasal iktidarın kullanılmasına ayrılır ve birincisi daima bir azınlıktır. Mosca'nın siyasal sınıf, siyasal iktidarın kullanılması ve örgütlenmesi sorununa ilişkin bir siyasal kavramdır; Pareto'nun elitler'i, o sınıfın bir parçası haline gelmek için, gerekli niteliker (kalıtılar (=artı)) ve bunların ortaya çıkış ve çöküş sebepleri (elitlerin dolaşımı teorisi) üzerinde dikkatleri toplayan bir sosyal dinamik (daha geniş bir açıdan) kavramıdır.

(34) Genellikle elitler sorunu üzerinde şu ortak esere bakınız: *Le Elites politiche*, (Bari, 1961).

(35) «Birleşik Amerika'da bir yönetici sınıf kalmış mıdır» sorusuna ilişkin olarak, Riesman'ın «çağdaş Amerika'ya uygulanan yönetici sınıf teorileri, yaşayan ruhlar gibidir» cesaretini kabul ediyorum (Bk. *The Lonely Crowd*, s. 238 ve Bölüm XI *passim*). Karşıt görüşü başlıca C. W. Mills savunmaktadır. Bununla beraber, Mills'in, bizzat kendisi «bu gün iktidar elitsi, ekonomik, askeri ve siyasal iktidarın çekişmeli buluşması anlamına gelir» dedikten sonra, nasıl olup da bir iktidar elitinin varlığını ilân ediyor, anlamıyorum. (*Problems of Power in American Democracy*, der., A. Kornhauser (Detroit, 1957), s. 166). Onun «çekişmeli buluşmasını» acaba Riesman'ın «veto grupları» sistemi daha iyi aydınlatmıyor mu?

kabul ediyorsak, o zaman Dahl, bu grubun iyice belirtilmesini ve onun tercihlerinin, başka gruplar veya çoğunluk karşı çıktığı zaman da daima üstün geldiğini ispat etmemizi istemekte haklıdır. Fakat, eğer biz ne tek bir elitin bulunduğunu nede bu elitin hükmedici çeşitten bir iktidar kullanmadığını kabul ediyorsak, yani kabul edilen varsayım, siyasal sınıfın ve yönetici azınlıkların çok sayıda kontrol edici gruplardan kurulduğu ve uygulanan siyasal kararların bu gruplar arasındaki sonsuz pazarlıkların sonucu olduğu ise, Dahl'ı haklı bulmek mümkün değildir. Kısacası, Dahl'ın öne sürdüğü noktanın genelleştirilebileceğini, yani onun sınırlı eleştirisinin, siyasetin azınlık yaklaşımıyla incelenmesini terketmeğe götürecek bir genel sonucu haklı kıldığını zannetmiyorum.

Eğer, elit varsayımının genel geçerliğini araştırmak istiyorsak, üç noktanın gözönünde bulundurulması gerektiğini düşünürüm. Her şeyden önce, Dahl'ın da belirttiği gibi elit modelinin, operasyonel bir model olduğunu ve bu bakımdan amprik olarak denenmesi gerektiğini kabul edeceğim (36). Yalnız ne var ki siyasal karar alma zincirinin belirli bir gruba bağlandığını göstermemiş olmamız, o grubun bulunması ihtimalini ortadan kaldırmakta yeter bir sebep değildir. Siyasal süreç çok karışık ve en son kararı veren ve ipi çeken kimseleri belirtmemize imkân vermeyecek kadar kaypak olsa bile, önderlik o sürecin önemli bir yönünü teşkil edebilir. Diğer bir deyimle, amprik araştırmanın sınırları bizi «hiç bir şey bulamadık» demeğe götürürse bile, bu açıklamadan araştırmak istediğimiz sorunun mevcut olmadığı sonucunu çıkaramayız.

İkinci olarak, modelin geçerliği, tamamen demokratik bir sistemdeki iktidar sahiplerini kimliklerinin belirtilebilir olup olmadığına dayandırılamaz. Söylemek istediğim, hiç bir sisteme uymadığını gösteremediğimiz sürece, modelin, yararsız olduğu sonucuna haklı olarak ulaşamayız. Bu da gösterilmiş değildir. Gerçekten benim kanımca, örneğin faşizm ve komünizm, yönetici sınıflarının belirtilebilir olmasıyla göze çarpar-lar. Diğer yandan, demokratik bir sistemde işleyen iktidar elitlerini ve yönetici azınlıkları fiziki olarak yakalama teşebbüsünün, beyhude ve çok kaypak bir iş olduğuna inanmışımdır. Bu bakımdan şunları söyleyerek Dahl'ın iddiasını tersine çevireceğim: işte bu olay demokrasinin mükemmel bir denemesi olmaktadır ve bu farklılık demokrasiyi, karar alma sürecinin şahsileşmesini imkânsız kılacak ölçüde iktidarı dağıtan karşıt bir siyasal sistem olarak tanımlamamıza imkân verdiği için, yaklaşımın faydasını ortaya çıkarmıştır.

Üçüncü olarak, Dahl'ın iddiası metodolojik plânda da kesinlik taşımıyor. Zihni araçlar yalnızca ve zorunlu olarak operasyonel araçlar değildir, bazıları öyledir, bazıları değildir. Bazıları aramakta kullanılır, bazıları düşünmekte kullanılır. Elit kavramı muhtemelen bu sonuncu çeşidin bir ideal tipidir. Amprik denemenin herhangi bir durumda ve prensip çerçevesinde en fazla isbat edebileceği şey, modelin amprik denemede hiç olmazsa teknik gücümüzün bu günkü aşamasında verimli bir biçimde kullanılamadığıdır. Bu kavramın hatalı olduğunu ispatlamaz, ancak yanlış olarak kullanılmaması gerektiğini gösterir. Bundan dolayı, elitizme karşı saldırı Dahl'ın yaklaşımından — elitlerin varlığının inkârı yoluyla — çıkarak desteklenemez.

5. Önderlik İhtiyacı

Yolu temizledikten sonra şimdi sorabiliriz: elitlerden ve yönetici azınlıklardan şüpheci olmakta devam etmeli miyiz? Özellikle rasyonalist çeşitten bir demokratik

(36) Dahl'ın tezinin daha tam bir tartışması için Joseph la Palombara ve Georges Lavau'nun sırasıyla İcmz ve aleyhteki raporlarına ve benim *Le Elitici Politiche*, ss. 153 - 157'deki görüşlerime bakınız.

kafa, onlara karşı içgüdüsel bir uyanıklık içindedir. Elitlerin ve yönetici azınlıkların varlığını kabul etmeğe razıdır, fakat bunların sistemin yetersizliğinden geldiğini de bilir. Bunları kabul etmek de mümkündür, fakat bunlar ancak zorunlu bir kötülük olarak kabul edilebilir. Benim sorularım şunlardır: Bu tepki veya tutum haklı mıdır? Elitler niçin bir zorunlu kötülük olsun? Onlara karşı hala uyanık olmamız gerekir mi?

Genellikle azınlıklara karşı duyulan korkuyu destekleyen iki yol vardır. İlk iddia, yönetici azınlıkların varlığının, çoğunluklara dayanması gereken bir sistemle kesin çelişme içinde olduğudur. İkinci iddia, toplumun geri kalan kısmından farklı düzeydeki bir «üst azınlığın» varlığının eşitlik ilkesi ile uyuşmaz olduğudur. Fakat bu iddiaları pek sağlam değildir (37).

Yönetenler ile yönetilenler arasındaki ilişkiler söz konusu olduğu ölçüde çoğunluklar ve azınlıklar çeşitli şekillerde ve çeşitli seviyelerde yer değiştirirler, her ikisi de karar alma sürecinde birlikte yer alan unsurlardır. Hamilton endişelerini şöyle belirtmişti: «Bütün iktidarı çoğunluğa verin, iktidarı baskı altına alırlar. Bütün iktidarı azınlığa verin, çoğunluğu baskı altına alırlar» (38). Bu tamamen doğrudur. Yalnız ne var ki demokrasinin sırrı bütün iktidarı ne azınlığa ne de çoğunluğa vermemekte, fakat iktidarı sırayla ve birlikte her ikisine dağıtmaktadır. Dolayısıyla, çoğunluk ilkesine dayanan bir çerçeve içinde, biz azınlık sisteminin bulunması çelişkilidir, demek doğru olmaz. Çünkü, biz burada çoğunluk terimini azınlığa verdiğimiz anlamı ile çatışmayacak bir anlamda kullanıyoruz. Çelişme mevcut değildir. Olduğu kadarıyla da mantıki değil, terminolojiktir.

«Çoğunluk» derken bir yöntem, kararların alınmasında kullanılan bir kural ifade ediyoruz. Eyleme geçmek için mümkün yollar arasından, seçmenlerin çoğunluğu tarafından tasvip edilmiş olanı kabul edilmektedir. Azınlıktan bahsederken, fikirlerin oluşturulması sürecinde kesin bir etki yapan grupları kastediyoruz. Azınlıklar fikirleri biçimlendirmeğe ve çoğunluğun tasvibini sağlamağa çalışırlar; hangi azınlığın kazandığına çoğunluk karar verir. Bu etkileşmeyi şu şekilde anlatabiliriz: bir azınlık çoğunluk hakim olur, ya da tersine çoğunluk azınlık durumuna düşürülür. Bu açıdan bir demokratik hükümet, yöneten azınlığı çoğunluğun belirttiği ve desteklediği bir sistem olarak tanımlanabilir. Çelişme bunun neresindedir? Şüphesiz aksaklıklar vardır. Çünkü, gerçek dünyada her şey teoride olduğu gibi tıkır tıkır işlemez, fakat dünya işlerindeki kusurlar yönetici azınlıkların varlığını demokrasi ilkeleri ile çelişmekte olduğunu ispatlayamaz.

Gerçekte öne sürülen iddianın kuvvetli görünüşü, çok farklı şeyleri ifade etmek için aynı etiketleri kullanmakta oluşumuzla açıklanabilir. Bu bakımdan oligarşik bir organ olan bir azınlık ile, belirli görevleri yerine getiren gruplar durumundaki azınlıklar arasında çok büyük fark olduğunu tekrar tekrar belirtmekte fayda vardır. Eğer bir kontrol edici grup iktidarını veraset yoluyla veya kooptasyonla intikal ettiren kapalı bir birim ise, o demokrasi ile bağdaşamaz bir sınıf demektir. Fakat, eğer, yöne-

(37) Gunnard Myrdal'ın uygun olarak belirttiği gibi, «Liderlik fikri Amerikan düşüncesini ve toplu eylemini tamamen sarmıştır... Bu, bilinçli bir ideolojik ilkeden çok, pragmatik bir yaklaşımın sonucudur... Bu sebepten Amerika'nın kendisi hakkındaki bilgisinin tam bir parçası olamamıştır...» (*An American Dilemma* (New York, 1944), Cilt II, s. 709). Bu da, aşağıda Bölüm XI'de tar...» (*An American Dilemma* (New York, 1944), Cilt II, s. 709). Bu da, aşağıda Bölüm XI'de tar... daha geniş tartışılacak olan rasyonalist ve amprik zihni kalıplar (bk. yukarıda Bölüm III, 5) arasındaki temel farklılığın görülebileceği diğer bir olaydır.

(38) Bk. *Debates... on the Adoption of the Federal Constitution*, der. J. Elliot (Philadelphia, 1941), V, s. 203.

tici azınlık önderlerin oluşum sürecinin sonunda ortaya çıkan «çokçul elitler» in (Riesman'ın söylediği gibi) bir poliarşisi durumunda ise ve bir kast ayrıma yerine serbest dikey hareket var ise, bir demokrasi ile karşı karşıyayız demektir. Aynı görüş bütün hükümetlerin bir siyasal sınıfa dayandıkları genellemesi için de uygulanabilir. İçine giriş imkânı sınırlı bir siyasal sınıftan söz ediyorsak, sınıf terimi **esprit de corps** ile bir arada tutulan birleşmiş bir varlığı ifade eder. Fakat, demokratik bir toplumda siyasal sınıftan söz edince, yüksek katılma imkânı dolayısıyla sınıf terimi sadece bir kategoriyi, bir meslek grubunu belirtir. Burada siyasal önderlik rolünü yerine getiren kimseler, doktorlara, hukukçulara benzer bir şekilde, bir sınıftır.

Aynı şekilde, ikinci iddia da — ki buna göre yönetici azınlıklar eşitsizliğin hem bir sonucu, hem de bir işareti olduğu için, bunların varlığı prensip olarak eşitlik kavramı ile çatışır — benzer karışıklıklardan dolayı çürüktür. Hangi çeşit eşitliği kastediyoruz? Eğer ekonomik eşitliği ve özellikle marksist anlamda sınıflar arasında eşitliği kastediyorsak, bu takdirde ancak bir yüksek ekonomik sınıfın varlığı demokratik doktrinle çelişebilir, fakat bir siyasal sınıfın varlığı ya da seçimle kararlaştırılan bir siyasal önderliğin varlığı değil. Eğer eşitlik ile — radikal görüşü kabul ederek — önderliğin hiç olmaması gerektiğini kabul ediyorsak, demokratik görüşten anarşik görüşe kayıyoruz demektir ve bu durumda asıl soru anarşik düzenin mümkün ve kavranılabilir bir düzen olup olmadığıdır. Bu eski olduğu kadar da boş bir sorudur. Montesquieu şunları yazdığı zaman yeni hiç bir şey söylememiştir: «Demokrasi ilkesi sadece eşitlik ruhu kaybolunca değil, fakat aşırı eşitlik ruhu hakim olunca da bozulmuş demektir. Herkes kendisini yönetmek için seçtiği kimselerle eşit olmaya kalkışır» (39). Rousseau, onun muhalifi olduğu halde, **Eşitsizlik üzerine** isimli kitabında şu sonuca ulaştığı zaman Montesquieu'u tekrarlıyordu: «Hangi biçimde tanımlarsak tanımlayalım, bir budalanın bir akıllı insanı yönetmesi tabiat kanunlarına aykırıdır.»

Ben de şunu ekliyeyim, budalayı ve akıllı insanı nasıl tanımlarsak tanımlayalım — gerçekte çözümü kolay olmayan bir sorundur —, herhangi bir siyasal ve sosyal örgütün kabul görme derecesi, liderlerinin değerli ve yönetmeye yeterli sayılma derecesi ile aynıdır. Bütün hayatımız şu şekildeki görüşlerle doludur: «o değersiz birisidir; falan birinci sınıftır.» İnsanları değerlendiririz ve sadece saydığımız kimselerin emirlerini yerine getirmeğe arzulu oluruz. İşte bu sebepten dolayıdır ki, bazı demokrasiler itaat sağlamakta güçlüğe uğradıkları halde, (40) bazı otokrasiler istenerek desteklenir ve kabul edilir.

Eğer eşitlik demokrasinin bir temel değer ilkesi ise, onun bu olduğunu, yani bir değer ilkesi olduğunu unutmamamız gerektiğini bir defa daha önemle işaret etmeliyim. İnsanları aynı düzeye getirme süreci, ya elitleri aşağı doğru iterek, ya da halkı elit düzeyinde çıkararak sağlanabilir. Yıkıcı kimse ilk yolu seçer. Fakat, bir demokrasiyi sağlamlaştırmak istiyorsak, eşitliğin bizi nitelik bilincine götürdüğü sürece bir değer olduğunu, böylece demokrasinin elitleri de — nitelikçi elitleri — bir izafet noktası olarak kullandığını kabul etmeliyiz. Bu durumda bizim sorunumuz sadece yöne-

(39) Bk. *L'Esprit des lois*, Kitap VIII, Bölüm II. Montesquieu şunları eklemekteydi: «Demokrasi iki aşırılıktan kaçınmalıdır: bir kişinin yönetimine götüren eşitsizlik duygusu; ve bir kişinin zorbalığına götüren aşırı eşitlik duygusu.» Bunu izleyen Bölüm'de asıl noktayı yakalar: «Gerçek eşitlik duygusu, aşırı eşitlik duygusundan yerin gökten uzak olduğu kadar uzaktır. Birincisi, kimsenin emretmediği ya da kimsenin emir almadığı bir sistemde değil, bir kimsenin emretmediği ve kendi eşitlerinden emir aldığı bir sistemde görülür. Onun amacı, hiç efendiye sahip olmamak değil, fakat efendi olarak kendi eşitlerine sahip olmaktır.

(40) İnsan, Alain'in görüşünü hatırlıyor: «Karşı çıkılan iktidar hızla zorbalaşır.» *Le Citoyen contre les pouvoirs* (Paris, 1926), s. 150.

tici elitlerin var olduğu ve muhtemelen de devam edecekleri gözlemini yaparak çözülemez. Güçlü ve yetenekli azınlıkların demokrasilerin bütünleyici bir unsuru oluşu, bir zorunlu kötülük değil, fakat bu sistemlerin kaderini tayin eden bir faktördür. Demokrasi taraftarı elitler, sistemin bir kusuru değil, fakat esaslı bir garantisidir. Demokrasiyi ne kadar çok incelersek, onun ne kadar karışık ve nazik bir durumda olduğunu o kadar çok anlarız. Demokrasinin yaşamasını sağlayacak yolları daha çok aradıkça, demokratik bir toplumun sorumlu ve güvenilebilir azınlıklar kendisini bu amaca adadığı ölçüde halk için bir hükümet olarak ortaya çıktığını ve kendisini kabul ettirdiğini daha çok anlıyoruz.

Gerçek odur ki demokrasiler, — bir çok büyük bilginin de işaret ettiği gibi — önderlerinin niteliğine dayanırlar. Thucydides'ni bize hatırlattığına göre, Atina büyüklüğünün zirvesine Perikles'le birlikte ulaşmıştır, çünkü «onun seviyesi iktidarı ve bilinen dürüstlüğü çoğunluğun üzerinde bağımsız bir kontrol kurmasına imkân vermiştir» (41). Bryce, şunları söylemişti: «Belki hiç bir hükümet şekli demokrasi kadar büyük liderlere muhtaç değildir» (42). Elli yıl sonra 1937'de oradaki devrimin tecrübesini de yaşadıktan sonra, De Madariaga şöyle yazıyordu, «Görünüşe göre liberal demokrasiler diğer daha otoriter hükümet şekillerinden daha çok önderlere dayanırlar, çünkü onların siyasal otoritenin iplerini zayıflatma yönündeki tabii eğilimleri, daha yüksek bir otorite seviyesinde onların liderleri aracılığı ile dengelenmelidir» (43). Aynı yıllarda Karl Manheim aynı sonuçlara ulaşmıştı: «Son zamanların liberal kütle toplumundaki önderlik noksanı elit seçiminde kötüleşme yönündeki değişmenin sonucu olarak teşhis edilebilir... Diktatörlük ihtirası içindeki gruplara fırsat veren işte bu genel istikamet yokluğudur» (44).

Demokrasi, insanın kaderinde şimdiye kadar denenmiş veya denenebilecek en cür'etli deneydir. Mümkün en büyük aksiyolojik ve deontolojik gerginliğin yarattığı ip üzerinde dolaşmaktadır. Bu bakımdan, aşırı uçlardan ve dolayısıyla **olan** ile **olması gereken**, yapılabilecek olan ile yapılması gereken arasındaki hassas dengenin kopmasından gelebilecek tehlikelere çok açıktır. Kısacası, demokrasi fevkalâde güçtür. O kadar güçtür ki, onu, mükemmel olsunculuğun aşırılıklarından, demogojinin girdabından ve **les majoris partis**'in bozulmasından ancak uzman ve sorumlu elitler kurtarabilir. Yeterli önderliğin demokrasi için hayati önemde oluşu, bundandır. Sadece halkın rolü ikinci derecede kaldığı ölçüde önderliğe ihtiyaç duyulacağı söylenmiştir. Fakat, ben, aşağıdan gelen baskı en büyük olduğu zaman, üstün önderliğin her zamandan daha gerekli olduğunu söylemek isterim. Çünkü, işte bu noktadadır ki bir yandan mükemmel olsunculuk ve diğer yandan kütlenin toptan harekete geçirilmesi ve ayarlanması, sistemin dengesini bozarlar.

Bunların ışığında elitlere karşı duyulan güvensizlik ve korku, geleceğin sorunları karşısında bizi körleştiren bir anakronizmdir. Demokrasinin hâlâ kelimenin feodal anlamında hükmedici aristokrasilerin varlığı ile tehdit edildiğini düşünüyorsak, gerçekten zamanın gerisinde kalmışız demektir. Bizi gerçekten tehdit eden şey, karşı tehlikedir,

(41) *History of the Peloponnesian War*, çev. Richard Crawley (New York, 1950), Kitap II, Bölüm VII, ss. 142 - 143.

(42) *The American Commonwealth*, (New York, 1888), III, s. 237.

(43) S. de Madariaga, *Anarchie ou hiérarchie* (Paris, 1936), s. 56.

(44) *Man and Society in an Age of Reconstruction* (London, 1940 ingilizce basım), s. 87. Daha bir çok atıflar yapmak mümkündür. Son olarak bakınız Lester le Seligma. «Yeterli bir liderliğin çıkışını engellidikleri için demokrasilerin, ırsalı olup olmadıkları sorusu ciddiyetle otaya atılabilir» *American Political Science Review*, Dec. 1950, ss. 904 - 915.

yani hükmediciliğe karşı ortaya çıkan tepkinin bizi, önderliği istemeyen bir aşırılığa götürmesidir. Demokrasinin aristokrasiye karşı çıkmaması gerektiğini söylemiyorum. Sadece, demokrasinin aristokrasiye karşı savunmada olması gereken zamanın geçtiğini ve karşı tehlike — alelâdelik — üzerimize doğru gelirken büyük ölçüde ortadan kalkmış bir tehlikeden korkmanın akıllıca olmadığını söylemek istiyorum (45).

Çökenler bir yarısı, çok miktarda demokrasi, halkın ayaklanması ile yıkılmış ve bir çok diktatörlük plebisit yoluyla meşrulaştırılmıştır. Öbür yönden, bütün mevcut demokrasiler **ad hoc** elitler ve azınlıklar tarafından kurulmuştur. Demek oluyor ki, korkmamız gereken şey, demokrasinin — satürn efsanesinde olduğu gibi — liderlerini dağıtıp parçalaması, böylece onların yerini anti-demokratik karşı elitlerin alması için uygun şartları yaratmasıdır.

Bu bakımdan esas nokta hangi çeşit önderliğe ihtiyacımız olduğunu açıkça görmek ve böylece demokratik önderliğin özelliğini belirtmektir. Önder ile halk arasındaki ilişkiler bakımından, önder halka karşı sorumlu ve halk tarafından çeşitli yollardan kontrol edilebilir durumda olduğu zaman, alınan kararlar demokratiktir. Halbuki, iktidar sahipleri kendisine tabi olanlar üzerinde güçlü ve engellenmeyen bir kontrol uyguladığı zaman alınan kararlar hiyerarşiktir. Bu demektir ki, dikey olarak demokrasi, önderlerin halkın tercihlerine karşı hassas oldukları bir karar alma süreci olarak tanımlanabilir. Amaçlar bakımından demokratik önderler, bütün grubun oynayacağı role önem vermek, ortak kararları teşvik etmek, sorumluluğu dağıtmak, herkesin kabiliyetinden ve gücünden yararlanmak, kısacası toplumsal yapının tamamını harekete geçirmek isterler (46).

Bizim sorunumuz nasıl yönetilmemiz gerektiğidir, yoksa yönetilmekten kaçınmak değildir. Eğer Filippo Burzio'nun çok güzel bir şekilde söylediği gibi, anti-demokratik elitler kendilerini «tayin» ederler, halbuki demokratik elitler kendilerini «teklif» ederler (47) ise, bizim sorunumuz birincisini reddetmek ve ikincisini cesaretlendirmektir. Sonuç olarak, demokrasinin formülü şudur, ya da şu olmalıdır: iktidarı ne ortadan kaldırmak, ne ona pasif bir şekilde boyun eğmek, fakat onu harekete geçirip işletmek; bu işleme sırasında önderleri kontrol etmek ve iş başına sorumlu ve muktedir önderler geçirmek.

6. Oligarşinin Çelik Kanunu

Gene de ihmal edilemeyecek önemli bir itiraz ortada durmaktadır. Michels'in «oligarşinin çelik kanunu»nu kastediyorum. Bu en sonunda, demokrasinin gerçekleşme imkânını soru konusu haline getiren ve bizi demokrasiyi bulmak için nerede ve nasıl aramamız gerektiği sorununu incelemeye götüren bir itirazdır. Michels bilindiği gibi bir genel demokrasi teorisi yazarı değildir. O ilgisini siyasal parti üzerinde toplamıştı ve

(45) Bk. A. D. Lindsay, *The Modern Democratic State* (London, 1943), s. 261. «Eğer demokrasi yaşayacak ise, elde edebildiği her türlü bilgi, ustalık ve liderliği kullanmak zorundadır. İçinde yaşadığımız bu karmaşık ve birbirine bağımlı dünya, bilgi, ustalık, öngörü ve liderlik olmaksızın yönetilemez. Her türlü ehliyetsizlik akımı sadece felâkete götürür.»

(46) Bk. Genel olarak, *Studies in Leadership - Leadership and Democratic Action*, der. Alvin Gouldner (New York, 1950) ve yoğun bir sentez için «A General Framework for the Study of Leadership», *The Language of Social Research*, der., Lazarsfeld ve Rosenberg (Glencoe, 1955), ss. 511-518. Bununla beraber, unutulmamalıdır ki, liderlik üzerindeki Amerikan yayınlarının önemli bir kısmı — açıkça olmadığı zaman zımnen — küçük gruplar üzerinde yürütülen araştırmalara dayanmaktadır. Geniş ölçüdeki siyasal örgütler düzeyinde, lider ile grup arasında, doğrudan doğruya hiç bir haberleşme söz konusu değildir, dolayısıyla küçük grup bulgularının, siyasal düzeyle pek zayıf bir derecede ilişkili olduğu üzerinde durulmalıdır.

(47) Bk. *Essenza e attualità del liberalismo*, s. 19.

1910'da yazılan en önemli eserinin asıl adı, **Modern Demokraside Siyasal Partinin Sosyolojisi** idi (48). Tabiatıyla bu alanın incelenmesinden çıkarılabilecek sonuçları demokrasi sorununun bütünü ile ilgili olacaktır. İki sebeple bu böyledir.

İlk sebep, demokratik sistemin uygulamada bir parti sistemi olmasıdır. Kelsen'in söylediği gibi, «Çağdaş demokrasi tamamen siyasal partiler üzerine kurulmuştur; demokrasi ilkesinin uygulaması genişledikçe, partilerin de önemi artar (49). Siyasal partiler, siyasal süreçte gerçekten öylesine önemli bir unsur halini almıştır ki, bir çok halde, haklı olarak, demokrasiye, sadece bir parti sistemi değil, fakat iktidar merkezinin gerçekte hükümet ve parlementodan parti yönetim organlarına geçişini kastederek «parti-krasi» (partitocraçia) diyebiliriz. Hepsi bundan ibaret de değildir. Partilerin fenomenolojisinin incelenmesi başka bir görüş açısından da manâlıdır. Çünkü, eğer demokratik hayat tarzı küçük ve özgür toplulukların **inter pares** gönüllü olarak yaratılışından doğuyorsa, partiler de gönüllü dernekler şeklinde kurulmuştur ve büyük ölçüdeki demokratik sistemler de onların tipik siyasal ifadesidir. Öyleyse bu açıdan partiler, her gerçek demokratik biçimin proto tipine en yakından benzeyen, ya da benzemesi gereken siyasal organizma çeşidi durumundadırlar.

Michels'in parmağını stratejik bir noktaya bastığına şüphe yoktur. Ayırıp ortaya çıkardığı sorunun büyük bir önem taşıdığını da inkâr edemeyiz. Çünkü, o örgütleşme sorununu işlemişti ki, bu gün örgütünü mükemmelleştirmeğe ve genişletmeye çalışmayan hiç bir beşeri faaliyet alanı yoktur. Gerçekten de «örgütleşme» çağımızın anahtar kelimesidir. Bu bakımdan hangi görüş açısından bakarsak bakalım, ulaştığı sonucun — bu sonuca göre örgütleşme demokrasiyi tahrip eder ve onu oligarşiye çevirir — önemini küçümsememeliyiz. Michels şunları yazmıştı: «Örgütleşmeden söz eden kimse oligarşiye doğru bir eğilimden de bahsediyor demektir... Örgütleşme makinesi önderin kütlelere karşı durumunu tamamen tersine çevirir... Örgütün daha güçlü olduğu yerde, uygulanan demokrasinin daha az olduğunu görürüz» (50).

Michels'e göre bu bir «çelik kanun» dur, durdurulamayacak olan bir süreçtir. Her partinin mümkün en büyük üye sayısına ulaşmak istemesi ve bundan dolayı da «fikir partileri» nin yavaş yavaş «örgüt partileri» haline dönüşmesi kaçınılmazdır. Örgüt ihtiyacı büyüdükçe, önderin iktidarı da artacağı için, bütün parti örgütleri oligarşik olma eğilimindedirler. Michels büyük incelemesini şu iddia ile sonuçlandırır: «Bir başkanın varlığı toplumsal hayatın bütün biçimlerinde köklü bir olaydır. Bunun iyi mi kötü mü olduğunu bulmak bilimin üzerine düşmez.... Bununla beraber, her türlü önderlik-hükmedicilik sisteminin demokrasinin en esaslı önermeleriyle uyuşmaz olduğunu tesbit etmekte, pratik olduğu kadar, büyük bilimsel değeri de vardır» (51).

(48) Kitap, 1911'de Almanca, 1912'de İtalyanca olarak çıktı; Michels iki dil bildiği için her iki metin de orijinal sayılabilir. Kitap 1915'de İngilizceye çevrildi ve 1958'de yeniden basıldı: *Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy* (Glencoe). Bununla beraber, ben, bu bölümün 4. kısmının başlangıcında işaret edilen terminoloji güçlükleri dolayısıyla bu çeviriyi kullanmadım.

(49) *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Bölüm II. Bir parti sistemi olarak demokrasi, aşağıda, Bölüm XI'de incelenecektir.

(50) *La Sociologia del partito politico*, s. 33. Michels'in «siyasal örgütlerdeki oligarşik eğilimler» üzerindeki tezlerinin kısa bir özeti için, eserin *Studi sulla democrazia e sull' autorità* (Venezia, 1933), ss. 38-59'a ve 1909'da yazılan aşağıdaki paragrafa bakınız: «Eğer, siyasal partilerin uydukları bir sosyoloji kanunu varsa,... bu kanunu en kısa formülüne indirildiği zaman şöyle olmalıdır: örgüt, seçilenin seçenler üzerindeki hükmediciliğinin anasıdır.» Ibid., s. 48.

(51) *La Sociologia del partito politico*, s. 419. Almanca metin *Führertum*, İtalyanca metin *sistema di capi* der; dolayısıyla sadece «liderlik» olarak çevirmek (İngilizce metinde olduğu gibi) metindeki anlamı aktarmaya yetmez. Diğer yandan, ben, Michels'e göre başkanlık kavramının liderliği de kapsadığını hatırlatmak için, «liderlik» demeğe devam ediyorum.

Michels'in teşhisi ile ilgili olarak bir çok eleştiriler yapılabilir. Her şeyden önce, o kavramlarını açıklıkla tanımlamadan oligarşiden ve örgütleşmeden bahsetmektedir. (örneğin bürokrasinin çelik kanunu ile, oligarşinin çelik kanunu karıştırmaktadır). Çok değişik örgüt çeşitleri olduğu için, hiç bir kayıt koymadan, hepsinin de demokrasi ile bağdaşamayacak oligarşiler olduğu sonucunu çıkaramayız. İkinci olarak, Michels'in gözlem alanı Alman Sosyal Demokrat partisinden ibaret kaldığı için çok sınırlıdır. Üçüncü olarak, «partiler demokratik değildir» öncülünden, «demokrasi, demokratik değildir» sonucuna geçmekte haklı değildir. Öne sürdüğü deliller, vardığı sonucun genişliğine göre çok dardır.

Bütün bunlar bir yana, Michels'in teşhisi gene de genellikle doğrudur (52). Çünkü birinci itiraz, örgütler hakkındaki esas iddianın, müphem de olsa, çürütülmemiş bir kanunu ortaya çıkaran bir genelleme olduğu gözlemiyle karşılanabilir. İkinci itiraz, Michels'in ele aldığı örneğin, 1914 öncesi Alman Sosyal Demokrat Partisinin, kökeninde ve biçimde hiç de daha demokratik olmayan Avrupa'nın büyük kütle partileri bakımından daima manidar olduğu söylenerek cevaplandırılabilir. Ve üçüncü itiraz, araştırmayı sendikalar dahil olmak üzere siyasal faaliyetin bütün örgütleşmiş kesimlerini kapsayacak şekilde genişletirsek, muhtemelen diğer örgütlerde, Michels'in siyasal partilerde bulunduğundan daha çok demokrasi ile karşılaşmayacağımız söylenerek karşılanabilir. Bu durumda «demokrasi oligarşiye götürür» (53) sonucu yeter delile kavuşur.

Michels'in idiasını hafife almadığım görülmektedir. Bununla beraber, onun yaklaşımını kabul etmediğim için ulaştığı sonucu da kabul etmiyorum. Aslında onun iddiasını, demokrasiyi hiç bulamadan, nasıl arayabileceğimizin uygun bir örneği sayıyorum. Eğer, demokrasinin gerçekleşme derecesini, onun örgütsel biçimlerini, gönüllü derneklerin proto tipi ile karşılaştırarak ölçmeyi kabul edersek, Michels'in yanılmış olduğunu kabul etmek güç olur. Fakat Michels yanılmaktadır, çünkü yaptığı karşılaştırma yanlıştır. Zira, sanki bu ikisi aynı doğrunun üzerindeymiş ve birbiri ile mukayese edilebilirmiş gibi bir yüz-yüze demokrasiden ülke çapında demokratik biçime geçemeyiz. Michels, tıpkı demokrasimizin «demokratik» eleştirileri gibi düşünmektedir ve sorunu ortaya koyuşu Rousseau okulununkinin aynısıdır. Michels yaklaşım biçimi bakımından Proudhon, Marx, ya da Bakunin'den farklı değildir. Bunların hepsi gönüllü derneklerin çerçevesini dikkate alırlar ve bu ölçüyü kullanarak, içinde yaşadığımız siyasal demokrasinin o modele uyan bir örgüt biçimi olmadığı sonucuna varırlar.

Bu noktada, birbiri ile çelişen iki öngörü yapabiliriz. Ya demokrasinin ortaya çıkışını, onu baskı altına alan — devletle başlamak üzere — bütün örgütleşmiş üst yapılar çözülüp dağılıncaya kadar geri bırakmak gerekecektir, ya da bu üst yapıların kaçınılmaz olduğunu ve bundan dolayı demokrasiyi gerçekleştirmenin mümkün olmadığını kabul etmek zorunda kalacağız. İlk halde, gönüllü derneklerin proto tipini sonsuza kadar çoğaltmanın ve onu Marx ve anarşistlerin hayalini kurdukları, kendi kendine işleyen devasa kollektif bütüne çevirmenin mümkün olduğunu kabul etmiş oluyoruz. İkinci halde, genişleme süreci içinde modelin saptırıldığını anlıyor ve büyük ölçülerde demokrasinin tam bir ütopya olduğu sonucuna varıyoruz. Bununla beraber, kehanetlerdeki farklılığa rağmen, iki sonuç da bu gün üzerindeki etkileri bakımından aynıdır: sözüm ona demokrasilerimizin gerçeğe uygunluğu şüphelidir.

(52) En yetkili iki tasvip edici beyanı zikredelim: Bk. M. Duverger, *Les partis politiques* (Paris, 1951, s. X: Michels'in eserinde «kütle örgütlerinin oligarşik eğilimleri, çağdaş durumun içerisinde anlatılmıştır»; ve S. M. Lipset: «Bu çözümlemenin en açık sonucu, çoğu zaman, sendikalarca çoğunda, demokrasinin işleyiş gerçeklerinin karşılanamadığıdır. «The Political Process in Trade Unions» *Political Man* (Garden City, 1960, s. 394). Michels'in kanununu doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak destekleyen en yeni bibliyografyaya ya kitapta zikretmiştim: G. Sartori, «Democrazia, burocrazia e oligarchia nei partiti,» *Rassegna italiana di sociologia*, III (1960), ss. 119-136. Sorunun ve Michels ile Max Weber'in yaklaşımları arasındaki farkın daha ayrıntılı bir çözümlemesi için de buna başvurunuz.

(53) *La Sociologia del partito politico*, Önsöz, s. xiii.

Fakat orada nasıl bulabilirdi ki? Örgütleme, geniş bir organizmanın katı yapılara ve kesin hiyerarşik seviyelere göre düzenlenmesidir. Biz demokratik bir biçim yaratmak için değil, fakat her şeyden önce düzenli ve etkili bir organ yaratmak için — ki hiç de aynı şey değildir — örgütleriz. Bu durumda, gerçek sorun Michels'in bıraktığı yerde başlamaktadır. Bir örgütün içine bakacağımız yerde, ayrı ve birbiriyle yarışan örgütler arasındaki ilişkileri görmeğe çalışalım.

Niçin birbirleriyle yarışıyorlar? Çünkü, güçleri kendilerini izleyen çoğunluklardan geldiği için dışardan müttefik aramaktadırlar. Birbirleriyle nasıl yarışıyorlar? Kendilerini izleyen kimselere çıkar ve yarar vaadederek. Sonuçta, siyasal bakımdan hareketsiz kalan örgütleşmemiş çoğunluk, siyasal bakımdan aktif olan örgütleşmiş azınlıklar arasındaki yarışmada hakem durumuna girmektedir. Bundan dolayı her azınlığın örgütü, içerden incelendiği zaman ne kadar oligarşik olursa olsun, onlar arasındaki yarışmanın sonucu demokrasi olmaktadır. Bu yarışmacılar arasında karar verme iktidarı **demos**'un, halkın, diğer kimseler arasındaki çatışmadan yararlanan seyircinin elinde olduğu içindir.

Kısacası, büyük ölçüler içinde bir demokrasi, bir çok küçük demokrasilerin toplamı değildir. Siyasal demokrasi, **in primis** müeyyide kullanmak imkânına sahip bir otorite uğruna yapılan yarışmalı bir müdadele yoluyla, siyasal toplumu yönetmek için bazı kimselerin seçiminde kullanılan bir yöntemdir (55). Öyleyse demokrasi bu yöntemin kabul edilişinden doğan bir ürün, ya da etkiler silsilesidir (ikinci derecede veya birleşik).

(54) Michels'in iradenin kullanımı devredilemez diyen Rousseau'cu öneriye dikkati çekerek temsili sistemin imkânsız olduğunu söylediği kısma bakınız: *La Sociologia del partito politico*, s. 37.

(55) Bk. J. A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, s. 269.

7. Dikey Olarak Tanımlanan Demokrasi: Bir Seçimli Poliarşi

Bu bölümün konusu, demokrasi hakkındaki tartışmaların çoğunun ayağını çelen taştır. Bunun sebebi de, sistemin gerçekte nasıl işlediğini anlamanın kolay olmayışıdır. Klâsik demokrasi teorisi bunu açıklamaktan acizdir, çünkü sistemin demokratik olması için çoğunluk iradesinin ürünü olması gerekir varsayımıyla, tek başına seçmene ve çoğunluğa gereğinden fazla dayanır (56). Gerçek bu olsaydı, veya her şey bundan ibaret olsaydı, demokrasi sorunlarını nasıl çözer ve canlı bir siyasal örgüt olarak ayakta nasıl durabilirdi diye hayretle sormak gerekir. Fakat asıl önemli nokta klâsik yaklaşımın, sistemin, bu sistemi işleten kimseleri tüketici piyasası önünde yarışmaya zorlayan mekanizmaları tarafından oynanan demokratik amaçlar için hayati önemdeki rolü gözden kaçırmasıdır. Bundan dolayı, sistemin gerçekte hasıl işlediğini anlamak için soruyu şu şekilde formüle etmeliyiz: Niçin bir seçimle poliarşi demokratik sonuçlar yaratmaktadır?

Demokrasiyi seçimli bir poliarşi olarak tanımlarken, bütünü bakımından Dahl'ın öne sürdüğü tanımı izlemekteyim. Fakat gene de bir fark vardır, çünkü benim kanımca demokrasiyi nitelendiren onun **eşitlikçi** bir poliarşi oluşu değil —Dahl'ın söylediği gibi— (57), fakat bir seçimli poliarşi oluşudur. Bununla, eşitlikçi gerilimin sistemin tipik bir unsuru olmadığını söylemek istemiyorum. Fakat, demokrasinin dikey yönü söz konusu olduğu ölçüde, onun önemi ikinci derecededir ve iktidar piramidinin kuruluşuna sokulan eşitlikçi unsur, onun dikey boyutunu engeller (eşitlik kendi başına önderlere olan ihtiyacı önermez). Diğer yandan, dikey kuruluşa fiilen katılan eşitlik miktarı, seçimleri demokratik kılan şartlardan anlaşılıp çıkarılabilir.

Demokrasi demek ki bir seçimli poliarşidir. «Seçimli» demek zorundayız, çünkü bazı poliarşik sistemler genel oya dayanmaz. Bu durumda sistem, demokratik olmaksızın yarışmalı olur. Burada önder-önder ilişkisi bulunur, fakat tek yönlü bir ilişkinin dışında önder-halk ilişkisi görülmez. Bu demektir ki, seçimli olmayan bir poliarşide önderler **arasında** karşılıklı bir kontrol buluruz, fakat güvenilebilir biçimde önderlerin kontrolünü veya önderler **üzerinde** kontrolü göremeyiz. Önder olmayanların önderleri sınırlayabilmesi, etkileyebilmesi ve kontrol edebilmesi için, onların önderler arasında bir seçme yapmak iktidarına sahip olması, yani düzenli olarak seçimlerin yapılması gerekir.

Demokrasinin ulaşmış olduğumuz durumu-açıklayıcı tanımının, başladığımız etimolojik tanımdan ve yol gösterici idealden görünüşte ne kadar uzak olduğu gözden kaçmayacaktır. Fakat, daha yakından inceleme boşluğun pek o kadar geniş olmadığını gösterecektir. Çünkü, bir demokrasiye poliarşi derken sadece bir önderin yerini bir çok önderin aldığını söyleyemiyoruz. Eğer bütün ayrım bundan ibaret olsaydı, sevinmek için fazla sebep olmayacaktı. Aynı şekilde, bir seçimli poliarşiden söz açtığımızı belirtirken, yalnızca, çeşitli muhtemel önderler arasından seçim yapmamıza müsaade edildiğini söylemiyoruz. Her şey bundan ibaret olsaydı, insan gene hayal kırıklığı içinde önderlerin değiştiği, fakat hükmetmenin devam ettiği sonucuna varabilirdi. Ama durum bu değil-

(56) Biraz farklı bir açıdan olmakla beraber bakınız, Walter Lippmann, *Public Opinion*, s. 312: «Demokrasinin yanılgısı, süreçler ve sonuçlardan çok yönetimin menşei ile uğraşması olmuştur. Siyasal iktidar başlangıçta haklı bir biçimde ortaya çıkmışsa, demokrat, daima, onun iyi olarak kalacağını düşünmüştür... Fakat... can alıcı nokta iktidarın nasıl kullanıldığıdır... Bunu iktidarın kaynağında kontrol etmenin imkânı yoktur.»

(57) Siyasal sistemleri tasnife ve eşitlikçi ile eşitlikçi olmayan *poliyerchies*'ler için bk. *A Preface to Democratic Theory*, s. 87.

dir. Çünkü söz konusu tanımın dinamik olarak anlaşılması gerektiğini unutmamalıyız. Bu demektir ki demokrasi (i) açık, birbiriyle yarışan azınlıkları sürekli olarak yaratan bir yöntemdir, (ii) bu azınlıkların davranışı «beklenen tepkiler kuralı» (58), ile, yani seçmenlerin gelecek seçimlerde nasıl tepki gösterecekleri hakkındaki tahminler ile yönlendirilir. Tam şekli ile tanımımız, demokrasinin poliarşi yaratan bir yöntem olduğunu söyler, öyle ki bu poliarşide seçim piyasasındaki yarışma iktidarın halka atfedilmesiyle sonuçlanır.

Tanımımız bu bölümde geliştirilen esas iddiaya göre şu şekilde yeniden formüle edilebilir: demokrasi öyle bir siyasal sistemdir ki **çoğunluğun etkisi, onun tevdi edilmiş olduğu ve birbiriyle yarışan azınlıklar tarafından sağlanır.** Bu tanım, «Eğer vatandaşların daima önderleri frenlemesini bekleyemezsek... diğer önderlerin kullanacağı frenlere büyük ölçüde bağlanmak zorunda kalırız» (59) gerçeği üzerinde durduğu gibi, aynı zamanda azınlıkların, sistemin **sine qua non** şartı olduğunu belirttiği için, önderliğin hayati rolünü ortaya çıkarmak gibi bir yarar da sağlar.

Bununla beraber, yukardaki tanım sistemin iyi işlemesi için gerekli şartları ortaya koymadığı için, yalnızca durumu açıklayıcı niteliktedir. Seçim yarışması, sonuçların niteliğini değil, fakat onun demokratik karakterini garanti eder. Gerisi —ortaya çıkan şeyin değeri diyelim— önderliğin niteliğine bağlıdır. Özellikle sorunun nitelik yönünü düşünüyorsak tanımımızın şu şekilde yeniden düzenlenmesi gerekecektir: **demokrasi seçilen elitlerin bir poliarşisi** olmalıdır. Şu şekilde de söyleyebiliriz: demokrasi **birbiriyle yarışan seçilmiş azınlıkların** seçip-ayırıcı bir sistemi olmalıdır.

Bütün bunlar çok karışık gözükebilir, fakat bu demokrasi gerçekten karışık bir biçim olduğu içindir. Bizim tanımlarımız onu gerçekte olduğundan daha basit yapamaz: bu tanımlar sadece onu daha basit **göstererek** bizi kandırabilir. Demokrasinin, halkın iktidarı olduğunu söylemek kolaydır. Asıl soru, bunun nasıl mümkün olacağını ve hangi yoldan halkın iradesinin kendisini yararlı bir biçimde hissettirebileceğini anlamaktır. Bütün gereken şu soruya bir cevap verilmesidir: bir demokratik hükümet deneyinin iyi bir şekilde işlemesi neye bağlıdır? Cevaplamaya kalkıştığımız soru budur.

Ulaştığım sonuçlar «bir diğer demokrasi teorisi»ne varıyor mu? İlk bakışta öyle gözükebilir. İki demokrasi teorisi olduğu öne sürülmüştür; ortodoks olan vekâlet teorisi ile, **Politics of Democracy**'de Pendleton Herring'in ve özellikle **Capitalism, Socialism and Democracy**'de Schumpeter'in geliştirdiği rekabet teorisi. Hiç şüphe yok ben de bu çizgiler üzerinde çalışmaktayım. Fakat, yeni teori denilen şeyi, başka bir teori gibi kabul etmeyi istemiyorum. Çünkü, vekâlet teorisini kesinlikle reddediyorum; onun sadece yol gösterici bir geçerliği olduğunu söyledim. Eğer rekabet teorisini izlemişsem, bunu, onun bir durumu açıklayıcı teori olduğunu belirterek yaptım. Bu bakımdan bu bölümde öne sürülen tanım klâsik teori ile çelişmez ve onun yerini tutmaya çalışmaz. Bu daha çok onu genişleten ve tamamlayan bir şeydir. Çünkü klâsik doktrinin kusuru, yarı yolda durması ve yolun sonuna kadar gitmemesidir.

Diğer bir deyişle ortodoks demokrasi teorisinin yetersizliği onun başka bir şeyle değiştirilmesi gerektiğini göstermez (çünkü, onu yaparken başka bir şey hakkında bir teori koyuyor olacaktım), fakat tam bir kapsama doğru geliştirilmesi gereğine işaret eder. Klâsik kavrayış sadece bir bitmemiş resimdir ve benim üzerinde durduğum nokta-

(58) Bu Friedrich'in yerinde ifadesidir. Bk. onun 2. nci (1941) basım: *Constitutional Government and Democracy* (Boston), ss. 589-591. Söz konusu Bölüm XXV, 1950 basımında atılmıştır.

(59) R. A. Dahl, *Research Frontiers in Politics and Government* (Washington, 1955), s. 62.

ta, bunu bitirme zamanının geldiğidir. Şimdiye kadar karayı nereden göreceğimizi bile. Başlangıç safhasında bütün ağırlığın niçin **demos**, halk, üzerine verildiğini anlamak mümkündür, fakat şimdi olgunluk safhasına ulaştık, teorinin dengelenmesi gerekmektedir. Bir hükümet sistemi olarak demokrasinin üzerinde ve böylece malûm suçluluk kompleksinden kurtularak öndertik ilkesini açıkça kabul etmenin — genel görüşümüz bakımından — önemi üzerinde önemle duruşumun sebebi budur. Yoksa teorimiz, dengesiz, sadece yol gösterici ve yeter derecede (eğer bir miktar öyle ise) operasyonel olmaktan uzak kalacak ve gerçekçi olmayan tutumumuz ile kafayı — kuma — sokma politikamızın uzun bir süredenberi sebep olduğu üzüntü verici sonuçlar devam edecektir.

Bununla ilgili olarak bu tamamlamayı yapmanın niçin öyle güç görüldüğünü sormanın yeridir. Bu en çok, bir açıklamanın bilimsel geçerliği ile ideokratik (ve ikinci derecede ideolojik) yararı arasında ayırım yapmayı beceremeyişimizden (60) veya hiç olmazsa onun bilimsel kesinliği ile ideokratik değeri arasındaki ayrımı uygun noktaya yerleştirememekten dolayıdır. Bu durumda elit iddiası **toptan** aristokratik olarak sınıflandırılır. Metodolojik açıdan, her şeyi aynı torbanın içine koyup, bu sorundan kurtulmaya kalkmak kesinlikle yanlıştır; ve gene bir iddia bulguya dayanıyorsa, bu bulgunun yalnızca doğru veya yanlış olabileceğini, ancak onun daha sonraki ideokratik ya da ideolojik rolünün **aristokratik-demokratik kategorileştirmenin içine girebileceğini** kavrayamadığımız sürece, siyasal terimin pek az gelişme kaydetmesinden endişe ederim. Bundan elit kavramının (i) amacı dikkate almadan aristokratik veya demokratik olarak tasnif edilemeyeceği, (ii) nasıl kullanıldığına bağlı olarak **hem** aristokratik, **hem de** demokratik olabileceği çıkar. Daha başlangıçta elit kavramının aristokratik olduğunu öne sürmek (i) bir olay tesbiti hakkında ideolojik hüküm vermek ve (ii) taraf tutan bir önermeyi, öyle olmayan bir sonuç gibi gizlemek, anlamına gelir. Doğru sonuç şudur ki, demokrasinin imkânsız olduğunu göstermek amacıyla kullanılan elit bulguları bir aristokratik elit teorisi yaratır; diğer yandan, mümkün en iyi demokrasiyi kurma amacına yardım eden elit bulguları tamamen demokratik bir elit teorisidir.

Bunun demokrasinin demokratik biçimine karşıt bir aristokratik demokrasi teorisi olduğu söylenebilir. Fakat, demokrasinin demokratik teorisinin değeri nedir? Oy verme incelemeleri ve kamu oyu yoklamaları her türlü şüphenin ötesinde önder-arayan ve öndere-ihtiyaç-duyan bir kamu oyuyla yetinmek zorunda olduğumuzu doğrulamıştır. Diğer yandan, bizim bulgularımız göstermektedir ki, kendi kendini yöneten halk imajı, ya yanıltıcı bir mittir veya demogojik bir araçtır, her iki halde de ancak sistemin iflasına yardımcı olabilir. Bütün deliller amacımızın başsız bir toplum değil, zorun yerini teşvike bıraktığı, **vis coactiva**'nın **vis directiva** ile yer değiştirdiği bir siyasal toplum olabileceğini göstermektedir. Bundan dolayı, demokratik elit teorisinin günümüzün olgusal bilgisi ışığında demokrasi teorisinin çekirdeği olduğunu öne sürmeğe cesaret ediyorum. Olayları bilmek ve onları kabul etmeği reddetmek — pek çok kişinin halâ yaptığı gibi — sıhhatsiz ve uzun sürede intihara götürebilecek bir politikadır.

(60) *Ideocratic* ve ideolojik işlev konusunda kesin bir ayırım yapıyorum. Bk. aşağıda Bölüm XVIII, 2.

BÖLÜM 7

DEMOKRASİ NE DEĞİLDİR

«Teknolojik toplum kütle olayının bireysel yalnızlığını yaratarak, totaliter devleti davet eder ve demokrasi çağını sona erdirir.

— Y. R. Simon *

1. «Ex Adverso» Tanım

Tanımlamak, sınırlar koymak, sınırlamak demektir. Bir kavram sınırlanmadığı sürece tanımlanmamıştır. Bu, bir tanımın tanımladığı şeyler kadarını kapsaması, daha fazlasını içine almaması gerekir demektir. Bu bakımdan, demokrasi tanımımızı tamamlamak istiyorsak, demokrasinin ne **olmadığını**, yani demokrasinin karşıtını da görmek zorundayız.

Genellikle, ex adverso tanımlar en kolayıdır. Beyazın ne olduğunu söylemek zor olduğu için, genellikle onun siyahın karşıtı olduğunu söyleriz. Siyaseti olumlu bir biçimde tanımlamaya kalkınca güçlüğe düşmemiz kaçınılmaz olduğundan, onun etik, ekonomi ve başka şeyler olmadığını söyleyerek sorunu çözeriz. Aynı şekilde, demokrasiyle ne ifade edildiğini söylemek çok karmaşık olduğu halde, onun ne ifade etmediğini söylemek daha kolaydır, ya da daha kolay olmalıdır. Şu kadar ki — ve bu bir tesadüf olmaktan uzaktır — demokrasinin sınırlarını doğru olarak yerleştirmenin ve böylece sahte kopyalarıyla onun arasındaki ayrımı açıkça tesbit etmenin önemini kavradığımız anda, demokrasinin karşıtını gösterme yolu gittikçe daha az kesin bir hale gelir.

Daha önceleri demokrasinin karşıtı tiranlık, despotizm, otokrasi, milliyetçilik ve diktatörlük gibi kelimelerle belirtildi (1). Fakat, son zamanlarda iki yeni terimi totaliterlik ve otoriterlik terimlerini ortaya çıkardık. Bu durumda, «Demokrasinin karşıtı nedir?» diye sorulduğu zaman, bugünlerde «totaliterlik» veya «otoriterlik» şeklinde cevap veriyoruz. Örneğin, Franz Neumanns'ın son kitabına **Demokratik ve Otoriter Devlet** ismi verilmiştir. «Totaliter hükümetler ile kütlelerin istekleri ve özlemleri arasında daima zorunlu bir çatışma olduğunu sanıyorsak, kendimizi sadece aldatıyoruz demektir» uyarısına rağmen, Nisbet, totaliterliği demokrasinin tam bir inkârı olarak ilân etmiştir (2).

(*) *Philosophy of Democratic Government* (Chicago, 1951), s. 309.

(1) Terimler, kronolojik bir sırada düzenlenmiştir. Mutlakiyetçilik ve otokrasi ancak on sekizinci yüzyıldan beri kullanılmaktadır. Bir latince terim olan diktatörlüğü niçin en sona aldığım sorulabilir. Romadaki anlamında, diktatörlük bir siyasal sistem değil süre ve görev bakımından sınırlı olağanüstü bir yönetimdi. Diktatörlüğün demokratik olmayan bir rejimi belirtmesi için, yirminci yüzyıla girmemiz gerekmiştir. Bu bakımdan, diktatörlüğün bizi ilgilendiren anlamı, oldukça kısa bir geçmişe sahiptir. Bu kavramlar aşağıda V. kısımda incelenmektedir.

(2) Bk. R. A. Nisbet, *The Quest for Community* (New York, 1953), s. 194.

Şimdi siyasal sözlüğümüzü bir miktar genişletmek ihtiyacında olduğumuza şüphe yoktur. Fakat, bu iki icadın uygun olduğundan veya doğru kullanıldığından şüpheliyim. Gerçekten, «otoriterliği» güzel bir terminolojik buluş olarak görmüyorum ve diğer yandan da «totaliterlik» sözlüğümüze yararlı bir ilâve olmasına rağmen bunun, demokrasinin karşıtı olarak ne derece uygun düştüğünü bilmiyorum.

Hiç şüphe yok, otoriterlik kelimesini sözlükten atmak ya da totaliterliği demokrasinin karşıtı olarak alan herkesi kınamak, bilgiçlik taslamak olacaktır. Fakat, karmakarışık bir demokrasi çağında yaşadığımız için — o kadar karışık ki, demokrasinin ne olmadığını belirlemek bile zordur — bu kavramların kullanılışından doğan yanlış anlayışlara karşı uyanık olmalıyız. «Otoriterlik» ya da «totaliterlik» demekten hoşlanmamızda hiç bir yanlışlık yoktur. Fakat, daha az tatmin edici olan karşıt kelimelerin birbirine uyan kelimelerden daha çok kullanılmasında bir ölçüde tuhaflık vardır.

Örneğin, demokrasiyi otokrasiye karşı çıkardığımız zaman, bütün muhtemel dönüşümleri ve özel biçimleri bir yana, demokrasinin sona erdiği noktayı kesinlikle ve kolayca belirtebiliriz. Halbuki, demokrasi ve totaliterlikten söz ettiğimiz zaman, demokrasi ile karşıtı arasına geniş bir sahipsiz bölge yerleştirmekteyiz. Gene benim kanımca, otoriterlik daha da az elverişli bir karşıt kavramdır. Daha başlarken demokrasiyi **o contrario** tanımlama sorunu bizi şu şaşırtıcı olayla karşılaştırmaktadır: en çok kullanılması gereken etiket, gerçekte en az kullanılan etikettir.

2. Otoritercilik ve Otorite

Otoritercilik kelimesindeki «cilik» takısı, özellikle, aşırı dememek için söylüyorum, enerjik bir otorite — özgürlüğü parçalayan bir otorite — ifade eder. «Otoritercilik» aşağılayıcı bir terimdir. Fakat, otoritercilik «otorite»den gelir, ve otorite kelimesi aksine olumlu çağrışımlar yapar.

«Otorite»nin kökenindeki anlamı muhtemelen Lâtincedeki **augere** fiili ile biriktirmekle ilişkilidir. Bu bakımdan, ilk anlamına göre kavram, otorite sahibi olanların bir düşünce veya eylem hattına bir şey kattıklarını, eklediklerini, o hattı tasvip ettiklerini veya müeyyidelendirdiklerini belirtiyordu. Bununla beraber, Hannah Arendt'in gayet yerinde işaret ettiği gibi, bu ilk anlam tamamen kaybolmuştur, çünkü **auctoritas** anlamını katı bir biçimde gelenekselci bir zihni kalıptan almaktaydı. Romalılara göre, yaşayanların otoritesi, şehir devleti kuranların otoritesinden çıkıyor ve ona dayanıyordu. Bu durumda otorite sahibi olanlar bu temeli «biriktirmekteydi». Auctor, **artifex**, yani fiilen yapan ya da yaratan kimse değildi. Tarih insanın geçmişinden kopuş ve değişmeyi başlatış macerası olarak değil, tersine geçmişin birikmesi **Ursprung**'un sürdürülmesi olarak görülüyordu. Bizim için doğru olan bunun tam karşıtıdır. Bizim dünya görüşümüzde **auctor artifex** ile, yazar yaratıcı yapıcı ile birleştirilmiştir. Bizim dinamik bir tarih görüşümüz vardır ve büyümeyi geçmişe doğru değil, geleceğe doğru dönük düşünürüz (3). Bununla beraber, farklı bakış açımız ve bundan dolayı **auctor**'un **yazar** olması olayı — yaratma ve teşebbüs fikrini telkin etmek üzere — bir yana, «otorite» dalma beğenilen bir terim olmuştur ve halen de öyledir. Başka türlü olabileceğini düşünmek de zordur (4).

(3) Bk. Hannah Arendt *Authority*, der., C. J. Friedrich (Cambridge, 1958), ss. 99 - 102; gene bk. Friedrich'in denemesi, s. 30.

(4) Daha geliştirilmiş ve derinleştirilmiş şekli için bk., genel olarak, mükemmel makaleler ihtiva eden Friedrich'in derlediği bir eser: *Authority*. Bk. gene iyi bir derleme *Freedom and Authority in Our Time*, derleyenler, Bryson, Finkelstein, MacIver ve McKeon (New York ve London, 1953); aynı şekilde, Dolf Sternberger, *Autorität, Freiheit und Befehlsgewalt* (Tübingen, 1959).

Siyasal sürecin bir «iktidar süreci» olduğunu söylemek gayet iyidir. Fakat, bunu bir defa söyleyince bir iktidar çeşidi ile diğerini ayırmak zorunda kalırız: **potestas** ile **auctoritas**, kuvvet (ya da hakimiyet) olarak iktidar ile, otorite olarak iktidar, zorlama iktidarı ile işlerin yapılmasını sağlama iktidarı. Bu durumda «otorite», yukarıdan ona boyun eğmek zorunda olanların üzerine asılmış iktidarı değil, fakat tersine kendiliğinden ortaya çıkan, gücünü ve etkenliğini kabul edilmiş olmasından alan iktidarı belirtmek üzere ihtiyaç duyduğumuz bir terimdir (5). Otoritenin iknaya, prestiji ve sayılmaya dayanan bir iktidar olduğunu söyleyebiliriz. Otoriteden söz ettiğimiz zaman, kendiliğinden destek yaratan ve sağlayan bir önderliğe atıf yapıyoruz demektir (6).

Bizim sorunumuz bakımından iktidar ile otorite arasındaki ayrım, demokrasinin otorite denilen iktidarı kullanış biçimi üzerine kurulu bir siyasal sistem olduğunu belirtmemize imkân verdiği için kullanışlıdır. Şu anlamda ki, demokrasinin tipik özelliği **vis coactiva**'yı **directiva**, iktidarı otorite haline dönüştürme eğilimi göstermesidir. Demokrasiye karşı saygı ile davranarak denilebilir ki, otorite onun en mükemmel iktidar formülüdür. Gerçek demokrasiyi arayan kimselerin beslediği ideal, iktidarı fethetmek değil, tam tersine onu asgariye indirmek ve böylece «iktidar sahipleri»nin yerini «otorite sahipleri» diyebileceğimiz kimselere vermektir.

Bu sonucun ışığında otoritercilik etiketinin ne kadar rahatsız edici olduğunu anlamak kolaydır. Bunun üç sebebi vardır. Her şeyden önce, biz bir yanda bu kelimenin yarattığı sıkıntı verici tedayilerle, öbür yanda onun istenebilirliği bilinci arasında bölünmüş olduğumuz için, bu kelime, otorite fikrine karşı tutumumuzun kararsız ve sallantılı bir duruma girmesine yol açar. Bunun bir sonucu olarak da bazı kimseler **auctoritas** ile **potestas**'ı, otorite ile iktidarı yeniden karıştırmağa başlamışlardır; bu da fark'ı iktidar biçimleri ile ilgili tipolojinin tamamının bir defa daha alt üst olmasına (7) ve asıl otorite kavramının anlamsız hale getirilmesine yol açmıştır (8). İkinci bir uyumsuzluk «otoriterciliğin» eskimiş ve boş bir tarih felsefesinin gölgesini, günümüz sorunları üzerine düşürmesidir. Terimin bu bakımdan özellikle tarih dışı bir çeşnisi var-

(5) *Bulletin international des sciences sociales*, UNESCO'nun güzetimi altında yapılmakta olan terminoloji incelemelerinde «otorite»nin şu ortak kullanımını belirtmektedir: «Kabul edilen, saygı gören, tanınan, meşru iktidar.» (IV (1955), s. 718). Friedrich'in maddi ya da esas iktidar (*sahip olunan bir şey* gibi iktidar) ile ilişkisel iktidar ya da *üzerinde* iktidar arasında yaptığı ayrım (bk. *Constitutional Government and Democracy*, ss. 22 - 24 ve 596), bakımından otorite, «ilişkisel» iktidar biçiminin arzulanan şekli olacaktır.

(6) Biraz şairane fakat etkili bir biçimde Jacques Maritain şunları yazıyor: «Önderlik yapma ve kumanda etme, dinlenilme ve itaat edilme hakkına 'otorite' diyeceğiz; diğerlerini dinlemeye ve kumanda etme, dinlenilme ve itaat edilme hakkına 'otorite' diyeceğiz... Otorite, iktidar olduğu ölçüde fizik düzeyine itaate zorlama gücüne de 'iktidar' diyeceğiz... Otorite, iktidar olduğu ölçüde ahlâk düzeyine doğru yükselir...» «Democratie et doğru düşer; iktidar, otorite olduğu ölçüde ahlâk düzeyine doğru yükselir...» «Democratie et Autorité» *Le Pouvoir*, derleyenler, R. P. McKeon, C. J. Friedrich, *et al.* (Paris, 1957), II, ss. 26 - 27.

(7) Gerçekte bir çok çağdaş yazar iktidar'ı diğerleri de «otorite'yi, her türlü mümkün durumda, kesin bir sebep olmaksızın ve niçin olduğunu açıklamaksızın kullanmaktadır; böylece Platon'un daha o zaman fark etmiş olduğu, otorite iktidar yoluyla mı açıklanmalıdır (Thrasymachus'un tezi) yoksa, iktidar otoriteye mi dönüştürülmelidir sorununu çözemediklerini de ortaya koymaktadırlar. İşte bu ayrıma dayanarak, yukarıda, Bölüm, III, 2'de incelemiş olduğumuz, «savaş ve siyaset» arasındaki temel karşıtlık kendisini göstermektedir.

(8) Bk. Robert Bierstedt'in denemesi, «The Problem of Authority», *Freedom and Control in Modern Society*, derleyenler, Berger, Abel ve Page, (New York, 1954). Bu kitapta otorite «kurumlaşmış iktidar» olarak tanımlanmış (s. 78), kanuniyet, meşruiyet ile karıştırılmış (Merriam'ı izleyerek) ve yanıltıcı ya da ilgisiz bir kısım ayrımlar yapılmıştır. Lasswell ve Kaplan'ın (ve Merriam'ın) «otorite biçimsel iktidardır» tanımı (*Power and Society*, s. 133) da yetersizdir.

dır. Çünkü, otoritesiz hürriyet, tabii anarşinin mutlu halidir, fikri tükenip kaybolduktan çok sonra otorite aşağılayıcı bir anlamda kullanılmaya başlamıştı. Üçüncü olarak, otoriterciliğ terminin işe karışması sayesinde terminolojimizi uygun bir şekilde kullanabilmek için gerçek bir dil ustası olmaya zorlanıyoruz. Bu onun kullanılışına karşı çıkmak için pek hafif bir sebep gibi gözükebilir. Fakat, ben demokrasinin kendisini, sanki karşısındakiler dil bilginleri ve hançere uzmanlarıymış gibi savunma lüksüne kaptırabileceğini zannetmiyorum.

Otoriteden bahsetmeksizin demokrasiden bahsetmemizi imkânsız kılacak kadar bu iki terim iç içe geçmiş olduğundan, diyelim ki, tartışmanın belli bir noktasında bu terimi isim halinde değil de sıfat olarak kullanmamız gerekli. Ne söyleyeceğiz? Demokrasiye «otoriter» bir sistem mi diyeceğiz? Böyle yapılmaması gerektiği açıktır. Eğer demokrasinin otorite biçiminde iktidar gerektirdiğini ifade etmek istersek, tek çıkış yolu, **otoriter** (demokratik-olmayan) otorite ile **otoritesi-olan** (demokratik) otorite arasındaki ince ayrıma başvurmaktır ki bu durumda elimizde demokrasiyi ifade etmek için sadece hiç de cazip olmayan «otoritesi-olan sistem» deyimi kalır (9). Yanlış anlaşılmalardan kaçınmak için buna benzer geliştirmeleri çok sık yapmak zorunda kalırız. Örneğin, «otoritercilik», demokratik hayat tarzına uymayan kişilik yapısını belirten «otoriter kişilik» etiketini akla getirir (10). Gene güçlük, bu terimin demokrasiye en iyi hizmet edebilecek kişilik tipinin otoritesiz olması gerektiği izlenimini bırakmasıdır. Şüphesiz aslında hiç böyle değildir. Fakat, bu yanlış izlenimi düzeltmek için otoriter kişilik ile otoritesi-olan kişilik arasında, demokratik sistemin başarıyla işlemesinin bu sonuncu kişilik yapısına bağlı olduğu anlayışı içinde bir ayrım yapmamız gerekecektir (11).

Bütün bunlardan bir dil ustası olmamız gerektiğini görebiliriz. Demokrasi ile onun karşıtı arasındaki farklılığı böyle ince ayrımlarla ortaya koymanın akıllıca bir iş olduğundan şüpheliyim. Üstelik modern diktatörlükleri, haketmedikleri bir ayırt edici işaretle niçin şereflendirdiğimizi de anlayamıyorum. «Otoriter devlet» dediğimiz zaman sansür ifade etmek istediğimiz doğrudur. Fakat bu sansürde belirli bir miktarda takdir de saklıdır (12). «Otoritercilik» aşırı otorite kullanımının söz konusu olduğunu göstermektedir; fakat bu aşırılık takdire değer bir şeye bağlıdır, otoritenin aşırılığıdır. Otorite meşru bir ihtiyaçtır, onsuz bir toplum mümkün değildir. Gerçekte, «otoritercilik»in kullanılışı suları bu kadar bulandırmamış olsaydı ve ona köküdeki anlamı (otorite) vermek gibi, makul ve normal bir uygulamayı izleyebilseydik, çoğunlukla kabul edilen şeyin tam tersini, yani bir istibdat sisteminden bahsederken otorita fikrini akla getirebilecek bir kelime

(9) Belki de bu sebepten, yani zihninde otoritercilikten çok otorite olduğu için, David Easton «otoriteye dayanan tahsisler» ve «otoriteye dayanan kararlar» dan söz etmektedir. Eğer böyle ise, otoriteye dayanan ile zorlayıcı tahsisleri birbirinden ayırarak kavramın dar anlamda kullanımını da düşünmek yararlı olabilir. Bk. *The Political System* (New York, 1953), Bölüm V.

(10) Örneğin bakınız, T. W. Adorno *et al.*, *The Authoritarian Personality* (New York, 1950); M. Janowitz ve David Marvick, «Authoritarianism and Political Behavior» *Public Opinion Quarterly* (1953), ss. 185-201; ve *Studies in the Scope and Method of the Authoritarian Personality*, derleyenler, R. Christie ve M. Jahoda (Glencoe, 1954).

(11) Bir yandan otoriteyi tasvip etmek, fakat diğer yandan da otoriter kişiliğe karşı uyanık bulunma zorunluluğunu doğuran terminoloji karışıklığı bir yana, bu tartışmalı ideal tipden çıkarılan şemaların ya çok az önem taşıdığı (çünkü, çok daha önemli değişkenlerin dikkate alınması gerekir) ya da keyfi olduğu izlenimi altındayım. Yani, otoriteci bir aile yapısının, otoriterci bir siyasal rejimi desteklediği acaba gerçekten doğru mudur? Eğer doğru ise (aslında tam tersi söylenebilir), bu fevkalâde uzak ön-oluşumun gerçekten ilgisi var mıdır?

(12) Unutulmamalıdır ki «otoritercilik» otoriter rejimler tarafından isimlendirilmiştir, bunun da kolaylıkla tasvip edici izleniminden yararlanmak için yapıldığı açıktır.

kullanmanın uygun olmadığını öne sürerdik, çünkü despotizm gerçek otoriteyi parçalar, halbuki otoritesi-olan kişilik hür bir toplum için zorunludur (13).

Eğer demokrasinin gerçek karşıtını arıyorsak, otoritercilik bunu sağlamayacaktır, çünkü karışıklık yaratan ve bir çok gereksiz sorunu ortaya çıkaran bir kelime uygun bir karşıt olamaz. Buna şu da eklenmelidir ki şimdiye kadar öne sürülen bütün sebepler bir yana bırakılsa bile, otoritercilik hiç bir halde demokrasi ile karşı karşıya değildir, çünkü otorite kavramı özgürlük kavramı ile bağıntılıdır (14).

Gerçek otoritenin özgürlüğü tanıyışı gibi, gerçek özgürlüğün de otoriteyi kabul ettiği söylenir. Otorite tanımayan özgürlük **libertas** değil **licentia**, keyfi özgürlüktür. Aynı şekilde, özgürlüğü tanımayan otorite, otoriterciliktir. Bu demektir ki, otoritercilik özgürlüğün karşıtı ve dolayısıyla demokrasiden çok tarihi olarak liberalizm diye bilinen şeyin karşıtıdır. Bu ayrım hiç de önemsiz değildir. Çünkü, bir defa demokrasinin özgürlüğe karşı, ya da hiç değilse özgürlük dışı olamayacağının ispatlanması gerekmektedir (15). Bu varsayıma göre, otoritercilik teriminin içine bir muhtemel kategori olarak «otoriter demokrasi» dahil edilebilir. Bu da eğer demokrasinin karşıtını arıyorsak, onu henüz bulamadığımızı gösteren bir yeni delildir.

3. «Total Devlet» Demokrasi ve Mutlakiyetçilik

Şimdi «totaliterciliğe» geçelim. Totalitercilik «bütünlük»den gelir ve her şeyi kapsayan ve kucaklayan bir şeyin yayılması fikrini açıklar ve her şeyi kapsayan bir nüfuz ve yoğunluk fikrinden çıkar. Fakat bu anlama göre, bir derecede bütünlüğe doğru bir eğilimin her modern devleti nitelendirdiği güçlükle inkâr edilebilir. Demografik baskılar, endüstri toplumunun bütün yönlerinin devamlı olarak artan birbirine-bağlılığı, teknolojik gelişme ve bundan doğan daima daha rasyonel, fonksiyonel ve planlı toplumsal biçimler arayışı gibi sıralanabilecek olan sadece en göze çarpar sebepler, günümüz hükümetlerinin **bon gré mal gré** artan bir biçimde herkesle ve her şeyle ilgilenmesine yol açmaktadır.

Bu bakımdan, modern devletlerin atalet kanununun, onları kavramın kelime anlamında gittikçe daha totaliter hale getirdiğini kolayca öne sürebiliriz. Bütün modern devletler «total devlet» yönünde gelişmektedir. Demokratik devlet bunun bir istisnası değildir. Gerçekten de bir demokratik devletin totaliter olabileceği varsayımı, her şeyi kapsayan bir total devlet olabileceği anlamında tamamen akla yakındır. Çünkü, prensip olarak siyasal iktidarın totaliter bir biçimde genişlemesini demokrasi kadar kolayca meşrulaştıramaz. Demokrasi herkesin hükümetidir ve bu yönüyle herkesin **üzerinde** yetki kullanmaya diğer herhangi bir siyasal formülden daha büyük hak taşır. Herkesten kök alan bir iktidar **ex hypothesi** her şeyi yapmaya yetkilidir. De Jouvenel şunları söylü-

(13) Bk. Friedrich: «Gerçek anlamda, bir totaliter toplumda, gerçek otorite, tamamen tahrip edilmiştir», *Totalitarianism* (New Haven, 1954), s. 274. Bu tez Friedrich tarafından geliştirilmiştir, *Confluence*, No. 3, (1954), ss. 307-316, tahrik edici bir biçimde daha da ayrıntılı olarak *Authority*, s. 82'de incelenmiştir. Gene bk. Hannah Arendt, «Authority in the Twentieth Century,» *Review of Politics*, IV (1956). Bu, aynı zamanda, farklı bir ifade ve tutumla belirtmesine rağmen, «yukarıdan gelen» iktidar ile «aşağıdan gelen» meşru iktidar arasında bir ayrım yapan ve çağımızın bunalımını «meşruiyet duygusunun kaybolışına» bağlayan Guglielmo Ferrero'nun da tezidir. Bk. *Il potere* (Milano, 1947), *passim*.

(14) Fikrin tarihi için bakınız, G. Quadri, *Il Problema dell'autorità* (Firenze, 1940), iki cilt.

(15) Muhakemeyi ana hatlarıyla bırakıyorum, çünkü, özgürlük ile demokrasi arasındaki ilişkiler tarihsel açıdan Bölüm XV'de (fakat aynı zamanda Bölüm XIII'e de bakınız) incelenecektir.

yor: «Demokratik efsane önderlere bütünün otoritesini verir. İsteyen bütündür, hareket eden bütündür» (16).

«Totaliterciliğin» ortaya atılışındaki ve siyasal sözlüğe sokuluşundaki anlamın bu olmadığı, itirazı yapılacaktır. Çünkü bu çerçevede kavram teknik bir çağrışıma sahiptir ve «otoritercilik» ya da «mutlakiyetçilik» ile eş anlamda sayılmalıdır. Bunun sebebi, siyasette, iktidarın kapsamından — miktarından — çok, **kullanılış** biçimine ilgi gösterilmesidir. Bu doğru olabilir, fakat bir defa totaliterciliğin bir yayılmayı — bir total devleti — ifade etmediğine, mutlakiyetçiliğin ya da otoriterciliğin bir benzeri olarak anlaşılması gerektiğine karar verince, pek gelişme sağlamış olmuyoruz. Tam tersine.

Tekrar bir otoritercilik tartışmasına girişmeyeceğim, çünkü bizzat kavramın değeri ve isabeti ne olursa olsun, otoriterciliğin, totalitercilikle **herhangi bir şekilde birleştirilmesi** esasında keyfidir. Her totaliter sistemin otoriter olması akla yakın gelse bile, karşıtı, yani her otoriter sistemin totaliter olması mümkün değildir. Otoriter iktidar kullanılışının tek zorunlu sonucu teb'anın özgürlüğünün çiğnenmesi ve daha kesin bir söyleyişle, iradeyle davranmanın zayıf ve yüzeysel olmasına karşılık baskının en yüksek yoğunluğa ulaşmasıdır. Bunun totaliter bir biçimde yer alması ise, totaliterciliği otoritercilik ile eş anlamda alırsak, kesinlikle açıklanamayacak olan bir ilâve şart veya varsayımdır.

Diğer denklemi, yani totalitarizm'in mutlakiyetçiliğe benzer oluşunu incelemek daha yararlıdır. Bu amaç bakımından, mutlakiyetçilik kavramını incelemek iki yönden değerli olacaktır. — Totalitercilik kavramını aydınlatmakta bize yardımcı olup olamayacağını görmek için ve aynı zamanda terimin demokrasinin karşıtı olarak herhangi bir şanş eseri tatmin edici olup olmadığını tesbit etmek için. —

Absolutus latin yorumcuların aristocu felsefenin **pambasileia** (rex absolutus olarak çevrildi) kavram için kullandıkları bir terimdi ve uzun bir süre aşağılayıcı bir anlam taşımadı. **Potestas absoluta** mutlak iktidar sadece üstün, mükemmel, tam ve (bu çerçevede) elle tutulmaz bir iktidarı belirtiyordu. **Potestà absoluta**'nın gerçek zorbalık ile birleştirilmesi (o da pek yüzeysel bir biçimde) ve «serbest bırakma» anlamını taşıyan latince kök **absolvere**'nin noksanlık fikri ile ve dolayısıyla mükemmelliğin yokluğu ile ilişkilendirilmeğe başlanması, ancak Machiavelli ve özellikle Guicciardini ile birlikte olmuştur (17). Bununla beraber, on sekizinci yüzyıla kadar «mutlakiyetçilik» bizim belirlediğimiz bir şeyden kopmak biçimindeki modern aşağılayıcı anlamında kullanılmadı. Modern anlamda mutlakiyetçiliğin mutlak iktidarı, kontrolden çıkmış, sınırlamalardan kurtulmuş bir iktidarı belirtir: hiç bir muhalefete izin vermeyen iktidarın sınırsız ve keyfi kullanılışı. Kavram fikirlerin birleşmesi yoluyla 17'inci ve 18'inci yüzyılın **mutlak monarşilerini hatırlattığı için kesinlik kazanıyor.**

Fakat bizi ilgilendiren geçmiş değildir. Söylemek istediğim, eğer biz mutlakiyetçilik kelimesini günümüz için kullanmak istiyorsak, onun geçmişten bir örneği hatırlatması şaşırtıcı oluyor. Bu da artık mutlak monarşilerin Batı'da bulunmayışından değil, fakat özellikle bu imajın patrimonyal bir devlet kavramına, yani devletin hükümdarın mülkü olarak anlaşıldığı bir siyasal sisteme bağlı oluşundandır. **Bundan dolayı, bir demokrasinin mutlak monarşilerin olduğu anlamda mutlak olamayacağı gayet açıktır; fakat bu, demokrasinin bir başka biçimde mutlak olamayacağını göstermez.**

(16) *Du pouvoir*, s. 316.

(17) Bk. De Mattei «Assolutismo» *Enciclopedia del diritto* (Milano, 1958), Vol. XII, ss. 917 f. Genet *d'Histoire Moderne*, Nov. - Dec. 1955.

Maddi diyebileceğimiz bir anlama göre yeter dengeleyici **de facto** iktidarlar tarafından karşılanmayan bir iktidar, bir mutlak iktidardır. Bu anlamda mutlakiyetçilik iktidarın temerküzü ile ilişkilidir. Bir toplum pluralist yapısını kaybettikçe ve orta düzeydeki güçleri törpülenip zayıfladıkça, mutlakiyetçiliği mümkün kılan şartlar o kadar kolayca yaratılır. Bu durumda bütün iktidarı kendisinde toplayan her devlet potansiyel olarak mutlak iktidar kullanabilecek bir devlettir. Bu şu anlama gelir ki çok gruplu bir toplumun kendiliğinden oluşan ilişkilerinin yerine kendi tek merkezli iradesini geçirmeğe çalışan aşırı derecede merkezleşmiş bir demokrasi (18) bile mutlakiyetçi çeşitten baskı kullanacak mevkidedir. Bu vesileyle «demokratik merkeziyetçiliğin» Lenin'in sloganı olduğunu unutmayalım.

İkinci bir anlamda iktidar kanunla sınırlanıp düzenlenmediği zaman mutlak demektir. Bu anlamda mutlak devlet, anayasa-dışı bir devlettir, yani iktidar sahiplerinin anayasal engellerden, sınırlamadan kurtulmuş ya da onlarla çerçevelenmemiş olduğu bir devlettir. Bununla ilgili asıl soru şudur: Demokratik devlet zorunlu olarak, liberal-anayasal devlet, daha kesin bir deyişle egemen **demos**'un halkın **legibus solutus** olmadığı «garanti-edici» çeşitten bir **Rehtsstaat** bir hukuk devleti midir? (19). Tarihi oluşum bakımından bu böyledir. Fakat, eğer «zorunlu olarak» dersek cevap: hayır demokrasi ve anayasacılık kaçınılmaz bir şekilde birbirine bağlı değildir, olacaktır. Gerçekte, demokrasinin günümüzdeki büyüyüp genişlemesi liberal anayasacılığın «garanti-edici» yönünü asgariye indirmeğe çalışmakta veya hiç olmazsa buna yol açmaktadır. Demokratik mükemmel-olsunculuk klâsik sistemin mümkün kıldığından daha çoğunu, daha çabuk elde etme sabırsızlığı içinde, anayasal devleti özellikle reddeder. Fakat, böylece deyimin anayasal anlamında bile demokrasinin mutlak hale gelebildiğini görürüz. Bu arada bu eğilimin eski demokrasilerde de görülmüş olduğunu hatırlatalım.

Sonuncu olarak, «mutlakiyetçiliğin» bir zihni kalıba, bir kişilik tipine işaret eden, genel, üçüncü bir anlamı vardır. Benimsemiş olduğu ahlâken — kendi-kendini — sınırlama yollarıyla anayasalı düzene uygun insan tipi, mutlakiyetçi-olmayan önder çeşidini de temsil eder. Fakat, zamanımızda anayasaya uygun insan tipi çok nadir bir yaratık halini almıştır. Bu bakımdan bu geniş açıdan bakıldığı zaman bile, demokratik mutlakiyetçiliğin imkân sınırı içinde olduğu iddiasının niçin saygısızlık sayıldığını anlayamıyorum. Eğer demokrasi mutlakiyetçi değilse, bu **ex hypothesi** öyle olamayacağından değil, fakat bu tehlikeden haberdar olduğumuz ve böylece gerekli tedbirleri aldığımız içindir. Gerçekten, bir çok yetkili bilim adamları demokrasi ilkesinin, kendi başına kolayca mutlakiyetçiliği ifade edebileceğini veya hiç olmazsa «mutlakiyetçilik» derken kastettiğimiz şeye götürebilecek bir çok boşluklar bıraktığını belirtmişlerdir. Demokratik meşruiyet otokratik iktidara karşı olduğu ölçüde, iktidarın sınırlanması anlamına gelir; öyle ki, bir defa karşısındaki yenildikten sonra, halk egemenliği eski düşmanına benzemeğe başlayabilir. Diğer bir iktidara karşı dururken, ya da onunla çatışırken, sınırlı bir iktidar olan halk egemenliği, karşı-iktidar ortadan kalkınca, kendi başına bir sınırsız iktidar kaynağı halini alır (20). Despotun bütün iktidarını bir elle alıp, diğer bir elle halka vererek, demokrasiyi gerçekleştirdiğimizi sanıyorsak, bütün bu işlemin tersine dönmüş bir

(18) Lasswell ve Kaplan iktidarın merkezileşmesi ile temerküzünü birbirinden ayırır ve bu ikincisinin zorbalık yönetiminin niteliği olduğunu belirtir, *Power and Society*, ss. 224-225. Buna göre, ben, temerküz niteliğini kazanan merkezileşme için «aşırı-merkezileşme» deyimini kullanıyorum.

(19) Liberal-anayasal devlet kavramları ve ona ilişkin sorunlar, aşağıda Bölüm XIII ve XV'de aydınlatılacaktır.

(20) Bk. yukarıda Bölüm II, 3 ve Bölüm IV, 3.

mutlakiyetçilik çıkardığını bilmeliyiz. Bu durumda, iktidara mutlak müeyyide sağlayanın demokratik meşruiyetin kendisi olduğunu öne sürmekte herkes tamamen haklıdır. Çünkü, egemenlik halk adına kullanılınca hiç bir itiraz hakkı yoktur: zaten itirazların yapılabildiği en yüksek mahkemede bulunuyoruz demektir.

Herkesin kolayca görebileceği gibi, halen tartıştığımız çelişmenin ne sınırları belirtidir, ne de bu apaçık bir gerçektir. Bunu söylemekle, demokrasiyle mutlakiyetçiliğin bağdaşabilir olduğunu kastetmiyorum, sadece şunu açıkça ortaya koymak istiyorum ki, sorunu mutlakiyetçilik kavramına dayanarak tartışmaya kalkınca demokrasinin ne olmadığını — hiç bir zaman — ne olmayacağını gösteremem.

İkinci sorumun, yani totaliterciliğ ile mutlakiyetçiliğin benzer terimler olarak kullanılıp kullanılmaması gerektiği ve bunlardan ikinci kavramın birincisinin anlamını belirtmekte yardımcı olup olmadığı sorusunun cevabı, söylediklerimin içinde yatmaktadır. Mutlakiyetçilik kolayca tutulup tesbit edilemeyecek kadar gevşek bir kavramdır. Bu bakımdan, totaliterciliğ gibi bulanık hale gelmiş bir terimi açıklamakta pek yardımcı olmaz. Tek bacaklı iki kişi, iki bacaklı bir kişi yapmaz. Prensip olarak, dil ekonomisi ile ilgili bir itiraz da yapmak isterim. «Totaliterciliğ» daha önce hiç ortaya çıkmadığını sandığımız bir olayı ifade etmek için bulunmuş modern bir kelimedir. Bu yeni bulunmuş kavramı, eski elbiselere bürüyerek israf etmenin ne anlamı vardır? Eğer, totaliterciliğin mutlakiyetçilik anlamında anlaşılması gerekiyorsa, onu açıklamak için «mutlakiyetçilik»i kullanmak zorunda kalacağımızdan, mutlakiyetçilikten daha da bulanık olma gibi bir ilâve kusuru olan bu yeni terimi niçin ortaya atalım?

4. Totaliterciliğ

Gerçekte eş-anlamlı olmayan, eş-anlamlı kelimelere başvurma yerine esas soruya dönelim: «Totaliterciliğ» ne demektir? **Totaliterciliğ** (21) isimli kitapta bir çok yazarın öne sürdüğü görüşlerin okunması, kelimenin ne kadar müphem olduğunu ve anlamı üzerinde anlaşmanın ne kadar zor olduğunu göstermektedir. Temel soru, bu kelimenin bir çok farklı devletlerin ve toplumların ortak bir niteliğini belirtmekte mi, yoksa kendi özel nitelikleriyle beliren bir siyasal sistem tipini göstermekte mi kullanılması gerektiğidir (22). Birincisiyle ilgili diğer bir soru şudur: totaliterciliğ eski zamanları da içine almak üzere, bütün devirler için mi kullanılmalıdır, yoksa yeniliği üzerinde durmak istediğimiz bir denemeyi belirtmesi için çağımıza mı tahsis edilmelidir?

Benim kanaatime göre, ilk yolu tutarsak terime yeter derecede kesin bir anlam veremeyiz, verimli bir şekilde de kullanamayız. İstersek, eski **polis**'in totaliter olduğunu, ya da Franz Neumann'ın işaret ettiği gibi, Isparta hükümetinin ve Diocletian rejiminin totaliterciliğ örnekleri olduğunu söyleyebiliriz (23). Ne var ki, bu benzetme yürüyeyde kalır ve Karl Loewenstein'ın bununla ilgili olarak gayet yerinde belirttiği gibi «bazı eski otokrasileri totaliter olarak nitelendirmek hakkını taşımıyoruz, çünkü nadiren layık terimler içinde ifade edilen Devlet-toplumun **telos**'u iktidara sahip olanlar ve bu iktidarın yöneldiği kimseler tarafından birlikte ihtilafsız kabul edilirdi; ve bu **telos** geleneğe ve dine dayandığı için gayet tabii kabul edilen mutlak hakimiyet ile, çağdaş dünyada ortaya çıkan ve hıristiyan liberal ve demokratik bir uygarlığın üzerine kendisini oturtan mutlak hakimiyet arasındaki derin nitelik farkını gözden kaçırırız (25).

Ayrıca bu yolu izlersek, totaliterciliğ kavramını E. H. Carr'ın yaptığı gibi, yok olacağı bir noktaya kadar indirebiliriz. O, totaliterliği, «bir örgütlü grup, ya da kurumun, ister kilise, ister hükümet ya da parti olsun, gerçeğe ulaşmakta özel bir yola sahip olduğu inancı» olarak tanımlar» (26). Carr'ın böyle tamamen keyfi bir tanıma varmaktaki sebebi, totaliterciliğin dünya kadar eski olduğunu, «bireycilik çağı» dediği kısa bir devre hariç, onun daima mevcut olacağını göstermek istemesidir (27). Fakat, gerçekte göstermeyi başardığı şey, tarihin bütün akışını yorumlamak için bu terimi kullanmanın anlamsızlığı olmuştur. Bu yolu tutmanın tehlikesi, kelimenin semantik yapısında hiç bir temeli olmayan, tamamen keyfi hükümlere ulaşmamız veya hiç olmazsa totaliterciliğe onu anlamsız kılacak kadar geniş bir anlam vermemizdir (28).

Friedrich'in belirtmiş olduğu ikinci yaklaşım, epeyce güçlük yaratmasına rağmen daha yararlıdır. «Totaliterciliğ» kitabına yaptığı katkıda Friedrich, totaliter bir sistem için beş şart sıralar: (a) resmi bir ideoloji, (b) bir oligarşi tarafından kontrol edilen tek bir kütle partisi, (c) silahlar üzerinde hükümet tekeli (d) kütle haberleşme araçları üzerinde hükümet kontrolu ve (e) terör saçan bir polis sistemi (29). Totaliterciliğin, bir kaç özelliğin nitelendirdiği belirli bir siyasal sistem olduğu noktasında Friedrich ile anlaşan yazarlara göre bile bu listenin değişmesi oldukça açıklayıcıdır (30). Bununla beraber, eğer şu noktalarda anlaşmaya ulaşılmışsa, ihtilaf alanı kolayca bir ayrıntı sorununa indirilebilir: (i) «totaliterciliğ» sadece bir çağdaş olayı gösterecek şekilde kullanma imkânı ve (ii) kelimenin dil bakımından yarattığı izlemine bağlı kalma zorunluluğu, ki bu bütünlük, toptanlık fikri çevresinde kalma demektir.

Bu durumda benim tezime göre, eğer yeni bir terim, yeni bir fikri açıklıyorsa, onun varlığı için bir sebep var demektir. Dolayısıyla, eğer «totaliterciliğ» ile siyasal hakimiyetin ulaşabileceği şimdiye kadar görülmemiş yoğunluğu, yayılma gücünü ve nüfuz kabiliyetini — hem alan hem de derinlik bakımından — belirtmek istiyorsak, bu kavram verimli olarak kullanılabilir. Dünyamız yeni çağın peygamberlerinin bile — örneğin, Marx ve Nietzsche — sezmedikleri ya da şüphelenmedikleri yeni bir iktidar görünüşü ve boyutu ortaya çıkarmaktadır. Hobbes'un Leviathan'ı, Orwell'inkilerle karşılaştırıldığı zaman

---

(21) Bk. *Totalitarianism: Proceedings of a Conference Held at the American Academy of Arts and Sciences, March 1953*, der., C. J. Friedrich.
(22) Bk. N. S. Timasheff, *Totalitarianism*, s. 39.
(23) Bk. *The Democratic and the Authoritarian State* (Glencoe, 1957), ss. 246-247.
(24) *Political Power and the Governmental Process* (Chicago, 1957), ss. 59-60.
(25) Totaliter hükümetlerin diğer örneklerini Barrington Moore Jr. vermektedir, *Political Power and Social Theory* (Cambridge, 1958), Bölüm II, «Totalitarian Elements in Pre-Industrial Societies.» Genç de bana öyle geliyorki, bizim terimlerimiz, (diktatörlük ve totaliterlik gibi) keyfiliğe düşmeksizin, okur-yazarlık öncesi toplumlara ve doğu despotluklarına uygulanamaz.
(26) E. H. Carr, The Soviet Impact on the Western World (New York, 1949), s. 110.
(27) *op. cit.* Bu aynı zamanda, Carr'ın Rus ihtilâli tarihinin altında yatan temel tezdir. The Bolshevik Revolution (London, 1950-1958), 3. cilt.
(28) R. A. Nisbet'in görüşü: «Totaliterciliğ, ne yazık ki, geçmişin ve şimdiki zamanın kötü sayılan bütün unsurlarını bir ayrım yapmadan içine alan yuvarlak kelimelerden birisi haline gelmiştir.» (*The Quest for Community*, s. 192).
(29) Bk. ss. 52-53. Z. K. Brzezinski ile birlikte yazılan daha sonraki bir eserde, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, (New Haven, 1956). Friedrich, yukarıda zikredilen beş niteliğe bir altıncısını, «merkezden yönetilen bir ekonomiyi» ekler (bk. ss. 9, 177-256). Bu beş ya da altı niteliğin, totaliter sistem kalıbı etrafında iç içe geçmiş olduğu anlaşılmaktadır, çünkü, silahlı niteliğin, totaliter sistem kalıbı etrafında iç içe geçmiş olduğu anlaşılmaktadır, çünkü, silahlı kuvvetler tekeli ile ekonomik planlama demokratik sistem içinde yer alır ya da sonuncusu yer alabilir.
(30) Bk. *Totalitarianism*'de Alex Inkeles ile Karl W. Deutsch'un yazışmaları ss. 87, 308. Öyle oluyor ki, örneğin Deutsch'un önerdiği ölçütleri izlersek, Büyük Petro, bir totaliter despot olduğu halde, Friedrich'e göre öyle olmuyor (bk. s. 334).

bir yavru canavardır. Geçmişin istibdat idareleri, totaliter diktatörlüklerin yaptıkları, ya da yapabilecekleri şeylerle karşılaştırıldıkları zaman masum ve zararsız kalır (31). Bu ayrımı belirtmek için bir kelimeye ihtiyaç vardı: «totalitercilik» bu ihtiyaca cevap verecek kullanışlı bir terimdir (32).

Ben, bu terimin isim olarak kullanılmasını uygun görmüyorum, çünkü mantık ve gramer alanında bir tartışma konusu olarak kullanıldığı zaman, «totalitercilik» ne bir yönetim yolunu, ne de bir hükümet şeklini belirtmediği için yeter derecede bir şey ifade etmez. Halbuki sıfat biçiminde olduğu zaman, bir yüklem olarak kullanıldığı zaman anlam kazanır. «Totaliter parti» den söz etmek doğrudur. Çünkü, belirtilen onun bütün diğer partileri bastırmak isteyen bir parti olduğudur. Genel, «totaliter otokrasi» den söz etmek doğru ve zorunludur. Çünkü böylece despotizmin ve istibdadın modern çeşidini belirtmekteyiz. Fakat diğer yandan «totaliterciliği» daha önceden var olan terminolojinin yerini alacak bir isim olarak kabul etmek yararsız ve yanıltıcıdır.

Bu ortalığı bulandıran bir israftır, çünkü bu durumda totalitercilik herkesin uygun gördüğü şekilde yorumladığı bir evrensel kavram halini alır ve böylece dikkatimizi asıl noktadan kaydırır. Asıl nokta da, totaliterciliğin, toplumun bütününün devletin içine hapsedilmesini, insanın siyaset dışı hayatı üzerinde her şeye yayılan bir siyasal hakimiyetin kurulmasını, belirtmekte oluşudur. İtalya'da «her şey devletin dışında değil, hiç bir şey devlete karşı değil» deyişi yaygın olduğu zaman, bunun edebi bir cümlenin ötesinde pek az ağırlığı vardı. Fakat, ne zaman ki «her şey devletin içinde» önermesi ciddiye alındı ve teknolojik gücün imkânları dahilindeki baskı araçları sınırlarının sonuna kadar kullanıldı, işte o zaman bu cümlenin kastettiği şeyle, yani «insanın özel hayatının en sonuna kadar istilası» (33), insan topluluklarının hayatında özerk, çeşitli, bağımsız ve kendiliğinden ne varsa hepsinin tahrip edilmesiyle; kısacası, kütle toplumunun devletin içine sıkıştırıldığı kocaman bir siyasal garnizon ile, kendimizi karşı karşıya bulduk. Totaliterciliği mutlakiyetçilikten ayıran da işte budur: «devlet ile toplum arasındaki çizginin parçalanması ve toplumun topyekün siyasallaşması.... bu yalnızca bir daha az, ya da daha çok bir siyasal iktidar sorunu değildir. Ayrım, nitelik ayrımıdır, nicelik ayrımı değil» (34).

(31) Totaliter diktatörlüğün modern ve kendine özgü niteliği, Friedrich ve Brzezinski tarafından çok iyi ortaya konulmuştur, *Totalitarian Dictatorship and Democracy*, özellikle bk. ss. 10-13, *et passim*. Yazarlar, totaliter sistemlerin «modernliğini» doğrulamak üzere, saydıkları altı niteliktan dördünün «teknolojik hakimdan şartlanmış» olduğunu, geri kalan iki tanesinin de (resmi ideoloji ve tek parti) totaliter diktatörlüğü, modern demokrasiye bağladığını (totaliter diktatörlük modern demokrasinin sapmışmış halidir) gayet yerinde belirtmektedirler. Şöyle sonuçlandırıyorlar: «özet olarak, bu rejimler ancak kütle demokrasisi ve modern teknolojinin çerçevesi içinde doğabilirlerdi» (s. 13). Bu doğuş şartları genellikle kabul edilmektedir. Gabriel A. Almond, bu kavramın yeniliğini, kendi yönünde, aşağıdaki şekilde çok iyi toparlamıştır: «Totalitercilik, modern bir bürokrasi ile zorbalıktır, modern haberleşme teknolojisinin ve modern zor kullanma teknolojisinin tekelidir», «*Comparative Political Systems*» *Political Behavior - A Reader*, derleyenler, Eulau, Eldersveld, Janowitz (Glencoe, 1956), s. 39.

(32) Bu anlamda totalitercilik, belki de Tocqueville'in şunları yazarken bulmağa çalıştığı kelime idi: «İnanıyorum ki demokratik ülkeleri tehdit eden baskı çeşidi, dünyada yaşanmış diğer şekillerin hiçbirisine benzemeyecektir; çağımızda yaşayanlar hafızalarında ona benzer bir şey bulamayacaklardır. İstediğim kadar çalışayım, şekillendirdiğim fikri tamamen canlandıracak bir deyim bulamıyorum, despotluk ve istibdat gibi eski kelimeler tamamen yetersizdir. Bu yeni bir şeydir; bu bakımdan tanımlamaya çalışmalıyım, yoksa bir isim bulamayacağım». *De la démocratie en Amérique* (Paris, 1951), Vol. II, Kısım IV, Bölüm VI, s. 324.

(33) R. A. Nisbet, *The Quest for Community*, s. 202.

(34) Franz Neumann, *op. cit.*, s. 245.

Fakat bu sözlerle biz, bir eğilimi, bir amacı ya da çok yerinde bir deyimle bir «kâbus»u tasvir ettik (35). Belirli bir devlet çeşidini, ya da belirli bir iktidar yapısını açıklamış değiliz. Totaliter amaçlar izleme imkânı tamamen devletin şekline bağlı olduğu için, herşeyden önce demokratik-olmayan yapısı biçiminin ne olduğunu belirtmeliyiz. Bu, totalitercilik ile demokrasinin bağdaşmazlığı sonucunu çıkarmamıza imkân verecek olan, demokrasinin karşıtı terimdir.

5. Demokrasi Oligarşiye Karşı

Şimdi, demokrasinin muhtemel karşıtları dizisini, yeterli bir kesinlikle veya hiç olmazsa demokrasinin muhtemel karşıtlarının sınırların belirtmenin yollarını mümkün en büyük açıklıkla gözden geçirebiliriz. Beş grupta toplanan aşağıdaki kavramları incelemeğe çalışacağım: (i) istibdat, despotizm, mutlakiyetçilik; (ii) diktatörlük; (iii) otoritercilik ve totalitercilik; (iv) baskı-oydaşma doğrusu veya monokrasi-polikrasi ayrımı; (v) otokrasi.

İstibdat, despotizm ve mutlakiyetçilik eski moda terimlerdir. Gerçekte bunlar sözlüğümüzde korku-verici kelimeler olarak yaşarlar. İstibdadın siyasi düşünce tarihinde uzun ve iyice işlenmiş bir geçmişi olduğu doğrudur. Bartola da Sassoferrato ile Colucclo Salutati'nin **quoade exercitium** istibdatla (iktidarın kullanılış yolu ile ilgili), **ex defectu tituli** istibdat (iktidarın zor yoluyla veya gayrimeşru alınışıyla ilgili) arasında yaptıkları ayrımı ve Monarchomachs'ın müstebiti öldürme hakkı üzerindeki bunu izleyen yayınlarını hatırlamak yeterlidir. Fakat, bu ayrımların ve bu konu üzerindeki bütün rönesans yayınlarının, modern şartlara ve sorunun bu günkü terimlerine nasıl uygulanacağını anlamak güçtür. Bizim plebisitlere dayanan diktatörlerimizi **ex defectu tituli** müstebitler olarak düşünmek çok zordur ve bizim bir müstebiti **exercitio** ilân etmek için aradığımız kriterler Eski Yunan ve Rönesans devrinin ahlâk ve tabii hukuk kriterlerinden çok farklıdır. Diğer yandan, despotizm siyasal yayınlarda çok ırtibatsız bir kavramdır, Mutlakiyetçiliğin kullanılışında yatan güçlükleri de görmüş bulunuyoruz. Bütün bu terimlerin hepsi birden, sadece devlet iktidarının hoşa gitmeyen bir şekilde ve baskıyla kullanılması genel fikrini ifade eder. Eğer biz, iktidar kullanmanın, müstebitçe, despotça ve mutlak yolları hakkında — bir kullanılış tarzı ile ilgili devlet şekli hakkında da — daha çok şey öğrenmek istiyorsak, modern kavramlara başvurmak zorundayız.

Diktatörlük, aslında istibdadın yerini almış olan terimdir. Bununla beraber, diktatörlüğü eskiden istibdada verilen anlamda kullanmamız çok yenidir (36). Gerçekten o

(35) G. F. Kennan, şunları yazıyor: «Genel bir olay olarak, totaliterciliği gözümde canlandırmaya çalıştığım zaman, esas itibariyle aklıma gelen yakından bildiğim şekliyle ne Sovyet ne de Nazi çalıştığım zaman, esas itibariyle aklıma gelen yakından bildiğim şekliyle ne Sovyet ne de Nazi tahsisudur; daha çok Orwell, Kafka, Koestler ya da ilk Sovyet yergicileri gibi kişilerin yarattıklarıdır; daha çok Orwell, Kafka, Koestler ya da ilk Sovyet yergicileri gibi kişilerin yarattıkları hayali ve sembolik görüntülerdir. Olayın en yalın ifadesi, bana öyle geliyor ki, diğer bir deyişle, maddi gerçeğinde değil, bir rüya ya da bir kâbus olarak gücünde kendisini bulmaktadır.» *Totalitarianism*, ss. 19-20.

(36) Bu vesile ile, diktatörlüğün, İtalyan *Risorgimento* çağında halâ çok masum bir anlamda kullanılmakta olduğunu hatırlamak gerekir. 1859'da Emilia'da Farini, 1860'da Sicilya'da Garibaldi diktatör ilân ettiler ve Marx «proleterya diktatörlüğü»nü demokrasiyle tamamen bağdaşır diye düşündüğü bir anlamda kullandı. Bu «diktatörlüğün» halâ ya bir *magistra* yönetimini (terimin Roma'daki menşeine göre) ya da sadece zora başvurma fikrini (Blanqui'yi aksettirmek-te olan Marx'da olduğu gibi) ifade ediyor olmasından.

kadar yenidir ki, kavramımız hâlâ çok kaba ve irtibatsızdır (37). İstibdadın, yaşıldıktan dolayı korku verici bir kelime durumuna indirilmiş olmasına karşılık, diktatörlüğün, basit bir «yuhalama kelimesinden» ibaret kalan gençlik safhasından hâlâ kurtulamadığını söylemek pekâlâ mümkündür. Şu ana kadar diktatörlüğün, bir tipoloji kuran ve kavramı, iktidarın tahsis ediliş şekline, iktidarın dağılımına, elitin seçimine, karar almaya ve — özet olarak — devlet iktidarının kullanılış biçimine bağlayan, tatmin edici bir teorisi yapılmamıştır (38). Bu yönde çok az gelişme kaydediyorsak, bunun sebebi tamamen ya da kısmen siyasal sistemlerin artık eskimiş geleneksel tasnifin yerini alacak bir izafet çerçevesini şimdiye kadar kuramamış olmamızdır (39). Fakat diğer yandan günümüz bilim adamları terimi cömertçe kullandıkları halde, bütün dikkatlerini diktatörlük üzerinde, otoritercilik ve totaliterciliğ üzerinde topladıklarından, kavrama çok az ilgi göstermişlerdir. Biz, diktatörlüklerimiz hakkında, daha önceki yazarların istibdat hakkında bildiklerine oranla daha az şey biliyoruz. Dolayısıyla, soruşturmamızı bir defa daha o yeni terminolojik icadların üzerine çevirmemiz gerekiyor.

Fakat, totaliterciliğ ve otoritercilik de bizim sorunumuzu çözemiyor. Otoriterciliği demokrasinin karşısına geçirirken, hürriyet ve demokrasi konularını karıştırıyoruz, otorite-siz bir demokratik ideale dayanan eskimiş anlayışı güçlendiriyoruz ve aynı zamanda da teknolojik bir otokraside bizi bekleyen şeyler hakkında çok yetersiz bir izlenim veriyoruz. Totaliterciliğe gelince, J. B. Talmon'un ortaya attığı «totaliter demokrasi» deyiminde, karşıt olduğu iddia edilen iki terimin birleştirilmiş olması, (40) totaliterciliğin demokrasiyi **ex adverso** belirlemekteki başarısızlığını ortaya çıkarmaktadır. Talmon'un kullandığı etiketin, uygun, esasta çelişen veya paradoksal olup olmadığını tartışmaya ihtiyaç yoktur. Onun kabul edilmiş olması, demokrasiyle totaliterciliğ arasındaki karşıtlığın zayıflığını göstermeğe yeter. Bu gerçek bir zayıflıktır, çünkü bu durumda ikilemin bir kanadını, yani bir isim olarak totaliterciliği ifade edip açıkça tanımlayamıyoruz. Eğer

(37) Diktatörlük kavramının başına gelenler, bir ölçüde, mutlakiyetcilik fikrine olanlarla paralellik. *Princeps legibus solutus*, kuralı ve sonunda, özel bir biçimde, kanuna bağlı devlet kavramı (anayasal devlet), *potestas amplissima* fikrinin karşısına çıkarılıncaya kadar mutlakiyetçilik olumsuz bir anlamda — yöneticinin taşıması gereken sorumluluklardan ve mecburiyetlerden muaf tutulması olarak — anlaşılamadı. Gerçekte, olumsuz mutlakiyetçilik anlamının, onsekizinci yüzyıla kadar tamamen benimsenmeyişinin (ne mutlakiyetçi aydınlık kavramının gösterildiği üzere kayıtlardan kurtulmuş olarak da hiç bir zaman) nedeni budur. Bu, diktatörlük için de doğrudur. Ancak yetirli ve başarılı bir «rıza yoluyla yönetim» deneyinden sonradır ki, *dictare* (diktetmek) nin ayrı çeşitten bir siyasal sistemi ifade edebildiğini kavramaya başladık. İşte bu noktada diktatörlük olumsuz bir anlam kazanabilir (rıza yoluyla yönetimin karşıtı olarak). Bu muhalefetin dışında, *dictare* ihtiyacı her çeşit yönetimin altında yatar ve diktatörün orijinal anlamına da bizi bu yol götürür.

(38) Tuhaftır, bu konudaki bibliyografya şaşılacak derecede zayıftır. Carl Schmitt'in eski ve çok tartışmalı metni *Die Diktatür* (2. nci basım, 1928) hâlâ en çok başvurulan ve yeri doldurulamamış olanıdır. Franz Neumann'ın tamamlamadan bıraktığı incelemenin (*Notes on the Theory of Authoritarian State*, ss. 233-256) da gösterdiği üzere, kavramın tasnifi hâlâ sıfır halindedir. Diğer yandan, Alfred Cobban'ın *Dictatorship - Its History and Theory* (London, 1939), G. W. F. Hallgarten'in 1954'deki eseri *Histoire des dictatures* (Fransızca çevirisi, Paris 1961)'e rağmen en iyi tarihsel yorum olarak kalmıştır.

(39) Lasswell ve Kaplan'ın *Power and Society* ile yaptıkları bu çerçeveyi sağlama girişimi (Bk. özellikle Kesim III, Bölüm VIII, IX) belki de, el altındaki en ümitverici örnektir. Değerli sayısız kesinleştirmelere ve görüşlere rağmen, kabul edilen tanımların ve tasniflerin çoğunu benimsemekte güçlük çekiyorum. Eğer bir siyasal teoriler tarihçisi o ekibe dahil olsaydı, belki de gayretleri daha verimli olurdu, çünkü, temel siyasal terimler için yaptıkları kavramlaştırmaların önemli bir kısmı, bu terimlerin ortaya çıkış ve gelişme amacı ile oynadıkları rol demek olan tarihsel boyuttan yoksun görülüyor. Bk. aşağıda, Bölüm X, 4, 5, ve özellikle not 19.

(40) Bk. The *Origins of Totalitarian Democracy* (London, 1952).

onu, daha müphem ve daha karışık kavramlarla farkını göstererek tanımlamağa çalışırsak, sadece fikirlerdeki bulanıklığı arttırmış oluruz.

Belki bu noktada yaklaşımımızı değiştirmemiz ve iktidar — otorite ya da zorlama — uzlaşma çeşidinden (ve benzeri) ayrımlara başvurarak demokrasinin ne olmadığını aramız telkin edilebilir. Fakat bu doğrusal bir yaklaşımdır; bu da kavramlardaki iç içe geçmenin kaçınılmaz bir şekilde ve çokça görülmesi demektir. Örneğin, her zorlamanın asgari bir rıza gerektirdiğini ve ters yönden, her rızada bir ölçüde zorlamanın bulunduğunu kim inkâr edebilir? Bu hiç bir şekilde ayrımların yararlı olmadığı anlamına gelmez, aksine zorunludurlar. Fakat şu anlama gelir ki, eğer biz onları demokrasiyle demokrasi olmayan şey arasındaki ayrımı yakalamak amacıyla kullanırsak, bu ayrımlar bizi pekâlâ dengeli nihilizm dediğim şeye götürebilir (41).

Bununla beraber, Karl Loewenstein'ın telkinine geçebiliriz: «Siyasal sistemlerin ve onların içinde yer alan hükümet biçimlerinin temel ikiliği 'polikrasi' ve 'monokrasi' zıt kavram çifti ile terminolojik bakımdan en iyi açıklanacaktır. Bunlardan birincisi, paylaşılmış bir siyasal iktidar kullanımını ve diğeri, temerküz etmiş bir siyasal iktidar kullanımını gösterir» (42). Loewenstein'ın karmaşık tasniflerin kendi amaçlarını engellediği görüşüne katılıyorum, konuyu daha sonraki işleyiş şekli ile de tamamen hemfikirim (43). Fakat, bu özel tavsiyesi ile ilgili olarak şunun belirtilmesi gerekir ki, «polikrasi-monokrasi» karşıtlığı da iç-içe geçmeleri önleyemez, çünkü bir monokrasinin bile bir ölçüde polikrasiye dayandığı iddiası daima ortaya atılacaktır (44). Bu itirazı reddetmenin imkânsız olmadığını kabul ediyorum, fakat sorunu tekrar edeyim: demokrasinin karşıtını ifade eden açık bir terime sahip olduğumuz halde, niçin üstüste geçen veya (daha önce incelenen durumlarda olduğu gibi) yanıltıcı ve müphem kavramları seçelim? (45).

Böylece yalnız otokrasi kalmış oluyor. Otokrasinin bile diktatörlükten ve listemizdeki öbür, bir ölçüde irtibatsız ve kötü tanımlanmış kavramlardan daha iyi geliştirilmemiş olduğu gerekçesiyle eleştirilebileceği doğrudur, fakat gene de otokrasinin, dikkati tartışmanın stratejik noktası üzerine, yani iktidar sahiplerinin ortaya çıkış metodu ve meşruiyetlerinin kaynağı üzerine, toplaması bakımından diğer kavramlara göre bir üstünlüğü vardır. Siyasal sistemlerin tasnifinde kullanılacak, üzerinde anlaşılmış irtibatlı bir genel çerçeveye sahip olamayışımız karşısında, kavramsal araçlarımızın bu günkü durumu içinde demokrasiyi **e contrario** tanımlama amacı bakımından yalnız aristokrasi kullanışlıdır. Diğer mahzurlarına rağmen, eğer, «Demokrasi veya otokrasi» şıkkı ile karşı karşıya isek, otokrasinin intikal ettirdiği semantik belirti kesindir ve kavramları hemen açıklamak ve demokrasiyi, demokrasi olmayan şeyden açıkça ayıran çizgiyi çizmek mümkündür.

(41) Bk. yukarıda Bölüm V, 2.

(42) *Political Power and the Governmental Process*, s. 13.

(43) Gerçekte, Loewenstein da (i) paylaşılmış iktidar kullanımı olarak anayasacılık, (ii) temerküz etmiş iktidar kullanımı olarak otokrasi arasındaki ayrımı temel tasnif alarak, otokrasiden bahsetmiştir. Bk. *op. cit.* s. 29, *et passim*.

(44) Bk. Lasswell ve Kaplan, nasıl ikili yaklaşımı terkederek (i) otokrasiler (ii) oligarşiler ve (iii) cumhuriyetler biçiminde üçlü ayrımı kullanıyor (bk. *Power and Society*, s. 218). Bu ayrım, geniş ölçüde tartışmaya açık olmasına rağmen Loewenstein'ın kavramlaştırmasının bir aracı ya da karma şekil sorununu kaçınılmaz olarak ortaya çıkardığına işaret etmektedir.

(45) Sonuç olarak, demokrasi ucundan başlarsak (öyle yapmamız için bir çok sebep vardır) iktidarın ele alınışı otokratik olduğu zaman, bunun, temerküz etmiş bir iktidar kullanımı ile birlikte yer alacağını göstermekte, monokrasi etkili bir şekilde kullanılabilse bile, otokrasi daha kesin bir simetri taşır.

Demokrasi, otokrasi - olmayan - şey olarak görülünce, kişisel iktidarın yokluğu ile nitelendirilen bir siyasal sistemi ve daha özellikle, hiç kimsenin kendisini hükmedici ilân edemeyeceği ve hiç kimsenin kendi adına geri alınmaz bir iktidara sahip olamayacağı ilkesine dayanan bir sistemi ifade eder. İşte, otokratik ilke reddedilmiş olduğundan dolayıdır ki, «insanın insan üzerindeki iktidarı ancak başkaları tarafından verilebilir» hükmü, demokrasinin çıkış noktası olmuştur. Ayrıca, önderlerin belirtilmesi oydaşmadan çıkmıyorsa demokrasi yoktur. Oydaşma sahte ve zorla sağlanmış ise, gene demokrasi yoktur. Çünkü, oydaşmaya katılacak kimseler farklı görüşlere sahip olmakta hür değillerse ve oydaşma çeşitli imkânlar arasından yapılacak seçimden doğmuyorsa, oydaşmanın kendisi yoktur. Hiç bir terminolojik yanıltmanın ve hangi miktarda olursa olsun ince diyalektik gösterisinin bunlar kadar açık ve kolayca tesbit edilebilen sınır karakollarını ortadan kaldırması mümkün değildir.

Bu doğru **ex adverso** yaklaşım sayesinde, liberal - demokratik kurumların, yani iktidarın kullanılışı ile iktidara geçişi ayırarak ve kamu görevlilerini daha önceden kurulmuş yargı organlarına bağlayarak, önderlerin değiştirilmesini, görev başındaki elitlerinin sınırlanmasını, onların halka karşı sorumlu tutulmasını ve iktidarın suistimallerinden sakınılmasını mümkün kılan anayasal tedbirlerin varlık sebebini ve anlamını daha açıkça anlayabiliriz. Dolayısıyla, demokrasinin **a contrario** tanımı şöyle olacaktır: demokraside kimse kendi kendisini seçemez, kimse, kendi kendisine hükmetme iktidarını veremez ve bundan dolayı kimse kendisinde şartsız ve sınırsız iktidar vehmedemez. Demokrasi ile karşıtı arasındaki fark, demokraside iktidarın, dağınık, sınırlı, kontrol altında ve sırayla kullanılmasına karşılık, otokraside iktidarın dağınık, kontrolsüz, belirsiz ve sınırsız olması gerçeğinde yatar. Demokrasi **olmayan** şey, tek kelime ile otokrasidir.

BÖLÜM

(8)

DELİLLERİN ARANMASI

«Klâsik **siyaset filozofları**.... **övgüye değer buldukları siyasal kurumları açıklamaya çalışırlardı** .... **Bunu yapmakta tamamen haklıydılar**... **Belirli bir çeşitteki kurumları, değerlerine tercih edişlerinin sebeplerini de vermek isterlerdi, bu da gayet doğruydu**.... **yanıldıkları nokta, yanlış çeşitten sebep aramalarıydı.**

— T. D. Weldon *

1. Siyasal Sistemlerin Temelleri Var mıdır?

Tanımlamak sebep göstermenin aynı değildir. Bir kimse onun lehinde olmaksızın demokrasiyi mükemmel bir şekilde öğrenebilir. Tanım, delil değildir, bizim için çok büyük önem taşıyan da delil, yani öne sürdüğümüz tezin doğruluğunu gösteren iddialardır. Böylece, şu soru karşımıza çıkmaktadır: demokrasinin gerçekliği gösterilebilir mi?

Tanımlamanın değil, göstermenin esas amaç olduğu, siyasal teori ile siyasal felsefecilerin başlıca meşgalelerinin belirli bir siyasal sistemin doğru, iyi, ya da haklı olduğunu gösterecek deliller aramaya yönelmesinden anlaşılmaktadır. Fakat, bütün gösterme gayretleri zihne hitap ettiği için esas amaç — tam anlamında — gerçek değil, fakat iyilik ve haklılık da olsa, öne sürülen iddialar rasyonel olmaktadır. İkinci durumda dahi, gerçek iyinin, gerçek haklılığın ne olduğu gösterilmeye çalışılmaktadır. Zaten karışık olan bir iddiayı daha da karıştırmaktan kaçınarak, konuyu sadece birinci noktayla, «gerçek» dediğimiz kriter ile ilgisi açısından inceleyeceğim.

Son çözümlemede, geleneksel siyasal temeller sorunu ile karşılaşıyoruz. Modern düşünce, «siyasal sistemlerin temeli var mıdır?» sorusundan kaçamayacağı bir gelişme düzeyine ulaşmıştır. Felsefede sözüm ona devrim gerçekleştiğinden beri, açıkça şu cevabı verme eğilimi daha da ağır basmıştır: hayır, bulunması gereken hiç bir siyasal temel yoktur (1). Eğer bununla — Weldon'un yazmış olduğu gibi — «Gerçek siyasal kurumların arkasında veya ötesinde, bu kurumların açıkladığı, kopye ettiği ya da gerçekleştirdiği hiç bir şey yoktur» (2) demek isteniyorsa, bu açıklamanın ilk bakıştaki anlamı kanıma göre tamamen yerindedir. Bununla beraber, bu iddiayla sadece Platoncu yaklaşımı, insanların kendi dünyalarında taklit etmeye kalkıştıkları ideal prototiplerin bir üstün - dünyasının bulunduğunu öne süren varsayımı reddetmiş oluyoruz. Bu ge-

(*) *The Vocabulary of Politics* (London, 1953), ss. 43 - 44.

(1) Bu «yeni felsefi tutum»a yönelimi sağlamak üzere, bk., Peter Laslett'in derlediği *Philosophy, Politics and Society* (Oxford, 1956) ve özellikle Weldon'un pralak katkısı, «Political Principles». Bununla beraber, bu bölümde siyasal temeller sorununa ilişkin olarak tartışılan temel eser Weldon'un *The Vocabulary of Politics*'idir.

(2) *The Vocabulary of Politics*, s. 36.

rekçeleri çürütmek kolaydır, fakat kesin değildir. Çünkü temel arayışı sadece Platoncu yaklaşıma bağlanamaz. Gerçekte, karşımıza çıkan sorun, siyasal seçimlerimizi rasyonel terimlerle tartışmak ve belirli bir siyasal sistemi savunmakta haklı olup olmadığımızı söylemek için dayanakların bulunup bulunmadığıdır.

Bu bakımdan soruyu şu şekilde yeniden koyalım: otokrasi lehindeki iddiaların yanlış olmasına karşılık (örneğin), demokrasi lehindeki iddialarımızın doğru olduğunu gösterecek yeterli veya ikna edici sebepler vermek mümkün müdür? Bu soruyu cevaplayamayacağımızdan dolayı «Hayır» ken yanlış bir sebeple, yani insanlar akıl yoluyla ikna edilemeyeceğinden dolayı «Hayır» demememek için uyanık olmalıyız. Bu önemli değildir. Biz burada aklın etkinliği ile değil, doğru bir seçim yaptığımızı göstermek için geçerli sebepler aramak hakkını taşıyıp taşımadığımızla ilgileniyoruz. Farklı görüşlere sahip olan kimselerin bizim sözlerimizle ikna edilemeyeceği iddiasını kullanarak, bir delil bulamayacağımızı ispatlamaya çalışmak, kötü mantığın iyi bir örneğidir.

Demokrasinin ya da bir başka siyasal sistemin, ikna edici delillerle desteklenebilmesi anlamında temellere sahip olup olmadığı sorusunu tartışırken, insanın rasyonel bir yaratık olduğu varsayımından hareket ettiğimizi daha başlangıçta açıkça ortaya koymalıyız. Eğer insan rasyonel bir yaratık değilse, bu sorun ortaya çıkmaz. Muhakeme etmeyen bir yaratık, bir siyasal sistemi diğerine tercih etmesine yol açan sebepleri kendisine sormaz. Eğer sormuyorsa, ister iyi, ister kötü olsun, delilsiz ikna olması demektir. Fakat bazı kimseler pek az da olsalar sorarlar ve rasyonel yaratıklar gibi davranırlar ya da davranmaya çalışırlar. İşte bu kimselerin, «Demokrasi diktatörlükten niçin daha iyidir?» gibi soruların Weldon ve diğerlerinin iddia ettiği üzere «yersiz sorular» olup olmadığını öğrenmek hakları vardır.

Rasyonel yaratıklarla ilgilenen bir kimse olarak, rasyonel bir iddiayı ortaya koymanın klâsik biçimini kullanacağım: (örneğin) demokrasiyi seçmemiz gerektiğini ispatlamak için, siyasal sistemler hakkında gerçek iddialar yapabilir miyiz? Kısacası, «Demokrasi gerçek midir?» Ne var ki bu soru, herşeyden önce «gerçeklik» kelimesinin günlük lisanda kullanıldığı çeşitli çerçeveleri birbirinden ayırmadıkça cevaplandırılamaz. Tartışmamızın amaçları bakımından, gerçeğin üç anlamını birbirinden ayırmak yetecektir: amprik anlamı, mantıkı anlamı ve değerlendirici anlamı. Şüphesiz, «gerçeğin» bütün bu durumları kapsayan bir genel anlamı vardır. Bu genel anlamda gerçeği, — Dewey ile birlikte — «haklı öne sürülebilirlilik» olarak anlıyorum. Fakat gene de amprik mantiki ya da değerlendirme ile ilgili «haklı öne sürülebilirliğin» söz konusu olmasına göre, delil çeşidi veya doğrulama kriteri (3) değişir.

Amprik anlamda gerçek, **olgusal gerçek** demektir, çünkü, o, iddianın belirttiği olayın var olup olmadığına göre tayin edilir. Amprik bir bildirim, deney dünyamız hakkında bilgiler sağlar ve olgular bildirir. Buna göre doğrulama, yani onun gerçek olup olmadığını bulma yöntemi, sonunda, duygu-deneylerimize dayanan bir «belgeleme»dir (4).

(3) «Doğrulama» ve «doğrulanabilirlik» kavramlarının, bu çerçevenin tamamen dışında kalan analitik felsefedeki teknik anlamda kullanamadığıma dikkat edilmelidir. Teknik anlamla ilgili olarak (eleştirici görüşler için de), *Revue internationale de philosophie*, III-IV (1951)'de «Notion de Vérification» üzerinde Ryle, Feigl, Pap, Warnock, Aron ve diğerlerinin yaptıkları önemli katkıları toplayan denemelere bakınız.

(4) Doğrulama, herhangi bir beyana ilişkin olarak, ya bir dar anlamda (yalnız deneysel bilime ve amprik beyanlara uygulandığı zaman), ya da öne sürülen şeyin *verum* (gerçek) olup olmadığını bulma süreci demek olan *veri-ficare* biçiminde geniş etimolojik anlamda kullanılabilir. «Doğrulama»yı bu sonuncu, genel anlamda kullanıyorum. Dar amprik anlam için «ispatlama»yı kullanıyorum.

Bu durumda amprik gerçek, gözleme (veya daha kesinlikle, gözlemlenen olayların, gerçek olaylar olarak kontrollü kabulüne) dayanır ve geniş ölçüde tümevarımcı muhakemeden yararlanır. Bir amprik teori, uygulanabildiği, yani uygulamadaki işlemesi, teorinin öngördüğü ve beklediği şeye uyduğu ölçüde, gerçektir. Bir amprik teori mantık noktasından da doğru olabilir, fakat öyle olması gerekli değildir: çünkü amprik gerçeği doğrulayan mantık kuralları değil, bizim deneyimizdir.

Mantiki veya dar olarak rasyonel anlamda bir bildirim veya bir iddia **çelişik değilse**, gerçektir. Bir önermeler dizisi bütün iddiaları uyumlu olduğu ve kesintiye uğramadan bu iddiaların her biri diğerinden çıkarılabildiği zaman mantıkı bakımdan gerçektir. Bu demektir ki, mantıki bir iddianın mantık kurallarına uyup uymadığını gözden geçirerek doğrulamak gerekir. O gözlem yoluyla belgelenemez, fakat onun tümden gelen muhakeme ile gösterilmesi gerekir. (Şüphesiz bu sadece, tümdengelimin, tümevarıma hakim olması anlamına gelir.) Bir mantıki teori iddiaları, öncülden sonuca kesinlikle çıktığı ve tutarlı olduğu ölçüde gerçektir. Bir mantıki teori olgusal anlamda da gerçek olabilir, fakat öyle olması gerekli değildir, çünkü mantıki gerçekler, duyum-deneye değil, mantık kurallarına başvurarak doğrulanır. Bir rasyonel gerçek (mantıki bakımdan zorunlu bir gerçek) — amprik görüş açısından — ancak bir mantıki imkândır.

Sonuncu olarak, değerlendirici anlamda olumlu bir **gerçek değer** (gerçeklik-değeri değil) bağlanan bir öneriye, gerçek deriz. Değer önerilerinin — değer tahsis etme eylemi — hangi bakımdan amprik ve mantıki bildirimlerden farklı olduğunu burda tartışmamıza ihtiyaç yoktur (5). Aynı şekilde, değerle ilgili önerilerin doğrulanmasında yerli bir yolun bulunup bulunmadığı da soruya açıktır. Sadece şuna işaret edelim ki, değerlerin geçerliliğinin araştırılması, amprik belgeleme ya da mantıki gösterme yoluyla sağlanamaz. Dar anlamda değer hükümleri, ne olgusal anlamda gerçektir ne de mantıki ya da mantıksızdır, fakat sadece tercih konusudur (6). Örneğin, özgürlüğün ya da eşitliğin gerçek değer olduğunu söylerken, aslında bunların tercih ettiğimiz değerler olduğunu öne sürmekteyiz.

Bunu ortaya koyduktan sonra, demokrasinin gerçek olduğunu hangi anlamda ispatlamak istiyoruz? Amprik anlamda mı, mantıki anlamda mı, yoksa değerlendirici anlamda mı? Çünkü, her durumda farklı sorular soruyoruz ve farklı bir doğrulama yöntemi kabul etmek zorunda kalıyoruz.

2. Amprik Deneme

Demokrasinin amprik temeller üzerinde ispatlanıp ispatlanamayacağı ve nasıl ispatlanabileceği sorusunu inceleyerek başlayalım. Bu çerçeve içinde «gerçek demokrasi» amaçları gerçekleştirilebilir ve hatta gerçekleşen ve organları onlara verilen görevleri

(5) Aslında değerlendirici kelimeler de taşıyan genel öneriler sınıfının (tutum beyanları, emirler, ahlaki ve diğer tavsiyeler gibi), amprik ve mantıki (analitik) beyanlar arasındaki ayrım keşfedildiği zaman yapıldığı gibi, grupların ayrılması gerekir mi sorunu hiç de açıklık kazanmış değildir. Benim izlenimim, «axiology» kategrosi içine pek çok heterojen şeyin yerleştirilmekte olduğudur. Bir ilk değerlendirme ve konu üzerinde bazı yapıcı telkinler için bk. John Wilson, *Language and the Pursuit of Truth* (Cambridge, 1958), ss. 65-70, ve Bölüm II.

(6) Şüphesiz, bir değer ifadesinin amprik bakımdan doğru olabileceği örnekler vardır (söz konusu edilen kişilerin gerçek değer inançları doğru olarak bildirildiği zaman), gene belli bir anlamda değer tercihleri de çelişik olabilir (bir kişi aynı zamanda birbirinden bağımsız iki değer amacına sahip olduğu zaman). Bununla beraber, bu, değer dağılımındaki ölçütün nasıl doğrulanabileceği sorununu çözmüyor. Değerler bir anları «tercih ilkeleri» olarak değil, «tercih edilen şeyler» olarak düşünüldüğümüz ölçüde, amprik plânda ve mantık plânında doğrulanabilir.

yerine getiren bir demokrasi teorisidir. Bu durumda gerçek demokrasi, başarıyla uygulamaya konulabilen ve varlığını sürdüren bir siyasal sistem olarak işleyen bir demokrasidir. Amprik anlamda, gerçek dünyada başarılı olma ve işleme denemesini geçtikleri sürece bir çok gerçek demokrasinin bulunması mümkündür. Tersine uygulaması öne sürdüğü amaçları saptıran ve başardığı şeyler açıkladığı amaçlardan çok farklı olan bütün demokrasiler, amprik bakımdan yanlıştır. Kesinlikle pragmatik terimler içinde, demokrasinin gerçekliğini, **onu gerçek yaptığımız** — kelime anlamı bakımından — ölçüde gösteririz ve onu işletmeyi başardığımız — operasyonel anlamda — ölçüde, demokrasinin gerçekliğini ispatlarız.

Bununla beraber, biraz düşünürsek bunun gerçekten bir gösterme olmadığını anlarız. Gerçek demokrasi, işleyen bir demokrasidir, dediğim zaman, demokrasinin gerçek olduğunu göstermiş olmuyorum. Sadece, demokrasinin öne sürülen tanımlarından hangisinin kabul edilmesi gerektiğini ve mantık bakımından hangisinin akla yakın olduğunu belirtmiş bulunuyorum. Burada, **demonstrandum**'u göstermemiş durumdayım. Eğer amprik anlmada, gerçek demokrasi tarihi başarılarının ışığında, en iyi işlemektedir, dersem, bütün iddiam demokrasiyi zaten kabul etmiş olduğumu varsayar. Aynı şekilde, eğer bir kimse bunu kabul etmezse, gerçek otokrasi, mümkün bütün otokratik sistemler içinden kendi amaçlarını en etkili şekilde gerçekleştiren sistemdir diyerek, gerçek otokrasiyi aramaya kalkabilir. Bu iddianın da diğer siyasal sistemlerin gerçek olmadığını göstermekte başarısızlığa uğradığı anlaşılmaktadır.

Bu bakımdan, demokrasiyi ispatlamakla, onun lehine ve otokrasi aleyhine iddialar çıkarmak şeklinde anlıyorsak, soruyu amprik veya pragmatik terimlerle ortaya koymak pek yararlı olmayacaktır. Her ne kadar iyi işleyen bir demokrasi oldukça ikna edici bir psikolojik delil sağlayabilirse de, bu plânda hiç bir rasyonel sonuca ulaşılamaz. Eğer bizden, demokrasiyi hangi mantıkî-dayanakların desteklediğini ve diğer sistemleri hangi mantıkî-dayanaksızlıkların zayıflattığını göstermemiz istenirse, delil arayışımız mantık alanına kayacaktır. Çünkü, eğer ancak demokrasi mantıkî zorunlulukla desteklenirse, demokrasiyi ispatlamamız mümkün olacaktır. Fakat bu durumda cevaplamamız gereken soru şudur: Demokrasi bir mantıkî gerçeğe indirilebilir mi? Demokrasi rasyonel gerçek olarak açıklanabilir mi?

3. Rasyonel Deneme

«Aklî-sebep» «rasyonel deneme» deyimini, dar anlamda, tipik bir zihnî mantık kalıbı ifade etmek üzere kullanacağım. Bu, amprik ve değerlendirici tartışmaların rasyonel olmadığı anlamına gelmez, fakat bütün bu durumlarda rasyonel unsurun daha az yoğunluk taşıdığını veya hiç olmazsa, bütünü kapsayıcı olmadığını ifade eder. Şimdi bu durumda, «rasyonel denemenin» yoğun ve bütünü kapsayıcı anlamında, demokrasinin rasyonel terimlerle meşrulaştırılıp meşrulaştırılamayacağını, yani onu sonunda mantıkî olarak gerekçelendirmenin, açıklamanın ve savunmanın mümkün olup olamayacağını araştıracağız.

«Demokrasiyi rasyonelleştirme» deyiminin işlemi tamamen mümkün kılan şüphesiz tek bir anlamı vardır. Örneğin, bir kimse daha **geometrico demonstratae** demokrasiler tasarlayarak iyi vakit geçirebilir. Rousseau, fakat özellikle Morelly ve Mably buna benzer bir işe girişmişlerdi. İnsan masasına oturup rasyonel tutarlılık ve uyumluluk denemesini başarıyla geçebilecek «çelişmesiz» bir demokrasi hayali kurabilir. Fakat, böyle yapılar kurmanın anlamı nedir? Bunlar demokrasinin gerçek olduğunu ispatlamaz, onlar sadece iyi düşünülmüş farazi bir demokrasinin nasıl olabileceğini gösterir. Fakat

bir demokrasinin mantıkî bakımdan gerçek olması, gerçek bir demokrasinin var olduğu ve işlediği anlamına gelmez, bu sadece mantıkî bir imkândır. Eğer, onu amprik belgelemeye tabi tutarsak, akli gerekçelere dayanan bir demokrasi, denemeyi geçemeyecektir ve dolayısıyla yanlış bir demokrasidir. Ve eğer rasyonel gerekleri karşılayan demokrasinin var olamayacağı anlaşılırsa, mantıkî güzellik ve mükemmeliyet uğruna böyle yapılar kurmanın sonucu olarak, demokrasi ikna edicilik kazanmayacak, tam tersi olacaktır. Demokrasiyi rasyonelleştirerek ispatlamakta ısrar ettiğimiz sürece, gittikçe daha kötü işleyen demokrasiler elde edeceğiz (7).

Diğer yandan, bu yolu izleyerek demokrasinin hiç olmazsa farazi olarak diğer sistemlere üstün olduğunu bile ispatlayamayız. Bu bakımdan, gene daha önceki çıkmaza girmiş oluyoruz. Tıpkı benim rasyonel demokrasiler tasarlamam gibi, benim karşımda yer alan kimse de, aynı derecede mantıkî, simetrik ve tutarlı rasyonel otokrasiler tasarlama durumundadır. Bir defa daha öne sürülen iddia, ispatlayacağı sanılan şeyi göstermemektedir.

Bundan iki sonuç çıkarabiliriz. Her şeyden önce bir siyasal sistemi çelişme ilkesinin terimleriyle tartışmakta anlam yoktur. Bir demokrasinin çelişik olmadığı için gerçek olduğunu öne sürmek, onu karşıt sebepten reddetmek kadar saçmadır. İkinci olarak, demokrasiyi rasyonelleştirerek meşrulaştırmaya kalkmak tehlikeli değilse bile yararsızdır. Tamamen aynı şey otokrasiyle de yapılabilir ve böylece kendimizi başlamış olduğumuz yerde buluruz; şu farkla ki, yanımızda yol boyunca topladığımız bir miktar uygulanması mümkün olmayan ilâve fikir de bulunur.

Bununla beraber, demokratik bir sisteme, rasyonel bir açıklama sağlama imkânıyla ilgili olarak, sorulması gereken iki soru daha vardır. Demokratik sistemin rasyonel bir temeli olup olmadığını, yani mantıkî bakımdan savunulabilir ve ikna edici öncüller üzerinde kurulup kurulmadığını ve ikinci olarak da, daha sonra açıklayacağımız anlamda rasyonel amaçlar güdüp gütmediğini sorabiliriz. İlk sorumuzu inceleyelim.

Tarihi yapan kimseler olarak hiç bir şeyi kopye edemeyiz, icad etmek zorundayız. Siyasal bünye devralınmamış inşa edilmiştir. Siyasal buluşlarımızın temeli bir çatışma ilkesine, yani onların işleyişini belirleyen bir temel kurala doğru geri götürülmelidir. Daha kesin bir şekilde söyleyelim, bütün siyasal sistemlerin temeli, çatışmaların çözümünde ve kişiler arası ve gruplar arası ilişkilerin düzenlenmesinde izlenen yöntemde yatar. Toplum, kendi içindeki ihtilafları çözmekte başvuracağı, hiç bir itiraza imkân vermeyen, önceden kurulmuş nihaî bir ölçü bulunduğu sürece varolabilir.

Bir demokrasideki bu usul temeli ya da nihaî ölçü nedir? Bu, «halk daima haklıdır» ilkesidir. En ölçülü ve ılımlı biçiminde bile — örneğin William Jennings Bryan'ın sözlerinde açıkladığı gibi, «Halkın kendi hatalarını yapma hakkı vardır» — demokratik bir toplumda çatışmaların çözümü için kabul etmeğe razı olduğumuz ölçü, çoğunluğun düşüncesinin tanım gereği daima **doğru düşünce** olduğudur.

Gayet açıktır ki, bu ne amprik olarak ne de rasyonel olarak doğru bir kural değildir. Eğer onu amprik olarak doğrulamağa kalkarsak, Hakkın sesi olmadığını ortaya koyacaktır. Kuralın mantıkî bakımdan savunulabilir olduğu işini de memnuniyetle başkalarına bırakıyorum (8). Kendi bakımından, «Halk daima haklıdır» önerisinin demokrasiye im-

(7) Demokrasi ile rasyonalizm karşısını üzerindeki eleştirilerim için bakınız. Bölüm III, 5 ve özellikle XI, 3.

(8) Bakınız Thurman Arnold'un demokrasinin anlamı hakkındaki hoşa gidemi: «halk karşısına çıkarak akıllıca şeyler yapmaktansa, halkın desteğini alacak budalaca şeyleri yapmak bir liderin hükmet için daha iyidir». *The Folklore of Capitalism* (New Haven, 1937), ss. 44-45.

kân veren **pactum societatis**'si açıkladığı için hepimizin uymayı kabul ettiği sadece basit bir oyun kuralı olduğunu düşünüyorum.

Gerçekten demokrasinin rasyonel bir temeli olduğunu kim açıklamaya kalkarsa kendisini çıkmaz sokakta bulur. Bu demektir ki, bütün bir rasyonalist gelenek, demokrasiye rasyonel bir meşrulaştırma bulunamayacağını göstermektedir. Rasyonalist felsefe için de pek nadiren demokrasi teorileri ile karşılaşmamız tesadüflere bağlanamaz. Platon'dan beri rasyonalist ideal, irrasyonel, akıl dışı ve kaypak demokrasi değil, akıllıların aristokrasisi olmuştur (9). Platoncu yaklaşımda, **demophilos**, yani demokrasinin destekleyicisi olabilen kimse filozof (bilgiyi **sophia** seven kimse) değil, fakat **philodoxos** (fikirleri doxai izleyen kimse) dur. Genel bir şekilde bakınca, önemli olan nokta, **aklın** iradeye değil, gerçeğe, kanaate değil, Bilgiye boyun eğmesi ve aklın idealinin geçici, acayip ve daima istikrarsız **ordo ordinans** olmasıdır (10). Bu eğilimin tek istisnası olarak Aydınlanma devrinin **akl**'na karşı başkaldıran bir rasyonalist olan Rousseau gözükmektedir (11). Fakat bu, kuralı doğrulayan bir görünüşteki istisnadır. Çünkü, Rousseau'nun demokrasisi bile, herkesin yanılabilen ve daima değişen iradesine değil de, genel iradenin kararlı ve daima haklı ilhamlarına tevdi edildiğinden, kesin dokunulmaz olarak yaratılmıştı (12).

Bunları söylerken —yanlış anlaşılmaya yol açmayalım— otokrasinin aklın gereklerini demokrasiden daha iyi karşıladığını hiç bir şekilde ima etmek istemiyorum. Tersine, rasyonalist siyasal filozofların çoğu kere mutlakiyetçi sistemler için aradıkları rasyonel temeli bulamamış olmaları, bunun tam tersinin doğru olduğunu göstermektedir. Kaldı ki otokrasiye de demokrasiye uyguladığımız **reductio ad absurdum**'u uygularsak, otokrasinin rasyonel olarak meşrulaştırılamayacağını kolayca ispatlayabiliriz. Bu durumda temel ilkemiz şu olacaktır: «Hükmedici daima haklıdır». Demokratik ilkeye iyimser diyebiliriz, eğer öyleyse «Hükmedici hiç bir zaman hata yapamaz» ilkesine ne diyeceğiz? İki saflık çeşidi arasından seçme yapmak zorunda kalınca, otokratik **pactum subiectionis**'in demokratik **pactum societatis**'e göre hangi bakımdan daha mantıki ve ikna edici olduğunu anlamak güçtür. Otokratik model bir rasyonel olmayan umut kalıbı yerine, basit bir şekilde, rasyonel olamayan bir teslimiyet kalıbını yerleştirir. Her iki halde de önümüzde, hem amprik, hem rasyonel doğrulamayı kabul etmeyen bir oyun kuralı vardır.

---

(9) Bakınız, Plato'nun *Republic*'indeki meşhur kısım: «Filozoflar kral oluncaya ya da bu dünyanın kralları ve prensleri felsefenin gücünü ve ruhunu taşıyıncaya ve siyasal büyüklük ile erdem tek kişide birleşinceye kadar... şehirler kötülüklerden hiç kurtulamayacaktır», (473), *The Dialogues of Plato*, çev. B. Jowett (New York, 1937). Republic'in V. ve VI. ncı kitaplarına bakınız, passim.

(10) A. R. M. Murray'ın *An Introduction to Political Philosophy* (London, 1953), rasyonalist felsefe ile otoriter kavramlar arasındaki ilişkileri iyice yaklaştırmakta ve bunu rasyonalizmin öngördüğüne inandığı bilgi teorisine kadar geri götürerek açıklamaktadır. Ne var ki, Murray'ın rasyonalizmi felsefi amprisizmden ayırmak için kullandığı Kant'cı ölçüt, tartışmaya açık gözükmüyor, tarihsel olarak da ortaya koyduğu ilişkiler zorlama izlenimini veriyor. Buna göre, bir yanda rasyonalizm ve otokratik eğilimler arasındaki, diğer yanda amprisizm ve demokratik eğilimler arasındaki çatışma, aslında çok zayıftır ve ancak zihni kalıplara bağlanabilir. Dolayısiyle benim görüşlerim Murray'ın belirttikleri ile aynı değildir. Özellikle ben bir amprik felsefenin demokratik amaçların seçiminde belirleyici unsur olduğunu ileri sürmüyorum, ama eğer bir amaç izliyorsak amprik zihniyetin uygulamada daha başarılı olacağını söylüyorum. Bk. aşağıda Bölüm XI.

(11) Bk. R. Derathé, *Le Rationalisme de J. J. Rousseau* (Paris, 1948). Cassirer aşırı bir yorum yapmaktadır: «İrrasyonalist gözükken bu adam sonunda akla kesinlikle iman etmiştir», «Das Problem Jean Jacques Rousseau» (1932), İtalyanca çevirisinde. (*Firenze*, 1938), s. 66.

(12) Bakınız aşağıda Bölüm XIII, 4.

Böylece, demokrasinin, örneğin şu şekildeki bir beyanı meşrulaştıracak rasyonel temellerden yoksun olduğu sonucuna ulaşmak zorundayız: akıldan yana olan demokrasiden yanadır, diğer yandan demokratik olan akla karşıdır. Diğer bir deyişle, demokrasiyi ve karşıtını rasyonellik ile irrasyonellik arasındaki çelişkiye indiremeyiz. Hoşumuza gitmeyebilir, fakat rasyonel insanın, **tek** rasyonel çözüm olarak demokrasiye inanması gerektiğini söylemek hakkını taşımıyoruz. (Şüphesiz aynı şey otokrasi için de doğrudur.)

Siyasal ve sosyal sistemlerin temelinin, nihai olarak uydukları usul kurallarında değil, bu sistemlerin öne sürdüğü ve temsil ettiği değerlerde aranması gerektiği itirazı yapılacaktır. Bunu kabul etmeğe hazırım, fakat eğer öyle yapacaksak delil arayışımın bir değer tartışması haline geldiği üçüncü safhaya geçmemiz gerekecektir. Demokrasinin değerle ilgili terimler aracılığıyla ispatlanmasını isterken, onun tamamen mantıki terimlerle ne ispatlanabileceğini ne de çürütülebileceğini ve —genel olarak— ne demokrasinin ne de diğer bir siyasal sistemin, kendi başına, rasyonel bir gerçeğe indirilebileceğini zımnen kabul etmiş oluyoruz.

Gerçekten bu benim inancımdır. Eğer biz «ispatlamayı» dar rasyonel anlamında alırsak, otokrasinin, sosyalizmin, liberalizmin, cumhuriyetçiliğin ve diğerlerinin nasıl ispatlanacağını bilmediğim gibi, demokrasinin nasıl ispatlanacağını da bilmiyorum. Bu sonucun şaşırtıcı olduğunu da zannetmiyorum. Çünkü nihai çözümlemede, demokrasi, otokrasi ve diğerleri, oluşmakta olan veya yaratılacak olan toplumların bir temel usul kuralına dayanan ve değer amaçlarıyla desteklenen plânlarıdır. Eski Platoncu terime pragmatik bir sapma vererek, demokrasi, liberalizm, otokrasi v.s.'nin tasarladığımız ve gerçeğe uygulamak ve uydurmak için emek vererek çalıştığımız, «paradigma»lar, modeller olduğunu söyleyebiliriz. Bütün siyasal sistemlerin biz onları amprik ve mantıki olarak yakalamaya ve tesbit etmeye çalışırken, parmaklarımız arasından kayması, işte bundandır.

4. Akli Gerçek ve Rasyonel Tavsiye

«Demokrasi, değer amaçları, gerçek amaçlar olduğu için mi tercih edilmelidir?» sorusu uygun bir soru değildir. Çünkü, günümüzde değerlerin, hiç olmazsa nihai değerlerin delillerle ispatlanamayacağına dair bir yaygın inanç vardır (13). Değerlerin açıklanabileceği değil benimsenebileceği, ispatnabileceği değil arzu edilebileceği, meşrulaştırılabileceği değil inanç konusu olabileceği kabul edilir. Bilim adamlarının duygusal değer teorisini (14) —değerlendirmelerin sadece duyguları açıkladığını öne süren aşırı gö-

---

(13) Herbert Simon şöyle yazıyor: «Ahlâki önerilerin doğruluğunun, amprik olarak ya da rasyonel olarak denemeye tabi tutulabileceği hiç bir yol yoktur.» (*Administrative Behavior* (New York, 1954), s. 46). Diğer bir klâsik eser de *Politics, Economics and Welfare*. Dahl ve Lindblom şu öncülü koymaktadır: «Ölçüt olarak kullandığımız değerlerin nihai 'haklılığını' göstermeye kalkışmıyoruz» (s. 25). Bu açıkça değerlerin haklılığının gösterilemeyeceğini ifade etmektedir. *Status quaestionis* için bakınız, Adrienne Koch'un tetkiki, «The Status of Values and Democratic Political Theory,» *Ethics*, (April 1958), ss. 166-185; ve gene Arnold Brecht, Political Theory (Princeton, 1959), ss. 9-14, *et passim*.

(14) Bu aşırı tutum için bakınız: A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, 2. nci basım (London, 1946), Bölüm VI ve Giriş, ss. 20-22. Konunun genel olarak ele alınışı için bakınız, *Readings in Ethical Theory*, der. W. Sellars ve J. Hospers (New York, 1952), Kısım V, «The Emotive Theory». Gene bakınız, Arthur Pap, *Elements of Analytic Philosophy* (New York, 1949), Bölüm 11.

rüş — daha az kabul etme eğiliminde olmalarına ve değer tercihlerinde (15) aklın önemli bir rol oynadığını, gittikçe daha fazla öne sürmelerine (yerinde olarak, zannederim) rağmen, şu biçimdeki cümleleri doğrulayacak kesin delilleri bulamadığımız da bir gerçektir : eşitlik en yüksek iyiliktir ya da özgürlük en üstün değerdir.

Fakat, eğer böyleyse, her şey bitmiş demektir. Amprik seviyede yapabileceğim tek şey demokrasinin doğru işleyen tanımını, yani gerçek dünyada demokrasinin ne olabileceğini tesbit etmektir. Mantık çerçevesinde, benim iddiam, en çok sahte sorunların içine düştüğümüzü göstermeye yönelmiştir. Şimdi öyle gözüküyor ki değerlendirmeci yaklaşım da beni, iddianın bir sonucu olmadığını, veya belirli bir sınırın ötesine götürülemiyeceğini kabul etmeye zorlamaktadır. Bu demektir ki, demokrasi olgusal gerekçelere dayanarak veya rasyonel gerekçelere dayanarak ya da demokratik değerlerin bütün diğerlerinden daha muteber olduğu gerekçesine dayanarak kabul edilemez. Çünkü, bunların hiç birisini ispatlamak mümkün değildir.

Yukardaki açıklamalar, delil arayışımızın başarısızlığa uğradığı ve susup bir kenara çekilmemiz gerektiği anlamına mı gelir? Ya da bütün siyasal sistemlerin, temelleri ve değerleri bakımından, aşağı yukarı aynı derecede muteber olduğunu **pertis verbis** kabul etmemiz mi gerekir? Hayır, benim verdiğim sonuçlar bunlar değildir. Tam aksine ben inanıyorum ki, eğer bu görüşleri kabul ediyorsak, bu esas noktayı kaçırmamızdan ve doğru yaklaşımı bulamamızdandır. Gerçekten şimdiye kadar biz bir siyasal sistemi, diğer farklı sistemlerle karşılaştırarak değil, kendi başına tetkik ettik ve yargıladık. Halbuki başkalarını demokrasiye ikna edecek veya onu tercih ettirecek deliller ortaya koymak istiyorsak, bizim mutlak ölçülerle değil, karşılaştırmayla uğraşmamız gerekir. Mutlak ölçülerle uğraşmamalıyız, çünkü biz onları terkedeli çok oldu. Fakat, bu hiç ölçü olmadığı sonucuna çıkmamızı haklı göstermez. Çıkarılabilecek yegâne haklı sonuç soruna farklı bir şekilde yaklaşılması gerektiğidir.

Tek bir siyasal sistemin içine baktığımız sürece sadece kusurlu ve tatmin edici olmayan bir beşeri yapı bulacağımız gayet açıktır. Fakat, dışarıya, çevremize, devlet-toplumların hepsine birden baktığımızı düşünelim. Demokrasi kendi başına rasyonel bir kafayı tatmin edemeyecek bir çözüm veya değerleri objektif üstünlük taşımayan veya değerlerinin üstün olduğu gösterilemeyen bir sistem olabilir. Fakat öyleyse ne çıkar? Bir siyasal sistem için delil sağlama sorunu, çeşitli imkânlar arasından bir seçim yapmamız istendiği için doğar. Gerçekten bilmemiz gereken şey şudur : Niçin öbürünün yerine bunu seçelim? Bu soruya bir cevap bulmanın tek yolu, çeşitli sistemleri birbiriyle karşılaştırmaktır.

Tabiatıyla, bu binlerce yıldan beri bilinmektedir. Fakat daima bilinen şeyler çoğunlukla, unuttuğumuz ya da gözden kaçırdığımız şeylerdir. Bugünlerde pek çok yazarın demokrasiyi ikna edici bir şekilde savunamayacaklarını veya böyle bir şeyi haklı bulamayacaklarını belirten «kararsız önerilerle» (16) incelemelerini sonuçlandırmaları oldukça açık şekilde bu durumu göstermektedir. Bununla beraber, bu kararsız sonuç çok farklı iki konuyu, yani akîl bir soru olan objektif gerçek ile, pratik bir soru olan rasyonel tavsiyeyi birbirinden ayıramamaktan doğmaktadır. Eğer bu ayrımı yaparsak, «demokrasi kendi başına gerçektir» iddiasını öne sürecek durumda olmasak bile, kesinlikle «demokrasinin seçilmesi rasyonel bakımdan haklı olabilir» diyebiliriz (17).

(15) Mantıksal pozitivizm (ya da mantıksal amprizizm) alanında axiology'de aklın rolü konusuna verilen yeni önem için bakınız E. Maynard, «Empirical Verifiability Theory of Factual Meaning and Axiological Truth» *The Language of Value*, der. Ray Lepley (New York, 1957), s. 64.

(16) Bir önerinin ne (amprik olarak) geçerli, ne de geçerli olmadığı zaman «kararlaştırılmamış» olduğunu söyleyen Felix Kaufmann'ın terminolojisini düşünüyorum. Bakınız, *Methodology of the Social Sciences* (New York, 1958), s. 66.

5. Karşılaştırılmalı Değerlendirme

Diyelim ki, demokrasinin, otokrasiden «daha değerli» olduğunu ispatlamanın veya hiç olmazsa, bir **pactum subiectionis**'i seçtiğimi açıklamam benden istenmiş olsun. Öne süreceğim ilk iddia, otokrasinin çok daha tehlikeli ve ürkütücü bir ihtimal olduğudur. «Halk daima haklıdır» ilkesinde, halk kelimesi, gerçekte uzun bir uyum ve uzlaşma sürecinin, sayısız iç frenlerle bağlı bir karar alma sürecinin kısa ifadesidir; halbuki bir despotun yönetimi, bizi tehdit edici ve kendinden emin bir **sic volo sic iubeo**'masız bırakır. Birinci durumda sistem bir çok emniyet mekanizmaları ve araçları sağlar, halbuki ikincisinde hiç bir savunma yoktur. Üstelik, bir defa hükmedicinin daima haklı olduğunu kabul edince kısmetime ne çıkarsa kabul etmeyi göze alıyorum, çünkü kendimi kime emanet ettiğimi bilmiyorum ve gerçekte de bunu bilmek önem taşımıyor; bilinmeyen bir ölçüde, mutlak ve sınırsız bir iktidar veriyorum.

Buna verilecek cevap, etkin ve etkili bir iktidarın, parlementer hükümetleri çoğunlukla engelleyen iktidar felcine tercih edilmesi gerektiği; ya da tek bir despotun daha az sınırlı ve daha az meşru iktidarından bir mutlakiyetçi demokrasiye, veya Barrington Moore Jr.'ın söyleyişiyle «Halk totaliterciliği»ne göre daha az korkulması gerektiği olacaktır (18). Fakat, bu iddiaların tarihi perspektiften yoksun olduğunu sanıyorum. Çünkü, zamanımızda kendi başına hükmeden tek kişi, eski krallar ve müstebitlerden, ne daha az meşrudur, ne de onun iktidarı daha sınırlıdır. Daha az meşru değildir, çünkü bugün diktatörlükler kolayca halk oyunu sağlayabilir. Üstelik bugün müstebit hakkında «O bir tek kişidir; günde de sadece 12 saat var» diyerek kendimizi teselli bile edemeyiz, çünkü geçmişin müstebitlerini totaliter iktidar sahibi olmaktan alıkoyan fiziki sınırlar ve diğer tabii engeller artık yoktur (19).

İkinci iddiam şu olacaktır, önderlik sorununa demokrasinin sunduğu çözüm, güven verici olmayabilir, ya da çelişmeli olabilir, fakat otokrasinin sunduğu çözüm, hiç de bir çözüm değildir. Demokratik önder şunları söyler : «Ben onların başıyım, dolayısıyla onları izlemem gerekir,» (20) — demokrasi serüvenin hem dramını hem de asaletini açıklayan bir cümle — otokrasideki hükmedici şunları söyler veya onun şunları söylemesi gerekir : «Ben kendimi sizin hükmediciniz yaptım, dolayısıyla bana itaat etmeniz gerekir». Generalin orduyu yönetmesini değil, orduyu izlemesini isteyen demokratik çözümün, ciddi mahzurları olduğunu kabul ediyorum. Fakat, sadece bir **quia nominor leo**

(17) H. R. G. Greaves'in gayet yerinde işaret ettiği gibi, «Yeni sorular sormanın ya da ilâve sebepler istememin anlamsız olduğu bir safha kesinlikle vardır, fakat bu safhaya ulaşma süreci içinde değerlendirmelerimizi yaparken, başkalarıyla ortak temel bulmayı ümit edebiliriz, bu ortak temel büyük önem taşır». *The Foundations of Political Theory* (London, 1958), s. 35.

(18) Bakınız, *Political Power and Social Theory*, s. 80. Yalta iyi seçilmiştir; bununla beraber, Moore'un tezi daha az inandırıcıdır, çünkü merkezi olmayan ve dağınık bir baskı sistemi hipotezi, merkezden yönlendirme olmaksızın güçlükle kabul edilebilir.

(19) Tabiatıyla, beyanın mutlak bir değeri yoktur. Bu noktada Karl W. Deutsch'un, soruna haberleşme teorisi ve denetim açısından yaklaştığı *Totalitarianism* ss. 308 - 333 dz. koyduğu kayıtlara bakınız. Elektronik makinelerin ve sibernetiğin gelişimi Deutsch'un itirazlarının çoğunu önlemiştir. Ekstrem totaliter diktatörün, sonunda, kumanda zincirindeki «aşırı yük»ün altında ezilip kalacağına da pek güvenemeyiz.

(20) Deyimin menşei belirsizdir. Simmel bunu bir Almana atfetmektedir. İtalyada sosyalist lider Turati tarafından kullanılmıştır. Bildiğim kadarıyla bunu ilk söyleyen, genel oyun babası Fransız radikal siyaset adamı Ledru - Rollin'di.

tevdi edilen var-olmayan otokratik çözüm nasıldır? Niçin kendi kendisini mağrurcasına yanılmaz ve en iyi olarak ilân eden bir kimseye boyu eğmem gereksin?

Bu beni demokrasiyi tercih etmek için üçüncü bir sebep öne sürmeye götürüyor. Demokrasi değişmeye açıktır. Son çözümlemede insanları denemeye tabi tutan ve önderlik sorununu çözmeyi başarabilen sistemdir. Mirkine-Guetzévitch'in söylediği gibi, «Demokrasi mükemmelleştirilebilir; modern insanın cacocracy'sinden agathocracy'ye doğru götüren yol daima açıktır» (21) Diğer yandan, otokrasi çok zor mükemmelleştirilebilir ve hızla yeter derecede elit dolaşımı olmayan, kapalı ve statik bir sistem, imtiyaza dayanan bir hükümet haline gelir. Biliyorum, buna demokratik önderlerin ayıklanması yukardan yapılan otokratik kooptasyondan hiç de daha iyi çalışmıyor cevabı verilebilir. Bunu kabul ederim, çünkü demokrasinin «gerçek» — rasyonel bir prototipi olsettirmesi anlamında — olup olmadığı ile uğraştığımızdan, gerçek demokrasiye, işleyen ve herşeyden önce önderlerini seçmeyi başaran demokrasiye, yeter ilgi gösteremiyoruz. İnsanların kendileri için yapamadığı şeyleri, kurumların onlar için yapamayacağı gerçeğini kabul edelim. Plato'nun çok iyi bildiği gibi, vatandaşları doğru yapan devlet değildir, fakat devleti doğru yapan vatandaşlardır» (22). Bunun teslim edilmesi ümidi kaybetmek için sebep olur mu? Ümitsiz bir hayat, tamamen otokrasinin sağladığı şeydir. Tekrar, demokrasinin tercih edilmesi gerektiğini öne sürüşüm de bundandır.

Bununla beraber, yapmam gereken şeyin en güç kısmını henüz ele almış değilim. Zira, henüz değerler sorununu ve dolayısıyla iddialarımın ancak ispatlanmamış bir varsayım — bireysel özgürlük, kişisel güvenlik ve insan hayatına saygı «iyi» şeylerdir ve en yüksek değerler sırasında yer alırlar varsayımı — kabul edildiği ölçüde, ikna edici olduğu hakkındaki temel itirazı iyice çözümleyemedim. Bana sorulacaktır: varsayım nasıl ispatlarsın?

Çoğu kere bir değer önermesinin onu «özgürlük en iyidir» (veya benzeri) biçimi içinde ispatlamayı başaramadığımız takdirde, doğrulanmamış kaldığı sanılır. Fakat, bu hem tutarsız bir taleptir, hem de — aşağıdaki kısımda işaret edeceğim gibi — uygun olmayan bir denemedir. Çünkü, metafizik değil amprik bir konuyla uğraştığımız bir sırada ve özellikle değerleri soru konusu haline getirmemizdeki sebep, metafizik soruların cevaplandırılamayacağı düşüncesi iken, değerler sorununa, özgürlük niçin en iyidir biçiminde yaklaşmak, tutarsızlıktır. İzafi değercilerin (23) kabul etmeye yöneldikleri gibi, eğer biz de değerlerin sadece onu kabul eden kimselerin duygularını ve kanaatlerini farzedersek, bu durumda, özgürlük niçin en iyidir sorusu **ex hypothesi** cevaplandırılamayacağı için bir çeşit tuzak-soru olur. Eğer değerler bir «böyle düşünme» konusuysa, bundan uygun sorunun şu olduğu çıkar: İnsanlar değerler hakkında ne düşünüyorlar? Bu varsayımın ışığında, eğer biz insanlarda bazı ortak, temel değer-tutumları ve duygular bulabilirsek, bu değerler meşrulaştırılmış olur.

Bu tutumu kabul etmekle, birinci tuzaktan kurtulduğum, fakat ikincisine düştüğüm zannedilebilir. Çünkü, — bana denilebilir ki — değişik kimseler değişik yerlerde ve zamanlarda farklı değerleri ve duyguları paylaşırlar; kısacası tarih, bir çok çatışan değerin deposu olduğu gibi, değerlerin bir mezarlığıdır da. Öyle sanıyorum ki bu delil, uygun olmayan bir biçimde, yani insanlara onlayışlarının üstünde sorular sorarak sağlanmıştır. Bir filozoflar kongresine hitap ediyor olsaydık, birbiriyle irtibatlı bir değerler haritası çizmek, bunları mantıkî ve hiyerarşik bir sırada düzenlemek ve bu öncelikler

(21) *In Scritti in onore di L. Sturzo* (Bologna, 1953), Vol. II, s. 563.
(22) Bakınız, *Republic*, IV, özellikle 435.
(23) Burada «değer izafiyeti» deyimi sorunlu olarak müphem bir biçimde kullanılmıştır. Onun çeşitli anlamlarının geniş bir çözümlemesi için bakınız, Arnold Brecht, *Political Theory*, passim.

sırasının nasıl meşrulaştırılabileceğini sormak uygun olabilirdi. Fakat, bu felsefi hali tayı genel kamu oyu için bir soru kâğıdı gibi kullanmak, kesinlikle uygun değildir. Halbuki, değerler dünyasının bir kozmoz değil, bir kaos olduğunu böyle ortaya çıkardık ve sonuyu bu şekilde ele aldık. Acaba, kaos orada mıdır, yoksa onu biz (gözlemciler) mi yarattık? Bin ikinci görüşü benimsiyorum, çünkü eğer biz — değerlerin toplumca paylaşılan duygular olduğu varsayımı altında — değer duygularına, yani varsayımımızın gerektirdiği kadar basit, temel ve irtibatsız şeylere bakmamız gerektiğini unutursak, kaotik cevaplar almaya mahkûm oluruz.

Buna göre, iddianın ispat edilmemiş varsayımı, «özgürlük en iyidir» gibi metafizik bir önermenin bilgiçce şekli içinde değil, şu ilkel ve dolayısıyla) yerinde sorunun ışığında denenebilir ve denenmektedir: İnsanlar, genellikle demokratik bir siyasal biçim yoluyla en iyi açıklanabilecek en iyi korunabilecek bazı temel değerler hakkında, bazı duyguları paylaşırlar mı? Örneğin, şunu sorabiliriz: Yarına sağ çıkıp çıkamayacakları konusunda belirsizliği, sağ kalacaklarına dair garantiye veya hapishaneyi eve, ya da işkenceyi ve özgürlükten keyfi olarak yoksun bırakılmayı hukuk düzenine tercih eden kimseler var mıdır? Dünya üzerinde pek çok kimsenin bu soruların anlamını bile kavrayamayacaklarını kabul ederim. Bununla beraber, eğer hukukun himayesini ve özgürlüğü hiç tatmamış ve bütün ömrünü bir hayvan gibi yaşamış bir kimse, cevap veremez ise ya da tesadüfi olarak cevap verirse, bu onun söz konusu değerleri istemediği anlamına gelmez. Gayet açıktır ki bu, ölümü, hapishaneyi ve işkenceyi tercih ettiğinden değil, fakat değerler seviyesinin altında bir hayat yaşadığından ve kaderinin daha farklı olabileceğini bilmeyişinden böyledir. Gerçekten, entellektüel çözümlemenin bilimsel düzeyinde kavranıldığı şekliyle değer sistemlerinin çokluğuna rağmen, bir defa insanlar, insan hayatına ve bireyin vekarına saygı değerini tatmağa başladıktan sonra, tepkilerinin daima aynı olduğunu, bu değerleri üstün tuttuklarını gösteren zamanın başlangıcından beri ortaya çıkmış, pek çok delil vardır.

Böylece, duygusal değer teorisinin aşırı görüşümden bakarak tartışmak istesek bile, halkın kendi hayatlarını ve hürriyetlerini (bunun ifade ettiği herşeyle birlikte) en iyi koruyan aracın demokrasi olduğunu kavradığı anda, duygusal bakımdan etkilendiğini ve ona doğru kaydığını öne sürebileceğimiz dayanaklar vardır. Demokrasi için bir savunma yapmak benim buradaki işim değildir. Ben sadece şunu göstermek istiyorum ki, eğer biz yanlış sorulardan ve denemelerden nasıl sakınacağımızı bilirsek, demokrasi lehindeki tercihimizi karşılaştırmalı değer takdiri esası üzerinde meşrulaştırmamız mümkündür. Siyasal modellerin nihai olarak bir değer temeline sahip olması, kendimizi açıklanamaz ve savunulamaz değer tercihlerinin kafesine kapatmamız ve dolayısıyla bütün etiko-siyasal ideallerin eşit değerde olduğu sonucuna hiç bir şekilde karşı çıkmamamız gerektiği anlatmına gelmez (24). Leo Strauss'un söylediği gibi, «Eğer zirveleri bulutlarla kaplı iki dağdan, hangisinin diğerinden daha yüksek olduğuna karar veremiyorsak, bir dağın bir köstebek yuvasından daha yüksek olduğuna da mı karar veremeyiz» (25).

(24) Ancak çok az siyasal bilimci ve teorici, değer izafiyetçiliğinin bu aşırı şeklini açıkça kabul edeceği halde, uygulamada ona tekabbül eden bir zihni tutumun ne derecede yer aldığını, David Easton, «tarihçiliğe kayış» dediği açıdan başarıyla göstermiştir. *The Political System*, Bölüm I. Easton diyor ki «geçmişte teori, akıllı ve tutarlı kişilerin, olayların arzulanan gelişmesi hakkındaki bazı fikirlerini, ciddi mütalaya sundukları bir araç» (234). Halbuki siyasal teorinin bugünkü inceleyicileri «başkalarının söylediklerini ve düşündüklerini öğrenmektedirler; onlar bu malzemeye, kendi değerlerini nasıl açıklayacaklarını ve aydınlığa kavuşturacaklarını öğrenmek amacıyla yaklaşmıyorlar» (s. 236).
(25) *What is Political Philosophy?* (Glencoe, 1959), s. 23.

6. Mikroskop Hatası

Bir siyasal sistemin ve dolayısıyla değer tercihlerinin geçerliliğini ispatlamak, ya da çürütmek için yeter saydığım delil çeşitlerini belirttikten sonra, benim öne sürdüğüm denemenin, kâfi derecede kesin olmadığı için, kabul edilemeyeceğini öne süren eleştiriyi karşılamaya hazırım. Bu şu soruyu ortaya çıkarır: Bir iddia öne sürebilme hakkını taşımak için, yani «gerçek» kelimesini kullanma hakkını taşımak için, ne derecede kesin ve hassas davranmak gerekir?

Cevap şüphesiz konuya bağlıdır. Eşya-dünyasını ele almak bir şeydir, insanın sembolik dünyasını ele almak başka bir şeydir. Bu ayrım üzerinde durmaya değmeyecek kadar açıktır. Fakat, fiziki dünyanın bile tek bir ölçekle ölçülmemesi, çeşitli araştırma düzeylerinin ve alanlarının farklı ölçekleri olması, gözleme değer bir noktadır. Euclid geometrisi mimarlar için mükemmelen yeterlidir. Halbuki, kozmik dünyayı ele alınca uzay geometrisi gerekir; bir mimarın bütün yapması gereken bir bina plânı olduğu halde, daha yüksek bir kesinlik taşıdığı için uzay geometrisinin öklit geometrisinin yerini alması gerektiğini söylemek saçma olacaktır. Aynı şekilde, — diğer ilkel örnekleri verelim — bir mikroskop kullanan kimse için bir milimetre, kullanışsız olacak kadar büyük olduğu halde, yeryüzünün ölçülmesi için bir kilometre tamamen yeterli ve ışık yılı milyonlarca kilometre hata yaratsa da uzayın ölçülmesinde kullanışlıdır. Böylece, güneş ile dünya arasındaki uzaklığın ölçülmesinde milimetreler kullanılmadığı ölçüde, ölçü bilimsel bakımdan muteber değildir, dememin bir anlamı yoktur.

Fakat, sosyal bilimlere döndüğümüz zaman, fizik bilimlerden geri kalmamak endişesi içinde, bazan ölçen ile ölçülen şey arasındaki uygun oran duygusunu kaybettiğimiz izlenimini alıyoruz. Bu durumda, tek amacı onun sadece bir haritasını çıkarmak olduğu halde, eğer mümkün olsa, ayın yüzünü bir büyüteçle incelemeğe hayılacak kimseleri bulmak hiç de zor olmaz. Gerçekten, bazı sosyal bilimciler o kadar bilimsel olmak isterler ki, bir fille karşılaşsalar, onun hangi hayvan olduğunu beyan etmeden önce, bir mikroskop isteyecekler izlenimini verirler. Her çözümleme düzeyinin aynı kesinlikte ölçü gerektirdiğini düşünme; ve sanki örneğin, milimetre her durumda kilometreye tercih edilebilirmiş gibi mutlak ölçü biriminin en küçük ölçü olduğunu zannetme, hatasını kastederek buna «mikroskop hatası» diyorum. Benim görüşüme göre bu, tabii ve fizik bilimlerin nasıl uygulandığı ile ilgili bir kavrayış yanlışlığı olduğu kadar, zihnimizin nasıl işlediğiyle de ilgili bir kavrayış yanlışlığıdır. Daha kesinlikle ortaya koymak gerekirse yanlış bir indirgeyici epistemoloji ile hiç de muhtemel olmayan birleşmiş bir bilim idealinin peşinden gidiyoruz.

Toplumsal bilimlerde ve siyasal bilimde indirgeyicilik, siyasal makro-çözümleme ne zaman mümkün olursa, mikro-çözümlemeye indirilebilir ve indirilmelidir, fikrinde ortaya çıkar. «Siyasetin grup teorisi» bu yaklaşımın bir örneği olarak alınabilir (26). Şüphesiz, gruba ilgi gösterilmesinde bir yanlışlık yoktur. Bütün siyasal gerçeğin gruplar arasındaki ilişkilere indirilebileceği hatası, sadece mikro çözümlemenin yerini alabileceği inancında yatar; halbuki aksine her ikisine de ihtiyacımız var ve her ikisi de aynı önemdedir. Bu demektir ki hata, bir bütün olarak siyasal toplumun yüz-yüze grupların bir demeti olarak gözükebileceği ve «Amerikan demokrasisi» diye kastettiğimiz

(26) Bakınız A. F. Bentley'in öncü eseri, *The Process of Government* (1908) ve David B. Truman, *The Governmental Process* (New York, 1951). Sentez halinde bir sunuş için bakınız Earl Latham, «The Group Basis of Politics: Notes for a Theory», *American Political Science Review*, II (1952).

şeyin, yüzyüze ilişkiler yoluyla, ya da benzer çerçeveler ile açıklanabileceği düşüncesinde yatar (27).

İndirgeyici ele alış yolu çekicidir, fakat bu yol zihnin çalışma tarzını, yani zihnin gerekli dönüşümleri izlemekteki yetersizliğini kâfi derecede dikkate almaz; çünkü **terminus ad quem** (mikro)'e ulaştığımız zaman, **terminus a quo** (makro)'yu tamamen gözden kaybederiz. Bir bütünü en ilkel birimlerine indirerek ve sonra da, önceden delik deşik edilmiş parçaları bir araya getirerek, bir bütünü anlaşılabilir bulmak mümkün değildir. Yeniden bir araya getirilen bütünde kemikler kalmış olsa bile, et kalmamış olacaktır. Diğer bir deyişle, mikro çözümlemenin eğer büyütülürse, makro çözümlemenin açıkladığı fikrin aynına ulaşabileceğini veya onu ifade edebileceğini zannetmek, bir insan zihni için değil, ilâhi bir üstün — zihin için muteber olabilecek bir var — sayımdır. Biz insanlar, ele aldığımız maddeyi anlamak istiyorsak, çok daha ilkel ve kısmî bir biçimde ilerlememiz, tabakalar üzerinde çalışmamız gerekir. Belirli bir konunun her ayrı düzeyinde, incelemekte olduğumuz sorunun belli bir yönünü kavrarız; düzeyi değiştirdiğimiz zaman başka bir yönünü anlarız. Yani, başka bir sorun tasarlarız. Örneğin, «devlet» terminin belirttiği sorunlar demeti, «denetimsel süreç» deyiminin belirttiği sorunlardan farklıdır ve eğer biz, ikincisinden söz ederken birincisini de açıkladığımızı zannedersek, sadece kendimizi aldatmış oluruz.

Bu gözlemler, genel siyasal teori (makro çözümleme) alanında mikro çözümleme için hazırlanmış deneyleri kullanmanın, bir evin ev olduğunu anlamak için büyüteç kullanmak kadar anlamsız olduğunu ortaya çıkarmaya çalışır. Bu bakımdan, karşılaştırmalı değerlendirme metodunun hiç bir şeyi ispat edemeyeceği, hassas bir metod olmadığı için siyasal tercihleri haklı gösteremeyeceği, itirazını kabul etmenin mümkün olmadığı ortadadır. Aksi halde, yolun öbür tarafında karşımızda duran bir kimseyi, görmek için bir teleskopa ihtiyacımız olduğunu da öne sürebilirdik.

Gerçekten, makro çözümlemenin kusuru, delillerin düşük standardı ve mikro çözümlemenin iyi yanı, delillerinin üstün standardıdır, diyecek olursak, haksız bir hüküm vermiş oluruz, çünkü «kusur» ve «düşük» derken, zihnen haksız ve yanıltıcı bir karşılaştırma yapmaktayız. Yüksek ve düşük delil standardından bahsedebilmek için, değerleri ölçecek mutlak bir standardın varlığını farzetmek zorundayız. Böyle bir mutlak standart mevcut olmadığı gibi, onun olması gerektiğini ve böyle bir şey bulmanın yararlı olacağını düşünmek de bir hatadır. Çünkü, bir delil standardının yeterliği yalnızca onun uygunluğuna, yani ölçme metodu ile, ölçülen şey arasında uygun bir oranın varlığına bağlıdır. Mutlak bir standardın yokluğundan yakınan kimselerin gözden kaçırdığı nokta, kassas ölçü sorununun, deney ile deneye tabi tutulan şey arasında bir kaçırdığı nokta, hassas ölçü sorununun, deney ile deneye tabi tutulan şey arasında bir teorinin ön-görü yapmaya çalışan yönü ile ilgili olarak — makro çözümlemede, mikro çözümlemeye göre, zorunlu olarak daha yüksek değildir. Yalnız şu varki, sadece olayları toplayan mikro çözümlemeci, ön-görü yapmaktan kaçındığı için, hatadan da sakınmış olur.

Bundan dolayı, benim ulaştığım sonuca göre, siyasal sistemler bir seçme sorunu ortaya çıkarır; bu seçim, daha iyi ile, daha kötü arasında bir karşılaştırmayı gerektirir (mutlak anlamda iyi ile kötü, gerçek ile yanlış arasında değil); ve bu karşılaştırma

(27) Bu görüş, siyasette grup teorisinin dar sınırları üzerine genelleştirilebilir, çünkü günümüz Amerikan sosyal bilimcilerinin önemlice bir kısmı, mikro analize daha genel kullanışa uygun olmadığı ve küçük grup olgusunun geniş ve karmaşık bilimlerin işlemlerini ve süreçlerini açıklamak üzere büyültülemeyeceği vakıasının yeterince farkında görünmüyorlar.

amacı için yeterli olabilecek derecede bir metodolojik hassasiyeti de gerçekleştirmek mümkündür. Böylece, bir tercihi haklı göstermek ve (bu anlamda) ispatlamak tamamen mümkündür. Siyasal seçimler, rasyonel tartışmaya imkân verirler. Eğer tam tersi oluyorsa, bu tartışılan sorunun mahiyeti açıklığa kavuşturulmadığı içindir. Asıl sorun, demokrasinin, bir olgusal gerçek olup olmadığını ya da rasyonel temellere dayanıp dayanmadığını tayin etmek değil, çeşitli siyasal ihtimallerin değerlendirilmesi sırasında haklı sayılabilecek bir tavsiyeye ulaşmanın mümkün olup olmadığıdır. «Gerçek» terimi her çeşit haklı iddianın içinde yer alabileceğinden dolayı, tamamen meşru bir anlamda, demokrasinin gerçek olduğunu söylemek hakkını taşıdığımıza inanıyorum. Delil arayışımız, ne ispat etmek istediğimizi ve onu hangi yoldan ispatlayacağımızı bildiğimiz ve mikroskop hatasının kurbanları olmadığımız sürece, başarısızlığa mahkûm değildir.

BÖLÜM 9

ULAŞILAMAYAN SONUÇLAR

«Yirmi-birinci yüzyılı tasarlayıp düşünemeyecek kadar, yirminci yüzyıla aklımızı takmışız.»

— Raymond Aron [*]

1. Teori ve Felsefe, Siyaset ve Etik

Bu safhada tetkik etmekte olduğumuz sorunların altında yatan bazı noktaları incelemek yararlı olabilir. Şu iki soruyla başlayacağım. İlk olarak, şimdiye kadar geliştirilmiş olan şekliyle benim teorim, bir felsefî teori olarak mı anlaşılmalıdır? İkinci olarak, siyasal teorinin üzerine çok ağırlık verdiğim normatif unsuru, bir etik ilgi konusu olarak mı görülmelidir? İkinci soruyla başlayacağım.

Siyaset ile etik arasındaki ilişkinin ne olduğu bana sorulmuş olsaydı, cevabım, bu soruya cevap vermeğe kalkışmadığım olurdu. Bununla beraber, yanlış kavrayışları ortadan kaldırmak için niçin böyle olduğunu açıklamak gerekir. Önce, şu noktayı açıklayalım: siyasetin normatif yönünden bahsederken, zorunlu olarak ahlaki tavsiyeler üzerine sürüyor değiliz. Bütün normlar, etik normları olmadığı için, «olması gerekir» biçimini kullanmak bizi otomatik olarak etik alanına yerleştirmez. Benim iddiama göre, eğer izlediğimiz değer, ya da amaç «iyi **toplum**» ise, etik değil, siyasal normlarla uğraşıyoruz demektir. Çünkü, burada herşeyden önce söz konusu olan iç ahlaki dürüstlüğümüz değil, toplum hayatının en iyi çeşididir.

Tablatıyla, siyasal ve ahlaki tavsiyeler arasındaki ayrım (hukuk ve ahlâk kuralı arasındakiler gibi), ahlâkî nasıl tanımladığımıza bağlıdır. Bu bakımdan, «toplumsal ahlâk»tan ya da «siyasal ahlâk»tan bahsettiğimiz anda, ayrım ortadan kalkmağa başlar. Tamamen aynı şekilde, hukuk ile etik arasındaki sınır da, hukuk ahlâkından bahsetmeye kalktığımız anda kaybolur. Bununla beraber, kamusal ve özel alanların ve aynı zamanda Hegel, **Sittlichkeit** kavramıyla, üstün, her şeyi kapsayan bir ahlâk fikrini ortaya attığından beri görülen eğilim gereğince, din etik ve ahlâk alanlarının kaynaşıp, birleştiği monalitik bir hayat görüşüne dönmekte, hiç bir üstünlük göremiyorum. Bununla, ahlâkî tecrübenin sosyal boyutu, onun bir kurucu unsuru değildir, demek istemiyorum. Fakat, Kant'ın ahlâkî ve onun zorunlu kategorileri «toplumsal» sıfatının ne kadar yanıltıcı ve gereksiz olduğunu gösteren yeterli uyarılardır. Gereksizdir, çünkü bu tekrardır, yanıltıcıdır, çünkü bencil bir etik, ya da başkalarına karşı kayıtsız bir etik düşünülemeyeceğinden, var olmayan bir karşıt kavramı ima eder.

([*]) *La Société industrielle et la guerre* (Paris, 1959), s. 3.

Belki de bu noktayı, siyasal bilimcilere ve teoricilere, Kant'tan daha çok yakın olan bir yazarın, Max Weber'in yaptığı bir ayrımı hatırlatarak, aydınlatabilirim. Weber, **Gesinnungsethik** ile **Verantwortungsethik**, sonuçları ne olursa olsun, izlediğimiz ilkelere dayanan bir etik ile, hareketimizin sonuçları konusundaki sorumluluğumuza, ortaya çıkacak sonuçlara dayanan bir etiği, birbirinden ayırır (1). Benim görüşüme göre bu değerli bir ayrımdır, fakat iki ahlâk çeşidini birbirinden ayırdığı için öyle değildir. Çünkü sadece bir etik, **Gesinnungsethik** vardır. **Verantwortung** ile, yani sonuçlar sorunuyla karşılaştığımız zaman, **yalnızca** ahlâkî yaratıklar olarak değil, fakat siyasal yaratıklar olarak da — sadece kendi başlarına değil, bir **polis**'te yaşayan bireyler demek istiyorum — nasıl davranmamız gerektiği sorununu inceleyeceğimiz başka bir alana giriyoruz. Weber'in ikinci bir çeşit ahlâk yaratışı, sadece iki talihsiz sonuca götürür: siyaseti hemen tamamen değerlendirmeci muhtevadan yoksun bırakır (kötü gerçekçiliğin yaptığı gibi), ve ahlâkı onun ayırt edici yönlerini bulandıran ve onu, kendi özelliklerini kapsayan sahte unsurlarla aşırı derecede yükler.

Bundan dolayı, Kant ile birlikte ahlâkın, iyi dilek ve iyi vicdan ile ilgili olduğunu ve bizi «çıkarsız eylemler» (2) yapmağa ve yarar sağlayıcı sonuçları hesaplanarak hazırlanmış eylemleri yapmamağa götüren bir iç tecrübe ile bağlantılı olduğunu, düşünüyorum. Bu, sonuçların hesabı hiç bir zaman yapılmamalıdır anlamına gelmez, fakat **daha sonra**, — ahlâkî davranışımızın ne olması gerektiğini biz kavradıktan sonra — diğer sorular kendisini gösterdikten sonra, bu hesap yapılmalıdır, anlamına gelir. Bu bakımdan benim yaklaşımım şöylece özetlenebilir: (i) siyaset, yalnızca, değerlendirmeci — olmayan ve normatif — olmayan terimlerle anlaşılamaz: (ii) fakat siyasal ideallerin ve değerlerin, ahlâkî değil **siyasal** mahiyette oldukları düşünülerek ele alınması gerekir; (iii) bunların sonucu olarak hem siyasal ahlâkçılık hem de siyasal **cynicism** yanlış görüşlerdir, çünkü birincisi, siyasal ve ahlâkî alanların zamansız bir kaynaşmasından doğar, ikincisi ise bu alanlar arasındaki haksız bir bölünmenin sonucudur. Siyaset ve ahlâk ne birbirinden ayrıdır ve de birbirlerinden su geçmez kamaralarla ayrılmışlardır. Aslında güç bir soru olan her ikisinin ilişkileri sorununa, eğer siyaseti sadece olaylara ve ihtiyaçlara indirdiğimiz ve **bütün değerleri**, tanım gereği ahlâk alanına yerleştirdiğimiz zaman yaptığımız gibi, birbirine çok uzak noktalardan yaklaşırsak, bu soru çözülmez hale gelir (3). Bana öyle geliyor ki, eğer biz ahlâk ile siyasetin nasıl etkileştiğini anlamak istiyorsak, birbirine benzer unsurları, yani siyasal değerlerle ahlâkî değerleri karşılaştırmalıyız. Fakat bu benim inceleme alanımın dışında bir tartışmadır, bu bakımdan onu, daha düşünülmesi için bir telkin olarak bırakıyorum.

İkinci sorum, yani demokrasinin «felsefesi» bu inceleme için, demokrasinin «teorisi»nden daha uygun olmaz mıydı sorusu teoriden ne kasdettiğim ve zımnen de si-

(1) Bk. *Politik als Beruf*, 2. nci basım (München, 1926), ss. 55.

(2) Tabiatıyla, çıkar gütmeyen deyimi ile Kant'cı anlamda ekonomik ya da faydacı saikleri ihmeyen hareketler kastedilmiştir. Bentley'in «çıkar» terimini kullanışı (ki David Truman, Blaisdell ve bir çok davranışçı siyasal bilimci tarafından izlenmiştir), saik ile eş anlamda sayıldığı için tamamen farklıdır. Bu anlamda Kant'ın «çıkar gütmeyen eylemler» deyimi anlamını kaybetmektedir, çünkü bu durumda «saiksiz eylemler» yani eylemsizlik haline gelecektir. Bu son anlayışa göre ahlâkî davranışı nitelendirmek fiilen imkânsızdır.

(3) Bu yolla siyasal davranışı herhangi bir değer muhtevasından yoksun bırakırsak, Reinhold Neibuhr'un «ahlaklı insan ile ahlâka karşı toplum» arasındaki zecri tercihine varırız. Seçmek zorunda olduğumuz bir noktanın olduğu açıktır, ahlâk ile politika arasındaki tercihin kendisini keskin ve dramatik bir biçimde koyabildiği de gayet bellidir. Fakat benim yaklaşımımda bu kadar zecri bir tercih yoktur. Ahlâklı insan sadece ahlâkî değildir, siyasal toplum da zorunlu olarak ahlâka karşı değildir.

yasal bilim ile siyasal felsefe arasındaki ilişkiyi nasıl anladığım sorununu ortaya çıkarıyor (4).

Bu sorunun ilk kısmına vereceğim cevap, teoriyi, olağan anlamında, Brecht'in yaptığı gibi «bir şeyi açıklamağa çalışan öneriler» (5) olarak aldığımdır. Bugün «siyasal felsefenin, siyasal teorinin ve siyasal bilimin artık birbirinin yerini tutacak terimler olmadığı» (6) konusunda da Brecht'i izliyorum. Şüphesiz, sadece olgusal bir tasvir bile, bir anlamda, belirli bir durumda olayların nasıl olduğunu ya da geçmişte nasıl olmuş olduğunu açıklamaya kalkıştığı ölçüde bir izah verir. Bununla beraber, bu sonuncu durumda bile «izah» kelimesini meşru olarak kullanabiliyor olmamız, olayların nasıl'i ile niçin'i arasına bir çizgi çizemeyeceğimiz anlamına gelmez. Burada, öyleyse, tamamen, teori kurulmasına götüren bir izah anlamında teori ile uğraşıyorum. Fakat, benim «teori» kavramımı daha aydınlatabilmek için, onun, bir yandan felsefe denilen teori çeşidi ile, diğer yandan bilim denilen teori çeşidi ile olan ilişkisini kısaca açıklamağa çalışacağım.

Siyasal felsefe ile siyasal bilim arasındaki ilişki gerçekten karışık ve tartışmalıdır. Çünkü, Catlin ve diğerlerinin yaptığı gibi, siyasal bilim araçlarla uğraştığı halde, siyasal felsefe amaçlarla uğraşır (7) diyerek ya da benzer şekilde, birincisi değerler hakkında bilgi verir, ikincisi değerleri değerlendirir şeklinde kesinlikle cevaplandırmak mümkün değildir (8). Bir defa esas olarak, bilimin nasıl ile ve araçlarla, felsefenin niçin ile ve amaçlarla uğraştığı kabul edilince, bu aşağı yukarı çeşitten izah ile felsefe nerede biter ve bilim nerede başlar sorusu kesinlikle çözülemez. Ne de, si-

(4) Bu böylece, bir yandan siyasal *felsefe*'nin ve diğer yanda siyasal bilim'in, «siyasetin incelenmesi» doğrusunun üç noktaları olduğunu ve asıl siyasal *teori*'nin ikisinin arasında yer aldığını kabul ediyorum. Felsefe ile bilimin her ikisinin de «teori» olduğu anlaşılmaktadır: fakat bir teorinin kesinlikle felsefi ya da kesinlikle ampirik-bilimsel olarak teşhisi yapıldığı zaman, teorinin diğer bağlayıcı olmayan bir anlamda kullanmak uygun sayılır. Bu çerçevenin tarihsel anlatımına üstünlüğü vardır. *Doktrin* tabirine gelince, elverişlilik ile birlikte fevkalâde basitlik gibi bir üstünlüğü vardır. Bununla beraber, bu tabir ancak bir siyasal felsefenin ya da teorinin önde giden amacı ya da görünüşü bir politikayı savunmak (tutucu ya da ihtilâlci) olduğu zaman kullanırım. Siyasal felsefeyi sürekli olarak siyasal doktrine indirgeyen tez bir bilimselci tek yanlılık ile canlı tutulmaktadır. Bu tez, siyasal felsefe ile teorinin bir bilgisel amacı (bilim dışı sayılabilecek metotlarla aranıyor olsa bile) birlikte kapsamakta olduğu temel vakıasını gözden kaçırmaktadır. Bilgisel amacı, diğer gizli bir amacın yeniden mümkündür. Bu, felsefenin (ya da teorinin), felsefe olarak bir doktrin de olabilir. yılmayacağı vakıasını değiştirmez: felsefe nihayet bir doktrin de olabilir.

(5) *Political Theory, The Foundations of Twentieth Century Political Thought* s. 501; bk. genc ss. 501-503; 14-17 *et passim*.

(6) *Political Theory*, s. 17. Buna karşılık Brecht'in öne sürdüğü diğer iki noktayı kabul etmiyorum. Önce, «felsefe olayları açıklamaya çalıştığı ölçüde teori ve bilimsel metodları uyguladığı ölçüde bilimdir» (s. 16). Bu sadece karıştırıcı bir ifadedir. İkinci olarak, «siyasal 'teori', siyasal 'felsefe'ye karşı çıktığı zaman, genellikle kastedilmek istenen sadece bilimsel teoridir» (s. 17) ifadesi eğer doğru ise — Brecht'in iddia ettiği üzere — bunun, siyasal teori ile siyasal bilimin «artık birbirinin yerini tutan terimler olmadığını» söyleyen daha önceki beyan ile çelişir bulunduğu yorum. Bunu karşılık, siyasal teori ile siyasal felsefenin karşıtlığı konusunda ikincisi spekülatif (ya da daha yüksek bir soyutlama düzeyinde) olduğu halde, diğeri ampiriktir demeyi tercih ediyorum.

(7) Bk. George G. Catlin, *The Science and Method of Politics* (New York, 1927), ss. 347-348 ve makalesi «The Function of Political Science, «*Western Political Quarterly*, IV (Dec. 1956). Bu nihai çözümlemede Max Weber'in yaklaşımıdır. Benim sözlerim, hiç bir biçimde, ayrımın yararlı olmadığını ifade etmeye yönelmemiştir: aslında bu kaçınılmazdır. Bununla beraber, bir nihai, yeterli sınırlama ölçüsü sağlamaz.

(8) İki iddia birbirine bağlıdır, çünkü araçların bilimi ile amaçların değerlendirilmesi arasında karşıtlık güden Weber'ci ayrım, değerden arınmış bir bilim kurma düşüncesiyle hareketle geçirilmiştir.

nırda yer alan olayları, felsefe ikinci sınıf bir iştir, halbuki bilim birinci sınıf bir faaliyettir, esasına dayanarak tayin etmek mümkündür. Bu, gene ilk bakışta yapılan bir ayrımdır (9). Bilim bir şeyi açıklamağa çalıştığı halde, felsefe her şeyi açıklamağa çalışır, şeklinde yapılan ayrıma olan inancım daha da azdır. Hiç şüphesiz bu, çoğunlukla doğrudur, fakat bu ayrım sorunun sadece yüzeyini çizmektedir (10).

Sonuncu olarak, siyasal felsefenin, ahlâk felsefesinin, siyasal amaçları ve uygulamaları, ahlâkî bir açıdan değerlendirecek bir kolu olduğu anlayışına dayanan bütün ayrımlara hiç inanmıyorum. Bu hem doğru değildir, hemde her **olması gerekir** yargısını sanki bir ahlâkî tavsiye imiş gibi kabul etme hatasını ne kadar sık işlediğimizi göstermektedir. Gerçi, bir çok filozofun devletin ne olması gerektiği ile ilgilendiği doğrudur, fakat bu filozofların devlete ahlâkî bir nitelik vermeye çalıştıkları doğru değildir. Aksine, sık sık, bunun mümkün olmadığını göstermeğe çalışmışlardır. Bu bakımdan — esas noktaya dönersek — felsefeyi değer tartışması ile ilgili herhangi bir şey, ve bilimi de değer tartışmasından kaçınan bir uğraşı olarak tanımlamak hiç de inandırıcı bir çözüm değildir. Aksine bu, felsefeyi çok geniş, bilimi de çok dar hale getirir, (11) ve **Wertfreiheit** konusunu, aynı derecede önemli diğer konular aleyhine çok önemli bir duruma getirir (12).

(9) Bk. T. D. Weldon: «Yeni bilgi sağlamak felsefenin işi değildir... felsefe sorunları tamamen ikinci-düzende sorunlardır. Bunlar olguların anlatıldığı ve açıklandığı düzeyden değişik sorunlardır.» (*Philosophy, Politics and Society*, s. 22). Derslerimde bununla ilgili fakat farklı bir görüşü öne sürerim *Questioni di metodo in scienza politica* (Perenze, 1959), ss. 3-68. Buna göre, dilin «amprik kullanımı» *(perceptum)* ile «amprik öncesi kullanımı» *(conceptum)* arasındaki ayrım, amprik-bilimsel açıklama ile felsefi açıklama arasındaki sınırın, tatmin edici bir biçimde belirtilmesini mümkün kılar. Weldon'ın çıkış noktasına dönersek, tabiat biliminin birinci sınıf faaliyet, bütün sosyal ve tarihsel bilimlerin de bir ikinci sınıf faaliyet olduğunu, bu durumda felsefenin (amprik olduğu zaman) üçüncü sınıf, sorumlu ise bir dördüncü sınıf faaliyet olduğunu belirtmek gerekir. Şüphesiz önemli olan, dikkate alınması gereken hasmakların dört mü, yoksa daha mı az ya da daha mı fazla olduğu (bu istenilen kesinlik derecesine bağlı olacaktır) değildir, fakat, dilin çeşitli soyutlama düzeyler arasında ayrım yapmak gereğini ve buna bağlı olarak, onları gerektiren ve bakış kılan çeşitli amaçları kavramakta olmamızdır.

(10) Diğerleri ile birlikte Leo Strauss şunları söylüyor: «Felsefe bütünün bilgisi, ayrıntılı bilgi aracıdır... o, bütün hakkındaki kanaatlerin yerine, bütün hakkındaki bilgiyi koyma girişimidir. 'Bütün' yerine filozoflar 'her şey'de derler». (*What is Political Philosophy?* s. 11). Kabul ediyorum, fakat bu biçimde ortaya koyarsak, bir ölçüt söylemiş olmuyoruz. Ayrıca, unutmamalıyız ki, «birleşmiş bir bilim»e doğru çalışmalar başarılı olmasa (inanıyorum ki öyle kalmak zorundadır) bile bilim de bütün şeylerin bilgisine ulaşma amacını izler.

(11) *Wertfreiheit* şartını kesinlikle uygulayacak olursak, felsefeyi çok geniş, bilimi de çok dar (ve kısır) hale getirmiş oluruz, bu durumda siyasal bilimin büyükçe bir dilimini de felsefe olarak tasnif etmek gerekir. Diğerleri ile birlikte Dwight Waldo, (i) dilin, dil olarak tercihleri taşıdığını; (ii) kültürü geçiş sürecinin, temel değer tutumlarının benimsenilmesini de içine aldığını; (iii) hayat tecrübesinin bizleri, bir değer-duyarlılığına göre kavramaya ya da kavramamaya hazırladığını belirtmişti. (Bk. «Values in Political Science», *Approaches to the Study of Politics*, ss. 96-111). Bu durum karşısında, hangi noktaya kadar sosyal bilimlerin kendisi değersapmalı olmak suçlamasından kaçınabilir, insan şaşırıyor. Tabiatıyla, Jean Meynaud'nun akılcıca belirttiği gibi, «Bilimsel tarafsızlığın kaçınılmaz sınırlarını tesbit etmek ile, diğer yargılarını açıklama hakkını talep etmek iki farklı tutumdur.» *Introduction à la science politique* (Paris, 1959), s. 15.

(12) Bir bilimin sadece değerden-arınmış olduğu için bilim olmadığını, herşeyden önce (i) yeterli bir sözlük, ile (ii) mantık ve metodoloji kurallarının tutarlı bir biçimde uygulanmasının bilime yol açtığını şu denememde belirtmiştim: «Der Begriff der 'Wertfreiheit' in der politischen Wissenschaft» (*Politische Vierteljahreszeschrift*, I (1960), ss. 12-22). Daha köklü bir eleştiri için (buna ben katılamıyorum) bakınız, Gunnar Myrdal, *Value in Social Theory - A Selection*, der. P. Streeten (London, 1958), *passim*.

Günümüzde işi karışık hale getiren, siyasal bilimin homojen bir alan olmayışı değil, felsefenin çok heterojen oluşudur. Çünkü ikincisinde, birbirinden köklü bir şekilde farklı şeylerle, amprik ve amprik-olmayan felsefe ile uğraşmak zorundayız (13). Bundan şu çıkar ki, amprik felsefeyi dikkate alınca geçerli olan bir sınır çizgisi idealist felsefeyi göz önüne aldığımız zaman artık geçerli olmayacaktır. Örneğin, benim teorim, felsefi düzeyin hangi soyutlama düzeyinde sayıldığına bağlı olarak, felsefenin gölgüzüne itilebileceği gibi, bilimin yeryüzüne de çekilebilir. Yüksek ölçüde soyut bir idealist felsefeye göre, bir filozof sayılmam çok güç olduğu halde, amprik felsefe açısından bunun tersi doğru olabilir. Buna göre,kendi memleketimde ben bir siyasal bilimci sayıldığım halde, öyle sanırım ki, Birleşik Amerika'da bir çok siyasal bilimci, beni, vatandaşlarının içine girmediğimi düşündükleri bir alana, siyasal felsefe alanına göndermeğe kalkacaktır.

Bu örnekten kolayca çıkarılabileceği gibi, **status quaestionis** gerçekten şaşırtıcı ve geniş ölçüde belirsizdir. Bu tartışmanın amaçları bakımından, hangi durumlarda, neyin siyasal felsefe olduğunu ve neyin olmadığını ayırmanın önem taşıdığını ve hangi durumlarda bunun ikinci derecede önemli olduğunu aydınlatmak yeterli olacaktır. Bu sınırlı duruma örnek vermek için, siyaset bilgimizi Hegel'i veya Marx'ı da içine alan Hegel'ci sol-kanadı ya da Giovanni Gentile ve Benedetto Croce'nin İtalya'da en etkili olan filozofları sayalım) siyasal yayınlarını inceleyerek, sağladığımızı varsayalım. Bu durumda şu uyarı sadece yerinde değil zorunludur: siyasal felsefe öğrenmiş olursunuz, fakat **sadece** siyasal felsefe öğrenmiş olursunuz. Çünkü, böyle bir durumda gnostik teknikleri, siyaset planlaması ve siyaset uygulaması yapabilmemizi sağlayan estekları elde etmiş değilizdir. Hegel'i okumak daima yararlıdır, fakat amprik sorunlarla uğraşmak istiyorsak ve hele operasyonel bir amacımız varsa, hiç de öyle değildir. Diğer bir deyişle, bu, siyasal felsefenin, sadece siyasal bilimden değil, aynı zamanda her ne olursa olsun amprik bir siyaset teorisinden de kesinlikle ayrıldığı bir durumdur (14).

Bunun yerine siyaset bilgimizin, **mundus intelligibilis**'den çok **mundus sensibilis**'e ilgili olan bir pragmatik felsefeye dayandığı bir durumu düşünelim. Daha somut olarak, felsefeyi bir bilim epistemolojisinin ötesinde hiç bir şey ifade etmez bir duruma ve ikinci sınıf gevezelik haline indiren günümüzdeki Anglo-Amerikan eğilimini göz önüne alalım. Bu durumda, felsefe ile bilim arasında daha yakın bir ilişki kurmanın istemek, çoğu zaman, aşırı-olguculuğun, araştırma uğruna araştırmanın ve hiç bir soruna yönelmeyen olgu-toplamanın bir çeşit takbihidir. Bu bakımdan, Birleşik Amerika'da zaman zaman duyulan, felsefe ile bilim arasındaki boşluğun kapatılmasını ve daha çok felsefi siyasal bilim yapılmasını isteyen çağrıları çok iyi anlıyorum (15). Fakat şuna işaret etmeliyim ki, bu tavsiye, eğer amprik çeşitten bir felsefe kastedilmeyip de diğer çeşitten, kendisini **scientia scientiarum** ilân eden ve tek

(13) Leo Strauss'un çok iyi anlatmış olduğu klâsik ve klâsik-sonrası felsefe arasındaki farkı hiç ele almıyorum. Bk. *What is Political Philosophy?* özellikle ss. 27-29, 74-77, 78. Görüşlerim sadece modern felsefeye, yani klâsik temellerin üstünün örtülmüş olduğu dönemden sonrası için uygulanabilir.

(14) Benim sözlüğümde, Hegel'in *Philosophie des Rechts*'ı dördüncü sınıf bir faaliyettir, halbuki amprik bir siyasal felsefe (örneğin Dewey'inki), üçüncü sınıf bir faaliyet olacaktır.

(15) Bk. *American Political Science Review*, II (1950), Francis G. Wilson (s. 384) ve Thomas J. Cook (s. 388); *ibid.*, IV (1951), J. Roland Pennok, «Political Theory and the Study of Politics»: A 1081-1085; *ibid.*, II (1956), H. Eckstein, «Political Theory and the Study of Politics: Some Reflections on Method in Report,» ss. 475-487; ve W. H. Harbold ve D. G. Hinchner, «Some Reflections on Method in the Study of Politics,» *Western Political Quarterly*, IV (1958). Nihayet aynı yönde bk. Peter Winch, *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy* (London, 1958).

gerçek bilimin felsefe olduğunu öne süren bir felsefe kastedilecek olursa, tamamen farklı bir anlam kazanır. Bu açıdan yukarıdaki öğüt zihinleri karıştırmaya başlar. En iyisinin, «felsefe»nin çok gevşek ve müphem bir şekilde kullanılmasından kaçınmak olduğunu zannederim.

Genç, ampirik felsefi yaklaşım durumunda «siyasal teori» ve «siyasal felsefe» terimlerinin bir birlerinin yerini tutacak şekilde kullanılması pekâlâ mümkündür. Fakat, bu durumda bile daha belirli olmanın yararlı olacağını düşünürüm. Çünkü, bir kimse «siyasal felsefe» deyince, onun operasyonel, uygulamalı çeşitten teorik araştırma ile ilgili olmadığını düşünmek doğrudur. Halbuki, eğer bir kimse «siyasal teori» derse ve «felsefe» demekten özellikle kaçınırsa, bununla, kurduğu teorinin pratik sonuçlarla ilgilendiğini ve operasyonel bir amaç taşıdığını (mikro çözümlemede bunlara verilen dar-anlamda olmasa bile) göstermek istemiş olabilir. Bunun büyük bir fark yarattığı açıktır. İşte bu sebepten dolayıdır ki, demokratik yönetimin felsefesi ile değil de demokratik «teori» ile uğraşıyorum demeyi tercih ediyorum (16).

2. Mantıki Çözümleme ve Tarihi Değerlendirme

Teori mi-felsefe mi tartışmasının genel yorumuna daha fazla girmek istemediğim halde, belirli bir konuyu, benim teorimin hangi ölçüde Oxford Okulu'nun felsefe dediği şeyle bir tutulabileceği konusunu gözden geçirmek yerinde olacaktır. Bu bakımdan sormamız gerekecektir, Weldon'un söylediği gibi «siyasal felsefenin amacı... dil karışıklıklarını ortaya koymak ve açıp aydınlatmak» (17) mıdır, ya da siyasal teorinin ve felsefenin amacı Ayer'in öne sürdüğü gibi «siyaset hakkında konuşup-düşünürken karekteristik bir şekilde bilinen önermelerin mantığını açıp-göstermek» midir? (18) Benim cevabım bir noktaya kadar Evet olacaktır, fakat **sadece** Ayer'in cümlesini bitirdiği noktadan **değil.**

Şimdiye kadar, bazı bakımlardan, Ayer ve Weldon'un izlediği yaklaşıma sokulabilecek bir işi yerine getirmeğe çalıştım. Esas amacım, demokrasi hakkındaki çoğu tartışmanın altında yatan mantıki kalıbı yakalayıp çıkarmak ve doğru cevaplar bulmak için uygun yollar aramak olmuştur. Scylla'nın gerçekçiliğini, Charybdis'in mükemmelolsunculuğunu veya azınlıktaki önderlerin çoğunluğa tanıdıkları görünüşteki iktidar paradoksunu ya da demokrasiyi, bulunamayacağı bir yerde arama hatasını hep bu açıdan tetkik ettim. Aynı görüş açısından ve aynı amaçla, sınırlarını bulma anlamında demokrasiyi tanımlama sorununu ve gene siyasal tercihlerin savunulabilir olduğu iddiasını bırakmamız gerekip gerekmediği sorusunu tartıştım. Bütün bunlar rasyonel bir yaratığı ilgilendiren konulardır. Bu sorunları rasyonel düşünce beslemiştir, bundan dolayı da bunların rasyonel bir biçimde çözülmesi gerekir. Öyle sanıyorum ki bunlar, demokrasi ile ilgili olarak en sık görülen yanlış kavrayışları kapsamaktadır.

Bu, benim listemde bir boşluk olmadığı anlamına gelmez. Hiç şüphesiz siyasal düşünce ve konuşmada karakteristik bir şekilde beliren ve altında yatan mantık yukarıdaki sayfalarda dikkate alınmamış olan başka önermeler de vardır. Unutmalar kaçınılmazdır. Fakat sunmuş olduklarımın, önemli temaları yeter derecede seçtiğine inanıyorum. Ayer ve diğerleri ile siyasal teorinin (ya da siyasal felsefenin) amacı konusunda tamamen hemfikir olsaydım, işim tamamlanmış olacaktı, bu bölüm de sonuç yerine geçecekti. Fakat bana öyle geliyor ki, bu yazarların, siyasal teoricilere verdikleri görev sadece bir ilk başlangıçtır ve dolayısıyla bu safhada sadece ilk sonuçlar çıkarılabilir.

Mantık gerekli olduğu halde yeterli değildir. Demokrasinin bir mantıki çözümlemesi, en çok, temiz bir kutu, kullanılmaya hazır, fakat tamamen boş bir çerçeve sağlayabilir. Bu başarı küçümsenmemelidir. Eğer biz, çerçevemizi doldurmak ve demokrasi fikrimize somut bir muhteva vermek istersek, daha ileriye gidip tarihe bakmalıyız. Şimdi bitirmekte olduğum mantıki veya metodolojik çözümlemeyi, işte bundan dolayı bir tarihi değerlendirme izleyecektir.

Gayet tabii, kitabın bir mantıki ve tarihi inceleme şeklinde bölünmesi çok kesin değildir. Şimdiye kadar tartıştığım sorunlar, tek başına değilse bile büyük ölçüde tarihi tecrübe ile ilgili olacaktır. Şimdiye kadar söylemiş olduklarımın çoğu, nasıl, zımnen tarihi delillere dayandıysa, aynı şekilde bundan sonra söyleyeceklerimin çoğu da mantıki inceleme ile ilgili olacaktır. Bundan dolayı, kitabın iki bölümü arasındaki fark, bir ağırlık verme farkıdır. Bugünlerde çok sık, tamamlanmamış işlerle karşılaştığımız halde, gittikçe daha çok ihmal edilen bir konuya, sorunlarımızın tarihi boyutuna ayrı bir kesim ayırmayı yararlı buldum. Fakat, tarihi bilgiye olan ilgimin, yanlış anlaşılmaması lâzım. Ben, geçmişin geçmişliği ile değil, şimdiki durumu ile ilgileneceğim. Çünkü, şimdiki an, sadece, Leibnitz'in söylediği gibi, **issu du passé** değil, aynı zamanda **gros de l'avenir**'dir; yani sadece geçmişten çıkmaz, geleceğe de gebedir. Geleceğimiz bakımından neler hazırladığını görebilmek için, önce, kendi zamanımıza bakmak istiyorum.

3. Eski Bilgi ve Yeni Gelecek

Yukarıdaki bölümlerde, günümüz siyasal hayatının en tipik yönlerinin bir kısmının, gerçekten ağırlıkta ele alınmadığı düşünülebilir. Örneğin, parti sistemine, ya da daha doğrusu bir parti sistemi olarak demokrasiye (19) sadece şöyle bir dokundum ve dengeleyici baskı grubu sisteminin (eğer böyle isimlendirebilirsem) adını bile zikredemedim (20). Aynı şekilde, kanaat oydaşmasına dayanan gevşek bir şekilde bağlantılı partilerin yüksek derecede örgütlü ve bürokrasileşmiş kütle partileri haline dönüşümü ve bunun yaratacağı sonuçlar gibi, parti sisteminin kendi içindeki gelişmelere çok az önem verdim. Fakat, bu gelişmeler ve yeni özellikler, sadece, siyasal düşünce ve yazılara esas olan önermelerin mantığını etkiledikleri ölçüde, benim görüşüm ile ilgili olacaklardı. Kanaatıma göre durum bu değildir. Bu «parti-krasi» (**partitocrazia**) sorununun önemini, ve onun, demokrasinin diğer yönleri üzerinde olduğu gibi parlementer hükümetin işleyişi üzerindeki etkisini de inkâr etmek anlamına gelmez. Fakat, bu sorular kaçınılmaz bir şekilde benim yaklaşımım ile ilgili değildir.

Şimdiki zamana daha yakından bakmak derken, aklımda olan, aynı zamanda hem daha az kesin hem de daha kapsayıcı bir şeydir. Tarihin bu dönüm noktasında olduğumuz izlenimi yaygındır. Bu, şimdi karşılaştığımız sorunlar o kadar yenidir ki, geçmişteki ve hatta bugünkü bilgilerimizle onları çözmeyi başaramıyoruz anlamına gelir mi? Bu soru, tartıştığımız konuların, gelecekteki değerinin ne olacağı noktasında bir miktar şaşırtıcı olabileceği için, yerindedir. Bu konuların, demokrasinin başlıca yönlerini

(16) Yukarıda çizilen çerçevenin değeri ne olursa olsun, önemli olan nokta, bugünkü kayyak ve tartışmalı ortamda «teori» başlığının bizi, bir düzüncü sınıf faaliyete başvurmak zorunda bırakmaksızın, niceliciliğin, aşırı-olguculuğun ve değerden-kaçmanın mahiyetindeki felçten (ya da en azından utangaçlık kompleksinden) kurtarma imkânını vermesidir.

(17) *Philosophy to Politics and Society*, s. 23.

(18) Weldon'un *Vocabulary of Politics*'inin Önsözü.

(19) Ancak bu nokta için bk. aşağıda Bölüm XI, 4.

(20) Bakınız G. Sartori, «Gruppi di pressione o gruppi di interesse?» *Contributi italiani al IV congresso mondiale di scienze politiche* (Milano, 1959), ss. 94-129.

kapsadığını farzetsek, acaba, bizden sonraki kuşaklar bunları gene önemli bulacaklar mıdır? Bu noktada, şimdilik, bizim için şaşırtıcı olacak bir sonucu destekleyen hiç bir delil yoktur. Hiç olmazsa, geleceğimiz, geçmişimizden o kadar farklı olacaktır ki, daha önceki zamanlara doğru geriye — daha önceki tecrübelere — bakmanın hiç bir faydası olmayacaktır şeklinde aşırı olarak ortaya konulduğu zaman durum budur.

İçinde yaşadığımız dünyanın, Aristo'nun, Makyavelli'nin, Locke'un, Montesquieu'nun veya hatta Tocqueville'in dünyası ile hiç bir ortak yanı olmadığı kolayca gösterilebilir. Bununla beraber, eğer bu klâsikleri okursak, onları bizden ayıran mesafeye rağmen, bunların bize, çok değerli bir tarih sezgisi kazandırdığını ve iyi düşüncenin, sadece iyi düşünce olduğu için kazanç sağlayıcı ve yararlı bir düşünce olarak kaldığını görürüz. Eğer Marx, yalnızca Hegel'i okuyacağı yerde Aristo'yu da okumuş olsaydı, Aristo'nun Calcedonian'lı Phales'in eşitlikçi reformlar hakkındaki görüşleri kendisi için çok aydınlatıcı olurdu; bunlar, Sovyetler Birliği'nde olup bitenler bakımından halâ ilgilidir. Bir çok benzer örnek verebilirim, çünkü, siyasette, en çok değişen şartlar altında bile değişmeden kalan konular vardır. İşte, böyle konuları ele almak, tam siyasal teorinin işidir. Bu bakımdan, «siyasal geleceğe-dönüklüğün» — eğer böyle söylemem mümkün olursa — şaşırtıcılığı bizi paniğe kaptırmamalıdır.

Bu vesileyle, klâsik demokrasi teorisinin, biz onun varsaydığı şartları aştığımız için modası geçmiş sayılıp sayılamayacağı sorusuna dönmek isterim. Bu iddiada bir ölçüde gerçek payı var ise de, ben daha ihtiyatlı bir görüş taşıyorum. Gerçekten, bir siyasal sistemde, var olduğu sürece değişen şeylerin, onun idealleri ya da normatif teorisi değil, fakat bunları gerçeğe uydurmakta izlediği yollar olduğunu göstermeğe çalışıyorum. Değer-olay ilişkisinin yeniden yapılan bu kıymetlendirmesi, demokratik deontolojinin başlangıçtaki değer amaçlarını reddetmemize ihtiyaç olmadığını göstermektedir. Üstelik böyle bir şeyi **yapamayız** da, çünkü kendi deontolojisini reddeden bir demokrasi kendisini inkâr etmiş demektir. Bu bakımdan asıl sorunun, yeni bir normatif teori yaratmak değil, fakat ideali mümkün en çok gerçekleşme durumundan ayıran mesafedeki, tedrici azalmaya ve farklı devirlerin değişen ihtiyaçlarına, uygun bir biçimde, orta-düzeyde yeni ayarlamalar yapmak olduğuna inanıyorum. Klâsik teoride kendisini gösteren demokratik idealizmin, bir noktada, gerçekte başarılabilecek olandan daha fazlasını istediği ve böylece bütün sistemi tehlikeye soktuğu doğrudur. Siyasal idealizm çoğu zaman böyle öldürücü olabiliyorsa, bu, en çok, idealleri olumsuz olarak ele almayı öğrenmenin olumluya göre daha kolay olmasındandır.

Özet olarak, asıl ele alınması gereken bu olduğu için, norm ile olay arasındaki ilişkinin yeniden belirtilmesine ihtiyaç olduğunu düşünüyorum. Şüphesiz bu ilişki konusundaki görüşümüzü gözden geçirirken, aynı zamanda, klâsik teoriyi de dolaylı olarak değiştirmiş oluyoruz. Bununla beraber, onu değiştirmek, bırakmak ve atmak anlamına gelmez, benim inancım, onun reddedilmesi değil, yeniden ayarlanması gerektiğidir. Çünkü, bizde eksik olan şey, normatif demokrasi teorisini, — klâsik çerçeve de bu demektir — olumlu ve yapıcı bir biçimde uygulama ve kullanma gücüdür (21).

Ümit ederim ki, bu giriş mahiyetindeki sözler, «siyasal geleceğe-dönüklüğe» karşı tepkinin, değişmeyi ihmal edebileceğimiz, ya da geleceğin bugünden çok farklı olma ihtimalini düşünmememiz gerektiği, anlamına gelmediğini açıkça ortaya koymuştur. Belirli bir zamanda ve yerde ortaya çıkan konular, değişen şartlarla birlikte değişirler ve bundan dolayı, siyasetin kendi nisbi öneminin ve ağırlığının da yarının dün-

(21) Bakınız yukarda Bölüm IV, V, ve özellikle VI, 7.

yasında farklı bir şekilde takdir edilmesi gerekebilir. Bu son varsayımın biraz üzerinde durmak gerekir.

4. Siyaset ve Ekonomi

Benim görebildiğim kadarıyla, insan toplumunun siyasal biçimi bakımından, yakında bizi beklediği halde öngörülmeyen hiç bir şey yoktur. Otokrasi ya da daha iyisi totaliter otokrasi hakim olabilir; fakat, yeni teknolojik baskı araçları bu en eski ve en ilkel hükmetme sistemine modern bir görünüş kazandırmış olsa bile, bu yeni bir şey olmayacaktır. Onun yerine, asıl yeni olan, deyimin en geniş anlamında, toplumsuzun ekonomik biçimidir.

Son yüzyıl içinde hepimiz, gittikçe artan daha fazla ekonomik zihniyet sahibi olduk. Eğer son on-yılda değilse bile so yirmi otuz yılda, endüstri-teknoloji devrimi, gerçekten bir dönüm noktasına ulaştı. «Endüstri toplumunda» (22) ekonomik üretim, artık, demokratik artış ile emilemiyor; onun, çok ötesine atlamıştır, ya da atlayabilir. Galbraith'in söylediği gibi, bir «örgütlü kıtlık» (23) sisteminin yerini bolluk uygarlığı almıştır. Bu durum, bütün bakış açılarımızı değiştirir. Raymond Aron şunları söylüyor: «Büyüyen bir ekonomide, paylaşım sorunu, yüzlerce yıl taşıdığı anlamdan tamamen farklı bir anlam kazanır. Eskiden genel servet nerdeyse sabit bir miktarda sayılırdı... eğer bir kimse çok fazla şeye sahip ise, bu, başka birisinden bir şeylerin alınmış olduğu anlamına gelirdi. Fakat,toplumun serveti, her yıl belirli bir yüzde ile, düzenli olarak artmaya başlayınca, artışın temposu ve hızı ayrıcalıksız kimseler için bile, yeniden paylaşım sorunundan daha önemli hale gelir (24).

Bu iddianın siyasetle olan ilgisini, hiç olmazsa mantıken başka bir plâna kaydırma yoluyla görmek kolaydır. Basitliği sağlamak için sorunu şöyle koyalım. Bir yanda bir pastamız var, diğer yanda da bunu **kimin** ve **nasıl** keseceği sorunu var. Pastanın büyüklüğü iktisatçıların konusudur, bunun kesilmesi — yani paylaşım — siyasetin konusudur. Eğer pastanın büyüklüğü ile onu yiyecek olanların sayısı arasındaki oran hemen hemen aynı kalıyorsa, bunun nasıl paylaşılması gerektiği hakkındaki siyasal sorun temel sorun durumundadır ya da hiç olmazsa farklı çözümleri olabilecek tek soru da budur. Fakat, eğer kolayca daha başka pastalar bulabiliyor veya daha büyük bir pasta sağlayabiliyorsak, daha büyük pasta yapmanın ekonomik sorunu, kimin daha büyük parçayı alması gerektiği siyasal sorununu geri iter. Şüphesiz, soru bu kadar kolay değildir. Fakat bu basitleştirme, yarının dünyasında siyasetin, hiç olmazsa Marksist çeşitten ideolojik gerilimler yönünden (sınıf çatışması, v.s.) daha az önemli olacağını göstermeye yetecektir. Uzun vadede pastanın büyüklüğünün asıl önemli konu olduğunu öğrenmesi gerekecektir. Aron'un işaret ettiği gibi, daha şimdiden «sosyalist doktrinin üç teması, — özel mülkiyete karşı kamu mülkiyeti, anarşik piyasaya karşı planlı piyasa, kapitalist sömürüye karşı eşitlik — geniş ölçüde cazibesini kaybetmiştir» (25).

«Endüstri toplumu» diye tanımlanan durumun bir sonucu olarak, yeni bir siyasal diyalog şeklinin ortaya çıkıp çıkmayacağı sorusu, akla geliyor. Aron'un iddiasını doğ-

(22) «Endüstri-sonrası» toplumdan (bk. David Riesman, «Leisure and Work in Post-Industrial Society,» *Mass Leisure*, der. E. Larrabee ve R. Meyersohn (Glencoe, 1958), ss. 363-385) ve «sömürgesiz toplum»undan (niçin olmasın?) söz edebiliriz. Fakat bu yaftalar, Birleşik Amerika örneğinde olduğu gibi, bir gelişmiş durum üzerinde dikkatleri toplamaları anlamında, ortalamanın ötesinde bekleyişler içindedir.

(23) Bk. J. Kenneth Galbraith, *The Affluent Society (Boston, 1958), passim.*

(24) Bk. R. Aron, G. Kennan, R. Oppenheimer, *et al., Colloques de Rheinfelden* (Paris, 1960), s. 12.

(25) Ibid., s. 13.

ru anladıysam onun cevabı şu olacaktır: Hayır, aksine, daha az siyasal konuşma, tartışma olacaktır. Eğer öyleyse bu cevaptan çok memnun olurum, çünkü bu, siyasal teorinin ele aldığı sorunlar söz konusu olduğu ölçüde, geleceğimizin pek de yeni olmayacağını, yani şimdiki durumdan çok değişik olmayacağını zımnen ifade etmektedir. Benim bulmaya çalıştığım da budur.

Bununla beraber, endüstri çağının başlıca eğiliminin sonuçlarını tetkik etmek ve özellikle teknolojik endüstrileşmenin, **civilisation technicienne**'in çağımız üzerindeki muhtemel etkisini incelemek, yararlı olur. Bununla ilgili olarak, dünya çapında bir eğilim şeklinde ortaya konulan endüstri toplumu kavramının sınırlarını daha kesinlikle belirtmek yerinde olacaktır.

5. Endüstri Toplumu mu Yoksa Endüstri Demokrasisi mi?

Önce endüstri toplumunun, ideolojik çatışmalar ve gerginlikler üzerindeki yanlarını ele alalım. Aron ve diğerlerine göre, endüstrileşmenin bugünkü safhasında, ideolojik gerginliklerde bir gevşeme olması kaçınılmazdır. Böyle bir «ideolojinin sonu» gerçekten muhtemel midir? (26) Kanımca bu, zaman ve yer bakımından gayet sınırlı bir kısa-vadeli dalgalanmadır. Yer bakımından sınırlıdır, çünkü, sadece, verimliliği, demografik artışını büyük ölçüde geçen toplumlar uzlaşmış durumdadır. Zaman bakımından sınırlıdır, çünkü, Marxism zorunlu olarak ideolojilerin sonuncusu değildir, ve belirli çeşitten bir ideolojinin gerilemesi ile kendi başına ideolojinin kaybolmasını birbirine karıştırmamak gerekir.

Bir zamanlar, Avrupa'nın her yerinde yaşayan insanlar **felix Austria**, mutlu Avusturya derlerdi. İdeoloji terimi var olsaydı, Fransız Devriminden hemen önceki devrede bir akıllı onsekizinci-yüzyıl gözlemcisi çıkıp, ideoloji çağının artık geçmiş olduğunu ilân edebilirdi. Katolikler ile Protestanlar arasındaki din savaşları fiilen sona ermiş olduğu için bu, bir ölçüde doğru da olabilirdi. Halbuki, yeni din savaşları hazırlanmaktaydı. Milletçi ideolojinin (henüz milliyetçi değil) çok iyi düşünülmüş ve kurulmuş, iyi yönetilen, barış içinde, müreffeh Habsburg İmparatorluğunun parçalanmış olması için çok zaman geçmesi gerekmedi. Sonra bir yüzyıl içinde, milliyetçilik ve Marxism geldi, bugünlerde karşımızda bu ikisinin bir karışımı milliyetçi-Marxism var. İdeolojiler devirlerini kapattılar anlayışı ile kendimizi nasıl aldatabiliriz? Bu yanılma içinde çalışacak olursak, gelecekteki bir tarihçinin, müstehzi bir ifade ile, felix Amerika'dan ya da «mutlu Avrupa»dan bahsetmek imkânını bulmasından korkarım.

Cins ile tür'ü, yani bir kavramsal kategori olarak ideoloji ile onun, bugünkü Marxism ve milliyetçilik gibi tarihi görünüş şekillerini birbirinden ayırmalıyız. Bu tarihi bakımdan şartlanmış ideolojilerin bile, Batı'nın zengin endüstri demokrasilerini kapsayan dar çemberin dışında, gerileyeceğini öne sürmek için sebep yoktur; çünkü Rusya'da azalan Marxismin yerini artan milliyetçilik almakta ve az-gelişmiş ülkelerde, büyük milliyetçilik dalgası ve siyasal Merihçilik henüz gelmektedir. Diğer yandan, ayrıcalıklı endüstri demokrasilerinde, endüstriyel barışın, uzun vadede süreklilliği konusunda da çok iyimser olmamamız gerekir. Bir bolluk devresine doğru yaklaşan ve en büyük sorun artık **emek** — gayret, sıkıntı ve ızdırabı kasdeden asıl anlamında — değil, boş zamanı olan, bir endüstri toplumunun, aşırı kanatların saldırıları karşısında pek hassas bir durumda olmadığı çok doğrudur. Bununla beraber, bolluk hayatına alışmış olacak kuşakların tepkisinin, bu hayata gösterilen ilk tepki gibi olacağını farzetmeliyiz. Mükemmel-olsunculuk ve hayal kırıklığı, ekonomik refahın herhangi bir zamanında gelişebilir, aslında, onlar, düşük yoksulluk safhalarında değil ekonomik gelişmenin canlı ortamında ortaya çıkarlar ve boş zaman çağının «büyük boşluğu»nun (27) yeni isyancılar, yeni protesto tutumları ve diğer bilinmeyen güçlükler yaratması kaçınılmazdır (28). Çünkü, boş zaman nerede harcayacağımızı bilmediğimiz enerji biriktirmemize imkân verir. Orta çağlarda, tatiller iş günleri kadar sık olduğu zaman, buna benzer bir durum görülmüştür, yalnız şu fark vardı ki, boş zaman ile iş birbirine yakından bağlıydı ve her halde, boş zamanın çoğunu ibadet kaplıyordu. Bu gün ne durumdayız? Şunu da unutmayalım ki, dini inançların azaldığı zamanlarda, boş inançlar ve ideolojik **Ersatz** güçlenir.

Sonuncu olarak, bir endüstri toplumunun gerektirdiği büyüme temposunun, artan paylaşma ve tüketme arzusuyla yavaşlaması ihtimalini de gözden kaçırmamız gerekir. O zaman sistemi kendi zorunluklarının gerektirdiği dayanışma, bireysel taleplerin fırlaması ile kopukluğa uğrayacak, bu durumda da ekonomik gelişme, ideolojik çekişmeleri eritip dengeleyemeyecektir. Dolayısıyla, ideolojilerin ortadan kalkacağı konusunda hiç bir uzun vadeli veya bütün dünyayı kapsayan tahmin yapılamaz (29).

Endüstri toplumları, demokratik toplumlar olabilir mi veya olacak mıdır, biçiminde daha da önemli başka bir soru vardır. Gene burada da bütün dünyaya uygulanabilir bir genelleme yapmanın mümkün olduğuna inanmıyorum. Çünkü, ekonomik ve siyasal öngörüleri birbirinden ayırmak lâzımdır. İstisnasız bütün ülkelerin, endüstri toplumları haline gelmesi muhtemel gözüküyor. Fakat bu, onların, zorunlu olarak endüstri demokrasileri haline gelmesi demek değildir (30).

Endüstrileşmenin ortak unsurlarının çeşitli siyasal biçimleri birbirine yaklaştırdığı hiç de kesin değildir. Aksine, endüstriyel zorunluğun, — endüstrileşmenin zorunlu gereklerini kastediyorum — halen endüstrileşmiş ve dolayısıyla kendilerini demokrasi lüksüne kaptırabilecek toplumlar ile henüz endüstrileşmemiş ve kendilerini bu lükse kaptıramayacak toplumlar arasında, kesin bir ayrılık yaratması da pekâlâ mümkündür. Bu ikinci varsayım hiç şüphesiz birincisi kadar muhtemeldir. Unutmayalım ki, söz konusu teoriye göre, bir endüstri toplumunda demokrasi, eğer ancak, pastanın büyüklüğündeki artış, onu yiyecek olanların sayısındaki artıştan çok yüksek olursa sağlamlaştırılabilir. Halbuki, karşımızda gözüken dünyanın bir çok bölgelerinde demografik artışın, endüstrinin gelişmesini çok geride bıraktığı bir aşırı nüfus çağındır (31).

---

(26) Yukarıda zikredilen Colloques de Reinfelden'e ilâveten bk: Edward Shils, «The End of Ideology?» *Encounter*, Nov. 1955; Daniel Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties* (Glencoe, 1960); ve S. M. Lipset, *The Political Man*, Bölüm XIII.

(27) Bk. Robert M. McIver, *The Pursuit of Happiness* (New York, 1955), Bölüm VI.

(28) Bk. *Mass Leisure*, *passim*. Bir çok yazarlar, yapacak bir şeyimiz olmadığı zaman ne yapmamız gerektiği sorununun ciddiyeti üzerinde dururlar. Hızlı bir sentez için bk. Georges Friedmann, «Le Loisir et la civilisation technicienne,» *Revue internationale des sciences sociales*, IV (1960) ve serbest zaman sosyolojisi üzerinde bunu izleyen makaleler (s. 551-630). Friedmann benzer düşüncelerle *temps libre* ile *temps libre* arasında ayrım yapmakta ve bu sonuncudan «serbestleşen zaman'ın olumlu kullanımını anlamaktadır.

(29) «İdeolojinin sonu» deyiminin kesinlikle Batıya uygulandığını, diğer yandan, Doğuda ve Üçüncü Dünyada karşıt anlamda bir sürecin yer almakta olduğunu, Daniel Bell, gayet yerinde belirtmektedir, *The End of Ideology*.

(30) «Endüstri Demokrasisi»ni Webbs ile aynı anlamda — işçilerin endüstrideki işyerlerini kendilerinin yönetmesi şeklinde — kullanmadığım, fakat «demokrasi» siyasal biçimini endüstri çağına başladığım anlaşılmış olmalıdır. Fabian hareketinin teorileri için ve işçilerin endüstri yönetimindeki başarıları hakkında, bk. H. A. Clegg, *A New Approach to Industrial Democracy* (Oxford, 1960).

(31) Asya ve Latin Amerikanın bir çok kısmında adam başına yiyecek tüketimi bugün yirmi yıl öncekinden daha düşüktür; bazı yerlerde hatta 1934'dekinden de daha aşağıdadır. Bu üretimdeki artışın nüfustaki artış hızını izleyememesinden dolayıdır.

Buna göre, sadece, halen endüstrileşmiş ve demokratik durumda olan endüstri demokrasileri için lehde bir teşhis konulabilir. Dünyanın geri kalan kısmı için, endüstri toplumunun gelişi, tüketimde köklü bir azalma ile ödenmesi gereken bir zorla sanayileşme anlamını taşıyabilir. İşte bu, halk iradesinin tasvibini gerektiren demokratik usullerle hiç sağlanamayacak bir şeydir. Bu bakımdan, dünyanın her yerinde endüstri demokrasilerinin değil diktatörlüklerinin hakim duruma geçmesi gayet muhtemeldir. Her şeyi olduğu gibi görelim! endüstriyel yaklaşım bakımından, endüstri demokrasilerinin geleceği karanlıktır. Batı'nın endüstri demokrasilerini bekleyen ihtimâl, komunist ya da milliyetçi çeşitten güçlü endüstri diktatörlükleri ile tamamen çevrelenmektir.

Fakat ben böyle kötümser bir görüşü üç sebepten dolayı kabul etmiyorum. Önce, gerçekleşemeyecek kadar çok mantıklı bir kalıp içinde olayları öngörmek, aklın bir ayrıcalığıdır. İnsanların çevrelerine rasyonel bir kalıba uygun olarak tepki gösterecekleri beklemekte çok ihtiyatlı olmalıyız; «kafalarımızın içindeki resimler» — Lippman'ın imajını kullanalım — «dış dünyaya» makul bir şekilde tekabül etmeyebilir (32). İkinci sebep, zaman unsurunun dikkatle ölçülmesi zorunluğudur; çünkü hemen burada olan bir şey, başka bir yerde yüz yıl içinde gerçekleşmeyebilir, bu zaman farkından dolayı da hiç gerçekleşmemesi mümkündür. Bununla beraber, geleceğin görünüşü, gene de cesaret verici değildir. Gerçekten, demokrasi için daha az felâketli bir gelecek ümit etmekte haklı isem, bu en çok üçüncü sebepten dolayıdır. Bütün itidanın altında yatan varsayımı — yani, tarihin gittikçe ekonomik bir açıdan görülmesi ve artan bir şekilde ekonomik terimlerle anlaşılması gerekecektir varsayımını — kabul etmiyorum. Bu şu anlama gelir ki, eğer endüstri demokrasisinin bir yaşama şansı varsa bu onun endüstriyel oluşundan değil, demokrasi oluşundan, ekonomik sebeplerden değil, siyasal ve ahlâkî sebeplerden gelmektedir.

6. Daha Çok Teori Dileği

Endüstri toplumu tartışmasına, aklımda şu soruyu tutarak girmiştim: **Civilisation technicienne**'in, siyasal konular, ve dolayısıyla, genellikle siyasal teori ve özellikle demokratik teori üzerindeki muhtemel etkileri nelerdir? Endüstri toplumunun çerçevesi içinde, ekonomik tartışmanın daha çok, siyasal tartışmanın daha az olacağını kabul etmeye hazırım. Ekonomik bilincin gittikçe ağır bastığı bir devirde, toplumun siyasal biçimi, ekonomik biçimi lehine muhtemelen ihmâl edilecektir. Böyle bir olayın mümkün olması onun can sıkıcılığını azaltmaz. Gerçekten de siyasal sorunlara yöneltilecek ilginin azalması ihtilâlî, dikkatin onlara çekilmesini daha da zorunlu kılar. Gelecek ile ilgili tahminler, bizde bir kadere teslimiyet hali yaratmak için ya da kazanan tarafı tutmanızda yardımcı olmak için yapılmaz. Tahminler asıl önümüzde yatan tehlikelere karşı bizi uyarmak ve onlara karşı zamanında nasıl harekete geçmek gerektiğini bulmak için yapılır. Daha çok siyasal ilgi isteyişimin ve siyasal sorunların ekonomik araçlarla çözülebileceğini öne-süren yanıltıcı varsayıma karşı çıkışımın sebebi budur.

İdeoloji sorununu yeniden ele alalım. Endüstriyel gelişmenin teknolojik safhasında, endüstrileşmenin ilk safhasında ortaya çıkan hastalıkların ve özellikle yaralayıcı gerginliklerin tedavi edilebileceğine tamamen inanıyorum. Fakat ekonomik ilâçlar yalnızca ekonomik düzensizlikleri tedavi edebilir, bütün manevi hastalıkları aynı virüsün yaratması da mümkün değildir. Sonuç olan ideoloji, sebep olan ekonomiden, daha geniş ve daha değişkendir. İkinci olarak ve özellikle, ideolojileri sadece «maddî sebep-

(32) Bk. W. Lippmann, *Public Opinion*, Bölüm I.

ler» ile açıklamaya çalışmak, düşüncesizce girişilmiş bir müşebbestir. Gerçekte ideoloji objektif kaynaklar kadar subjektif kaynaklarla ve onlar kadar yoğunlukla beslenirler. Eric Hoffer'in canlı bir şekilde, kısa kesildiği gibi, «Bir doktrinin etkinliği anlamından değil, kesinliğinden gelir. Eğer yeğlenir ve etkili gerçek olarak kabul ediliyorsa, kaba saçmalıkların, önemsiz manasızlıkların ve saçma gerçeklerin hepsi de halkı fedakârlığa hazırlamakta aynı derecede geçicidir» (33). Bu nedenden, insanlar, mutlak bir kesinliğe ihtiyaç duyduklarından, inanmak ihtiyacinde olduklarından bir doktrine bağlanırlar. Hayata ne kadar çok dünyevî açıdan yaklaşırsak, mutlak bir amacın peşinde koşmak ihtiyacımız o kadar siyasal-ideolojik bir biçime bürünür.

Eğer ideolojileri kendi sınırları içinde tutmak istiyorsak, uyulması gereken ilk kural, onlarla kendi alanlarında, yani, efsaneyi akıl ile, aldatmayı ikna etme ile, dogmayı bilgi ile, karşılayarak, çarpışmak zorunda olduğumuzdur. İtiraf edeyim, komünizmle mücadele etmenin tek yolu, reformlar yapmak ve yaşama düzeyini yükseltmektir denildiğini duyunca, daima çok şaşırırım. Bu, deniz seviyesi üzerinde bir kara parçası olmayınca, hiç bir barajın tutunamayacağını unutup da, bir kimseye denizin ortasına baraj kurmasını tavsiye etmek gibidir. Ekonomik reformlar ve refah, Marksist ideolojinin yayılmasını, (i) yoğunluk ve gerginlik seviyesi bakımından, (ii) bu ideoloji Cantril'in «yeis politikası» dediği sayı kapsadığı ölçüde önleyebilir (34). Fakat, öyle yoğun-komünist olmayan, gene de bir çok komünist vardır, ve yeis'in yerini bir kimsenin parti bağlılığını hiç etkilemeyecek diğer protesto-tutumları alabilir. Toplumsal ve ekonomik protestonun nisbi karakteri, ekonomik tedavinin kendi başına pek etkili olamayacağı konusunda bizi uyarmalıdır (35). Reformların yararsız olduğunu söylemiyorum, fakat, sorunun siyasal boyutuna ve özellikle ideokratik gelişimine **pari passu** yeter ilgi gösterilmediği takdirde, bunlar, komünizm tehlikesini önleyemiyecektir.

Siyasal bakımdan, komünizm ideolojisinin yayılması, günümüzde, bir örgütsel olaydır. Olgunluk safhasındaki bir komünist partisi — İtalyan komünist Partisi gibi (36) — devlet içinde devlet, kilise içinde kilise ve hatta «kapalı bir ticarî devlet» olarak işler.

(33) Eric Hoffer, *The True Believer. Thoughts on the Nature of Mass Movements* (New York, 1951). Kesim 3, Bölüm XIII, Kısım 57.

(34) Bk. Hadley Cantril, *The Politics of Despair* (New York, 1958). Yukarıda söylemiş olduğum üzere, Cantril'in ümitsizlik açısını abarttığı ve meselâ bir komünist partisinin seyin götüreceği sonuç, Cantril'in ümitsizlik açısını abarttığı ve meselâ bir komünist partisinin siyasal «örgüt insanı»-nın mükemmel bir örneği olduğunu gözden kaçırdığıdır.

(35) Bunu söylerken, aslında öyle olmadığı halde, komünizm ile yoksulluk arasında zorunlu bir bağıntı bulunduğu varsayılsa bile, durum budur. Diğerleri ile birlikte Gabriel Almond, yoksulluğun, komünizme bağlılığın sebeplerinden ancak birisi olduğunu çok iyi göstermiştir. Bk. *The Appeals of Communism* (Princeton, 1954), özellikle s. 83. Komünistlerin yüksek yaşama standardına sahip bölgelerde çok kuvvetli ve bir çok geri bölgede nisbeten zayıf olduğunu görmek için, insanın İtalyadaki komünist oyların dağılımını gösteren seçim haritalarına bir göz atması yeter, G. Braga, *Il Comunismo fra gli italiani* (Milano, 1956).

(36) PCI (*Partito Communista Italiano*)'nun durumu zikredilmeğe ve dikkatle incelenmeye değer, çünkü sadece üye sayısı (iki milyon kadar) bakımından değil, fakat aynı zamanda bürokrasisinin ve liderliğinin niteliği bakımından da Batının en iyi örgütlenmiş ve en kuvvetli komünist partisidir. Bk. Aldo Garosci, «The Italian Communist Party.» Maric Einaudi, J. M. Domenach ve A. Garosci, *Communism in Western Europe* (Ithaca, 1951), ve Braga'nın, *Il Comunismo fra gli italiani*. Daha yakın zamanlara ait rakamlar için bk. Cantril'in *The Politics of Despair*, ss. 4-10. Refahtaki etkileyici artışa rağmen, 1948'den 1960'a (son idari genel seçimler), komünist oylar artma eğilimindedir. Refah, gerginlik oranını düşürmüştür, fakat partiye sadakati düşürememiştir. Hemen eklenmelidir ki, sol kanattaki İtalyan sosyalist partisinin «sınıf birliği» sloganını terketmesi halinde, komünist parti lehine epeyce of kaybetmesi çok muhtemeldir. Bu bakımdan, İtalya'da muhtemel komünist-eğilimli oylar, Fransa'da olduğundan nisbeten daha yüksektir ve toplam oyların yüzde otuzuna kadar yükselebileceği tahmin edilebilir.

Bu örgütleşme ağı, bütün gerekli «haberleşme tıkaçları»nı — eğer onlara bu ismi verebilirsem — sağlayan bir çeşit tecrit kuşağı yaratır. Bu şu anlama gelir ki, haberleşme sorunu ekonomik sorun kadar ciddidir ve komünizmin cazibelerine karşı savaşta sadece ekonomik araçları aklına getiren bir siyasal sınıf, doğru şeyleri (reformları) yanlış biçimde ve yanlış sebeplerle yapan ve dolayısıyla kötü ekonomi ile kötü politikayı birleştiren bir duruma düşebilir.

Ben burada barajlarla değil — ister sadece ekonomik, ister siyasal olsun —, fakat baraj kurma coşkunluğumuzun, çoğunlukla, bize yeryüzünü unutturduğunu hatırlatmakla meşgulüm. Çünkü, komünizm ideolojisinin yayılmasını gerçekte durduracak olan, tarihsel maddeciliğin ve Marksizm-Leninizmin rasyonel ve ampirik doğrulama için geçerli deneyi geçememesidir. Bunun yeterli olmadığını kabul ederim. Bununla beraber, sağlam düşünce ve bilgi ile komünizm kabul edilemez olmasaydı, burada, bunu söyleme durumunda olmazdık. Eğer biz sadece ekonomik yaratıklar olsaydık, demokrasi hemen yoksulların baskısı altında parçalanırdı. Akıl ve düşünce sahibi yaratıklar olduğumuz içindir ki demokrasiyi korumak isteyebiliyoruz. Eğer, bir yoksulluk ideolojisi hâkim olmayacak ise, bu — şimdiye kadar onun çoğalıp yayılmasını önlemiş olsa — bilginin sorumluluğu altındadır. Entellektüel yetersizlik sadece zihni araçlarla düzeltilebilir; ve yanlış düşünmenin tek tedavisi doğru düşünmektir. Bu noktayı gözden kaçırır ve bunun artık pek önemli olmadığına inanırsak, kaybederiz. Daha çok siyasal teori dileğinin ilk sebebi budur.

Son yorumum, «Siyaset nedir?» genel sorusunu ortaya çıkarıyor. Siyasetin ahlâk olmadığı kabul edilir. Öyle de olsa, siyasetten ayrılamayacak bir deontolojik unsurun, bir **olması gerekir**'in onun içinde bulunduğunu da inkâr edemeyiz. Başlangıçtan beri göstermeğe çalıştığım gibi, siyasetin buyurusu, istenen sonuçlara ulaşmak için uygun araçları ele alan teknik bir buyuru değil, siyasal iyi hayata yönelmiş kendi başına bir amaçtır. Buna göre, siyaset, sadece bir «Pastayı kim, nasıl kesiyor» sorusu değildir; ve siyaset «Kim neyi, ne zaman, nasıl elde ediyor» sorusuna da indirilemez.

Siyaseti bir «elde etme» sorununa indirmek, gerçekten, bizimki gibi gelişmiş bir uygarlık için tuhaf bir ilkelliktir. Özgürlükten elle tutulabilir ne elde ediyoruz? Hiç bir şey, ya da kaba ekonomik terimlerle aç kalma özgürlüğünü. Fakat özgürlük, Batı'nın bütün tarihi boyunca, insanların en çok benimsedikleri ve aradıkları bir şey olmuştur. Kışla düzenine sokulmuş bir endüstri diktatörlüğünden, ekonomik anlamda «daha fazla elde etmemiz» mümkündür. Hayattan bütün istediğimiz mallar mıdır? Ne kadar safça gözükürse gözüksün, öyle olduğunu zannetmiyorum diye cevap vereceğim. Şüphesiz, son çözümlemede siyaset sorununun «onunki»ni nasıl «benimki» yaparımdan ibaret olduğunu boyuna tekrar edip durursak, sonunda karşımızdakileri öyle olduğuna ikna ederiz. İnsan, diğer yaratıklarda görüldüğü gibi bir tabiata sahip olmadığı, Ortega Y Gasset'in güzel deyişindeki gibi «ne düşünürse o olduğu» için, onu sadece bir ekonomik yaratık haline sokmak mümkündür [37]. Yalnız bu durumda ne demokrasi ne de özgür toplum kalır. Eğer insanlar, toplumdan — ya da devletten — vermek istediklerinden daha çok şey isteyecek olurlarsa, herkesin kendi çıkarını aradığı bu topluluğu, ancak bir istibdat sistemi bir arada tutabilir.

Bu açıdan, dünyanın her yerinde endüstri toplumunun ortaya çıkışı, son alarm işareti olarak görülmelidir. Çünkü bu olay, dünya tarihinin Batı tarihinden ibaret olduğu zamanın geçtiğini, Batı üstünlüğünün kendi teknolojik bilgisi ve ekonomik endüst-

(37) Ortega y Gasset, insan tabiatı denilen şeyin «özden-yoksunluğu» üzerinde nefis sayfalar yazmıştır. Bk. özellikle *Historia como sistema* (Madrid, 1941), VII.

riyel gücü ile garanti altına alındığı devrenin geride kaldığını göstermektedir. Sanırım olalım. Ekonomik ve teknolojik ustalık bakımından, ihraç edebileceğimiz çok az şey kaldı. Başkalarını o kadar iyi yetiştirdik ki, eski öğrencilerimize, eğitim için gitmek zorunda kalabiliriz. Eğer Batı'nın hâlâ söyleyebileceği ve öğretebileceği bir şey varsa, bu siyasal-ahlâkî uygarlık alanındadır. Çünkü, bir iyi hayat yaratma uğruna çabalayıp durmaktayız; ve yirmi beş asırdır özgürlük teknikleriyle denemeler yapmaktayız. Bu bakımdan dünyanın geri kalan kısmı bebekliğini yaşamakta ve teslimiyetten daha yeni uyanmaktadır.

Bizim demokrasimiz, herkes için, kabul edilebilir derecede güvenlik verici bir hayatı sağlayabilecek bir siyasal biçim yaratma amacına yönelmiş uzun bir deneme ve yanılma sürecinin sonucudur. Bizim bu mirasımız gibi başka bir tane yoktur. Siyaseti ekonomiye, idealleri içgüdülere ve ahlâkı bir hiçliğe indirerek, bu mirası kolayca parçalamayalım (38). Bu yol intihara götürür ve şahsen benim bu yola girmeye niyetim yok. Bunun yerine benim teklifim şudur: niçin daha az mal fakat daha sağlam ideal-ler ve fikirler satmaya başlamayalım, ya da buna çalışmayalım?

Bundan dolayı, artık daha fazla endüstri toplumu ya da endüstri demokrasisi ile ilgilenmiyeceğim. Endüstri toplumunun dürtü olduğu ya da olacağı kabul edilsin, tepki. demokratik bir siyasal biçim halinde olabilir de olmayabilir de. Ortaya çıkacak sonuç, fiziki çevrenin kaçınılmaz olduğu iddia edilen etkilerinden çok, bizim tarihi bir yönya da diğerine yöneltme gücümüze bağlı olacaktır. Bize bunu hatırlatmak siyasal teorinin amacıdır. Dolayısıyla, kendi başına demokrasiden söz edersek, demokratik teoriye en çok hizmet etmiş oluruz. Çünkü, demokratik toplum yerine endüstri toplumu ile ilgilenirsek, demokrasi çöker. Bir tüketici yaratıktan fazla bir şey olmayan «endüstri insanı» iyi hayatı rahat hayat ile değişecek, ve uzun vadede her ikisini de kaybedecektir.

Endüstri toplumu ve endüstri demokrasisi kavramları başka bir açıdan da soruya açıktır. Çünkü bu kavramlar ufkumuzu en elverişli ekonomik durumda olan en ileri demokrasilerle sınırlar, halbuki unutmamak gerekir ki demokratik dünya endüstri dünyasından daha büyüktür, demokratik-olmayan dünya ise ondan da büyüktür. Başlıca endişelerimizden birisi de «üçüncü dünya»yı kimin kazanacağıdır. Demokrasi dilimizin gittikçe küçülmesini istemiyorsak, gözümüzü, biraz da yerel bir davranışla sadece en uygun noktaya dikmemeliyiz. Prensip olarak, teorinin, gelişmiş toplumları da, geri kalmışları da, olgun demokrasileri de, oluşum halindekileri de kapsamaya çalışması gerekir.

Yaptığım genelleme, çok fazla şeyi kapsamaya çalışırken, demokrasi eğrisinin her iki ucundakileri de, en ileri olanları da en ilkel olanları da muhtemelen memnun etmeyecektir. Fakat hiç sorunu olmayan istikrarlı demokrasilerin, bir çok sorunu olan sistemleri tanıması önemlidir. Diğer yandan, istikrarsız demokrasiler ya da potansiyel demokrasiler, biraz ileri bile olsa, gene de ulaşabilecekleri bir teoriye ihtiyaç duyarlar, tarihin saati yer değiştirmez, her yerde de aynı hızla çalışmaz. Bazı yerlere endüstri toplumu çoktan gelmiştir, dünyanın pek çok yerinde, şimdi ulaşılması imkânsız olmasa bile, uzak bir ihtimâldir. Bu bakımdan «genel teori» uğruna saatin biraz yavaşlatılması gerekecektir. Geleceğin önüne geçmeye çalıştık. Şu anda, herkese uygun gelen bir hızla, şimdiki zamanla birlikte yürümeyi deneyelim.

(38) Bu vesile ile Eric Voegelin'nin «Bilimcisi klişeyi suçlamasına bakınız. Bu konudaki sözleri sertlir, ama haksız değildir. Bk. *The New Science of Politics* (Chicago, 1952, ss. 129-131 ve passim.

KESİM İKİ

DELİL

BİR TARİHSEL DEĞERLENDİRME

«Geçmiş bir önsözdür.»

— Shakespeare, Fırtına II, I*

«Açıklamak istediklerim gerçek olaylardır. Hep çevremizde oldukları için sanki bundan basit bir iş yokmuş gibi gözükür. Fakat olaylar, ortalıkta dolaşıp duran, yarı hazmedilmiş fikirler ve çığırtkan ya da aldatıcı cümlelerden dolayı pek çok kimse için karanlıktır. Cümlelerin arkasındaki gerçeklerin ne olduğunu çok az kişi kavrar.»

— James Bryce, Modern Democracies, New York, 1974, I, Preface, viii

BÖLÜM 10

DEMOKRASİ NEDİR ?
TANIMLARIN GERÇEKLİK - DEĞERİ

«Aydınlanma yolundaki arayışımızda, muhtevadan çok boşluk ile karşılaştık. Özet olarak, bizden öncekilerin doğruluğuna inandıkları bir çok şeyin yanlış olduğunu biliyoruz, fakat onların bilmedikleri çok az doğru şey biliyoruz.»

— Galiani *

1. Tanımlar Keyfi midir ?

Demokrasi ne der ? sorusunu cevaplamak, demokrasi kelimesini tanımlamak demektir (1). Öbür soru şudur : Bir tanım nedir ? John Stuart Mill'e göre, «En basit ve en doğru tanım kavramı, kelimenin anlamını, yani ya ortak kabule göre taşıdığı anlamı, ya da konuşucunun veya yazarın ona vermeğe çalıştığı anlamı ilân eden bir önermedir» (2). Mill, konuşucu ya da yazar tarafından bir kelimeye özellikle verilen anlam ile onun lügat anlamı arasındaki ayrıma büyük bir önem vermedi. Fakat, bugün bazı filozoflar bu ayrımı önemli bulurlar. Bunlar, şarta-bağlı tanım ile sözlükte yazılı tanım arasında kesin bir ayrım yaparlar (3). Birinci durumda konuşucu şu açıklamayı yapar : ben bu kelimeyi şu anlamda kullanmayı öneriyorum, bu konudaki **benim** tanımım işte budur. Bu benim, «keyfi, ne yaptığını bilerek, bilinçli bir şekilde, bir şeyin ismi için yaptığım seçim» (4) olduğundan şarta bağlıdır. İkinci durumda, konuşucu bir kelimenin genellikle nasıl kullanıldığını yani, herkesin onu kullandığı zaman kasdettiği anlamı bildirir. Buna, sözlüklerin vermesi gereken tanım olduğu için sözlükte yazılı tanım denmiştir.

Bu iki durum arasında bir fark olduğunu kimse inkâr etmeyecektir. Mill de bundan haberdardı. Bu durumda sormak gerekir : acaba niçin bu fark onun zamanında, şimdi olduğu kadar önemli gözükmemişti ? Çünkü, şimdi biz, dilin teamül — alışkanlık — mahiyeti ve keyfi niteliği üzerinde durmaktan hoşlanıyoruz; halbuki diğer yandan bu yaklaşımın nihai sonuçlarından kaçınmaya çalışıyoruz.

Şarta bağlı ve sözlük tanımları arasındaki ayrım bir başka ayrıma götürür : bir kelimenin yaygın kullanılış biçimi hakkındaki bildirimin gerçeğe uygun olup olmadığı-

(*) Mektup, 7 Kasım, 1778.

(1) Tanımlamamazlık ile anlaşılamazlık arasında bir fark olduğu gibi, bir terimi tanımlama ile, o terimin anlamını açıklama arasında da fark vardır. Bununla beraber, bu çerçevede, «tanım», yukarıdaki ayrımları gerektiren teknik anlamda kullanıyorum.

(2) J. S. Mill, *System of Logic* (London, 1898), Kitap I, Bölüm VIII, s. 88.

(3) Genel bir kaynak olarak bk. Richard Robinson, *Definition* (Oxford, 1954), özellikle Bölüm III ve IV.

(4) *Ibid.*, s. 60.

na bağlı olarak, sözlük tanımları doğru ya da yanlış olabilir, halbuki şarta-bağlı tanımlar — Maurice Cranston'un yazdığı gibi — «doğru ve yanlış diye ayrılamaz. Onlar keyfidir. Örneğin, bir parça karı işaret edip, '«siyah» dediğim zaman bu rengi kastediyorum' diyerek «siyah»ın beyaz anlamına gelmesini sağlayabilirsiniz (5). Bu iddia, bunun teorik olarak yapılması mümkündür anlayışı ile öne sürülmüş olsaydı, verilen örnekler herkesçe bilinen şeyler olacaktı. Fakat kastedilen bu değildir, onlar şu iki şarta uyulduğu sürece bu usulün tamamen haklı olduğunu düşünürler: (i) verilen anlam açıkça ortaya konulsun; ve (ii) bunu yapan kimse örneğin «siyah» kelimesini daima aynı şekilde kullansın.

Fakat bu, dinleyicilerin beyaz gördükleri bir şeye, birisi «siyah» deyince nasıl tepki göstereceklerini açıklamıyor. Oxford filozofları, bu soruyu, verilen yeni tanımı, yararlılığı esasına göre kabul edip etmemek hakkını taşıyoruz diyerek karşılıyorlar. Diğer bir deyişle, şarta-bağlı tanımlar doğru, yanlış diye ayrılamazlarsa da, yararlı ve ortalığı karıştırıcı diye ayrılabilirler. İlk bakışta bu ölçü işler gibi gözüküyor. Gene Cranston'un verdiği örneği alırsak bu sorun hemen çözülür, çünkü, herkes beyaz derken siyah demenin sadece karışıklık yaratacağını herkes kabul edecektir. Bu örneğin güçlük yaratmayışının tek sebebi de, renklerden bahsederken hiç bir şeyin tehlike altına girmeyişidir. Ne zaman ki siyaset konuşmaya başlarız her şey değişir, ve bu alanda karışıklık yaratıcı tanımlarla çok az sorun çözülebilir.

George Orwell, **Siyaset ve İngiliz Dili** adlı sert denemesinde «açık dilin büyük düşmanı samimiyetsizliktir» diyor ve dolayısıyla «siyaset ile dilin aşağılaşması arasında özel bir ilişki» bulunduğunu öne sürüyordu. Normal siyaset dili samimiyetsiz bir dildir, çünkü düşünceyi açıklamaktan çok «düşünceyi önlemenin ya da gizlemenin» bir aracıdır (6). Gerçekten, bazı entelektüellerin durumu hariç tutulursa, siyasal konuşma ve tartışma çoğunlukla ya iktidara ulaşma ve iktidarı sürdürme aracıdır ya da bir eylem yaratma aracıdır. Korkarım ki siyasette hem öyle hem böyle konuşma veya hatta düşünme sadece kaçınılmaz değil belli sınırlar içinde kabul edilebilir görülmelidir, çünkü, bir dinleyici kitlesini yalnız soğuk mantık ile eyleme sokmak mümkün değildir. Cynic görünmek istemem, sadece, siyaseti inceleyen herkesin karşısına çıkması kaçınılmaz özel zorlukları işaret etmeye çalışıyorum. Çünkü siyaseti inceleyen bir kimse, sorunları örtmenin yararlı sayılabildiği ve onları aydınlığa çıkarmanın kesinlikle yararlı sayılmadığı bir alanda çalışmak zorundadır. Gerçekten siyasetin önemli bir kısmı, siyasal konuları karıştırma sanatı olarak tanımlanabilir (zorunlu olarak, en kötü kısmı bu değildir). Oxford filozoflarının yararlılık denemesi ile ilgili olarak sorulması gerekecektir: «Yararlı»nın bu çerçevedeki tanımı nedir? Kim için yararlı? Hangi açıdan yararlı?

Şüphesiz bu sorular cevaplandırılabilir, bir çok bilim adamı cevabın ne olduğunu biliyormuş gibi davranır. Fakat, eğer soru, «yararlı»nın yararlı tanımı nedir şeklinde ortaya konulmazsa, bir cevap sağlanamaz. Sadece pratik bir ölçü — akli — olmayan bir ölçü sonsuz gerilemeye yol açmaktadır. Örneğin, bir kimse, siyasal bilim siyasal uygulama için yararlıdır ve siyasal uygulamada siyasal sorunları karıştırmak faydalıdır, diyecek olsa Cranston ve diğerleri buna nasıl itiraz edebilirler. Bu demektir ki, kendi kriterlerinin tersine çalışmasını, yararlı olduğu için bulandırıcı olmasını önleyemeyeceklerdir. Eğer tanımlar doğru ve yanlış diye ayrılamazlar ise, ve onlar sadece keyfi tanımlar ise demokrasiyi tanımlama sorununun şu şekilde ortaya konulması gerekecektir: Herkes kendi görüş açısından ne yararlı gözüküyor ise demokrasinin o anlama geldiğini söylemek hakkını taşıyacaktır. Böylece bu, çözülemez bir sorun haline gelecektir (7).

(5) M. Cranston, *Freedom*, ss. 35-36. (İtalikler benim).
(6) *Selected Essays* (London, 1957), ss. 152, 154, 157.

Öyle gözüküyor ki, felsefedeki sözüm ona devrimin yarattığı bu yaklaşımı kabul edersek, Treitschke'nin mantık, demokrasinin en kötü düşmanı olacaktır öngörüsünü de kabul etmemiz gerekecektir. Bana cevap olarak, sadece şarta-bağlı tanımların keyfi olduğu, bunun dışında sözlük tanımlarının da bulunduğu ileri sürülebilir. Bunu, sözlük tanımlarının bir işe yaramayacağını söyleyerek cevap vereceğim.

Cranston'un belirttiği usulü izleyerek bir grup sözlüğü ele alıp işe başlayalım. Yeter sayıda sözlük karıştırırsam, demokrasinin değişik kimselere o kadar farklı şeyler ifade ettiğini göreceğim ki, bundan, demokrasinin çelişik anlamları olduğu sonucunu çıkarmak zorunda kalacağım. İkinci adım nedir? Emin olmak ve yanlış-doğru ayrımının sağlam zemininde kalmak istiyorsam, ikinci bir adım yoktur. Araştırmam böyle bir bildirim ile sona erecektir: Otokrasi Batı'lılara ne anlama geliyor ise, demokrasi de Rusya için aynı anlama geliyor. Bu sonuç kabul edilebilir mi? Eğer edilebilirse, demokrasi hiç bir şey olamaz. Aslında düşünmek yararsızdır. Bütün yapmamız gereken şey, inandırıcı öğretilmiş inançların bir sayımını çıkarmak ve kuramsal çoğunluğu tesbit etmek için gerekecek istatistikler ve yüzdeler düzenlemektir.

Böylece, muhtemelen, şarta-bağlı bir tanım kabul etmeye karar vereceğiz. Fakat bu durumda hiç bir gerçeklik-değeri olmayan, yani değeri «keyfi» (8) olan, ve sadece yararlılık esasından hareketle savunabileceğimiz bir tanım öne sürüyor olacağız. Fakat amacımın benimkinden farklı bir kimse için şunları söylemek yararlı olabilir: Demokrasi ile ben, herkesin sorgusuz sualsiz tek bir hükmediciye itaat ettiği sistemi anlıyorum. Gene başladığımız noktaya geri dönüyoruz. Çünkü, bu kişisel tanım benimkine karşı ise, bu yaklaşıma göre, her iki tanım da ancak özel tanımlar olarak gözükecektir. Gene böyle bir sonucu kabul etmek, kimin doğru kimin yanlış olduğu sorusunun ancak istatistiklerle, sonunda da silâh gücüyle kararlaştırılabileceğini söylemekten farksızdır. Kim dünyayı zaptedenin yanındaysa o gerçeği söylemiş olacaktır. İşte bu anda, bütün sözlükler, demokrasiyi, kazanan kimsenin tanımına göre tanımlayacaklarından, kısasal tanımlardan birisi gerçek halini almış olacaktır? Ouite nonsense, Leo, benim adım Aslan olduğu için.

Gayet açıktır ki güçlük içindeyiz. Bundan kurtulmak için, şunu sorarak, bütün sorunu başlangıcından itibaren yeniden düşünmeliyiz: tanımların gerçeklik değeri nedir? Ve özellikle, demokrasi tanımlarımız ne kadar değerli olabilir? Bu soru çözülmeden hiç bir demokrasi teorisinin ortaya atılamıyacağına inanıyorum. Bu bakımdan, kurallarda anlaşarak her şeyi yapabiliriz diyenlerin yaklaşımını ayrıntılı olarak ele alacağım.

2. Farklı Olmayan Bir Ayrım

Sözlük tanımı ile şarta bağlı tanım arasında ayrım yapmanın sadece ortaklığı karıştırıcı olduğunu göstermek yararlıdır. Bu üç sebepten böyledir, önce, bu ayrım sağ

(7) Şüphesiz, anlaşmazlar, bunun bir sorun olmadığını öne sürerler. Örneğin, Weldon, şöyle yazıyor: «Anlamsız olan, Amerikalıların mı yoksa Rusların mı 'demokrasi'yi kullanışları doğrudur, gerçektir diye uğraşmamamızdır.» (*The Vocabulary of Politics*, s. 23). Bu sorunu, Bölüm XVII, 5'de ortaya atacağım.
(8) Bk. R. Robinson: «Sözlük tanımları, bir gerçek-değeri taşırlar, fakat şarta-bağlı tanımlar taşımaz..... *Bunlar keyfi seçimlerdir...*» (op. cit., ss. 62, 63). (İtalikler benim.)

lam değildir, ikincisi gereksiz güçlükler yaratır, üçüncü olarak da, gerçek düşünme ve tanımlama sürecini anlamamızı engeller.

Bu ayrımın ne kadar kolayca kırılıp dağılabileceğini göstermek için şu soruyu sormamız yeter: sözlükler, kelimelerin anlamını nereden çıkarırlar? Yani sözlük-tanımı ne çeşit bir tanımdır? Sözlüklerin, sadece, genellikle kabul edilmiş şarta-bağlı tanımları toplayıp düzenledikleri gayet açıktır. Sözlüklerde gördüğümüz kelimeler de şarta-bağlı tanımlardır. Tek fark, sözlük tanımı eskiden yapılmış anlaşmalara dayandığı halde şarta bağlı tanımın gelecekte uyulmak üzere yeni bir anlaşma öne sürmesinden ibarettir. Her iki halde de anlaşmalar karşısındayız. Eğer şarta-bağlı tanımlar keyfi ise, sözlük tanımları da keyfidir. Sözlük tanımlarının doğru veya yanlış olabileceğini kabul etmek, soruyu ispatlanmış saymaktır. Halbuki, ancak bir kimsenin belli bir kelimeyi nasıl kullandığı hakkındaki bildirimimiz doğru veya yanlış olabilir, yoksa aslında kendisi de şarta-bağlı olan ve bu sebeple, yararlılık esasına göre kabul edilip reddedilmesi gereken tanımının kendisi değil.

Sözlük tanımı ile şarta-bağlı tanım arasında farklar olduğu öne sürülebilir. Her şeyden önce şu fark vardır: sözlük tanımı normatif olmadığı (örneğin demokrasi terimi, belli bir biçimde kullanılmalıdır, demez) halde, şarta-bağlı tanım, bir terimin nasıl anlaşılması, nasıl anlaşılamaması gerektiğini söylediği için, normatif veya düzenleyicidir. Fakat bu doğru değildir. Sözlüklerin temel yasalara otorite olarak başvurma yolunu izleyerek ben de kolayca bir «olması-gereken'si tanım» elde edebilirim. Aynı kolaylıkla da tamamen tasvir edici bir şarta-bağlı tanım öne sürebilirim. Gelecekte kullanılması için öne sürmüş olmam, onu zorunlu olarak yol gösterici tanım haline sokmaz. Bu bakımdan, demokrasi tanımının, terimin hangi kurallara göre **kullanıldığını** ya da kullanılması **gerektiğini** belirtmesi icap eder mi etmez mi tartışmasına girmek istiyorsak, bu, genel kullanımı kabul ettiğimiz zaman olması gerekir diyerek çözdüğümüz, ayrı bir sorudur. Bu böyle de olsa, dir-olmalıdır kriteri, sözlük tanımı-şarta-bağlı tanım kriterine tekabül etmez.

Bununla beraber, iki tanım arasındaki farkın, sözlük tanımının gayri şahsi — bir, biz cevabı — almasına karşılık, şarta-bağlı tanımın öznel — bir ben cevabı — olmasında saklı bulunduğunu öne sürmek mümkündür. Fakat, bu farklılık görünüştedir. İlk bakışta benim söylediğim her şey, daima ve sadece benim söylediğim şeyler'dir, yani bütün tanımlar «ben-tanımlarıdır.» Eğer söylediğim şeyin herhangi bir değeri varsa, hangi sözlerle ifade edilirse edilsin, bir ben-tanımından fazla bir şey olmalıdır. Dolayısıyla bir tanımın geçerli olup olmadığına karar vermek için, gayri şahsi terimlerle, yani başkalarının otoritesine dayanarak veya «biz»in diyerek kendi otoritesine dayanıp kavuşmam arasında bir fark olmamalıdır. Her halde, «ben» i bir **pluralis majestatis** örtüsü altında gizlemek, çok kolay olacaktır, fakat bu en ufak bir değişme bile sağlayamayacaktır.

Demek oluyor ki, sözlük tanımı ile şarta bağlı tanım arasındaki fark, bunu bir sorun yapmağa yetmeyecek kadar önemsizdir. Sadece tek çeşit tanım vardır: şarta-bağlı; bu tanım çeşiti yalnızca, eski bir anlaşmaya göre mi yoksa yeni bir anlaşmaya göre mi yapıldığına bağlı olarak ikiye ayrılabilir. Eğer tanımların bir anlaşmadan ibaret olduğu görüşünü savunuyorsak tutarlı olmalıyız; yarı yolda duramayız. Sadece şarta-bağlı tanımların keyfi olduğunu öne süremeyiz. Bütün tanımların keyfi olduğu sonucundan kaçmamıza sözlükler yardımcı olamaz.

Bu sonuç, sözlük tanımının, şarta-bağlı tanımdan daha az keyfi olduğu iddiasıyla da hafifletilemez. Bu savunma şekli, keyfilik alanının, sözlük tanımlarında kamusal kolaylaştırma gerekleri ve ortak anlayış ihtiyacı dolayısıyla sınırlı olduğu, diğer yandan, sadece bizim özel **liberum arbitrium** alanımızla ilgili olduğu için şarta bağlı tanımlarda böyle bir sınırın bulunmadığı iddiasına dayanır. Eğer bu inandırıcı bir tez gibi gözüküyorsa bu sadece şarta bağlı teriminin durumu abartarak belirtmesindendir. Şüphesiz, insanları, bir köpeğe «kedi» demenin ya da tersini yapmanın bunu böyle yapıldığı açıkça belirtildiği takdirde gayet tabii olduğu söylenerek, herkes eksantrik olmağa kışkırtılırsa (9) şarta bağlı tanımların, sözlük tanımlarından büyük ölçüde farklı olacağını kabul ederim. Fakat şimdiye kadar durum böyle olmamıştır. Bu konularda gerçekte nasıl davrandığımızı anlamak için, «bu kelimeye şu anlamı vermeyi öneriyorum» dediğimiz zaman ne olduğunu aydınlatmak yararlı olacaktır.

«Şarta-bağlama» etiketi, tanımdaki yenilik unsuru — keyfi özgürlük unsurunun da (10) — üzerinde durmak istemiştir. R. Robinson'a göre, «şarta-bağlama'da, her kelimenin seçtiğimiz her anlama gelmesini serbestçe sağlayabiliriz» (11). Fakat bu, gerçekteki oluşumun, saptırılmış bir bildirimidir. Aslında, yaratma çok nadirdir ve kesinlikle bizi en çok ilgilendiren şey değildir. Çoğu kere yaptığımız, kelimenin çeşitli anlamları arasından bir seçme yapmaktır. Bu demektir ki, başlıca amacımız, karışıklığı ve müphemiyeti azaltmaktır. Eğer yeni bir anlamla ortaya çıkıyorsak, bu henüz onu karşılayacak bir kelime bulunmayan bir şey söylemek istiyoruzdur. Her halde, şarta-bağlı tanımlarımız, dikkatli ve sağlam bir düşünceye dayanır. Ayrıca bir terimi yeniden tanımlamak zorunda kaldığımız nadir hallerde bile, ortak anlayış ihtiyacını dikkate almadığımız doğru değildir. Öyleyse, niçin şarta-bağlı anlam, sözlük anlamından daha keyfi oluyor?

İki tanım çeşidi arasındaki farkın, bu gerekçelerle de savunulamayacağı ortadadır. Düşünce tarzımız, sözlüklere başvurarak ya da başkalarının tanımlarını okuyarak başlayan ve yaptığımız bir seçme ile sonuçlanan bir düz çizgi biçimini alır. Bu sürecin hangi noktası en çok keyfidir konusunda bir karar vermemiz gerekse, ben, sonundan çok başlangıcın öyle olduğunu öne sürerdim. Görülüyor ki, bu ilimli biçimde bile, ayrım bir değer taşımıyor. Gene, tanımlar bir anlaşmadan ibarettir görüşünü benimsemek istiyorsak, onu sonuna kadar izleyebilmeliyiz.

3. Anlaşmacı Görüşün Eleştirisi

Yolu açtıktan sonra, konuyu basit bir soru ile ortaya koyabiliriz: yerleşmiş bir dilde kelimelerin anlamının **sadece** bir anlaşma konusu olduğu ve böylece tanımların

---

(9) Bir konuda yazarlar, herkesten farklı olmayı, acayipleşmeyi tavsiye ediyor değildir; bunun tam tersi doğrudur. Robinson, on beş kadar «kendimize yararlanarak uygulayabileceğimiz şarta-bağlama kuralı» sıralamaktadır. (op. cit., ss. 80-92). Bu kurallar, «hiç şüphesiz, şarta bağlanan üstün kuralı, mümkün olduğu kadar az şarta bağlanmadır» (s. 80) diye başlar ve «kendimize şarta-bağlamada sorumlu davranmamız gerektiğini hatırlatmalıyız» (s. 92) nasihati ile son bulur. Ama bu kuralları haklı gösterecek olan nedir? Buna, Robinson'un cevabı şu olmaktadır: «eğer bu kurallar haklı ise, (bu haklılık) ancak... şarta bağlamanın mahzurlarını azaltmakta olabilir» (s. 92). Fakat «eğer bu kurallar haklı ise» (ilizâ) genel durumdaki çekingen tutumu savunmanın anlamı nedir? Aslında, insanları acayipleşmeye sevk eden bu kiyi göstermektedir. Mümkün olduğu kadar az şarta bağlama tavsiyesi ile sonu ereu bir şarta bağlayıcı tutumu savunarak, insanları şarta-bağlı tanımlar yapmaktan nasıl alıkoyabileceğimizi bir türlü göremiyorum.

(10) «Tanımlama özgürlüğü» konusunda, bk. L. S. Stebbing, *A Modern Introduction to Logic*, 7. acı tutumdur. Şarta-bağlayıcı bir dil teorisini savunmak, insanları şarta-bağlı tanımlar yapmaktan basım (London, 1950), s. 426; C. G. Hempel, «Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science,» *International Encyclopedia of Unified Science* (Chicago, 1952), II, 7, s. 14; ve Ubertı Scarpelli, *Il Problema della definizione e il concetto del diritto* (Milano, 1953), özellikle ss. 65-66.

(11) R. Robinson, *op. cit.*, s. 65.

ne doğru veya yanlışlığının değil yalnızca keyfiliğinin söz konusu edilebileceği doğru mudur? Asıl konu sonunda, bir tanım kabul etmek için hangi deneyi benimseyeceğimize gelir. Daha başlangıçta belirtelim ki, biz konuşmanın kökeni ile ilgili değiliz. İlk anlamlı sözün nasıl ortaya çıktığı — belirli bir ses biçimi ile belirli bir anlamın nasıl birleştirildiği — hem karanlıktır, hem de önemli değildir. Dilin tesadüfi ve keyfi sesbirleştirmelerden doğduğu ve dolayısıyla **Homo Neanderthalensis** için dilin temelinin anlaşma olduğu farzedilse bile, önemli olan nokta artık bunun dilin **tek** temeli olmaktan çıktığıdır. Eğer öyleyse, keyfi tanım tekliflerine hangi gerekçeyle bir geçerlik vermemiz gerekir? Bu soruya olumlu bir şekilde cevap veremediğim halde, olumsuz bir şekilde, sözüm ona yeni yaklaşımın yanlış bir yaklaşım olduğunu belirterek cevap vermemi sağlayacak bazı sebepler düşünebiliyorum. Şu dört soruyu tetkik ederek bu sonucun haklı olduğunu göstermeğe çalışacağım.

1. Tanımlar, dil oyununun kuralları mıdır?
2. Yararlı-şaşırtıcı kriteri yeterli midir?
3. Tanımlar aksiyonlara mı benzer?
4. Anlaşmacı görüşün yerini tutacak bir başka görüş var mıdır?

İlk soru ile ilgili olarak, anlaşmacıların **tutarsız** olduklarını, ikinci soru bakımından, yararlılık kriterinin zihni sorunları çözmenin pratik bir yolu olarak anlaşılması halinde, tamamen **yetersiz** olduğunu, üçüncü soru için bunun tamamen yanlış bir **benzetmeye** dayandığını ve dördüncü soru hakkında da, **yanlış bir ikilem**'in tuzağına düşürüldüğümüzü söyleyeceğim.

Önce tutarsızlığı inceleyelim. Tanımlarımızın niçin ne doğru ne de yanlış olamıyacağını sorarsak, çoğu zaman alacağımız cevap şudur: çünkü onlar kurallara benzer, yani çağdaş anlaşmacı görüş, tanımları kurallar gibi, ve daha kesini, eş değerdeki dil kuralları gibi anlamaya yönelir. Bunun doğru olduğunu kabul edeceğim (12). «Dil oyununun kuralları» deyiminin zekice bir benzetmeden fazla bir şey olmadığını düşündüğüm halde, onu ciddiye alarak ise girişeceğim. Fakat o zaman da, dil konusundaki oyun teoricilerin kendileriyle çeliştiğini görürüyoruz. Çünkü, kurallardan bahsedip sonunda onlara uymamanın tamamen meşru olduğunu söylemenin bir anlamı yoktur. Eğer, herkesin istediği tanımı yapmak hakkını taşıdığını öne sürersek, hiç bir kural yok demektir; eğer kurallar varsa onları ihlâl etmenin meşru olduğunu iddia edemeyiz. Kuralları değiştirmek isteyen oyuncunun sahip olduğu hakkı, oyuna el atmak değil, oyundan çekilmektir. Başkalarının beyaz dediğine «siyah» demek hakkını taşıdığımızı söylemenin bir anlamı yoktur. Eğer tanımlar «kurallar gibi» ise, onları bozmak hakkımız nereden geliyor? Bu hakkı vermek, hiç bir oyunun mümkün olmadığını söylemek olur.

Diyelim ki bir satranç oyuncusu, rakibinin, şah'a vezirin hamlelerini yaptırdığını görüyor. Oyun modeline başvuran filozofa göre, ikinci oyuncunun açıkça belirtmesi ve tutarlı olarak izlemesi halinde bunu yapması tamamen doğrudur. Buna rağmen ilk oyuncu, rakibinin satranç oyununu bilmediğine ve bu oyunu oynamasına müsaade edilemeyeceğine karar verecektir. Benim kanımca da oynamasını bilen satrançcı haklı, filozof haksızdır. Şahı vezir gibi hareket ettiren kimse, yeni bir oyun yaratmıyor, o

(12) Buna rağmen, öyle olmadığı inandırıcı bir biçimde öne sürülebilir. Bk. Michael Scriven, «Definitions, Explanations and Theories,» *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* (Minneapolis, 1958), Vol. II, ss. 139-150.

oyunu bozuyor demektir. Aslında her oyunu da bozacaktır. Benim belirtmek istediğim nokta, tanımların kural olduğu ölçüde uygulanması gereğidir. Onların ihlâlini teşvik etmek açıkça tutarsızlıktır.

İkinci olarak yetersizliği ele alalım. Sorunun can alacak noktasına yaklaşabilmek için soralım: yararlı bulduğumuz için bir tanımı kabul ettiğimizi söylerken ne kast ediyoruz? Soru şudur: **Ne için yararlı?** Benim sanıma göre çok çok bilim adamı şu cevabı verecektir: Bilim için yararlı, bilginin gelişmesi için yararlı. Olabilir, fakat o zaman, açıkça zihni yararlılıktan söz ediyoruz demektir. Bunu bir defa kabul edince, doğru yanlış kriteri ile yararlı-yararsız kriteri arasında ne fark kalır bilemiyorum.

Gene de bir fark, gerçekçi ve nominalist bilgi teorileri arasındaki — gerçek hakkındaki «uygunluk teorisi» ile mantık, metodoloji veya «tecanüs teorisi» arasındaki — fark kalmaktadır (13). Şüphesiz bu, filozofların sert bir şekilde birbirlerinden ayrıldıkları önemli bir konudur. Fakat bu, geniş mantık (gnoseolojiyi, epistomolojiyi ve metodolojiyi kapsayan) diyebileceğimiz şeyin çerçevesi içinde bir anlam taşır, yoksa profesyonel olmayanların ilgilendikleri «küçük mantık» çerçevesinde değil. Bizim için — ister siyasal felsefeci, ister siyasal bilinci olalım — sorun haklı karşılanabilir bir iddiayı öne-sürebilme şekline indirilmiştir. Yoksa, gerçeğin bir **adequatio intellectus et rei** (14) mi olduğu (uygunluk teorisinin kabul ettiği gibi), ya da sadece yapılan beyanın gerçeğinden ibaret mi kaldığı (nominalistlerin iddia ettikleri gibi) sorusu çözülmeden kalabilir. Bu soruyu çözmek ihtiyacında değiliz, bunun sebebi de araştırmamızın temeli ya da metafizik dayanağı ne sayılırsa sayılsın, aynı şekilde davranacak olmamızdır. Gerçeğin mahiyeti hakkındaki tartışmanın, bizim alanımızda ele alınan konuların özünden çok biçimini etkilediğini söylemek istiyorum. Gerçeğin uygunluk teorisine inanan bilim adamları kendilerinden daha emindirler ve gerçeği açıklayan sonuçlarından büyük harf T ile bahsederler. Diğerleri daha mütevazidir, gerçeği küçük t ile düşünürler, çoğul olarak gerçeklerden bahsetmeyi tercih ederler, bazı hallerde de kelimeden tamamen kaçınırlar. Fakat kelimeyi ortadan kaldırmak, kavram ortadan kaldırmaya varmaz.

İzafiyetçi gerçek görüşünü kabul etsek bile bir tanım yararlıdır derken, onun zihni amaçları bakımından yararlı olduğunu kastederiz. Bu demek olur ki «Bu yararlı bir tanımdır» cümlesi ile biz metafizik gerçek sorununu çözüme bağlamadan bir kenara bırakıyoruz. Eğer cümleyi genişletirsek şu şekli alacaktır: gerçi gerçek olduğunu düşündüğüm bir şeyi arıyorum ama, gerçek nedir sorununa kendimi kaptırmak da istemiyorum. Ben de öyle: Bununla beraber, zihni amaçlar bakımından yararlı olan bir tanım, gerçeğin aranmasında yararlı olma anlamında «gerçek» olmaya devam edecektir. Eğer biz, yararlılık kriterinin gerçeğin ele alınışında sadece mütevazi ve ihtiyatlı bir yol olduğunu reddedersek, kriter işe yaramaz hale gelir. Yoksa o zaman şu ikilem önümüze çıkacaktır: siyasal anlama için mi siyasal uygulama için mi yararlı? Bilim için mi yararlı, iktidar sahipleri için mi? Kabaca koymak gerekirse, çıplak yararlılık esasına göre meşrulaştırılan bir durum, sadece, egemen olanların iradesine uymayı gerektirebilir. Siyaset yazarlarının da herkes gibi hayatını kazanması gerektiği için, yararlılık kavramının «gerçeği arama» kategorisinin bir alt-sınıfı olarak anlaşılmadığı sürece, bilim ile ya da genellikle bilgi ile hiç bir ilişkisi olmayacağını kesinlikle bildirmemiz önem taşır.

(13) Daha tam bir inceleme için bk. Arthur Pap, *Elements of Analytic Philosophy*. Bölüm XIV: «Theories of Truth.»

(14) Zihin ile eşya arasındaki mütekabiliyet: bu Thomas'cı formüldür.

Öne süreceğim ikinci nokta, «gerçek» tanımlar ile «yararlı» tanımlar arasındaki farkın, gerçeğe karşı mağrur bir tutum ile gerçeğe (ya da muhtemel gerçeklere) karşı mütevazi bir tutum arasındaki farka götürülebileceğidir. Diğer bir deyişle, bilgi açısından bakınca gerçek ve yararlılık iki farklı kriter değil, aynı kriterin farklı tevazu seviyelerinden ifade edilişidir. Oxford filozoflarının ve diğer bilim adamlarının kabul ettiği gibi, sadece faydacı ve pratik bir deney kabul ederek, gerçek sorunundan kaçmak mümkün değildir. Eğer zihni bir sorunu çözmek istiyorsak, zihni bir kritere dayanmak zorundayız. Ona gerçek veya yararlılık dememiz önemli değildir, yeter ki, ikinci terimin, birincisinin biraz hafifletilmişi olduğu açık olsun. Kendi başını yararlılığı savunmak, tartışmanın içine tamamen yetersiz bir deneyi sokuşturmak anlamına gelir. Yararlılık kavramı, zihni yararlılığı belirtmediği sürece, belirli bir tanımın yararlı karşıtının yararsız olduğunu tayin etmemize yardım edemez.

Üçüncü olarak, yanlış benzetmeyi ele alıyoruz. Bu noktada soru şudur: tanımların yeri nedir? Tanım, bir araştırmanın başlangıç noktasında mıdır, yoksa sonucunda mı?

Şu sorunun genel bir cevabı yoktur, çünkü, bazı durumlarda tanımlardan başlarız, bazılarında onlara ulaşırız. Fakat bu bizim keyfimize bağlı değildir; aksiyomlara ve postulalara dayanan bir dil (geometri gibi) kullanıp kullanmadığımıza bağlıdır. Örneğin, geometride, her şey onlardan çıktığı için aksiyom ya da postula dediğimiz bir takım tanım ile işe girişiriz. Fakat varlıklar ile ilgili düşünce ve araştırmada usul çok farklıdır. İlk bakışta açık olmayabilir, fakat, bu ikinci durumda bile, konuşmaya bir tanımla gireriz. Bununla beraber ya bu bir öğretme aracıdır ya da başkalarının önceden tamamladıkları bir araştırmanın sonucu olduğu için o tanıma kavuşmamızın başlangıcında yer veririz. Her halde, bir tanımın fiziki yeri ne olursa olsun, mantıki yeri sonuçtadır. Açıklamamızda, tanım-arama süreci ihmal edilmiş olsa bile durum budur. Belirli bir terimin hangi anlama geldiğini, ancak onu daha önce tartışmış ve denemiş isek bilebiliriz.

Bu çözümlemenin, tartışılan konu bakımından önemi, anlaşmacıların iddiasının bir yanıltıcı benzetmeye dayandığını göstermektir. Çünkü karşımıza daima, tanımların «keyfi» çıkış noktaları olduğu gerekçesinden hareketle, bunların doğru veya yanlış olmadıkları beyanı çıkarılır. Bu açıkça, anlaşmacıların, tanımları aksiyomlar gibi düşündüğünü gösterir. Fakat bu ancak filozof bir matematikçi olacak ise ve genellikle tabii dil söz konusu ise, yanlıştır. Varlıklarla ilgili olmayan bir dilde, bir tanımın — bir aksiyom ve bir seri postula — doğru veya yanlış olamayacağı çünkü onun sadece keyfi bir başlangıç olduğu doğrudur. Fakat varlıklarla ilgili dilde bu artık böyle değildir. Bu çerçeve içinde bir tanımın keyfi olduğunu söylemek onun yanlış olduğunu söylemekten farklı değildir, çünkü burada, tanımlar araştırmanın sonucu olduğu için hüküm verme durumundayız. Aynı şekilde bir aksiyom takımından «yararlı» olarak söz etmek tamamen doğrudur, çünkü onlar sadece bir postula sistemine çıkış noktası olarak hizmet ederler: gerçekte, onlara sadece bu amaçla ihtiyacımız olduğunu söylemek istiyorum. Fakat, varlıklarla ilgili bir konuşmada «bu tanım yararlıdır» dediğimiz zaman, başka bir şey kastederiz. Onun, deney, gözlem ve düşünce yoluyla haklı sayılabilecek (doğru olarak) sonuçlara götürdüğünü anlamış olduğumuzu ifade ederiz. Aynı şekilde bu açıdan da, tabii dilde, doğru yanlış ve yararlı-şaşırtıcı kriterleri arasında bir nitelik farkı olmadığı sonucuna bir defa daha ulaşırız.

Özet olarak öne sürmek istediğim üçüncü nokta, bir tanımın, son çözümlemede, bir terimin hangi anlama geleceği hakkındaki kararımızın keyfi bir ifadesi olduğunu

ileri sürenlerin, aksiyoma dayanan düşünce kurallarını, aksiyoma dayanmayan düşünceye uyguladıklarıdır. Bu bir yanılgıdır. Gerçekte, varlıklarla ilgili düşünce alanında, bir kelimenin konuşucu için ne anlama geldiği hakkındaki bir keyfi beyan, bir tanım değildir, hatta tanımlama sürecinin bir başlangıç safhası bile değildir. Sadece bir saçmadır. Çünkü burada tanımların yeri araştırmanın **sonundadır**.

Dördüncü olarak bir yanlış ikilem var. Eğer amacım sadece olumsuz olsaydı, diğer bir suçlama gereksiz olacaktı. Fakat, «Anlaşmacılar, iddialarını nasıl ispatlıyorlar?» sorusunu ortaya atmak istiyorum, çünkü bu bizi iddiamızın yapıcı kısmına götürecektir. Felsefedeki yeni modanın gözde iddiası, anlaşmacılığın yerini alacak başka bir görüşün bulunmadığıdır. Kelimeler sadece üzerinde anlaşılmış anlamları taşıyabilirler ve böylece tanımlar keyfi olmak zorundadır, çünkü, başka türlüsü olamaz. Şu ikilem ile karşı karşıya olduğumuz görülüyor: bir kimse ya anlaşmacı görüşü kabul eder veya «gerçek özler» ve «mutlak standartlar»dan söz eden eski yanılmanın içine düşmek zorundadır [15].

Bazan usta ve zeki mantıkçıların çok iyi bilinen mantık hatalarının kurbanları olduğunu görmek şaşırtıcı oluyor. Çünkü, «Bu beyaz değildir» öncülünden, «öyleyse o siyah olmalıdır» sonucunu çıkaramayacağımız yeter derecede açıktır. Aynı şekilde, «mutlak standartlar yoktur» cümlesinden de hiç bir standardın bulunmadığı çıkmaz. Niçin anlaşmacı görüşün tek alternatifi keyfilik ve dil kaosu olsun? Bu boş bir edebiyattan ibarettir, çünkü «gerçek özler yoktur» öncülünden «Dolayısıyla, **hiç birşey** yoktur» sonucunu doğru bir biçimde çıkaramayacağımıza hiç şüphe yoktur. Bu — artık kabul edelim — diye istenen anlamı verme teorisinin kaçınılmaz sonucudur.

Bu durumda, bir defa, sözüm-ona dil anlaşmalarımızın altında **birşeyin** bulunduğunu göstermiş oluyorum. Çünkü onlar, bir kelimenin bilinen ve kabul edilen anlamları içinden düşünceli ve amaçlı bir şekilde yapılan uzun bir seçme sürecinin ve arasıra görülen bir rasyonel — keyfi değil — yenileme unsurunun sonucudur. Bu tanımların geçmişte özel teklifler olduğu gösterilse bile, bu tekliflerin keyfi olmadığını ifade eder. Öyle iseler veya öyle oldukları zaman bir kenara atılırlar. Keyfilik, tanımlama sürecinin tipik bir özelliği olmaktan o kadar uzaktır ki, aslında bir tanımın yanlış ya da yararsız olduğuna kararlaştırmakta kullanılacak kriterdir. Ayrıca, kabul edilen anlamda bir kelimenin kullanılması sadece akıl'a değil, fakat belki daha çok tecrübeye dayanır. Bu sonuncusu — sonra göreceğimiz gibi — benim esas iddiamdır.

Toparlayalım. Son eleştirim günümüzün bazı mantık okullarının sunduğu ya o ya bu ikileminin — anlaşmacılık veya metafizikcilik — haklı olmadığıdır. Bunun varlıklarla ilgili olmayan dile uygulanması mümkündür, aslında da bu matematikten çıkarılan yanıltıcı benzetmeler buna yol açmıştır. Fakat varlıklarla ilgili dil söz konusu olduğu zaman, öne sürülen seçme durumu işlemez. Serbestçe teklif yapma özgürlüğümüzü sınırlayan, bir gerçek özler metafiziği değil, fakat tasvir edici terimlerin anlamının, (i) iyi-düşünülmüş rasyonel kararlara ve (ii) geçmişteki ve hali hazırdaki deneylere dayanmakta oluşudur.

4. Kelimeler, Anlamlar ve Deney

Şimdi bu genel kavramdan kendi sınırlı ilgi alanımıza, yani «Demokrasi nedir?» sorusunun, istatistiklerle (demokrasi, bir çok kimsenin birlikte olduğu için **ex definitione** dir) veya şarta-bağlı tanımlarla, bir kimsenin özel teklifi olduğu için

(15) Bk. Weldon'ın *The Vocabulary of Politics*, Bölüm II, Kesim 2 ve 3.

karşı çıkılamayacak olan yeni kurallar ortaya koyarak cevaplandırılamıyacağını, olumlu sebeplerle göstermeye dönebiliriz.

Eğer aksiyom şeklinde olmayan bir tanımın, iddianın sonunda yer alması gerekiyorsa, demokrasinin mümkün olan tanımları yelpazesi epeyce daraltılmış olmaktadır. Kitabın birinci kısmı ümid ederim, bunun bir çok delilini vermiştir. Fakat rasyonel bir inceleme, demokrasinin mümkün çeşitli tanımlarına götürebilir. Yalnız, mantıken mümkün ve kavranabilir demokrasi çeşitleri arasından seçme yapma özgürlüğümüz, tarihsel deliller tarafından daha da sınırlandırılmıştır. Bu demektir ki, demokrasinin tanımı, büyük bir ölçüde, mümkün demokrasilerin başına gelenlerin tetkikiyle ulaşılan, bir gerçek-durum tanımıdır.

Bu, demokrasi teriminin artık Yunanca kökündeki anlama niçin gelmediğini açıklamaya yardım eder. «Yararlılık» açısından etimolojik tanıma sarılmak, bu konuyu basit, açık ve tutarlı hale getireceği için, hiç şüphesiz uygun olacaktır. Fakat, mevcut mevcut siyasal ilişkilerde, «demokrasi»nin gerçekte nasıl anlaşıldığına bakarak olursak, şimdiki anlamın, halkın kendi kendisini yönetmesi fikriyle çok az benzerlik olduğunu görürüz. Kelime anlamına rağmen, azınlık haklarına saygı gösteren bir çoğunluk yönetimi düşününüz ve daha önce de ben, demokrasiyi, bir seçimlik poliarşi veya birbiriyle yarışan azınlıkların seçimli sistemi olarak tanımlamıştım (16). Kelime anlamından ayrılmamızı gerektirecek, dar anlamda hiç bir **mantıki** sebep yoktur. İşin kaynağına gidecek olursak bu değişmenin sebebi mantıki değil, **tarihseldir.** «Demokrasi»nin gerçekteki kullanılışını tecrübe biçimlendirmiştir, ve o kullanılış, bizim uygulayıcılar olarak neler öğrendiğimizi yansıtır.

Öne süreceğim iddia şöylece özetlenebilir: demokrasi kelimesinin anlamı tarihsel olduğu için anlaşmayla ilgili değildir. Bu cümle, tekrarlanmış olmanın otoritesine sahip demokrasi tanımını kabul ettiğimiz gibi bir önemsiz anlamda değil belirli bir tanım, tarihsel tecrübenin denemesinden geçtiği için kabul ettiğimiz şeklinde alınmalıdır. Geleneğe bağlılık, çoğunlukla, zihni tembelliğin bir eşidir, halbuki, «demokrasi»nin tarihsel boyutlarını yeniden bulmak için gereken araştırma çeşidi sıkı çalışmayı ve uygulamayı icap ettirir. Kelimelerin, zamanın geçişi ile tarihsel bir muhteva ve öz ile doldurulmuş olmalarından gelen bir semantik katılık kazanmalarına yol açan oluşumun seyrini izlemek kolay iş değildir.

İnsanın, hazmedilmiş tarih olduğu, tarihi varlığını içine soktuğu gayet yerinde olarak öne sürülmüştür (17). Fakat bu dil sayesinde, dil bize geçmiş tecrübeyi hatırlatan bir depo olduğu, daha önceki tecrübeyi «canlı tuttuğu» «muhafaza ettiği» — Mill'in dediği gibi — için, böyle olur (18). Daha kesin olarak, demokrasi gibi kelimeler, her kuşağın hiç bir tecrübeye sahip olmadan karşılaşmağa başladığı konularda nasıl **tecrübeli bir kimse** gibi davranılacağı hakkında fikir veren özet raporlardır. Eğer böyle ise, eğer demokrasi terimi, anlamı tarih içindeki sonsuz bir deneme ve yanılma süreciyle bir istikrara kavuşturulmuş olan tarihsel tecrübenin taşıyıcısı ise bundan, sadece, tanımlama konusundaki özgürlük isteğinin, cahil kalma hakkından ayrılamayacağı değil, aynı zamanda herkesin tanımlara istediği anlamı verebileceğini söyleyen dil teorisinin, dilin esas özünü kavrayamadığı da çıkar.

(16) Bk. Yukarıda Bölüm VI, 7.
(17) Bk. G. Burdeau, *Méthode de la science politique* (Paris, 1960), ss. 121-123.
(18) *System of Logic*, Kitap IV, Bölüm IV, 6, s. 455.Mill, 448. ci sayfada şunları yazıyor: «Dil, bütün geçmiş çağların katkılarını taşıyan deneylerin biriktiği depodur.»

Konuşmanın kökeninde anlaşmalar bulacağımızı varsaysak bile, bizler başlangıç noktasında değiliz, ve bir **tabula rasa** ile başlamıyoruz. Bir gökdelen nasıl kurmamız gerektiğini arayan mimarlar değiliz, arkamızda otuz yüzyıllık bir tarih ile, onüçüncü katta oturan kimseleriz. Aydınlık çağını büyüleyen «tabiat insanı» ve «asil vahşi» ye dudaklarımızı bükerek bakma durumundayız. Fakat anlaşmacının dile yaklaşımı benzer bir metafiziğe dayanmaktadır; çünkü o, demokrasi teriminin, «baskı altına girmeden nasıl yönetilebiliriz?» sorusuyla ilgili uzun ve ıstıraplı bir deneme ve yanılma sürecinin şekillendirdiği bir davranış kalıbı veya bir gösterge halini aldığı bir anda, M.S. yirminci yüzyılda, yaşadığımız halde, sıfır yılının dilini varsaymaktadır.

5. Historia Magistra Vitae

Şimdiye kadar bilgiçleşmemiş bir çağda, tezimi, sadece **historia magistra vitae**, tarih, hayatın öğretmenidir diyerek ortaya koyabilirdim. Fakat şimdi, modern mantıkçılar hayatı bizim için o kadar zorlaştırıyorlar ki, yolu uzatmak ve Çiçero'nun sözüne **historia magistra** definitionis'i de eklemek zorunda kalıyorum. Bu vesile ile tarihe bir çok çağdaş bilim adamının temayül ettiğinden daha çok ilgi göstermemiz gerektiğini belirtmek isterim. Çoğu kere, siyasal bilimcilerin tarihle uğraşmak zorunda olmadıkları söylenir. Bu cümleyi dikkatle incelersek, benim tavsiyem ile çelişmediğini görürüz. Bu cümle, ya (i) siyasal bilimciler olarak siyasal fikirler tarihi ile ilgilenmemeliyiz, ya da (ii) tarihe olan ilgimiz, meslekten tarihçilerin ilgisiyle aynı değildir, demektedir. **Cum grano salis**, bu beyanların her ikisine de katılıyorum.

Bu, siyasal fikirler tarihi konusunda cehaleti savunmak anlamına gelmez (19). O sadece, tarih felsefesi ve siyasal doktrinler ile tecrübelerin kaydedildiği tarihin birbirinden ayrılması gereğini ifade eder. Bu ayrımın çıkardığı sonuca göre, siyasal bilimciler olarak, siyasal fikirler tarihini, bir çeşit tarihsel bilgi ve tecrübe ihtiva ettikleri ve yansıttıkları ölçüde dikkate almalıyız. İkinci noktaya gelince, tarihin bizi ilgilendiren yönü ile, bugün yalın tarihçilerin inceledikleri yönü arasında söz götürmez bir ayrım olduğunu kabul ederim.

Çağdaş tarihçiler olayların çeşitliliği konusunda, keskin bir duyarlık geliştirmişlerdir. Her olay yalnız başına (einzigartig ve einmalig) düşünülür. Bundan çağdaş tarihçilerin tutumunun, Çiçero'nun sözünden çok «Tarih kendisi hiç tekrar etmez» (20) cümlesiyle açıklanabileceği çıkar. Daha önceki tarihçiler, tarihi, geçmişten öğrenilen kuralları sanatı olarak düşündükleri için, siyasal teoricilere benzediği halde, bugünküler hiç de öyle değildir. Bunun iki sebebi vardır. Bir defa, bütün çağdaş öğrenim öylesine laikleşmiştir ki, tarihçi Ranke'nin dediği gibi **wie es eigentlich gewesen** onun gerçekten nasıl olduğunu anlatma konusundaki özel işini yerine getirmek zorundadır. Bu çoğu zaman nasıl olduğunu anlatma konusundaki özel işini yerine getirmek zorundadır. Bu

(19) Şüphesiz, değildir. Belli bir anlamda, şarta-bağlayıcı dil teorisi, geçmişten alınan fikirlere hakim olmakta giderek büyüyen güçsüzlüğümüzü hem artırmakta hem de izlemektedir. Bu konuya ilişkin olarak, Leo Strauss'un «ilk bulunuşunu yeniden canlandırarak, tevarüs ettiğimiz bilginin gerçek bilgi haline dönüştürülmesi» ihtiyacı hakkında yaptığı ustaca gözlemler için bk: *What is Political Philosophy?* ss. 73-77. Strauss şöyle yazıyor: «Fikirlerimiz, ancak kısmen bizim fikirlerimizdir. Fikirlerimizin çoğu... geçmişin düşüncesinden kalıntılar ya da ürünlerdir... Dolayısıyla tevarüs ettiğimiz siyasal fikirleri aydınlatmak istiyorsak, onların sonuçlarını olgulaştırmalıyız... bu da ancak siyasal fikirler tarihi yoluyla yapılabilir. (s. 73).

(20) Windelband'ın *Geschichte und Naturwissenschaft* (1894) ve Rickert'ın *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (1896-1902), eserlerinde tartışılan ve formüle edilen «ruh bilimleri» ile «tabiat bilimleri» arasındaki ayrım, çağdaş tarih yazarlığının başlangıcındadır. Onların tezlerine göre, fizik bilimleri evrensel sayıl kanunlar aradıkları için «nomothetic», tarih bilimleri özgül, tek durumlarla uğraştıkları için «idiographic» idi.

gün tarihçiler, genellemeleri reddediyor ve tarihsel olayların tekrarlanamazlığı ve benzersizliği üzerinde duruyorlar ise, bu aynı zamanda, **Geisteswissenschaften**'i, **Naturwissenschafte**'den koparmak amacıyla tabiat bilimlerine de karşı olarak yapılmaktadır. Her ikisi de geçerli olan bu sebepler dolayısıyla, çağdaş tarihçi, kendinden öncekilerden çok farklıdır, ve ilgi merkezini siyasal bilimcininkinden ve siyasal teoricininkinden kaydırmıştır. Fakat bu, bizim tarihi ihmâl etmemizi meşrulaştırmaz! Meslekten tarihçilerin artık bizim için yapmadıkları şeyi bizim yapmamız gerektiğini ifade eder. Tarihsel bilgi bizim için çok önemli olmakta devam etmektedir, yeter ki onu kendi amaçlarımız bakımından nasıl kullanacağımızı bilelim (21).

Yukarıda söylenenler, tarihte tekrarlama olmadığı için tarihin bize bir şey öğretmediği itirazını değerlendirmemize imkân verir. Bir çok siyasal bilimci resmen bu görüşü benimsedikleri halde, benim izlenimim, pek çoğumuz için bunun, davranışlarımızı etkileyen bir ilke değil lâf olsun diye söylediğimiz bir slogan olduğudur. «Tarih kendisini tekrar etmez» iddiasını ciddiye alırsak, bu, benim mikroskop hazzı dediğim şeyin diğer bir örneği olur.

Tabiatıyla, tarihsel olaylar benzersizdir: fakat ancak, meslekten tarihçilerin açısından görülürlerse. Eğer onlarınkiler kadar kuvvetli mercekler kullanacak olursak, her armut da benzersiz gözükecektir. Bununla beraber, bu botanikte genel olarak armuttan bahsedilemiyeceği anlamına gelmez. Aynı şekilde, her insan da benzersizdir; eğer belli amaçlar için, bireyleri sanki benzerlermiş gibi ele alabileceğimizi kabul etmezsek, sosyologların ve diğer sosyal bilimcilerin kendilerine başka iş aramaları gerekir. **Mutatis mutandis**, eğer nasıl öğreneceğimizi bilmiyorsak, geçmişten bir çok şey öğrenmemize imkân verecek kadar, tarihte tekrarlama vardır, çünkü geçmiş sadece geçmiş için değildir. Bu konuda kabul edebileceğimiz tek şey ne yazık ki — Bernard Shaw'un acı bir şekilde işaret ettiği gibi — insanların tecrübeden ders almadıklarını, tecrübeyle öğrendiğimizdir. Fakat bu, cehaleti öğmek için bir sebep değildir ve tarihsel sezgi ve bilgi olmaksızın daha iyi durumda olmayacağımız da kesindir.

Gerçekten, seçme imkânımız yok. Açıkça veya dolaylı olarak, iddialarımızın bir çoğu, geçmişten alınan örneklere ve delillere dayanır. Başka türlü nasıl olabileceğini ve siyaset bilimi ile teorisinin tarihin deneme alanı olmaksızın ne yapabileceğini düşünmek zordur. Amprik araştırmada, mantık, bir düzeltme aracıdır; yani mantıkî metod, bir amprik beyanın doğru olması **gerektiğini kendi başına** ispatlayamayacak olan sadece bir metotdur. Diğer yandan, tarih, sahip olduğumuz, yegâne, büyük ölçüdeki deneme laboratuarıdır. Bu durumda, siyasal bilim ve teori, tarihin tanıklığına dayanan sistemli bir öngörüler dizisi geliştirdikleri ölçüde, amprik bakımdan geçerli sonuçlara ulaşırlar.

«Öngörüler» diyorum, çünkü, siyasal bilim, geleceği öngörmek için, yapılabilecek olan ile yapılamayacak olanı çıkarabilmek için geçmişi incelemesi bakımından tarih yazarlığından farklıdır. «Deney» yerine «tanıklık» diyorum, çünkü, terimin dar ve kesin anlamında deney, tarihsel yapının geniş çaplı sorunlarını ele almağa yetmeyecek kadar sınırlı ve kişisel geçmişe dayanan bir şeydir. Kişisel deneylerimizin, sorunların

(21) Eski tarihsel metotlarla yeni yaklaşımlar arasındaki ilişki, Frederick M. Watkins tarafından açıklıkla gösterilmiştir: «Tarihsel ve davranışsal yaklaşımların karşılıklı kuvvetleri ve zaafları, aslında, şaşırtıcı bir biçimde birbirini tamamlamaktadır. Tarihsel yaklaşımın kuvveti, sonuçlarının dinamik ve sentez oluşundadır... Zaafı da, sonuçların kesinlikten yoksun bulunuşudur... Diğer yandan, davranışsal yaklaşım, en yüksek objektiflik ve kesinlik standartlarından esinlenir. Mukabil sınırlanması ise, sonuçlarının, sadece analitik ve statik kalma eğilimidir.» *Approaches to the Study of Politics*, der. R. Young, s. 152

seçilmesinde etkili bir unsur olduğu doğrudur. Genc de, esas deneme, sözüm ona deneylerimizin bize tanıklık biçiminde gelmekte oluşu ile sağlanır.

Artık ben tarihe bakmamız gerektiğini söyleyince, meslekten bir tarihçi gibi hareket etmemizi istemediğim açık olmalıdır. Tam tersine. Örneğin, ben birliği parçalayan çeşitlilikten daha çok, çeşitlilik içinde birlik aramayla ilgilenirim. Tarihçiler bütün demokrasileri birbirinden farklı düşünecekleri halde, ben, çeşitlerini dikkate almaksızın tekil olarak demokrasiden söz ederim. Daha önce de işaret ettiğim gibi, bazı amaçlar bakımından sadece çeşitli armut cinsleri bulunduğu için, genel olarak tek bir armut'un bulunmadığını söylemek doğrudur; başka amaçlar bakımından da, yalnızca cinslerin var olduğunu değil, aynı cinsteki her armut'un farklı olduğunu da söyleyebiliriz. Fakat, başka çerçeveler içinde, bu ince noktalar ilgi konusu olmaktan çıkar, çünkü o durumda bizim endişemiz, genel olarak «armut» sınıfının «portakal» sınıfı ile karışmasını önlemek olur. Aynı şekilde, benim de buradaki endişem, «demokrasi» genel sınıfının, sahteleri ile karışmamasını sağlamaktır.

Siyasal teori ve amaçları bakımından, tarihçinin yapabileceği gibi tarihte çeşitliliğin arttığını değil fakat aksine, tarihin çeşitliliği azalttığını göstermek işe yarar. Bu iki beyan yalnız görünüşte çelişmektedir, çünkü, tarihçi yanıltıcı genellemelere karşı mücadele ettiği halde, ben, tanımlamanın oyun teorisinde kendisini gösteren mantıkî soyutluğa karşı mücadele ediyorum.

Bu bakımdan, bu noktadan itibaren, önde gelen endişem, demokrasi sorununu, tarihsel terimler içinde gözden geçirmek olacak. Demokrasi gibi bir kelime, ancak biz onun bir uygarlığın değerlerini ve müktesebatını özetleyen bir kısaltma olduğunu hatırlarsak kesin, ise yarar ve kullanışlı bir anlam kazanır. Bütün bunlar kavramın altında yattığı için, kolayca unutulur. Bu kısaltmanın tarihsel geçmişinden daima haberdar olma ihtiyacına, tekrar, tekrar dikkati çekişimin sebebi de budur. İleriye bakarak yaşadığımız ve demokrasinin ne olduğundan çok, ne olabileceği ve ne olması gerektiği ile ilgilenmemizin zorunlu olduğunu biliyorum. Bununla beraber, plânlarımızın başarıya ulaşmasını istiyorsak öngörülerimizin, tarihin tanıklığına dayanması gerekir. Yoksa, boşlukta i vazeve ve amaçsız olarak inşaat yapıyoruz demektir.

BÖLÜM

11

AMPRİK DEMOKRASİLER VE RASYONAL DEMOKRASİLER

«Uzun süre yaşayan imparatorlukların ve anayasaların çoğu, önceden düşünülmüş fikirler ve geniş kapsamlı planlar olmaksızın kurulduğu halde, çok bilinçli bir şekilde planlanan yapılar ancak, onu yapanların ve seyircilerin üzerine tamamen yıkılacak kadar devam edebilmiştir.»

— R. Ruyer *

1. Demokrasi Bir Tarihsel Ürün'dür

Romantiklerin tarihi keşfedişlerinden beri «Bu bir tarihsel üründür» cümlesi dillerden düşmemiştir. Bu açıklama, ilk andaki görünüşüyle, alalâde bir ifadeden başka bir şey değildir, çünkü, tarihin içinde yer almış olan veya halen yer alan herşeyin tarihsel bir ürün olduğu çok açıktır. Fakat bu açıklama, daha önemli bir anlam taşıyacak şekilde yorumlanabilir.

Herşeyden önce, örneğin, demokrasi bir tarihsel üründür dediğimiz zaman, gerçekte kastettiğimiz, demokratik bir sistemin, tarih onun işlemesi için şartları ve gerekleri yarattığı ölçüde mümkün olduğudur. Zaman unsurunu dikkate almamız gerektiğini ve bir demokrasi denemesinin, şartlar olgunlaşmadan buna girişilmesi halinde çok az yaşama şansı bulunduğunu ifade eden, tarihsel olgunluktan, söz etmemizin sebebi de budur. Bu anlamda, demokrasinin, **belirli bir tarihin**, belirli bir tarihsel oluşun, ürünü olduğunu söylemek daha açıklayıcı olacaktır. Bu nitelendirmede de, demokrasinin ancak çok güçlüklerle ihraç edilebileceği iması yatmaktadır.

«Bu bir tarihsel üründür» cümlesi daha çok çözümlenirse, diğer bir anlam kazanır, veya dikkatimizi, sorunlarımızın **sui generis** mahiyetine çeker. Bu anlamda, tarihsel bir üründen söz ettiğimiz zaman, son çözümlemede, hem rasyonel bir biçimde kesip parçalamaya hem de bilinçli bir şekilde ve suni olarak yeniden toplayıp bütünleştirmeye karşı koyan bir şeyden söz etmiş oluyoruz. Tarihsel ürünler, bilimsel düşüncenin erişemeyeceği sırlar gizlerler. Tarihsel olaylarda — tabiat olaylarına karşıt olarak — ayırıp ölçemediğimiz, hesaba sığmaz unsurların işe karışmasının sebebi budur. Tarihi önceden planlayıp yöneltmek istediğimiz zaman, «görünmeyen girdi»lerle **ethos, Volksgeist** (halkın ruhu), adet, kültür kalıbı, canlılık, v.s. gibi yalnızca sezebildiğimiz ve müphem isimler verebildiğimiz unsurlarla karşılaşırız. Bunların hesaplarımızda ve muhasebe sistemimizde çok önemli girdiler olduğunu biliyoruz, fakat, bunların

(*) *L'Utopie et les utopies* (Paris, 1950), s. 85.

ne kendi aralarındaki etkileşmeleri bakımından ne de herbirinin dinamizm katsayıları bakımından, tesbit edip, tartıp, saymayı bilmiyoruz (1).

Bu anlamda, «Bu tarihsel bir üründür» cümlesi, tabiat üzerinde yaptığımız gibi tarih üzerinde kontrol kurmamızı engelleyen sınırlar bakımından bir uyarıdır. Tarihsel ürünler, daima açık ve aynı fikirler halinde ifade edilemeyecek gizli girdiler saklar ve dolayısıyla, rasyonel bir yaratığın tamamen hâkim olup yeniden yaratamayacağı bilinmeyenlerle bizi karşılaştırır. Örneğin, **animus**, çok güçlükle yöneltilebilecek ve istenemeyenlerle bizi karşılaştırır. Örneğin, **animus**, çok güçlükle yöneltilebilecek ve istenerek geliştirilebilecek, ölçüye gelmez bir şeydir. Fakat, bu «sembolik ölçülemez»in, tarihi plânlama konusundaki girişimlerimiz üzerindeki etkisi kesindir. Bu açıdan, demokratik bir biçimi, farklı bir tarihsel toprağa ektiğimiz zaman, niçin daima, öngörülemeyen ve kontrol edilemeyen birşeylerin olduğunu daha iyi anlayabiliriz.

İngiltere anayasasına Montesquieu'nun gözleriyle bakan Rousseau, Anglo-Saksonlara, onlar kendilerini özgür zannetseler de gerçekte köle olduklarını bildirmişti (2). Fakat, o yargısını belirli bir tarihsel ürünün, İngiltere anayasasının gelişiminin Montesquieu'un, rasyonel çizgilerle krokisini çıkarmağa başardığı unsurları üzerine dayandırmıştı. Rousseau'nun bu ruhsuz iskeleti niçin güven verici bulmadığını çok iyi anlıyorum. Tarihsel bir boşlukta, Rousseau'nun, temsilcilerini seçmekle sınırlı olan bir halkın sadece, oy verdikleri anda özgür oldukları (hemen ondan sonra gene köle oluyorlar) hakkındaki tezi, tamamen akla yakın bir tezdir. Yalnız ne var ki, İngilizler, özgürlükleri, ananeye, örfi hukuka ve yazılı olmayan anayasal uygulamaya dayandığı için yeter derecede özgürdürler. Rousseau'nun söylemesi gereken şey, Montesquieu'nun İngiltere'deki uygulamadan çıkardığı yazılı anayasanın, onu ithâl eden ülkelerde özgürlük için yeterli bir garanti olmadığıydı (3).

«Demokrasi tarihsel bir üründür» cümlesinin, üçüncü bir anlamı da olabilir. Bu cümle, aynı zamanda, birisi kendiliğinden ve diğeri önceden düşünülmüş ve maksatlı (hiç şüphesiz nisbi olarak) olmak üzere tarihsel oluşumun iki farklı metoduna dikkati çekiyor olabilir. Bu anlamda, plânlı ve plânsız tarih-yapma arasındaki, kendisini tarihin babasından çok, doğum uzmanı sayan kimse ile kendisini tarihin yaratıcı Tanrısı değilse bile **dominus**'u olarak gören kimse arasındaki ayrımı belirtmektedir. Bu bakımdan, «Amerikan demokrasisi tarihsel bir üründür» önermesi «Sovyet ekonomik plânlaması tarihsel bir üründür» iddiası ile (basit anlamda, Sovyet denemesi aynı derecede, tarihsel olaylar kategorisine ait olsa da) aynı anlama gelmez. Hattâ «Fransız demokrasisi tarihsel bir üründür» cümlesi ile de aynı anlama gelmez, çünkü, 1789 devrimi geçmişteki bilinçli bir kopma olduğu halde, 1776 Bağımsızlık bildirisi, İngiltere'de o zaman bulunan özgürlükler yolu içinde ilerleme hakkını talep etmekteydi.

Fark şuradadır ki, söz konusu cümle Amerikan demokrasisine işaret ettiği zaman, Amerikan demokrasinin gerçek bir tarihsel ürün olduğunu, yani deyimin belirli ve en tam anlamında bir tarihsel ürün olduğunu kastediyoruz (4). Çünkü Amerikan demokrasisi, tedrici, kesintisiz ve kendiliğinden bir tarihsel iç-oluşum süreci içinden çıkmıştır. Öyleyse, bu anlamda «tarihsel ürün», tarihsel gelişmenin gerçek biçimini, yani, tarihe karşı çıkan değil onunla **birlikte giden** bir davranış kalıbını belirtir.

Amerikan demokrasisi gerçek bir tarihsel ürün ise, bu, onun, zamanın icapları ile mükemmel bir uyum içinde olan bir **formentis**, zihin yapısı ile yavaş yavaş kurulmuş olmasındandır. Buna göre, Amerikan demokrasisi, tarihsel eklemeler yoluyla, ihtiyatla ilerleyen bir amprik zihni kalıbın, Fransız Devrimini nitelendiren rasyonel rakalizmden çok farklı olarak, tarihsel sürekliliği kesintiye uğratmak için değil, ona güç vermek için bir devrimi başlatan bir kalıbın ürünüdür (5). Rasyonalist bir kimse, bir **tabula rasa** ile başlamaya ve herşeyi **ab imis** yeniden kurmaya yöneldiği halde, amprist kimse, elinin altında bulduğu şeyi tamir etmeyi, onu yeniden yapmağa tercih eder. Onun için ilkelerden çok, geçmişteki örnekler önemlidir. Hukuk yaklaşımını açıklayan formül stare decisis'tir; tarihsel plânlamadaki kriteri de, «yapılmış olan şeyin yanında yer al» ve bu anlamda da olaylardan kopma»dır. Anglo Amerikan demokrasi çeşidinin sınırı da budur.

Öyleyse bu anlamda Amerikan demokrasisine gerçek bir tarihsel ürün demek, onun amprik çeşitten bir demokrasi olduğunu söylemekle aynıdır. Diğer yandan, Fransız tipi bir demokrasinin, tarihsel bir ürün olmadığını söylemek, aynı anlamda, onun uygulamadan çok, soyut teori üzerine kurulmuş bir rasyonalist demokrasi olduğunu belirtmek demektir (6).

2. Rasyonel Kafa ve Amprik Kafa

Şüphesiz, ateknik anlamda değil, İngiliz tarihinin bütün, akışını nitelendiren ve pragmatik biçim altında da, şimdi, Amerikan hayat ve düşünce tarzını niteleyen bir zihni kalıp olarak amprisizmden söz ediyorum. Pragmazism'den de teknik anlamda söz etmediğim, aynı derecede açıktır farzediyorum. Amerika'lıların tipik bir pragmatik oldüklarını ve onların dehasının esas itibariyle pratik ve enstrümentalist bir zihin yapısından ibaret olduğunu söylediğim zaman, daha bu terimler ortaya atılmadan çok önce var olan bir **Gestalt**'ı belirtmek üzere, Peirce, James ve Dewey'in terminolojisini kullanıyorum. Çünkü İngiliz amprisizmi, fethedilmesi gereken, sınırsız bir bâkir kıt'a karşısına çıkıp, kendisine meydan okuyunca pragmatizm haline dönüştü (7).

Yaratan ile yaratılan arasında amprik kafa yapısıyla pragmatik kafa yapısı arasında oldukça büyük bir fark olduğu gayet açıktır. Amprisizm ihtiyatlı ve sabırlı Bekle ve Gör ilkesinde kendisini göstermektedir. Halbuki pragmatizm, atılgan ve dinamik Dene ve Gör formülüyle daha iyi açıklanabilir. Bununla beraber, bu iki kalıbı rasyonalist zihniyet ile karşılaştırırsak bunlar arasındaki ayrım daha az önemli hale gelir. Bundan dolayı, hem İngiliz amprisizmini ve hem de Amerikan pragmatizmini ya da hiç olmazsa onların ortak temelini belirtmek için «amprisizm» kelimesini kullanacağım.

Amprik (ampriko+pragmatik) zihniyet eşyalar ortamında bulunduğu, dokunulabilir ve görülebilir olan şeylere yakın kaldığı halde, rasyonalist zihniyet daha yüksek bir

(1) Bk. G. Sartori, *Questioni di metodo in scienza politica* (Firenze, 1958), ss. 187-195.
(2) *Contract social*, III, 15.
(3) Aslında, Montesquieu'nun okuyucularına verdiği öğüt biraz sadiyane idi. Şunu yazmıştı: «Bir anayasada siyasal özgürlüğü bulmak için büyük gayret gerekmez. Eğer olduğu yerde görebiliyorsak, hemen bulunur, uzun boylu aramaya ihtiyaç yoktur.» «L'Esprit de lois» Kitap XI, Bölüm 5).
(4) Birleşik Amerika'ya işaret ediyorum, çünkü, o, İngiliz modeline göre daha demokratik nitelikte bir denemeyi kapsamaktadır. *Hoover Institute*'un derdest ettiği ve 1952 gibi yakın bir tarihte yapılan bir incelemeye göre, İngiliz halkının ancak yüzde 50'sinin, **demokrasi** terimini kendi siyasal sistemleri için doğru bir isim olarak görmesi, buna karşılık Amerikalıların yüzde 88'inin demokrasi yaftasını uygun bulması açıklayıcıdır. Bk. I. De Sola Pool, H. D. Lasswell, ve D. Lerner, *Symbols of Democracy* (Stanford, 1952).
(5) Daniel J. Boorstin'in hoş bir deyimle sitelini ettiği «boğrulaşmışlık» duygusu için bk.: *The Genius of American Politics* (Chicago, 1953). Genç Fransız milliyetçiliği hakkındaki şüpheler için bk.: Norman Jacobson, «Political Realism and the Age of Reason: The Anti-Nationalist Heritage in America,» *Review of Politics*, IV (1953).
(6) Bk. Yukarıda Bölüm III, 4.
(7) Daha geliştirmek için bk.: G. Sartori, «La democrazia americana di ieri e di oggi,» *Il pensiero americano contemporaneo*, der. F. Rossi-Landi (Milano, 1957), ss. 299-357, özellikle ss. 303-329.

soyutlama düzeyine yönelir ve böylece olaylardan kopma eğilimini gösterir. Bunlardan birincisi gerçeği kabul etme eğiliminde bulunduğu halde, **akıl** gerçeği kendi imajına göre yeniden yaratmayı reddetme yönelimindedir; amprisizm anti dogmatik ve kesinlikten uzak olduğu halde, rasyonalizm dogmatik ve kesin olma eğilimindedir; birincisi tecrübeden öğrenmeye ve denemeler yoluyla ilerlemeye çalıştığı halde, ikincisi denemelere kalkışmadan yolu tutar; amprist mutlak bir tutarlılık sağlanması ile pek meşgul olmadığı ve uzun uzun ispatlardan hoşlanmadığı halde, rasyonalist çıkarsamaların tutarlılığı konusunda uzlaşmaz bir biçimde direnir (8). Bu bakımdan, özetlemek gerekirse birincisi rasyonel olmaktan çok makül olmayı tercih ettiği halde, ikincisi mantıkî sağlamlığı her şeyin üzerinde tutar ve böylece bu makül olmamak anlamına gelse de, rasyonel kalır. Amprik yaklaşım, eğer bir program uygulamada işlemiyorsa teoride bir yanlışlığın bulunması gerektiği anlayışında olduğu halde, rasyonalist, teoride doğru olanın uygulamada da doğru olması gerektiğini, yani yanlış olanın teori değil, uygulama olduğunu söyleyecektir.

Şüphesiz, amprik ve rasyonel yaklaşımlar arasındaki sınır çizgisi açık ve kesin değildir. Bunlar iki farklı mantık çeşidini ifade etmezler, fakat ortak bir biçimsel mantık çerçevesi içinde farklı duyarlılık derecelerini ifade ederler. İngilizce konuşan herkesin bir amprist ve Fransızca, Almanca ya da İtalyanca konuşan herkesin bir rasyonalist olduğunu da söylemek istemiyorum. Burada hâkim yönelimleri ele aldığımız açıkça görülmektedir, her kültürde de baş kaldıran azınlıklar bulunabilir. Anglo Amerikan düşüncesinde rasyonalist bir akım olduğu gibi, Avrupa'nın kültür tarihinde de anti-rasyonalist bir çizgi (ki zaman zaman ampriktir, fakat daha büyük çoğunlukla sadece irrasyonalist nitelikte oluşu da ilgi çekici bir noktadır) ile karşılaşıyoruz. Bununla beraber, bu istisnalar ve farklılıklar amprik ve rasyonalist kültürel kalıplar arasındaki farkın batı dünyasındaki benzerliklerin ve karşılıklı anlaşmazlıkların, (siyasette olduğu kadar diğer alanlarda da) kavranılmasında temel bir anahtar oluşunu değiştirmez. Anglo-Amerikan demokrasi çeşidi ile örneğin Fransız çeşidi arasındaki farkın anlaşılmasını istiyorsak bunların altında yatan kültürel kalıplara bakmak zorunda oluşumuz da aynı sebepten gelmektedir.

İzlenime dayanan delillerle başlayacağım daha sonra ayrıntılı olarak ampriko-pragmatik tutumun Anglo-Amerikan demokrasi tanımının nasıl nitelendirdiğini ve dolayısıyla bu tanımın demokrasiyi tarihten devralmış ve onu kendi kafalarından yaratmak zorunda olanlar için ne bakımdan yetersiz olduğunu inceleyeceğim.

3. Siyasal Rasyonalizm

Kıta Avrupa'sının büyük bir kısmında, demokratik rejimlerin, meclis hükümeti sistemi değilse de, parlamenter sistem yönünde gelişme göstermesi buna karşılık, benzer bir gelişmenin ne İngiltere'de (ki orada parlamenter hükümet, kabine sisteminin doğru bir ismi sayılmaz) ne de Birleşik Amerika'da yer almaması bir tesadüf sonucu değildir. 1830-1831 ve 1848'i geçmiş için, ve I. Dünya Savaşı sonrası ile II. Dünya Savaşı sonrası durumları şimdiki zaman için dayanak noktası olarak alırsak, demokrasinin Fransız çeşidi ile Anglo-Amerikan çeşidi arasındaki farklılığın sadece yazılı hükümler bakımından değil, yaşayan anayasa yönünden de ne kadar arttığını çarpıcı bir bi-

(8) İtalyada yayınlanmış iki yeni kitap, bunun iyi bir örneğidir. Bk. Leilo Basso, *Il Principe senza scettro: Democrazia e sovranità popolare nella costituzione e nella realtà italiana* (Milano, 1958); ve Giorgio Fenoaltea, *Il popolo sovrano: Realtà o illusione della sovranità popolare in Italia* (Firenze, 1958).

çimde görmek mümkün olur (9). Niçin böyledir? Ayrıca, Montesquieu'dan bu yana anayasa teorisinin İngiliz modeline sarsılmaz bir hayranlık ifade etmiş olmasına rağmen, bu farklılığın artmış olmasını nasıl açıklayabiliriz?

Bunun açıklaması şudur: ne anayasa yapıcılarının iyi niyeti, ne de anayasalarımızı «daha demokratik» bir biçimde yeniden yazma konusundaki çeşitli girişimlerle bağlantılı olarak ortaya çıkan talihsiz denemeler, Avrupa sistemlerinin — söz gelişi — asli günahından doğan mantıkî sonuçları önleme gücünde değildi. Çünkü, Fransız çeşidinden demokrasiler zihinseldir; akıl ile yaratılmışlar ve akla inançla ve rasyonel tutarlılıkla kuşatılmışlardır. Bu onların öncülden sonuca doğru mantıksal kesinlikle tümden gelim yoluyla, kurulmuş olmaları anlamına gelir. Bu bakımdan — herşeyin kendisinden çıktığı ve herşeyin ona götürdüğü — temel öncül **«demos** halk egemendir» olduğu için bu sistemler hiç bir zaman kendilerini Rousseau'nun zincirlerinden kurtaramamış ve demokrasinin halkın iradesi kavramına bağlı kalmışlardır.

Hiç şüphe yok bu, Anglo-Amerikan demokrasilerinin halk egemenliğinin sistemin çıkış ve dayanak noktası olduğunu reddetmeleri anlamına gelmez. Bununla beraber, amprik kafa ile rasyonalist kafanın ne kadar farklı çalıştığını görmek için her birinin kendisine ait «halk» kavramına göz atmak yeterlidir. İtalyan, Fransız veya Alman için **il popolo** ile **peuple** ya da **das Volk** — semantik ve kavramsal olarak — bir tekil varlıktır, ve kavram rasyonel kafaya uygun bir soyutlama düzeyine çıkarıldığı için **Bir** fikrini taşır. Büyük H ile yazılan Halk'tan söz açmak Avrupa siyasal teorisinin sürekli eğilimi olmuştur. Diğer yandan, Anglo-Saksonlar Rousseau'nun **volonté générale** veya Almanların **Volksseele** ve **Volksgeist** kavramlarına hiç itimat etmemişlerdir, ki bunlar, Rousseau'nun Hegel'in ve Marx'ın süregelen etkisinden de görülebileceği gibi, Kıt'ada büyük itibar görmektedir. Aradaki fark, başlangıçtan itibaren rasyonalist demokrasilerin, geniş ölçüde, Anglo-saksonların içgüdüsel olarak bir mitolojik üstün-ruh ya da organizmacı yanılgı dedikleri şeye tehlikeli biçimde yakın buldukları bir halk kavramına dayanmış olmasıydı. İngiltere anayasası «halk» diye anayasal statüsü olan bir varlık tanımadığı halde, Kıta demokrasileri halk egemenliğine Herbert Spencer'in bir zamanlar söylediği gibi, bir çeşit kutsal hak olarak bir batıl inanç gelistirmişlerdir.

Çıkış noktasında gördüğümüz bu ayrım kendisini varış noktasında da gösterir. Avrupa'lılar, hemen daima «Devlet» dedikleri halde, İngilizce konuşulan ülkelerde «hükümet»ten söz etmek yaygın bir kural haline gelmiştir (10). Hükümet ile Devlet arasında, halk (çoğul) ile bir Halk (tekil) arasında olduğu kadar mesafe vardır. Bu, genel soyutlama düzeyindeki bir farklılıktır. Rasyonalist, hükümet ya da hükümetler ile ilgilenmez, Devlet ile ilgilenir, çünkü (ampristin aksine) kaygan ve değişken şeylerle uğraşmak zorunda kalınca rahatsızlık duyar. O özü, katı, temel ve sürekli olanı ister. Amprist devlet kelimesini kullandığı zaman bile, onun arkasında kişiler, bireyler olduğunu unutmaz. Bu bakımdan kendimizi aldatmayalım. İngiliz ve Amerikan sözlüğünde «Devlet» bir Avrupa'lı için ifade ettiği anlamı taşımaz, çünkü Avrupa'lı için Devlet sorunu hükümet sorunundan tamamen ayrıdır, kişilerin dışında bir hukukî şekil sorunudur.

(9) Bu vesile ile, Kıta Avrupası Üniversitelerinin *Staatslehre*, devlet hukuku okutuğuna ve bir akademik disiplin olarak «hükümet»i tercüme etmenin imkânsızlığına işaret etmeliyim. Bu, amprik yaklaşımın yer aldığı düşük bir soyutlama düzeyinde teorik bir sistemleştirme aramanın anlamsız sayılmasındandır.

(10) Gerçekten, Maitland'ın güzelmediği gibi, İngilizlerin «Devlet» kelimesini kullanmaktaki gönülsüzlükleri, Devletin hukukî kişiliği doktrinini kabul etmekteki isteksizlikleriyle bağlantılıdır. Bk. «The Crown as Corporation,» *Collected Papers*, Vol. III (Cambridge, 1911).

Amprik ve rasyonalist demokrasiler arasındaki farkı kavramak için, bunların her birinin mantıksal kuruluş yöntemini adım adım izlemek yararlı olacaktır. Her demokrasinin aynı öncüle, yani «İktidar halka aittir» öncülüne dayandığı doğru olsa bile, ulaşacağımız sonuçlar bunların başlangıçtaki öncülden nasıl çıkarıldığına bağlı olarak büyük farklılıklar gösterebilir. Hüküm yürütme zincirinin halkaları, dar ya da geniş, sıkı ya da gevşek, sert ya da elâstiki rasyonalizm öncülden sonuca doğru hiç bir elâstikiyet göstermeksizin zincirin bir halkasını diğerine mümkün olduğu kadar sıkı ve emin bir biçimde bağlayarak hareket eder.

Weimar cumhuriyeti anayasasının (rasyonel bakış açısından hiç şüphesiz mükemmel bir anayasadır) devlet egemenliğinin halktan çıktığını söyleyen birinci maddesini okuyacak olursak, sıkı örülmüş bir muhakeme sisteminde, bu öncülün ilk sonucu olarak, mümkün çeşitli seçim tekniklerinin demokrasi yönünden taşıdığı önemin hayatî ağırlıkta olduğu görülür.

Bu konu o kadar büyük bir ağırlık taşır ki, sorunun diğer yönünü, yani liderlik ve etkili hükümet yönünü tamamen kapatır. Bu bütün kıta demokrasilerinin nisbî temsil sistemini kabul etmiş olmalarıyla görülmektedir. Bunun ifade ettiği anlam, Anglo-Saksonların dar bölge sistemi lehine öne sürdükleri iddiaların Kıt'ada İngiltere ve Birleşik Amerika'da olduğu kadar, ikna edici gözükmemesidir. Niye böyle olduğunu görebiliriz. İlk adımdan başlamak, sözlük tanımından hareket ederek yeniden yola çıkmak gerektiği zaman, doğrudan doğruya kendi kendini yöneten bir demokrasi idealini, bir ülke çapında, dolaylı demokratik yönetim sistemine bağlama külfeti, seçimin temelerine ve meşruiyetine dayanır, böylece «gerçek» ve «eşit» temsil sorunu büyük önem taşımaya başlar (11).

«Egemenlik halka aittir» öncülünün ikinci sonucu, — eğer mantıki olacak isek — devletin eşit organları arasında iktidar dengesi ilkesinin demokratik sayılamıyacağıdır. Çünkü, bir anayasa (kurulan muhakemeye göre) halkın sesini temsil eden organ ağır bastığı ölçüde demokratiktir. Fransız çeşidinden demokrasilerin, değişik derecelerde de olsa meclis hükümeti sistemi haline dönüşmeleri bu muhakemenin kuvvetini göstermektedir (12).

Bu gelişmenin oldukça ileri giden sonuçları vardır. Bir defa, Anglo-Saksonlar esas itibariyle bir geleneksel ve törensel terim olduğu için «İcra» dedikleri halde, Fransız çeşidinden demokratlar, çoğu zaman deyimi gayet ciddiye alırlar ve kelime anlamında kullanırlar; eğer hükümete icra deniliyorsa bu — onlara göre — hükümetin yalnızca bir icracı olması gerektiği anlamına gelir. Bu durumda, hükümetlerin felce uğraması «iyi düşünülmüş» demokrasilerin tipik ve bütünüyle ağır basan bir niteliği olmuştur. İcra bu «demokratik tutarlılığın» tek kurbanı değildir. Senato çoğu zaman, temsilciler meclisinin basit ve sade bir örneği olduğu için, çift meclis sistemi de bundan zarar görmüştür. Örneğin İngilizler, lordlar kamarasını **sui generis** de olsa temsili bir organ olarak düşünmeye hazır oldukları halde, bir kıta demokratı için bu anlaşılabilir değildir. Aynı şekilde, Amerika'lılar yargı denetimini kendi sistemlerinin bir temel niteliği olarak gördükleri halde, Fransız tipi demokrasilere buna benzer bir denetimi sokma gayretleri, icra ve (daha da kötüsü) yasama organının karşısına yargı yetkisinin geçirilmesi halk egemenliğine dayanan bir sistemin mantığı ile çelişir itirazına yol açar.

(11) Bk. G. Sartori, «Electoral Studies and Democratic Theory,» *Political Studies*, I (1958), özellikle ss. 11 - 13.

(12) Bk. yukarıda Bölüm VI, 3.

yargı denetimi, halk egemenliği ilkesini tehlikeye sokan anti-demokratik bir araç olarak şüphe ile görülür.

Sonuncu olarak, gene gayet mantıki bir şekilde, demokrasi kavramı, rasyonalist çerçeve içinde Anglo-saksonların imkânçı yaklaşımlarında olduğundan çok daha zorlu çıkarıcı ve uzlaşmaz bir anlam kazanır. Zaten başka türlü nasıl olabilir? Ne kadar kesin bir rasyonel-türeden gelimci düşünce çizgisine girersek, yalın çözümleyici yargılardan o kadar uzaklaşırız. Bu durumda demokrasi sorunu, tek sesli bir çalgıda aynı notaları dile getirir biçimde, sanki demokrasi halkın hükümdar olduğu bir monarşi imiş gibi ortaya konulmağa başlar. Bu bakımdan, ulaşılan sonuç, rasyonel demokrasinin güçlüklerle dolu bir iş olduğu, «gerçek demokrasi»nin, **demos**'un, halkın, yanlış yönetimden kaçınmak için değil, kendisini yönetmek için yetkilerle donatıldığı bir siyasal sistem biçiminde anlaşıldığı bir ileri ve aşırı rejim tipi olduğudur.

Rasyonalist çeşidin bir demokratın, zorunlu olarak bir siyasal aşırı sayılması gerektiği düşüncesinde olmadığını belirtmeliyiz. Üzerinde durmaya çalıştığım, onun bir entellektüel aşırı olduğudur. Fransız tipi demokrasilerde siyasal aşırılık yaygın olduğu halde, amprik zihin kalıbının ağır bastığı ülkelerde, siyasal aşırılığın daha az bulunuşu da göstermektedir ki, teorik ve eylemci aşırılık arasındaki mesafe pek önemsizdir (13). Bununla beraber, üzerinde durduğum nokta, rasyonalist zihniyetin, mantıksal kesinliğini pratik siyaset alanına kadar götürmese bile, aşırı olduğudur. Burdeau, bunun bir örneğidir. «Yönetici demokrasi»den sanki bu bir gerçekmiş gibi söz açtığı zaman, onun tarafsız bir gözlemci olarak konuştuğu varsayılıyor. Fakat aslında onun teşhisleri, daima en ilerideki sonuçlara varılmasını gerektiren mantıksal bir tutarlılığın dayandığı, olguları aşan ve çarpıtan bir rasyonalist gelenekten doğmaktadır.

4. CANDIDE Amerika'da

Amprik yaklaşımda, demokratik bir sistemin kendine özgü ve temel nitelikleri olarak şunlar gözükür: (i) birden fazla partinin varlığı, (ii) azınlıkların korunması. Buna göre, demokrasinin standart Anglo-Amerikan tanımı şudur: yöneten çoğunluğun azınlığın haklarına saygı duyduğu bir çok parti sistemi (14). Şüphesiz bu tanım, ona alışmış bir kütleye sunulduğu zaman hiç bir sorun çıkmaz. Fakat kendimizi Birleşik Amerika'ya gelmiş, yirminci yüzyıl **Candide**'lerinden birisi yerine koyalım, tepkisi çok farklı olacaktır. Örneğin, **Candide**'imizin James Burnham'ın, «bizim kullandığımız anlamda [onu ilk ortaya atan Yunanlı'lar için hangi anlama geldiği bir yana] demokrasinin temel niteliği, azınlıklara siyasal ifade hakkının tanınmasıdır», diyen görüşü ile karşılaştığını varsayalım. Hiç kuşkusuz hayret edecektir: onun hayreti de bizim için şaşırtıcı olmayacaktır. Çünkü o ana kadar «demokrasi»nin «çoğunluk» ile ilişkili olarak kullanıldığını duymaktaydı. Sanki saf bir Avrupa'lı, bir Afrikalı yerliye timsahın ne olduğunu sormuş, o da şu cevabı vermiştir: Önemli olan, bir ırmağın yanına gittiğin zaman nereye bastığına dikkat etmen, ve hayatına değer veriyorsan ırmakta hiç yıkanmamandır. İlk olayın benzerliği, Burnham ile Afrika'lı yerlinin soruya **ne olduğunu** söyleyerek cevap vermemeleridir. Bunun yerine bize söylenen belirli bir şeyin ya da olayın gerçekleşmesi ya da önlenmesi isteniyorsa, **ne yapmamız gerektiğidir.**

(13) Tabiatıyla, (yukarıda Bölüm VI, not 15'de belirtildiği gibi) nisbî temsil F. Hermens'in *Democracy or Anarchy*?'de ona atfettiği bütün kötülüklerle suçlanamaz. Bununla beraber, Hermens'in tezi rasyonalist yaklaşımın genel çerçevesi içine yerleştirilir ise, anlamlı hale gelir.

(14) Bk. yukarıda Bölüm, V, 4.

Diğer bir ifade ile, Burnham'ınki tipik bir pragmatik ve araçsal tanımdır. Aynı biçimde demokrasiyi çoğunluğun azınlık haklarına saygı gösterdiği bir parti sistem olarak tanımladığımız zaman da, «Demokrasi nedir?» sorusundan çok, «Demokrasi nasıl işler?» sorusunu cevaplandırmış oluruz. Anglo-Amerikan öğretisi doğrudan doğruya uygulama sorununa yönelir. Bu öğreti kavramı açıklamaktan çok aracı belirtmeye uğraşır. Dolayısıyla, sistemin düzenli işlemesi için kurallar koyan bir yöntemsel **tanım** öne sürer (15).

Tabiatıyla Candide Birleşik Amerika'da biraz yaşadıkça daha çok şey anlayacaktır. Örneğin, Amerikan yazarlarının niçin **demos**'u halkı hızla atlayarak, hemen partileri ele aldıklarını kolayca anlayabilecektir. Çünkü, halkın değil partilerin yaratılması gerekmektedir, bu da çeşitli yollardan çözülebilecek pratik sorular çıkarır. Partiler zorunludur, çünkü onlar olmaksızın — ya da hiç olmazsa partilerin bir benzeri olmaksızın — halk iradesini etkin bir biçimde nasıl ifade edecektir? Böylece demokrasi bir parti sistemi olarak tanımlanır, çünkü iki veya daha çok parti bulunmadığı zaman halkın seçim yapma imkânı söz konusu olmayacak, dolayısıyla halk rızasını veya itirazını etkili bir biçimde ifade edemeyecektir. Candide partilerin yokluğunun ya da tek partinin varlığının özgürlükten yoksunluk anlamına geldiğini kolayca kavrayabilecektir.

Buraya kadar gayet iyi. Fakat Candide azınlık haklarının demokrasinin bir temel niteliği olduğunu söyleyen müteakip tez ile karşılaştığı zaman güçlükler de başlayacaktır. Bu gerçekten de çok hassas ve güç bir noktadır ve sadece yabancıların değil, bilgili olduğu farzedilen yerli demokratların da yararlanması için üzerinde durmak gerekir.

Demokratik bir sistem felce uğramak istemiyorsa, parlementodaki sandalyaların çoğunluğunu kontrol eden partinin yönetme hakkına kanunlarını ve iradesini azınlık partilerine kabul ettirme hakkına sahip olması gerekeceği açıktır. Diğer yandan, seçilmiş meclislere keyfi yasama yetkileri verilmesiyle, demokrasi sona ereceği için, bu hakkın hiç olmazsa ilkede çok aşırı sonuçlar yaratabileceği de aynı şekilde açıktır. Sonuncu açıdan çoğunluğun haklarını aşırı ölçüde kullanması halinde, sistemin demokrasi olmaktan çıkacağı uyarısı söz konusudur. Şu şekilde muhakeme edilmektedir: eğer bir çoğunluk yetkilerini sınır tanımadan kullanırsa, kendisini devamlı bir çoğunluk olarak sürdürmesi güç olmaz; eğer azınlık haline dönüştürülemeyen bir çoğunluk var ise, bir demokratik çoğunluk — oyun kuralı çoğunluk ilkesi olan bir sistem — söz konusu değil demektir. Çünkü, çoğunluk ilkesi siyasal yapının çeşitli kısımlarının sırayla iktidarı tutabildikleri değişebilir çoğunlukları gerektirir.

Bu sağlam bir muhakemedir, fakat Candide'imizin bununla ikna olduğundan emin değilim. Çünkü can alıcı noktanın halâ aydınlatılması gerekir. Oyunun bu kuralının niçin bu kadar önemli olduğunun ve herşeyin iktidar kullanma hakkına izin verilmesine niçin bağlı olduğunu açıklamak zorundayız. Guglielmo Ferrero özet olarak şunları söylemişti: «Demokrasilerde muhalefet halk egemenliğinin hükümet kadar hayati bir organıdır. Muhalefeti ezmek halkın egemenliğini ezmek demektir» 16). Niçin diye sorulabilir. Çoğunlük ilkesinin kendi içinde, çoğunluğun muhalefete ya da azınlığa saygı göstermesi gerektiğini gösterecek hiç bir şey bulunmadığı için bu soru gayet yerindedir.

Eğer biz böyle bir gereğin bulunduğunu düşünüyorsak, bu, şimdiye kadar öne sürmediğimiz bir sebepten kişisel özgürlüğü korumaya verdiğimiz önemden dolayıdır.

(15) *The Managerial Revolution* (New York, 1941), s. 162.
(16) *Potere*, s. 217.

«Kişi özgürlüğü eğer, çoğunluğun tasvibini taşımayan görüşleri benimsemek ve savunmak ve bir davranış yolunu izlemek hakkını ifade etmiyorsa, hiç bir anlam taşımaz» (17). Bu muhakemenin belli bir noktasında çoğunluğa karşı azınlıklar terimi ele alışımızın gerçek sebebidir. Yine de, kişi özgürlüğünün neden bu kadar önemli olduğunu açıklamalıyız; şunu belirtelim, sadece bizim hoşumuza gittiği için değil (Candide de bu hoşlanmayı paylaşmayabilir), halk egemenliğine dayalı bir sistemin yaşayabilmesi için «elzem» olduğu nedeniyle önemli.

Kelsen'in keskin bir gözlemine göre, «çoğunlukla birlikte oy veren bir kimse bile artık bütün bütün kendi iradesinin emri altında değildir. Görüşünü değiştirdiğinde bunun farkına varır»: çünkü, «tekrar özgür olabilmek için birey, kendi görüşünü tutan bir çoğunluk bulmalıdır» (18). Bunu biraz yorumlayayım. Azınlıklar korunmasa, yeni bir görüşün tehinde olan bir çoğunluğun kolay kolay bulunamayacağı açıktır; çünkü, çoğunluğun görüşünde olup da sonra azınlığın görüşüne geçen bir kimse, hemen, görüşlerini duyurmaya hakkı olmayanların sırasına düşecektir. Bu yüzden, azınlıkların özgürlüğü saygı görmediği sürece, ilk seçim denemesi, ilk ve son olarak, kimin özgür olup kimin özgür olmadığını belirlemekle kalmayacak, bu konuda çoğunlukla birlikte oy verenlerin özgürlüğü de tamamen yok olacaktır, çünkü, uygulamada, görüşlerini değiştirmelerine izin verilmeyecektir. Demek, ilk seçim, aslında, tek gerçek seçim olacaktır. Başka bir deyişle, böyle bir demokrasi daha doğduğu an ölür.

Bu **reductio ad absurdum** olarak görülebilir, ama demokrasilerimiz ayrılıklara izin verdiği için ve yönetimi çoğunluğa vererek ona muhalefet etme hakkını koruduğumuz için böyledir bu. Temsili bir demokrasinin vatandaşının yalnız oy verdiği anda değil, her zaman, bağlılığını çoğunluk görüşünden azınlık görüşüne değiştirmeye karar verebileceği için özgür olduğunu söyleyip Rousseau'ya cevap verebiliriz. Uzun süreli özgürlüğünün temeli, **görüşünü değiştirebilmesindedir**. Lord Acton, aşağıdaki cümleyi yazdığında çok haklıydı: «Bir ülkenin gerçekten özgür olup olmadığını anlamak için en kesin test, azınlıkların yararlandığı güvenlik derecesidir» (20). Her birimize ve herkese özgürlük, azınlıkta olduğunuz zaman, gerçek anlamını alır, bu yüzden, azınlık haklarının korunması açık bir toplumun en can alıcı gereğidir.

Yukardaki tartışmayı biraz daha ağır yapmak isterdim; çünkü, Amerikan demokrasi modeliyle tatmin olmayan bir çok kimsenin (dünyada pek çoktur bunlar) hiç anlamadıkları bir şeyi red ettikleri izlenimi var bende. Yine de, yukardaki savların, bugüne kadarki gelişmeleriyle, bir sınırı olduğu inkar edilemez. Bu da, James'in beğendiği bir terimi kullanırsak, her «practicalism»de olan bir sınırdır. Demokrasi sorununa ampirik yaklaşım, demokrasinin gerçekleştirileceği pratik araçlara (partilere) ve demokratik yönetme biçiminin en ince işlemsel yönlerine (muhalefete saygı) dikkat etmekle nitelenir. Bu kuşkusuz en yararlı bir dikkat alanıdır, ama, bunun sonucunda ortaya çıkan demokrasi görüşü, demokrasi ne de olsa elde var diye ona pek önem ver-

(17) Bk. J. Allen Smith, *The Growth and Decadence of Constitutional Government* (New York, 1930), Bölüm XIV.
(18) H. Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Bölüm I.
(19) Unutulmamalıdır ki, Rousseau'nun terci, sadece ihtilâl yılları içinde kabul edilmiş değildir. Robespierre'in kendisi, kabul edilemez saydığı «halkın temsilcileri» ile «halkın ajanları» arasında ayrım yapmıştı), ondokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar, Fransız doktrininin önemli bir kısmını, sadece bir considerant'ın ya da Proudhon'un aşırı tutumlarını değil, fakat bir Ledru-Rollin'i ve Vevillot gibi bir kataloğu da derinden etkilemiştir.
(20) *The History of Freedom in Antiquity*. Şu derlemeden atıf yapıyorum: *Essays on Freedom and Power* (New York, 1955), s. 56. Lord Acton, özellikle din özgürlüğü sorununu kastediyordu. Bununla beraber, beyanı, geçerli bir şekilde genelleştirilebilir.

memekle sonuçlanır. Başka bir deyişle, İngilizce konuşan ülke halkları, demokrasinin kabul edilmiş bir inanç olduğunu varsayarak onu tanımlarlar; genellikle kabul edileni açıklamak gereğini duymazlar.

Anglo-Amerikan doktrini, ilke sorunuyla, temel sorunlarla ya da, benim ülkemde dendiği gibi, kavramsal sorunlarla uğraşmak gereğini duymaz. Demokrasiyi teknik oynaklık ve usuller açısından tanımlamak bu doktrin için yeterlidir. Ama kendi çerçevesi içinde tam, yeterli olan bu tanımın başka çerçevelerde yetersiz ve **marginal** kalmasının nedeni de budur. Çünkü, başka ülkelerdeki insanlar, demokrasiyi neyin meydana getirdiği, ne çeşit demokrasinin mümkün olduğu, hatta demokrasiden ne istedikleri konularında hiç de anlaşmış değillerdir. Yani, Anglo-Amerikan'ların bıraktığı tartışma aşamalarını ötekilerin birer birer izlemesi gerekir. Demek ki, demokrasinin bir parti sistemi ya da azınlıklara saygı gösteren bir çoğunluk hükümeti olduğunu söyleyerek kendimizi sınırlarsak, «demokrasi nedir» sorusunu sorun (»hangi demokrasi gerçek demokrasidir» sorusu kastedilir bununla) bir kimseye yeterli bir karşılık vermemiş oluruz.

5. Altta Yatan Öncüller

Düşünecek olursak, Anglo-Amerikan demokrasi kuramının dışardakileri tatmin etmiyeceğini anlarız. Bu onda boşluk olması yüzünden değil, sadece bu doktrinin başkalarının demokrasisiyle değil de kendi demokrasisiyle ilgilenmesi yüzündendir. Biz Avrupalı'lar demokrasiyi kazanmalıyız, bu yüzden onu bütünüyle açıklamak istiyoruz, »öz«ünü arıyoruz. Anglo-Amerikan'lar özle ilgilenmek gereğini duymuyorlar, usuller üstüne eğilmek onlara yetiyor.

Önce, yine, bir parti sistemi olarak demokrasi görüşünü ele alalım. Demokrasiyi mekanizmalarından biriyle tanımlamasıyla »marginal bir tanım«dır bu. Bu mekanizmanın önemli olduğunu kabul edelim, ama yine de, bir dizi temel açıklamaları öngördüğü için bu tanımın asli bir tanım olamadığı bir gerçektir.

Önce, bu tanım, bir ilk soruya, demokrasinin halkın hükümeti (lafzi anlamda) olup olmadığı ya da olup olamayacağı sorusuna bir karşılık vermeyi öngörür. Bu antea'yı, bu başlangıçtaki noktayı açıklığa kavuşturmazsak, demokrasinin bütün parti görüşü, hiç bir parti bölünmesi olmayan doğruda demokrasinin temsili demokrasiden çok daha gerçek olduğu ileri sürülerek gözden düşürülebilir. Daha önce gösterildiği gibi, doğrudan demokrasi imkânsız olduğu ya da yerine getirilemeyecek koşullar altında mümkün olduğu ölçüde, (21) çok partili sistem demokrasiyi nitelendirir. Kısaca, partili demokrasi görüşü (yani, temsili) kabul edilecekse, aracıların olmadığı, halkın iradesinin doğrudan doğruya ifade edildiği bir sistemin »daha fazla demokrasi« sağlayıp sağlayamayacağı sorusunu çözmeliyiz önce.

Hepsi bu kadar da değil. Çok partili sistem olarak tanımlanan demokrasi, başka bir başlangıç sorusuna, yani »görüş birliği **(consensus)** nedir« sorusuna karşılık vermeyi de öngörür. Aksi halde, tek parti sisteminin savunucuları, genel kabulle desteklendiği için tek partinin de demokratik olduğunu söyleyebileceklerdir. Bu konuda, dikkatimizi dönüp »görüş birliği«nin şekillerine vermemiz ve demokratik görüş birliği elde etmekle çağdaş diktatörlerin plebisit onayı elde etmelerini birbirinden dikkatle ayırmamız gerekir. Bu sonuncusu, çoğunlukla, Max Weber'in de gözlemlediği gibi,

(21) Bk. aşağıda Bölüm XII, 2.

»en gerçek anlamıyla, uyrukların iradesinden doğmuş bir meşruluk kılığının altına gizlenmiş, bir çeşit **charismatic** egemenliktir« (22). Burada çok karışık sorunlarla karşılaştığımızı belirtmek gereksiz; çünkü, görüş birliği sorunu, ayrıca, kamu oyu sorunuyla, dolayısıyla Lowell'in ortaya attığı sorunlarla da (yani, »Kamu oyunun kamu olması için bir çoğunluk yetmez, azınlık ona katılmasa bile, korkuyla değil de inanarak onu kabul etmelidir« (23) birbiri içine girmiştir. Avrupa'da, bu ve buna benzer sorunlar, yalnız bilimsel alanda değil gerçek siyasal tartışmada da önem kazanırlar.

Demokrasiyi, sınırlı bir çoğunluk yönetimiyle düzenlenmiş bir hükümet sistemi diye de tanımlasak, aynı kayıtlar ileri sürülebilir. Buradaki saklı varsayıma göre, demokrasi zaten vardır, olduğu gibi korunması gerektiğinde herkes birleşmiştir. George Santayana, aşağıdaki parçayı yazdığında bunu çok iyi biliyordu: »Her şeyi oya sunmak ve çoğunluğun kararını kayıtsız şartsız kabul etmek, İngiliz sisteminin temel noktalarıdır. Ama temel kabul öngörülmeseydi bunlar saçma olurdu. Çoğunluğun varması mümkün olan her karar, tam istedikleri gibi olmasa da, yine de, azınlığa yaşama ve gelişme olanağı tanımalıdır... Candan ve sağlam bir demokraside, ele alınan sorunlar küçük sorunlar olmalıdır, temel sorunlara gelince, daha demokrasi kurulurken onlar üstünde sessizce anlaşılmış ve çözülmüş olmalıdır« (24).

Buradan da şu tez çıkar: Sonunda iktidarı kendi istedikleri gibi kullanacak kimselerin sınırlı bir iktidar kullanımı olarak anlaşılan demokrasi, demokrasilerinin yok edileceğinden korkan ya da bugünkü biçimini yeni bir biçimle değiştirmek isteyen insanlara çekici gelmeyecektir. Bu durumda da, rasyonel (makül değil) bir zihnin, çoğunluğun kısıtlanmamış haklarını haklı gösterecek çeşitli yollar bulabileceği gerçeğini saklamak gereksiz. Aslında, rasyonel yaklaşımın tipik bir özelliği, sorunları sınırlı durumlar açısından tartışmaya yönelmesidir. Böylelikle, bu yolla düşünürsek, aşağıdaki gibi kesin bir ya hep-ya hiç durumuna kolayca geliriz: Çoğunluk yönetimine sahip olabilmek için çoğunluğun hakları mutlak olmalıdır; çünkü, bir kere azınlık haklarını ilkesini kabul edersek azınlık yönetimine sahip oluruz. Azınlığın çoğunluk üstünde hüküm sürmesine izin veremeyeceğimize göre de, çoğunluğun azınlığa saygı göstermekle yükümlü olmadığını kabul etmeliyiz (25).

Aslında bu, rasyonel olarak değil de, ampirik olarak çözülebilecek sorunlardan biridir. Çoğunluk kuralının ılımlı uygulanmasına gelince, anayasal tedbirlerin artık yerleri olmadığı bir noktaya gelmiş oluyoruz. Hükümeti ve yasamanın akışını denetleyen bir çoğunluk, kendini kendiyle sınırladığı sürece, iktidarı kötüye kullanmaz. Bu da, gelişmiş bir hakça oynama duygusunu, kökleri derinde olan demokratik alışkanlıkları ve benimsenmiş kendi kendini kısıtlamayı gerektirir. Bütün bunlar, rasyonel düşüncenin bulduğu ve yürürlüğe koyduğu çözümlerin dışında kalır. Demek ki, rasyonalist demokrasilerin çoğunluk ilkesini sistemin gerekli bir koşulu saymaya yönelmemelerine

(22) *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der Sozialökonomik* (Tübingen, 1925), Vol. I Kesim I. Bölüm III.

(23) A. L. Lowell, *Public Opinion and Popular Government* (New York, 1951), s. 15.

(24) *Character and Opinions in the United States* (New York, 1955), s. 115.

(25) Bu rasyonalistçe tutum, Birleşik Amerika'da özellikle Wilmoore Kendall'da destek bulmuştur. Bk. onun, *John Locke and the Doctrine of Majority Rule*,» (Urbana, 1941), ve »Prolegomena to Any Future Work on Majority Rule,» *Journal of Politics*, IV (1950), ss. 694-713. Gene bk. W. Kendall ve J. A. Ranney, »Democracy: Confusion and Agreement,» *Western Political Quarterly*, Sept. 1951, ss. 430-439. Diğer uçta, Calhoun'un önünde, azınlıkların veto hakkını tanıdıkları »uyum gösteren çoğunluk« doktrini yer alır. Bk. *A Disquisition on Government* (New York, 1953).

şaşmamak gerekir (26). Ayrıca, çözemediğimiz sorunları görmezlikten geleceğimiz için de şaşmamak gerekir.

Demokrasinin genellikle kabul edildiği bir durumla tartışmalı demokrasilerin olduğu durumlar arasındaki **de facto** ayrım göze alınmalıdır **elbet**: Bir hoşgörü tutumunun olması ilkinde, ikincide olduğundan daha olanaklıdır. Öte yandan, «görüş birliği» ve görüş ayrılığı doğuştan değil, sonradan eğitimle kazanılan şeylerdir. Bu yüzden, İngilizce konuşulan ülkelerde olduğu gibi, azınlık haklarına saygılı bir çoğunluk yönetimi ilkesinin, sert ilkeleri, bütün teolojik uyuşmazlıkları red eden ve demokrasiyi bir uyuşma (taviz) sanatının kurumlaşması olarak görmeye yönelen ampirik bir zihniyete seslendiği yerlerde «görüş birliğine varılmış bir demokrasi»nin elde edilmesi olasılığının daha fazla olduğunu kavramalıyız. Sistemi ancak böyle yorumlarsak, çoğunluğun ve muhalefetin verimli olarak birlikte yaşaması mümkün olur. Bu da, rasyonel inançların ve Karteziyen sertliğin mutlâk niteliği işin içine girdiğinde çok daha güç bir girişimdir. Demek ki, Anglo-Sakson dünyasının dışında, sınırlı çoğunluk ilkesi bile tartışmalı bir konu olmaktadır; çünkü bu bir ilk ilke değil, sonradan türetilmiş bir ilkedir, denebilirse bir **definiens** değil bir **definiendum**'dur.

Halâ sahnenin gerilerine tam giremedik. Çünkü, demokrasinin hem parti sistemi olarak, hem de çoğunluk iktidarının kendi kendini kısıtlayan iktidarı olarak tanımlanması, zımnen temel bir öncüle, tartıştığımız şeyin **liberal** demokrasi olduğu öncülüne dayanmıştır. Oysa, Rousseau'nun ve antik çağın klâsik yazarlarının konuları altında doğmuş demokrasilerin mutlaka ya da kendiliğinden **liberal** demokrasiler olması gerekmez.

6. Bir Değerlendirme

Bu iki tür demokrasiyi nasıl değerlendirmeliyiz? Bunlar aynı kökten gelen iki tür olduklarına göre, Anglo-Amerikan ve Fransız tipleri arasındaki ayrım, ilk bakışta, aynı kavrama küçük çapta bir yaklaşımla büyük çapta bir yaklaşım arasındaki ayrım gibi, başka bir deyişle, demokratik yönetimin yolları ve araçlarıyla ilgilenen bir kuramla nihaî ilkelerden başlayan bir kuram arasındaki ayrım gibi görünebilir. Ama, gördüğümüz gibi, bu ayrım birbirine benzemeyen zihnî yaklaşımları da getirmektedir. Bu açıdan, demokrasinin ampirik ve rasyonel görüş yolları birbiriyle hiç çakışmaz. Bu temel ayrımın farkında olmamız hepimiz için önemlidir; çünkü, aksi halde Avrupa'lılar Amerikan modelini bir türlü anlayamayacaklar, Amerika'lılar da kara Avrupa'sında olan biteni bir türlü kavrayamayacaklardır.

Ampirik bir zihnin demokratik **modus vivendi**'nin gereklerine daha iyi uyduğuna kuşkumuz yok (hiç değilse bana öyle geliyor). Deneme ve hatayla ilerleme eğilimi, esnekliği ve olaylara yapışık olması, olayların işleyiş tarzıyla sezgisel olarak ilgilenmesi — bütün bunlar, özgür bir toplumun somut sorunlarıyla uğraşmak için olduğu kadar, kennülmüş şeylerdir. Bu yüzden, demokrasinin İngilizce konuşulan ülkelerde nasıl başarılı olarak gelişip de, rasyonel bir zihnî kalıbın esnekliğine üstün geldiği ülkelerde nasıl ancak hevesten ibaret kaldığını kolayca anlayabiliriz. Çünkü, Goethe'nin dediği gibi,

(26) Bk. Bruno Leoni, Anglo-Sakson demokrasilerini Kıta demokrasilerinden ayıran sınırı, çoğunluk ilkesini ölçülü ya da mutlak bir biçimde kullanma eğilimine göre çizmektedir. «Il pensiero politico e sociale dell' 800-900,» *Questioni di storia contemporanea* (Milano, 1952), Vol. II, ss. 1133-1136.

en üstün tutarlıktan daha tutarsız bir şey yoktur (27). Hiç değilse siyasette, aşırı tutarlı olmanın meyvesi şudur: Rasyonel demokrasiler, her zaman, gerçek dünyanın sorunlarının üstesinden gelemeyecek kadar gerçeklikten uzaklaşmış hayali demokrasiler olma tehlikesiyle karşı karşıyadırlar.

Öyleyse, «toplumsal dinamikte... kendini çılgınca çıkarsamalar yapmaya bırakan ve ikinci derecede, bileşik etkilere dikkat etmeyen rasyonel bir mantıkla aldatılmaktan daha kolay bir şey olmadığını» (28) hatırlayarak, Avrupa rasyonalizminin, pratik sorunları pratik bir mantıkla karşılamak için canlı bir tutum ve yetenek geliştirmesi gerçekten çok yararlı olacaktır. Bununla birlikte, benim rasyonalizmi eleştirmem, ampirizmi ve pragmatizmi kayıtsız şartsız onayladığımı göstermez. Çünkü, bu zihnî kalıpların da kendi sınırları ve aşırılıkları vardır.

Anglo-Amerikan demokrasisinin tarihsel başarı açısından ilk sırayı almaya hak kazandığını kabul etmemek güçtür. Ama, bu demokrasinin çekiciliği fazla değildir, herhalde meziyetler ölçüsünde bir çekiciliği yoktur. Rousseau, Hegel ve Marx bütün dünyayı dolaşmış, komuncusu Çin'de bile okunmuş ve herhalde anlaşılmıştır. Öte yandan, hiç bir İngiliz ya da Amerikan yazarı, kendi kültürünün sınırları dışında hatırı sayılır bir etki kazanamamıştır. Kısaca, rasyonalizm yayılmakta, ampirizm yayılmamaktadır. Niçin? Cevap vermek güç değil. Yayılabilmesi için siyasal bir doktrin, bir evrensellik, bir soyutlama düzeyi ve kuramsal bir omurga edinmelidir. Oysa ampirik zihniyet (bana göre yanlış olarak) bunlara çok az önem vermektedir. Özellikle rasyonel yaklaşımın çok haklı görüldüğü ve hizmet etmesi istenen amaçlara hizmet ettiği durumlarda böyledir bu.

Böylece, bana paradoks olarak görünen bir duruma gelmiş olduk. Bütün dünyada fikirlerin yayılması ve nüfusu artarken (hiç değilse ideolojik biçimdeki fikirlerin), pragmatizm onlarsız da, yapabileceği noktasında direnmektedir. Biz, siyasal sorunları gittikçe genişleyen bir çapta düşünmeye zorlanırken, Amerikan düşüncesi, alanını daraltmakta, gittikçe daha küçük ayrıntılar, **sanki hepsi bu kadarmış gibi**, ancak bir iki yerde geçerli olan çözümlemeler üstünde dikkatini toplamaktadır.

Rasyonalist pratik sorunları çözmek için yetiştirilmemiştir ama öte yandan «practicalism» de rasyonel bir yapı kuracak zihnî bir kavramadan yoksundur. (Bunlar elbette, çok geniş genellemeler). Özellikle doğal köklerini düşünecek olursak, Amerikan kültürü üstün bir **homo faber** yetiştirmeye çok elverişlidir, ama bunu besleyip tamamlayacak bir **homo sapiens** (humanist anlamda) yetiştirme sorumluluğunu yerine getirmeme tehlikesi vardır. Bu yüzden, rasyonel ve ampirik yaklaşımların orta yerde birleşmesinin her iki tarafın da yararına olacağına inanıyorum. Çağdaş demokrasiyi doğurup besleyen tarihsel başarıları incelerken de bu yolu izlemeye çalışacağım.

(27) *Maximen und Reflexionen*, 899

(28) R. Ruyer, *op. cit.*, s. 80.

BÖLÜM 12

YUNAN DEMOKRASİSİ VE ÇAĞDAŞ DEMOKRASİ

«Özgürlüğün bütün şartlarının değiştiği açıktır; «özgürlük» sözcüğünün anlamı bile, eski çağlara göre değişmiştir... Eski Yunan'ı incelemek her zaman yararlıdır, ama onu taklit etmek çocukluk olur, tehlikelidir de.»
— E. Laboulaye *

1. Homology Değil, Homonymy

Demokrasi terimi 2.500 yıl önce icat edildi. Bu terim, ilk olarak, Herodotos'un **Tarih**'inde, **Isonomia** ile, kanun önünde eşitlikle ilgili olarak göründü (1). Ondan sonra, uzun bir süre ortalıkta pek görünmediyse de, siyasal sözlükte yeri vardı. Ama bu kadar uzun bir süre içinde çok çeşitli anlamları yüklendi, birbirinden çok ayrı ülküleri ve tarihsel durumları gösterdi. Zaman geçtikçe hem açık hem de gizli kullanımı değişti. Böyle olması da çok doğaldı; işte bu yüzden, bugünün demokrasi anlayışının, İsa'dan önce 5. yüzyıldaki demokrasi anlayışıyla çok az benzerlik taşıdığı (o da varsa) gerçeğine çok az dikkat edildiğini görmek şaşırtıcı oluyor. Aynı sözcüğü kullandığımızda, aynı şeyi demek istediğimize inanmaya başlıyoruz. Ama, günümüzün olaylarıyla ilgilendiğimizde bağışlanabilir olan bu saflık, Rousseau'da ve Marx'la Lenin'in demokratik ilkeciliğinde (2) olduğu gibi, iki bin yıllık tarihsel olayları bir kalemde geçivermemize yarıyorsa bağışlanamaz.

Eski çağın demokrasisi, **polis** ile ilişkili olarak anlaşılabilir. Yunan'da **polis**, hiç de, alışageldiğimiz adıyla Şehir-devlet değildi, daha çok, bir şehir-topluluktu. Şehir-devlet, yani, 16. yüzyıldan sonra «devlet» olarak adlandırılan şeye göre örgütlenmiş bir şehir (3). Yunan sisteminden demokratik bir devlet diye söz edersek, hem terimde, hem de kavramda, büyük ölçüde yanılmış oluruz. Çünkü, bu demokrasinin niteliği, devletsiz oluşuy-

---

(*) «La Liberté antique et la liberté moderne,» *L'Etat et ses limites* (Paris, 1871), s. 109.

(1) Herodotus, *Tarih*, C. III, s. 80. Bak. bu sayfada Sinclair, *A History of Greek Political Thought* (London, 1952), Bölüm III. *Demokratia* ile *eleutheria* (özgürlük) arasındaki birleşme açısından. bu birleşmenin sonuçları bile hâlâ ağır basıncını belirtmek yerinde olur.

(2) Marx ve Lenin için bak. aşağıda Bölüm XVII, 1 ve Bölüm XVIII, 3. Bundan başka, J. Djordjevic'in (*La Jugoslavie, démocratie socialiste*, Paris, 1959) örneğini verdiği «emeğin kendini yönetimi»nin savaş sonrası formülünü de düşünüyorum.

(3) Bu görüş elbette «devlet»le ne kastedildiği sorusuna yol açar. Latince status ortacından (her çeşit var olma durumu anlamına) çıkmış bir isim olarak bu sözcüğün soyut biçimde kullanılması, çağdaş anlamda, Machiavelli'yle başlamıştı. Bununla birlikte, başkalarıyla birlikte Francesco Ercole de (*La Politica di Machiavelli*, Roma, 1926, Bölüm II), Fransızlı yazarın *Stato* sözcüğünü, Fransız *état* ve Alman *Staat* (Bak. yukarıda Bölüm III, not 2) sözcüklerinde olduğu gibi, eski anlamlarıyla birlikte («mertebe,» «durum») kullandığını göstermişti. Bugünkü kullanım, «commonwealth» terimini «devlet» terimiyle eşitleyen Hobbes ve hepsinden çok Pufendorf'un Fransızca çevirisi (Barbeyrac *civitas* sözcüğünü hep *état* diye çevirmişti) tarafından sağlamlaştırılmıştır. Kavrama gelince, «devlet»i terimin hukukî anlamıyla değil de, ampirik ve siyasal anlamıyla kullanıyorum; dolayısıyla devletle toplumu birbirine eşit yapan «siyasal olarak örgütlenmiş toplum»u değil de, kurumsal olarak hükmetmek ya da bir toplumu yönetmek yetkisi verilmiş olanları göstermek için kullanıyorum. Sorunun iyi bir tarihsel özeti şu eserde bulunabilir: Felice Battaglia, *Scritti di teoria dello stato* (Milano, 1939). Hukukta devlet avrıntısındaki ilişki için bak. Balladore Pallieri, *Dottrina dello stato* (Padova, 1958) ve Vincenzo Gueli, *Elementi di una dottrina dello stato e del diritto* (Roma, 1959).

du, tam anlamıyla devletten vazgeçmişti; **demos**, devletin yerini aldığı ölçüde demokrasi oluyordu. Demokratik bir **devlet** fikri Yunanlılar için anlaşılmaz bir şeydi; bunu kavrama ya çalışabildilerse, herhalde bu onlara terimlerde bir çelişki olarak görünüyordu.

Demek ki, önce, eski demokrasiler, «demokratik bir devlet» kurma ve yalnız bir şehri değil, büyük bir topluluğun oturduğu geniş bir bölgeyi kaplayan demokratik bir sistemin yönetimi hakkında hiç bir şey öğretmezler. Çünkü **polis**, geniş bir toprağı olan devletten, bir ırmağın okyanustan farklı olması gibi farklıdırlar. Bir sal yapmak, koca man bir gemi yapmakla ne kadar aynıysa, **polis**'deki siyasal örgütlenme sorunları da, devletteki sorunlarla o kadar aynıdır. Bu kadarla da kalmaz. Eski ve çağdaş demokrasiler arasındaki ayrım, yalnızca birbirinden apayrı çözümler gerektiren coğrafi ve demografik boyutlarda değil; amaçlar ve değerlerde de kendini gösterir.

Çağdaş insanlar başka bir demokrasi istiyorlar. Onların demokrasi ülküleri hiç de Yunanlıların ülküsüne benzemiyor. Böyle olmasaydı tuhaf olurdu zaten. Aradan geçen iki bin yıldan fazla zaman içinde Batı uygarlığı, değer ve amaçlarını zenginleştirdi, değiştirdi, işledi. Bu uygarlıktan, Hıristiyanlık, **humanism**, Reform hareketi, modern doğal hukuk ve liberalism kavramları geçti. Bugün demokrasiyi savunurken, eski Yunanda aynı amaç ve ülküleri izlediğimizi nasıl düşünebiliriz? Demokrasinin bize eski Yunanlıların haberleri bile olmadığı değerleri verdiğini nasıl kavrayamayız? Bununla birlikte, siyasal bilimde yazılanların büyük bir kısmı, hâlâ Yunan deneyinden, yitirilmiş bir cennet gibi özlemle söz ederler. Demek ki, bu sorunu dikkatle incelemek için epey neden var.

2. Doğrudan Doğruya ya da «Polis» Demokrasisi

Eski çağ demokrasisinin **polis**'in bir sureti olduğunu söylemek, onun «doğrudan demokrasi» olduğunu söylemenin bir başka şekli. Bir çok kişi bunu anlayamamakla birlikte, «doğrudan demokrasi» diye bilinen türden bir deneyimiz yok bizim (4). Bütün demokrasilerimiz dolaylıdır, yani, temsili demokrasilerdir; kendimiz tarafından değil de temsilciler tarafından yönetiliriz. Doğrudan demokrasideyse, vatandaşların kendileri siyasal kuvveti kullanırlar. **Polis**'e, orta çağdaki taklitlerinde de, yönetim sistemi, şehrin bütün vatandaşlarının kişisel, gerçek katılmasına dayanıyordu. Burada gerçekten de kendi kendini yöneten bir demokrasi vardı.

Doğrudan demokrasi (ve kendi kendini yönetim) kavramını sözcük anlamıyla alıp antik şehirde yönetenlerle yönetilenlerin aynı olduğunu varsaymaya kalkışmamalıyız. Zamanının en ileri demagoglarından olan Cleon bile, sistemin meclisteki bütün **demos**'la oluştuğunu, en iyi böyle ifade edildiğini iddia edecek kadar ileri gitmemiştir. O zaman da önderlik vardı, belli görevleri görmek için de kurayla ya da seçimle iş başına gelen görevliler vardı. Bununla birlikte, insan oğlunun işlerinin sınırları ve tam olmayışları düşünülecek olursa, antik çağ demokrasisinin, yöneticilerle yönetilenlerin yan yana, yüz yüze çalıştığı, lafzî demokrasiye en yakın bir sistem olduğunu kabul etmemiz gerekir. **Polis**'de kendi kendini yönetimin derecesinden kuşkumuz olsa da, yine de, doğrudan demokrasiyle dolaylı demokrasi arasındaki ayrım çok fazladır, bu gerçeği değiştiremeyiz. Bu karşılaştırmada ikisi arasındaki sınırlar açıktır. Doğrudan demokraside halk, iktidarın doğrudan **kullanımına** sürekli olarak katılır, dolaylı demokrasiyse, iktidarın **sınırlanması** ve **denetimi** sistemine dönüşmüştür. Demokrasilerimizde yöneticilerle yönetilenler vardır; bir yanda devlet, bir yanda vatandaşlar vardır; siyasetle bir meslek olarak uğraşanlarla seyrek dönemler dışında onu unutanlar vardır. Bütün bunların eski demokrasilerde pek az anlamı vardır.

(4) «Vasıtasız» (Max Weber), «saf» (Madison) ve «basit» (Paine) demokrasi de denmektedir. Doğrudan demokrasiyle Sovyet tipi halk demokrasisi arasındaki ilişki için bak. aşağıda, Bölüm XVII, 2.

Burada iki soru çıkar karşımıza: Doğrudan demokrasi tercih edilir mi? İkincisi: Hâlâ mümkün müdür? Mantıksal olarak mümkün olup olmaması sorunundan başlamamız gereklir, çünkü bugün doğrudan demokrasinin mümkün olmadığı sonucuna varırsak onun istenip istenmediğini tartışmak yersiz olur. Ama insanlar bu kadar mantıklı değil. Çoğunlukla istek bilgiden önce gelir; hepimizin tercihleri vardır, pek azımız bunların elde edilip edilmeyeceğini inceleriz. İstekler bedavadır, bilgiyse zaman ve çaba ister. Ayrıca, imkânsız için duyulan bir özlem de vardır. İşte ben de, klasik dünya için tekrarlanıp duran bu özlemin haklı olup olmadığını bulmaya çalışacağım.

Doğrudan demokrasinin tercih edilip edilmemesi, aklın bir yolla karşılık bulduğu, tarihsel deneylerin biri başka bir yolla karşılık bulmaya götürdüğü sorunlardan biridir. İlke açısından, iktidarı kullananın onu başka birine devredenden daha iyi bir durumda olduğunu ve katılmaya dayanan bir sistemin temsile dayanan bir sistemden daha emin olduğunu hiç kimse inkâr edemez herhalde. Doğrudan demokrasinin daha gerçek bir demokrasi olduğunu mantıksal olarak nasıl inkâr edebiliriz? Ama **polis**'in de, orta çağ topluluklarının da çalkantılı ve kısa ömürlü olduğunu tarih göstermiştir. Bu tarihsel kanıt çok önemlidir, çünkü bir çok bakımdan **polis**, saf ve basit demokratik ilkelerin uygulanmasının denendiği ideal bir laboratuvardı. Antik şehirler yalnız ufak olmakla kalmıyordu, (5) vatandaşlar da, ölüm kalım ortak kaderiyle ona bağlı olarak şehirle birlikte yaşarlardı. Bu en uygun koşullara karşın, doğrudan katılmaya dayanan demokrasi, bir daha eşi yapılamayacak deneme alanında bile, bir noktada birleşen dinsel, ahlâksal ve siyasal **ethos** ile birleştirilmiş bu kenetli toplulukta, **polis**'te bile, çabucak kırılıveren bir şey oluyordu.

Antik çağın özgürlüklerinin düşüşüne yol açan olayların keskin bir gözlemcisi ve tanığı olan Aristo'nun, demokrasiyi, **politéia**'nın bozulmuş biçimleri arasına koyduğunu unutmayalım (6). Perikles, ünlü cenaze söylevinde demokrasiye «çoğunluğun [yararına] yönetim» (7) derken, Aristo ona «yoksulların yönetimi» diyordu (8). Bu anlam değişikliği de, yalnızca, çoğunluğun zengin olamayacağından mantıksal olarak çıkarılmıyordu (9). Bugün sosyolojik ya da ekonomik diyebileceğimiz, Aristo'nun yeniden tanımı, Yunan demokrasisinin parabolünü yansıtır. İsadan önce dördüncü yüz yılda **polis**'deki siyasal bölünme doruğuna erişmişti. Ya zenginler (Aristo'nun oligarşi dediği siyasal biçimdi bu), ya da yoksullar (bu da Aristo'nun demokrasiyi, yoksulların kendi yararlarına göre yönetimi diye tanımlaması, gözleme dayanmasıyla bizi hâlâ etkilemektedir. Gerçekte çıkarlarına göre yönetiyordu. Aristo'nun demokrasisinin sınıf çatışmasıyla bozulduğunu Aristo, bu kaba gerçekçi tanıma, Yunan demokrasisinin sınıf çatışmasıyla bozulduğunu özetlediği için varmıştı. Bu sonuçta da şaşılacak bir şey yoktur.

Yunanlıların denediği gibi, gerçek bir kendi kendini yönetim, vatandaşların kendilerini kamu hizmetine bütünüyle vermelerini gerektiriyordu. Kendini yönetmek, bütün

(5) Tahminler tartışma götürür, ama Perikles zamanında Atina'nın erkek nüfusunun 45.000 özgür yetişkin vatandaştan fazla olmadığı (35.000 çevresinde olabilir) kesindir. Bak. W. Warde Fowler, *The City-State of the Greeks and Romans* (London 1952), s. 167. Ayrıca Alfred E. Zimmern'in daha işlenmiş hesaplarına da bak. *The Greek Commonwealth* (Oxford, 1911), s. 169-174.

(6) Bak. *Politics*, 1279a. *Reference*'lar için bak. William Ellis'in çevirisi (New York, 1950).

(7) Thucydides, *The History of the Peleponnesian War*, çeviren: R. Crawley (New York, 1950), s. 123, genellikle s. 121-130.

(8) Bak. *Politics*, 1279, 1280. Eflatun da «yoksulların muhaliflerini yendikten sonra demokrasinin ortaya çıkacağını» belirtmişti. (*Republic*, VII, 557). *Gorgias*'da Callicles'in görüşüne de bak. «Kanunları yapanlar kötü durumda olan çoğunluktur. Bunlar, kendi görüşlerine ve kendi çıkarlarına göre kanun yaparlar, övme ve sövgüleri dağıtırlar.» (Jowett'in çevirisi).

(9) Bunun salt rasgele bir beraberlik olduğu Aristo'nun açık bir ihtarıdır. Bak. *Politics*, 1290a-1293b.

ömrünü yönetmekle harcamak demekti. «Vatandaş... kendini bütünüyle devlete vermişti; savaşta kanını veriyordu, barışta vaktini; kendi işlerine bakmak için kamu işlerini bir yana bırakamazdı... tersine, şehrin yararına çalışmak için kendi işlerini ihmal etmeliydi.» (10) İşte sorunun özü buradadır. Bu formülün gerektirdiği siyasallaşma derecesi o kadar kapsayıcıdır ki, toplumun çeşitli gerek ve görevleri arasında gerçek bir dengesizlik yaratılmıştır; çünkü, siyasal şişkinlik (**hypertrophy**) kaçınılmaz olarak ekonomik zayıflığı (**atrophy**) getirir. Demokrasileri mükemmelleştikçe vatandaşlar yoksullaştılar. Yunan **polis**'i de, yetersiz servet üretimini karşılamak için serveti müsadere ederek, ekonomik sıkıntıya siyasal bir çözüm arama kısır döngüsünden kaçamazdı. Antik demokrasinin kaderi, zenginle yoksul arasındaki sınıf çatışmasıyla yok olmaktı, çünkü yalnız siyasal bir yaratık üretmiş, bir **homo oeconomicus** üretememişti.

Yunan sistemine bu açıdan bakış, karşıtlık yoluyla, dolaylı yönetim sistemlerinin, önemsememeye çok eğilimli olduğumuz yararlarının bulunduğunu anlamamıza yardımcı olur. Önce, dolaylı demokrasi türleri aşırı uçlara gitmekten daha kolay kaçabilir. Çeşitli aracılardan geçen ve siyasal karar verme süreci sayısız aşamalardan geçecek biçimde kurulan bir hükümetin kendisi önemli bir istikrar etkenidir. Bugün de yine sınıf çatışmalarından söz ettiğimiz doğrudur, bazı ülkelerde gerçekten de vardır bu çatışma. Ama arada bir ayrım vardır. Antik çağda zenginle yoksul arasındaki savaş kaçınılmazdı, sistemin işleyişindeki dengesizlikten ortaya çıkıyordu; oysa bugün kaçınılmaz değildir, nasıl olacağını bilirsek ondan kaçınabiliriz.

Bununla birlikte hikâyenin hepsi bu kadar değil, hatta temel bir hikâye de değil bu. Çünkü, iktidarın denetlenmesine dayanan bir sistemin temel yararı, doğrudan kişisel katılmaya dayanan bir sistemin **res publica** için istediği zaman ve enerjinin büyük bir kısmının toplumun gerekli siyasal olmayan faaliyetlerine ayrılmasına bu sistemin izin vermesidir. Bu açıdan, her vatandaşın aktif olarak, durmadan kamu işlerinin yönetimine katıldığı bir toplumu istemekte devam eden herkes şu gerçeğe gözlerini kapatmış demektir: Yönetime gerçek katılma — gerçekse, sözde kalmıyorsa — siyasal faaliyetin şişkinliğe doğru gelişimini gerektirir (Aristo, yaşamak için çalışmak zorunda olan bir adamın vatandaş olamayacağını söylemişti). Bu gelişme de, (ekonomik) zenginlik sorununun çözümünün yoksulluğun (siyasal) yeniden dağıtımında arandığı büyüyen bir yoksulluk kısır döngüsüne yol açabilir.

Öyleyse, doğrudan demokrasinin (mümkünse) dolaylı demokrasiye tercih edilebileceğinden hiç de emin değiliz. Tersine, böyle bir sistemin gerektirdiği çılgıncasına siyasallaşma, ekonomik zihinli yirminci yüzyıl vatandaşını kendini bütün varlığıyla siyasete vermeye zorlayacaktır; bu da, günümüzün ilgisiz **polites**'inin fiyatı ne olursa olsun kaçınmak istediği bir gelişmedir. Siyasete fazla yüklenme yine de sorunu çözülmeden bırakmaktadır. Çünkü, temsili demokrasinin doğrudan demokrasiye dönüşmesinin savunucuları, Yunanlıların çözemedikleri sorunları nasıl çözeceklerini bize anlatamamaktadırlar (11).

(10) Fustel de Coulanges, *La Cité antique* (Paris 1864 ed. 1878), s. 395. «Bu demokrasinin halka zorla yaptırdığı işin miktarı»nın s. 395 canlı bir betimlenmesi için bak. Kitap IV, Bölüm XI.

(11) Bu karışıklığın Rousseau'nun bile dikkatini çektiğini sanıyorum. Yunan'da «kölelerin çalıştığı»nı «halkın başlıca uğraşısının özgürlükleri olduğu»nu hatırlattıktan sonra Rousseau kızıp bağırmaktadır: «Ne? Özgürlük köleliğe dayanmadan ayakta duramaz mı? Belki de. İki uç birbirine değer.» Açıkça görülüyor ki, Rousseau doğrudan demokrasi mekanizmasını gözden yerine oturtmuştu, kendi açısından da, şehrin «çok küçük» olması gerektiğini söyleyerek sıkıntıdan kurtulmuştu. Belki de, ancak bu durumda, «bir kimsenin başkalarının özgürlükleri pahasına kendi özgürlüğünü koruyabileceği ve ancak köle iyice köle olduğunda vatandaşın tam özgür olabileceği kötü durum»a düşmeden (*Contrat social*, III, 15) vatandaşların özgürlüğe sahip olabileceklerini ve dinlenmek için de vakit bulacaklarını anlamamızı istemişti.

Geriye doğrudan demokrasinin mümkün olup olmadığı sorusu kalıyor. Burada, doğrudan demokrasi istense bile, bunun mümkün olmadığı iyice belirtilmelidir (12). Çünkü bu demokrasi ancak bir şehir topluluğunda, **intra moenia** olarak var olabilir. Gerçek kendini yönetim varsayılamaz: ilgili bütün halkın gerçek varlığını ve katılmasını gerektirir. Araya bir uzaklık girince doğrudan demokrasi yapmak, orada bulunmayan bir yığın insan varken yüz yüze bir kendini yönetim sistemi kurmak imkânsızdır. Aynı zamanda, işin içine giren halkın sayısı arttıkça, katılmanın etkililiği azalır. Yalnız bu sayısal açıdan bile, kendini yönetim kavramının kolayca anlamsızlaştığı görülüyor. Kısaca, geniş topraklar ve bütün uluslar işin içine girince, doğrudan demokrasi kullanılamaz bir formül olmaktadır. Bu yüzden, eski çağın cumhuriyetleri kendilerini doğuran şehirlerle birlikte batmış, siyasal organlar şehrin dışına taşar taşmaz (başka türlü olamazdı) doğrudan demokrasinin yerini **despotism** ve **caesarism** almıştır.

Öyleyse, kişisel katılmaya dayanan demokrasinin ancak bazı koşullarda mümkün olduğu bir gerçektir; buna uygun olarak da, bu koşullar olmadığı zaman, temsilî demokrasi tek mümkün türdür. Demek ki, bu iki sistem, kişisel beğenilere göre seçilecek iki alternatif değildir. Doğrudan demokrasiye yaklaşan bir tarzın bugün yerel yerinden yönetim biçiminde var olduğu doğrudur. Siyasal pluralism ülküsü olan (13) demokratik ademimerkeziyetçilik ilkesi bu yaklaşmanın bir ifadesidir. Bundan başka, toplumsal anlamda demokrasinin küçük topluluklar ağı üstüne kurulduğu ve katılan grupların canlılığına dayandığı da doğrudur. Bununla birlikte, çağdaş dünyada, toplumun grup temeli ve yerel yerinden yönetim, siyasal demokrasiye («egemen demokrasi»ye, bu da kesin olarak doğrudan demokrasi değildir) bağlıdır ve onun tarafından koşullanmıştır. Referandumu ve yasamanın halk tarafından başlatılmasını doğrudan doğruya demokrasinin çağımızdaki benzerleri ve onun yerine geçen biçimler olarak alırsak yalnızca kendimizi aldatmış oluruz (14).

Temsili demokrasinin doğrudan demokrasiye bütünleşme biçimleri, savunucularının hoşuna gidecek şekilde işlese bile (öyle işlemez aslında) yine de bunlar, temsilî bir sistemi yarı doğrudan bir sisteme çevirmeye yetmez. Banyoya bir damla mürekkep

(12) Bunun mümkün olmadığının mantıksal kanıtı için bak. yukarıda Bölüm IV, 3.

(13) Genellikle «pluralism» ile, siyasal alandaki bütün birlik ve örgütlerin eşit haklarını teyit edebilmek için devletin egemenliği kurmasına karşı çıkan düşünce akımı kastedilmektedir. Açıkça görülüyor ki, Figgis, Maitland, G. D. H. Cole, S. G. Hobson, Laski (ilk yıllarında) ve kısmen A. D. Lindsay, E. Barker ile tipik olarak İngiliz doktrini tarafından temsil edilen «eski pluralism»den söz ediyorum (bak. Ernest Barker, *Principles of Social and Political Theory*, Oxford, 1952), Bentley'in, E. Lathan'ın ve David Truman'ın «grup yaklaşımı»yla ifade edilen yeni Amerikan «pluralism»ini kastetmiyorum. Hukuki pluralism'in başlıca temsilcileriyse, Duguit ve Gurvitch'dir.

(14) Sürgelimi, Giuseppe Rensi'nin hayali böyleydi: *Gli 'anciens régimes' e la democrazia diretta* (Bellinzona, 1902. 1926'da Roma'da ve 1946'da Milano'da başka bir isim altında tekrar basılmıştır). Rensi, referandumu, halkın kanunu başlatmasını ve değiştirmesini «doğrudan demokrasinin modern biçimleri» (s. 35) demiş, gerçek doğrudan demokrasi için, yani «İsviçre Kantonlarındaki *Landsgemeinde* yoluyla olduğu gibi... halkın kendilerini temsil edecek meclisleri olmadığı, kendi işlerini kendilerinin yürüttüğü sistemler» için de «saf demokrasi» terimini kullanmıştır (s. 11). Ama, hiç değilse referandum ve halkın kanunu başlatmasının temsili bir sistemi doğrudan sisteme dönüştüreceğini göstermek amacıyla «saf» ve «doğrudan» demokrasi arasında bir ayrım yapmak bence pek kabul edilecek bir şey değil. Hâlâ sık sık yapıldığı gibi, bu araçlar yüzünden doğrudan demokrasinin var olduğunu söylemek, Bryce'ın toyluğunu Rousseau'cu okulun ve Considerant'ın hayallerini gelecekte tasarlamak demektir. Giuseppe Capograssi'nin ilk anayasacı eseri bile aynı toyluğu yansıtmaktadır: *La nuova democrazia diretta* (Lanciano, 1921), *Opere*'de yeniden basılmıştır: Milano, 1959, C. 1, s. 403-575.

damlatsam, mürekkepli su ya da sulu mürekkep yaptım diyebilirim; ama, bu suda pekala yıkanabildiğim halde yazı yazamam onunla. Dolaylı demokrasinin «doğrudan bükülme» biçimleri olarak referandumun ve halkın yasamayı başlatmasının gerçekteki etkileri de böyle olacaktır; bunlar temsilî sistemi daha da hantal yapacaktır (15). Bunun başlıca nedeni oldukça açıktır: Bugünkü durumda doğrudan yönetim teknikleri aslında oldukları gibi görünmektedir: çok basit durumlarda işleyen ve başlangıçtaki basit sorunları çözmeye yarayan çok ilkel teknikler (16).

Öyleyse, biri siyasal iktidarın doğrudan kullanımına, öteki iktidarın denetlenmesi ve sınırlanmasına dayanan iki tür demokrasi var dediğimizde birbiri yerine geçen sistemlerden değil de, eskilerin çözemeden bıraktığı bir sorunun bugünkü çözümünden söz ettiğimiz açıkça anlaşılıyor. Bu da şu demeye gelir: Çağdaş devlet için doğrudan demokrasi formülünü savunan kimseler, tarihsel boşlukta, bütünüyle hayali bir alternatif yararına bir seçim yapmış oluyorlar (17).

Demokrasiyi gerçekleştirmek için çağdaş insanın daha az demokrasiyle tatmin olması gerekir de denebilir. Ama öyle olduğunu sanmıyorum. Çağdaş insan «ideal demokrasi»yi, yani halk egemenliğini daha az beklemekteyse de, aslında durmadan daha fazla «liberal demokrasi» istemektedir; bu da, onun demokrasi dediği şeydir.

İktidarın kullanımına katılmanın mutlaka bireysel özgürlüğü getirmesi gerekmez. Siyasal iktidar karşısındaki özgürlüğüm bu iktidarın bölünemeyecek kadar küçük parçasından doğmaz (bu parçayla ben, boyun eğeceğim kuralların yapımında başkalarıyla birlikte söz sahibi olurum) (18). Bu yüzden, sınırlama ve denetleme ilkemiz, daha az isteyerek daha fazla elde ettiğimizi göstermez. Yunanlılar için var olmayan bir sorunu çözmeye çalıştığımızı gösterir: her bireye sağlam bir özgürlük verme sorunu. Bütün bun-

(15) Bu yüzden sözgelimi Duverger'nin yaptığı gibi (*Droit constitutionnel et institutions politiques*, Paris, 1955) doğrudan, temsilî ve yarı doğrudan demokrasi arasında bir ayırma yapmayı biraz aldatıcı buluyorum (bak. s. 226). «Yarı doğrudan demokrasi»den söz etmek, açıkça, durumu abartmak ve var olmayan «sentetik bir çözüm» ileri sürmek demektir.

(16) Çeşitli ülkelerde halk yasaması ve referandumun umut kırıcı sonuçlar vermesinin kısa ama iyi bir özeti için bak. Herman Finer, *The Theory and Practice of Modern Government* (London, 1954), s. 560 - 568. Halkın kanunu başlatmasının baskı gruplarınca kullanılması açıkça şu araştırmalarda görülebilir: Key ve Crouch, *The Initiative and Referendum in California* (Berkeley, 1936), özellikle bak. s. 565 - 568; J. K. Pollock, *The Initiative and Referendum in Michigan* (Ann Arbor, 1940), özellikle s. 69.

(17) Ancak en küçük, *patriarchal* ve pastoral denebilecek Glaris, Appenzell ve Unterwald *Landsgemeinden*'de tam bir doğrudan demokrasinin izlerini rastlanabilir (Aslında beş kantondur, çünkü, Appenzell Rhodes - Intérieures ve Rhodes - Extérieures'e, Unterwald ise Nidwald ve Obwald'a ayrılır). Zoug ve Schwyz kantonları *Landsgemeinde*'yi 1848'de, Uri 1928'de terketmişler. Obwald seçim işlevlerinden başka hepsini bırakmıştır. Bu beş kantonun İsviçre'nin toplam nüfusunun % 3'ünden biraz fazlasını temsil ettiğini de belirtelim. Bak. W. E. Rappard, *The Government of Switzerland* (New York, 1936), Bölüm III, IV; özellikle bak. Marcel Bridel (ed.), *La Démocratie directe dans les communes Suisses* (Zurich, 1952).

(18) Bak. aşağıda, Bölüm XIII, 5, 6.

ar, antik çağın demokrasisinin çok hızla sanayici bir demokrasi, yahut bu bakımdan sağlıklı ilgilenen «tatlı» demokrasi olduğu için eksik, çarpıtılmış bir demokrasi olarak görünmemelidir bize.

5. Özgürlük. Eski ve Yeni

Eski ve yeni özgürlük anlayışları arasında, eski ve yeni demokrasi anlayışları arasında çizdiğimiz benzer ayrım vardır. Ama özgürlük konusu çok çatışmalı bir konudur. (19) Çünkü çağdaş ve tüzelkişi özgürlük anlayışlarının karakteristiklerini ortaya çıkarmak kolay değildir. Ama bu yönden kuşkuya düşünülmesi bu konuya dönmek için ayrı bir neden oluşturur.

Constant, Tocqueville ve Laboulaye diyebileceğimiz çizgi üstünde en üç durum, herhalde en iyi şekilde de Coulanges tarafından ifade edilmiştir. Ona göre, «antik çağ insanları özgürlükten yararlandıkları inancı, bir insanın düşeceği en tuhaf yanılsamalardan biridir. Oysa, antik insanın özgürlükle uzaktan yakından ilgili en ufak bir fikri yok idi... Siyasal haklara sahip olmak, oy vermek, magistrate'lik için aday göstermek, «hakim» olarak seçilebilmek; özgürlük dediği bunlardı; ama insanlar, bütün bunlar yönünden devletin daha az kölesi değillerdi» (20). Bu yargının mantığı, başka sözlerle şöyle açıklanabilir: Çağdaş ölçütlerle ölçüldüğünde antik insan, bizim bireysel özgürlük anlayışımıza göre özgür değildi.

Ne yazık ki, «bireysel özgürlük» gerçekten de müphemdir. Bu kavramı daha belirgin yapmacasına, «bireysel özgürlüğün Yunanlılarca bilinmediği görüşünü hangi temele dayandıracağız» sorusu tekrar tekrar karşımıza çıkacaktır (21). Bu sorunun ileri sürülmesi haklı da olacaktır, çünkü, Yunan, özellikle Atina uygarlığı, bireyci ruhun çok biçimli, canlı bir patlamasıydı. Yine de, bu bireyci ruhla, Constant ve öteki yazarların demek istedikleri («bireye bir insan olarak saygı göstermek») arasında bir uçurum vardır. Bu görüşleri ayıran uçurumu anlamak için yapılacak en iyi şey, herhalde, antik çağ insanının sözlüğüne gitmek olur.

Polites için kamu ve özel alanlar arasındaki ayrım bilinmiyordu. Werner Jaeger'ın dediği gibi, «Devletle bir ilişiği olmaksızın saf özel **morzi code** Yunanlılarca anlaşılmaz bir şeydi. Her bireyin hareketlerinin kendi vicdanınca yönetildiği görüşümüzü unutmalıyız» (22). Yunanlılar için «insan» ve «vatandaş» aynı şeydi; bunun gibi, **politeuesthai**

(19) 1819'da Paris'de Athenaeum'da Benjamin Constant'ın konuşmasıyla tartışma açılmıştı: *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*. Hegel'ci bilginin etkisi üyesine işlemişti ki, Constant'ın işaret ettiği muhalefet İtalya'da iyice anlaşılmadı. De Ruggiero, Jellinek'in Constant'ı eleştirmesini kolayca kabul etmektedir: *Storia del liberalismo europeo* (Bari, 1925), s. 177. Constant'ın fikirlerini yeniden değerlendirirken (1931'de) Croce, «Jellinek'in *Allgemeine Staatslehre*'de yapığı eski ve modern özgürlük ayrımının» sorunu «küçültüğünü ya da iyice önemsizleştirdiğini» belirtmiştir (bak. *Etica e politica*, s. 296). Ama, Bobbio'nun da belirtiği gibi, Croce bile Constant'ın düşüncesinin özünü kavrayamamıştır. Bak. Norberto Bobbio, *Politica e cultura*, s. 248 - 249. Ayrıca bak. Guido Calogero, *Saggi di etica e di teoria del diritto* (Bari, 1947), s. 56 - 73.

(20) *La Cité Antique*, s. 269 *et passim*, Kitap III, Bölüm VIII. Fustel'in doğrudan inkârı, Yunan şehrini bireysel özgürlüğün siperi olarak betimleyen Grote'nin *History of Greece* (1856) adlı eserinde gösterilmişti. Alman doktrininde Stahl, Von Mohl ve Bluntschli Fustel'i izlemişti. Bak. Bluntschli, *Allgemeine Staatslehre*, Bölüm VI.

(21) Bak. Eric A. Havelock, *Liberal Temper in Greek Politics* (New Haven, 1957).

(22) *Paideia : The Ideals of Greek Culture* (New York, 1945), Cilt I, s. 326.

yalnız şehirlerinin, **polis**'in hayatına katılma değil, kesinlikle «yaşamak» anlamına geliyordu (23). Bununla, **de facto** var olan özel bir alan anlamında bireysel özgürlükten yararlanmadıklarını söylemek istemiyordu. Bu saçma olurdu. Ama, bu görüşün anlamı ve değeri, Latin **privatus** ve Yunan eşiti **idion** sözcüklerinin anlamıyla çok iyi belirtilebilir. **Privatus**, yani özel, «mahrum edilmiş» (**privare**, mahrum etme fiilinden) demektir; terim, toplulukla ilişkisi bakımından eksik ve noksan bir varlığı işaret etmek için kullanılır. Yunanca **idion** (özel), **koinon**'un (ortak öğe) tersine, daha şiddetli olarak mahrumiyet ve yokluk anlamını verir. Buna uygun olarak, **idiotes** küçük düşürücü bir terimdi; **politès** olmayan, vatandaş olmayan, bu yüzden de, yalnız kendisiyle ilgilenen kaba, değersiz, cahil adam anlamına gelirdi. (Bu arada, **idiotes**'in küçültücü anlamının dilimizde «idiot» (aptal) sözcüğüyle kalıp başlangıçtaki anlamının bütünüyle yok olması da önemlidir.)

Demek ki ayrım şurdadır: Yunanlılar, olumlu anlamda, yani, **bir kişi** olarak birey kavramını bilmiyorlardı (24). Bu açık nedenle, kavram Hıristiyanlıkla birlikte geldi, sonra Rönesansla, Protestanlıkla (25) ve modern doğal hukuk okuluyla gelişti (26). Öyleyse, Yunanın bireyci ruhunda eksik olan, tek kişinin hem ahlaki, hem de hukuki korunması olarak düşünülen **meşru** bir özel alan kavramıydı. Bu yüzden, Yunan siyasal özgürlük deneyi, **kişinin haklarına** dayalı bireysel özgürlüğü göstermez, gösteremez. Constant'la öteki yazarların demek istedikleri budur. Yunanlıların bireysel özgürlük fikrini bildiklerini inkâr ettikleri zaman, antik insanın, bireye bir kişi olarak tanınan saygıda ifadesini bulan **değeri** tanımadığını söylemek istiyorlardı; bu kavram, o zamandan bu yana, hukukun üstünlüğünden, «hukuki savunma»dan, (27) haklar bildirilerinden somut koruyucular kazanmıştır.

Bu yüzden, bütün Atina demokrasisinden heyecansız bir bireyci eğilim doğduğu gerçeği, bireyin gerçekte savunmasız olduğu ve kollektif bütünün insafına bırakıldığı

(23) Bak. Jaeger, *op. cit.*, s. 109 - 111. Burckhardt'ın dediği gibi, «vatandaş bütün ilgilerini ve meziyetini devletin içinde ve devlet için gerçekleştirir. Yunan'ın bütün ruhu ve kültürü polis'e kuvvetle bağlıdır.» *Kulturgeschichte Griechenlands* (Berlin, 1934), s. 55.

(24) Fustel'in tezini eleştiren Jellinek bile (*Dottrina generale dello stato* (İtalyanca çevirisi, Milano, 1921), C. 1, s. 542), aynı sonuca varıyor: «Eski çağda insan hiç de bir kişi olarak görünmezdi... Ancak 19. yüzyıl, «insan bir kişidir» ilkesinin genel sözlerini kaydetti.» (s. 573 - 574)

(25) Niebuhr'un bu konudaki görüşü şudur: «Protestanlık, Hıristiyan düşüncesi açısından bireyci fikrin son yükselmesini temsil ediyorsa, Rönesans,... önerk bireyim... gerçek beşiğidir... Rönesans düşüncesi, klâsik düşüncenin yeniden dirilişidir... Ama Rönesans'ın tersine klâsik düşüncede birey için bir tutku yoktur, Rönesans, ancak Hıristiyanlık toprağında yetişebilecek bir ilâcı kullanmış, ne klasizm ne de Hıristiyanlık olarak bilinen yeni bir bireyci özerklik kavramı geliştirebilmek için bu fikri klâsik rasyonelliğin toprağına ekmiştir.» Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man* (New York, 1941), C. 1, s. 61.

(26) İyice belirtelim: daha öncekiler değil de modern olanlar. Alexandre Passerin d'Entrèves'in kesin olarak belirttiği gibi, «orta çağ ve modern doğal hukuk görüşleri arasında, isimleri dışında ortak bir şey yoktur.» (*Natural Law*, London, 1951, s. 9). Bryce'in de değindiği gibi, eski ve stoik doğal hukuk görüşüyle modern görüş arasında «zararsız bir sözle «bir dinamit kitlesi» arasındaki kadar ayrım olmasının bir yığın nedeni vardır (*loc. cit.*) s. 10). Bak. aşağıda Bölüm XIV, not 16.

(27) Mosca'nın terminolojisini (*difesa giuridica*) kullanıyorum. C. J. Friedrich bunu «hukuk yönetimi» için «tuhaf» bir terim buluyor. (Bak. *Constitutional Government and Democracy*, 1946 baskısı, s. 592. Bölüm XXV sonraki basımlarda çıkarılmıştır.) Ama, daha sonra açıklayacağım gibi (aşağıda, Bölüm XIII, 7), ayrı terimlerin kullanılmasının nedeni, Mosca'nın Anglo - Sakson hukuk yönetimini düşünmemesiydi.

iddiasıyla çelişmemektedir (28). Çünkü, bu demokrasi bireye saygı göstermemiş, daha çok ondan kuşkulanmaya yönelmiştir. Parlak bireylere karşı güvensiz ve kıskanç, ölmekte kararsız, ceza ve infazında acımasız olan bu şehirde sürgün etme cezalandırıcı değil, önleyici bir tedbirdi: suçu olmayan bir ceza! Bir tek örnek seçersek, Efes'li Hermodore sürgün edilmişti, çünkü herhangi bir vatandaşın ötekilerden daha iyi olmasına izin verilmiyordu; öyle bir demokrasiydi bu. Böyle bir sistemde bireyin durumu tehlikeydi, çünkü, Laboulaye'ın gözlemlediği gibi, «vatandaşın tek garantisi, onun sahip olduğu egemenlik parçasıydı.» Bu da, «Yunan'da ve Roma'da bir gece içinde en büyük özgürlükten en katı köleliğe nasıl geçildiğini» açıklamaktadır (29).

Öyleyse, çağdaş özgürlükle eski özgürlük arasındaki uzaklıkla ilgili sorun neden bu kadar tartışmalıdır? Bir kere, yazarlar, hangi Yunandan ve hangi zamandan söz ettiklerini pek az açıklamakta, bu da epeyce bir fark yapmaktadır. Önce, Atina Isparta değildir, onun antitezidir. Plutark'ın dediği gibi, «Atina'da herkes istediği gibi yaşayabilirdi, Isparta'da hiç kimse yapamazdı bunu» (30) İkincisi, Yunan üstünde konuşurken, yalnız Atina'yı, üstelik yalnız Perikles'in Atina'sını ele alırsak istediğimiz her şeyi ispatlayabiliriz (31). Çünkü, Perikles Çağı, tarihin olağanüstü ve mutlu anlarından biridir, öğeler ve olayların rasgele birleşmesinden mükemmel bir uyum doğmuştur. Ama, **polis**'in tek vatandaşının bizim özgürlük dediğimiz bağımsızlık ve güvene sahip olmadığını ileri sürerken, bu yargımızı bütün Yunan demokrasilerinin bütün geçmişine dayandırıyoruz; doğrusu da budur. «Demokrasiler» dedim, ama burada bir kayıt daha düşmek gereklidir: Demokrasinin klâsik idealini bugün yeniden canlandıranların düşündüğü çerçeve çok geniştir, Isparta'yı içine alacak kadar geniştir. Paradokstur ama, Rousseau ve onun okulu, Isparta'yı ve Romalıları Atinalılardan çok daha fazla ülküleştirmiş ve tutmuştur (32).

(28) Bu nedenle, Burckhardt'ın dediği gibi (Böckh aktarıyor), «polis, halkını herhalde mutsuz etmiyordu.» Çünkü, «sonra tam bir feragat istemek için, kişiliğinde sahi bütün güçleri mümkün olduğu kadar geliştirmeye» bireyi teşvik ediyordu. Burckhardt şu sonuca varıyor: «Yunanlı *polis*'i kadar hareketlerini pahalıya ödeyen başka bir ulus bulmak güçtür. Aslında Yunanlılar, yüksek kültürel gelişmeyle birlikte, birbirlerine çektirdikleri ıstırapları kavramak için bir de yerlik da geliştirmiş olmalılar.» (*La Civiltà Greca*, İtalyanca çevirisi, Firenze, 1955, C. 1, s. 339 - 340).

(29) Edouard Laboulaye, *L'Etat et ses limites*, s. 108.

(30) Bak. Pohlenz, *Griechische Freiheit*, s. 28. Perikles'in mezar yazıtına değinen Pohlenz şunu belirtiyor: «Perikles'in benimsenmesi, her açıdan, Isparta kusursuzluğunun tersini gösteriyor. Isparta'da üstün olan baskıdır, devlet bütünüyle bireye sahip çıkar. Atina'da bireyin mümkün olduğu kadar az engellendiği bir özgürlük hüküm sürer.»

(31) Sözgelimi, bak. G. Glotz, *The Greek City and Its Institutions* (New York, 1930), s. 128: «Perikles'in çağında Atina siyasal hayatı, bireyin haklarıyla devletin iktidarı arasında tam bir denge gösteriyordu. Bireysel özgürlük tanıdı...» Ama Glotz ahartıyor. W. Jaeger'in Atina'ya dair uygulamanın tersine yargısı şöyledir: *Polis*, bütün vatandaşlarını ve onların hayatlarının her yönünün toplumdur. Her vatandaşa çok şey verir ama karşılığında bepsini ister. Amansız ve kuvvetli olan *polis*, kendi hayat biçimini her vatandaşa zorla yükler... Vatandaşların hayallarını yöneten bütün normlar ondan çıkar. Zarar veren hareket kötüdür, yardım eden hareket iyidir.» (*Paideia*, New York, 1939, çeviren: Gilbert Highet), C. 1, s. 106. Öte yandan, aşağıdaki parçadan da anlaşılacağı gibi, M.Ö. 4. yüzyılı tartışmaya başlayınca Glotz bu değerlendirmesini değiştiriyor: «Dördüncü yüzyılda halkın boşuna giden her şeyi yapmaya hakkı vardır, ilkesi, en uç sınırına kadar ileri götürülmüş; kanunların bile üstünde tanınmıştır.» Glotz, *op. cit.*, s. 133.

(32) Eski insanın ve günümüzün insanının özgürlüğü tartışması, insanın klâsik dünyaya duyduğu ilginin farklı olmasına da bağlıdır. Helen kültürüne karşı estetik bir çekicilik duyanlar onu bir «model» olarak alma eğilimindedir. Bundan başka, bir çok yazar, siyasal temellerin «sürekliliğine» önem verme siyaseti izler, dolayısıyla, geçmişin bugüne yakın görünmesini ister. Bu değişkenleri gözönünde tutarsak, bir çok *prima facie* çelişkili görünen sayıları açıklamak kolay olacaktır.

Peki öyleyse, klâsik demokrasi fikri neydi? Buna şimdi kolayca cevap verebiliriz. Yunanlılar için demokrasi, yalnızca, kararların kollektif olarak verildiği bir yönetim sistemiydi. Dolayısıyla, klâsik demokrasi formülünde topluluk, bütünüyle emdiği tek bireye ne bir bağımsızlık payı, ne de bir korunma alanı tanıyordu. **Polis** şu anlamda egemendi: Onu meydana getiren bireyler bütünüyle ona bağlıydılar. Hobbes'un çok iyi kavradığı gibi, «Atinalılar ve Romalılar özgürdü, yani özgür topluluklardı: herhangi bir halkın kendi temsilcisine karşı direnme özgürlüğü yoktu ama temsilcinin öteki halklara karşı direnme ve istila etme özgürlüğü vardı» (33). Şehrin özgür olması, vatandaşların da özgür olduğu anlamına gelmez ya da bu sonuç çıkarılmaz.

Aristo insanı siyasal hayvan diye tanımladığında, yalnızca onun bir arfatını belirtmek değil, onun özünü tanımlamak istiyordu. Eski Yunanda, insan politès'di, yani, «insan» dendiğinde, **civitas**'ının vatandaşını kastediyorlardı. Başka bir deyişle, önde gelen **politès** değil **polis**'ti. Bunun sonucunda da, bir organın organizmasının bir parçası olması gibi, birey de şehrinin bir parçasıydı. Eski ve çağdaş görüşler arasındaki temel ayrım tam da burada yatmaktadır: Biz, bir insanın, bir devletin vatandaşından daha fazla bir şey olduğuna inanırız. Bizim anlayışımıza göre, bir insan oğlunun niteliği ve değeri, onun siyasal ve toplumsal kişiliğinde tekelleşmez, insan «vatandaş-lık»a indirgenemez. Bizim için insan, yalnızca, bir kollektif **plenum** üyesi değildir. Antik çağı ilgilendirmeyen bir yığın sorunun bizim için çok önemli olduğu buradan da anlaşılıyor. Bizim sorunlarımız, yalnızca iktidarın kullanımının kollektif olmasını sağlayan bir sistem tarafından yeterli olarak çözülemez. Çağdaş demokrasi, bireyin **bir kişi** olarak özgürlüğünü korumak amacını güder; bu özgürlük, «bireyin bütünün kuvvetine bağlı olmasına» (34) bırakılamaz.

Bu düşünceler şu basit ve açık sonuca götürür bizi: Yunan demokrasisi fikrini anlamak istiyorsak, bu konuya daha sonra eklenen her şeyi zihnimizden silmeliyiz. Gerekli çıkarmaları yaptıktan sonra geriye kalan şey, bize çok az bir şey ifade eden (o da ediyorsa), bir ahlaksal - siyasal özgürlük fikridir. Eski çağ insanının siyasal özgürlükleri olduğu ama kişi özgürlükleri olmadığı (ya da bunun tersi) gibi konularda önemsiz ve sonucu belli olmayan tartışmalara girmeyelim. Çünkü gerçek, basit olarak şudur: Onların kişisel, siyasal, hukuksal ya da başka çeşit özgürlük anlayışları bizimkine uymuyordu. Başka türlü de olamazdı, çünkü, onların haberi bile olmadığı değerlere sahip olmakla, biz onlardan çok farklıyız.

4. Çağdaş Fikir ve İdeal

Sık sık tarihsel uzaklık duygusunu yitirmemizin nedenlerinden biri, kötü bir alışkanlıktan, sözcüklerimizi dikkatsizce modernleştirme alışkanlığından doğmaktadır. Bugünkü terimleri, bu terimlerin var olmadığı ya da istenerek kullanılmadığı geçmiş çağlara uyguluyoruz. Sözgelimi, Almanca **Staatslehre** moda olduğunda, herkes **polis**'i bir devlet olarak düşünmeye başlamıştı; (35) hâlâ da **polis**, «şehir-devlet» diye çevrilmektedir (36). Bugün «demokrasi» modadır; iki bin yıldır demokrasi teriminin hemen hemen ortalıkta görünmediğini ve olumlu anlamını bütünüyle yitirdiğini hemen unutuyoruz ya da görmezlikten geliyoruz (37). Bu uzun süre içinde «cumhuriyet»ten söz edilmişti, demokrasiden değil. **Respublica** demek de, demokrasi demek değildir.

(33) Leviathan, Bölüm XXI. «Temsili» terimi, bu çerçevede, gevşek olarak kullanılmıştır elbet.

(34) Benjamin Constant, «De la Liberté des anciens comparée à celle des modernes.» Bak. İtalyanca çevirisi: A. Brunalti (ed.), *Biblioteca di scienze politiche*, C. 5, s. 455.

(35) Bununla birlikte, İngilizce yazılarda durum daha az böyledir. İngiliz yazarları Hobbes'dan *commonwealth* = devlet eşitliğini almışlarsa da, sonuncu terim hiç tutunmamıştı (bak. yukarda Bölüm XI, 3). Cromwell ve 1649 ihtilalinden sonra bile, «commonwealth» uzun süre itibarsız bir terim olarak kaldı.

Semantik açıdan, **res publica**, herkese ait olan bir şey ya da herkesin işi fikrini ifade eder, bu yüzden de halka ait olan iktidar fikrinden ayrıdır. Şunu demek istiyorum: **Demokratia**, «bir parçanın iktidarı» ile ilgili bir yoruma elverişlidir, **respublica** öyle değildir; **demokratia** teriminin belli bir öznesi (halk) vardır, **respublica**, daha çok, genel çıkar ve ortak iyilik fikrini ifade eder (38). Bundan başka, tarihsel açıdan, «cumhuriyet»in anlamı demokrasinin antitezi olacak ölçüde bu iki kavram birbirinden ayrılmıştır.

1795'de Kant, iktidarın kullanımı **(forma regiminis)** söz konusu olduğunda her hükümetin «cumhuriyetçi ya da despotik» olduğunu ve bu demokrasinin sözcüğün tam anlamıyla «mutlaka bir despotism» olması gerektiğini gözlemleyerek, cumhuriyetçi anayasayla demokratik anayasayı birbirine karıştıranları şiddetle eleştirmeye başladı (39). Demokrasiyi despotisme bağlayarak Fransız Devriminin aşırılıklarına bir tepki gösterdiğini de düşünmemeliyiz. Kant 1789 olaylarını iyi karşılamıştı, ayrıca, demokrasinin despotisme özdeşliği, zamanında kabul edilen bir görüştü. Gerçekte Kant, demokrasiyi tiranca bir yönetim biçimi olarak kesinlikle reddeden ilk adam değildi. Koenigsberg'den binlerce mil uzakta ve çok ayrı bir çerçevede Madison ve Hamilton da bu konuda Kant'tan pek de ayrı düşünmüyorlardı. Madison hep «temsili cumhuriyet» derdi, hiç «demokrasi» demezdi, çünkü, onun için demokrasi, antik çağın doğrudan demokrasisi demekti: «kendileri hükümeti toplayan ve yöneten az sayıda vatandaşlardan meydana gelmiş bir toplum.» Şunları yazdığı zaman da ortak bir yargıyı ifade etmiş oluyordu: «... demokrasilerde hep çekişme ve kavga gösterileri yer almıştır, demokrasiler kişisel güvenlikle ya da mülkiyet haklarıyla hiç uyuşmamıştır, genellikle de ömürleri kısa, ölümleri de kanlı olmuştur» (40).

Philadelphia Meclisi de demokrasi açısından görmüyordu işi; ilk modern demokrasi anayasası diye bilinen şey de, onu yapanlarca demokratik değil de cumhuriyetçi

(36) Yine de, «devlet ismi»nden söz ederken Jellinek ihtar etmişti: «Bilim terminolojisi tarihi bilim tarihine sıkı sıkıya bağlıdır. Terimle kavram arasında hiç kesilmeyen bir gidiş geliş yer alır. Çağımızda sözcük bir kuşağın ve bir çağın bilimine yol gösterir.» (*Dottrina generale dello stato* [İtalyanca çevirisi, Milano, 1921], C. I, s. 291). Ama, o zaman, ismi onu tanımayan bir çağın nasıl üstüne koyabiliriz?

(37) Latin yazarları, Yunan kaynaklarına baş vurduklarında *demokratia*'ya rastlasalar bile, bu terimi kullanmaktan kaçınıyordu. Schmalz, klâsik çağdan M.S. 4. yüzyıla kadarki Latin yazarlarında (o da ikinci derecede yazılarda ve yazarlarda) *demokratia* teriminin ancak üç kere geçtiğine dikkat etmiştir. Ancak orta çağların başlarında, bu terim, çok seyrek ve Aristo'nun *Siyaset*'ine başvuran yazarlar (Padua'lı Marsilius ve Thomas Aquinas dışında önemsiz yazarlar) tarafından bayan kullanılmıştır (bk. Schmalz, *Antiharbarus*, I, 415, s.v. *democratia*). Ortak uygulama, *civitas, potestas populoris* ya da *imperium populi* gibi Ciceron'cu terimleri kullanmaktı. Machiavelli «principato populare» (halk prensliği), Guicciardini «vivere popolare» (halk yaşamı) diyecek, Giambattista Vico'da «democrazia» (demokrasi) terimi bulunmayacaktı. Terimin tarihçesi için bak. R. Wollheim, «Democracy.» *The Journal of the History of Ideas*, C. XIX (1958), s. 225 - 242.

(38) İngiliz dilindeki klâsik yazarlar, hemen hemen her zaman *Respublica*'yı «commonwealth» ile karşılamışlardır.

(39) *Perpetual Peace*, kısım II, «Sürekli barışın ilk gereği»: 'Her devletin biçimi cumhuriyet olmalıdır.'»

(40) Bak. *The Federalist*, No. 10. Ayrıca bak. No. 1, 9, 37, 70. Hamilton, Madison'la aynı düşünce çizgisini izlemektedir. 1777'de yazdığı bir mektupta «temsili cumhuriyet» kastederek «temsili demokrasi» yazmıştır.

bir anayasa diye düşünülmüştü (41). Fransız Devriminin ideali bile cumhuriyetti; o çalkantılı yıllarda demokrasiye dönüşmesi için zorlanmışsa da — Jacobin demokrasisi diye bilinen demokrasi — bu, **république** adı altına saklanmış ikinci derecede bir amaçtı (42). Yalnız Robespierre, 5 Şubat 1794 Convention konuşmasında, o da konuşmanın sonunda, demokrasi sözcüğünü kullanmış; böylece, bu terimin kötü ününün, hiç değilse Avrupa'da bir yüzyıl daha sürmesini sağlamıştı (43).

Demek ki, «demokrasi»yle «cumhuriyet»i üstüste koyduğumuzda, yanlış bir tarihsel süreklilik yaratıyoruz; böylece, «cumhuriyet»i kabul ederken Batı uygarlığının demokrasiden daha ılımlı ve basiretli, daha az **monolithic** ve **radical** bir ideali benimsediğini anlayamıyoruz. Bu ideal, «hiç kimsenin şeyi» yararına «bir kimsenin şeyi»ni (Bir ya da **demos** olsun değişmez) kabul etmeyen karma bir siyasal **optimum** idealidir. Demek ki, terminolojinin yapma birliği, görmemiz gereken noktayı, yani antik çağın demokrasi çabasıyla onun bugün yeniden doğuşu arasındaki ayrılığı gözden saklamakla, bunun sonunda da, şu oldukça ilginç soruyu sormaktan bizi alıkoymaktadır: Çok iyi bildiğimiz gibi, bu kadar ilham verici olan bir idealin tarihte bu kadar uzun süre ortada görünmemesi nasıl mümkün oldu?

Benim inandığım gibi, dilin tarihi, tarihi **tout court** yansıtıyorsa, demokrasi teriminin unutuluşu gerçekten de önemlidir. Çünkü bu unutuluş, antik demokrasilerin düşüşünün kesin olduğunu açıkça göstermektedir. Bu gerçek de, yeni bir şey ortaya çıktığı için bu terimin yine kullanılmaya başlandığını gösterir.

Demokrasi sözcüğü Yunancaysa da, şimdi onunla belirttiğimiz şey, Yunanistan'ın dışında ve **polis** çağından çok daha önce başlamıştı. Gerçekte, çağdaş demokrasilerin anlamı, bu bölünmenin, kanaat farklılığının, zıtlığın toplumsal düzen ve otoriteyle uyuştuğunun keşfiyle ilişkilidir ve onunla koşullanmıştır. Demokrasilerimizin ideal tohumu, bir örnekliğin değil de farklılığın devletlerin mayası ve gıdası olduğu ilkesidir: 17. yüzyıldan sonra Reform hareketi canlanırken parlayan bir görüş. Burada biraz müphem

(41) Bu yıllarda, «demokrasiye aşılanmış temaül» ile kimi «yalın demokrasi»yi ayırmaya dikkat ederek «demokrasi» terimini olumlu bir anlamda kullanan tek yazar, Paine'di (ama hafif bir rezarla yalnız *The Rights of Man*'de, Kesim II, Bölüm III). Sonraları Jefferson da, «temaüli demokrasi» terimini çok seyrek kullandı, «cumhuriyetçi hükümet»in «saf demokrasi»yle ortak bir şeyi olmadığını da hep ihtar etti.

(42) Rousseau'nun da «cumhuriyet»i «demokrasi»nin üstüne koyduğunu belirtmek yararlı olur. Bak. *Contrat social*, II, 6: «Bu yüzden, kanunla yönetilen her devlete cumhuriyet diyorum... çünkü ancak o zaman kamu çıkarı hüküm sürer... Kanuna uygun her hükümet cumhuriyettir.» Belli devlet biçimlerine (demokratik, aristokratik, monarşik) gelince, Rousseau, her biçimin belli bir ülkeye uyacağını, ama demokrasinin «küçük ve yoksul olan devletlere» uyacağını ileri sürmüştü (III, 8; ayrıca bak. III, 4). Ansiklopedicilerin demokrasi kavramı için bak. R. Hubert, *Les Sciences sociales dans l'Encyclopédie* (Paris, 1923), s. 254 - 255.

(43) Ama, Robespierre «demokrasi»yi «cumhuriyet»le eş anlamlı kullanmaktadır. Ferdinand Brunot, dev eserinde (*Histoire de la langue française*, Paris, 1905 - 1948, C. IX) devrim sırasında siyaset alanını nitelendiren 206 sözcük ya da deyim sayıyor. Bunlar arasında «demokratik» de, çok az ve hiçbir «aristokratik»in karşıtı olarak kullanılan bir terim olarak sayılıyor (aristokratik: Devrimde yeni uydurulmuş bir sözcük, 1791 sözlüğünde şu anları veriliyor: *demokrazili* dansı hayvan üstünde acayip bir etki yaratan... heceler bileşimi). (Brunot aktarıyor, s. 652). R. R. Palmer'e göre (*The Age of Democratic Revolution - The Challenge*, Princeton, 1959), «O çağda, birkaç yüz sözcük içinde en çok on iki kere 'demokrasi'yi olumlu anlamda kullanan... ancak üç metin vardı; bu metinler Paine'e, Robespierre'e ve sonra Pius VII olan yazara aitti» (s. 19). Ayrıca bak: R. R. Palmer, «Notes on the Use of the Word Democracy' 1789 - 1799,» *Political Science Quarterly*, II (1953), s. 203 - 226 :» "Demokrasi" sözcüğü, olumlu bir anlamda, 1796 - 1799 yıllarında İtalya'da kullanılıyordu. Bu belki de... cumhuriyetler İtalya'da eski olduklarından yeni fikirlerin Fransa'da olduğu gibi 'cumhuriyat' sözcüğüyle simgeleştirilememesi yüzündendi» (s. 220). Terimin İtalyanca kullanımı için bak. Calogero, De Mauro ve Sasso, «Intorno alla storia del significato di 'democrazia' in Italia,» *Il Ponte*, I (1958), s. 39 - 66.

kalacağız, çünkü, bu yeni hayat görüşünü belli bir düşünüre, olaya ya da harekete bağlamak imkânsız değilse de çok zordur (44). Bu yaklaşımın gelişmesi yavaş ve zahmetli olmuştur; bana öyle geliyor ki, insanların keşfettikleri ve yaptıkları şeyden ancak **ex post** olarak haberli oldukları durumlardan biridir bu.

Bu görüş Reform hareketi olmasaydı hiç ortaya çıkmazdı elbet. Çünkü, orta çağların **Res Publica Christiana**'sı parçalanmadan, çokluğun ve «parçalar»ın mutlaka birliğe aykırı olmadığını anlamak imkânsızdı. Puritan mezheplerinin bu eğilimde önemli bir adım attıklarını da inkâr edemem. Yalnız bu konuda çoğunlukla gösterilen nedenlerin yeterli olmadığını da belirteyim. Bu nedenler şöyle özetlenebilir: Puritan mezhepler, Tanrı'yla Caesar'ın alanları arasındaki bağı kırarak, böylelikle, insan hayatının **ubi consistam**'ını devletin dışında gönüllü birliklere kaydırarak (bu birliklere bağlananlar arasındaki iç bağlar, onları bütün olarak siyasal organa bağlayan bağlardan daha kuvvetliydi), toplumun siyasallaşma sürecinin çözülmesini hızlandırmıştı. Bu doğru olmakla birlikte, buradan Puritanism'in, liberal-demokratik **Weltanschauung** yaratma sürecinde başlıca ve belirleyici bir rol oynadığı sonucu çıkmaz (45). Bu konuda Puritan'ların katkısına fazla önem verilmiştir sanıyorum, çünkü onların rolü yalnızca bir katkıda bulunma rolüydü (46).

(44) Bütünlük çoğunlukla Puritanlara verilir. Ama, öncü, dünyamızın Puritan kalıbı önemli ve kesin bir yazılı vasiyet bırakmamış, dolayısıyla geriye yavaş yavaş silinen ve çıtırmalı yorumlara yol açan izler kalmıştır. William Haller'in belirttiği gibi (bak. aşağıda not 46), Puritanların ektiği tohum tarihe, özellikle Milton'ın *Areopagitica* ve *The Tenure of Kings and Magistrates* adlı eserleriyle taşınmıştır. Ama Milton'la Puritan düşüncesinin en yüksek Rönesans Humanizm ve Reform kültürüyle birleşmiş bir halde buluyoruz. Bundan başka, özellikle A. S. P. Woodhouse (*Puritanism and Liberty*, London 1938, yeni baskı 1953) ve İtalya'da Vittorio Gabrieli (*Puritanismo e libertà - dibattiti e libelli*, Torino, 1956) tarafından ileri sürüldüğü gibi, demokrasimizin Puritan deneyinden sapması, başlıca «düzleştiriciler»in yazılarına dayanmaktadır. Bunlar için Puritan akidesinin theocentric, theocratic, hatta chiliastic karakterine karşın en yeni yazarlar, Puritan akidesinin theocentric, theocratic, hatta chiliastic karakterine rağmen, Puritan mezhebinin içinde en yeni yazarlar, Puritan akidesinin theocentric, theocratic, hatta chiliastic karakterine hâkim olarak karşı çıkmıştır. Bak. Richard Schlatter, *Richard Baxter and Puritan Politics* (New Brunswick, 1957) ve F. F. Solt, *Saints in Arms: Puritanism and Democracy in Cromwell's Army* (Stanford, 1959). Schlatter, çok yerinde olarak şunu hatırlatıyor: «Hem İngiliz hem de Amerikan, 17. yüzyıl Puritanların çoğuna göre 'demokrasi' ve 'özgürlük' değersiz şeylerdi.»

(45) Puritanların vicdan ve kanaat özgürlüğünü tanıdıklarını ileri süren görüş gibi. Aslında Puritanlar düşmanlarından hiç de daha çok hoşgörü sahibi değillerdi. Bu özgürlüklere ayrıl nedenler yüzünden hoş vurmuşlardı. John Plamenatz bu noktayı çok iyi belirtiyor: «Vicdan özgürlüğünün ilk şampiyonları ne ateşli reformcuları, ne de Katoliklerdi. Onlar çoğunlukla sakin adamlardı... Katolikler de, Protestanlar da, bu özgürlüğü devlete ve kendilerininki dışında bütün kiliselere karşı ileri sürmüşlerdi. Azınlıkta oldukları zaman, düşünceleri ne olursa olsun, bu özgürlüğü herkese karşı ileri sürmeyi en iyi çare olarak görüyorlardı. Protestanlığın kendisinde, vicdan uğruna otoriteye karşı gelmek iddiasında, liberal ya da aşkilikçi bir şey yoktur. Çünkü, kendimiz için istediğimizi başkalarına tanımayabiliriz...» *Aspects of Human Equality* (New York, 1956), s. 92 - 93.

(46) Puritanlık hakkında W. Haller'in iki cildi hâlâ önemlidir: *The Rise of Puritanism* ve *Liberty and Reformation in the Puritan Revolution* (New York, 1938, 1955). Yeni Dünya için bak. R. B. Perry, *Puritanism and Democracy* (New York, 1944). Puritanların kaçınılmaz çok önem verme eğilimi karşısında, liberalismin «kuramsal» temellini Romantizme ve Alman idealizmine bağlayacak kadar Reform hareketini unutan Benedetto Croce'nin ve İtalyan kültürünün aldıkça önemli bir kesiminin ters yönde, az önem verme eğilimi vardır. (Ama bu yazarlar, «pratikte» liberalismin ana vatanının İngiltere olduğunu kabul ederler.) Bak. B. Croce, «Principe, ideale teoria,» *Il carattere della filosofia moderna*, s. 114 - 117. İngilizce basım: «The Roots of Liberty», R. N. Anshen (ed.), *Freedom, Its Meaning* (New York, 1940). Bu yan, Croce'nin liberal felsefesinde son sentezi meydana getirir. Kültürümüzün dikkatini Kalvinist mezheplerden ve Anglo-Sakson kalıbından çok, anlatılamaz tekniği ve farklılığı içinde «bireysin romantik keşfine vermesi, kısmen, Karşıt-Reform hareketinin bir sonucudur. Başka bir deyişle, başka yerlerde Reformla başlayan şeyi İtalya bir darbede Romanizmden almıştı. Buradan da, eşitlik ve siyasal Romantizm arasındaki karışıklıkla, liberal «kuram»ın temelini Romantizm felsefesinde arama eğilimi çıkmıştır.

Bununla birlikte, önemli olan bu işi kimin başlattığını (başlatan birinin olduğu varsayılarak) bulmak değil, olayın önemini ve yeniliğini anlamaktır. 17. yüzyıla kadar, genellikle, farklılık, devletlerin çökmesine yol açan bir uyumsuzluk ve düzensizlik kaynağı olarak biliniyordu, bir örneklik de her hükümet için gerekli bir temel olarak dünyünülüyordu. Bu yüzyıldan sonra bunun tersi bir tutum yavaş yavaş yer almaya, farklılık ve bölünme değil de bir örneklik kuşkuyla karşılanmaya başladı. İşte görüş açısının bu devrimci değişikliği yoluyla «liberal» dediğimiz uygarlık yavaş yavaş kuruldu; bu yolla da bugünkü demokrasiye ulaşmış olduk [47]. Otokrasiler, despotluklar, eski ve yeni tiranlıklar hep tek renkli dünyalardı, demokrasiyse çok renklidir [48]. Ama farklılığa dayalı olan eski demokrasi değil, liberal demokrasidir. Bir siyasal sistemin çeşitliliğe ve farklılığa nasıl dayandırılacağını bulan eski Yunanlılar değil, birleriz.

Bu idealin filizlenmesinden gerçekleşmesine geçelim: Siyasal sürecin düzensiz, kararsız ve bozucu bir yönü olarak değil de, onun etkili, dayanıklı ve istikrarlı bir öğesi olarak halk egemenliği ancak 19. yüzyılın ortalarında tarih sahnesinde görünmüştür. Bunun da yeni bir buluş olduğunu belirtmeliyiz. Klasikler için duyulan özlem bir yana, Megara, Samos, Messene, Miletus, Syracuse gibi Atina'da da olup bitenler orada bulunanlar tarafından eksiksiz olarak anlatılmıştır; bunlar, gerçekten de, Altın Çağ'ı **ex post facto** ülküleştirenlerin ileri sürdüklerinden çok ayrıydı. Zaman geçtikçe Yunan toplumundaki «halk iktidarı» gittikçe daha çok bir baskı aracı olarak işlemeye başladı, çünkü, kalabalığın onayladığı her şey kanun oluyordu, sınırsız bir iktidarı kullanmalarına hiç bir sınır yoktu [49]. Böylece, Byrce çok haklı olarak şöyle diyebiliyordu: «Kendi yaptıkları ve kendilerini bağlayan kanunla da konmuş olsa, hiç bir sınırlamaya tahammülü olmayan halk, hiç kimseye mutlak iktidar verilecek kadar güvenilemiyeceğini haklı çıkaracak tarzda, despot bir yönetici olarak hükmediyordu» [50].

Bizim halk egemenliği görüşümüz bundan bütün bütün ayrıdır, işte tam da bu yüzden demokrasilerimiz dayanıklıdır. Halk egemenliği tekrar öne geçip bu kere yapıcı bir rol oynamaya başladıysa, bu, artık bu egemenliğin siyasal sürecin bütün öteki öğelerini emmekten vazgeçtiği için olmuştur; daha çok onlar tarafından emilmektedir. Liberal-demokratik sistemlerdeki karar verme süreçlerindeki saf demokratik öğe en fazla dikkati çeken öğedir ama artık hiç de belirleyici öğe değildir. Nasıl yorumlanırsa yorumlansın, siyasal sistemlerimizin düzgün işleyişinden sorumlu olan, halk egemenliğinin kendisi değildir. Demokrasi ilkesi demokratik bir sonuç (yani, özgür halkın kendilerine ait olan bir iktidarı gerçekten kullanabilecek durumda oldukları özgür bir toplum) doğuracaksa, başka belirleyici etkenlerin de yer alması gerekir.

Deontology, halk egemenliğine ayrı ve önemli bir yer tanıyorsa da, demokrasinin yalnız buna indirgenemeyeceğini biliyoruz artık. Halk, bir diktatörün ortaya çıkışını zalandırmak için egemenliğini kullandığı zaman — ne yazık ki, bunlar hiç de seyrek olaylar değil artık —, en ateşli savunucu bile böyle bir rejimin demokratik olmadığını söylemektedir. Ne hakla? Çünkü, demokrasinin **yalnızca** halk iktidarı olmadığını açıkça biliyoruz. Aksi halde, halkın rıza gösterdiği her sisteme demokratik dememiz gerekirdi.

5. Görüş Açılarının Tersine Çevrilmesi

Eski demokrasiyle, Yunan ideali üstüne eklemeler yaparak meydana getirilmemiş olan bizim demokrasimiz arasında bir kesinti olduğunu iyice belirtmek istedim; çünkü, kısa olsun diye yalnız «demokrasi» deyip söylemediğimiz kısmı unutuyoruz. Bunun sonucunda, demokrasi (söylenen söz) öne geçiyor, liberalism (söylenmek istenen kavram) ikinci derecede kalıyor. Oysa bu gerçeğin tam tersidir. Çünkü, kısa bir tarihsel görüş açısı yalnız bize yakın olanları ne kadar büyütürse büyütsün, bugün demokrasinin liberalismin önüne geçişi, çağdaş liberalismin eski demokrasinin önüne geçişine oranla çok azdır. Ne kadar az farkında olursak olalım, bugün inandığımız ve kullandığımız demokrasi liberal demokrasidir.

Bunu şöyle de ortaya koyabiliriz: Özgürlüğün Yunan ölçütüne göre Yunanlılar özgürse, aynı ölçüte göre biz mutlaka köle olurduk. Bunun nedeni şudur: Yunan demokrasi anlayışı bugün uygulansaydı, tam bir totaliter despotism olurdu bu. Bu yüzden, «antik çağın özgürlüğü»nü isteyen bir kimse, aslında özgürlük değil, bunun farkında olmasa da, tam tersini istemektedir.

Daha önce gördüğümüz gibi, **polites, polis**'e bağlıydı, **civis, civitas** — kendi şehri — için yaşıyordu, bunun tersi doğru değildi. Bu konu üstünde düşünecek olursak, o çağda, sorunu böyle ele almak mantıklıydı. Çünkü, şehirle vatandaşlar (şehirliler), bir ve aynı şey olarak görülecek kadar birbirlerine sıkıca bağlıydılar. Ama gerekli eklemeleri yapalım: Demos'un bir araya geldiği meydanın yerine bütün bir ulusun toprağını, yönetimin halkın kendisi tarafından yürütülmesi yerine **ad hoc** bir organa, devlete devredildiğini düşünelim. O zaman, bu koşullar altında, Yunan demokrasi sisteminden, «vatandaş devlete yararlı olacaktır, devlet vatandaşa değil» kuralından başka bir şey kalmadığı açıkça görülecektir. Bu tam da, içinde ne demokrasi ne de özgürlük olan devletlerin formülüdür, bugün mutlak yönetimleri haklı göstermek için kullanılmaktadır. Anlamın bu tersine dönüşü tuhaf da değildir. Bir zamanlar demokrasi için geçerli olan bir ilke bugün tiranlık için kullanılıyorsa, bunun nedeni, siyasal sorunun gerçekteki koşullarının da tersine dönmüş olduğudur [51].

Antik çağın şehir topluluklarında özgürlük, devlet iktidarına karşı muhalefet yoluyla değil — çünkü devlet yoktu —, iktidarın kollektif kullanımına katılma yoluyla ifade ediliyordu. Ama toplumdan ayrı ve ona üstün bir devlet var olduğunda sorun tersine

(47) Bu tutumun yavaş yavaş değişmesini, Puritanism hakkındaki spekülasyonlardan çok daha da olsa, aşağıdaki araştırmalarda daha iyi izlemek mümkündür: C. Robbins, «Discordant Parties: A Study of the Acceptance of Party by Englishmen,» (*Political Science Quarterly*, Dec. 1948, s. 505-529) ve Yves Lévy, «Les Partis et la démocratie» (*Le Contrat social*, II ve IV, 1959). Ayrıca bak. Sergio Cotta, «La nascita dell' idea di partito nel secolo XVIII,» *Annali Università di Perugia*, C. LXI, 1959 (Padova, 1960), s. 43-90.

(48) R. M. MacIver, «çok gruplu toplum» açıklamasında bu fikri iyice anlatmaktadır. Onun görüşüne göre, «yalın, tek-merkezli düzen dışında başka düzen biçimleri de vardır... Her şeyi kaplayan, her şeyi düzenleyen devlet kavramı, Copernicus öncesi bir toplumsal sistem kavramıdır. İlkel bir simetri duygusuna seslenir bu.» Bak. *The Web of Government* (New York, 1947), s. 421. Ayrıca bak. R. M. MacIver, *Civilization and Group Relationships* (New York, 1945), Bölüm XIII.

(49) Bak. Eflatun, *Republic*, 563: «Uzun sürede... yazılı ya da yazısız kanunları gözetmeyi boşa bırakırlar, kendi üstlerinde hiç kimseyi tanımazlar.» Ayrıca bak. Aristo, *Politics*, 1292a, 1293a; Isocrates ve Demosthenes. Kanunlar gelenekten gelen kutsallıklarını kaybeder etmez, daha M.Ö. 406'da, Xenophon'a göre, *demos*'un istediğini yapmaya hakkı olmadığına inanmanın saçma olduğunu bildiren bir halk hükümeti tarafından alaşağı edilmiştir.

(50) *Modern Democracies*, C. I, s. 183.

(51) Constant bu ayrımı hiç değilse kısmen kavramıştı: «Kollektif hükümette aktif ve sürekli bir yer almayı içine alan, eskilerin özgürlüğüne artık sahip olamayız... Bu yüzden, bireysel bağımsızlığımız, antik insanınkinden çok daha fazla artı olmalıdır; çünkü, antik çağ insanı bu bağımsızlığın siyasal haklar için feda ettiğinde, en fazla şey için en az şeyi feda etmiş oluyordu, oysa biz en az şeye sahip olmak için en fazla şeyi bırakmış oluruz.» (*Bibliotheca di scienze politiche*, C. V, s. 480).

dönmüş demektir, bunun sonunda da, halk **için** bir iktidar talebi, ancak devlete **karşı muhalefet** anlamına, yani devletin bütün iktidara sahip olmaması gerektiği anlamına gelir. Bir kişi olarak bireye duyduğumuz saygı ne olursa olsun (buna çok az değer de verebiliriz), antik çağın mikro demokrasisinin vatandaşlarla devlet arasındaki ilişki sorunuyla karşılaşmadığı, oysa bugünkü makro demokrasinin böyle bir sorunu olduğu doğrudur. Eski Yunanlılar, kendilerine göre, **polites**'e ulaşmak için polis'den başlayarak özgür olabiliyorlardı. Ama bizim için durum böyle değildir. **Polis**'in yerini **megalopolis** alınca, ancak ters yöne giderek, yani vatandaştan, insan haklarından başlayıp devlete ulaşarak özgür kalabiliriz.

Artık açıkca görebildiğimiz gibi, demokrasi anlayışımıza İsadan önce 5. yüzyılda Yunanlıların verdiği anlamı vermek gerçekten saçma olur. Ancak farkında olmamaktan, salt onların terimini benimsediğimizden ötürü olur bu. «Farkında olmama»yı bilerek kullandım. Gerçekte, saf, liberal öncesi demokrasiye karşı saf olmayan liberal demokrasileri tartma durumuna düşersek, ikincinin birinciden daha az değerli olduğuna karar vermekte çok güçlük çekeriz. Ne yazık ki, çağdaşlarımızın çoğu böyle bir karşılaştırmayı yapabilecek durumda değiller. Böyle olunca da, çoğunlukla seçimlerini sözcüğe dayanarak, çoğunlukla da **kısa olan sözcüğe** dayanarak yapıyorlar. Yani, «liberal demokrasi»den daha az çekiyorsa, bunun başlıca nedeni, en az direnme olan yolu izlemeye, şeylerin karmaşıklığını bir yana bırakıp bir adın basitliğine sığınmaya eğilimli oluşumuzdur.

Bu yüzden, özgür bir siyasal sistemi demokrasi sözcüğüyle gösterdiğimizde bu terimi kısa olsun diye kullandığımızı, «demokrasi» teriminin **brevitatis causa** kullanımının da tehlikeli basitliklere ve eksikliklere yol açtığını anlamamız çok önemlidir. Çünkü, çoğunlukla bu kısa söylenişin arkasında bir boşluk yani, iki bin beş yüzyıllık deneme ve yanılma, yeni bir şey bulma ve düzeltme uğraşlarını hesaba katmaktaki başarısızlığımız yatmaktadır. Yararlı bir araç olan kısaltmadan zihni bir tembellik aracı olan kısaltmaya geçmek için küçük bir adım yeter. Bir pire için koca bir yorganı yakmak istemiyorsak, tarihte geriye gidip boşlukları doldurmamız, yani, «demokrasi» derken kapalı, gizli kalan her şeyi açıklığa kavuşturmamız gerekir.

BÖLÜM

13

ÖZGÜRLÜK VE HUKUK

«Cumhuriyet ne kadar bozuk olursa kanunlar da öyle olur.»

— Tacitus *

1. Özgürlük ve Özgürlükler

Liberalizmden söz ettiğimiz zaman ne üstünde tartıştığımızı anlamakta güçlük çekiyor insanlar, demokrasiden söz ettiğimizde öyle olmuyor. Halk iktidarı kavramı hemen hemen elle tutulur gibi; oysa özgürlük fikrini kavramak oldukça güç (hiç değilse, özgür olduğumuz sürece). «Demokrasi»nin, tarihsel değişikliğe bağlı olarak yanlış yola sürükleyici de olsa betimleyici bir anlamı var, özgürlüğün yok. Çünkü, özgürlük sözcüğü ve «ben [birşeye] özgürüm» cümlesi, eylem alanına her işaretimizde kullanılabilir, öyle de kullanılacaktır; bunun sonunda da, insan hayatının sonsuz ve değişik alanlarını temsil edecektir.

Bununla birlikte, bu bukalemun gibi, her şeyi kapsayan sözcüğü tek bir belli açıdan ele almak bizim için yeterli olacaktır: bu da siyasal özgürlük açısı olacak. Bu amaçla, başlıca, bir düzen getirme sorunuyla uğraşacağız, çünkü, sınırı belli siyasal özgürlük sorununu gerçek özgürlüğün niteliği hakkındaki genel spekülasyonlardan çok az ayırabildiğimiz için karışıklıklar çıkmaktadır. Sözgelimi, **History of Freedom in Antiquity** adlı kitabını Lord Acton şöyle tanıtmaktadır: «Hiç bir engel, gerçek özgürlüğün niteliğini saran belirsizlik ve karışıklık kadar sürekli olmamış, yenilmesi bu kadar güç olmamıştır. Düşman menfaatler çok zarar vermiştir ama yanlış fikirler daha fazla zarar vermiştir» (1). Lord Acton'ın teşhisini kabul ediyorum (belirsiz, karışık ve yanlış fikirlerin zararlı olduğu teşhisi) ama tedavisinin sağlam olduğunu sanmıyorum. Çünkü, önümüzdeki sorun «gerçek özgürlüğün niteliğini» bulmak değil, tersine, siyasal özgürlük sorununu kendi başına (ve ötekiler arasında ampirik bir sorun olarak) incelemekten bizi alıkoyan bütün dıştaki kabukları kaldırmak sorunudur (2).

(*) *Annals*, III, 27.

(1) *Essays on Freedom and Power*, s. 53.

(2) Genel olarak özgürlük sorunu üzerinde Mortimer J. Adler'in *The Idea of Freedom* (Garden City, 1958) adlı eseri çok değerli bir bilgi kaynağıdır. Bununla beraber, ben, hem kitabın içindeki sınıflandırma ve hem de yazarın «diyalektik» adını verdiği metodolojiye katılmıyorum. Adı geçen kitapta her yazarın getirdiği kavramlar, onları ortaya çıkaran şartlar ve güdüler dikkate alınmadan tarihi bir boşluk içinde ele alınmaktadır. Böylece Adler'in takdim ettiği biçim içinde, okuyucu, bir yandan aynı sebep karşısında neden değişik tezler ileri sürüldüğü sorununa hem de değişik şartlara rağmen, birçok durumlarda neden aynı tezlerin savunulduğuna cevap bulamamaktadır. Genel sorun konusunda daha fazla bilgi için özellikle, aşağıda belirtilen ve çok başarılı katkılar getiren kitaplara bakılabilir: *Freedom, Its meaning*, R. N. Anshen (ed.) ve *Freedom and Authority in our time*, Bryson, Finkelstein, MacIver, ve McKeon (eds.) (New York, 1953).

Öyleyse, psikolojik, zihni, ahlaki, toplumsal, ekonomik, hukuki, siyasal ve başka çeşit özgürlüklerin çerçevesini çizebileceğimiz bir düzen kurmakla işe başlamalıyız (3). Bunların hepsi aynı insana ait olduğundan birbirleriyle ilişkilidir elbet. Ama bunlar arasında bir ayırma yapmamız gerekir, çünkü, her biri bütün özgürlük sorununun belli bir yönünü incelemekle ve çözmekle ilişkilidir. Dolayısıyla, yapılacak ilk ayıklama, siyasal özgürlüğün psikolojik, zihni, ahlaki, toplumsal, hukuki türden bir özgürlük **olmadığını** belirtmektir. Bu özgürlükleri öngörür, hatta onları geliştirir, ama bunlarla aynı şey değildir.

İkinci ayıklama tartışmanın düzeyiyle ilgilidir. Bu açıdan, siyasal özgürlük sorunuyla felsefi özgürlük sorununu birbirine karıştırmak hatasına düşülür. Felsefeciler sık sık siyasal özgürlük hakkında spekülasyona girişmişlerdir, ama pek azı bu sorunu pratik bir sorun olarak ele alıp incelemiştir. Aristo, Hobbs, Locke ve Kant bunlar arasındadır, başka bir deyişle, pratik bir soruna felsefi bir cevap verme yanlışlığına düşmeyen az sayıda felsefeciler arasındadır. Özellikle Locke'un böyle bir meziyeti vardı; bu da, siyasal düşünce tarihinde onun neden önemli bir rol oynadığını açıklar. **Essay Concerning Human Understanding** adlı eserinde özgürlük sorununu ele alışı, **Two Treatises on Government** adlı eserinin ikincisinde ele alıştan ayrı ve onunla ilgisizdir. İlkinde özgürlüğü kişinin kendi tayin ettiği yolda hareket etmesi diye; ikincisinde de «başka bir insanın değişken, belirsiz, bilinmeyen, keyfi iradesine bağlı» olmama diye tanımlamaktadır (4).

Ama felsefecilerin çoğu sorunla böyle ilgilenmemiştir. Felsefeci olarak onlar Gerçek Özgürlük'le, Özgürlüğün Özüyle uğraşmışlardır; bununla da, ya iradenin özgürlüğü sorununu ya da kendini ifade, kendi kaderini tayin, kendini mükemmelleştirme gibi çeşitli biçimlerde görülebilen en üst özgürlük biçimi sorununu kastetmişlerdir. Bu da tam felsefecilerin yapacağı bir iştir, kimse onları bunu yaptıkları için kınamaz. Ama, özgürlük metafiziğini siyasal alana getirdikleri zaman ve Locke'un tersine, bu çerçeve içinde artık aynı sorunu tartışmadığımızın farkına varmadıkları zaman felsefecileri kınamamız gerekir. İşte bu nokta daha kabul edilmiş değildir. Siyasal felsefeyle siyasal bilim arasındaki ilişkiyi gözden geçirirken Carl J. Friedrich, felsefi sorunlarla «ampirik devlet ve siyaset alanının» birbirine karıştırılmasını haklı olarak eleştirdikten sonra, benim çok yakın bulduğum bir ilişkiyi kabul ederek sözlerini sonuçlandırmaktadır: «Her çeşit özgürlük ve liberalism tartışması, iddialarını ciddiye alıyorlarsa, «iradenin özgürlüğü» sorunuyla karşılaşmalıdır» (5). Açıkcası, bunun nedenini anlayamıyorum. Özgürlük hakkında, Batı'da gelişmiş her tartışma **Weltanschauung**'a (bir hayat ve değerler görüşüne) dayalıdır elbet. Daha belirgin söylersek, bireysel özgürlüğün değerine inandığımızı öngörür. Ama bundan daha sıkı bir ilişki düşünmek de istemiyorum.

Önce, insanın özgür bir birim olmadığını ve eylemlerinden gerçekten sorumlu olmadığını araştırmanın pratikte ne fark ettireceğini anlamıyorum. Ceza yasalarını mı kaldıracağız? Daha da ileri gidip müeyyidelerin eşlik ettiği normlarla düzenlenmiş bir top-

(3) Özgürlüğün, çok cari olan, korkudan kurtulma özgürlüğü, ihtiyaçlarını karşılayabilme özgürlüğü ya da «kendini ifade edebilme özgürlüğü» formülü gibi etiketleri kullanmıyorum, çünkü, bunların her birinin ait oldukları çerçeve belirsizdir. İhtiyaçlarını karşılayabilme özgürlüğü dışta bırakılırsa (ki bu açıkça ekonomik bir anlam taşımaktadır), korkudan kurtulma ve güven içinde olma özgürlüğü, psikolojik özgürlüğün kapsamı içine girmektedir. Ancak bunlar aynı zamanda siyasal özgürlükle de ilgilidirler. Daha da öte, kendini ifade edebilme özgürlüğü bir yandan psikolojik bir özgürlük biçimi, öte yandan aynı zamanda ve aynı derecede ahlaki ve ya da entellektüel bir özgürlüktür.

(4) Bak. *Essay Concerning Human Understanding*, özellikle, Cilt I, kitap II, Bölüm 21 ve *Two Treatises of Government*, kitap II, bölüm 4, kısım 22.

(5) Bak. *Approaches to the Study of Politics*, ed. R. Young, s. 174 ve 184 ö. Bak. *Freedom*, s. 11.

lumsal düzenden vaz mı geçeceğiz. Bunları nasıl yapabiliriz? Korkarım ki, bu durumda değişecek tek şey cezanın anlamıdır: Önleyici olarak değerini ve bir ceza olarak hakkını yitirecektir. Sorumlu olmadığı suçlar için ceza çeken suçlu bir toplum şehidi olacaktır. Ama bütün toplumlar, kurallara uymadıkları için komşuları için bir tehlike meydana getiren katilleri, hırsızları, delileri, vb. serbest gezmekten alıkoyduklarından bunlar yine de mahkum olacaktır.

Felsefi sorunu ötekilerden ayrı tutmanın ikinci nedeni de şudur: Böyle yapmadıkça felsefecilerin bile ne dediğini anlayamayız. Felsefe öğrenimi olan herkes, özgürlüğün hangi anlamda Spinoza'ya göre tam bir rasyonellik, Leibniz'e göre zekânın kendiliğinden, Kant'a göre özerklik, Hegel'e göre gerekliliğin kabulü, Croce'ye göre hayatın sürekli yayılması olduğunu bilecektir. Kendi çevreleri içinde ele alınırsa bütün bu tanımlar geçerlidir. Ama onların geçerlilikleri «çekirdek bir anlam»la, öz, nihai ya da Kant'ın dediği gibi aşkın bir özgürlüğün aranmasıyla ilgilidir. Öte yandan, bu kavramlaştırmaların hiç birinin özgürlüğün «ilişkisel» bir sorununa değinmediğini de belirtelim. Demek ki, **ilişkisel** bir sorun olan siyasal esaret sorununu çözmek için bu kavramları kullanmaya çalışırsak, kendi sorunumuzu çözmek bir yana, onların anlamlarını da bozarız. Spinoza'nın, Leibniz'in, bir ahlâk felsefecisi olarak Kant'ın, Hegel'in ya da Croce'nin özgürlük fikirleri, (bu kavramlaştırmaların gözönüne almadığı sorunları çözmek amacıyla) ampirik bir düzeye indirilir indirilmez, bunlar yanlış ve tehlikeli olacaktır. «Tehlikeli» dedik, çünkü, siyasal özgürlük sorunu bir karışıklık denizine gittikçe daha çok batıyorsa, bu felsefecilerin keyfi olarak getirildikleri yanlış tanıklık yüzünden olmaktadır. Demek ki, belirtmek istediğim ikinci nokta da şudur: Siyasal özgürlük felsefi bir özgürlük **değildir**; felsefi bir soruna pratik bir çözüm değildir, pratik bir soruna felsefi bir çözüm hiç değildir.

Son olarak, özgürlük sürecinin aşamaları sorununu ele almalıyız. «Ben [birşeye] özgürüm» cümlesi üç ayrı anlama gelebilir ya da üç cümleciğe bölünebilir: birşey yapmaya izinliyim, bir şey yapabilirim, birşey yapma gücüm var. İlkinde özgürlük izin anlamında, ikincisinde yetenek anlamında kullanılmıştır, üçüncüsündeyse özgürlük işin özüne ait bir koşuldur. Üçüncü anlam en yeni olandır, buradaki açıklamanın amacı bakımından bir yana bırakılabilir. Bu yüzden, şimdi özgürlüğün başlıca iki anlamı üstünde duracağız: birşey yapmaya izinliyim, birşey yapabilirim.

İzin olarak özgürlükle yetenek olarak özgürlük birbiriyle çok yakından ilgilidir elbet, çünkü yetenek olmadan izin ya da izin olmadan yetenek aynı ölçüde verimsizdir. Bununla birlikte, bu ikisini birbirine karıştırmamalıyız, çünkü, hiçbir özgürlük tipi bu iki görevi birden yerine getiremez. Belli bazı özgürlük çeşitleri, başlıca, özgürlüğün **izin verici koşullarını** yaratmak üzere düşünülmüştür. Siyasal özgürlük bu çeşittendir, hukuki ve (bir pazar sistemindeki) ekonomik özgürlük de çoğunlukla böyledir. Başka bir çerçeve içinde, özgürlüğün kök ve kaynakları üstünde (sadece onlar üstünde olmasa bile başlıca onlar üstünde), **yetenek** olarak özgürlük üstünde durulabilir. Özellikle özgürlük sorununa felsefi yaklaşımda durum böyledir; psikolojik, zihni, ahlaki özgürlük görüşleri için de doğrudur bu.

Bu iki tür özgürlük anlamı arasındaki ayrım, özgürlüğün dış ve iç alanları arasındaki ayrımı karşılamaktadır. Özgürlüğün dışlaştırılmasıyla, yani özgür eylemle ilgilendiğimizde, özgürlük izin biçimini alacaktır. Öte yandan, psikolojik, zihni ve ahlaki özgürlükte olduğu gibi bir dış özgürlük sorunu yoksa yetenek olarak özgürlükle ilgilenmemiz gerekecektir. Demek ki, «bağımsızlık,» «koruma,» «eylem» gibi terimler, genellikle, **dış özgürlüğü**, yani izin vermeyi belirtmek için kullanılır. «Özerklik,» «kendini gerçekleştirme»

me,» «irade» gibi terimlerse, genellikle, **in interiore homines** (insanların içinde) var olan özgürlüğü göstermek için kullanılır. Bu da bizi üçüncü ve son ayıklamaya getiriyor: Siyasal özgürlük bir iç özgürlük değildir, çünkü izin verici, araç olucu ve ilişkisel bir özgürlüktür. Kısaca, amacı bir özgürlük durumunu (özgürlüğün koşullarını) yaratmak olan bir özgürlüktür.

2. Siyasal Özgürlük

Cranston, «merkezi bir baskı rejimi sırasında siyasal alanda kullanıldığında özgürlük sözcüğünün en az müphem olduğuna» değinmişti (6). Çok doğrudur bu, onun için, bu soruna baskı altındaymışız gibi, bir tiran yönetimi altında olduğumuzu varsayarak yaklaşmamızı teklif edeceğim. Sonra da şunu ileri süreceğim: (1) alienasa **genere** çeşidinden karışıklıkları ortadan kaldırırsak, (2) spekülatif değil de pratik bir sorun ortaya koyduğumuzu iyice açıklarsak ve (3) özgürlüğün dış durumunu yaratma amacında olduğunu belirtirsek, siyasal özgürlük kavramı hiç de müphem olmayacaktır.

Aslında, siyasal özgürlük fikri tarihinde benim dikkatimi çeken şey, anlam çeşitliliği değil de, anlam sürekliliğidir. Çünkü, ne zaman yukarda sayılan koşullara uyulursa kavramın temel anlamıyla karşılaşırız hep: siyasal özgürlük «müdahalelerin yokluğu,» (7) dış tahditlerin yokluğu, baskıdan muafiyet demektir. İnsanoğlu, polis gibi küçük bir topluluk dışında, ne zaman siyasal özgürlük istese, zorlanma istemediğini, özellikle siyasi iktidarın kullanımıyla ilişkili bir zorlanma biçimi istemediğini kastetmektedir (8). Başka bir deyişle, siyasal özgürlük, karakteristik olarak **birşeyden** özgürlüktür, **birşeye** özgürlük değil. Buna çoğunlukla «olumsuz» özgürlük denir; ama bu sıfat daha çok küçültücü bir anlamda kullanıldığı ya da hiç değilse siyasal özgürlüğü daha düşük bir özgürlük çeşidi gibi gösterdiği için, ben, daha doğru olarak, savunucu ya da koruyucu özgürlük demeyi tercih ediyorum.

Bu özgürlük fikrinin, bireyin bir atom ya da bir **monad** olduğu yanlış varsayımına dayalı yanlış bir bireyci felsefeden geldiğini eleştiriciler bıkıp usanmadan tekrarlamışlardır. Yalnız az sayıda düşünürün bireyle gerçekten ilgilendiğini kastediyorsak, bu görüşün felsefi bir kaynağı olduğu suçlamasını kuşkuyla karşılayacağım. Sözgelimi, **filozofların** denetiminden çıktığı kabul edilen bir olayı, Fransız Devrimini ele alalım: Bu olayın bütün çizgisi, iktidara **karşı** özgürlüğün korunması çizgisiydi. 1789-1794 yıllarında, devlet yoluyla elde edilecek toplumsal ve ekonomik özgürlük değil de, devlete karşı bireysel ve siyasal özgürlük isteniyordu. Özgürlüğü geliştirmenin devletin bir görevi ve amacı olduğu fikri, o zamanın Fransız halkına en azından çok aşırı bir görüş gibi geliyordu. Bu yalnız onların felsefi bireyci inançları yüzünden değildi, çok daha basit bir nedeni vardı: Fransız halkı, yüzyıllarca krallar, lordlar ve «korporatif» ekonomik sistemin kılı kırk yaran, işleri felce uğratan müdahalesiyle ezilmişti.

Siyasal özgürlüğün her zaman, hiç değilse baskı zamanlarında, neden **birşeyden** özgürlük, yani savunucu özgürlük olarak anlaşılmaya yöneldiğini açıklamak için monad'ları ve atomcu felsefeyi çağırmak zorunda değiliz sanıyorum. Vatandaşla devlet arasındaki ilişkiye **vatandaş açısından** yaklaştığımız zaman siyasal özgürlük sorununun ortaya çıkacağını anlamak çok daha önemlidir bence. Bu ilişkiyi devletin açısından ele alırsak artık siyasal özgürlük sorunuyla ilgilenmiyoruz demektir. Keyfi kuvvet sorununu işin içine katmadıkça devlet «birşeye özgürdür» demek anlamsız olur. Tiran'cı devlet kendi keyfine göre hükmetmekte özgürdür, bu da uyruklarından özgürlüğü aldığını gösterir (9).

Bu noktayı iyice açıklayalım: (1) Siyasal özgürlükten söz etmek, bağlı güçlerin iktidarından, iktidar karşısındakilerin iktidarından söz etmek demektir; (2) Siyasal özgürlük sorununun en doğru ağırlık noktası, şu soruyla belirtilebilir: Bu küçük ve potansiyel olarak azalan güçlerin iktidarı nasıl korunacaktır? Vatandaşın daha az iktidarının, kolayca onu yutabilecek olan daha büyük iktidarın karşısında ayakta durmasını mümkün kılacak koşulları sağladığımızda siyasal özgürlükten, yani özgür vatandaştan söz edebiliriz. İşte bu yüzden siyasal özgürlük kavramının olumsuz bir anlamı vardır. Bu özgürlük, **birşeyden** özgürlüktür, çünkü daha zayıf olanın özgürlüğüdür ve daha zayıf olan için özgürlüktür.

«Dış engellerin yokluğu» (10) formülü tam sözcük anlamıyla alınamaz elbet, o zaman anarşik bir ideal akla getirir. Tahditin yok oluşu bütün tahditlerin yok oluşu demek değildir. Siyasal özgürlükten istediğimiz, keyfi ve mutlak iktidara karşı korunmaktır. Bir özgürlük durumuyla, yöneticilerin iktidarı kötüye kullanmasına karşı yönetilenlerin etkili olarak karşı durmasına izin veren bir koruma durumunu kastediyoruz. Bu açıklamanın hâlâ fazla bir açıklık getirmediği söylenebilir. Bir kere, iktidarın «kötüye kullanılması» ne demektir? İktidarın meşru kullanımı nerede biter, meşru olmayanı nerede başlar? Özgürlük üstüne yazılanlara bakarsak, bu konuda oldukça fazla görüş ayrılığı buluruz. Ama bu görüş ayrılıklarının çoğunun tarihsel durumlardaki ayrımlar yüzünden ortaya çıktığını kavramalıyız. «Neye karşı korunacağız?» «Hangi ölçüye kadar sınırlanmayacağız?» sorularına verilen karşılıklar, belli bir zaman ve yerde neyin tehlikede olduğuna, belli bir kültürde en çok neye değer verildiğine (ve bu değerin şiddetine) bağlı olacaktır. Her çeşit ve derecedeki zorlanmaya «baskı» diyemeyiz. «Korunma» da her şeye karşı savunma anlamına gelmez. Önce, insanlar ellerindeki şeyin korunmaya değer bir şey olduğuna inanmalıdırlar, baskı tehlikesi değer verdikleri bir şeye yönelmelidir. İkincisi de, hiç kimse tehlikede olmayan bir şeyi korumaya kalkışmaz. Bu yüzden, ancak belli bir durumu incelersek, tehlikede olanın ne olduğunu, en çok hangi tehlikeden korkulacağını, hangisinin en yakın olduğunu bilirsek, belirgin olabiliriz.

«**Birşeyden** özgürlük yeterli bir özgürlük anlayışı mıdır» sorusuyla daha da güç bir sorun karşımıza çıkmaktadır. Bu soruyu karşılamak için daha geniş bir çerçeve çizme-

(6) Bak. *Freedom*, s. 11.

(7) Bu, Hobbes'in, Leviathan'ın XXI inci bölümünde verdiği iyi bilinen tanımdır ve şu şekildedir: «Bağımsızlık veya özgürlük, açık olarak, karşı koyucu güçlerin yokluğunu belirtmektedir. karşı koyucu güçler derken hareket etmeye mani olan dışsal engelleri kastetmekteyim.» Bu tanım — Hobbes'e göre — İngiltere'de, «kelimenin genellikle kabul edilen ve doğru anlamıdır.» (Kesin olmak için şunu belirtmeliyiz ki, tanım Hobbes tarafından «doğal özgürlüğün» açıklanması için kullanılmıştır. Fakat aynı zamanda sosyal özgürlük ya da «üzerlerin özgürlüğü» çerçevesini de kapsamaktadır.) Tahmin ediyorum ki siyasal özgürlük kavramının temel sürekliliği konusundaki önerime Adler de katılacaktır, çünkü onun bölümünde şunları yazmaktadır, «Siyasal özgürlük kavramının açıklanması süreci içinde.... başka birisinin keyfi isteklerinden muaf olma saikinin bütün özgürlüklerin anlaşılması için temel ögelerden biri olduğu ortaya çıkmaktadır. (*The Idea of Freedom*, s. 611-612).

(8) İktisadi ve dinsel olduğu kadar toplumsal zorlamalar da (çoğunluğun Tocqueville tipi tiranlığında olduğu gibi) kamusal otoritelerin işlem alanına girecektir elbet, ama bunların siyasal özgürlüğün bir görünüşü olmaları zorunlu değildir.

(9) Ben, bunun için, siyasal özgürlüğün, H. J. Morgenthau'nun ileri sürdüğü gücü elinde tutan ya da «siyasal iktidarın bir öğesi için mi özgürlük?» gibi bir çıkmaz ile karşı karşıya olduğu kanısında değilim. Siyasal iktidar kavramı ikinci sorun ile ilgilidir, yoksa istibdat özgürlüğü ile değil. Morgenthau'nun varmış olduğu sonuçlara büyük ölçüde katılıyorum, fakat, onun ileri sürdüğü gibi, elinde iktidar gücü tutan herhangi birinin karşısında güçlüğü kısıtlayıcı engeller çıkarıldığı zaman bir özgürlükten uzaklaşma durumu ortaya çıktığını söyleyemeyeceğim. Bak. «*The Dilemmas of Freedom*,» American Political Science Review içinde, III (1957) s. 714.

(10) Hobbes'in kısaltması. Bak. *Leviathan*, Bölüm XIV.

liyiz. Clinton Rossiter, bugün sahip olduğumuz özgürlük fikrinin dört kavramı içerdiğini söylemiştir: bağımsızlık, mahremlik, iktidar ve fırsat. «**Bağımsızlık**, bir insanın kendini **minimum** dış baskılara bağlı olduğunu hissettiği bir durumdur... **Mahremlik**.... gerekirse çağdaş toplumun bütün baskılarına karşı... özerklik sağlama çabası olarak anlaşılabilen özel bir bağımsızlık şeklidir.» Rossiter, bununla birlikte diyor, burada yalnız «özgürlüğün yarısından o da olumsuz yarısından» söz ettik. «Özgürlük olumlu bir şeydir de... Bu yüzden, **iktidar** açısından da... **fırsat** açısından da düşünmeliyiz onu» (11). «İktidar» derken, Rossiter'in kapasite anlamında, «birşeye yetenekli olma»yı kastettiği anlaşılıyor; bu da, onun çözümlemesinde ufak bir kusur bence. Bu belirsizliği kaldırmak için listemize kapasiteyi de ekleyeceğim, iktidar kavramını da sona koyacağım. Böylece, bizim anladığımız anlamda tam özgürlük, şu beş özelliği getirmektedir: bağımsızlık, mahremlik, kapasite, fırsat ve iktidar.

Şimdi sorumuzu daha doğru olarak koyabiliriz: Özgürlüğün birinci yarısıyla (bağımsızlık ve mahremlik) ikinci yarısı (yetenek, fırsat ve iktidar) arasındaki ilişki nedir? Bunun cevabı bana oldukça açık geliyor: Koşulla koşullanmış, araçla amaç arasındaki ilişkidir bu. Bu yüzden, **usule alt bir ilişkidir.** Fırsat ya da iktidar değil de bağımsızlık önde gelecek biçimde bu kavramların dizilmesi bir rastantı değildir. Ne yazık ki, bu nokta çoğunlukla açıklanmaz. Rossiter de bu kuralın bir istisnası değildir: Parçaları bir bütün içinde birleştirirken bunun düzenli bir bütün, daha doğrusu değiştirilemeyen bir sıra olduğu gerçeğini görmemekle kalmayıp bunun tersini belirtmeye yönelmektedir. Rossiter şu sonuca varıyor: «Klâsik liberalism özgürlüğün olumsuz yönleri üstünde durmaktadır elbet. Özgürlük, hemen hemen yalnızca bir bağımsızlık ve mahremlik durumu olarak düşünülmektedir. Ama bu tam da, özgür toplumda özgür insanın yerini betimlemek için klâsik liberalizmin yeterli bir araç olmadığı noktalardan biridir» (12). Bu yanlış bir görüş değildir, yalnız temeldeki şeyi gözden kaçırmaktadır.

Siyasal özgürlük hiç tek tek özgürlük çeşidi değildir. «Önemli»den, bir değerler dizisinde en yüksek yeri alanı kastediyorsak, en önemlisi bile değildir. Ama usûl bir özgürlüktür, yani bir ön koşuldur, bütün öteki özgürlükler için **sine qua non**'dur. Demek ki, çoğunlukla yapıldığı gibi, «birşeyden bağımsızlık»tan yetersiz bir özgürlük görüşü diye söz etmek çok yanıltıcı olur. Öteki özgürlükler de tek tek ele alınırsa yetersizdir. Çünkü, yeterlilik bütün dizi tarafından, **belli bir düzene göre sıralanmış** bütün dizi tarafından sağlanmaktadır. Diyelim, dilimiz özgür değilse zihinlerimizin özgür olmasının bir anlamı yoktur. Hayatımızı yönetme yeteneğinin, bunu yapmaktan alıkonuyorsak fazla bir anlamı yoktur. Öyleyse, somut bir hale getirilmezse, olumlu denen özgürlükler nasıl yeterli olur? Bu yüzden, olumsuz özgürlüğün yetersiz olduğunu ileri sürerken açıkca yavan bir söz söylemiş oluyoruz bence; ayrıca, en önemli olanı, **birşeye** özgürlüğü elde edebilmek için **birşeyden** özgürlüğün gerekli olduğunu da söylemiyoruz.

Siyasal özgürlüğün olumlu bir yönü de olduğu ileri sürülebilir; bu da, onu yetersiz ve eksik bulanlara bir cevap gibi görünebilir. Elbette, siyasal özgürlük hareketsiz değildir, bir faaliyeti öngörür, başka bir deyişle, yalnız **birşeyden** özgürlük değil, **birşeye katılmadır** da. Hiç kimse bunu inkâr etmez. Ama bu konu üstünde fazla durmamalıyız, çünkü, katılmanın bir bağımsızlık durumuyla mümkün olduğunu, bunun tersinin mümkün olmadığını hatırlamalıyız. Jhering'in ünlü **Der Kampf um's Recht** adlı risalesinde yazdığı gibi, onları kullanmazsak, onlardan yararlanmazsak, öznel haklarımızın bile

(11) Bak. «The Pattern of Liberty,» *Liberty*, M. R. Konvitz ve C. Rossiter, (eds.) (Ithaca, 1958) s. 16 - 18.
(12) Ibid.

bir anlamı kalmaz. Bununla birlikte, ortada olmayan hakların kullanılmasından söz etmek de saçmadır (13). Aynı şey siyasal özgürlük için de geçerlidir. Bağımsızlık diye bir şey yoksa, «kullanmak»tan söz etmenin anlamı kalmaz. Totaliter diktatörlükler oldukça büyük ölçüde faaliyet ve katılmayı gerektirirler ve teşvik ederler. Ama bundan ne çıkar?

Bu yüzden, bence, siyasal özgürlüğü kendi başına, tam bir özgürlükmüş gibi ele alma eğilimine karşı koymalıyız. «Katılma»dan söz ederek bu özgürlüğü şişirenler aslında onun temel özelliğini bozmaktadırlar (14). Daha fazla özgürlük arayışımızda sık sık başarısızlığa uğruyorsak, bunun başlıca nedeni, «katılma»dan, verebileceğinden fazla şey beklememizdir. Zorlanma olmaksızın özgürlük kendi başına bir amaç değildir elbet: siyasal özgürlük de eylemi, aktif direnmeyi, (15) olumlu istekleri gerektirir. Cansızlık ve duygusuzluk olan yerde özgürlük de yoktur. Ama, vatandaşlarla devlet arasındaki güçlerin ilişkisinin eşit olmadığını, devletle karşılaştırılırsa vatandaşların güçlerinin yok edilebilir olduğunu, bu yüzden de, olumlu yönleriyle değil de, savunma mekanizmalarının olduğunu varsayarak özgürlüklerinin gerçekleşeceğini unutmamalıyız. Devletin yanında vatandaşlar zayıf bir taraftır, bu yüzden de, özgürlüğün siyasal kavramı şöyle belirtilebilir: Ancak istediğim şeyi yapmaktan alıkonmuyorsam, onu yapmaya gücüm var diyebilirim (16).

Yalnız bu görüşün eksik olduğunu da belirtelim. Daha doğrusu, şu açık anlamda eksiktir: Her belli özgürlük biçimi ancak kısmi bir özgürlüğe gelir dayanır; çünkü, yalnız çözmeye çalıştığı belli bir sorunla ilgilenir. Dolayısıyla, eksik de olsa, siyasal özgürlüğün öteki türlerin **başlangıcı** olduğunu anlamak önemli olmaktadır. Bu da, onun bir kenara bırakılamayacağını gösterir. Olumlu anlamda özgürlüğü gerçekleştirmek istiyorsak olumsuz anlamda özgürlüğü bir yana bırakamayız. Bir an için, zorlanma olmaması gereğini unutursak, bütün özgürlük yapımız değersiz olur.

Siyasal özgürlüğün «usulî» önemi sorununu sonuca bağladıktan sonra, bugün için tarihsel önemi sorununa geçebiliriz. Siyasal özgürlüğün yetmeyeceğini, «gerçek özgürlüğün» başka bir şey olduğunu ileri sürmenin yeri yok burada. Ama, eskiden de, şimdi de, siyasal özgürlükle başka çeşit özgürlükler arasındaki ilişki sorunu hâlâ önümüzde. Her çağın kendi sorun ve ihtiyaçları vardır. Öyleyse, bu çerçeve içinde, bugün siyasal özgürlük teminat altına alındığına göre, onun ekonomik özgürlük, yoksulluktan kurtul-

(13) Aynı şekilde Jhering, bize, «kanun mantıki değil ama enerjik ve aktif bir kavramdır» diye hatırlatıyor. (*Der Kampf um's Recht*, 1. baskı, 1873, bölüm 1). Aşağıdaki 15 numaralı notla karşılaştırın.
(14) Aksi halde yukarda XII inci bölüm, 3, 5, ve 6 ıncı kısımlarda ve bu bölümde 5 ve 6 ıncı kısımlarda tartışılan eski bağımsızlık formülünü izlemekteydiler.
(15) Fransız restorasyon döneminin doktrincisi Roger-Collard sık sık «Les libertés sont des résistances» (özgürlükler mukavemetlerdir) derdi. Laski gibi çok özlere gitmiş bir yazarda da buna çok benzer bir ihare bulunması insanı şaşırtıyor: «Özgürlük, «mukaddes» gibi görünen bir nokta da, iktidar gücünün isteklerine direnmek için gereken cesaretten başka bir şey olamaz.» Bak. Harold J. Laski, *Liberty in the modern State*, (New York, 1949) s. 172.
(16) Açıkça anlaşılmalıdır ki «siyasal özgürlük» kavramının içine «civil özgürlükler» diye kavramlandırılanları da katmaktayım. (konuşma, basın, toplanma vs. özgürlükleri gibi) Civil özgürlükler de birşeyden özgürlük diye sınıflandırdığımız özgürlüklerdendir, çünkü bunlar devletin hareket alanını kısıtlar, daraltır ve siyasal gücün kullanılması ile kullanılamaması arasındaki sınırı çizerler. Bizim siyasal haklarımız, civil özgürlüklerinin hem kullanılmasında, hem de bundan da öte sahip oldukları garantilerden doğmaktadır. Başka türlü söylemek gerekirse, siyasal haklar, genişletilmiş ve korunmakta olan civil özgürlüklerdir, civil özgürlükler de siyasal hakların var olmasının (sadece tek unsur olmamakla beraber) «raison d'être»sidir.

ma özgürlüğü gibi özgürlüklerin yanında daha az dikkati çektiğini ileri sürebiliriz (17). Ama, ancak önümüzdeki sorunların niteliğini tarihsel açıdan incelendikten sonra ele alınacak bir sorun bu (18).

3. Liberal Özgürlük

Şimdiye kadar liberal özgürlük görüşünden değil de siyasal özgürlükten söz ettiğim dikkati çekmiştir herhalde. Bu iki kavramın birbiriyle çok sıkı bağları olduğu doğrudur. Bununla birlikte, liberal özgürlük fikrine bugün eskimiş gözüyle bakıldığından, siyasal özgürlük sorununu onun liberal çözümünden ayrı ele almak akıllıca olacaktır. Çünkü, tarih içinde edinilmiş bir şey olan liberalism özgürlüğünün artık sona erdiğini göstermek kolaydır. Ama aynı şeyi siyasal özgürlük için de yapmaya hazır mıyız? Bunun geçici bir ihtiyaç olduğunu bile söyliyebilir miyiz? Öyleyse, bunu açıkça söyleyelim, daha da güç olanı göstermeye çalışalım. Siyasal özgürlükle liberal özgürlük tek tap atarak vurulmaz. Daha doğrusu, özgürlük sorununun liberal çözümünü reddeder atmez bu sorun eskisinden daha şiddetli olarak bir çözüm isteyecektir.

Siyasal özgürlükten istediğimiz şey korunmadır. Bunu nasıl elde ederiz? Son çözümlemede, Solon'un çağından zamanımıza kadar, her zaman, çözüm, efendilere değil de kanunlara itaatte aranmıştı. Cicero'nun çok güzel ifade ettiği gibi, legum servi **sumus ut liberi esse possimus**, (19) özgür olabilmek için kanunların köleniyiz. Siyasal özgürlük sorunu da her zaman kanunilik sorunuyla iç içe geçmişti, çünkü «gayrişahsi» yaparak iktidarı frenlemek sorununa geliyordu (20).

Öyleyse, siyasal özgürlükle hukuki özgürlük arasında çok özel bir bağlantı vardır. Ama, «kanun önünde özgürlük,» ya da kanun yoluyla özgürlük formülü çeşitli şekillerde uygulanabilir. Kanunların korunması fikri, genellikle, üç şekilde anlaşılmıştır: Yunan'da bir yasama yorumudur, Roma'da İngilizlerin hukukun üstünlüğüne yakleşır, (21) liberalismde anayasacılıktır.

Çözümü ilk kavrayanlar Yunanlılardır, çünkü, tiran'ca yönetilmek istemiyorlarsa kanunlar tarafından yönetilmeleri gerektiğini anlamışlardı (22). Ama onların kanun fikri, çok katı ve değişmeyen kutsal kanunlarla belirsiz ve kaypak olan resmi kanunlar arasında gidip geliyordu. Demokratik deneyleri sırasında çok geçmeden, **nomos**, şeylerin **(physis)** niteliğini yansıtmaktan vazgeçti; böylece Yunanlılar hareketsizlikle değişiklik arasında tam bir dengede durmayı başaramadılar. Kanun, kutsal niteliğini yitirir yitirmez, halk egemenliği kanunun önüne geçti, böylece, kanunlar tarafından yönetim yine insanlar tarafından yönetimle karıştırılmış oldu. Bunun nedeni, özgürlüğün hukuki anlayı-

(17) Bu konu aşağıda Bölüm XIV, Kısım 6 ve Bölüm XVI, Kısım 4, 6 da incelenecektir.
(18) Aşağıda 7. kısma bakınız.
(19) *Oratio pro Cluentio*, 53.
(20) İstisnalar birer delil olarak ileri sürülebilme niteliğinde değildir, çünkü, M. J. Adler'in de yerinde bir şekilde belirttiği gibi tamamı şunlardan ibarettir: «(i) Özgürlüğün hukuki kurallardan ve kısıtlamalardan uzaklaşma niteliğini kapsadığını ileri süren yazarlar, (ii) özgürlüğün kanunlara uyma niteliğini içinde taşıdığını ileri süren yazarlar... Bu iki gurup aynı özgürlükden bahsetmemektedir. Aslında her iki gurup da «Kanunlarla özgürlüğün ilişkileri nelerdir?» sorusuna ayrı cevaplar veriyor görünmekte, ancak, aslında, sorunu ayni biçimde ele almamaktadır.» (*s.* 619). Bak. aşağıda 76 numaralı not.
(21) Roma ve İngiliz anayasacılığının gelişmeleri arasındaki benzerliğe Rudolph Von Jhering, *Geist des römischen Rechts* ve Bryce, *Studies in History and Jurisprudence* adlı kitaplarında dikkati çekmişlerdir.
(22) Bak. sözgelimi, Aristo, «Kişi anayasa yönetimi altında yaşamaya esaret olarak bakmamalıdır, çünkü bu onun kurtuluşudur.» (*Politics* 1310a).

şının, Yunan **eleutheria** kavramının, **quod populo placuit legis habet vigorem**, halkın hoşuna giden şey kanundur ilkesine dönüşen bir özgürlüğün bırakılmasını öngörmeseydi. Bugünkü bilgimizin verdiği üstün durumla Yunan sistemine bakarsak, onların kanun anlayışının «sınırlanma» görüşünden (sonraları farkına varıldığı gibi, ondan ayrılamayacak bir görüşten) noksan olduğunu görürüz.

Hukuki geleneğimizin Yunan değil de Roma oluşunun nedeni budur. Kanun önünde özgürlük istiyorsak nasıl davranmayacağımızı gösterdiği için Yunan deneyi önemlidir. Romalıların kendi önlerine daha sınırlı bir sorun çıkardıkları doğrudur. Wirszubski'nin belirttiği gibi, «Roma Cumhuriyeti... hiç de Atina tipi bir demokrasi değildi; bu demokrasinin başlıca ifadeleri olan **eleutheria, isonomia** ve **parrhesia**, Romalılara **libertas**'dan çok **licentia** gibi görünüyordu» (23) Aslında, Roma hukuk bilimi, siyasal özgürlük sorununa doğrudan bir katkı yapmamış, ama, bugünkü şekliyle Anglo-Saksonların hukukun üstünlüğü olan kanunilik fikrini geliştirerek önemli bir dolaylı katkı yapmıştır.

Siyasal özgürlük sorununa üçüncü hukuki çözüm, İngiliz anayasacılık uygulamasıyla gelişen, en basarılı yazılı biçimini Birleşik Devletler Anayasasında bulan, «anayasacı **garantisme**» kanısında ve bu anlamda **Rechtsstaat** (hukuk devleti) kavramında geliştirilen (24) liberalism çözümüdür. Liberalism özel olarak, siyasal özgürlük sorununa ne gibi bir katkıda bulunmuştur? Liberalism, önemli bir şey eklemesine karşılık, çağdaş bireysel özgürlük fikrinin başlatıcısı değildir (25). Daha önce gördüğümüz gibi, hukukta özgürlük fikrini icat da etmemiştir. Ama, insanlar tarafından yönetimle kanunlar tarafından yönetim arasında bir dengeyi garantileme ve kurumlaştırma yolunu icat eden liberalismdir.

Sorunu çözmek için daha önce girişilen çabalarla karşılaştırıldığında, klâsik liberalism yaklaşımının yeniliğini ve değerini anlayabiliriz. Özgürlük sorununun hukuki çözümü, temelde, iki ayrı yönde, ya yasamacıların yönetiminde ya da kanunun yönetiminde bulunabilir (26). İlk yaklaşımda, kanun, yasama organlarının kabul ettiği kuralları içine alır; yani, kanun, yasama organından çıkan kanundur. İkincisinde, kanun, yargıçlarca bulunacak bir şeydir, hukuki kanundur. İlk yaklaşımda kanun, meşru, sistemli bir kanun yapmayı içine alır; ikincisinde, mahkemelerin kararları yoluyla yavaş yavaş kanun yapmanın (**Rechtsfindung**) bir sonucudur. İlk görüş açısından bakarsak, kanun, salt irademin ürünü olarak görülebilir; ikincisinden bakarsak, kuramsal araştırma ve tartışmanın ürünüdür. Bu hukuki çözümün tehlikesi şurdadır: Öyle bir noktaya gelinir ki, eski Yunan'da olduğu gibi, insanlar, kanunlar olmasına karşın, yine de başka insanlar tarafından tiranca yönetilirler; yani, kanunlar artık bir koruma ödevini görmezler. Öte yandan, hukukun üstünlüğünün mutlaka, kendiliğinden, özgürlüğün siyasal yönünü koruması ge-

(23) Bak. Wirszubski, *Libertas* vb., (Cambridge, 1950), s. 13.
(24) Buna rağmen ben, kanun devleti (*Rechtsstaat*) yerine «anayasal garantisme» deneyi tercih edilebilir. Aslında idari *Rechtsstaat* görüşü, anayasal güdüş karşısında ağır basmaktadır. (Hiç olmazsa İtalyan ve Alman hukuk doktrininde bu böyledir) Giuseppino Treves'in çok uygun görüşlerine bakın, «Considerazioni sullo stato di diritto,» *Studi in onore di Cesse* (Milano, 1960) Cilt II, s. 1591 - 1594.
(25) Özellikle, her insanın kendi vicdan ve ilkelerine göre yaşamak hakkına sahip olduğu ilkesinin iyice belirtilmesi ve geneleştirilmesi.
(26) Dicey'in, *The Law of the Constitution*, (1885) adlı kitabının II. bölümü, hâlâ, kanun kuramı yönetiminin en iyi ortaya konduğu klasik yapıt olarak durmaktadır. Dicey'den uzaklaşan daha sonrakiler, özellikle İtalyan komünlerinin kanun yönetimi ilkesini geliştirmeleri için Ugo Nicolini'nin ayrıntılı incelemesine bakın. *Il principio di legalità nelle democrazie italiane* (Padova, İkinci bası, 1955).

rekmediğinden (sözgelimi Roma'da hukukun üstünlüğü kamu hukukunun değil de, **jus civile**'nin geliştirilmesiyle ilgiliydi) ikinci çözüm yolu da yetersiz olabilir. Böylelikle, bir yanda Yunan yaklaşımı çok dinamik olduğundan kanunun kesinliğini yok etmişti; öteki yaklaşım da çok statik olabilir.

Liberal anayasacılığın, bu ilk çözümlerin yararlarını saklayıp kusurlarını ortadan kaldırma tekniği olduğunu söyliyebiliriz. Bir yandan, anayasacı çözüm, iki sınır koyarak, yasacıların üstünlüğünü benimsemiştir. Sınırlar şunlardır: (1) Sert bir **iter legis** ile denetlenen kanun yapımı yöntemi, (2) Daha yüksek bir kanunla sınırlanan, dolayısıyla insan haklarına, yani vatandaşın özgürlüğüne dokunan temel haklara müdahaleden alıkonan bir kanun yapımı alanı. Öte yandan anayasacı çözüm, hukukun üstünlüğü fikrinin sistemin içinde kalmasını da gözetir. Anayasacı yönetimin bu son parçası ilki tarafından yavaş yavaş ortadan kaldırılıyorsa da, liberal anayasaları yapanların devleti bir **machine à faire lois**, kanun yapan bir makine olarak görmediğini, yasamacıların rolünü de tamamlayıcı bir rol olarak gördüğünü hatırlamak yerinde olur. Bu role göre, parlamento, «hukuki» kanun yapımının yerini almaz, onu tamamlar. Yine de, hukukun üstünlüğü ilkesinin temel bir özelliği saklanmıştır: yargının bağımsızlığını sağlayan kuvvetler ayrılığı ilkesi. (Bu arada, kötü ünlü kuvvetler ayrılığı ilkesinin gerçekteki amacının da bu olduğunu belirtelim. **Pace** Bolinbroke ve Montesquieu, İngiliz anayasacılığı, yönetme kuvvetiyle kanun yapma ve ilan etme kuvvetini ayırmıştı, ama parlamentoyla hükümet arasında kuvvetin kullanımını ayırmamıştı; çünkü bu durumda gerekli olan bölünmüş değil de paylaşılmış bir kuvvettir.)

Anayasa sistemlerimiz arasında önemli ayrımlar vardır elbet. Kaynaklara gidersek, yazılı olmayan İngiliz anayasası geniş ölçüde hukukun üstünlüğü üzerine kurulmuştur ve onun tarafından korunur. Amerikan yazılı anayasası, İngiliz anayasa uygulamasını kalıplandırmış ve akla uydurmuştur, dolayısıyla yine geniş ölçüde hukukun üstünlüğüne dayalıdır. Öte yandan Avrupa'nın yazılı anayasaları, ortak bir kanun ihtiyacı yüzünden, başlangıçta kanunun «yasamacı» görüşüne dayandırılmıştı. Ama başlangıçtaki bu ayrımlar yavaş yavaş azaldı; bugün, İngilizce konuşulan ülkelerde bile, kanunla yapılan hukuka doğru genel bir eğilim vardır. Ama, bu eğilime karşın, yine de, bugünkü anayasaların, hukukun üstünlüğüyle yasamacıların üstünlüğü tekniklerinin iyi yanlarını birleştiren, kötü yanlarına çareler arayan bir çözüm yolu olarak **raison d'être**'lerini yitirmediklerini söyliyebiliriz. Anayasalarımız gitgide daha çok kanunla hukuk yapma yoluna sapmaktaysalar da, yüksek birer kanun sayıldıkları sürece, yargı denetimine, (27) bağımsız yargıçlara, hukuka uygun usullere sahip olduğumuz sürece, kanun yapımı yönteminde bağlayıcı bir usul olarak kanunun salt irade ürünü olduğu görüşüne etkili bir fren sağladığı sürece, siyasal iktidar sorununun liberal anayasacı çözümüne hâlâ güveniyor demektir.

Öyleyse, hem geçmişteki, hem de bugünkü anayasacı sistemler, tarihsel açıdan, liberal sistemlerdir. Liberal siyasetin anayasacılı olduğu söylenebilir (28). Anayasacılık, özgürlüğün hukukî anlayışına **dinamik** bir yaklaşım açısından, **siyasal** özgürlük sorununa

(27) Muhtemelen diyorum, çünkü, Amerika Birleşik Devletlerinde anlaşıldığı biçimde «kanunun doğru işlemesi» kavramının karşılığı Avrupa'da yoktur ve bu kavram, kapsam olarak sadece eski İngiliz hukukunun *lex terrae* kavramının değil, İngilizlerin kanunun yönetimini anlayış biçimlerinin de ötesindedir.

(28) Duverger bize şunu hatırlatıyor: «Laboulaye, Benjamin Constant'ın çalışmalarından meydana getirdiği bir derlemeye *Cours de politique constitutionel* adını verdiği zaman aslında, 'liberal siyaset kurları' demek istiyordu. 'Anayasal' rejimler, liberal rejimlerdir'» Bak. M. Duverger, *Droit Constitionel et institutions politiques*, (Paris, 1955) s. 3. Daha doğru olmak için Constant'ın bu eserlerini 1818-19 da birarayа getirdiğini ve bunların, «Anayasa siyaseti üzerinde bir çeşit kur meydana getirdiğini» söylediğini belirtelim.

bir çözüm getirmiştir. Bu da, liberalisme (tekrar ediyorum, demokrasi değil, liberalism) başvurmadan siyasal özgürlükten neden söz edemiyeceğimizi açıklar. Bugün yararlandığımız özgürlük, liberalism özgürlüğüdür, liberal bir özgürlük çeşididir, eski demokrasilerin kararsız ve bütün olarak boşuna aranan özgürlüğü değildir. İşte bu yüzden, demokratik deontolojinin yön gösterici tipik ilkelerini yeniden sıralarken, eşitliği, **isocracy**'yi ve kendi kendini yönetimi saydım, ama özgürlük fikrini saymadım.

Demokrasi kavramından özgürlük fikrini çıkarmak mümkündür elbet. Ama doğrudan doğruya olmaz bu. Dolaylı olarak, yani, halk iktidarı görüşünden değil de, **isocracy** kavramından çıkarılabilir. «Biz eşitiz» iddiası, «hiç kimsenin bana hükmetmeye hakkı yoktur» tarzında yorumlanabilir. Böylece, eşitlik postulasından «birşeyden özgürlük» isteğini çıkarabiliriz. Ama, bu çıkarsamanın eski çağların değil de günümüzün düşünürleri tarafından yapıldığını da belirtelim. Yunan geleneğinde, demokrasi, **eleutheria**'dan (özgürlük) çok daha fazla **isonomia**'yla (eşit kanun) birleşmişti, halkın iktidarı fikriyse Yunan sisteminin iç mantığında çok daha ağır basıyordu. Bundan başka, daha önce de gördüğümüz gibi, Yunanlılar özgürlükten söz ederken bugün anladığımızdan daha değişik bir anlam kastediyorlardı, karşılarında da bugün karşılaşılanın tersi olan bir özgürlük sorunu vardı (29).

Pratik önemi de olan tarihsel bir yanlıştan kaçınmak için, ne özgürlük idealimizin, ne de özgürlük tekniklerimizin, tam anlamıyla, demokratik fikrin gelişim çizgisiyle ilgisi olmadığını iyice belirtmeliyiz. Çağdaş liberal demokrasilerin, tek tek her insanın özgürlüğünü de içine alan İnsan özgürlüğü idealini de içine aldığı doğrudur. Ama kaynağı bakımından bu kavram demokratik değildir, demokrasiye eklenmiştir, onun ürünü değildir; bu da çok ayrı bir şeydir. Özgürlüğümüzün Yunanlıların denemeye çalıştığı yöntemle sağlandığı yanlış inancından kaçınmak için bu gerçeği unutmamalıyız. Çünkü, özgürlüklerimiz, saf ve basit demokratik ilkelere bir **sınır** ve bir **tahdit** koyan bir kanunilik anlayışıyla garanti altına alınmıştır. «Kanunilik ilkesiyle temsil edilen kendi sınırlama olmasaydı» demokrasinin «kendini yok edeceğini» söyleyen Kelsen (başka yazarlardan da örnek verilebilir) bu noktayı açıkça görmüştür (30). Çağdaş demokrasi, özgürlük ve kanunilik kavramlarını birleştirmişse de, Bertrand de Jouvenel'in doğru olarak belirttiği gibi, bu kavramlar, «iyi bir mantık açısından, demokrasinin dışındadır» (31). Bence iyi bir tarih bilgisi açısından da öyledir.

4. Rousseau'da Hukukun Üstünlüğü

Siyasal özgürlük için üç hukukî korunma yolu saymıştım: yasama yolu, hukukun üstünlüğü yolu ve liberal ya da anayasacı yol. Ama özgürlükle hukuk arasında başka bir ilişki daha olduğuna inanılır; bu da benim listemde dördüncü yolu meydana getirecektir: «özerklik», yani kendimizi kendi kanunlarımıza tabi tutmak. Özerklik olarak özgürlüğün Rousseau'nun tasvibinden geçtiği varsayıldığından, bir çok kimse, gözü kapalı, bunun özgürlüğün demokratik tanımı olduğunu sanır ve bu temelden hareketle **libertas minor** ile **libertas major**'u, yani, liberalismin küçük özgürlüğünü (**birşeyden** özgürlüğü) daha büyük demokratik özgürlükle, özerklikle karşılaştırır. Bana kalırsa, özgürlükle özerkliği eşit görenlerin bu görüşü Rousseau'ya bağlamalarının doğruluğundan kuşkuluyum. İkinci olarak, daha küçük denen özgürlük hangisidir: siyasal özgürlük mü, onun liberal çözümü mü? Açık olarak görülüyor ki, bu ikisi yanlış olarak aynı şeymiş

(29) Bak. yukarda, Bölüm XII, 5.

(30) *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Kısım VII.

(31) B. de Jouvenel, *Du pouvoir*, s. 290.

gibi ele alınmaktadır. Üçüncü olarak, **birşeyden** özgürlüğü özerkliğin karşısına koymanın doğru olup olmadığından da kuşkuluyum; çünkü, özerkliğin hangi anlamda siyasal türden bir özgürlük olarak görüldüğünü anlamak zordur. Bununla birlikte bu sorunların üstünde durmak gerekir; biz de, Rousseau'nun tam olarak ne düşünüp ne dediğini inceleyerek işe başlayacağız.

Rousseau'nun çözümleri hakkında kuşkumuz var, ama niyeti hakkında yok. Rousseau şöyle demişti : «Geometride bir çemberi dört köşe yapmaya benzettiğim» **siyaset** sorunu, «hukuku insanın üstüne yerleştirmektir» (32). Onun için sorun buydu, çünkü, ona göre, ancak bu şartla, yani insanlara değil de kanunlara boyun eğdiği zaman **insan** özgür olabilirdi (33). Rousseau her şeyden fazla bundan emindi. **Dağdan Mektuplar adlı** eserinde şöyle diyordu : «Özgürlük kanunların kaderini paylaşır, onlarla birlikte yükselir ya da alçalır. Bunun kadar emin olduğum hiç bir şey yoktur» (34). İtiraflar'da dediği gibi, durmadan sorduğu soru şuydu : «Niteliği gereği, hukuka daha çok yaklaşan ve ona daha çok yakın kalan yönetim biçimi hangisidir ?» (35).

Bir çemberi dört köşelemeye benzetmekte Rousseau'nun çok haklı olduğu **sorun** buydu (36). Bir yandan, **Dağdan Mektuplar**'da, «kanunların yöneticileri onların tek hakemleri olduğu zaman... bundan daha kötü bir esaret düşünemiyorum» (37) diye bir gözlem yapmakta, öte yandan **Toplumsal Sözleşme**'de şu soruyu sormaktaydı : «Kendisi için neyin iyi olduğunu pek bilmediğinden çoğunlukla ne istediğini bilmeyen kör bir kalabalık, yasama sistemi gibi büyük ve güç bir işi kendisi adına nasıl yürütebilir ?» (38). Rousseau'ya göre, bu sorunun bir tek karşılığı vardı : mümkün olduğu kadar az kanun yapmak (39). Zamanla bu sonuca daha fazla inançla bağlanmıştı; çünkü, **Eşitsizlik Üstüne Konuşma**'da, herkesin bir kaprisini gidermek için kanun teklif etmesi yüzünden Atinalıların demokrasilerini yitirdiğini önemle belirtmişti; oysa, kanunlara kut-

(32) Şunları ekliyor : «(aksithalde) insanbilirsiniz ki yönetecek olan kanun değil, insanlar olacaktır.» (Considérations sur la gouvernement de la Pologne, Kısım 1).

(33) Bu Rousseau'nun bütün eserlerinde süregelen tezdir. *Encheiridio* için muhtemelen 1754 yılında biraraya getirdiği *Discours sur l'economie politique*'de şöyle diyor : «Hukuk insanoğlunun özgürlüğünü ve elde ettiği adaleti borçlu olduğu tek şeydir.» *Discours ou Oracle est l'origine de l'indgalité parmi les hommes*'a yazdığı ithaf mektubunda şunları söylüyor : «Hepiniz o kadar az bilgi sahibisiniz ki; hukukun kuvveti ve onu koruyanların iktidarı sona erdiği anda hiç kimse için güvenlik ve özgürlük olmayacaktır.» *Contrat Social*'in ilk kopyasında (1756) hukuk şu şekilde tanımlıyor : «İnsanoğlunun yaratığı kurumların en yücesidir.» Rousseau *Lettres écrites de la Montagne* için hazırladığı *Contrat Social*'in «kısa ve sadık» özetinde şu şekilde tekrarlıyor : «İnsanlar kanunların üzerine yerleştikleri zaman ... geriye sadece emirler ve efendiler kalacaktır.» (Kısım I, no 5).

(34) Kısım II No. 8. Rousseau daha önce şunları söylüyor : «Kanunlar olmadığı ya da herhangi bir kimse kanunların üzerine çıktığı zaman özgürlük..... yoktur.... Özgür bir ulus yalnızca kanuna itaat eder ve kanunların gücü ile insanların emrinden kurtulur... Kendilerini yönetenin bir insan değil de hukukun bir organı olduğunu gördükleri zaman..... insanlar özgürdür.» *(Ibid)* Kısım II, no. 9'da şunları yazıyor : «Bütün vatandaşların istediği şey, kanunlar ve onlara uymaktır. Her kişi..... çok iyi bilir ki hiç bir ayrıcalık onun yararına olmayacaktır. Bunun içindir ki herkes ayrıcalıklardan korkar. Ve ayrıcalıklardan korkanlar hukuku severler.»

(35) *Les Confessions*, Kitap IX. Burada, «İnsanlarının en yaratıcı, en bilgili, en akıllı, kısacası beklenebilecek lerin en iyisi olduğu hükümet şekli hangisidir ?» sorusu yeniden ortaya konmaktadır.

(36) Rousseau, Mirabeau'ya yazdığı 26 Temmuz 1767 tarihli mektupta da yer alan bu karşılaştırmadan hoşlanmaktadır.

(37) Kısım II. no. 9.

(38) *Contrat Social*, II., 6.

(39) Bak. B. de Jouvenel'in, *Contrat Social*'i yayınladığı *Essai sur la politique de Rousseau*, (Geneve, 1947) s. 123 - 126. Ayrıca bak. *Du pouvoir*, s. 295 - 304.

sal ve saygı değer niteliklerini veren onların yaşlarıydı (40). İşte sorun da burdadır zaten : Rousseau'nun sözünü ettiği kanunlar, büyük K ile yazılan kanunlardır : sayıca az, çok genel, temel, eski, neredeyse hiç değişmeyen üstün Kanunlar (41).

Rousseau, halkın kanunların yapıcısı ve değiştiricisi değil de, yargıcı ve muhafızı olduğuna inanıyordu. Onun aklında hiç de, kanun yapan genel bir irade fikri yoktu (42). Tersine, iradenin çok üstüne konmuş «gayrişahsi» bir Kanunlar yönetimi yoluyla insanı özgürlüğe kavuşturmayı teklif ediyordu; Kanunlar bu irradeden doğabilirlerdi; yani, onları yaratmaktan çok kabul eden, düzenlemekten çok besleyen, değiştirmekten çok koruyan bir iradeyle ilişkiliydiler. Rousseau'nun otoritesine sığınan herkes, onun Kanunlarının küçük k ile başlamadığını, bizim kanun tanımımıza göre, halk egemenliği adına her gün yasama meclislerinden büyük bir hız ve sayıda çıkan kanunlardan olmadığını unutmaması gerekir. Onun Kanunları özünde kanundu, içerikleri yüzünden kanundu. Modelleri gözönüne alındığında, doğal hukuk kuramında ifade edilen kanun görüşüne çok benziyorlardı (43). Rousseau'nun karşılaştığı güçlükleri anlamak için, doğal hukuk okulunun aşkın saydığı kanun kavramını onun yeryüzüne indirmeye çalıştığını gözönünde tutmalıyız.

Rousseau bunu, **volonté générale** (44) kavramına baş vurarak yapmaya çalışmıştı. Bu kavramın, doğal hukuk kuramının uğradığı buhranın ve onun yerini alacak bir şeyin, bir **Ersatz**'ın aranmasının bir ifadesi olduğunu hatırlarsak, bu kavram göründüğünden daha az esrarengiz gelecektir. Grotius'un **lus naturale**'sinden genel iradenin müeyyidelendirdiği ve kabul ettiği Kanuna geçişte temeller ayrıdır, ama yeni oyuncunun (genel irade) görev ve nitelikleri eskinin (doğa) aynıdır. Rousseau'nun genel iradesi, herkesin iradesi, yani «bireysel iradelerin toplamı» (45) değildir, bütün bencilliğinden sıyrılmış

(40) Atinalıların hukuki dönekliklerine karşı eleştiriler *Contrat Social*'de üstlenmektedir, II. 4. Ayrıca bak III, 11, *ibid.*

(41) Rousseau, «Devletin sadece bir kaç tane kanuna ihtiyacı vardır» diyor. (*Contrat Social*, IV, 1) Hatırlayalım ki, onun modeli, çok yüceltilmiş bir statik sosyal düzen olan Isparta idi. Çok sevdiği Cenevre'nin vatandaşlarına seslenirken şunları yazıyordu : «Hem yalnızca kanun oldukları için, hem de gerçekten iyi ve akıllı kanunlarınız vardır... Hükümetinizin anayasası mükemmel ve durgun bir duruma eriştiği için, kanun koyucular olarak sizin görevinizi, şimdi, kurarken olduğu gibi yaşarken de birçok güçlüklerle karşılaşacak olan bu binanın emniyetini güvenlik altında tutmaktır..... Bina bitmiştir, mesele, şimdi, onu olduğu gibi koruyabilmektir.» (*Lettres écrites de la Montagne*, Kısım II, no. 9). «Gelecekleri yeniden kurmak ve korumak konusundaki tavsiyeler arasca *Considérations sur la gouvernement de la Pologne* (Bak. Kısım III) boyunca da bulunmaktadır. Hatırdan çıkarmamak gerekir ki Rousseau'nun hukuk anlayışı geçmişin kökler üzerine bina edilmiştir ve geleneği hukukun en önemli öğesi olarak kabul eder. (Bak. *Contrat Social*, II, 12).

(42) *Discours ou L'indgalité parmi les hommes*'a yazdığı ithaf mektubunda, Rousseau, kendi tercih edeceği cumhuriyetin, içindeki vatandaşların kanunlara uymakta mutlu olacakları bir cumhuriyet olduğunu söylüyor. *Considérations sur le gouvernement de la Pologne*'da (Kısım II), Rousseau aladığı «kanun yapıcılar» ile «kanun koyucu» (legislateur) kavramlarını birbirinden ayırıyor, ikincilerin yokluğundan yakınıyor. Moses, Lycurgus, ve Numa Pomilius örneklerini veriyor. Ayrıca bak. *Contrat Social*, II, 7. Burada Rousseau, «kanun koyucuyu», «devlet içinde olağanüstü bir adam», «insanlar için kanunlar yapmaya ancak tanrılar gerekeceğinden» insanoğlu ile hiç bir ortak yanı olmayan özel ve üstün bir görev yerine getiren bir kişi olarak ortaya koyuyor.

(43) Rousseau ile doğal hukuk arasındaki ilişki R. Derathe tarafından ayrıntılı olarak incelenmiştir. «*Jean - Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, (Paris, 1950).

(44) Aslında ifade çok yaygın olmakla birlikte, sözcükler Rousseau'nun değildir. Kavramın dikkatli ve akılcıca bir incelenmesi için Bak. Jouvenel, *Essai sur la Politique de Rousseau*, s. 105 - 169, 127 - 132.

(45) *Contrat Social*, II, 3.

sui generis bir birey iradesi de değildir. Bu ikisi arasında bir şeydir (46). Onun esrarengiz niteliğini daha iyi kavrayabilmek çin en iyisi **Encyclopedie**'deki Diderot'nun tanımına bakmalı : «Her bireyin içindeki genel irade saf bir kavrama eylemidir, tutkuların sessizliğinde düşünülüp bulunur» (47). Rousseau bu tanımı kabul etmemişti. Neden ?

Rousseau'yu rahatsız eden şeyin Diderot'nun tanımındaki rasyonalist hava olduğunu (48) (yani, genel iradeyi «tutkuların sessizliğinde düşünülüp bulunan saf bir kavrama eylemi»ne indirgemesi) sanmıyorum. Rousseau'nun genel iradesi sevgi ve duygularla beslenip kuvvetleniyorsa da, akılla yönetilmektedir (49). Yani, rasyonel bir iradedir : romantik patlamadan önce düşünülüp anlaşılacak «irade,» çağımızın akıldan önce gelen ve üstün olan «hür» iradesi değil.

Rousseau'nun kabul etmediği şey, Diderot'nun **Où est le dépot de cette volonté générale** (bu genel irade nerede depolanıyor) sorusuna verdiği cevaptı. Genel iradenin «her bireyin içinde» olacağını kabul etmiyordu. Rousseau bu yaklaşımı bir sonuca bağlamamıştı, çünkü, daha önce insan ilişkilerinin üstüne ve dışına konmuş aşkın bir şeyin toplum içinde benzerini kurmak zorundaydı. Başka bir deyişle, genel irade, doğa düzeninin ve bu düzeni yansıtan doğal aklın **anthropomorphic** olarak yerine geçecekti.

(46) Rousseau'nun genel irade kavramına romantik güçlüklerle bulunmaktayız, çünkü bunlar bize birçok idealist düzeltmelerle ulaşmıştır. Ayrıca Derathé'nin belirttiği gibi, «genel irade, aslında, ancak Hobbes ve Pufendorf'un formüle ettiği ahlaki kişilik kuramı açısından anlaşılabilecek hukuki bir kavramdır.» (*J. J. Rousseau*, s. 402 - 410).

(47) *Encyclopédie*, *Droit naturel*», Bölüm 9.

(48) Rousseau aynı zamanda tam bir rasyonalistir, sözgelimi, uygar bir toplumda yaşayan bir insanın «eğilimlerinden önce aklına danışması gerektiğini» (*Contrat Social*, I, 8) ve uygar bir toplumun adamı olmanın «aklın ortaya koyduğu kanunların» tebaası haline gelmek olduğunu söyler. (*ibid.*, II, 4) *Contrat Social*, II, 6'dan alınan aşağıdaki sözleri de göremiyoruz : «Tek tek vatandaşlar iyi olanı görür ama onu kabul etmezler; halk bir türlü güvenmediği iyi olan şeyi ister..... Gerekli olan birincilerin *isteklerinin* aklla uyuşmasını sağlamak, ikincisi ise ne *istediğini bilmeyi* öğretmektir» (italikler benim).

(49) Bununla ilgili olarak A. Cobban'ın *Rousseau and the modern state* (London, 1934) ve Derathé'nin *Le Rationalisme de Rousseau* ve *Jean Jacques Rousseau et la science politique de son temps* adlı eserlerine bakın. Cassirer, «Rousseau'nun ahlak anlayışı hislere dayanan bir ahlak anlayışı değil, Kant'dan önce formülle edilmiş en saf ve en kesin hukuki ahlak anlayışıydı» diyecek kadar ileri gidiyor. (*Das Problem Jean Jacques Rousseau*,» İtalyanca çevirisi, s. 84). Bence bu: çok abartılmış bir görüştür. Fasson'un tezinden uzaklaşmam, onun temel çalışmalarına, sözgelimi, klâsik kitabına, *La religion de J. J. Rousseau* (Paris 1916, 3 cilt) önem vermediğim anlamına gelmez; ayrıca Rousseau'nun siyasal görüşlerinin, onun ahlak anlayışının bir devamı olduğu önerisini de reddetmek istemiyorum. Ancak, *Emile* ile (ayrıca *Discours*, *Confessions*, *Rêveries* hatta *Nouvelle Héloïse*) Rousseau'nun siyasal yazılarının nasıl bir arada ele alınabileceğini anlayamıyorum. Rousseau'nun hisleri - düşünceleri ister romantik karakterli olsun ister olmasın, «his ahlâkı» ile «siyaset ahlâkı» birbirinden tamamen ayrı çerçevelere sahiptir : *Emile*'de Rousseau, insanı; «doğaya uygun olarak» eğitir, *Contrat*'ta bu insanın tabiatını değiştirerek bir vatandaş haline sokar. Rousseau'nun, kendisinin de *Emile*'de (1) belirttiği gibi : «bir toplum içinde doğal hislerin önemini korumak isteyen bir kişi ne istediğini bilmiyordur.»

Bütün bunlardan Rousseau'nun iki varsayımdan hareket ettiği ortaya çıkmaktadır. Topluım çok büyük ve bozulmuş olduğu zaman sadece tek tek insanlar kurtarılabilir. Bunun için *Emile*'de Rousseau, hatta, «vatan», «vatandaş» gibi kelimelerin bile ortadan kaldırılmasını, sadece insanın kendisine olan sevgisinin yüceltilmesini teklif etmektedir. Bu varsayıma göre insan, dikkatini tamamen kendisine doğru çevirmelidir. Fakat şehir ya da toplum küçükse ve hâlâ patriarkalsa — bu ikinci varsayımdır — o hâlde yapılması gereken toplumu kurtarmaktır. *Contrat*'ın uğraştığı sorun budur. Bu ikinci durumda vatandaş, insanı ortadan kaldırmalıdır, kendisine karşı duyduğu sevgiyi toplumlaştırmalıdır, birey kendisini bütün insanlara adamalıdır; birey bir tek kişi gibi ölür ve bütünün bir ruhsal parçası olarak yeniden doğar. Rousseau tutarlıdır ama varsayımları birbirini izlememektedir, daha doğrusu alternatif varsayımlardır. «Tabii insanda» hakim olan hislerdir, fakat «tabiattan uzaklaşmış» insanda (vatandaş) ihtiraslar ve sevgi, akla göre hareket edecek bir toplumun kurulması için birer katalisttir ve genel irade, tamamen mantıki bir yapının *deus ex machina*'sından başka bir şey değildir.

Kanunların, daha önce, doğal hukuktan çıkıp gelmesi gibi Rousseau'ya göre de kanunlar genel iradeden doğacaktı. Ona göre, «yeni kanunlar yapılması gerektiğinde, bir gerekliliğin evrensel olarak algılanır. Onları teklif eden, yalnızca, herkesin daha önce hissettiğini söylemiş olur» (50). Kanunların **ex homine** yapılmadığını, **ex natura** bulunup ilan edildiğini söylemeye benzer bu : Genel irade, sözcüğün tam anlamıyla, kanun koyup yapmamakta, onları içinde taşımaktadır. Bu gerçek bir irade olsaydı, tartışmaların var olmayacak, sessizken irade olmayacaktı. Oysa, Rousseau'ya göre genel irade «her şekli, değiştirilemez ve saftır,» yok edilemez ve bozulamaz (51). Bu da şu demeye gelir : Bu irade, insan iradesinin ya da tek tek iradelerin geçirdiği değişikliklere uğramayan akılsal bir varlıktır (52).

Rousseau'nun ona verdiği görev gözönüne alındığında genel irade «halk ruhu»yla, tarihsel hukuk okulunun sonraları **Volkgeist** dediği şeyle karşılaştırılabilir : İki kavram aynı değildir ama ikisi de doğal hukukun bıraktığı boşluğu doldurmaya çalışmaktadır. Bu iki kavram da, özellikle nesnellik, görece olanda ve değişende mutlak ve sabit bir şey bulma ihtiyacını karşılamak için düşünülmüştür. Romantikler, «aşkın»ı Tarihin (bütün yük T ile), kolektifin, anonim'in, olayların kaderci akışının içine yerleştirerek, onu her yerde var olan bir kuvvette aradılar; Rousseau «aşkın»ı bütün insanlara birleştiren ortak bir ego içine koyarak onu İnsan'da bulmaya çalıştı. Aşkın **Volkgeist** kavramlarını her yerde var olan bir kuvvetin yörüngesine yerleştirmek için imtiyazlı bir yorumcuya davranması gereken (53) tarihsel hukuk okulunun kendisiyle çelişkiye düşmesi gibi, genel iradeyle vatandaşların istekleri arasında bir bağ ararken çoğunluğun **volonté générale**'in yorumcusu olmasını kabul eden Rousseau da, aynı biçimde ve aynı nedenle kendisiyle çelişkiye düşmüştü. Bu da, onun sistemindeki zayıf noktayı açığa vurur.

Çelişki şurdadır : Çoğunluğun iradesi özneldir, ancak herkesin iradesinden ortaya çıkar, oysa Rousseau'nun genel iradesi, nitel öğelerden meydana gelmiş nesnel ahlaki bir iradedir, dolayısıyla da özünde, kaynağında ve amacında «genel» olması gerekir (54). Rousseau genel iradesini, sayılabilir niteliklerin yörüngesinde tutmuşsa da (bu iradenin, farkların toplamından çıkarılacağını, yani bireylerin iradelerinin toplanarak ve çıkarılarak bulunacağını bile belirtmiştir). (55) bu sayma genel iradeyi ancak açığa çıkarır, onun özünü yaratmaz (56). Halk iradesi toplanabilir, genel irade tek ve bölünmez bir bütündür. Halka danışma sürecinde karşılıklı tavizlerle bireylerin tutkularının ortadan kaldırılması gerekir.

(50) *Contrat Social*, IV, 1.

(51) *Ibid.*

(52) Rousseau'da, ayrıca, iradenin, onun yoluyla kanunlar hakkında karar vermesine yarayan bir «örnek» durum olduğu doğrudur (Bak. *Contrat*, II, 12) ama bu her zaman aklın, onların «meşru» gerekliliğini tesbit ettiği bir durumla birlikte yürür. (Bak. *Contrat*, II, 11).

(53) Benzetme bu durumda bile doğrudur : çünkü, Groethuysen'in belirttiği gibi Rousseau için de kanun koyucu «yeni bir şeyi ortaya koyan, keşfeden kişidir.» (*Jean Jacques Rousseau*, Paris, 1949 s. 103).

(54) Bak. özellikle, *Contrat*, II, 4 ve 6.

(55) *Contrat*, II, 3. Burada insan, Rousseau ile Hegel arasındaki uzaklığı görebilir; başka bir deyişle 18. yüzyıl filozofuyla romantikler arasındaki uzaklığı. Rousseau'nun görüşlerinde, romantiklerin kendi organik, kolektif bütünlerini kurmakta kullandıkları öğelerden hiç birini, insanların «ruhu» ya da «manevi özünü», bulamıyoruz — belki de bunlar olmadığı için — Bu nedenle Rousseau, genel iradesini sayısal ve ölçülebilir şeylere dayanak sorundaydı.

(56) Aslında Rousseau kesinlikle ayırıyordu : «Herkesin iradesiyle (la volonté de tous) genel irade arasında, sık sık bir farklılık ortaya çıkmaktadır.» (*Contrat*, II, 3) «sık sık» kelimesi Rousseau'nun zorluklarına ve tereddütlerini ortaya koymaktadır. Rousseau, bir taraftan iktidar sahibiyle kanunlar arasında bir geçit bulmaya çalışmakta, öte yandan şu önerisi kabul etmeye pek yanaşmamaktadır : «Bir insan kanunlarını değiştirmek konusunda her zaman özgürdür; en iyilerini bile, çünkü, kendisine zarar vermek istiyorsa onu kim durdurabilir ?» (*Ibid.* II, 12).

dan kalktığını kabul etsek de, genel iradenin niteliğini elde etmek için daha fazla şeye ihtiyacımız olacaktır: **bonne volonté** (iyi irade), vatandaşlık, uyanık bir halk yargısı (57). Bununla halk egemenliğine çok sert sınırlar koyan zorlayıcı koşullardır (58).

Rousseau'ya göre, genel irade «hep iyiyse ve hep kamu çıkarına yönelmişse,» buradan «halkın düşüncelerinin de her zaman doğru olduğu sonucu çıkmaz (59). Rousseau sonra da şu açıklamayı yapmaktadır: «Halk her zaman iyiyi ister, ama her zaman bunu bulamaz. Genel irade her zaman doğrudur, ama ona yol gösteren muhakeme her zaman uyanık ve akıllı olmaz» (60). Halk iyiyi beğenir, ama iyiyi bulacakları anlamına gelmez bu. Bu yüzden, halk iradesi içinde eriyen genel irade değildir, tersine, halk iradesinin genel irade içinde erimesi gerekir. Rousseau halkın bir kanun tasarısını kabul edip etmediğini değil de, bu tasarının genel iradeyi ifade edip etmediğini soruyordu (61). Özetle, onun sistemi, halk iktidarının yerine geçen bir genel iradeye dayanıyordu.

Tuhaftır, Rousseau, mümkün olduğu kadar az yasama faaliyeti gösteren, eylemlerini en aza indirdiğinde yaşamasını sürdürebilen hareketsiz ve olabildiği kadar pasrik bir demokrasi tipini teklif etmişti. Bütün hüner ve dikkatini, idealinin başıboş bırakabirli, ihtiyatlı olacak, Jacobin ve her şeyi yutan bir demokrasi olmayacaktı (62). 19.

(57) B. de Jouvenel bu farklılığı gayet iyi belirtmiştir: «Herkesin iradesi herkesi hukuki olarak bağlar. Bu meselenin bir yüzüdür. Ancak bu iradenin iyi olduğunu söylemek tamamen başka bir şeydir... Bunun içindir ki sadece hukuki değeri olan böyle bir 'herkesin' iradesine karşı, her zaman doğru olan ve her zaman toplumun yararına yönelmiş olan genel iradeyi ileri sürmektedir.» (*Essai sur la politique de Rousseau*, s. 109).

(58) İşaret edelim ki Rousseau'nun «halkı», popüler kavramından tamamen farklıdır. Halk sadece «vatandaşlar» ve «vatanseverler» den müteşekkildir. Her ikisi de Polonya anayasa taslağında ve Korsika için hazırlanan anayasa taslağında yer almaktadır; Rousseau iktidar sahipliği için gerekli olan özelliklere varacak çok dikkatli bir cursus honorum öngörmektedir. Ve *Lettres écrites de la Montagne*'den de çok açıkça görülebileceği gibi, eşitlik Rousseau için dilenciyle burjuva tarafından temsil edilen milyoner arasında orta bir durumdur. Rousseau'nun «halkı», sözgelimi de Jakie arasında, yöneticiler ile kisleler arasında. Hegel'in «genel sınıf» kavramından pek uzaklaşmamaktadır.

(59) *Contrat*, II, 3.

(60) *Ibid.*, II, 6.

(61) *Ibid.*, IV, 2.

(62) Rousseau'da eksik olan sadece devrimci bir misaç değildi, o, bir siyasal reformcu bile değildi. Bak. Groethuysen'in vecize önerisi: «Rousseau'nun fikirleri devrimciydi, yoksa kendisi değil» (*J. J. Rousseau*, s. 206) İkinci *Discours*'unda Rousseau şunları söylüyor: «Akılcıca biçimlendirilmiş, demokratik bir hükümet yönetimindeki bir ülkede doğmuş olmak isterdim» (İthaf mektubu). Üçüncü *Dialogue*'unda, «mevcut olan kurumların korunması için her zaman isyanlı olduğunu» önemle belirtiyor. 1765 yılında Buttafoco'ya şunları yazıyordu: «Yönetimi altında yaşadığım hükümete karşı en yüksek saygıyı duymak ve hiç bir durumda onu değiştirmek için herhangi bir çabada bulunmamak ilkesini her zaman yıkılmaz bir dünür olarak kabul ettim, her zaman da edeceğim.» Polonya'da reform konusundaki projede başından sona, herhangi bir reform yürütülürken, nasıl ihtiyatlı olunması gerektiği anlatılmaktadır ve devrimci hal çarelerine karşı duyduğu karşı hislerin en önemlilerinden biri bu metinde yer almıştır: «Özgür olmak için bütün yapılması gereken şeyin isyan etmek olduğuna inanan..... bütün bu insanlara gülüyorum.» (*Considérations sur la gouvernement de la Pologne*, Bölüm VI) Rousseau'nun inancına göre, yalnız Korsika'da sadece kanunlar yoluyla reform yapılabilirdi. Çünkü düşüncesine göre, bu işden kazançlı çıkmak için yeteri kadar genç olan tek ülke oydu. (*Contrat*, II, 10) Geri kalan ülkeler için ise şu şekilde ihtar ediyordu: «Gelenekler ortaya çıktıktan ve ön yargılar derin biçimde yerleştikten sonra, onları değiştirmek boş ve tehlikeli bir girişimdir.» (*Ibid.*, II, 8). Rejim değişikliklerinden bahsettikten sonra da şu şekilde nasihat ediyor: «bu değişiklikler her zaman tehlikelidir..... ve insan hiç bir zaman, herhangi bir hükümet kurulduktan sonra, toplumun refahı ile tamamen çelişki haline düşmedikçe, onu asla dokunmamalıdır.» (*Ibid.*, III, 18).

yönelim (genel iradenin, bütün devlet dersiği ölçüde, onun düzenleyicisine de bağlı olmasının gerek nedenini görüyor). Rousseau temsilciliği kabul etmiyordu, doğrudan ve sürekli bir demokrasiyi tercih ediyordu. Ancak bu da tek başına yeterli değildi. Açıkça görüldüğü gibi, sonuç, sınırlı bir kurulus, sınırlı hayatı sınırlı yetkiye sahip bir devlet sorunuydu. Rousseau, tıpkı Montesquieu gibi, hükümdarın bir yandan çok bir fazla yetki elinde. Genel iradenin **dynamic** değişen, kanunları değiştirmek için ve sürekli Doğru, Gerçek Kanun'u bulmak olarak kabul etmiyordu. Rousseau'nun amacı, yasamayı sürekli gelişmeye ve ilerlemeye bir alanın dışı edilmek insanı zincirlerinden kurtarmaktı. Çünkü, özgürlük sorununa çözümünün ancak hukukun üstünlüğünde yattığına inanmıştı. Artık insanlığın yasama ürünlerinden, yani halk egemenliğinin kanunlarından ancak gelişmeye çalışan bir hukuk üstünlüğüydü bu.

Çelişkisi Rousseau yeni bir özgürlük anlayışı getirmemiştir. Bir çok bakımdan çağdaşlarına ve özellikle Hobbes'un düşüncelerine karşı çıkmıştır, ama bir noktada, 17. ve 18. yüzyıllarda çoğunluğun doğal hukukun doğal haklarıyla beslenen ve ondan destek alan, özgürlüğün mutlak inancını elde etmişti (63). Rousseau, herhalde onu az okuyanların ileri sürdüğü gibi, halk egemenliği yoluyla insanı özgürlüğe kavuşturmayı hiç düşünmemişti. Özgürlüğün temelini hukukla ve hukukun içinde bulunduğu görüşü, Rousseau'da en iyi savunucusunu bulmuştur. Rousseau bu konuda öyle uyuşmaz davranıyordu ki, Montesquieu'nün dert sürdüğü, anayasal bir çerçeve içinde hukukun yasamasal görüşünü bile kabul etmemişti. Çünkü bu çözüm, yine de değişen kanunlara izin veriyordu, oysa Rousseau değişmeyen bir Kanun istiyordu.

5. Özerklik: Bir Eleştiri

Rousseau özgürlükten hiç de özerklik olarak söz etmedi mi diye sorulabilir. **Toplumsal Sözleşme**'de şöyle bir cümleye rastlıyoruz: «Kendi kendimize yüklediğimiz kanunlara itaat özgürlüktür» (64). Ama, kendi yaptığı kanunlara itaat ederken kendi iradesine boyun eğmiş olacağı için herkesin özgür olduğunu söylerken Rousseau, hiç de, bugün onun bulusu diye sözünü ettiğimiz özerklikten söz etmiyordu.

Önce, Rousseau, özerklik fikrini Sözleşme'ye, taraflardan her birinin, ideal olarak, özgürce kabul ettiği normlara boyun eğeceği asil bir sözleşmeye bağlamıştı, Rousseau'nun aklında Kanunlarını değiştirmeye hiç de niyeti olmayan bir demokrasinin olması, bu özgürlüğün orijinal meşruluğuna bağlanmış durumda kalmasının onun için ne kadar önemli olduğunu, bu fikri, bugün bizim yaptığımız gibi, kitle yasamasına bir temel olarak kullanmayı düşünmediğini gösterir. Rousseau'nun formülünün temel bir koşulu vardır: İnsanlar, egemenliklerinin kullanımını yasama meclislerine devretmedikleri sürece özgürdür (65). Demek ki, onun görüşünün, başkaları tarafından bizim için yapılan kanunlara boyun eğmekle çok az bir ilgisi vardır.

(63) Doğal hukuk fikrinin gelişimi süreci içinde hiç olmazsa üç bölümü birbirinden ayırmak gerekir. Stoik'lerin kadar doğa kanunu hukuki bir kavram değil, doğal olanın bütünlüğünü ve normalliğini ortaya koymak için kullanılan bir karşılaştırma terimi idi. Stoiklerle ve daha önemlisi Romalılarla birlikte artık bir doğal hukuk kavramından bahsetmek imkânı ortaya çıkmıştır. Fakat Roma anlayışı, bizim anayasal meşruluk anlayışımızın temelinde olan ve üçüncü bölümü meydana getiren «kişisel haklar» fikrini kapsamıyordu. (Bak. aşağıda, Bölüm XIV, not 16).

(64) *Contrat Social*, I, 8, ayrıca, *Ibid.*, I, 6.

(65) *Ibid.*, III, 15.

İkinci olarak, Rousseau'nun tezinin herkesin katıldığı küçük bir demokrasi görüşüyle çok yakından ilgisi vardır. Onun Devleti şehirdi, demokrasisinin daha geniş cumhuriyetlere uygulanabileceğini hiç düşünmemişti (66). Aklında Romalılar ve İspartalılar vardı, projeleri Cenevre'yle ilgiliydi. Küçük bir şehrin kendilerini doğrudan doğruya yöneten vatandaşlarının yalnız kendi kabul ettikleri kurallara boyun eğeceklerini, dolayısıyla kendi iradeleri dışında bir şeye itaat etmediklerini ileri sürmek kabul edilebilir; ama kendi kendini yönetim mümkün değilse, vatandaşlar geniş bir toprağa yayılmışlarsa, yasama faaliyetine katılmıyorlarsa, bu görüş hâlâ anlamlı olur mu? Herhalde olmaz.

Üçüncü olarak da, Rousseau'da özerklik anlamında özgürlük kavramını izleyerek, onun başladığı öncülü alıyor ama ulaştığı sonucu unutuyoruz. Rousseau, kendimizin koyduğu kanunlara boyun eğmek demek olan bir özgürlüğe geldiğinde karşısına çıkan sorun Kanun'u meşru yapmaktı. İnsan, üstün bir **civil** özgürlük elde etmek için **doğal** özgürlüğünden vazgeçiyorsa, bunu, girdiği toplumun onu, kendinin de kabul ettiği normlara, onu baskı altında tutmayıp özgürlüğe kavuşturan «doğru» Kanunlara tabi tuttuğu için yapmaktadır. Kanun bir kere meşrulaşınca ve gerçek Kanun yerleşince, Rousseau'nun özgürlüğü Kanun altında özgürlük olur. İnsan özgürdür, çünkü insanlar değil de Kanunlar yönetmeye başlayınca kendini hiç kimseye bağlamamış olacaktır. Başka bir deyişle, keyfi bir iktidara bağlı olmadığı için özgürdür. İşte Rousseau'nun özgürlük anlayışı buydu. Çağdaşlarınca da böyle anlaşılıyordu. 1793'de Haklar Bildirisinde bile 9. madde şöyle diyordu: «Kanun, yönetenlerin baskısına karşı, kamusal ve **bireysel** özgürlüğü korumalıdır.» O tarihte terörün gelmekte olduğunu düşünürsek bu madde biraz tuhaf kaçıyor. Ama, bu maddede Rousseau'nun özgürlük tanımını okuyoruz.

«Özerklik»in Kant tarafından ortaya çıkarıldığı, bu kavrama dikkati çekenin Kant olduğu doğrudur. **Pratik Aklın Eleştirisi** yazarınca, özerklik kavramının demokratik özgürlükle ya da başka çeşit bir siyasal (hatta hukukî) özgürlükle ilgisi yoktu. Kendi kanunlarımızla kendimiz tarafından yönetilmek, Kant'a göre ahlakî özgürlüğün, yani iç özgürlüğümüzün tanımıydı; bu da, dış zorlama sorunundan çok ayrı bir konudur. Ahlakî alanda, insanın vicdanının iç forumunda özgür olup olmadığı sorunuyla ilgileniriz; siyasetteyse konumuz, insanı dış baskılardan korumanın yollarını bulmaktır. Demek ki, insanın siyasal özgürlüğü sorunuyla ilgilendiğimizde Kant'ın ahlâkı işimize yaramaz. Özerklik sözcüğünün, siyasal bir anlam alır almaz, neden Kant'tan Rousseau'ya geri sıçradığını da açıklar bu. Ama hangi Rousseau'ya? Gerçek Rousseau'ya mı, yoksa romantiklerin sonra da idealist felsefecilerin yeniden kalıplandırdığı Rousseau'ya mı?

Kendisine özgü korkusuzlukla Kelsen, açıkça, «siyasal özgürlüğün özerklik» olduğunu ileri sürmektedir (67). Ama başka düşünürler gibi Kelsen'in de bu tezi hafife aldığını sanıyorum. Özellikle Alman ve İtalyan kuramının çok sözünü ettiği özerklik, libe-

(66) Bu mesele enine boyuna tekrarlanabilir, çünkü, Rousseau'da çok kesin bir noktadır. Hatta, *Considérations sur le gouvernement de la Pologne*'da bile, yani, Rousseau'nun büyük devlet konusundaki görüşlerini yumuşattığı ve düzeltiği bir çerçeve içinde bile, şu sözlere rastlıyoruz: «Ulusların öteki uluslardan, üstün hale gelmesi, devletlerin genişlemesi, insanoğlunun felâketlerinin ilk ve en önemli kaynağıdır..... Hemen hemen bütün küçük ülkeler ister cumhuriyet ister monarşik idare altında olsunlar, sadece küçük oldukları için, bütün vatandaşların birbirlerini tanımalarından dolayı refaha doğru giderler..... Bütün büyük devletler kendi kitlelerî tarafından yıkılırlar, ıstırap çekerler..... ister monarşik olsunlar isterse zalimlerin yönetimi altında olsunlar.» (Bölüm V) Ayrıca Bak. *Contrat Social*: «Bir devlet büyüdükçe orada daha az özgürlük vardır» (III, 1). «Nüfus arttıkça baskıcı güçler de artacaktır» (III, 2).

(67) *General Theory of Law and State* (New Haven, 1945) Kitap II, Bölüm IV, B. a. 2.

ralizm ve demokrasiyle çok az ilgisi olan, felsefeden çıkmış spekülatif-diyalektik nitelikte bir kavramdır (68). **Demos**'a çok fazla değer vermemizi sağlayan özerklik fikrine birçok demokratın bayılmasını anlayabilirim. Ama siyasal kuramın çok ayrı bir görev, itaatin haklı görülmesi ve meşrulaştırılması görevi verdiği bir kavramdır bu. Bu anlamda da çok doğru olarak kullanılabilir bu kavram; ama, özgürlüklerimizin korunması, sürdürülmesi ve savunulması sorununun çözümü için özerkliğe başvurunca doğru olmaz.

Özerklikten siyasal özgürlüğün somut bir ifadesi olarak söz edebiliriz; bu özerklik eski çağ demokrasileriyle birlikte sona ermişti. Aristo'da okuduğumuz gibi, Yunan özgürlüğünün formülü, «değişerek yönetmek ve yönetilmek... ne olursa olsun, ne karşılığında olursa olsun, sırayla olmadıkça ve yer değiştirmedikçe, hiç kimsenin emri altında olmamak»tı (69). Bu kendi kendini yönetim, bir özerklik durumu olarak yorumlanabilir; yine de biraz yapma olur bu, çünkü Aristo'nun tanımında, **nomos** sorunu, dolayısıyla hukukla ilişkili bir özgürlük sorunu ortaya atılmamıştır. Yine de, bu açıdan özerklikten söz etmek istiyorsak şu sonuca varırız: Günümüzün en ileri demokratlarının savunduğu en yeni ve en ileri özgürlük anlayışı olduğu ileri sürülen görüş, en eski ve en asırmış özgürlük formülünden başka bir şey değildir. Çünkü, ancak bir **micropolis**'in, gerçekten de çok küçük bir **polis**'in, Aristo'nun deyişiyle, «herkesin her bireyi, bunun karşılığında da her bireyin herkesi yönetmesini» sağlayarak, siyasal özgürlük sorunumu çözebileceği açıkça ortadadır. Ama bizim gitgide büyüyen **megalopolis**'lerimiz bunu elbette yapamaz.

Bu uzak geçmişten günümüze gelince «yerel özerklik» terimiyle karşılaşıyoruz. Ama aldatmayalım kendimizi: Yerel özerklikler, iktidarın toplanmasına karşı duyulan güvensizliğin bir sonucudur, dolayısıyla merkezî devlet'ten özgürlüğün bir ifadesidir. Yönetsel yerinden yönetimle, Almanların **Selbstverwaltung**'u ile, Anglo Saksonların kendi kendini yönetimleriyle ilgili olan özgürlük, Rousseau'yla Kelsen'in kastettikleri özgürlük değildir. Yerel özerklik durumları aslında birer «autarchy»dir; (70) siyasal iktidarın çok merkeze dağılmasına yol açtıklarından, başlıca bu nedenle, özgürlüğe bekçilik ederler.

Siyasal uygulamada özerklik görüşünün daha gevşek ve esnek olarak yorumlanması gerektiği, bu kavramın bu anlamda, özgürlüğün demokratik rengini belirtmeye yaradığı söylenebilir. Norberto Bobbio'nun gözlemlediği gibi, «... felsefede özerklik demek olduğu söylenebilir, Norberto Bobbio'nun gözlemlediği gibi, «... felsefede özerklik kavramı insanı şaşırtır, ama... bu terim, siyasette, anlaşılması daha kolay bir şeyi gösterir: Vatandaşların eylemlerini düzenleyen kuralların mümkün olduğu kadar onların isteklerine uygun olması gerektiğini belirtir» (71) Doğrudur bu, ama neden özerklik terimini kullanalım? «Mümkün olduğu kadar vatandaşların isteklerine uygun» emirler, kanun bul edilmiş emirlerdir, bu da sorunun bir «rıza gösterme» sorunu olduğunu gösterir.

(68) Daha açık söylemek gerekirse, Hegelci idealism. Bu görülmeler o kadar derin olmuştur ki, De Ruggiero'nun *Storia del liberalismo europeo* (çevirisi: Collingwood, *History of European Liberalism*, Londra, 1927) adlı kitabı, Hegel'i liberal düşüncenin baş kişisi mertebesine yükseltmekte ve «en iyi baskı yapma organı olan devlet, özgürlüğün en özümlü ifadesi haline gelmiştir» diye bir sonuca varan Kant-Hegel çizgisini izlemektedir. (s. 324, italyanca baskısı). De Ruggiero'ya göre, tipik bir liberal durum olan bu durum, aslında liberalizmin ele geçirilişidir. (Bak. s. 230-253, ve s. 372-374, italyanca baskı). Benim bu görüşe katılmamamın nedenleri aşağıda XV. bölümde anlatılacaktır.

(69) *Politics*, 1317b. (W. Ellis çevirisi).

(70) Kendi kendini yönetim, *Selbstverwaltung* (alman öğretisi yanlış olarak her ikisini de aynı kategori içine sokmuştur) ile otarşi arasındaki ayırım için bak. Giuseppino Treves, «Autarchia, autogoverno, autonomia,» *Studii in onore di G. M. de Francesco*, (Milano, 1957) Cilt II, s. 579-594.

(71) N. Bobbio, *Politica e cultura*, s. 176.

Bu konuda çok dikkatli olmamız gerekir, çünkü bugünlerde özerkliğin araya girmesi bir yığın karışıklığa yol açmaktadır.

Bobbio, sınırlanmama anlamında bir özgürlük durumunun eylemle, bir özerklik durumununsa iradeyle ilişkili olduğunu doğru olarak belirtmektedir (72). Sorunun özü de burdadır. Çünkü, siyaset alanı saf ve basit iradeyle değil, **eylem oldukları ölçüde** iradelerle ilgilenir. Siyasette önemli olan, irademin istediğini yapmaya muktedir olup olmadığımdır. İradenin içte özgür olması sorunu siyasal özgürlük sorunu değildir, çünkü siyasal sorun eylemin dışta özgür olması sorunudur. Siyaset, Hegel'in diyeceği gibi, iradenin kendini dışlaştırdığı «nesnel alan»la ilgilenir. Bu yüzden, özgürlüğü özerklik olarak yorumladığımız sürece, özerklik asli bir şey olmadığı için değil de, siyasal özgürlüğün öznel bir ön varsayımı olduğu için, eşiği geçip siyasete giremeyiz.

Nesnel alanda özerklik kavramı o kadar az yararlıdır ki, burada onun bir antitezi bile yoktur. Baskı altında olabiliriz, ama yine de özerk, yani içimizde özgür kalabiliriz. İşte bu nedenle, salt kuvvetin insanın içindeki özgürlük ateşini hiç söndüremeyeceği söylenir. Bunun gibi, herhangi bir zorlamaya uğramasak da birer uykuda yürür olabiliriz, içte kendi kaderimizi tayine yetenekli değilizdir. Özerklik ve baskı hiç de birbirlerini götüren kavramlar değildir. İstediğim her şey yapmaya izin verseler bile (baskı yok) hareketsiz ve edilgin kalabileceğim (**heteronomous**) gibi, fizik olarak hapsedilsem (baskı) bile irademe özgür (özerk - **autonomous**) kalabilir. Özerkliğin antitezi **heteronomy**'dir. **Heteronomy**, hepsi de uyruk - egemen ilişkisini değil de, sorumlu bir kişilik sorununu ilgilendiren edilginlik, **anomie**, karaktersizlik gibi terimleri getirir. Kısaca, bütün bunlar, dış değil de iç özgürlükle, yapma gücüyle değil de isteme gücüyle ilgili terimlerdir. Demek ki, terimlerimiz, siyasal özgürlük sorunuyla ilgili olarak özerklik sözcüğünü kullanmayı imkânsız kılmaktadır.

Ama bu niye gerekli olsun? Siyaset alanında, devletin gücünün frenlenip halkın rızasına dayandırıldığı bir özgürlük durumunu gerçekleştirme gibi pratik bir sorunla ilgileniyoruz. Bu da, özgürlüğün liberal sorunu olduğu kadar özgürlüğün demokratik sorunudur da. Her iki durumda da kanunları yapmıyoruz, yasamacıları seçmekte yardımcı oluyoruz. Bu da çok ayrı bir konudur. Bundan başka, yasamacıların yaptığı kanunları aslında biz de istediğimiz için değil, onların kanun yapma yetkilerini sınırlayıp denetlediğimiz için özgürüz. Sahip olduğumuz özgürlük, kanun yapımına yaptığımız kişisel katkıya bağlı olsaydı, korkarım, pek az özgürlük kalırdı elimizde. John Stuart Mill'in pek güzel dediği gibi, «kendi kendini yönetim, herkesin kendisi tarafından değil, herkesin geri kalan herkes tarafından yönetimidir» (73).

Özgürlük - özerklik formülünün ancak bir ideal olduğu söylenerek cevap verilebilir. Demek ki, bir yerlerde kendileri kanun yaptığı için özgür olan insanların ya da bir kimsenin kendisi tarafından yönetimiyle birlikte olan bir özgürlüğün bulunduğu bir yerin olduğunu ileri sürmüyoruz. Bizim ileri sürdüğümüz yalnızca bir reçetedir. Ancak bu anlamda, özellikle demokratik bir ideal olan bir siyasal özgürlük idealini ileri sürüyoruz. Bu böyle olmakla birlikte, «birşeyden özgürlük»le «özerklik olarak özgürlük»ün **gerçekte, pratikte** birbirlerinin yerini alabilen alternatif kavramlar olmadığını belirtmekle doğru bir iş yaptığımı sanıyorum. Ama, ilke açısından, hâlâ ikna olmadığını itiraf etmeliyim, çünkü, kendi kendine itaat idealinin demokratik inanca gerçekten de uygulanıp uygulanmayacağından, onu gerçekten kuvvetlendirip kuvvetlendirmeyeceğinden kuşkuluyum.

(72) *Politica e cultura*, s. 173, 272.
(73) *On liberty* (Oxford, 1947) s. 67 - 68.

Demokratik deontoloji, özerklikte değil de, kendi kendini yönetim idealinde ifade edilmiştir. Özerklik kavramı kendi kendini yönetim kavramının yerini aldığı ölçüde onu belirsizleştirir ve zayıflatır. Belirsizleştirir, çünkü, Kant, Rousseau ve Hegel tarafından iyice işlenmiş olan özerklik fikri, sözcüklerde kalarak, özgür olmadığımız zaman özgür olduğumuzu göstermek için kolayca pratikte kullanılır. Bir diktatörlükte yaşayan bir kimse, özerkliğin, gerçek özgürlük hakkında yüksek düzeyde açıklamalarla haklı gösterilen bir itaate nasıl kolayca dönüşüverdiğini çok iyi bilir. Özerklik rahat bir itaate dönüşmekle kalmaz, dahası da var. Çünkü, gerçek bir kendini yönetim yerine geçen sözde bir kendini yönetimle halkın yanılmasına yardım eden özerklik, sonunda halkın gerçek kendini yönetimi gerçekten de görememesine yol açar. Şunu demek istiyorum: Kendi kendini yönetimden söz ederken, onun var olup olmadığını araştırabiliriz, ona yaklaşmak için ne yapmamız gerektiğini biliriz; oysa, özerklikten söz ettiğimizde ampirik araştırma bir yana atılmıştır, rahatça yataklarımızda kalıp özgür olduğumuzu düşünebiliriz.

Demek ki, rasyonalist demokrasiler, dikkatimizi somut, gerçekleştirilmesi mümkün sorunlardan ayıran ve arkasında edilgin bir boyun eğme ve rıza gösterme olarak anlaşılan bir özgürlüğün gizlendiği sahte bir yapı olmaya çok tehlikeli bir şekilde yaklaşan belirsiz bir felsefi kavramı benimseyerek tedbirsiz davranmışlardır. Siyaset alanında, özerklik, özgürlüğün hiç de güvenilmeyen bir yorumudur, onun yeniden canlanışı da, demokratik forma **mentis**'in ciddi olarak siyasal duyarlıktan yoksun olduğunu gösterir. Liberalizmden sonra, yani kurulu bir siyasal özgürlük durumunda tarih sahnesinde tekrar görünen bu forma **mentis**, özerklik kavramını benimseyerek, siyasal baskının yüklediği deney ve derslerden alınmadığımızı göstermektedir.

Siyaset alanında bile bir **libertas major** olarak görülebilecek bir çeşit özerklik vardır elbet. Ama bu özerklik, insanların içlerinde kendi kendilerine yüklediği kuralların devletten gelen zorlayıcı kanunların yerini aldığı ve kendiliğinden oluşan bir disiplinle işleyen bir toplumda bulunacaktır. Devlet eriyip gidinceye kadar bu kavramı saklı tutabiliriz, ama devlet geliştiği sürece, özerklik olarak kavranan üstün bir demokratik özgürlüğe inanmak gibi bir yanılgıya düşmeyelim. Devlet geliştiği sürece şunu unutmayalım: Sen kendimi mükemmel olarak yönetmeyi başarsan da, bu özerklik benim bir topluma kampana yollanmama engel olamaz; sorun da tam budur işte. Demek ki, siyasal özgürlük dördüncü türü anlamında özerkliğe değil de, Kant'ın belirttiği anlamda ahlaki bir özgürlük olarak özerklik kavramına inanıyorum.

6. Azalan Sonuçlar İlkesi

Özerklik kavramını tam olarak incelemek istedim, çünkü, bu kuram, başka şeylerle birlikte, ele geçirilmesi o kadar güç olan siyasal özgürlüğü de tehlikeye düşürmeye yönelen, sözcükleri aşırı zorlamanın tipik bir örneğidir. Birçok düşünür, ampirik bir sorun değil de mantıki bir sorunmuş gibi özgürlük sorununu ele almaktadır. Bu düşünürler, benim azalan sonuçlar kanunu dediğim (dağılan etkiler kanunu da denebilir) bir ilkeyi görmezlikten gelmektedirler.

Demek ki, yasama organının yaratılmasına bölünemeyecek kadar küçük parçalar olarak hepimizin katıldığı öncülünden, hiç sakınmadan, kanunları biz yapıyoruz sonucunu çıkarıyoruz. Bunun gibi, daha gelişmiş bir yolda, şu çıkarsamayı da yapıyoruz: On binlerce insanı temsil ettiği söylenen bir kimse kanun yapma sürecine katkıda bulun-

duğunda (aslında kendisi çok küçük bir parça olarak hareket etmektedir), temsil ettiği binlerce insanı özgür yapmaktadır. Çünkü, böylece, temsil edilenler özgürce seçtikleri kurallara boyun eğmektedirler (kendi temsilcileri bu kurallara karşı çıksa da böyle olacaktır bu). Ne saçma! Bu açıkça, hiç sürtünme olmayan uzayda zihni cimnastik yapmaktan başka bir şey değildir. Toprağa ayak basınca, bu akrobatik çıkarsama zincirleri değersizleşir, çünkü amaçlarına ulaşmadan çok önce nedenlerin (öncüllerin) itici güçleri zayıflayıp söner. Ampirik açıdan, «yüzme biliyorum» öncülünden bir nehri geçebileceğim sonucu çıkar, ama okyanusu geçebileceğim sonucu çıkmaz. «Neden,» burda yüzme yeteneği, sonsuz etkiler yaratmaz. Aynı şey, ampirik siyaset alanındaki «neden»e, katılma ve seçimlere de uygulanır.

Siyasal katılmadan beklediğimiz hizmetlerin ucu bucağı yoktur bazan. Bununla birlikte, küçük bir topluluğun kendi kendini yönetiminde vatandaşların etkili ve sürekli katılmasının «sonuç» olarak özgürlüğü (tam da özerklik anlamında özgürlüğü) doğuracağı öncülünden, daha geniş bir toplulukta aynı oranda katılmanın aynı sonucu doğuracağı sonucunu çıkaramayız; çünkü, sonuncu durumda, eşit şiddette bir katılma azalan sonuçlar doğuracaktır (74). Seçimleri katılmaya bağlama şeklimize de buna benzer bir ihtar yapılabilir. Seçimler temsili sonuçları doğurur denir; ama «neden»den, seçimlerden sonsuza kadar süren etkiler beklemek saçma olur. Bruno Leoni, bu noktayı çok açık olarak şöyle koyuyor: «Bir kimsenin yasama süreci yoluyla «temsil etmeye» çalıştığı insanların ve temsil etmeye çalıştığı sorunların sayısı arttıkça, «temsil» sözcüğünün, kendilerine «temsilci» denen insanlar dışında halkın gerçek iradesini belirten anlamı azalmaya başlar... Bunun kaçınılmaz sonucu şudur: «Temsil» sözcüğüne orijinal, mantıki anlamını verebilmek için ya «temsil edilenler»in ya temsil edildikleri söylenen sorunların ya da ikisinin birden sayısında oldukça büyük ölçüde bir azaltma yapmak gerekecektir» (75).

Leoni'nin öne sürdüğü «büyük ölçüde azaltma»yı kabul edip etmeyeceğimizi bilmiyorum. Yalnız, dağılan etkiler kanununu unutarak siyasal temsilin esnek yayını belli bir yerden sonra da çekmeye devam edersek yayın ansızın kopacağından kuşkunuz olmasın. Çünkü, temsilden ne kadar çok şey beklersek, temsilciler temsil ettikleri kişilere o kadar az bağlanmış olacaklardır. Öyleyse, temsil kavramını, mantıki oyunlarla, özgür olmadığımız zaman özgür olduğumuza bizi inandıran formülün değişik bir şekli olarak ele almaktan kaçınalım. Özerkliğin gerçek siyasal özgürlüğe yardımcı olduğu masalı gerçekten de insanı sersemleten bir masaldır.

7. Kanunun Yönetiminden Yasamacıların Yönetimine

Özgürlükle kanun arasındaki ilişkiye özel bir önem vermemin iki nedeni vardır. Bu nedenlerin ilki şudur: Doğal (informal) yaklaşım denilen şeyde biraz fazla ileri gittiğimizi sanıyorum. Bugünlerde siyasal bilimciler de, felsefeciler de kanunu küçük görüyorlar. Siyasal bilimciler, kanunların çok az işe yaradığına, (hiç değilse, daha önce işe yaraması mümkün sanılan ölçüden az) inanıyorlar. Felsefecilerse, genellikle, basit, cis-

(74) Bak. yukarda Bölüm IV, 3.

(75) Bruno Leoni, *Freedom and the Law* (New York, 1961) s. 18, 19. Profesör Leoni konferanslarının metinlerini daha önceden incelememe izin vermek nezaketini gösterdi. 7. kısımda incelenen meselelerin çoğu için ona borçluyum.

mani engellerle bozulmayan daha yüksek bir özgürlükle ilgileniyorlar (76). Benedetto Croce bu tutumu paylaşıyordu. Ama, felsefecilerin sağduyusu da var elbet, bu bakımdan Croce gibi hukuka karşı bir düşünürün şunları söylemesi önemli: «Hukuka saldıran kuramlar yapan kimseler bunu biraz kaygısızca yapıyorlar, çünkü bu kimselerin çevresi de kanunlarla sarılmıştır, kanunlar tarafından korunup onlar yüzünden hayatta kalırlar. Bütün kanunlar yok olmaya başladığı an, kuram kurma ve gevezelik etme zevklerini de birden kaybedeceklerdir» (77). Gerçekten de, her zaman akılda tutulması gereken sağlam bir ihtardır bu. Her şeyden önce, Batı insanı iki bin beş yüzyıldır özgürlüğü hukukun ve kanunların içinde aradıysa bunun iyi bir nedeni olmalıdır. Herhalde atalarımız bizden daha marifetli değillerdi. Belki biz onlardan daha ustayız.

Yine de, özgürlüğün hukuk yoluyla korunması hakkında gösterilen bu yaygın kuşkuların pek de haksız olmadığını kabul etmeliyiz. Çünkü, kanun anlayışımız değişmiştir, bunun sonunda kanun bize geçmişte verdiği garantileri verememektedir. Ama bu yüzden, eskiden kanunun olduğu yerde bir boşluk bırakmak ya da bir boşluk yaratmak gerekmez, ama tetikte olmanız, biz günde yirmi dört saat uyurken kanunların bize bekçilik ettiği fikriyle kendimizi uyuşmaya bırakmamamız gerekir. Hukukla siyasal özgürlük arasındaki ilişkiye bu kadar önem vermemin ikinci nedeni de bu.

Doğal hukukun himayesine güvenen Montesquieu, «**civil kanunlar**»a bağlı olduğumuz için özgür olduğumuzu kolaylıkla ileri sürebilirdi (78). Ama bizim sorunumuz tam da bu iddianın bittiği yerde başlamaktadır. Çünkü, Rousseau gibi, Montesquieu'nun da ihmal ettiği bir soruyu sormakla yükümlüyüz biz: Hangi kanunlar «**civil** kanunlar»dır?

Önce, kanun nedir? Roma geleneğinde, **ius** (Latince kanun), **iustum** (Latince haklı) terimiyle çok sıkı bağları olan bir terimdi; (79) zamanla eski kanun terimi İngilizcede

(76) Ayrıca, özgürlüğün ve hukukun birbirinden karşıtlık olarak uzaklaştığını ileri süren ilginç bir yardır. Fakat bu problem özgürlükle ilgili siyasal soruna uygulanamaz, ancak kendini-tanıma ya da kendini-mükemmelleştirme biçiminde anlaşılacak özgürlüğe uygulanabilir. Daha ileri gidecek diyeceğim ki, siyasal özgürlük sorununu açıkça ayırmış olan hiç bir yazar «kanuna karşı özgürlük» fikrini tutmaz, çünkü kanunla ne anlaşıldığı konusu açıkça ortaya konmuştur. Sözgelimi Hobbes, Bentham ve Mill tarafından ileri sürülmüş olan kanunların kişisel özgürlükleri sınırladıkları konusundaki tez aslında Locke'nin «kanun olmadığı zaman özgürlük olmaz» önerisiyle çelişme halinde değildir. (*Two Treatises of Government*, Bölüm VI, Kısım 27) Bu iki görüş birbirinden farklıdır çünkü ya değişik bir sorunu eğilmektedirler ya da haksız kanun kavramından hareket etmektedirler. (Fakat durum böyleyse bu karşı çıkma kanun yönetimi altında özgürlük terimi tamamlamaktadır) Bak. yukarda 20 numaralı not.

(77) *Filosofia della pratica* (Bari, 1909, 4. bası, 1932) s. 333.

(78) Bak. *L'Esprit des lois*, kitap XXVI, bölüm XX: «Özgürlük, herşeyden önce, kanunla tayin edilmemiş herhangi bir şeyi yapmaya zorlanmama kavramını içinde taşımaktadır. Ancak, medeni kanunların yönetiminde yaşamaktayız».

(79) Yunancada, Latin *ius* sözcüğünün gerçek bir karşılığı yoktur. Yunanca *dikê* ve *dikaiosune* sözcükleri, adaletin hukuki değil ahlaki fikrini ortaya koyarlar: bu demektir ki bu sözcükler, *ius* kökünden türemiş olan *iustum* (adil) sözcüğünün anlamını vermezler. *Ius* ve *directum* (İtalyanca *diritto*, Fransızca *droit*, İspanyolca *derecho* vb. sözcükleri bu kökten türemişlerdir ve İngilizcedeki «hak» kelimesi ile aynı anlamda değillerdir, çünkü ikincisi, kesin ve belirli bir anlam taşırken ilk gruptakiler hukuki sistemi genel olarak belirtsin soyut ve tarafsız terimlerdir.) teriminin anlamları ve etimolojisi için bak. Felice Battaglia, «Alcune osservazioni sulla struttura e sulla funzione del diritto,» *Rivista di diritto civile* III (1955) özellikle s. 509-513 ve W. Cesarini Sforza, «*Ius*» e «*directum*», *note sull'origine storica dell'idea di diritto*, (Bologna, 1930). Tamamen sözcük yapısıyla ilgili bir açıdan *ius* sözcüğünün kaynağının pek belirli olmadığını söyleyebiliriz. Sadece şunu belirtmekle yetinelim: *ius* sözcüğünün *iubeo* (emir vermek), *iuvo* (yararlanmak), *iungo* (bağ kurmak) ve *iustum* (adil) sözcükleri ile ilgisi daha sonraki dönemlerdedir. Bak. G. Devoto, «Ius-Di là dalla Grammatica,» *Rivista italiana per le scienze giuridiche* (1948) s. 434-438.

(İtalyanca ve Fransızcada da) **justice** (adalet) oldu. Kısaca, **ius** hem «kanun»dur, hem de «haklı». Yani, kanun, bir egemen (**iussm**) tarafından yürürlüğe konan genel bir kural olarak değil, toplulugun adalet (**iustum**) duygusunu kaplayan ve onu ifade eden bir kural olarak görülmekteydi. Başka bir deyişle, kanun «biçimi»ni alan her norm kanun olarak görülmüyordu, bu normun bir de içeriği olması, haklı olma niteliği ve değeri bulunması gerekirdi.

Yakın çağlara kadar kanunun niteliği hakkında düşünülenler bunlardı (80). Ama, pratik olarak çok ciddi bir sorunla karşılaşıyoruz; çünkü kanun bize verilmemekte, yapılması gerekmektedir. Ancak ilkel ya da geleneksel toplumlar düşünülerek ve açık olarak yapılmış kanunlar olmadan yaşayabilirler. Demek ki, şu sorulara karşılık bulacağız: Kanunu kim yapar? Nasıl yapar? Bir de, kanunları kim yorumlar? Kanunlarla, daha doğrusu kanunlar aracılığıyla yönetilmemiz için, kanun yapanların da kanuna bağlı olması gerekir. Ama bu oldukça güç bir iştir. Anayasacı devlette, yasama süreci, «kanunun biçimi» aynı zamanda onun içeriği için bir garanti ve denetim olacak şekilde düzenlenerek, bu sorun çözülmüştür (81). Aslında anayasa düzenlemelerinin bir çoğu, ius'un **iustum**'a bağlı kaldığı, kanunun haklı kanun olduğu bir kanun yapma sürecinin koşullarını yaratmaya yönelmiştir. Bu nedenle, yasama, belirli aralarla seçmenlere hesap veren seçilmiş organlara verilmiştir. Yine bu nedenle, seçilmiş olanlara carte blanche vermeyiz, onları bir temsili role bağlı ve onunla frenlenmiş iktidar sahipleri olarak düşünürüz.

Ama bu çözüm ya da durum, bizim kanun anlayışımızı etkilemiştir. Daha önce de dediğim gibi, şimdi kanun hakkında farklı bir anlayışımız var. Çünkü, bir yandan çözümleyici hukuk bilimi (John Austin'i çağrıştırır bu), öte yandan hukuki pozitivizm (Kelsen tipinde) kanuna salt biçimsel bir tanım vermekle, yani kanunu onun biçimiyle özdeşlemekle sonuçlanmıştır. **Rechtsstaat**'ın (82) varlığının hakkı olmayan kanun yapılmasını imkânsızlaştırmasının, dolayısıyla kanun sorununun içerikten çok bir biçim sorununa indirgenmesinin çok açık bir sucudur bu değişme. Ama ne yazık ki, hukuk biliminin biçimci okulu, bağımlılığı, yani kanunun biçimci tanımının anayasacı devleti öngördüğü gerçeğini bütün bütün görmezlikten gelmiştir. Bu yüzden, bu yaklaşımın elde ettiği yüksek düzeyde sistemli ve teknik incelik, öncüllere dikkat etmeden sonuçlara varma, böy-

(80) Bu elbette, çok geniş bir genellemedir. Daha ayrıntılı, fakat ilkeli bir tarihi çözümleme için C. F. Friedrich'in *The Philosophy of Law in Historical Perspective*, (Chicago, 1958) adlı derlemesine bakın.

(81) Kitabın tüm kapsamından da anlaşılacağı gibi «anayasa» kavramını, bu kavramın siyasi *telos* ve *raison d'être*'si ışığında ve böylece anayasa kanunumu — Mirkine — Guetzévitch'in söylediği gibi «özgürlüğün tekniği» anlamında kapsayacak bir perspektif içinde kullandım. (Bak. *Nouvelles tendances du droit constitionnel*, — Paris, 1931 — s. 81). Bu anlam anayasayı, «hükümet etme faaliyetini etkili biçimde sınırlandıran süreç» olarak tanımlamaktadır. (C. F. Friedrich, *Constitutional Government and Democracy*, s. 131). Anayasanın daha gerçek anlamı (ama anayasal işlevle ilişkili bir doktrin bütünü olarak «anayasacılık» değil) için bak. aşağıda not 84.

(82) Elbet, orjinal anlama atıf yapıyorum: anayasal *garantisme*'le eş anlamlı olarak *Rechtsstaat*. (Bak. Yukarıda not 24). Hukuk devleti kavramı katı, biçimsel terimler içine hapsedilirse — Renato Treves'in doğru olarak güzlediği gibi — tamamen tautolojik bir anlam içine girer: «Görüş açımızın tamamen hukuki olacağı gibi bir ön fikirle işe başlarsak, hukuk devleti hukukdan başka herhangi bir şeyin üzerine kurulabilir mi? Bu devlet hukukdan başka neyi kabul edebilir? Hukukun zaten kendisinin bir sınır olduğu ve hak ve ödevlerin karşılıklı çakıştığı bir durum olduğu bilindiğine göre, devletin kendi sınırlarını ancak kanunlarla çizmesi gerektiğini söylemenin ne anlamı vardır?» (R. Treves, «Stato di diritto e stati socialitari,» *Studi in onore di G. M. De Francesco* (Milano, 1957) s. 61.

Çağdaş [illegible] yaklaşımları, hiç değilse siyasi bağlamda [illegible] için, inandırıcı değilse, anayasacı sistemlerimizin **de facto** gelişmesi tam da standardıdır. Liberal anayasacılığın kurucu atalarının (83) yasama süreciyle ilgili olarak düşündükleri şey, kanun yönetiminin devletin içine getirmekti, başka bir deyişle, Charles H. McIlwain'in terimleriyle, **iurisdictio** alanını **gubernaculum** (yönetme) alanına kadar genişletmekti (86). İngiliz anayasasının **garantiste** ilkeleri, belli sınıfların haklarıyla ilgili olarak mahkemelerce verilen belli kararlardan çıkarılan genellemeler olduğuna göre, İngiliz anayasacılığı aslında kaynağını buradan almıştı. Çağdaş kökü yanlış anlaşılsa da, İngiliz anayasa uygulaması, sürekli olarak kara Avrupası anayasacılarının ilham kaynağı olduğundan, ilk dönemlerinde **Rechtsstaat** kuramının olduğu gibi, **garantisme** kuramının da demek istediği kesin olarak şuydu: **gubernaculum**'a **iurisdictio** mantonu giydirmek. Anglo Saksonların kanun yönetimi görüşü ne kadar yanlış

(83) İyi bilindiği gibi, Kelsen için her devlet, tanımından dolayı bir *Rechtsstaat*'tır. Çünkü «o bir hukuk doktrinine» göre, bütün devlet faaliyeti, hukuki olarak kabul edilmesi gereken bir «dinamik hukuki bir ilişkiler bütünüdür. Bak. Kelsen, *General Theory of Law and State*, passim. Anglo-Amerikan hukuki bir ilişkiler bütünüdür. Bak. Kelsen, *General Theory of Law and State*, passim.

(84) Bu, herhangi bir devlete herhangi bir «siyasal biçim» ya da herhangi bir biçim sunmaktır. Anayasanın bu gerçek anlamının daha önce benzeri olmadığı muhakkaktır (nitekim Aristo'ya göre vizeler politeia sınıflığını «anayasa» olarak karşılıyorlar; bu elbet yanlıştır, çünkü politeia, bir bütün olarak ahlaki-siyasi sistemin adıdır, yoksa onun yüksek kanununun değil. Buna rağmen, konu, bugün, hukukun, inter alia, Loewenstein'in «semantik anayasaları» dediği kanunların varlığını kabul eden biçimsel tanımı içinde kendisine teknik bir destek bulmuştur. Bu kanunlar «semantik anayasa» diye tanımlanmaktadırlar, çünkü «gerçekliktir, elverişli bulunmuş iktidarı tutanların, siyasal güçlerini formülle etmekten başka birşey değildir» (*Political Power and Governmental Process*, s. 149).

(85) Amerikalı yazarların «liberal» sözcüğünün Amerika Birleşik Devletlerin'de aldığı özel anlamdan dolayı «demokratik anayasacılık» dedikleri yerde ben «liberal anayasacılık» diyorum. (Bu sorunu, aşağıda bölümde halledeceğiz). İlk kavramın, buna rağmen iki sakıncası vardır: İlkincisi, tarihi olarak yanlıştır çünkü, İngiliz anayasacılığının demokrasi fikrinin gelişimi içindeki yerini bu terimden hareket ettiğimizde anlamak çok güçtür. İkincisi, anayasa anlayışı konusunda bugün devam etmekte olan tartışmayı karıştırmaktadır, çünkü sistemlerimizin önemli ratik özellikleri, bugün, liberal anayasaları kemirmekte, sıyırmaktadır. (Bu konu üzerinde aşağıda XV. bölüm, 5. kısımda duracağım).

(86) Bak. Charles H. McIlwain, *Constitutionalism, Ancient and Modern*, (Ithaca, 1940) Bölüm IV. *Iurisdictio* ve *gubernaculum* Bracto tarafından on üçüncü yüzyılın ortalarında kullanılmış terimlerdir.

yorumlanırsa yorumlansın (87), liberal anayasacıların, yargıçlar yönetimi havasında ve onun sağladığı güvenliği sağlayan bir siyasetçiler yönetimi beklediklerinden kuşkumuz yok. Ama nisbeten kısa bir süre sonra, anayasacılık, kanun yönetimine dayalı bir sistemden yasamacıların yönetimine dayalı bir sisteme doğru bir değişme geçirmiştir. İngilizce konuşulan ülkelerde bu daha yavaş ve daha az tam olmuştur. Bizatihi bu değişimin kanun kavramını ve niteliğini büyük ölçüde değiştirdiğini kabul etmemek boşuna olur.

Bruno Leoni bu gelişmeyi çok açık olarak özetlemektedir :

19. yüzyıl anayasalarında yasamanın daha yürürlüğe girmemiş kanunları toplayıp özetlediği yavaş yavaş unutulmuş ya da **code** ve anayasaların üyeleri halkın «temsilcisi» olan yasama organları tarafından yapılması karşısında önemsiz sayılmıştır... Yeni akımın en önemli sonucu, kara Avrupasında ve bir ölçüde İngilizce konuşulan ülkelerde, halkın, bütün kanunu **yazılı kanun**, yani yasama meclislerinin çoğunluk kuralına göre yaptığı bir dizi kanun olarak görmeye gittikçe alışmasıdır... Bunun başka bir sonucu da... kanun yapma sürecinin, başlıca, yargıçlar ya da hukukçular gibi uzmanların kuramsal faaliyetiyle ilgili bir süreç olarak görülmeyip, yasama organlarındaki üstün çoğunlukların salt iradesi olarak görülmesidir (88).

Kanunu yasamayla bir tutmak bize çok normal geliyor. Ama Savigny dev eserini, **System of Actual Roman Law**'u (1840 - 1849) yayınladığı zaman, bu özdeşlik hukukun tarihsel okulunun başlıca araştırıcısınca kabul edilmiyordu. Bugün onun ne gibi büyük ve önemli sonuçlar doğurduğunu bir yüzyıl öncesinden çok daha iyi kavrayabiliyoruz. Çünkü, kanun, devletin kanun yapımına indirgendiğinde, kanunun «irade görüşü» ya da «emir kuramı», kanunun ortak kanun fikrinin, yani örf ve adetten çıkarılan ve mahkemelerin kararlarıyla tanımlanan özgür kanun yapma süreci fikrinin yavaş yavaş yerini almaya başlar.

Kanunun yasama açısından kavranması, tehlike demesek de, pratikte birtakım sakıncalar doğurur. Önce, yasamacıların yönetimi, gerçek bir kanun yapma deliliğiyle, korkutucu bir kanun enflasyonuyla sonuçlanmaktadır. Bazan her meclisle birkaç bin artan yüzbinlerce kanunla gelecek kuşakların nasıl başa çıkacağı sorununu bir yana bırakalım; kanun enflasyonu kanunun kendisini gözden düşürmektedir. Kanunların değerini düşüren şey, yalnız çok sayıda olmaları değil, niteliklerinin de kötü olmasıdır. Yasamacılarımız kötü kanun yapıcılarıdır, çünkü, sistem, yasamacıların yerine hukukçuların ve hukuk biliminin geçmesine elvermeyecek şekilde düzenlenmiştir. Bu konuda, klasik anayasacılık kuramı, temsilcilerden kurulu bir meclise özgürlüğün kurumsal garantisini emanet ettiği zaman, bu meclise kanunları değiştirmek görevi değil de, onları tek taraflı ve keyfî olarak değiştirmekten kıralı önlemek görevi verilmişti. Yasama görevi söz konusu olduğunda, parlamentolar teknik, uzman organlar olarak düşünülmemişti; kanunların yapımını hızlandırma araçları olarak hiç düşünülmemişti.

Bundan başka, sayıca fazla, nitelikçe zayıf kanunlar yalnız kanunu gözden düşürmekle kalmaz; atalarımızın kurduğu, herkese ortak, genel uygulanma kurallarına dayalı, nisbeten sabit ve kendiliğinden olan bir ülke kanununu da zayıflatır. Çünkü, eninde sonunda, «yasama organları genellikle, hukukî kalıbın temel biçimlerine ve tutarlılıklarına

(87) Bu yanlış anlama Bruno Leoni tarafından ortadan kaldırılmıştır, *Freedom and the Law*, özellikle bölüm III.
(88) *Freedom and the Law*, s. 147 - 149.

karşı ilgisizdir, hatta onları bilmezler. İradelerini, genel terimlerle açıklanamayan kanşık kurallar yoluyla belirtirler. Kanunun niteliğini yok eden özel kurallarla bir bölgeye yarar sağlamaya çalışırlar» (89). Bu yalnız kanunun genelliği sorunu da değildir. Kanunların kitle halinde üretilmesi, kanunun başka bir temel gereğini, kesinliğini de tehlikeye düşürür. Kesinlik, kanunun yalnız tam olarak kaleme alınmasını ya da yazılı olmasını gerektirmez; uzun süreli kesinlik de vardır, kanunların çok uzun yaşaması gerekir. Bu açıdan, kanun yapımının bugünkü ritmi, Atina'da olanları akla getiriyor : Orada, «yazılı bir formül içinde tam olarak kaleme alınmasıyla kanunlar kesindi, ama hiç kimse bugün yürürlükte olan bir kanunun yarına kadar dayanıp dayanamayacağından emin değildi» (90).

Hepsi bu kadar değil. Uygulamada, kanunun yasamasal görüşü, normların yönetilenler tarafından devletin bütün emirlerini kabul etme, yani her çeşit **iussum**'u **ius** olarak kabul etme alışkanlığını yaratır. Haksız kanun sorunu hukuk dışı olarak bir yana bırakıldığından [illegible] meşruluk, kanuniliğe, salt biçimsel bir kanuniliğe dönüşür. Buradan da, çok az ya da hiç ara vermeden, nerdeyse dikkat bile edilmeden özgürlükten kölelige geçilebildiği anlaşılır. Halk yasamacıların yönetimine alışınca, **gubernaculum** artık **iurisdictio**'nun müdahalesinden korkmaz. Anayasal meşruluğun hukukî baskı altına alınması için yeterli olmadığı [illegible]. Faşizmin iktidara nasıl geldiğini gözlemleyen herkes, ülkenin gerçekten de haberi olmaksızın, mevcut hukukî düzenin diktatörlüğün amaçlarına hizmet etmek için nasıl kolayca değiştirilivirdiğini bilir.

Devlet kanunlar açısından değil de, kanunları devlet açısından görme alışkanlığı olarak anılan bu anayasal yönetimin bu çöküşünün bizi hukukî korumanın özünden mahrum etmeğe yöneleceği kadar ileri gitmeyeceğim. Ama, bu korumanın yalnızca anayasal güvenceler sisteminin yaşamasına bağlı olduğu bir noktaya geldiğimizi belirtmek isterim. Çünkü, [illegible] artık hukuk anlayışımızla korunmamaktadır. Artık kanun yönetimiyle karşılaşmıyoruz. Mosca'nın deyişiyle ancak «hukukî savunma» araçlarıyla karşılaşıyoruz. Çok az kimse bu olaydan haberli olduğuna göre (92), bu noktaya dikkati çekmemiz önem kazanmaktadır. Her yerde, ama özellikle rasyonel demokrasilerde, anayasacılığın demokratikleşmesi yönünde bir istek vardır. Bu istek, **garantisme** tekniklerinin giderek artmasında görülür, başka bir şey değil. Bu reformcuların ideali, kanunu bütün bütüne yasamaya, yasamayı da, durdurma ve dengeleme sisteminin kayıtlarından kurtulmuş yasamacıların yönetimine dönüştürmektir. Kısacası, onların ideali öyle demokratik anayasalardır ki, bu anayasalar artık anayasa olmaktan çıkar. Başka bir deyişle, bu reformcular (ne yazık ki, daha bir yığın kimse, liberal anayasacılığın elde ettikleri şeyler demokratik anayasacılık denen akımla zayıflatıldıkça, Yunanlıların vardığı ve düşlerini hazırlayan çözülme (insanlar öyle kolay değiştirilen kanunlara bağlıydılar ki, sonunda bu kanunlar, kanunu bile konuşamaz hale geldiler) gittikçe yaklaştığımızı anlayamamaktadırlar.

Demek ki, alarm düdüklerini çalmak için sayısız neden var. Eskiden, o zaman anlaşıldığı anlamda kanun, keyfî iktidara karşı sağlam bir baraj görevini görmüştü; oysa,

(89) Bak. T. S. Adam, *Aspects of Human Equality*, s. 176.
(90) B. Leoni, *Op. Cit.*, s. 79.
(91) Bak. A Passerin d'Entrèves, *Dottrina dello stato* (Torino, 1950) s. 170 - 171.
(92) Dikkati çeken birkaç istisna içinde bakın : *The Public Philosophy of Walter Lippmann* (Boston 1955) s. 179 ve Charles Howard McIlwain, *Constitutionalism: Ancient and Modern*. Bu eser ile uygun çağrı ile sonuçlanmaktadır : «Eğer anayasal gelişimimizden ders alacaksak, informalarımız ve anayasacılarımız arasındaki karşıtlık sloganlarla ortadan kaldırılmalı gerektiğini söylemiş bulunuz» (s. 148) Aynı düşünce şiddetli yeni garantizm anayasacılık lehindeki savlarını savunmasıyla için ayrıca bak. Giuseppe Maranini, *Miti e realtà della democrazia*.

bugün anlaşıldığı anlamda yasama, hiç bir garanti sağlamayabilir. Çünkü, yüzyıllarca **iurisdictio** ile **gubernaculum** arasındaki, hukuk sorunlarıyla devlet sorunları arasındaki sağlam ayrım, siyasal özgürlüğün yokluğunda hukuki özgürlüğün bu boşluğu doldurmasını (her bakımdan değilse de bir çok bakımdan) mümkün kılmıştı. Ama bugün bunun tersi doğrudur: Bireyin haklarının hukuki korunmasını destekleyen siyasal özgürlüktür. Çünkü, «statü-kanun» durumuna indirgenmiş bir kanuna, biçimsel anlayışa göre artık bir **ius iustum** olması gerekmeyen bir **ius iussum**'a güvenemeyiz artık. Daha doğrusu, terimin liberal ve **garantiste** anlamıyla anayasacı devlete bağlı kaldığı sürece biz bu kanuna güvenebiliriz.

Dün olduğu gibi bugün de özgürlükle meşruluk birbirine bağlıdır, nitekim, baskıcı olmayan bir siyasal sistemi kurmanın bildiğimiz tek yolu, kanunu insanların üstüne koyarak iktidarı «gayrişahsi» yapmaktır. Ama her zamankinden daha çok bugün, bu bağ hemen kopuverecek gibi durmaktadır. Kanunun yönetimi yasamacıların yönetimine dönüştüğünde, insanlık tarihinde daha önce hiç görülmeyen «hukuk adına» bir baskıya yol açılmış demektir (hiç değilse, ilkede). Tekrarlıyorum, yenilenmiş bir canlılık ve uyanıklıkla anayasacı devlete dönmediğimiz sürece bu yol açıktır.

Bu tezde hukuki bir taraf da yoktur. Siyasal özgürlük başka her şeyin temeli ve koşulu olduğu sürece, siyasal özgürlüğün temel bir aracı olarak hukuka inanıyorum. Başka bir deyişle, bugün özgürlüklerimizi koruyan şey, bir çok hukukçunun güvendiği «biçim olarak kanun» değil, «haklar»dır. Haklarımız da, bir **birşeyden** özgürlüğün kurumlaştırılması, bir baskının yokluğu olarak görülen bir özgürlüğün hukuki bir kılık altında görülmesidir (93). Bu anlamda, kesinlikle bu koşullar altında, ancak kanun altındaki özgürlüğün (özerklik olarak özgürlüğün değil), ancak, «gayrişahsi» düzenleyici bir araç olarak anayasacı sistemin (böyle bir araç olarak halk iktidarının değil), geçmişte de bugün de, özgür toplumların bekçileri olduğunu belirttim.

Başlangıçta, siyasal özgürlük ilkesinin tarihsel öncelikler dizisinde bugün bizim için hangi yeri kapladığını sorduk. Teşhisim doğruysa bu sorunun karşılığı şudur: **iurisdictio, gubernaculum** olduğu, kanunilik meşruluğun yerini aldığı ölçüde, siyasal özgürlük önem kazanır (aynı ölçüde) ve **birşeyden** özgürlük ihtiyacı yine başlıca ilgi alanı olur. Ancak birkaç kuşak önce özgürlüğün liberal ve siyasal kavramlarının modası geçmişti. Ama daha yenilerde çok meraklı olduğumuz yeni özgürlüklerin şimdi eski özgürlükler olmaya başladığını (hiç düşünmeden var diye kabul ettiğimiz siyasal özgürlüğün bugün tekrar düşünmemiz gereken bir özgürlük olması anlamında) anlamak önemlidir. Tarihin sarkacı ileri geri sallanmaktadır. Buna göre de, hor görülen liberal özgürlük uğruna hâlâ daha büyük bir demokratik özgürlüğü savunanlar artık ilerleme taraftarı olmaktan çıkmışlardır. Onlar, yeni düşmanlara ve günün tehlikelerine karşı çıkan bir öncüden çok, hâlâ bir önceki savaşla uğraşan gerideki muhalızlara benziyorlar.

Bununla, hiç de, özgürlük sorununun özgürlüğün siyasal sorununun liberal çözümüyle tükendiğini ya da tahdit edilmeme diye görülen bir özgürlüğün, **«birşeye** özgürlük» ve **«birşeye** yetki» katılarak tamamlanmamasının önemli olmadığını söylemek istemiyorum. Ama, siyasal özgürlük sorununun tam ağırlık noktasına yeniden dikkati çekmek de aynı derecede önemlidir. Çünkü, siyasal özgürlükle siyasal baskı arasındaki sınırı

(93) Bak. Harold Laski, haklı olarak eski fakat hiç bir şekilde eskimemiş bir gerçeği tekrarlıyor: «Özgürlük..... hakların bir ürünüdür..... Haklar olmadan özgürlük olamaz çünkü haklar olmadan insan, kişiliğin gerektirdiği ihtiyaçlarla ilgisi olmayan kanunların bendesi olacaktır.» (*A Grammar of Politics*, s. 142).

belirleyen **birşeye** özgürlük değil, **birşeyden** özgürlüktür. Özgürlüğü «**birşeye** yetki» olarak tanımlayınca, vatandaşların özgür olma'ya yetkileriyle devletin baskı yapma'ya yetkisi kolayca birbirine karışır. Çünkü, olumlu (**positive**) özgürlük denen şey, her yönde, istenen herhangi bir amaç için kullanılabilir.

Bu yüzden, demokratik, toplumsal, ekonomik denen özgürlükler, iktidar (yetki) sorununun liberal teknikle ele alınmasını öngörür. Burada **liberal**'i belirtmek isterim, çünkü, çok açık bir kavram olan özgürlüğün liberal anlayışıyla çok kötüye kullanılmış olan «demokratik özgürlükler»den çekip çıkarılabilen türlü türlü, belirsiz kavramları birbirine karıştırmamak çok önemlidir. Demokratik idealların, «birşeye yetki»yi, «birşeye olabilirlik»e kadar genişleterek, eşit olma hakkına eşitlik koşullarını katarak, liberalizm özgürlüğünü zorladığı doğrudur. Ama demokrasi, liberalismin içine ne kadar yayılırsa yayılsın ve liberalizmin amaçlarını ne kadar benimserse benimsesin, sınırlanmama anlamında özgürlük ihtiyacından, ikinci bir **sui generis** siyasal özgürlük tipini nasıl ayırıp çıkarabildiğimizi anlayamıyorum. Ama, başka ve daha elle tutulur özgürlük türlerin'den özgürlüğe karşı çıkıp çıkamayacağımıza gelince, şöyle karşılık vereceğim: Başka özgürlükler, evet, elbette. Ama **başka çeşit bir siyasal** özgürlük, hayır, çünkü böyle bir şey yoktur.

BÖLÜM 14

EŞİTLİK

«Koşullar her zaman eşitliği yok etmeye yöneldiğinden yasama da her zaman onu korumaya yönelmelidir.»

— Rousseau *

1. Bir Protesto İdeali

Nasıl ilerleneceğini bilirsek özgürlük, daha doğrusu özgürlükler labirentinde kaybolmayız. Ama eşitlik labirentinde durum böyle değildir; burada hâlâ Ariadne'nin ipliğini arıyoruz. Eşitlik üstüne yazılanlar daha çok monoton, saf, seyrek olarak da kapsayıcıdır. Öte yandan, sorun öyle çok yönlüdür, öyle çok dallı budaklıdır ki, (1) her yandan inceledikten sonra bile hâlâ tam kavrayamadığımızın farkına varırız. Bu konuda, Eflatun'un kanun hakkındaki sözü aklımıza geliyor: «Tam basit bir ilke basitin tersi olan şeylere hiç bir zaman uygulanamaz.» (2)

Eşitlik, bütün siyasal biçimlerin en az doğal olanını kendine amaç edinen bir idealdir; siyasal düzenin doğallaştırılmamasını en aşırı şekilde isteyen bir idealdir diyebiliriz. Eşitsizliği gerçekleştirmek için yapacağımız tek şey, işleri kendi haline bırakmaktır. Burada eylem değil eylemsizlik gereklidir. Ama eşitliği elde etmek istiyorsak bir an için dinlenemeyiz. Tawney'in, Rousseau'yu yankılayarak dediği gibi, «günlük olaylara kapılıp gitmekten başka bir şey istemediği için eşitsizlik kolaydır, oysa, ona karşı yüzmeyi gerektirdiği için eşitlik zordur» (3). Tawney'in görüntüsü, eşitsizliğin doğal olduğu anlamını veriyor. Eşitsizlik doğal bir durumdur, çünkü, gerek zihni gerek moral nitelikleri ya da tutum ve yetenekleri açısından insanların eşit olmadığı bir gerçektir. Ama eşitlik sorunu buradan başlamaz.

Eşitlik isteği, doğal farkların varlığını inkar etmez; «doğru yerde doğru adam,» ya da «en yüksek yerde en iyi adam» gibi ilkeleri kabul etmezse, gücünden ve haklılığından çok şey kaybeder. Ama bu da hiç elde edilemeyen bir idealdir, çünkü, onun yerinde çoğunlukla «imtiyazlı yerde imtiyazlı adam» ilkesini buluyoruz. İşte eşitlik isteği aslında (ve haklı olarak) buradan başlar. Eşitlik talebi, doğru olmayan, layık olmayan, haksız eşitsizliklere karşı bir protestodur. Çünkü, değer ve yetenek hiyerarşileri, tam olarak gerçek yetki hiyerarşilerine hiç uymaz.

(*) *Contrat social*, II, 11.

(1) Ama, mükemmel bir *symposium* olan şu esere bak. Bryson, Faust, Finkelstein, MacIver (eds.), *Aspects of Human Equality* (New York, 1956).

(2) Eflatun, *Statesman*, 294 (çeviren: Jowett).

(3) R. H. Tawney, *Equality*, 1. baskı, 1931, Bölüm I. 4. baskıda bir cümle değiştirilmiştir (London, 1952), bak. s. 47.

Öyleyse, eşitlik adına işe başladığımızda, sürekli olarak, insan topluluklarını yöneten ve mevcut dikey yapıları kuvvetlendirmeye ve sürdürmeye yönelen süredurum (atalet - **inertia**) kanununa karşı çıkıyoruz demektir. Bu, yalnızca, babaların çocukları yoluyla kendilerini sürdürmeye yönelmelerinden değil, emir itaat ilişkisini sürdürmenin en iyi yolunun **status quo ante**'yi sürdürmek oluşu yüzündendir. Rütbenin ehliyeti karşılaması ilkesine dayanarak herşey ve herkes hakkında durmadan sorular sormaktansa, herkesin kendi yerine göre yaşaması gerektiği inancıyla ve routine, görenekler, geleneksel toplumsal mekanizmalar yoluyla toplumun düzenli bir biçimden işlemesini sağlamak çok daha kolaydır. Dolayısıyla, bu anlamda, eşitlik ideali, siyasal - toplumsal organizmaların «yerçekimi» kanununa aykırı işler. Başlangıçta özgürlüğe, sonra da, özellikle eşitliğe başvurarak insan oğlu, gerekli örgüt biçimlerine bağlı olmayan bir toplumsal düzen kurma isteğini ortaya koymuştur. Demek ki, eşitlik bir **protesto idealidir**, insanın şansa, rasgele müsavatsızlığa, haksız kuvvete, kristalleşmiş ayrıcalığa karşı baş kaldırmasının bir simgesidir.

Bununla birlikte, özgürlüğün yalnız olumsuz yanı ya da polemik yönüdür bu. Onun yapıcı yönüne ve görevine gelince, bu kavram birden çok daha az belirgin olur. Önce, «haklı eşitlik», haklı sayılabilecek eşitlik hangisidir? Sonra, haksız eşitsizliklerle etkili olarak uğraşabilmek için ne gibi araçlar kullanabiliriz? Bu da üçüncü soruyu getirir: Eşitlik özgür bir toplumla ne ölçüde uyuşur, daha doğrusu, hangi koşullar altında onu boğar? Eşitlik konusunda yazanlar, bize eşitsizliğin kötülüklerini sayıp döken bir **cahier de doléances** verdikleri sürece güzel sözler söylerler ve kandırıcı olurlar. Ama eşitlik idealinin **nasıl** gerçekleşeceği sorununa başlar başlamaz tartışmaları zayıflar ve daha az inandırıcı olur. Bu konuda başlıca nitelikleri saf olumlardır. Bir protesto ifade eden bir ideal olarak eşitlik akla uygun ve çekici gelmektedir; önerler ileri süren bir ideal olarak (yapıcı bir ideal olarak) öyle değildir. İşte bilmeceler, karşılıksız kalan sorular burdan başlar.

2. Adalet ve Aynılık

Eşitlik kavramının kavranması özgürlük kavramının kavranmasından çok daha kolaydır elbet. «Özgür nedir» sorusuna, bir nesneyi ya da bir dizi nesneyi gösterip «işte bu» diyerek görünüşte bir tanım veremem (4). Oysa, «eşit nedir» sorusuna, bilardo toplarını gösterip «bunlar eşittir» diyerek karşılık verebilirim. Özgürlük fikrinin tersine, eşitlik kavramı, kolayca elle tutulur şeylerle açıklanabilir. Ama tam da bu nedenle (paradoks değildir bu) eşitlik kavramı daha belirsizdir, çünkü, onun anlamı, görünüşteki tanımın en uç basitliğinden adalet fikrinin belirttiği en uç karmaşıklığa kadar geniş bir alanı kaplar.

Başka bir deyişle, eşitlik kavramının, aynı zamanda hem heterojen olan, hem de karşılıklı çatışan iki anlamı vardır. Bir anlamda eşitlik anlaki bir idealdir, başka bir anlamda benzerlik fikriyle ilişkilidir. Eşitlik tartışması, insanın hem adaleti araması açısından, hem de ayniyeti araması açısından geliştirilebilir. Eşitlik ideali, bir yandan «herkese layık olan» ilkesinden çıkmakta, öte yandan çeşitliliğe, farklılığa, benzememeye karşı bir hoşnutsuzluktan beslenmektedir. Bu iki anlam birbirinden kesinlikle ayrılmıştır. Ama yine de onları birbirinden tam olarak ayırmak kolay değildir. Bunu yapmayı başarabilsek bile, ikinci anlamın yerini birinciye vereceğinden hiç de emin değiliz.

(4) «Görünüşteki tanım şöyle tanımlanabilir: 'bir kimsenin bir sözcüğü başka sözcüklere baş vurmadan anlamayı öğrendiği her süreç.'» Bertrand Russell, *Human Knowledge* (New York, 1948), s. 63. Ayrıca bak. R. Robinson, *Definition*, s. 117 - 126.

Adalet olarak eşitlikle aynılık olarak eşitliğin çakışması semantik bir nedene bağlanabilir. Yani, kavramsal çakışmanın arkasında semantik bir çakışma var demek istiyorum. İtalyanca **eguale**, Fransızca **égal** ve Almanca **gleich** yalnız «eşit anlamına sahip olmakla kalmazlar, İngilizcedeki **same** (aynı) sözcüğünün anlamını da taşırlar. İtalyancada, Fransızcada ve Almancada iki şeyin eşit olduğunu söylemek, onların aynı olduğunu söylemek demektir. Bu açıdan İngilizce konuşan insanlar daha talihlidir; çünkü İngilizcede, örneğin, iki arabanın aynı tipte araba olduğunu belirtmek için «bu iki araba eşittir» demez. (Bu arada, bunun, insanları aynı yapma ideolojinin, lafzi eşitçiliğin, neden hiçbir zaman Sakson ülkelerinde kök salmadığını açıklamaya yarayacağını da belirtelim). Yine de bu çakışma İngilizce konuşulan ülkelerde de görüldü; eşitlik fikrinin aynılık fikriyle birleştirilmesi bu ülkelere hem kara Avrupası yazarlarından yapılan çevirilerle, hem de doğal hukuk kuramı yoluyla gelmişti. Lincoln, 1857'de, Bağımsızlık Bildirisi'ne değinen Springfield konuşmasında şu açıklamayı yapmıştı: «Bu unutulmaz belgenin yazarları, bütün insanların her yöde eşit olduğunu ilan etmek istemişlerdir. Renkleri, haşimleri, zekaları, ahlaki gelişmeleri, toplumsal yetenekleri açısından bütün insanların eşit olduğunu söylemek istemiyorlardı» (5). Burada, Lincoln'ün «benzer» anlamında, «eşit»e değindiği, bu iki anlam İngilizcede de karışmasaydı açıklamasının anlamsız kalacağı açıktır.

Bu benzerliğin genişliği ve sağlamlığı şu iddiayla da anlaşılabilir: İnsanlar eşit hak ve fırsatlara sahip olmaya hak kazanmışlardır, **çünkü**, insan olmalarıyla eşitlerdir, birer varlık olmalarıyla, hiç değilse bazı bakımlardan birbirlerinin aynıdırlar. Bu görüşü ileri süren çağdaş düşünürlere saygımız var, ama bu iddia doğru değildir. Burada «çünkü» sözcüğü yersizdir. Ahlaki eşitlik, **de facto** eşitliği getirmez ya da gerektirmez ya da gerektirmez. İnsanların benzer doğup doğmamasıyla eşit olarak düşünülmeleri çelişkiliği (ahlaki) ilkesi arasında bir bağ bulunması gerekmez. Eşitliğin ahlaki bir ilke olduğu doğruysa, bunun haklı olduğunu düşündüğümüz için, insanlar gerçekte aynı oldukları için değil, **sanki** öyleymişler gibi (gerçekte öyle olmasalar da) davranmamız gerektiğine inandığımız için eşitlik isteriz (6). Bu öyle doğrudur ki, tarihsel açıdan, en temel eşitçi ilkelerimiz bile insanların aynı olduğu önçülünden çıkarsanmamıştır. İnsanları kanun açısından, **civil** ve siyasal haklar açısından eşit yaptıysak, onları benzer gördüğümüz için yapmadık bunu.

Kısacası, insanlara eşitlik verme kararı, ancak görünüşte, insanların eşit olarak doğduğu nedeniyle güdülenmiştir. Ahlaki açıdan eşitlikle fizik anlamda eşitlik arasındaki karışıklığı temizler temizlemez, bunun tersinin doğru olduğunu anlarız; çünkü, insanların aslında farklı doğdukları gerçeğini denkleştirmek nedeniyle bazı eşitsizliklerin geliştirilmesinin **doğru** olacağını ileri süreriz.

Bu konuda, eşitlikten değil de, adalet kavramından başlarsak bu belirsizlikten çok güç kaçınacağımızı belirtmek yerinde olacak. Çünkü, adalet fikri bile bir aynılık fikri taşır. Brunetto Latini bunu büyük bir basitlik içinde söylemiştir: «Adaletin eşit bir şey olması gibi, adaletsizlik de eşitsizliktir. Böylece, adalet sağlamak isteyen bir kimse

(5) *The Collected Works of A. Lincoln* (New Brunswick, 1953), C. II, s. 406 - 407. Tarihsel bir araştırma ve Lincoln'ün durumunun çözümlenmesi için bak. H. A. Myers, *Are Men Equal?*, Bölüm IV, özellikle s. 89 - 94.

(6) «İnsanlar aslında eşit değildir» önerisine dayanan, eşitlik ideali karşıtı, yukarıda Bölüm IV'de incelenmiştir.

se, eşit olmayan şeyleri eşit yapmaya çalışır» (7). Yalnız, adalet fikri, bu ilkel metinde belirtildiği gibi ham değildir elbet. Ama, her adalet tartışmasının altında, aynı ölçüde, aynı oranda, aynı olarak davranma temi tekrarlanır durur (8). «Herkese layık olduğuna göre» dediğimizde, herkesin haklı bir paya sahip olmasını kastediyoruz: haklı bir pay da, tersine davranmayı haklı gösterecek bir neden yoksa, yaklaşık olarak birbirinin aynı olan paylar demektir. Aristo'yla birlikte, eşit şeylerin eşit, eşit olmayan şeylerin farklı olarak ele alınması gerektiğini tekrarlasak da, adaletin **aynı** farklar için aynı şekilde davranış istediğini ileri sürmüş oluruz. Burada, hiç de, adalet fikrinin fizik ya da matematik aynılık fikrine indirgenebileceğini ileri sürmüyorum. Tersine, bu yolu izlesek bile, eşitliğin ahlakî anlamından bir çeşit gerçek aynılık çıkarma yanlışlığına nasıl kolayca düşebileceğimizi belirtmek istiyorum.

Buraya kadar, bir karışıklıkla uğraştım. Ama, karışıklığın bittiği yerde zorluklar başlar. Başka bir deyişle, aynılık anlamında eşitlik fikrinin nerelerden sızdığını bulup bunları ayıkladığımız zaman, bu kavramı bir yana bırakabileceğimizi sanmak hata olur. Çünkü, bu kavram, yalnız semantik bir belirsizliğin ya da basit düşünsemsiz ürünü değildir. Tersine, çok saygı değer bir geçmişi vardır. Hegel'in sentez yapma dehasıyla dediği gibi, eşitlik «anlamanın soyut özdeşidir» (9). Bunu bildiğimiz dile çevirirsek şu anlama gelir: Eşitliğin anlamının düzleştirilmesi ve birleştirilmesi, tam da mantıkî düşünce kalıbını, özellikle bilimsel ve matematiksel düşünce kalıbını yansıtır. İşte bu yüzden, bir örnek yapma demek olan **Gleichmachung** fikri (ve ideali) kendine durmadan yeni taraftarlar bulmaktadır. Eşitliği bir örneklik olarak düşünmekte ilkel ya da saf bir şey yoktur. Bu kavram, daha çok, «aklın gücü»nün, heterojeni homojen yapma yeteneğinin; başka bir deyişle, soyutlama kapasitemizin algılamamıza, dolayısıyla bir örnekliğe, düzenliliğe, tekrara indirgeyerek, farklılık görünüşüne üstün gelmesinin bir örneğidir.

Bu yüzden, aynılık kavramının çekici olmasını önemsemezlik edemeyiz. Doğal bilim farklıyı bir örnekliğe indirgeyerek gelişir. Toplum bilimi de niye aynı yolu izlemesin? Kant'ın çok yerinde olarak belirttiği gibi, Newton'la Rousseau arasında çok ince bir bağ vardır:

> Herkesten önce Newton, kendinden öncelerin düzensizlikten başka bir şey görmedikleri şeyde düzen ve büyük bir basitlikle birleşmiş bir nizam görmüştü... Herkesten önce Rousseau, insanlığın **conventional form**'larındaki farklılığın altında yatan insan doğasını keşfetmişti (10).

Aydınlık çağının toplum bilimi, açıkça, Newton'ın doğa felsefesinden ve 17. yüzyılın matematiksel fiziğinden esinlenmişti (11). Çağdaş siyasal rasyonalizm de, bu kaynağı izlemekten hoşlanır. Çünkü, hesaplarının doğru ve kesin olması, projelerinin simetrik ve iyi düzenlenmiş olması, herşeyin yerli yerine iyice oturması isteniyorsa, görünüşlerin tülü arkasında insanın benzerliği varsayılmalıdır. Bu da şu demeye gelir: Bir bizde ve bir örnek olma anlamında eşitlik, bilimsel düşünce kalıbına uymaktadır. Bilimsel eğitim, aynılık eşitliğini «haklı eşitlik»ten çok daha fazla kavramaya eğilimli bir **Gestalt**'a yönelmiştir.

(7) *Tesero*, IV, 26.

(8) Adalet kavramı üstünde başlıca, incelemeler: G. Del Vecchio, *La giustizia* (Roma, 3. baskı, 1946), bu kitapta çok geniş bir bibliyografya ve iktibaslar vardır. Ch. Perelman, *De la justice* (Bruxelles, 1945); Hans Kelsen, *Was ist Gerechtigkeit?* (Wien, 1953); Norberto Bobbio, «La nozione della giustizia» *Archivio giuridico*, fasc. 1-2 (1952) ve «Giustizia» *Dizionario di filosofia* (Milano, 1957); «La Justice» *Revue Internationale de Philosophie*, III (1937) (R. McKeon, E. Garin, Ch. Perelman, *et. al.*'in katkılarıyla).

(9) *Philosophie des Rechts*, par. 49.

(10) *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*: Victor Delbos aktarıyor: *La Philosophie pratique de Kant* (Paris, 1905), s. 117.

(11) Bak. Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment* (Princeton 1951), Bölüm II ve VI.

Eşitlik kavramının değiştirilemeyen iki çizgiye, birbirleriyle çatışan iki zihnî yapıya gelip takılması, eşitlikle özgürlük arasındaki ilişkinin başımıza neden bu kadar iş çıkardığını anlamamıza yarar. Eşitliğin, hem bireysel özgürlüğü kuvvetlendirmenin bir yolu olarak, hem de bireysel özgürlükten bir vazgeçme nedeni olarak görülmesini; neden hem her bir bireye fazla saygı duyulması talebi olarak, hem de bireyciliği bastırma ve bireyleri birbiri yerine geçer hale getirme yolu olarak işlediğini; neden hem toplumsal, ekonomik ve siyasal hareketliliğe yönelen dinamik bir ideal olarak kavrandığını, hem de statik ve boğucu bir yük olarak küçük görüldüğünü açıklar. Gerçekte, eşitlik adına iki zıt çözüm ileri sürülür: çeşitliliğe saygı gösteren bir eşitlik isteyen bir çözümle, her çeşitlilikte eşitsizlik gören bir çözüm; gerçek olanları geliştirmek için imtiyazlı farklılıkları tanımayan bir çözümle, ne olursa olsun her çeşit farklılığı kabul etmeyen bir çözüm. «Eşitlik» başlığı altında, açık olarak, bir eşitlikten söz ediyoruz, ama aslında iki eşitlik düşünüyoruz.

İşimiz daha bitmedi. Eşitlik yalnız kuramsal olarak iki başlı değildir, pratikte de Janus başlıdır. Uygulamada, eşitlik kavramı, özgürlükten çok daha geniş sallantılar gösterir. Eşitlik isteği özgürlük isteğinden daha fazla samimi olabilir, ama daha az samimi de olabilir; bencillikten uzak olabilir, çok daha fazla bencil olabilir.

Şeylere biraz kabataslak bakarak, özgürlüğün birkaç kişinin yararına işlediğini (azınlığın güç ve yeteneklerini fazlalaştırma anlamında), eşitliğin de, çoğunluğun güçlerini fazlalaştırma anlamında, çokluğun yararına işlediğini söyliyebiliriz. Bununla birlikte, bu iki durum arasında önemli bir ayrım vardır. Çoğunluğu özgürlük adına baskı altında tutamam, hiç değilse, bu davranışımı meşrulaştıramam; oysa, çoğunluk eşitlik adına, azınlık üstünde meşru bir tiranlık kolayca kurabilir. Ama, en kuvvetliye yarar sağladığı için özgürlüğü ne kadar suçlamak isterseк isteyelim, yalnız en kuvvetliye yarar sağladığını söyleyecek kadar ileri gidemeyiz. Öyle olsaydı, en kuvvetli olan, özgürlükten kurtulmasını becerebildiği zaman daha mutlu olmazdı. Buna karşılık, eşitlik ilkesinin yalnız en zayıfa yarar sağlayan bir uygulamaya dönüşebileceği doğru olarak ileri sürülebilir. Demek ki, ayrım şurada yatmaktadır: Özgürlük ilkesi uygulamada tam tersine dönemezse de, eşitlik ilkesi dönebilir. Adalet isteğinden başlayarak ve niteliği salt niceliğin boyunduruğu altına sokarak en haksız eşitsizlikleri yaratmakla sonuçlanabilir. Eşitlik ahlaki bir hümyeden doğmuştur, ama bir kimsenin kendi çıkarını korumadan başka bir şey olmayan bir biçime girebilir. Georg Simmel'in dediği gibi, bir çok kimse için eşitlik, yalnızca, «kendi üstündeki kimseyle eşitlik» (12) anlamına gelir; böylece, başkalarını geçme arzusundan, tepedekileri aşağıya çekip kendini onların yerine geçirmek için düşünülmüş bir düzenden başka bir şey olmayan bir araca dönüşebilir. Bu açıdan, Eflatun'un, demokratik çoğunlukların iktidarlarını nasıl elde tuttuklarına değinirken yaptığı espri hâlâ geçerlidir: «Korkarım ki, eşit olmaktan fazla memnunlar» (13).

Eşitlik gerçekten de ahlakî bir ideâldir, ama çabucak bozulabilen bir ideal. En saf, en içten bir adalet koruma mekanizması olarak başlar; en iyinin atılması için en kötü

(12) «Über uml Unterordnung.» çeviren: Kurt H. Wolff (ed.), *The Sociology of Georg Simmel* (Glencoe, 1950), s. 275.

(13) *Gorgias*, 483 (çeviren: Jowett).

tarafından, **melior pars**'ın üstesinden gelmek için **major pars** tarafından kullanılan iki yüzlü, samimi olmayan bir teknik olarak sonuçlanabilir. Tarih de, ne yazık ki, bu bozulma eğilimini her zaman doğrulamıştır.

M.Ö. 431 yılında Perikles Atinalılara şöyle demişti: «Bir yandan kanun, özel çatışmalarında herkese eşit adalet sağlarken, öte yandan üstünlük iddiasına da yer verilmiştir. Ne şekilde olursa olsun, parlayan bir vatandaşa, bir imtiyaz olarak değil de, liyakatının bir armağanı olarak, kamu hizmetlerinde görev almakta öncelik tanınır» (14). Ama bir yüzyıl sonra Aristo, eşitlik fikrinin çok daha değişik bir yorumunu yapmıştı, çünkü demokratik adalet, «orantılı değil de sayısal eşitliğin uygulaması» haline gelmişti. «Buradan da, çoğunluğun üstün olması, çoğunluğun onayladığı şeyin nihai ve haklı olması gerektiği sonuçları çıkar» (15). Aristo'nun bu sözleri, eşitlik idealinin **polis**'te, çoğunluğun kaba, aritmetik tiranlığına çabucak dönüşüverdiğini çok iyi göstermektedir.

Demek ki, bu labirentin içinde eşitliği gözden kaçırmamak istiyorsak, kavramın hem kuramsal belirsizliği, hem de uygulamadaki bozulma eğilimi açısından her zaman uyanık olmalıyız. Başta da dediğim gibi, eşitliğin, ilk bakışta, açık ve basit bir kavram olarak görünmesi gibi hiç de küçümsenemeyecek bir üstünlüğü vardır. Ama uzun sürede bu üstünlük, üstünlük olmaktan çıkar. Eşitliğin başarısını açıklar bu, ama onun kısa ömürlü olmasını da açıklar. Eşitlik ne kadar kolay gözükürse, o ölçüde elde edilmesi güçleşir ve kendi kendini yıkıcı olur.

3. Demokratik ve Başka Eşitlikler

Şimdi eşitliği tekil olarak ele almayı bırakıp çoğul olarak eşitliklerle uğraşacağız. Tekrar belirteyim: Özgürlükle ilgili olarak yaptığım gibi, burada da gerçek eşitliğin niteliğini ya da mutlaka eşitliği bulmaya çalışmıyoruz. Burada, spekülatif bir sorunla değil, insanların tarihleri boyunca kurmaya çalıştıkları belli bir takım eşitlikler gibi ampirik bir sorunla ilgilenmeliyiz. Özgürlüğün aslında belli birtakım özgürlüklerin elde edilmesi için çatışmaya gelip dayanması gibi, eşitlik de, tarihsel açıdan, bu farklılıkların değil de şu farklılıkların kabul edilmemesi olarak tanımlanabilir. Eşitlik üstündeki açıklama da, şu kesin soruya bir karşılık bulmaya bizi sürüklemelidir: Demokraside önde gelen özgül **(specific)** eşitlik hangisidir?

Çok özet olarak, demokrasiyle eşitliğin çakıştığını düşünmek eğilimi olduğundan böyle bir sorun yerindedir. Bu, çok genel anlamda, eşitçi ideali **par excellence** demokratik fikrin simgesi statüsüne yükselmesi anlamında doğrudur ancak. Tocqueville bu noktayı kuvvetle belirtmiştir. Bu özdeşlik basitçe şu anlama gelir: Eşitlik talebi, en büyük gücünü ve yaygınlığını demokratik bir sistemde kazanır. Demokrasinin dışında da eşitlikler vardır elbet, bütün eşitlikler demokrasinin meydana getirdiği bir şey değildir.

Önce, Yunanca **isotes** sözcüğünün ilk görünümünü bugünkü «eşitlik» sözcüğünün anlamından ayıran yirmi beş yüzyıl boyunca, hukuk biliminin, Hıristiyanlığın, ahlaki felsefenin, kısacası, bütün Batı düşünce tarihinin yürüttüğü uzun bir gelişme ve işlenme süreci yer almıştır. Demokratik kuram bu gelişmeye çok az katkıda bulunmuştur. İkinci olarak, Yunan **polis**'inin ortadan kaybolmasıyla eşitlik fikrinin demokrasiden ayrıldığını, tarihte iki bin yıldan fazla bir süre içinde bu fikrin egemen halkın

(14) Thucydides, *The History of the Peloponnesian War*, Kitap II, par. 37.
(15) *Politics*, 1317b.

kaderinden ayrı yol aldığını gözden kaçırmamayız. Bu gerçek, eşitlik fikrinin demokrasiye **sic et simpliciter** paralel gittiği sonucunun ne kadar aceleyle varılmış bir sonuç olduğunu göstermeye yeter. Gerçekte, eşitliklerin çoğu hiç de demokratik değildir, dolayısıyla eşitliklerin hepsi değil de, bazı dalları meşru çocukları olarak demokratik aileye aittir.

Bizim bugün anladığımız anlamda, yani kanunlarca eşit olarak himaye görme anlamında, kanun önünde eşitlik, **isonomia**, Yunan demokrasilerinde çok kısa ömürlü bir deney geçirmişti. Her insanın doğuştan sahip olduğu kıymet ve değeriyle öteki insanlara eşit olduğu ilkesi, antik cumhuriyetlerin ortadan kaybolmasından sonra ileri sürülen Hıristiyanlığa ait, ahlaki bir görüştü. Bunun gibi insanların, insan oldukları için, eşit ve devredilemeyen haklara sahip olduklarını söylediğimizde, önemli bir eşitlikçi ilkeyi kabul ediyoruz demektir; ama bu ilke gücünü 17. yüzyıldaki doğal hukuktan alan bir kavramdır [16]. **İsogoria**'dan, eşit konuşma ve toplanma özgürlüğünden söz ettiğimiz zaman da, eski çağın demokratik uygulamalarından çok liberal özgürlük ve anayasal himayeye daha sıkı bağlı olan bir eşitlik çeşidinden söz ediyoruz demektir.

Öyleyse, eşitlik kavramına yalnız demokratik olan katkı hangisidir? Günümüzde demokrasiden söz ederken eşitlik isteğinin üç noktayı kapladığını görürüz: (1) **Eşit evrensel** oy hakkı: herkesin, siyasal özgürlüklerini tamamlamak üzere, oy verme hakkına sahip olması; (2) **toplumsal eşitlik**: toplumsal ya da sınıf engellerinin ya da farklı gözetmelerin ortadan kalkmasını gerektiren statü eşitliği; (3) **fırsat eşitliği**: bunun çeşitli anlamlarını açıklayacağız. Bu eşitlikler liberal demokrasi çerçevesi içinde ileri sürülmüşse de, bunların, liberal kanaat ikliminden çok demokratik ikliminin niteliği olduklarını söyleyebilirim. Çünkü, liberal görüş açısı bunları daha ayrı ölçüde ya da başka güdülerle içine almıştır.

Sözgelimi, her insanın bir oya sahip olması ve bu oyun başka herhangi bir insanın oyuyla eşit değerde sayılması anlamında, **siyasal** eşitlik ilkesi bugün her yerde kabul edilmiştir; oysa, liberal düşünce, bu ilkeye bağlanma nedeninden biraz rahatsız olmuşa benzemektedir (kafaları kesmektense onları saymanın daha iyi olduğunu söylediği zaman). Buna karşılık, toplumsal eşitlik ilkesi, karakteristik olarak, demokratik uğraşın içinde kalmıştır. Liberalizm bu sorunu hemen inkar etmez ama buna karşı pek de duyarlı değildir. Onun ilgisi, toplumsal eşitlik üstünde değil, başlıca siyasal özgürlük üstünde toplanmıştır. Eşit **fırsatlar** ilkesine gelince, yirminci yüzyılın liberal düşüncesi, iki koşula bağlı olarak bu ilkeyi benimsemiştir: (1) Bu eşitlik bireysel özgürlüğün bir gelişimi olarak görülmelidir, (2) bu amaçla çatışmayan araçlarla elde edilmelidir (17). Bugün, liberal demokrasilerde liberallerle demokratların tartıştığı nokta da budur, diyebilirim. Fırsat eşitliği sorunu, aynı ideali paylaşmadıkları

(16) Stoikler, Grotius'un *ex principiis hominis interois* çıkardığı ve modern kanunlık fikrinin temeli olan «doğal hakları» değil de, doğal hukuku kuramlaştırmışlardı. Bak. A. Passerin d'Entrèves (*Natural Law*, s. 59-61); «Modern (17. yüzyıl) siyasal felsefecinin *ius naturale*'si, ne orta çağ ahlakçısının *lex naturalis*'i, ne de Roma hukukçusunun *ius naturale*'siydi.» Ayrıca bak. E. Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, Bölüm VI; O. von Gierke'in hâlâ temel eseri: *J. Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien* (çevirisi: *The Development of Political Theory*, New York, 1939). Bak. yukarıda Bölüm XII, not 26 ve Bölüm XIII, not 63.

(17) John Plamenatz bu durumu çok güzel koymuştur («Equality of Opportunity,» *Aspects of Human Equality*, s. 84): «Bu dünyada önemli olan eşitlik özgürlük eşitliğidir. Bütün öteki dünyasal eşitlikler buna bir araç olduğu ölçüde önemlidir. Herhangi bir kimse, istediği hayatı sürmek için başka biri kadar iyi bir şansa sahipse, orada fırsat eşitliği vardır.» Ayrıca bak. *ibid.*, s. 94: «Bizim eşitliğimizin kökü özgürlüktedir, ondan ayrı anlaşılamaz. Statü eşitliği değil, fırsat eşitliğidir; fırsat da «kendi olmak»tır.»

için değil de, çoğunlukla onun nasıl elde edecekleri konusunde çatıştıkları için, liberallerle demokratları ayırmaktadır.

Ama, fırsat eşitliği, gündemimizde kalan son eşitlik değildir. Demokrasiye değil de sosyalisme (ya da sosyalisme yol açan **democratisme** koluna) atfedilen günümüzün bir başka eşitlik iddiası da ekonomik eşitliktir. Liberal demokrasi, ekonomik eşitliğin getirdiği himayelerle ilgili talepleri kabul edebilir elbet. Çünkü, fırsatları eşitleme ilkesi, servetin aşırı derecede oransız dağılmasından ortaya çıkan, eşit olmayan başlangıç noktalarını kaldırma yönünde de geliştirilebilir. Yine de, demokratik ekonomik eşitlik formülünü, çağrışımla Marxist tipte bir sosyalisme bağlanan ekonomik eşitlikten ayıran kesin bir sınır vardır.

Liberalismin eşitlikleri, ideal olarak, bireysel özgürlüğü koruma ve kuvvetlendirme amacının bittiği yerde sona erer. Bu yüzden, toplumsal düzenin değiştirilmaması işini özgürlüğün bıraktığı yerden demokrasi alır. Artık özgürlüğün kendiliğinden fırsatları eşitlemediğini biliyoruz: Bu, terkedilmiş bir liberalism hayalidir. Böylece, çağdaş demokrasi, adaletin kendiliğinden özgürlüğü izlemeyen bir parçasını aramaktadır. Özgürlük haklı olmayan müsavatsızlıkları yarattığı ya da hoş gördüğü ölçüde, demokrat, özgürlüğün aleyhine, haklı olan eşitliği destekler. Ama özgürlüğün çok da fazla aleyhine olamaz bu. Demokratik düşünce, eşitliği elde ederken özgürlükten vazgeçmemek için bu ikisi arasında bir denge kurmaya çalışır. Dengeden vazgeçersek sosyalisme varırız. Sosyalistlerin, özellikle bütün sosyalistlerin özgürlüğe karşı ilgisiz olduklarını söylemiyorum. Ama onların dikkatleri yalnızca maddi ya da ekonomik eşitliğe çevrilmiştir ki, çoğunlukla farkında olmasalar bile, karşılığında siyasal özgürlüğün ve onunla birlikte hepsinin değilse bile bir çok önemli özgürlüğün kaybolmasına yol açan çözümler ileri sürmeye yönelirler. Demokrasiyle sosyalismi ayıran sınır, demokrasiyle liberalismi ayıran sınırdan daha açık seçik değildir elbet. Demokratik sosyalismin varlığı bunu gösterir. Bununla birlikte, Amerikan demokrasisi gibi toplumsal bir demokrasiyle bir sosyalist demokrasi arasında, birincinin saygı gösterdiği eşitlik değerleriyle ikincinin saygı gösterdiği değerler arasındaki ayrımdan doğan önemli bir ayrım vardır.

Birleşik Devletler'de eşitlik, Bryce'ın değindiği gibi, her şeyden önce, bir «kıymet eşitliği»dir: «Nihai değerleri» açısından insanların eşit oldukları inancına bağlanan, dolayısıyla «bu değere giren öğeler ne olursa olsun, insanların birbirlerine yükledikleri» eşit değer içinde eriyen bir eşitlik (18). Amerikan demokrasisi, bu yüzden, toplumsal bir demokrasi olarak, temelde, statülerin genellikle bir hizaya getirilmesiyle, kim olursa olsun her insana eşit davranmak ve eşit saygı göstermekle ifade edilen bir yaşama biçimi olarak nitelendirilmiştir. Buradaki eşitlik değeri, her şeyden önce, **isotimia**, eşit saygıdır ve kendilerini eşit olmayan bir saygıyı haklı gösterecek bir rütbe ve sınıf hiyerarşisinde yer almamış sayan insanlar arasındaki iç öznel ilişki olarak baki kalmaktadır. Bu eşitliğin havası, «saygısızlık özürlüğü» (19) terimiyle çok güzel anlatılmıştır.

(18) Bak. *The American Commonwealth* (New York, 1959), C. II, s. 514.

(19) Elbette, Birleşik Devletler'de toplumsal tabakalaşmanın olmadığı ve statünün elde edilmeye çalışılmadığı anlamına gelmez bu. Ama bugün bile, eski dünyadan Birleşik Devletler'e gelen bir kimse, daha önce bilmediği bir üstünlük duygusunun duyar. Bu yüzden, Amerikalıların kullandığı «sınıf» terimi («açık sınıf sistemi» deyiminde bile olsa) Avrupalılar tarafından kolayca yanlış anlaşılmaktadır. Bu noktaların incelenmesi için bak. G. Sartori, «La democrazia americana di ieri e di oggi,» *Il pensiero americano contemporaneo*, s. 308-310, 347-348. Genel bir inceleme ve bibliyografya için bak. Milton M. Gordon, *Social Class in American Society* (Durham, 1958).

Sosyalist bir demokraside hava çok değişiktir. Burada sorun ekonomik eşitlik olduğundan (bunu da sonunda otomatik olarak toplumsal eşitlik izleyecektir), bu eşitlik bir **ethos** olarak görülmez ya da uygulanmaz. Öyleyse ayrım, yalnız eşitliğin bu iki değerinin birbirine benzemeyen nitelikleriyle değil, toplumsal demokrasinin **in primis** bir yaşama biçimi olmasına karşılık sosyalist demokrasinin herşeyden önce bir yönetme biçimi olduğu gerçeğinde de yatmaktadır. Sosyalist demokrasinin bir yönetme biçimi olduğunu söylemek de, onun, toplumsal hayatta kendiliğinden gelişen bir güç olmaktan çok bir siyasetin yürütülmesi, örf ve adetten çok yasama olduğunu söylemekle birdir. Demokratik sosyalismden Marx'a bağlanan **tout court** sosyalisme geçildiğinde önemli bir ayrım haline gelecektir bu.

4. Koşulların Eşitlendirilmesi

Açıklanan bu eşitlikler düğümünü özetleyip sınıflandırabilmek için, gelenekasl olarak, hukuki-siyasal eşitlik, toplumsal eşitlik ve ekonomik eşitlik arasında bir ayırma yapıdır (20). Ama bu üçlü ayrım eskimiştir artık, çünkü, ekonomik eşitlik başlığı altında birbirinden çok farklı çözümleri toplamaktadır. Onun için, bu grup eşitlik yerine **koşulların eşitlendirilmesi** başlığını önereceğim. Bu da üç gruba bölünecek: biçimsel anlamda fırsat eşitliği, maddi anlamda fırsat eşitliği ve ekonomik aynılık. O zaman sınıflandırma şu şekli almaktadır:

1. Hukuki-siyasal eşitlik.
2. Toplumsal eşitlik.
3. Koşulların eşitlendirilmesi:
   (i) Kabiliyete açık meslek formülünde olduğu gibi, fırsatları «eşit ele geçirme» biçimsel anlamında fırsat eşitliği.
   (ii) Nisbeten eşit bir servet dağıtımı yoluyla fırsatları eşit ele geçirmenin maddi koşullarını yaratarak, yani başlangıç noktalarını eşitleme maddi anlamında fırsat eşitliği.
   (iii) Ekonomik aynılık: bütün servetin devlet elinde olması.

Bu eşitliklere ilham veren adalet ölçütüne ve bunları karşılayan kuvvetlere göre, bu sınıflandırma şöylece yeniden yazılabilir:

a) Herkese aynı hukuki ve siyasal haklar, yani, siyasal iktidara direnme kuvveti.

b) Herkese aynı toplumsal önem, yani, toplumsal fark gözetmeye (statüye, sınıfa ya da başka bir şeye) direnme kuvveti.

c) Herkese aynı yükselme fırsatı, yani, kendi liyakatlarına değer verdirme kuvveti.

(20) Bir çok yazarla birlikte Bryce da, bu son tür eşitliğe müstahak olduğunu kabul etmez. Ona göre, demokrasi «devletin yürütebileceği amaçların ele alınışı değil de, yalnızca bir devlet biçimi olduğuna [göre] Ekonomik Eşitlikle bir ilgisi yoktur... Siyasal Eşitlik, mülkte Eşitlikle birlikte ya da ondan ayrı var olabilir.» (*Modern Democracies*, I, s. 67). Siyasal anlamda demokrasiyle ekonomik ve toplumsal anlamda demokrasiyi ayırmaya, özellikle bir devletin «biçimi»yle siyasetinin «içeriği» arasındaki ayrımın önemine kanıtırım. Yine de, bu kanıyı incelemeden, siyasal eşitlikle ekonomik eşitliğin bir arada var olabileceği nasıl ileri sürülebilir? Tuhaftır, maddi eşitlikle ilgilenenler, Bryce'ın karşıt bir amaçla kullandığı formülü üzerine ekonomik eşitliğin siyasetle ilgisine uygulayarak, siyasal sorunu aynı biçimde çözmeye — daha doğrusu, çözmemeye — yöneliyorlar. Ama bu çatışma bizi ilgilendirmez.

d) Herkese aynı başlangıç noktası, yani, herkesle aynı rütbe ve yeteneği elde etmek için, maddi koşullar anlamında yeterli bir başlangıç kuvveti.
e) Hiç kimseye hiç bir (ekonomik) kuvvet: herkes sıfır düzeyinde.

Ekonomik eşitlikten **sic et simpliciter** söz etmenin çok aldatıcı olduğunu bu sınıflandırma açıkça gösteriyor sanıyorum. Daha çok az önce, ekonomik eşitliği sosyalist görüşle bir tutmak, karışık bir durumun açıklanmasıydı. Ama bugün, artık var olmayan bir durumun karışık bir betimlemesidir. Koşulların eşitliği sorununun 19. yüzyılda sosyalizmle, hepsinden çok Marxist sosyalizmle tekrar ortaya konup su yüzüne çıkarıldığı doğrudur, ama bu sorunun ancak sosyalizmde çözüm bulduğu artık doğru değildir. Tersine, Marxist çözümün bir çözüm olduğu çok kuşkuludur, çünkü, komünist sistemlerin verdiği kanıtlar, hiç kimseyi «malik» yapmamanın, Marx'ın istediği «malik»leri yok etme amacını karşılamadığını **abundantiam** doğrulamıştır. Bu doğruysa, buradan, ekonomik eşitliğin çağdaş formülünün artık sosyalist formül olmadığı çıkar. Bunun üstünde oturup düşünürsek çok açık olan bir sonuçtur bu. Çünkü, Marxist sosyalismin teklif ettiği tedavi, aslında, eşitlikçi ilaçların en eskisinin, Eflatun'un savunduğu ve Aristo'nun eleştirdiği görüşün yeniden canlandırılmasıdır. Günümüzün deneyleri, onun, bütün dış modernleştirmelere karşın, koşulları eşitlendirme idealine bir çözüm yolu aramanın en ham, en ilkel yolu olarak kaldığını tekrar göstermiştir: başarı elde etmek için çok ham, çok basit (21).

Bu sorunu bir yana bırakalım. Önemli olan şey, koşulların eşitlendirilmesi çabasının demokratik ve Marxist çözümleri arasındaki ayrımın açıkça görülmesidir. Hareketlilik ya da aynılık, özgürlük ya da bir hizaya getirme için bu amaç istenebilir. Her iki durumda da siyasal iktidarın müdahalesi gereklidir, ama bu müdahale çok ayrı amaçlarla yapılabilir: ya herkese yükselmek için eşit fırsatlar sağlamak için yeterli bir kuvvet vererek, ya da eşitliğin kendisi uğruna herkesten bütün kuvveti alarak. Yararlananların ne eşit olduğu ne de eşit olması gerektiği varsayımına dayanarak eşit haklar, fırsatlar ve başlangıç noktaları bağışlama yaklaşımıyla bu haklar ve fırsatlar sorununa **apriori**, belirleyici bir çözüm olarak aynılık yükleme yaklaşımı arasında bir uçurum vardır.

Bu yüzden, geleneklerce kutsanmış «ekonomik eşitlik» ifadesini kullanmaya devam etmek istiyorsak, hep belirgin olmalıyız, demokratik tipte ekonomik eşitlikle Marxist tipte ekonomik eşitliği, eşit yükselme kuvvetiyle bir hizaya getirme uygulamasını ayırmalıyız. Basit olsun diye, İngiliz ya da İskandinav tipi demokratik sosyalizm çözümüyle demokratik çözümü birleştirirsek, eşitlik tablomuz, son olarak, şu hale gelecektir:

1) Hukukî ve siyasal eşitlik.
2) Toplumsal eşitlik.
3) Fırsat eşitliği.
4) Demokratik ekonomik eşitlik: servetin oldukça eşit dağılımı.
5) Marxist ekonomik eşitlik: bütün servetin devletin elinde olması.

Böylece eşitlikleri sıraladıktan sonra üç soru karşımıza çıkmaktadır? Önce, adı geçen eşitlikler nasıl eşgüdümlendirilir ve bütünleştirilir? Başka bir deyişle, bu eşit-

(21) Marx'ın sorunu hâlâ (eski) «asıl» iktidar görüşünden ele aldığını ve iktidarın «ilişkisel» niteliğinin dikkatinden bütünüyle kaçtığını gözlemleyerek bu noktayı basitçe ortaya koymak mümkündür.

[illegible] nitelikli, **concludite** mi, **concludere** mi? Bu soru, Kant sonrası, sınıf sorunuyla yok yerinden bağlıdır. Bu sorun da üçüncü sırada, Marksist sorunumuzun sorulması. Çünkü, bütün koşullara yaklaşımları durumlarının artık «serbest pazar» siyasal sisteminin yönetmiş olduğunu düşünmek ya da onun yerine başka bir şey koymak için yaklaşımına vitrin bu iyi karşılaması istenilir.

5. Eşitliğin En Yüksek Derecede Çözümlenmesi (Maximization)

Açıklanmış eşitlikten, yükselen bir eşitlik düzeyini karşılaştırmak yoluna başka bir kısmı [illegible]. Ama bunu tam neden yaptığımızı anlamak güçtür.

Tabiidir ki eşitliklerin biçimsel, sonra gelenlerin maddi tipte olduklarını söylemek adil [illegible]. Bu değerlendirme, doğru olarak anlaşılırsa doğrudur. Ama pek az doğru, anlaşılır. Çünkü, biçimsel ve maddi eşitlikler arasındaki ayrım çoğunlukla görümlerin [illegible] eşitlikler arasındaki ayrım olarak düşünülür. Biçimsel ile biçimsel olmayan arasındaki ayrımı bu anlamda düşünmek, biçim teriminin teknik anlamıyla bir [illegible] anlamını, daha doğrusu, «biçim» teriminden salt görünüş, hayal, yapma, [illegible] söz etme alışkanlığını (kaba bir **Quid pro quo**'dur bu) bırakmış olmayı [illegible].

Bir anlamda, hukukî bir düzen için gerekli olanı kastederek «hukukî biçim»den söz edersek, [illegible], kanunun biçimiyle kanunun biçimsel niteliği, kanunu kanun yapan [illegible] (en azdan **de jure condito**). «Biçim» kavramının ikinci ve temel [illegible] da ahlakî bir anlamı daha vardır. Bu anlamın yardımıyla, normlar ancak biçimsel olarak [illegible] sınıflandırıldıklarında, bu normların ifade ettiği emirlerin alıcısına özgür bir vatandaş olarak davranılacağı ileri sürülür. Kant'ın kategorik emirlerini (**imperativa**) ne yapmamız gerektiğini değil de, her ahlakî eylemin biçiminin ne olması gerektiğini belirtecek biçimde kaleme alışının nedeni budur. Başka bir deyişle, Kant, ahlakî denen bir özgürlük sorunu (yani, kendi kendimize yüklediğimiz kuralların kabulü-özerk bir ahlak) olmaktan çıkıp dış normlara boyun eğmeye saplanmasın (**heteronomous** bir ahlak) diye, ahlakî emirlerin içeriklerini belirtmeyi kabul etmemişti.

Fırsat eşitliği kadar hukukî ve siyasal eşitlik de, terimin teknik anlamıyla biçimsel eşitliklerdir. Onlara biçimsel derken, bu eşitliklerin, eşitsizlik ya da imtiyaz karşısında bizi savunmasız bırakacağını ya da görünüşteki eşitliklerle ilgilendiğimizi kastetmiyorum. «Biçimsel» yöntemdir, sonuç değil. Onun için, eşit fırsatları geliştiren biçimsel koşullardan (hukukî ve siyasal olanlardan da) küçültücü bir dille söz etmek, bu eşitliklerin uydurma ya da önemsiz olduğunu söylemek konunun dışına çıkmak olur. Ne ölçüde önemli oldukları tartışılabilir, ama maddi eşitliklere oranla sahip oldukları önemin bu terimlerle, yani «biçim» teriminin aldatıcı iki anlamlılığıyla hesaplanamayacağı açıktır.

Şimdi tekrar sorabiliriz: Eşitlikler, genellikle neden hukukî-siyasal eşitlikten ekonomik eşitliklere giden bir sıraya düzenlenir? Bana kalırsa, bir değerler dizisi getirip bu sırayı haklı çıkarmaya, sonda gelenin birinciden çok daha değerli olduğunu mutlak terimlerle göstermeye kalkışmak anlamsız olur. Gerçek aslında daha basittir: Eşitlik dizisinde birbiri arkasına gelen eşitlikler, gittikçe artan nesnel bir önemi değil de, şiddeti gittikçe artan bir isteği gösterirler. Bu bir **axiological** sıra değil, psikolojik bir sıra sorunudur. İnsan oğlu sahip olmadığı şeye ulaşmaya çalışır, sahip olduğundan da bıkar. Demek ki, eşitlikler sıralanırken izlenen düzenleme sırası, bu anlamda tarihsel bir eğilimi göstermektedir. İşte, başka karışık bir neden-

le değil de bu nedenle eşitliğin mümkün olduğu kadar fazlalaştırılması bugün ekonomik eşitlikler amacına yönelmiştir. Tawney aşağıdaki gözlemi yaptığında, bu gelişmeyi sezmekle kalmamış, sınırını da kavramıştı: «Maddi servetin eşit bölünmesi idealini bir türlü ele geçiremediysek de, ona doğru hızla ilerlememiz gerekir. Bunun nedeni, bu servetin insanlığın hazinesinde en önemli şey olması değil, onun öyle olmadığını ispatlamak gereğidir» (22).

Ekonomik koşulların bir çeşit eşitlenmesinin zamanımızın amacı olarak kabul edilmesi, sorunu çözmez. Elde etmek için yalnız istemek yetmez. İstediğimizi elde etmek için, daha doğrusu istediğimizi mümkün olduğu ölçüde fazla elde etmek için uyanık düş görmeyi bir yana bırakıp bilgiye başvurmak gerekir. Dolayısıyla karşımıza çıkan soru şudur: «Daha fazla» eşitlik ifadesini nasıl anlamalıyız? Üç ayrı tez ileri sürülebilir: (1) Bütün ötekileri içine alan asli bir **büyük Eşitlik** vardır; (2) Daha büyük eşitlik bütün tek ya da kısmi eşitlikleri biraraya **toplayarak** elde edilir; (3) Artan eşitlik eşitsizlikleri daha iyi **dengeleyerek** elde edilir.

En çekicisi olan ilk tezdir, ama yıkıcı olduğu kadar yanlışlığa da yol açar. Tek olarak, büyük harfle yazılan Eşitlik, Özgürlük ya da Adalet gibi deontolojik bir simgedir yalnızca. Bu eşitlik insanların kalplerini yumuşatır ama elle tutulur bir yarar sağlamaz. Buradan bütün küçük eşitlikleri içine alan daha geniş bir eşitlik olduğunu çıkarsamak, doymak bilmeyen bir başka Leviathan, özgül, somut eşitlikleri yutacak masalımsı **(mythical)** bir «toplam Eşitlik» yaratmak demektir. Aslında, var olduğu söylenen bu her şeyi kaplayan Eşitliğin koruyucu gölgesi altında en fazla değer verdiğimiz somut bir eşitliği gözden kaçırmış oluruz. Ama, Marxist ekonomik eşitlik gibi belli bir eşitlik çeşidi Eşitliğin kapsayıcı sorununa çözüm yolu olarak ileri sürüldüğünde, nihai olduğu söylenen bu Eşitliğin, üstün geldiğini iddia ettiği bütün eşitsizliklere yol vereceğinden emin olabiliriz.

İkinci tez, asli Eşitlik diye bir şey olmadığını, eşitliğin eklemelerle büyüdüğünü ileri sürer. Eşitliğin en yüksek dereceye çıkarılması, ayrı ayrı bütün eşitlik çeşitlerinin birer birer bir araya toplanmasıyla elde edilecektir. Bu yaklaşım, bir ölçüde doğrudur. Ama çok dikkatli olmamız gerekir, çünkü, tarihsel aritmetikte bir çok toplamanın çıkarmaya dönüştüğü görülmüştür. Bazı nitelikler **cumulative** ise de hepsi değildir. Bu yüzden, adım adım ilerlemeliyiz, her adımı atmadan önce, listemize yeni bir eşitlik eklediğimiz anda, bir önceki eşitliği (ya da bu yenisini tutan eski bir eşitliği) kaybedip kaybetmediğimizi hesaplamalıyız.

Bu ihtar, en azdan ciddiye alınmamakta, bir çok durumda, hakların biçimsel eşitliği elde edildiğine göre artık bunu düşünmeyelim ve daha ilerki soruna, servet eşitliğine doğru ilerleyelim diye sorun geçiştirilmektedir. Oysa bu kadar hızlı ilerleyemeyiz. Bir çeşit eşitliğin en yüksek dereceye çıkarılmasının başkalarının en düşük dereceye düşmesi sonucunu doğurduğunu, hiç değilse doğuracağını, bazı durumlarda da iki eşitliğin birbirini götüreceğini akılda tutarak ilerlemeliyiz. Siyasal özgürlük sorunu gibi, eşitlik sorunu da, uygulanabilirlik açısından incelenmesi gereken bir sorundur. Bu eşitliği şuna tercih ediyorum demek yetmez. Bunların nasıl ve ne dereceye kadar birbirini tamamladığını ve birbirine uyduğunu incelemek gerekir. Tercihler çok zor değişir elbet; ama sonuçların farkında olursak, bugün sahip olduğumuz eşitliklerin zararına, istediğimiz eşitlikleri elde etmek için ne gibi bir fiyat ödeyeceğimizi sorarsak, tercihlerimizi denetimimiz altında tutabiliriz. Hakların eşitliği kendiliğinden mülklerin eşitliğini getirmez elbet, ama servetin zorla eşitliği de, biçimsel davranışta bir müsavatsızlık gerektirir. Öte yandan, eşit haklar eşit kuvveti doğurmuyorsa, devlete bütün kuvvetleri eşitlemek iktidarını vermek, özgürlük kuvvetlerimizin artmasıyla değil de, yok olmasıyla sonuçlanabilir.

(22) *Equality* (New York, 1931), s. 48. Bu cümle 1952 basımında (önemlidir bu) yoktur.

Bu yüzden, eşitliğin toplamalarla büyüyeceği tezi, eşitliğin en yüksek dereceye çıkarılması sorununu incelemekte yeterli bir model vermez bize. Ancak bazı eşitlikler bir arada bulunup birbirleriyle bütünlenebildiklerinden, bu yaklaşımın geçerliği sınırlıdır, öte yandan bu yaklaşım, gerçekten tehlikede olana verdiğimiz dikkati dağıtır. Çünkü, asıl sorunun eklemeler yapma sorunu olmayıp, desteklemek istediğimiz durumu (gözlerimiz açık ve sonuçlarından haberli olarak) seçme sorunu olduğu bir noktaya gelmiş bulunuyoruz. «Ekonomik eşitlik» **generic** formülünün çözümlenmesinin de gösterdiği gibi, önümüzde iki alternatif var: Demokratik tipte mi, Marxist tipte mi ekonomik eşitlik izlemek istiyoruz? Ekleme modeli, acemi ve eksik bir varsayımı mı, bütün eşitsizliklerin yavaş yavaş azalacağı ve azar azar yok olacağı varsayımını mı gösterir. Ama, «eşitliğin en yüksek dereceye çıkarılması» deyişinden kastedilen aslında başka bir şeydir.

Tarihte daha büyük eşitlik, **in toto** eşitlik, her bakımdan eşitlik olmamıştır hiç. Her çağın daha büyük bir eşitliğe doğru bir ilerleme olarak gördüğü şey, ya aynı adalet ilkesinin kanunlaştırılmasının artmasını, ya da farklı bir adalet ölçütünün seçilmesini yansıtmıştır. İlk durumda, toplum, inandığı eşitlik değerini desteklemiş, dolayısıyla, şiddetini artırarak en yüksek dereceye çıkarmaya çalışmıştır. İkincisinde, toplum, bir eşitlik değerine yönelmiş, dolayısıyla en yüksek dereceye yükseltme olarak gördüğü şey aslında bir değişiklik olmuştur. Bu varsayımda, daha önce var olanları içine alan daha büyük bir eşitlik değil, yalnızca, ondan öncekilere tercih edilen yeni bir eşitlik vardır. Ne olursa olsun, her zaman, hepsini değil **bazı** eşitsizlikleri ortadan kaldırıyoruz. Çünkü, her toplumda, istenmeyen bazı eşitsizlikler dışında başka farklılıklara dikkat edilmez ya da onlar doğal olarak kabul edilir.

Bu yüzden, benim tuttuğum tez üçüncü tezdir: Eşitliği anlamanın en doğru yolu, onu bir denge **(equilibrium)** sorunu olarak görmektir. Toplam Eşitlik adı altında kimi bir eşitlik izlenerek **pars pro toto** çözülecek bir sorun değildir bu. Herkesi her şeyde eşit yapabilecek kadar çok eşitliği bir araya toplama sorunu da değildir. Bizim sözünü ettiğimiz eşitliğin ham maddesi insandır. İnsanlar arasındaki eşitliğin insanlar arasındaki farkları gösterdiği anlamına gelir bu. Bu yüzden eşitlik, eşitsizlikler arasında **karşılıklı** denkleştirme sisteminden başka bir şey olamaz. Başka bir deyişle, eşitlik, bir eşitsizliği başka biriyle etkili olarak dengede tutmak üzere düzenlenmiş bir özgürlük-eşitlikler sisteminin karşılıklı etkileşmesinin sonucudur.

Bir de şunu belirtmemiz gerekir: Ekleme modeli, biçimsel tipte eşitlikle maddi anlamda eşitlik arasında nihai bir uyuşmazlık ortaya çıkarmakta, oysa iyi düzenlenmiş bir «denkleştirme sistemi»nde birbiriyle çelişen eşitlikçi baskılar pekala bir arada yaşayabilmektedir. Çünkü, bu karşılaşmada, bir eşitlik biçiminden ötekini dengelemesi istenmekte ve tek tek eşitsizliklerin karşılıklı etkisizleştirilmesi yoluyla nisbi bir eşitlik durumu yaratılmaktadır. «Eşitsizliklerin denkleştirilmesi» formülünün, yönlükleri dışarda bıraktığı da düşünülmemelidir. Çünkü, çok ayrı çekim merkezleriyle ilişkili olarak hareket etmek üzere, karşılıklı bir denkleştirme sistemi örgütlenebilir. Bunun için tek koşul, bu eşitlik sistemlerinin her birinin, dinamik bir karşılayıcı plana göre kurulmasıdır.

6. Eşitlik ve Özgürlük

Buraya kadar hep gördüğümüz gibi, eşitlik sorununun güçlüğü, onun özgürlük sorunuyla ilişkisinin karmaşıklığında yatmaktadır. Eşitliğin özgürlüğü tamamlayacağı tahmin edilir, ama onu yok edebilir: eşitlik özgürlüğü öngörür, ama ona üstün gelebilir.

Özgürlük olmadan eşitlik pek istenmeyeceğinden ve pek de değerli görülmediğinden, işlemsel **(procedural)** açıdan, özgürlük isteğinin daha önce geldiği yeterince açıktır. Özgürlükten önce gelen bir eşitlik, olabilecekleri kadar eşit olan (ama aslında, hiç bir şeyleri ve değerleri olmamasıyla, eşit olarak tabi olmalarıyla eşit olan) köleler arasında bir eşitlik olur ancak. Bu yüzden, siyasal özgürlüğün, birşeyden özgürlüğün, bütün özgürlük kuvvetleri için, **birşeye** özgürlük için bir ön koşul olması gibi, siyasal özgürlük, aynı nedenlerle, bütün eşitlik kuvvetleri için de bir ön koşuldur.

Bununla birlikte, bir özgürlük durumu eşitlik isteklerine yol açar açmaz, özgürlük ideali kendini kötü bir durumda bulur ve eşitliğin çekiciliği daha kuvvetlenir. Bu olayın üç nedeni vardır: (1) Özgürlüğe verilemezken, eşitliğe elle tutulur betimleyici bir anlam (yalnış yola götürücü de olsa) verilebildiğinden eşitlik fikri daha kandırıcıdır; (2) En az sahip olduğumuz şeyi en çok istediğimiz kuralına uygun olarak, eşitlik idealinin psikolojik düzeyde bir üstünlüğü vardır; (3) Eşitliğin Gestalt'ı bilimsel ve rasyonel bir zihne (uygun olmayan bir örneklik anlamında da olsa) daha uygundur (23).

Eşitliğin basitçi ya da psikolojik çekiciliğiyle ilişkin dengeyi düzeltmek için çok az şey yapılabilir; yine de, ancak bir örnek olarak anlaşıldığında eşitliğin özgürlükle birleştiğini açıklığa kavuşturmak çok önemlidir. Çünkü, aynılık istiyorsak çeşitlilikten hoşlanmamamız gerekir, çeşitlilikten hoşlanmıyorsak, açıkça tutarsız değilsek, özgürlüğü övemeyiz. Eşitliğin, ancak serbest ve açık dolaşım, denetlenmeyen bir hareketlilik olarak anlaşılan özgürlükle birleştiğini söylemekle birdir bu. Liberal-demokratik formül, «eşit olmak için eşit olmayan fırsatlar» değil, daha çok «eşit olmamak için eşit fırsatlar»dır. Çünkü, hak etmeden yerleşmiş eşitsizliklerin kabulünde olduğu kadar, farklı olanı yapma bir ayrılığa zorlamakta da aynı ölçüde haksızlık olduğunu düşünürüz. Başka bir deyişle, yapma olarak eşitlemek, yapma eşitsizlikleri kabul etmek kadar imtiyazlı bir durum yaratmak demektir. Liberal-demokratik ölçüt şudur: Haksız eşitsizliklerle savaşıldığı ölçüde ve aynı nedenle, uydurma eşitliklere de karşı çıkılmalıdır.

Tarihte eşitliğin aynılıkla bir ilgisi olmadığı iyice belirtildikten sonra bile gevşeyemeyiz. Çünkü, bu varsayımda bile, eşitlikle özgürlüğün birlikte ilerleyebilecekleri hiç de kesin değildir. Bir kere koşulların eşitlenmesi yoluna girersek (eşit olmamak için eşit fırsatların yaratılması amacıyla da olsa) tam anında durabilmek hiç de kolay değildir.

Bir kere, her zaman şu tehlike vardır: Tatmin edici bir maddi eşitlik koşullarını yaratmak için, mali ve benzeri araçlardan bıkıp biçimsel (hukuki) davranış eşitsizliğine başvurabiliriz, dolayısıyla kanun önünde eşitlikle eşit haklar ilkesini tehlikeli bir baskının altına koyebiliriz. Bu konuyla ilgili olarak, F.A. Hayek, fırsatların eşitlenmesinin bile, uzun sürede, genel kurallara dayalı bir hukuki düzen kaybıyla ödenmesi gerektiğini, çünkü, «statü yönetimine bir dönüşü, Sir Henry Maine'in ünlü deyişiyle, bugüne kadar statüden sözleşmeye doğru bir hareket olan ileri toplumların hareketi'nin tersine dönüşmesini getirir» (24). Kısacası, bölgesel, fark gözeten yasamaya bir dönüştür. «Hiç kimsenin özel mülkiyetine izin yoktur» diyen bir kanunla (yine de genel bir kanundur bu) eşitliğin uygulanabileceği söylenerek Hayek'in iddiasına karşı çıkılabilir. Yine de, Hayek'in belirttiği tehlikeyi küçük görmemeliyiz bana kalırsa. Çünkü, bugün koşulların eşitlenmesini yaratma niyetinde olan yasamanın büyük bir kısmı, aslında fark gözetici yasamadır; bu eğilim, uzun sürede, bizi kanunun orta çağ anlayışına geri götürebilir. Öte yandan, genel normlarla bir darbede gerçekleştirilen radikal bir eşitleme akla sığan bir varsayımsa da, zaman geçtikçe eşitsizliklerin tekrar ortaya çıkmasını önlemenin tek yolunun, **gerechte Staat**'ın (haklı devletin) eşit olmayan kanunlar biçiminde, sürekli ve yavaş yavaş müdahalesi olduğu da doğrudur.

Öyleyse, demokratik tipte bile olsa, sosyalistlere çekici gelen çözüm şudur: Ekonomik eşitlik sorununu, bir kerede, kamu ya da devlet mülkiyeti araçılığıyla çözmek. Ama, devlet gitgide başlıca işveren ve üretim araçlarının başlıca denetçisi olmaya başladıkça, gerçekten de büyük bir kuvvet eşitsizliği için öncüller yaratılmaya başlar. Mülkiyet özel ya da kamusal olsun, her halde, «insanın nafakasının üstündeki kuvvet onun iradesinin üstündeki kuvvet demektir» (25). Bugün, özel mülk sahiplerini gözleyen devlettir, ama yarın, mülk sahibi olan devleti kim gözleyecektir? İşlerini görenler mi? Leon Trotsky'nin **İhanete Uğramış İhtilal** adlı eserinde kuvvetle belirtildiği gibi, komünist bir devlet ekonomisinde muhalifler için tek alternatif açlıktan ölmektir: çünkü, «itaat etmeyene yiyecek verilmez». Daha az şiddetli bir durum düşünülecek olsa bile, iktidarı ellerinde tutanlar her şeye sahipken, onların karşısındakilerin hiç bir şeyi yokken, vatandaşların devletin iradesine direnme olanakları ellerinden alınmış demektir elbet, çünkü bunu yapabilecek kadar ekonomik açıdan kendi kendilerine yeterli değillerdir. En azdan, bu koşullar altında, «denetlenen denetleyiciler» çemberinin işlemeye devam edeceği çok su götürür.

Herkesin görebileceği gibi, çok dikkatle ele alınması gereken sorular doğmaktadır. Devlet, en kuvvetli olursa ve denetlenemez hale gelirse, «kerim» bir devlet olacağı hiç de kesin değildir, tersine, öyle olmaması çok mümkündür. Ekonomik tipte eşitlikler, tepeden düşünülerek yapılmış müdahalelerin sonucudur, çünkü özgürlüğün otomatik işleyişiyle elde edilemeyecekleri kabul edilmiştir. Ama özgürlüğümüzü yitirirsek, bu eşitlikleri de yitiririz.

Özgürlükle eşitlik arasındaki dengenin güvenilmez bir denge olduğu açıkça görülmektedir. Bu yüzden, iki sorun arasında, yani özgürlük sorunuyla eşitlik sorunu arasında doğru bir ayırma yapmak gerekmektedir. Buna karşılık, zamanımızdaki eğilim bu ikisini karıştırma yönündedir. Sözgelimi, çok tekrarlanan «eşitlik bir özgürlük biçimidir» cümlesini, ya da daha kötüsü, «gerçek özgürlük» olmasa da, eşitliğin «daha yüksek bir özgürlük» ve «daha geniş bir özgürlük» olduğunu ileri süren tezleri alın. Bu sloganlar en azdan insanı çok yanıltan sloganlardır, çünkü, ayrı ayrı ele alınması gereken iki sorunu birbirine karıştırırlar.

(23) Her şeyi kaplayan eşitlik, ayrı bir sorun olan açık uçlu bir formül olarak görülebilir elbet. Sözgelimi, Albert Hofstadter'e göre, «'kişiliğe açık meslek' geniş anlamında, fırsat eşitliği... kapsayıcı amaçtır, bunun içinde özel eşitliklerin kısmi amaçlarının da önemi vardır» (*Aspects of Human Equality*, s. 137). Ama pratik açıdan bu yaklaşıma güvenmiyorum, çünkü sentetik bir amaç, onu meydana getiren parçaları aşındırmaya yönelir hep; bunların önemli olduklarını ihtar etmeye ne kadar dikkat edersek edelim böyledir bu.

(24) Bak. F. A. Hayek, *The Road to Serfdom* (Chicago, 1944), s. 27 ve Bölüm VI, *passim*.

(25) *The Federalist*, no. 79 (Hamilton).

Önce şurdan başlayalım: Eşitlik, ancak «özgürlük için bir koşul» anlamında bir özgürlük biçimidir. Bir şeyin başka bir şey için koşul olduğunu söylemek bu ikisinin aynı olduğunu söylemek değildir. Böylece, okuma yazma bilmeyen birinin özgür bir adam olarak hareket etme koşulu yoktur denebilir, ama buradan, bir kere okuma yazma öğrenince özgür olacağı da çıkarsanamaz. Bunun gibi, eşitliğin özgürlüğün bir koşulu olduğunu kabul edersek, bir kere eşit olunca bu nedenle ve **ipso facto** özgür olduğumuzu çıkaramayız buradan. Bu, her şeyden önce, ne çeşit bir efendinin bizi eşit görmek istediğine bakar. Eşitliğin özgürlüğün bir koşulu olduğu söylenmekle birlikte, bunun tersinin, yani, özgürlüğün eşitliğin bir koşulu olmasının daha doğru olduğunu da belirtelim. Bir Marxist, özgür olduğumuz için eşit de olduğumuzu göstermeye çalışan bir iddiaya şiddetle (ve haklı olarak) karşı çıkacaktır. Ama aynı Marxist, eşitsek **ipso facto** özgür olduğumuz iddiasını hangi mantıkla görmezlikten gelmektedir? Bu yüzden, kötü bir mantık için bahaneler bulmaktan kaçınmak için, özgürlükle eşitliğin ayrı ayrı şeyler olduğunu iyice belirtmek akıllıca bir iş olacaktır. Ayaklarımız vücudumuzu taşıyorsa (bu yüzden, yürüyebilmemiz için bir koşulda) bunun, vücudumuzun bir çift ayaktan ibaret olduğu anlamına gelmeyeceğini açıkça aklımızda tutarak, eşitlikten bir özgürlük biçimi olarak söz edebiliriz.

Eşitlik yalnızca özgürlüğün bir biçimiyse, bu onun «daha geniş» hatta «daha yüksek» bir özgürlük olmamasının daha iyi bir nedenidir. Bu ifadeler psikolojik yönden haklıdır ama mantıksal değerleri yoktur. Eşitliğin, özellikle ekonomik eşitliğin «gerçek» özgürlük, hatta belli bir gerçek özgürlük olduğu tezine gelince, bu, hepsinden önce, özgürlük teriminin coşkusal çekiciliğinden yararlanmak üzere yapılmış terminolojik bir tuzaktır. Mucizelere inancı (sabırla ve uzun uzun çalışarak, teker teker çözülmesi gereken sorunların tek, basit bir çözümü olduğu inancı) teşvik ettiği için de bir yana bırakılmalıdır.

Özgürlükle ekonomik koşulların ilişkili olduğunu inkar etmiyoruz. Aslında, gerçek özgürlüğü ekonomik eşitlikle bir tutan tez akla uygun bir öncüle dayalıdır: Özgürlük sorunu kahvaltıda başlar. Açlık çeken bir kimsenin ekmeğe «özgürlük» diyeceğini çok iyi anlıyorum. Ama bu, önce, ekmek istemenin etkili bir yolu olabilir ancak. «Önce» diyorum, çünkü, liberal olmayan sistemlerde, sorun, daha fazla ekmek vererek değil, ekmek isteme hakkını alarak çözülmüştür. Özgürlük sorununun ekmekle başladığını kabul edelim, ama ekmekle bitmez. Karnımız tok olduğu için özgür değiliz. Siyasal özgürlüğün ekmek sorununu çözmediği doğruysa da, ekmeğin siyasal özgürlük sorununu çözmediği de doğrudur. Fransız Devriminin başlangıcında Marat Desmoulins'e şöyle yazmıştı: «Ekmeği olmayanlar için siyasal özgürlük ne işe yarar? Kuramcılar ve hırslı politikacılar için değerlidir bu ancak» (26). Haksız bir soru değil, ama Devrimin gidişi, cevabın bütünüyle yetersiz olduğunu göstermiştir. Desmoulins'in, giyotine giderken, siyasal özgürlüğün de yararları olduğunu ve özgürlükle karışık bir eşitlik isteyenleri ya da özgürlüğü eşitlikten çok daha az önemli görerek bir yana bırakanları tam bir «gerçek olmayan» özgürlüğün izlediğini keşfedip keşfetmediğini sormaktan kendimizi alamıyoruz (27).

(26) 24 Haziran 1790 tarihli mektup.
(27) Bu konu, aşağıda, XV. Bölümde tekrar ele alınacaktır.

BÖLÜM 15

LİBERALİSM VE DEMOKRASİ

«Burjuvazinin gücü olarak görülen bir özgürlük kuramı ya da pratiğiyle özdeşlendiğinde liberalismi inkar etmek çok kolaydır, ama devletin iktidarını sınırlayan bir kurum ve pratik olarak görüldüğünde inkar etmek daha zordur ... çünkü, bir şey yapma gücü olarak özgürlük, ona sahip olan talihlileri ilgilendirir, oysa baskı altında olmama anlamında özgürlük bütün insanları ilgilendirir.»

— Norberto Bobbio (*)

1. Çakışmalar

Sosyalizm ve komünizmle birlikte liberalism ve demokrasi, 19. ve 20. yüzyıllardaki siyasal çatışmanın temel terimlerini özetleyen başlıklardır. Bu dört başlıktan yalnız «komünizm», hiç değilse 1918'den sonra, açıktır (1). Ama, sosyalistlerle komünistler arasındaki bölünme, «sosyalizm» teriminde daha az belirsiz olmasına yaramıştır; yine de, sosyalismin Marxist ve Emekçi ya da Sosyal Demokrat görüşleri arasındaki ayrımlar gerçekten de öyle fazladır ki, sosyalism de anlamlı olmaktadır. Bununla birlikte, birtakım ayırmalar yaparak sosyalismin anlamını yeterince açıklığa kavuşturabiliyoruz. Oysa, «liberalism» ile «demokrasi» terimlerinde bunun tam tersi olmuştur. 19. yüzyılın ikinci yarısında liberal idealle demokratik ideal birbiri içine girmiş, bundan da bir karışıklık doğmuştur. Onları bir araya bağlayan mutlu tarihsel durum, her birinin sınırını silmiş, dolayısıyla, yazarların demokrasiyi liberalismin yörüngesine yerleştirmelerine ya da liberalismin izini demokraside aramalarına göre değişen görüşler ortaya getirmiştir. Tocqueville'den başlayarak bir çok yazar, özgürlüğün demokratik fikrinin iç mantığının ne kadar dışında kaldığını kanıtlamıştır; (2) ama özgürlüğü demokrasinin ilk ilkesi sayan uzun bir yazar listesi yapmak zor olmazdı. Bunlar arasında olan Kelsen, kuvvetle şunu ileri sürmüştür: «Her şeyden önce, demokrasi fikrini belirleyen eşitlik değil özgürlük değeridir». Eşitliğe gelince, onun yeri gerçekten daha sadedir: Kelsen, «eşitlik fikrinin de bir yeri olduğunu» kabul etmektedir, yalnız «... bütünüyle **negative**, biçimsel ve ikinci derecede».

(*) *Politica e cultura*, s. 228.
(1) 1872-1918 yıllarında, yani, Birinci Enternasyonalle Rus devrimi arasındaki dönemde, komünizmle sosyalism aşağı yukarı birbiri yerine kullanılıyordu, ama sosyalizm kuşkusuz daha çok kullanılıyordu. Lenin'le birlikte, komünizm, sosyalizmin geniş Marxist yorumu dışına çıktı. Daha kesin söylemek gerekirse, 1918 Martında Bolşevikler, «Rus Sosyal Demokrat İşçi Partisi» adını Menşeviklere bırakıp «Rus Komünist Partisi» adını aldılar.
(2) Arka plandaki bu dışsallığı en iyi belirten formüllerden biri Bruno Leoni'nin formülüdür: «Çoğunluk yönetimi hiç de gerekli olmadığı halde bireysel seçimin yerini aldığı zaman, demokrasi bireysel özgürlükle çatışmaya düşer.» (*Freedom and the Law*, s. 133).

de ...» (3) İlk bakışta Kelsen'le Tocqueville'in hiç uyuşmadığı sanılıyor. Oysa, yakından bakınca aynı fikirde oldukları anlaşılıyor.

Yalnış anlamalar şuradan doğuyor: Bazan «liberal demokrasi»yi, bazan da yalnızca «demokrasi»yi göstermek için demokrasi sözcüğünü kullanıyoruz. İlk durumda demokrasiye liberalismin bütün özelliklerini veriyoruz, (4) böylece demokratik ideal bir özgürlük ideali olarak sunuluyor. İkincisinde liberalismle demokrasi tekrar ayrılıyor, bunun sonunda demokratik ideal eşit olmaya gelip saplanıyor. Bir tezin doğru, ötekinin yanlış olduğunu söylemiyorum; bunlar daha çok, özgürlüğün liberal demokrasiyi meydana getiren gerekli bir öğe olduğunu ileri sürerek, aynı zamanda özgürlüğün hiç de **per se** demokrasiyi meydana getiren gerekli bir öğe olmadığını hatırlayarak, sorunun iki yüzünü aydınlatmaktadır. Batıdaki yönetim şekli özgürlük ideali çevresinde dolanmaya başladığında ortaya çıkan tez, demokrasiyi liberalisme demirlemektir. Öte yandan, eşitlik ideali çevresinde dolanmaya başladığında da, varsayım, demokrasinin liberalismden ayrılabileceği varsayımıdır.

Hem liberal bir demokrasiden, hem de, hiç değilse varsayımsal olarak liberal olmayan bir demokrasiden söz edebiliyorsak, bunun doğuracağı sonuç şudur: Hangi demokrasiyi istediğimizi anlamak için önce liberalismin ne olduğunu ortaya koymalıyız. Ama güçlük de burdadır işte. Liberalism sözcüğünün çok kullanılmasına karşın, onun nasıl anlaşıldığını incelemeye gelince pek aşırı ve abartmalı yorumlarla karşılaşıyoruz. Liberalismin temel anlamı üstünde, başka herhangi bir terimden (demokrasiden bile) daha az bir anlaşma olduğu anlaşılıyor.

Daha başlangıçta bir karışıklık çıkmaktadır karşımıza: Demokrasi fikriyle karışmış olan liberalism kavramı, karmakarışık bir halde, iki anlamda kullanılmaktadır: (1) yalnız liberalismi ya da (2) demokratik liberalismi göstermek için. Böylece, «toplumsal liberalism»den, Cranston'ın dediği gibi «etatiste liberalism»den, «refah liberalismi»nden, vb. söz edildiğini duyuyoruz. Ama, bu çerçeveler içinde liberalismden söz edince, açıkça, liberalismin ahfadından, yani demokrasiyle birleşmiş bir liberalismden söz ediyoruz demektir. Bu karışık ana-babalı liberalismler de bizim işimize yaramaz. Başka bir deyişle, liberalism kavramı liberal demokrasi kavramını açıklayacaksa, **quid sui** liberalismden, saf haliyle liberalismden başlamalıyız. Karma bir gerçekliği incelemek için, onu meydana getiren tek tek parçalara ayırmalıyız onu. Demek, belirtilmesi gereken ilk nokta şudur: Saf ve basit liberalism üstünde toplamalıyız kendimizi.

İkinci bir karışıklık da şurdan çıkmaktadır: «Liberalism», (1) bir partiyi (ya da siyasal bir programı ve hareketi) göstermek için, ya da (2) terimin tarihsel anlamıyla kullanılabilir. Bu ayrıma dikkati çekmek gereksiz gelebilir, ama liberalism konusunda öyle değildir. Çünkü, komünizmle bir Komünist (partinin adını ya da üyeliğini büyük harfle yazıyorum) arasında ve sosyalismle bir Sosyalist arasında oldukça belirli bir bağ bulunmakla birlikte, liberalismle bugünün bir Liberali arasında çoğunlukla, hiç de belirli olmayan bir bağ vardır ancak (o da varsa) (5). Sözgelimi, bir Amerikan liberaline, bir Avrupa ülkesinde Liberal denmez: ona bir sol kanat radikali deriz. Teraline, bir İtalyan liberaline de Birleşik Devletler'de Tutucu denecektir. Demek ki, bir Amerikan Liberaliyle bir İtalyan Liberali bir sol kanat ilericisiyle bir sağ kanat tutucusu. Biri ötekinin tersidir. İngiliz Liberaline gelince, o da, İtalyanla Amerikan adaşlarının arasında bir yerde duracak, ama ikisine de benzemeyecektir.

(3) *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Bölüm IX. *General Theory of Law and State* (Cambridge, Mass., 1945) adlı eserinde Kelsen daha da kesindir: «Demokrasi... siyasal liberalismle uyuşur.»

(4) Özellikle, demokratik bir hükümetin mutlaka anayasacı olduğunu ileri sürerek demokrasi kavramını «anayasacı hükümet» kavramına sıkı sıkıya bağlayan yazarların durumudur bu.

(5) «Demokrasi» ile «Demokrat» arasındaki bağ için de aynı şey söylenebilir. Ama Batı dünyasında Demokrat teriminin anlamı Liberal kadar değişken değildir. Sözgelimi, bir İtalyanla bir Amerikan Demokratı arasında, aynı ülkelerin Liberalleri arasındaki uzaklıktan çok daha az bir uzaklık bulunur. Öte yandan, «Demokrat» teriminin kullanımındaki belirsizlik, bir çok durumda, «Liberal» teriminin belirsizliğinden doğmaktadır.

Tarihsel anlamda liberalismle parti anlamında Liberalism arasında çoğunlukla güvenilir bir bağın olmaması salt raslantı değildir. Bunun nedenlerinden biri, liberalismin tarihsel özelliklerini bulup onları ayırmanın kolay olmamasıdır. Bu da bir kısır döngüyü başlatır: «liberalism» hakkındaki belirsizlik, «Liberalism»in, parti ağzıyla, bütünüyle rasgele ve keyfi olarak kullanılmasıyla sonuçlanır. Öte yandan, terimin tarihsel anlamının ne olduğunu bilmiyorsak, Sosyalismde ve Komünizmde olduğu gibi, konuyu parti onlamı açısından ele almamız doğaldır. Bunun sonucunda (ve bütün ihtarlara karşın), yetkili yazarlar bile bu iki anlamı üstüste koymakta, liberalism olmayan bir şeyi liberalism diye ileri sürmektedir.

Parti Liberalismi, daha doğrusu Liberalismleri, liberalismi anlamakta bize bir ipucu vermiyorsa, T.P. Neill'in «ecumenical» (hepsini temsil eden) dediği bir liberalism anlamına dayanmak çok daha iyidir. Çünkü, Neill'e göre «en azdan insan ırkının yarısını» içine alan bu her şeyi kaplayan anlamda liberalism, normal, uygar bir Batılının hasına, yaşama karşı doğuştan takındığı bir tutumdur (6). Neill'in cömert tahminiyse, bu evrensel anlamın, kendiliğinden, bizi her yere götürecek kadar belirsiz olduğunu gösterir. Bununla birlikte, Neill'in yaklaşımı, başka bir açıdan, sorunu koyduğu ayrım ilginçtir. Neill şöyle yazmaktadır: «**Ecumenical** liberalismle mezhep liberalismini ayırmak yerinde ve yararlı... görünüyor. Bu terimlerin ilki, ruhun cömertliğiyle ya da zihnin özgürlüğüyle bir olan liberalismi, ikincisi de, kesinkes tanımlanmış ve katı bir şekilde bir araya getirilmiş bir doktrini ifade eder...» (7) Beni şaşırtan şey, bu ayrımının liberalismi ortadan kaldırmasıdır. Yani, çağdaş demokrasinin tarihsel bir parçası olarak liberalism bu ikisi de değildir. Neill bize iki alternatif sunuyor: (1) **ecumenical** stratosferde uçmak ya da (2) halka yakın siyaset düzeyinde kalmak üzere yere düşmek. Her iki alternatifi de izlemek, liberalismin ne olduğunu, (ve tarihsel bir olay ve bir doktrin bütünü olarak) geçmişte ne anlama geldiğini gözden kaçırmak demektir.

Liberalism, elbette, salt **ecumenical** duygudan daha belirgin ve cismani, aynı zamanda, mezhep Liberalismlerinden de daha az rasgele ve daha az çeşitlidir. Liberalismin bir tutum, zihni bir kalıp olduğu da doğrudur; bununla birlikte, kavramın belirgin bir tarihsel anlamıyla başlamazsak, ne hakla «liberal bir zihin»den söz edebileceğimizi anlamak güç olur. Dolayısıyla, belirtmek zorunda olduğum üçüncü nokta şudur: Önce liberalismin tarih içinde ne anlama geldiğini saptamak şartıyla liberal **forma mentis**'i ortaya çıkarabiliriz.

Bazan demokrasiyi «liberal demokrasi»nin kısaltılmış terimi olarak kullandığımızı, bazan da yalnızca «demokrasi»yi kastettiğimizi, dolayısıyla, hangi yolu izlediğimizi açıkça ortaya koymamız gerektiğini belirtmiştim. Öyleyse, kitabın başka yerlerinde olduğu gibi, bu bölümde de ikinci yaklaşımı izlediğim açıkça anlaşılmalı. Neden? Liberalismle demokrasinin birleşmesi kesin sayıldığına göre, bir olan bir şeyi tekrar

(6) *The Rise and Decline of Liberalism* (Milwaukee, 1953), s. 25.

(7) *Ibid.*, s. 23.

bölmek gerekli değil elbet. Ama gelecekte bu birlik gittikçe daha problemli olacak sanıyorum. Geçen yüzyıldaki mutlu birleşmelerinden sonra liberalismle demokrasi ayrılmaya doğru gidiyorlar. Dikkatsizce liberal olmayan bir demokrasi için çalışmaktan ya da liberalism düşmanlığı yüzünden demokrasiyi kaybetmekten kaçınmak için, onların karşılıklı görev ve yetki alanlarını ayırmak önemli olmaktadır. Birçok kimse, (hatta herkes diyebilirim) eşitlik eklenmiş bir özgürlüğü ya da eşitliği ve özgürlüğü isteyecektir. İkisini de kaybetme durumuna düştüğümüzde, bunun çoğunlukla bir yanlışlık yüzünden olduğunu tahmin etmek hiç de zor değil. Çünkü, sonunda, beklediğimizden çok ayrı bir şeyi geliştirmiş oluyoruz.

2. Talihsiz Bir Sözcük

Hiç kuşkulanamayacağımız bir tanığa, Harold Laski'ye göre, liberalism **nesnesi**, Batıda dört yüzyıldır en göze çarpan doktrin olduğu halde, (8) liberalism **sözcüğü** çok daha yenidir. Bir isim olarak «liberalism», nesneden iki yüzyıldan fazla bir süre sonra, 1810-1811'de İspanya'da icat edilmiştir. Talihsiz bir olaydır bu. Çok geç doğan isim, kök salmaya vakit bulamamıştır. Bundan başka, daha bir yığın nedenle yanlış bir anda, hatta gerçekten en kötü anda doğmuştur. Böylelikle, sözcüğün tarihçesi oldukça ilginçtir, anlatmaya değer. Çünkü, gerçekten de, talihsiz bir günde doğması bakımından «liberalism»le yarışacak çok az terim vardır.

Terimin ilk talihsizliği, dediğim gibi, çok geç doğmasıdır. Bunun nedeni, yalnız liberalism teriminin liberalismden sonra icat edilmesi, bu arada adı konmamış liberalismin esaslı olmasa bile birtakım sonuçlar doğurmuş olması değil, her şeyden önce, bu anda tarihin hızlı akmaya başlaması, kavramın gizli doğumuyla resmi vaftizi arasında kaybolan büyük süreyi liberallerin kapatamamasıdır. Tam da terimin statüsünü ele geçirip yerleştirmesi için zamana ihtiyacı olduğu bir sırada tarihin evriminin ritmi hararetlenmiştir: Bu, kabul edileceği gibi, oldukça talihsiz bir raslantıdır.

Böylece, bir paradoksa rastlıyoruz: Bazı ülkelerde liberal olmaktan vazgeçtikleri ya da vazgeçmeye başladıkları zaman insanlar «liberalism»den söz etmeye başlamışlardı. Özellikle Alman liberalisminin durumu böyleydi. Başka yerlerde, özellikle Birleşik Devletler'de, «liberal» terimi, tarihsel bir özle dolu olan bir terim olarak görülmemişti hiç: Vernon Parrington'ın **Main Currents in American Thought** adlı tarihine karşın, dil bilgisine ait bir statü bile almayı becerememişti. Terimin Avrupa anlamıyla liberalism, Amerikan uygulamasında derin kökler salmıştı; hâlâ da öyledir. Bundan başka, Avrupa ölçülerine göre, Amerikan anayasası, demokratik tipteki anayasalardan ayrılmasıyla, sözcüğün tam anlamıyla liberal anayasaların temel örneğidir. Bununla birlikte, hiç bir Amerikalı, anayasalarını **tek** tipik «liberal» anayasa olarak düşünmez. Çünkü, Birleşik Devletler'de Liberal ve Liberalism mezhepçi bir anlamda kullanılmaktadır. Amerikan geleneği İngiliz geleneğini alıp onu sürdürdüğü ölçüde Amerikalılar liberaldir, ama kendi davranışlarını liberal olarak adlandırmazlar. Onların liberal uygulamalarının kuramı, **in toto**, demokrasi kuramlarına birleştirilmiştir.

Özetleyelim: 16. yüzyılla 20. yüzyıl arasında adsız bir liberalism Avrupa insanının en temel deneyini meydana getirmekle birlikte, bu deneyi özetlemeyi **pleno iure** amaç edinen bir ad verme olarak «liberalism», İngiliz liberalismi dışında, ancak bir-

(8) Bak. Harold Laski, *The Rise of European Liberalism* (London, 1936), s. 9.

kaç kuşak için başarılı olmuştur. Bu açıdan Fransa'daki durum gerçekten de belirgindir. Bu ülkede, Benjamin Constant ve Tocqueville'le birlikte liberalism, en yüksek ve en ince bir zihni açıklıkla doğmuştu; ama sonra 1848 Devrimiyle hemen devrildi.

Liberallerin bugün **de facto** var olup, **de jure** olarak güçlükle var olmaları sonucunu doğuran bu erken çöküşün nedeni nedir? İkinci talihsizliğin, 19. yüzyılda tarihin hızla akmaya başlaması olduğunu belirtmiştim. Tarih öyle hızla akıyordu ki, birkaç kuşak içinde «liberalism» iki güçlü rakiple karşılaştı: «demokrasi ve «sosyalism» adları. Siyasal tarih de, basit kutuplaşmalara dayanır. **Ancien Regime**'in düşüşüne kadar, yani, mutlak monarşiler çağı sürdüğü sürece, kutuplaşma monarşiyle cumhuriyet arasındaydı. Sonraları, cumhuriyetler kurulmaya ya da en azdan monarşiler zararsız hale sokulmaya başlayınca, özellikle akıllarında Fransız Devrimi deneyi olan yazarlara göre, yeni ideal kutuplaşma, liberalismle demokrasi arasındaydı. Ama çok geçmeden, yeni bir akım, karşılıklı cephelerin yeniden düzenlenmesini gerektirdi. Avrupa'da bu yeni akım sosyalismdi (9). Sosyalism işçilerin taleplerini taşıdığı ölçüde de, liberallerle demokratlar aynı seçim alanında çalışmaya, dolayısıyla da yakınlaşmaya itilmişlerdi; hâlâ da öyledir.

Herhalde herkesten daha iyi, Tocqueville, bu gelişmeyi izlememizi mümkün kılmıştır. 1835'de yayınlanan **Democracy in America** adlı kitabının birinci bölümünde, demokrasiyle liberalismi birbiriyle çelişir görmüştü. Bunun bir nedeni, Tocqueville'in, Birleşik Devletler'i, zımni olarak, Fransız görüş açısıyla incelemesidir. O çağda bütün Avrupa'da olduğu gibi Fransa'da da, demokrasinin, kütüphanede hatırlananlara dayalı zihni bir varsayım olduğu unutulmamalıdır. Rousseau'nun demokrasisi böyleydi, ondan esinlenenler için de böyle oldu. Bunun sonucunda, Tocqueville demokrasiyi eşitlikle bir tuttu ve demokrasinin liberal olmayan sonuçlarını belirtmeye yöneldi. Beş yıl sonra yayınlanan ikinci ciltte Tocqueville, alarmı daha hızlı çalmaya başladı. Bunun nedenlerinden biri de, Amerika'da görülen ve birinci ciltte daha doğrudan doğruya yansıtılan İngiliz asıllı demokrasi başka şeydi, Fransa'ya dönünce gördüğü ve 1840'da yayınlanan ciltde alınan demokrasi başka şeydi. Çünkü, Tocqueville'in Amerikan sahnesinde belireceğini önceden kestirdiği «demokratik despotism», Saint-Simon'u ya da Fourier'yi izleyenlerin doktrinlerinin ışığında (yani, rasyonel ve bilimsel bir radikalism tarafından yeniden formüle edildiğinde, çok daha tehlikeli bir görüntü oluyordu.

Ama, 1848'de, demokrasiyle liberalism birdenbire düşman olmaktan çıktılar, güçlerini birleştirdiler. Tocqueville'in antitezi, artık liberalismle demokrasi arasında değil, demokrasiyle sosyalism arasındadır. Çalışma hakkı konusundaki tartışmada Kurucu Meclise bakan Tocqueville şöyle diyordu: «Demokrasiyle sosyalism yalnız

(9) «Sosyalizm» sözcüğünü ilk defa 1833'de kullanan Pierre Leroux, bu sözcüğü icat edenin kendisi olduğunu söyler. Ama Leroux yanılıyor; çünkü, bu sözcük 1831'de Fransa'da (Alexandre Vinet'ye ait olduğu sanılan isimsiz bir makalede), ondan önce de, İngiltere'de, Owen'ci bir dergide, *Cooperative Magazine*'de geçmekteydi. Ayrıca, Leroux «bir birlik ya da toplum fikrini abartmayı kötülemek için, yani eleştirici bir anlamda kullanmıştı bu sözcüğü. Öyleyse, 1830 devrimi sıralarında bu sözcük ortalardaydı; kooperatifçi çevrelerde, özellikle Saint-Simon grubunda «bireycilik»e karşıt olan bir terim olarak kullanılıyordu; bir kaç kuşak da bu terimi, Saint-Simon, Fourier, Proudhon gibi çok ayrı doktrinleri de kapsayacak şekilde gerçek olarak kullanmıştı. Bu terime dikkati en çok çeken kitaplar şunlardır: Louis Blanc, *Organisation du Travail* (1839'da yayınlandı). 1848'de bunu *Le Socialisme: Droit au travail* izledi; Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété* ve *Philosophie de la misère* (1840 ve 1846) ve Fourier doktrinini en iyi anlatan Considerant'ın *Principes du Socialisme* adlı (1847) kitabı.

bir sözcükle, eşitlikle birbirine bağlıdır, ama bu konudaki ayrım belirtilmelidir: Demokrasi özgürlükte eşitlik, sosyalism yoksullukta ve kölelikte eşitlik ister» (10). Belki de Tocqueville fikrini değiştirdi? Yok, hiç de değil. Bu noktada, demokrasi teriminin klasik, liberalism öncesi anlamını bir yana bırakmış, yani, çağdaş anlamını almıştır: Onun demokrasisi şimdi liberal demokrasiydi. Düşüncesi değil, durum değişmişti.

1848 Devrimi, «sosyalism» denen yeni akımın gücünü açıkça göstermiştir (11). Bu dramatik günlerin saldırısı altında, siyasal güçler birbirleri karşısındaki yerlerini çabucak değiştirdiler. Birleşik Devletler'i ziyaretinde yine de gerçek bir liberal demokrasi gören Tocqueville, 1848 olaylarının getirdiği «vicdan muhasebesi»nin anlamını hemen sezmişti. Bu yüzden, başlangıçtaki demokrasi kavramını iki kısma ayırdı. Sosyalisme demokrasinin liberal olmayan parçasını, demokratik despotizmi verdi, (12) öte yandan, despotik olmayan parçayı liberalismle birleştirdi. Özgürlükle eşitlik, bu kere yeni isimler altında, hâlâ birbiriyle çatışıyordu: Özgürlüğe karşıt düşen eşitlik sosyalismde, özgürlükle uyuşan eşitlikse anti-sosyalist demokraside, liberalismi kabul eden demokraside bulunuyordu.

Bunların sadece sözde kalan düzenlemeler olduğu sanılmamalı. Tocqueville, bir peygamber gibi, yüzyılın ikinci yarısında olup bitecekleri öncedan tahmin etmişti. Tocqueville'in ortaya koyduğu, hatıralardan silinen demokrasinin, 1848'de bir patlamayla, gerçeğin kızı olan liberal demokrasi tarafından telafi yerine konması değildi, bu birleşmenin doğuşuydu. Ancak sonraları, o da yavaş yavaş, liberalism tohumundan doğan şeyin, Rousseau'nun Avrupalı okuyucularının hayranlık duyduğu monolithic şehirden çok ayrı bir demokrasi olduğunun farkına varılmaya başlandı. Liberalismle demokrasi arasındaki yaklaşma, kuşkusuz, olumlu bir yaklaşmaydı, işlem de bütünüyle başarılıydı. Ama bir fiyat ödenmesi gerekiyordu: fiyatın ne kadar çok olduğunu da ancak bugün anlayabiliyoruz.

İşin aslında, üstün gelen liberalismdi, çünkü, liberalism, demokrasinin liberalismi kendine katmasından daha fazla liberalismi kendi içine almıştı. Demokratlar, sosyalismle birleşen radikal, devrimci kanat dışında, özgürlüğün amaç, demokrasinin araç olduğu ilkesini kabul etmişlerdi. Ama görünüşe bakarak demokrasinin uçucu renklerle ortaya çıktığı yargısına varılabilir. Çok geçmeden liberaller, değiştirmek zorunda kaldıkları bir isim buldular kendilerine. Kısmen, demokrasinin, liberalismin yoksun olduğu bir tazeliği olmasından, kısmen, «göze çarpan betimleyici bir anlamı

(10) Tocqueville'in 12 Eylül 1848'de yaptığı konuşma.

(11) 1848'de «komünizm» sözcüğünün gürültülü bir biçimde (*Komünist Manifesto*'yla) ortaya çıktığı doğrudur. Ama o zamanlar komünistler bir sosyalist mezhepti ve Marx'a karşın, proleter hareketin küçük bir parçası olarak kaldılar uzun süre. Sözcüğe gelince, «komünizm» Babeuf-Buonarrati çizgisinden doğmaktaydı, 1835-1840 yıllarında Paris'teki gizli ihtilalci topluluklar tarafından kullanılmaya başlanmıştı. 1840'da komünist devrimci diktatörlük fikrini yayan Blanqui tarafından bu sözcük halka maledildi. Marx, bu terimle doğrudan doğruya Fransızlarla değil de, Moses Hess ve Lorenz von Stein kanalıyla temas etmişti, terimi Marx'dan önce Engels kullanmıştı. Bak. A. Cornu, *Karl Marx: L'Homme et l'oeuvre* (Paris, 1934), Bölüm IV. Bak. genişletilmiş baskı, A. Cornu, *K. Marx, F. Engels, leur vie et leur oeuvre*, C. I. (Paris 1955).

(12) Tocqueville'e haksızlık olmasın diye, o zamanlar «sosyalism»en ekonomik değil de, siyasal sonuçları olduğunu, liberalizme karşı bir savaş ilânı, devletin birey üstündeki önceliğini kesinlikle ileri süren bir iddia anlamına geldiğini unutmamak gerekir.

olmayan liberalism»den daha elle tutulur ve makbul (semantik açıdan) olduğundan, kısmen de, ayrıntıya önem vermekten kaçınmak için, sonunda kendi hüviyetlerinden vazgeçip kendilerini demokrat olarak takdim eden liberaller oldu. Bu **prima facie**, siyasal uygunluk için alçak gönüllü bir feragattı; ama uzun sürede çok büyük sonuçlar doğurması gibi bir kaderi vardı. Çünkü, adlandırılmamış olan ve adlandırılamamış olarak kalan, artık hatırlanmıyordu. Böylece, bugün, liberalism kavramı, bir çok kimseye, geçmişe ait bir şeyi, tipik olarak 19. yüzyıl örneğini çağrıştırmaktadır.

Liberalism adı, yalnız bu nedenlerle ikinciliği almadı elbet. Daha önce de değindiğim gibi, buraya eklenecek üçüncü bir talihsizlik de vardır. Bu yıllarda, bütün basiretsizliği ve zalimliğiyle birinci sanayi devrimi yer alıyordu. Bugün, hangi bayrak altında getirilirse getirilsin, özgürlük adına gerçekleştirilmişti. Bugün, hangi bayrak altında getirilirse getirilsin, sanayileşmenin çok fazla para çektiğini, bunun da, her zaman, tüketimin kısılıp sanayi proleteryasının sömürmekle karşılandığını biliyoruz. Sosyalist tarihçi, 19. yüzyıldaki kapitalizmin kötülüklerini sayıp dökmeyi bitirirse, 20. yüzyılda sosyalist denen ülkelerde fabrikalardaki durumun (aynı nedenle, fabrika dışındaki durumun da) hiç de daha az insanlığa aykırı olmadığını (belki, bunun tersi olduğunu) görecektir. Bu bir yana, Batıda sanayi gelişimi, serbest rekabetin, **laissez faire** görüşünün, Manchester okulu doktrininin kılıfı altında ortaya çıkmıştır.

Demek ki, talihsizlik, yeniliğin «siyasal» liberalism değil de, «ekonomik» liberlism (13) olduğu bir zamanda, adın icat edilmesi sonucunu doğurmuştu. Bunun sonucunda, bu başlık siyasaldan çok ekonomik bir çağrışıma sahip oldu: liberalisme «burjuva» ve «kapitalist» dendi, öncülerinin de Adam Smith, Ricardo ve Cobden olduğu düşünüldü. Bu çağrışım öyle kuvvetliydi ki, bugün bile bir çok yazar (özellikle İngilizce yazanlar) klasik liberalismden bir **laissez faire** liberalismi diye söz ederler; yani, liberalismi ekonomik «liberalism» ile karıştırırlar hâlâ.

Bunun liberalism bakımından çok haksız bir şey olduğunu tekrar belirteyim. Locke, Blackstone, Montesquieu, Constant (klasik liberalimin gerçek kurucu babalarından birkaçı) bir **laissez faire** ekonomisi kuramcıları değildi. Onlar için liberalism, hukukun yönetimi ve anayasacı devlet, özgürlük de siyasal özgürlük demekti (ekonomik serbest ticaret ilkesi ya da en kuvvetlinin yaşama kanunu değil). Liberalism 1810-1811'de değil de, bir yüzyıl önce ya da sonra icat edilseydi, bu çakışmanın olmayacağı bile tahmin edilebilir. Bu talihsiz raslantı olmasaydı, «liberalism»i karmakarışık bir şekilde, hem Montesquieu'nün ve Constant'ın, hem de Adam Smith'in ve Ricardo'nun fikirlerini gösterecek şekilde kullanmak yerine (düşünecek olursak ne saçma), siyasal özgürlük sorununu bir çerçeveye, ekonomik özgürlük sorununu da başka bir çerçeveye yerleştirmek üzere düşünülmüş iki ayrı ismi kullanıyor olacaktık.

Hikaye burada da bitmiyor. Bu ismi icat ettiklerinde İspanyol **liberales**'in aklında İngiltere vardı. Ama ne yazık ki, bu yıllarda İngiliz felsefesi, Bantham ve James Mill'le, dar bir faydacılık ve saf bir **hedonism** düzeyine indirilmişti. James Mill'in değil de, oğlu John Stuart Mill'in 19. yüzyılda İngiliz liberalisminin en tipik temsilcisi olduğu doğrudur. Bununla birlikte, John Stuart Mill, babasının etkisini hep duymuştu ve entelektüel durumu, sonunda liberalism tarihinde ona verilen role göre oransızdı (liberalism tarihi, sözgelimi, Constant'ın İngilizceye çevrilmesiyle çok daha farklı bir ya-

(13) Yanlış anlaşılmadan kaçınmak için, ekonomik *laissez-faire* doktrinini belirtirken «liberalism» değil de «liberism» terimini kullandım. İtalyanlar genellikle bu terimi kullanırlar.

rar sağlardı) (14). Mill'in doktrininin onun ülkesinde bile yeterli görülmemesi bunu gösterir; ondan sonra gelen kuşak, Thomas Hill Green ve Hobhouse gibi düşünürler, (15) Locke'den çok Hegel'den esinlenmişler ve liberalismin idealist bir türünü yaymışlardı. Bu da, arkalarında sağlam bir gelenek olan İngiliz liberallerinin değilse bile, kara Avrupasının (hatta Amerika'nın) liberallerinin aklını karıştırmıştı (16). Bu açıdan bile liberalism talihli değildi. Çünkü, İngiliz felsefesinin çökmekte olduğu, en doğrudan ve talihli mirasçısının Marx olduğu idealist bir felsefenin İngiltere'ye getirilmeye başlandığı bir anda bu terimin vaftiz edilmesi, hiç de terimin yararına olmamıştır (17).

Tarihçilerin elinde, liberalismin, semantik zamansızlığını karşılayan başka bir talihsizliği daha vardır. Amerikan tarihçilerinin, ciddi bir gedik olan yarı sessizliğini bir yana bırakırsak, (18) Almanya bile kendi liberalismininin tarihçesini yazmamıştı. Buna karşılık, **Naturrechts** okulu, Kant, von Humboldt, son olarak da (kısmen de olsa) **Rechtsstaat** yoluyla Locke'çu liberalisme küçümsenmeyecek sayıda katkıda bulunmuştu (19). Ama, büyük Alman tarihçi okulu gelişmeye başladığında ya da tarih «fikirler tarihi» olarak kabul gördüğünde, Alman liberalismi ya tükenmişti ya da ulusal birlik sorununun tekeli altındaydı.

Daha önce belirtilen tarihsel talihsizliklere eklenen tarih yazımındaki bu boşluk şu sonucu doğurmuştur: Günümüzün tarihçileri liberalismin tarihini yazmaya koyulduklarında, ortaya çıkan şey, çoğunlukla, liberalismlerin (çoğul olarak) tarihi olmuş-

(14) Constant'a değindim, çünkü, George H. Sabine'in *A History of Political Theory* (New York, 1951) gibi çok kullanılan bir metinde bile bu yazarın adı geçmemektedir. İngilizce yazan yazarların Constant'a değinmemeleri normal bir uygulama olmuştur.

(15) Bütün bunlar için Hobhouse'un etkili *Liberalism* (1911) adlı kitabına bakın.

(16) Sözgelimi, Thomas Hill Green'i liberalizmin merkezi bir kişisi gibi gösterip, Constant şöyle dursun, Tocqueville ve Lord Acton'dan bile söz etmeyen Sabine'in *History of Political Thought* adlı kitabından da çıkarılabilir bu. Sabine, «liberalizmin idealist şekli» ne çok büyük önem vermektedir, bu açıkça görülüyor. Oysa, liberalizmin bu şekli, ancak «Mill ve Spencer'in felsefeleri, birlikte ele alınınca, liberalizm kuramını akılsızca bir karışıklık içinde bırakıklarını» için önemlidir (Bölüm XXXII, s. 724). Ben de bu noktada Sabine'e katılırım.

(17) İki gerçeğe dikkati çekmek için Marx'a değindim (1) Hegel'in felsefesi, tarihte en önemli tekrar doğuşunu Hegel'ci solda bulmuştu (sonradan *pro tempore* Faşizme ve Nazizme dayanak olması dışında); (2) Liberalizme bir temel kurmak yolunda idealist spekülasyondan yararlanmak için yapılan en gerçek ve tutarlı girişim (Sabine kabul etmiyor ama Benedetto Croce yapmıştır bunu), her şeyden çok, bu iki şeyin birlikte çok kötü yürüdüğünü, liberalizmle ampirik olgulara dayanan *forma mentis* arasında bir bağ kurmanın ne kadar çok gerekli olduğunu göstermiştir. Bu son nokta için bak. Norberto Bobbio, *Politica e cultura*, özellikle, s. 238-268; G. Sartori, *Benedetto Croce, Filosofo della libertà*.

(18) Vernon Parrington'un büyüleyici tarihi (*Main Currents in American Thought*), son çözümlemede, Birleşik Devletler'de «liberalizm»in parti ya da mezhep anlamlarının ancak ezilmini göstermektedir. Neill'in *Rise and Decline of Liberalism*'indeki eksikliklerle Sabine'in kusurlarını daha önce belirtmiştim. Hallowell'in *Decline of Liberalism as an Ideology* (Berkeley, 1943) adlı kitabıyla, daha da haklı olarak (bilgi verici amaçlarını gözönünde tutarak) J. Salwyn Schapiro'nun *Liberalism: Its Meaning and History* (New York, 1958) adlı kitabı için de bunu benzer kayıtlar düşülebilir. Schapiro'nun «liberalismin esnekliği» dediği şey, açıkça, bağlayıcı bir ilmiğin yokluğuna eşittir. *Encyclopaedia of the Social Sciences*'da «liberalizm» sözcüğünün açıklanması işinin Guido De Ruggiero'ya verilmesi sebepsiz değildir. Bununla birlikte onun sentezi de çok başarılı değildir.

(19) Almanların katkısı, Guido De Ruggiero'nun *Storia del liberalismo europeo* adlı kitabında biraz abartılmıştır. Ama, Humboldt'un küçük kitabı, *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen* (1791'de yazılmış, ama 1851'de yayınlanmıştır) liberalizm edebiyatında klasik bir örnek olarak kalmaktadır.

tur. Guido de Ruggiero, gerçekten olağanüstü kitabını, **Avrupa Liberalismin Tarihi**'ni 1925'de yazmaya başlamıştı. De Ruggiero'nun, liberalismler (İngiliz, Fransız, Alman ve İtalyan) çözümlemesini, liberalismin (tekil olarak) özünü ortaya koyacak bir bölümle sonuçlandırdığı doğrudur. Ama De Ruggiero, kısmen Benedetto Croce'den (Croce, liberalismi oldukça soyut felsefi bir kategori haline getirmişti) (20), kısmen de doğrudan doğruya Hegel'den etkilenen bir felsefeciydi. Bu yüzden, liberalism hakkındaki sonuç bölümü, kitabının en az memnunluk verici yeridir, ileri sürdüğü liberalizmin tekçi kavramı da hiç de yerinde değildir, çünkü De Ruggiero, liberalismi, Hegel'ci tipte **etatiste** bir liberalism haline getirmektedir (21). De Ruggiero sentezinde başarılı olmayabilir, ama **Özgürlük** adlı kitabında (İngiliz, Fransız, Alman ve Amerikan liberalismininin derinlemesine bir özeti) Cranston hiç sonuca varmamış; tekçi bir fikre varma çabasından bütün bütün vazgeçmiştir. Hatta, liberalismleri çoğaltmaya öylesine dalmıştır ki, yalnız İngiliz liberalisminin belirgin olduğunu, Fransız tipinin bile asında ikiye ayrıldığını (Locke'çu ve **etatiste** liberalism) ileri sürmüştür. Ama bu abartmadır. Aslında, **liberalisme** terimi, İngiltere'de olduğu gibi Fransa'da da belirgindir. Varsayılan Fransız **etatiste** liberalismi, **qua** liberalism var olmaz. Devlete aşık olan cinsten bir liberalism, ancak, Alman geleneğinin ikinci döneminde ortaya çıkar; (22) bunun doğru olarak ne ölçüde liberalism diye sınıflandırılacağı sorunu da çözülmeden kalır.

Öyleyse, bir liberalismin var olmayıp **bir çok** ayrı liberalismlerin var olduğu sonucuna mı ulaşıyoruz? Ayrıca, bu liberalismler çeşitli aşamalarla (klasik, demokratik, toplumsal, etatiste, hümanist, sosyalist, vb.) mı ayrılmalı? Aynı yolla, demokrasinin değil de, her ulus için olmak üzere bir çok demokrasilerin var olduğu ve bu demokrasilerin her birinin kuşaktan kuşağa değiştiği de ileri sürülebilir. Bununla birlikte, başka bir açıdan, tekil olarak demokrasiden de söz edebiliriz: bu da pekala kabul edilir. Bunun gibi, bu terimin taşıdığı temel tarihsel fikri yerel ve mezhepçi çeşitlemeyle ya da karma ve durmadan değişen dönemleriyle karıştırmamak şartıyla tekil olarak liberalismden de söz edebiliriz.

3. Liberalismin Tanımlanması

Çok basit olarak, liberalism, bireysel özgürlüğün, hukuki savunmanın ve anayasacı devletin kuramı ve pratiğidir. Bazan dendiği gibi «minimal devlet» değil de, «anayasacı devlet» diyoruz. Anayasacı devletin **minimal** devlet olarak doğduğu doğrudur, çünkü, bükümete **karşı** bir özgürlüğü ya da hükümet'ten özgürlüğü koruyup sürdürmek için kurulmuştur. Ama liberal devlet, iktidara karşı güvensizliğin bir ifadesi olarak, dolayısıyla, devlet görevlerini artırma değil de azaltma amacıyla doğmuşsa da, bu yüzden, liberal devletin hacmini yapısının önüne (arizî bir niteliğini asli olanın önüne) koyamayız. Anayasacı devlet ne kadar küçük bir devlet, bir şey yapmayan bir devlet olarak görülürse görülsün, gerekirse bir şeyler yapan, hatta oldukça fazla şeyler yapan geniş bir devlet olmasını önlemez bu; ama temel bir şartla: **Minimal** bir devlet olmaktan çıktıkça anayasacı bir devlet olarak kalması daha önem kazanır.

(20) Bak. yukarda, Bölüm III, 3.

(21) Bak. yukarda, Bölüm XIII, not 68.

(22) İtalyan geleneğini de yazıtmasıyla. Ama İtalya'da bile istisnalar vardır. De Ruggiero, Croce'den ve onun yoluyla idealist spekülasyondan etkilenmişti, öte yandan, aynı yıllarda, İngiliz tipi liberalizm, Luigi Einaudi tarafından yetkiyle temsil edilmekteydi. Liberalizm konusunda Einaudi ile Croce arasında uzun ama saygılı tartışmanın ana hatları şu derlemede toplanmıştır: Paolo Solari (ed.), *Liberismo* (Napoli, 1957).

Sık sık başka yazarlar tarafından yapılan bir ayrımla, klasik liberalizmle yeni liberalism arasındaki ayrımla ilgilenmediğime de dikkat etmişsinizdir zannırım. Eskiyle yeni arasında her zaman bir ayırma yapılabilir elbet; 20. yüzyıl liberalismi de Locke'un çağından beri değişmeden duran bir şey değildir. Ama, «liberalism nedir» sorusuna karşılık ararken, liberalismin eski ve yeni aşamaları ya da biçimleri arasındaki ayrımın, sorunu açıklığa kavuşturmakta bir yararı dokunmayacak gibi geliyor bana.

«Yeni liberalism» dendiğinde, çoğunlukla, eski liberalismin laissez faire formülünün atıldığını anlarız. Böyleyse bu ayrımı hem önemsiz hem de yanıltığa sürükleyici olarak görürüm, çünkü, böylece, siyasal bir sorunla ekonomik bir sorunu, liberalismle liberism'i karıştırmaktan doğan bir belirsizliği daha da sürdürmüş oluruz. Siyasal liberism ekonomik liberism'den çok daha önce vardı; daha önce laissez faire olmadan da yapabildiyse daha sonra niye yapamasın? Ekonomik sistemin siyasal sistemle ilgisi olmadığını, ekonomik ve siyasal özgürlük arasında bir bağ olmadığını söylemek istemiyorum. Elbet vardır. Ama, liberalism pazar ekonomisi değildir; herken, siyasal anlamda demokrasiyle ekonomik anlamda demokrasiyi birbirinden ayırırken, aynı şeyin liberalismde neden yapılmadığını anlamıyorum.

«Yeni liberalism» deyimi, refah liberalismi denen şeyi de belirtebilir. Ama bu varsayımda, liberalismin demokratik gelişmesini, özellikle, liberalismin kendinden demokrasiye verdiklerini (fazla değildir bu), demokrasi fikrinin liberal fikre katkısı olarak ele alıp işe başlıyoruz. Bu durumda, yeni liberalism demokratik liberalismle eş anlamlı oluyor. İkincinin yerine ilkini kullanmanın bir zararı olmaz. Ama, sıfatlar takmadan liberalismin ne olduğunu bilirsek olmaz. Yoksa, toplumsal ya da refah liberalismin ne ölçüde liberalism olarak kaldığını saptayacak durumda olamayız (23).

Sözgelimi, refah devleti formülü ekonomik güvenliğin siyasal özgürlüğe tercih edildiği anlamında anlaşılırsa, **demos**'un ekonomik iştahının liberal parçayı yuttuğu bir demokratik gelişme olabilir bu. Böyle bir durumda yeni liberalismden söz etmek, terimin mezhepçi kötü kullanımı düzeyine inmek olur. Bu ve benzeri kullanımlar «kötü kullanımlardır,» çünkü, son çözümlemede bundan daha fazla raison d'etre'leri yoktur: Liberalism, herhangi bir anda, ana siyasal sözcükler pazarında bulunan sözcükler içinde en uygun olmayandır. Bu terimleri meşrulaştırarak karışıklığı daha da artırırız. Aşağı yukarı her on yılda bir biri çıkıp «liberalism»i canlandırmaya çalıştığından, liberalismin, Max Lerner'in dediği gibi, «belki de, kuşağımızın üstünde en fazla tartışılan terimi» (24) olma noktasına geldik: Bu terim öyle şekilsiz ve değişken olmuştur ki, gerçekten de, keyfi ayırmaların insafına kalmıştır.

Buna şöyle bir karşılık verilebilir: Klasik ve yeni liberalism arasında bir ayrım yapılmazsa, bunun, sonunda, liberal fikrin kendisine zararı dokunur; çünkü, böylece, onu eski bir fikir diye zımnî olarak suçlamış oluruz. Olabilir. Her yenilik bir ilerleme, geçmişten kalan her şey de değersiz olacak değil ya. Yıpranmış eski doğrular olduğu gibi, zamanın aşındırmasını tanımayan buluşları ifade eden doğrular da olabilir; bunlar çok uzun süren eski doğrulardır. Öyleyse, soruna biraz daha yakından bakalım.

Başlarken, bir noktayı iyice saptamalıyız: Liberalismden daha eski ve çok daha yıpranmış bir demokrasi vardır. Demokrasiyi «lafzî olarak anlayan ve ondan etimolojik bir anlamda söz edenlerin hepsi çağlarından çok daha gerideydiler. Ancak liberal demokrasiden söz edersek, Liberalismden sonra gelen ve ondan daha genç olan bir demokrasiden söz etmiş oluruz. Ama bu çağdaş anlamda bile, ikisi arasındaki öncelik-sonralık arasının, çeşitlemeleri olmayan, kesin sınırlı, tek yönlü bir çizgi üstünde olduğu düşünülmemeli. Aslında, çağdaş demokrasinin liberalismden doğduğu tezi, bazan çelişkiye düşmektedir. Sözgelimi, Panfilo Gentile şunu yazmaktadır: «Sanki ... liberalism ürkek bir selefmiş gibi ... önce liberalismin sonra **democratisme**'in geldiği düşünülür genellikle. Bu görüş hiç de doğru değildir, çünkü ... liberalism **democratisme**'i izlemiş, onu düzeltmiş ve onun ötesine geçmiştir» (25). Olaylar nasıl bir sıra izledi öyleyse?

Buradaki karışıklık, İngilizlerin nesep bilgisinin Fransızlarınkinden farklı olmasından doğmaktadır. İlkinde, Yeni Dünya'ya götürülüp takılan ve orada ilk modern demokrasiyi yaratan, Locke'çu liberalismdir. Ama, Fransa'da olup bitenlere bakarsak, (Fransada komşu ülkelere tepkide bulunmuştur), bu halef-selef sırası tersine dönebilir, çünkü orada liberal öğe ithal edilmişti, yerli öğeyse Rousseau biçiminde bir demokratik rasyonalizmdi. (26) **Anglophile** Montesquieu **anglophobe** Rousseau'dan daha önceydi, onu sonraları roller değişmişti: Rousseau daha eskidir, Constant ve Tocqueville daha moderndir. Gerçekten de, liberalism, ondan önce gelen Jacobin demokrasisinden dersini öğrendikten sonra kara Avrupasında kabul edilmiş ve en iyi sonuçlarını vermiştir (27). Panfilo Gentile'nin kastettiği budur. Öyleyse, orijinal (Anglo-Sakson) nesep biliminin belirttiği ana çizgilere uygun olarak, liberalismin önce geldiği, demokrasinin onu izlediği doğrudur, ama 19. yüzyılda, daha önceki kötü demokratik deneye dayanılarak liberalismin tekrar gözden geçirilip düzeltildiği de doğrudur. Bu açıklamalar hiç de önemsiz değildir, çünkü, bugün dünya, liberalismin çoktan beri onun yerine geçtiği «pre-liberal» bir demokrasi için uğraştıklarının farkına varmayıp, liberalismin yerine geçmesi beklenen «post-liberal» bir demokrasi isteyen bir yığın insanla doludur.

Sonuç olarak şunu diyeceğiz: Klasik liberalismin bazı yönleri ölmüşse, bırakalım öyle olsun. Yılların geçmesi liberali tutucu yapmışsa, bunun bir zararı yok: Devrimcilerden başka insanlar da gereklidir bu dünyaya. Son olarak, liberalismin çağdaş kalan, bugüne ait olan bir parçası varsa bu parçanın anlaşılması önemlidir. İşte bütün tartışmanın özeti de budur. Başka bir deyişle, «yeni liberalism»le daha az, liberalismde yeni olan ve yeni kalan şeyle daha çok ilgilenmemizi ileri sürüyorum.

4. Liberal Demokrasi

Liberalismle demokrasi arasındaki temel ilişkisinin yapısı, Tocqueville'in klasik ayrımına başvurarak özetlenebilir. Liberalismi demokrasiden ayırmak için, liberalismde

(23) İngiliz türünde refah liberalismi için bak. *The Unrevolutionary State, Essays in Liberty and Welfare*, derleyen: G. Watson (London, 1957).

(24) T. P. Neil aktarıyor: *op. cit.*, s. 3.

(25) *L'idea liberale* (Milano, 1955), s. 5-6.

(26) Rousseau'nun etkisinin Montesquieu'nun üstüne konmasını açıklayan «İngiliz özgürlüğü»nün anlaşılmaz bir şey olduğu konusunda bak. Joseph Dedieu, *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France* (Paris, 1909), Bölüm XII; R. Derathe, «Montesquieu et J. J. Rousseau», *Revue internationale de philosophie*, III-IV (1955), s. 367 vd. Derathé burada şunu belirtiyor: «Ancak 19. yüzyılda, *Restoration* döneminde, *Esprit des Lois* Fransa'da tartışmasız bir itibar kazanmıştı... 18. yüzyıl boyunca bu kitap çok ciddiye alınmıyordu.»

(27) Fransızların doğal geleneğine değinerek, Talmon, haklı olarak şu görüşün üzerinde duruyor: «Görüş ve çıkarların farklılığı, 18. yüzyıl demokrasi babaları tarafından asli bir şey olarak görülmekten çok uzaktı. Onların orijinal postula'ları birlik ve ittifaktı. Farklılık (çeşitlilik) ilkesinin doğrulanması, daha sonra, homojenlik ilkesinin totaliter sonuçları Jacobin uktaülüğünde görülünce ortaya çıktı.» (*The Origins of Totalitarian Democracy*, s. 44).

özgürlük vardır, demokrasideyse eşitlik diyoruz. Birleştirmek için de, özgürlüğü eşitlikle birleştirmek, liberal demokrasilerin görevidir diyoruz.

Sistemlerimizin hem liberal hem demokratik olmasında, özgürlükte eşitliğin birleşebileceğini gösterir. Özgürlükle eşitliğin nasıl işbirliği yapabileceği konusu da, uzun bir süredir incelediğimiz bir konu. Gerçekte önemli olan, liberalismin yalnızca özgürlük, demokrasinin de yalnızca eşitlik sorunu olması değil de, liberal duyarlık alanı dışında kalan eşitliklerin var olması gibi, demokratik görüş açısından beğenilmeyen ya da yeterince beğenilmeyen özgürlüklerin bulunmasıdır (28). Daha önce de belirttim, bütün eşitlikler demokratik kaynaklı olmadığı gibi, özgürlüğün geniş kapsamlı sorunu da liberal formülüne indirgenemez. Böylece, liberalismle demokrasi arasındaki ayrımı belirleyen eşitlikle özgürlükse bunun nedeni, temelde yatan mantığın başka başka oluşudur. Liberal demokrasi, ancak bu ışık altında iki uçlu bir yumak olarak görülebilir. Bu yumağa dokunulmadığı sürece her şey yolundadır, ama çözmek için uçları çekmeye başlarsak iki ayrı renkte iplikten sarılmış olduğunu görürüz.

Liberal ipliği çekersek, eşitlik biçimlerinin hepsi birden kalkmaz ortadan. Ama bu türden liberal eşitlik, her şeyden önce, nitel aristokrasilerin özgürlük yoluyla geliştirilmesi amacını güder (29). Liberalism, kendi başına, hukuki-siyasal eşitliklerden fazlasının verilmesi konusunda ihtiyatlıdır, çünkü, yukardan armağan edilen eşitliklere güveni yoktur, onlara karşı çıkar. Liberal görüşün en arı biçimde tanımını Croce yapmıştır: «Temelde eşitliğe karşı olarak doğan ve öyle de kalan liberalism için özgürlük, Gladstone'un deyişiyle, demokrasinin değil aristokrasinin doğması ve gelişmesi demektir» (30).

Ama öte yandan demokratik ipliği çekmeye başlarsak, kendiliğinden ortaya çıkan her farklılaşma sürecini etkisizleştiren bir eşitlik buluruz. De Ruggiero'nun da belirttiği gibi, «bedava elde edildikleri için daha başlangıçtan beri küçümsenerek harcanan haklar ve yararlar sağlamakla yetinen demokrasi, kendi kendini yükseltme ihtiyacından doğan bir canlandırma sanatını tanımaz hiç.» De Ruggiero'nun sözlerine bir liberal farklılaşmaya ve eşitsizliğe yöneelen, alelade (mediocre) niteliklerle ve aladelelik sevgisiyle birlikte yayılan, eşitlik ilkesinin katı ve akılsızca uygulanmasının, özgürlüğün yararlarını ve çabalarını sakatlama eğiliminde olduğu bir gerçektir» (31).

Son çözümlemede, eşitlikte yatay bir dürtü, özgürlükte de dikey bir dürtü olduğu görülüyor. Demokrasi, toplumsal birlikle ve bir hizaya getirmekle ilgilidir, liberalism

(28) Bak. yukarda Bölüm XIV, 3.

(29) Liberalizmin, Bagehot'in sözleriyle «saygılı» bir demokrasiyi gösterdiği söylenebilir; çünkü, «belli insanların öteklerden daha zeki oldukları ortak bir rızayla kabul edilmiştir, onların kanaatları, yine halkın rızasıyla, sayısal değerlerinden daha fazla sayılmaktadır.» Bak. Walter Bagehot, *The English Constitution* (New York, 1885), s. 227. Liberal anlama doğal olarak «nitel» bir demokrasiyi geliştirmeye yöneltir, öte yandan demokratik mantık «eşitlikçi» bir demokrasi ister.

(30) *Etica e politica*, s. 288-289. Demokrasiyi Aydınlanma çağının kötü felsefesiyle bir tutuğundan, Croce'nin polemikleri demokrasiye yönelmiştir. Bununla birlikte, 1936'daki şu daha dengeli yargıyı da görelim: «Liberalizm demokrasiye karşı hem dost hem düşmandır. Dosttur, çünkü siyasal sınıfı... kendini, kendi eylemiyle, yönetme yeteneği kazandıracak şekilde yönetilenleri eğiten bir hükümete dönüştürür... açık bir sınıftır. Düşmandır, çünkü demokrasi, niteliğin yerine sayıyı ve niceliği geçirmek ister, böyle yapınca da demokrasi demagojiye, istemeden de olsa diktatörlük ve tiranlığa yol açar, böylece kendini yok eder.» (*Pagine sparse*, Napoli, 1948), C. II, s. 407.

(31) *Storia del liberalismo europeo*, s. 395 ve 401. Bugün kullanılan «mediocracy» terimi buradan gelir. Bak. E. M. Forster, *Two Cheers for Democracy* (London, 1951).

yeniliğe ve sivrilmeye değer verir. Eşitlik bütünlemek ve ahenkleştirmek ister, özgürlük tedirgin, müsrif ve düzensizdir. Temel ayrım, liberalismin ağırlık noktasının bireye, (32) demokrasininse topluma dayanmasındadır. De Ruggiero, her iki görüş açısındaki ters dönmeleri iyi yakalamıştır: «liberal anlayışın başlangıçta bireyle toplum arasında kurduğu ilişki şöyledir: Bütünün karakterini ve değerini yaratan, bireylerin enerjileri arasında kendiliğinden doğan işbirliği değildir, kendi öğelerini belirleyen ve onlara şekil veren bütünün kendisidir» (33). De Ruggiero, sonuç olarak bu ilişkinin demokraside başaşağı geldiğini gözlemlemiştir. Bertrand Russell son yazılarından birinde şöyle bir soru ortaya atıyor: «İlerleme için gerekli olan **bireysel initiative** derecesiyle canlı kalmak için gerekli olan **toplumsal birlik** derecesini nasıl birleştirebiliriz?» (34) Tocqueville'in karşıtlığının çok doğru olarak yeniden kaleme alınışıdır bu, bizim için de hep çözüm bekleyecek bir sorundur.

Bununla birlikte, liberalismle demokrasi arasındaki ilişkinin değerler ve ilkeler katından belli siyasal tutumlar katına inerek, daha somut bir düzeyde ele alınması gerekir. Bu açıdan, liberalism, her şeyden önce, devlet iktidarının sınırlanmasıdır, oysa demokrasi, halk iktidarının devletin içine sokulmasıdır. Böylece zamanla, liberalle demokrat arasında (partilerin adları ne olursa olsun) bir rol bölüşmesi doğmakta, bunun sonucunda da, liberal daha çok siyasal kaygı, demokratsa daha çok refah kaygısı duymaya başlamaktadır.

Liberalismin demokratik **sociality**'ye kendi değerlerinden katkıda bulunması gibi, demokrasi de siyasal liberalism kendinden katkıda bulunmuştur. Yine de bu karşılıklı **do ut des**'i geçip şöyle bir ayrım yapabiliriz: Liberali ilgilendiren devletin biçimidir, oysa demokrat için önemli olan devletten doğan kuralların içeriğidir. Devletin biçimine ilişkin sorun, kuralların **nasıl** yaratıldığıdır, içerik kaygısına ilişkin sorunsa kurallarla ne elde edileceğidir. Liberal, toplumsal düzeyde savunma durumundadır, toplumsal düzenin yaratılması yöntemini gözetmeye gelince eylemcidir. Demokrat, bir bakıma, yönetime karşı ilgisizdir, onu ilgilendiren özdür her şeyden önce ve onu gözetmek için, yeniden dağıtım anlamında, iktidarın kullanılmasını tercih eder.

Liberal demokrasiyi meydana getiren parçaları böylece ayırırsak, **siyasal** anlamda demokrasiyle **toplumsal** (ve ekonomik) anlamda demokrasi arasındaki ayrım açıklığa kavuşmuş olur. Siyasal açıdan, demokratik devletle liberal devlet arasında önemli bir ayrım yoktur: Demokratik devlet, liberal devletin yeni bir adla ortaya çıkmış şeklidir denebilir. Öte yandan, demokrasiden, toplumsal anlamda demokrasiden söz ettiğimizde, sözünü ettiğimiz şey tam demokrasidir, liberalism değil.

Bununla birlikte, «toplumsal demokrasi» iki ayrı anlam kazanmıştır. Benim öncelik tanıdığım birinci anlamda bu ad, bir **ethos**'u, bir örf ve adeti, bir **modus vivendi**'yi işaret eder. Diyelim, Birleşik Devletler için bu deyim kullanıldığında bu anlamı taşır: Dicey'in de belirttiği gibi, toplumun doğal olan özel bir durumunu anlatır. Ama demokrasinin işin içine girdiği yerde «toplumsal demokrasi»nin bu anlamı geçerli değildir. Burada deyim başka bir anlama gelir, buna da ikinci anlam diyorum. Burada işaret

(32) W. Lippmann'ın çok iyi belirttiği gibi şu anlama gelir: «Özgür bir toplum disiplininde toplumsal yükümlülükleri belirleyen şey, bütün kişilerin dokunulmaz olmasıdır.» Lippmann kuvvetle şu noktayı belirtiyor, «Burada, insanın doğası konusunda, özerk bir kişi olarak ona saygı gösterenlerle onu canlı bir araç haline sokanlar arasında, sorun birleşmiştir.» *The Good Society* (New York, 1943), s. 387.

(33) *Storia del liberalismo europeo*, s. 395.

(34) *Authority and the Individual* (London, 1949), s. 11

edilen, topluma ait bir **modus essendi** değil, toplumu yönetmenin bir biçimidir daha çok. Bu da, ekonomik demokrasiyle sınırlanan ve sosyalist demokrasiye dönüşebilecek bir toplumsal demokrasidir.

Bu ikisinin çok ayrı şeyler olduğu açıkça anlaşılıyor. Birinci durumda, **toplumsal** demokrasi, siyasal demokrasinin dayanağı ve politika-dışı temelidir. İkincisinde, siyasete karar verenlere göre demokratik bir toplumu yaratacak durumları tepeden hazırlamayı amaç edinen bir siyasettir. Böylece, birinci anlamda, herhangi bir siyasetin ön gerçeği, ikincisinde de bir siyasetin ürünüdür. Bu ayrıma karşın, yine de, **toplumsal** demokrasiden söz ederken, «demokrasi»-yi meşru olarak her iki durumda **da** kullanıyoruz, öte yandan, **siyasal** demokrasiden söz ederken, kesin konuşmak için «liberalism»-i kullanmamız gerekir.

Sonuç olarak, sistemimizdeki liberal ve demokratik öğeler arasındaki karşılıklı etkileşme şöyle özetlenebilir. İlki, daha çok, siyasal bağlanma, bireysel girişim ve devletin biçimi sorunlarıyla ilgilenir; ikincisi de, eşitlik, toplumsal birlik ve refah siyaseti sorunlarına karşı hassastır. Liberal demokrasiyi meydana getiren parçaların bu çözümlenmesinde çok titiz olmak istedim, çünkü, iki şeyden birini, mümkünse bilinçli olarak seçmenin zorunlu olduğu bir noktaya geliyoruz hızla: Liberalism içinde bir demokrasi ve liberalismi **dışta bırakan** bir demokrasi.

5. Liberalism İçinde Demokrasi

Kabaca belirtmek gerekirse, 19. yüzyılda liberal öğe demokratik öğeye üstün geliyordu; 20. yüzyılda terazinin öbür yanı ağır bastı, şimdi demokratik parça liberalden üstün geliyor. Tocqueville bu süreci büyük bir ustalıkla şöyle özetlemiştir: «Atalarımız özel haklara saygı duyulması kavramını hep yanlış kullanmak eğilimindeydiler; öte yanda biz de, doğal olarak, bireyin özel çıkarının her zaman çoğunluğun çıkarına yönelmesi gerektiği fikrini abartmaya eğilimliyim (35). Oysa bu «abartma»-ya karşın hâlâ «daha fazla demokrasi» arıyoruz. Ben de bu tutuma karşı değilim, ama ne anlama geldiğinin iyice anlaşılması ve belirli hazırlık noktalarının açıkça ortaya konması gerekir.

Önce şu iyice anlaşılmalı: Demokrasilerimiz, «demokrasi artı liberalism» ürünüyse, bunun sonucunda, onları meydana getiren parçalar arasında bir iç denge kurulması sorunu ortaya çıkar. Böylece, şunun da iyice anlaşılması gerekir: Şimdiki durumda en önemli şey, sistemi meydana getiren parçalardan birinin öbürüne kesin olarak üstün gelmesine karşı koymak, bunu önlemektir. Çünkü, «karşı tehlike»-yi (36) kabul etme gereğinin doğduğu bir noktaya varmış bulunuyoruz.

İkinci olarak (yine çok genel konuşuyorum), kronolojik bir sırayı **(önce ve sonra)** bir önem sırasıyla **(az, fazla)** karıştırmamaya dikkat etmeliyiz. Çağdaş demokrasi liberalismden sonra gelişmişse, liberalismi geçtiği ya da onun yerini aldığı, başka bir deyişle, liberalismin **daha az** önemli olduğu anlamına gelmez bu. Son (ve en az) elde ettiğimiz şeyle tercih sıralamamızda en önde gelen arasında kurulan bağlantı doğrudan doğruya psikolojiktir, çoğu zaman da yanıltıcıdır. Çünkü, en çok istediğimiz şey en iyi olan şey değildir her zaman. Bu nedenle, şunu hiç akıldan çıkarmamız gerekir: Demokrasinin liberalisme katkısı, aynı zamanda liberalismin doğurduğu bir şeydir. Bu nedenle, demokrasiden, liberalismin yerine geçen (Almancada **aufheben** anlamında) bir şey olarak söz etmek çok yanıltıcı olabilir (37). Demokrasi liberalismin yerine geçmemiş, onu bütünlemiştir ancak.

(35) *La Démocratie en Amérique*, çeviren: Henry Reeve (New York, 1899), C. II, Kitap IV, Bölüm VII, s. 343.

(36) Özellikle bak. yukarda Bölüm IV, 5.

Ancak bu noktalar akıldan çıkarılmazsa, daha fazla demokrasi isteminin ve aramanın bir yararı vardır. Çünkü, benim uyarmalarım, yalnızca, mümkün olduğu kadar fazla (**maximization**) demokrasiyi çoğu zaman yanlış yönde, başka bir deyişle, sistemin liberal parçasının yok edilip, yerine hiç bir şeyin konmadığı bir yönde aradığımıza işaret eder. Öyleyse, şimdi sorun, demokrasiyi bulabileceğimiz ve elde edebileceğimiz yerlerde aramaktır. Dolayısıyla, da toplumsal ve ekonomik anlamda demokrasiyle siyasal anlamda demokrasi arasındaki ayrıma iyice dikkat etmek gerekir.

Demokrasinin liberalismden **fazla** olduğunu söylemek, hem doğru hem yanlıştır. Demokrasinin toplumsal anlamda liberalismden fazla olduğunu söylersek doğrudur, demokrasininin siyasal anlamda liberalismden fazla olduğunu söylersek doğru değildir. Demokratik devlet denilen şeye doğru bir ad vermek gerekirse bu liberal-anayasacı devlet olacaktır; bu da, **siyasal** demokrasinin liberalism'e karışıp onun içinde kaybolduğu ve liberalismin onun yerine geçtiği anlamına gelir. Bu nedenle, liberal-anayasacı devlette demokratik bir üstünlük istemek yanlıştır. «Devleti demokratlaştırmak» sloganı, her şeyden çok, doğrusu «toplumu demokratlaştırmak» olan sloganın yerine geçen kötü bir slogandır. Avrupa cumhuriyetlerinden bazıları da bunu gösterir: Eksikleri olan bir toplumsal **ethos** üstüne kurulan bu cumhuriyetler üstün bir demokratik devlet kurmakla uğraşıp durdular, anayasalar yapıp bozdular, ama bunlar o kadar çok «demokratik»-ti ki anayasa olarak çok az işe yarayabiliyorlardı.

Demek ki, «fazla demokrasi», doğru olarak anlaşıldığında, demokrasinin siyasal bir biçim olmadığı anlamını vermektedir. Bu kavramdan, önce, toplumsal eşitlik ve ekonomik refahın arzu edilen şeyler olduğu, sonra da, demokratik yaşamın, temelde, küçük gruplar, yüzyüze ilişkiler ve özel hükümet» (38) çevresinde dolandığı anlaşılmaktadır. Dahl ve Lindblom'un da çok iyi gözlemlediği gibi, «ulus-devlet, içinde iyi yaşamın sürdürülebileceği çerçeveyi sağlar ancak; küçük grupların görevlerini yerine getiremez... Bunu yapmaya kalkıştığı ölçüde, ulus-devlet küçük grup görevleri yerine, ya zayıf ya da çirkin şekilde bozulmuş bir benzerini getirmek zorunda kalacaktır» (39).

Bu yüzden, fazla demokrasi daha az liberalism anlamına gelmez. Demokratik süreç ya da ilericilik adına ya da onlar uğruna anayasacı devleti eleştirmek, yanlış bir şeyi yan-

(37) Ana diyalektik terim olan *Aufhebung*'un önemi ve oynadığı rol hiç bir zaman yeterince belirtilemeyecektir. *Aufheben* fiili üç anlamı birden içine alır: (1) «ilerleyerek» yükseltmek, (2) «sürdürmek» anlamında ve/ya da (3) «yok etmek» anlamında. Dolayısıyla, Almancada ya da *aufheben*'in yeterli bir karşılığı olan (ne yazık ki, İtalyanca gibi) dillerde, «demokrasi, liberalizme baskın çıkıyor, onun yerine geçiyor, onu kaldırıyor» gibi deyişler çok kötü kullanılmakta ve herkesin (anlamda) karşıt olan şeyler üstünde anlaşmış görünmesine yol açmaktadır. *Aufhebung*'un İngilizceye çevrilememesine İngilizce konuşanlar memnun olmalıdır. İdealist felsefeyi anlamak açısından bu durum bir engel ortaya çıkarır, ama öte yandan Marxizmde önemli bir rol oynayan bulanık diyalektik akrabalık ve bulanıklıklardan da onları korur. (Bak. aşağıda Bölüm XVIII, not 32). Ayrıca, Almanya ve İtalya'daki bir çok siyasal değişiklikleri açıklamaya da yardımcı olur.

(38) Bak. C. E. Merriam, *Public and Private Government* (New Haven, 1944). Özel hükümet, hükümetin dışındaki serbest birliklerin kendi kendilerini yönetimi anlamına gelir.

(39) *Politics, Economics and Welfare*, s. 530.

lış bir yerde aramaktır. Siyasal bir biçim olarak demokrasimiz, bir demet özgürlük tekniğiyle donatılmış hukuki bir düzenden fazla bir şey olamaz. Bununla birlikte, bu da küçümsenecek bir şey değildir, çünkü, bütün ötekilerin ön koşulu olmaktadır. Başka bir deyişle, liberalism demokrasinin bir aracıysa, demokrasi kendi başına liberalismin bir taşıtı değildir. Libral demokrasinin formülü özgürlük yoluyla, onun aracılığıyla eşitliktir; eşitlik aracılığıyla özgürlük değil. Mantıksal olarak bunun tersi istenebilir ama deneyler böyle olmadığını gösteriyor (40). Liberalismin arkasından demokrasinin yeniden canlanmasının nedeni budur işte. Yine aynı nedenle, liberal özgürlük yok edilirse ve bize eşitlik iddia etmek imkânını veren araçların zararına daha büyük bir eşitlik aranırsa, demokrasi yeniden ölü bir dil olacaktır. Eşitliği özgürlükten üstün tutabiliriz, ama bu, işlemsel **(procedural) prius** ve **postea** dizisindeki yerini değiştirmez. tercih dizisinde birinci gelen yöntem dizisinde de birinciliği almaz.

Toplumsal anlamda demokrasiyle siyasal anlamda demokrasi arasındaki ayrım, demek ki, şu sonuçtan doğmaktadır: **Fazla demokrasiyi fazla** liberalismle birlikte aynı anda istemekte bir çelişki yoktur. Bana kalırsa, yapmamız gereken şey de budur.

Buna ilişkin olarak, liberalismin kazandığı başarıdan ötürü aşındığını kendi kendimize hatırlatmak iyi olacak. Anayasacı devlet iktidarı etkisizleştirmekte öyle başarı kazanmıştır ki, insanlar ekonomik baskıları siyasal baskılardan çok daha fazla farkına varır olmuşlardır. Bugün hâlâ, çoğu insan, devlet baskısını çok az ama işverenin baskısını çok daha fazla duymaktadır. Bununla birlikte, bu durumun dikkati çekecek bir şekilde değişmekte olduğunu da söylemeliyiz. Hiç bir çağdaş devlet artık **minimal** bir devlet değildir. Zaman geçtikçe devletin kendisi bir işveren olmaktadır. Bu, bürokratların sayısındaki baş döndürücü artış yoluyla olmamıştır yalnız başka bir neden de, bir çok devletin iktisadî yaşamda büyük kesimlerin mülkiyetini üstüne almasıdır. Bu nedenle, Cranston'ın da doğru olarak gözlemlediği gibi, «liberalin dikkatini çeken baskılar **daha** önemli olmuştur artık, üstünde durmadığı baskılarsa önemini kaybetmiştir... Bu nedenle, toplumsal baskılar dengesindeki bu değişmenin, liberal çözümlemeyi, onun gelişkinlik döneminden daha zamana uygun ve daha doğru yaptığı bir sırada, liberalismin bir ideoloji olarak gerileme devrine girdiği doğruysa, tuhaf bir şey olur bu... » (41)

Doğru belki ama tuhaf değil. Hiç değilse siyasal sorunlarda, karşı tehlikeyle yüzyüze geldiğimizi hemen hemen hiç de zamanında farkedemiyoruz. Yine de, liberalis-

(40) Özgürlüğün asli bir kavram olup olmadığı, eşitlikten çıkarılıp çıkarılamayacağı sorunu, İtalyan felsefesinde büyük ilgi çeken bir sorun olmuştur. Benedetto Croce için başlıca kavram, hiç kuşkusuz özgürlüktü; adalet ve eşitlik ancak «düzenleyici kavramlar»dı. Marx'çı felsefeci G. della Volpe (*Discorso sull'eguaglianza*, Roma, 1945 ve özellikle *La libertà comunista*, Messina, 1946) aksi görüştedir. Öte yandan, Guido De Ruggiero, özellikle Guido Calogero, özgürlükle eşitlik arasındaki çok sıkı bağ üstünde durmuşlar, Calogero cesurca bir hareketle özgürlüğü eşitlik-özgürlük ile bir tutmuştu. Bu tartışma çok sert bir durum almıştır. Croce için özellikle bak. «Libertà e giustizia,» *Discorsi di varia filosofia* (Bari, 1945), C. I, s. 261-276. Calogero için bak. *Difesa del liberalsocialismo* (Roma, 1945), özellikle Croce'ye cevabı: «L'circuerco, ovvero le due libertà,» s. 26-37. Bununla birlikte, bunun spekülatif bir tartışma olduğunu belirtmeliyiz. Croce'nin diyeceği gibi, «saf kavramlar» açısından, özgürlüğü eşitlikten ya da eşitliği özgürlükten çıkarmak mümkündür: her iki yönde de yapılır bu. Ama (asıl üstünde durulması gereken nokta da budur) fikirlerin sıra ve bağlantılarının mutlaka *ordo et connectio rerum* olması gerekmez. Başka bir deyişle, özgürlük ve eşitlik «kategorileri» arasındaki ilişkinin felsefi olarak sistemleştirilmesi, liberalizm ile demokrasi arasındaki ilişkiye *eo ipso* uygulanmaz. Daha doğrusu, bu sorun mantıksal ve ideal bir çıkarsama değil de, işlemsel bir *consecutio* olarak ampirik açıdan görüldüğünde, ancak bu şartla, uygulanır.

(41) *Freedom*, s. 81.

min kazandığı başarı sonucu yıprandığı doğruysa, bugünkü başarısızlığından ötürü değerini yeniden kazanması mümkün. Liberalism **içinde** bir demokrasiye inananlar için bu hiç değilse bel bağlanacak bir umuttur. Bununla birlikte, şimdilik pek çok kişinin liberalismi **dışta bırakan** bir demokrasinin daha iyi olacağına inandığı da bir gerçek.

6. Liberalismi Dışta Bırakan Demokrasi

Liberal demokrasinin savunmasını yapmış bulunduğumuza göre artık karşı tarafın kendini nasıl savunduğunu görmek yerinde olacak. Bu ikinci yaklaşıma göre, gerçek demokrasi henüz oluşmamıştır, ancak liberal devlet ve burjuva özgürlükleri denen karşılığı ortadan kaldırılırsa oluşabilecektir. Kısacası, burada savunulan tez, gerçek demokrasinin bizi liberalismin ötesinde beklediğidir.

Bu nasıl ispatlanıyor? Bir gösterinin başarılı olması, önce, çarpışma için seçilen yere bağlıdır. Bu nedenle, anti liberal doktrinin, tartışmanın nasıl kurulacağını yeniden baştan ifade etmesi şaşılacak bir şey değildir. Böylece, demokrasiyle liberalism arasındaki ilişki, bir özgürlük zincirinin halkaları arasındaki ilişki olarak sunulmaktadır. Bu halkaların ilki salt biçimsel özgürlük, son halka da tam, gerçek özgürlüktür. Böyle bir sunuşun yararları bir bakışta görülebilecek açıklıktadır. Önce, dizinin en büyük ve önemli parçasıyla en küçük ve önemsiz parçası hemen belirlenir. Sonra da, baştaki halkanın hiç bir şey kaybetmeden sonuncuya dönüştüğünü telkin eden bir **continuum** varsayılır.

Bu yaklaşım üstünde önemle durmanın nedeni, sonucu sağlaması ve bu sonucu ispat ihtiyacından bizi kurtarmasıdır. Çünkü, aksi halde «eşitlik» denecek şeye «özgürlük» dersek, tartışmanın geri kalan kısmı bunu güzelce izlemektedir. Sorun özgürlük ve eşitlik kavramları açısından ele alınırsa, bir terimin ötekinden daha az önemli olduğu hiç de kendini açıkça belli etmez. Özgür-eşitlik deyimi, tartışmanın bir **Aufhebung**, yerini alma sorununa indirgenemeyeceğini saptar en azından, çünkü iki **ayrı** sorun vardır karşımızda. Ama, bunun yerine, birincisinde olumsuz olarak (bu antitezde «biçimsel» özgürlük görünüşteki özgürlük anlamında kullanılmaktadır), ikincisinde de olumlu olarak (etkili, doğru, «gerçek» anlamda özgürlük) sunmaya dikkat ederek aynı sözcüğü iki kere tekrarlarsam, varılacak sonuç gerekli olduğu kadar da açıktır: küçüğü büyüğü kadar değerli olmayan bir özgürlük yerine öbürü; ikinciyi elde etmek için birinciyi inkar etmek zorunda kalırsam, «gerçek» özgürlüğü seçmiş olurum (42).

Açıkça görüldüğü gibi, bu savunma, deyimlerde yapılan iki yenilikçe ya da oyuna dayanmaktadır: (1) Eşitliğin «özgürlük» olarak yeniden adlandırılması, (2) siyasal-hukuki özgürlüğün belirtilmesinde «biçimsel» sözcüğünün küçültücü anlamı üstünde durulması. Tanımlamaların koşullayıcı kuramına göre, kişinin bu koşullamanın yararlı olup olmadığını araştırması yeter sonuru, sonunda da, insan, belli bir görüş açısından bakınca (diyelim, bir dinleyiciyi inandırma amacı için) bunların gerçekten yararlı olduğunu kabul edebilir. Bununla birlikte, benim görüşüme göre, bu koşullama bütünüyle keyfidir: bu deyimi yanlış ve teminatsız anlamında kullanıyorum.

İki şeyi sözle birbirine benzetmek ancak bir **sözde** benzerlik sağlar. «Özgürlük»ü, eşitliği belirtmek amacıyla ne kadar tutarlı kullanırsak kullanalım, ayrı şeyleri birbirine karıştırdığımız gerçeği değişmeyecektir. Daha kesin olmak gerekirse, bir durumda da (kafamızda eşitlik sorunu varken) özgürlüğün bir koşulundan, başka bir durumda

(42) Bak. yukarda Bölüm XIV, 6.

(özgürlüğü düşünürken) artık bir koşuldan değil de o şeyin kendinden söz ediyoruz. Bu ayrım, bir başka nedenle de, temel bir ayrımdır: Eşitlik özgürlüğün bir koşuludur ama ancak ve ancak eşitliğin özgürlük için istenen bir şey olması koşuluyla. Eşitliği özgürlükle eşit tutuyorsak, bu yalnızca, eşitliği liberal bir uygarlık çerçevesi içinde, dolayısıyla, içinde eşitlikçi isteklerimizin içine yayılan liberal bir animus'un bulunduğu bir çerçeve içinde görmeye alışa gelmiş olmamızdandır. Böylece, ancak özgürlüğün bir koşulu olduğu için eşitlik özgürlükle özdeşlenemeyeceği gibi, ikisi arasındaki bu bağ da güvenilir bir bağ değildir, öğretidir.

İkinci noktaya geçelim: Liberal demokratik sistemlerde sahip olduğumuz özgürlüğe «biçimsel» demek (biçimsel, «gerçek olmayan» anlamında kullanılınca) sorunu karıştırmak ve terimo çok keyfi bir anlam vermektir yine. Gerçek olmayan bir özgürlük «biçimsel» bir özgürlük değildir, her şeyden önce var olmayan bir özgürlüktür, vadedilen ama sağlanamayan bir özgürlüktür. Böylece, hukuki-siyasal özgürlüklerimizi belirtmek için «gerçek olmayan» sözcüğü ne kadar sık kullanılırsa kullanılsın, bu özgürlüklerin fazlasıyla verildiği bir gerçektir; o kadar ki, başkaları için onları inkar etme'k amacıyla bile kullanılıyorlar. Bundan çıkan sonuç şudur: Sahip olduğumuz özgürlükler için «biçimsel» sözcüğünü «gerçek olmayan» anlamında kullanamayız.

Daha çok istenen özgürlüklerle daha az istenen özgürlükler arasında (ve buna bağlı olarak daha geniş bir özgürlükle daha dar bir özgürlük arasında) bir ayrım yapılabilir; ama bu, daha çok değer verilen özgürlük, var olması için, daha az değer verilen özgürlük kadar gerçek olduğu olgusunu değiştirmez. Bu nedenle, nesnel olmak gerekirse, siyasal ve hukuki eşitliğin ekonomik eşitlikten daha az gerçek olmaması gibi, siyasal eşitlik de ekonomik eşitlikten daha az gerçek değildir. Bu böyledir, çünkü, işlemsel **(procedural)** olarak önce gelen özgürlüklerle eşitlikler noksansa, işlevsel olarak daha sonra gelen öbür özgürlük ve eşitlikler temelsiz kalırlar.

Bundan çıkan sonuç şudur: Yanlış ya da ne de olsa yetersiz oldukları gerekçesiyle siyasal-hukuki hak ve özgürlüklerimizin red edilmesini tavsiye ettiğimizde yaptığımız şey, isteyerek ya da istemeyerek, iktidarın hukuki disiplinli kullanımından çok keyfi kullanımını tavsiye etmektir .Buradan, daha büyük hangi özgürlüğün (vulgo «gerçek özgürlük») çıkabileceği, gerçekten de çok iyi gizlenen bir sırdır. Hiç kimse, **bir şeyden** özgürlük kavramının özgürlüğün özünü tükettiğini ileri sürmemektedir. Ama dikkatimizi yalnızca siyasal özgürlük üstünde toplayamadığımız sürece, baskı altındaysak, ele geçirebileceğimiz başka olumlu özgürlük yoktur elbet: Dizideki ilk özgürlüğü çıkaralım, o zaman «özgürlük» teriminin anlamı kalmaz. Özgürlüğün genişlemesini belirleyen demir gibi bir işlemsel **iter** vardır, o da şudur: Siyasal özgürlük, bütün olumlu özgürlük-eşitliklerin **sine qua non** ön koşuludur.

İzlenen yol değişmez; gerçek özgürlüğün maddi eşitliğin, başka bir deyişle ekonomik eşitlenmenin elde edilmesini izleyeceği tezini destekleyecek akla yakın hiç bir savunma yoktur. Nasıl olur da, mülkiyet eşitliği ya da daha iyisi mülkiyetsizlik eşitliği gerçek özgürlük anlamını karşılar? Bu görüşe sahip olanlar, insanın insan üzerindeki iktidarının, mülkiyete ilişkin cismani bir şey olmadığını (ya da yalnızca bu olmadığını) unutuyorlar. İktidar, ayrıca, ilişkisel **(relational)** bir fenomendir. Bu yüzden mülkiyetten gelen her türlü iktidarın kaldırılması, yalnızca, bütün iktidarın ilişkisel bir biçim alması sonucunu doğurur.

O zaman, liberalismi inkar edenlerin liberalismin ne olduğunu hiç bir zaman anlamadıklarından kuşkulanmamız haklı oluyor. Ama, talihsiz bir durum olmakla birlikte

de facto önemsiz bir durum bu. Belki de, uygarlıklardan yararlananların anlayışsızlığı ve değer bilmezliği yüzünden bir çok uygarlık yıkıldı bile. Tarihin, bugünkü liberal uygarlığımız yararına bir ayrıcalık tanıyacağını düşünmek için bir neden yok. Öyle olacak mı bilmem ama, liberalismin yerinin alınması mümkün; bugünkü liberal demokrasilerin de liberalismden ayrıldıklarını gösteren pek çok işaret var. Ama o durumda, bildiğimiz demokrasilerin ötesinde bizi bekleyen başka bir şey de var. Nedir bu?

«Demokrasi» evrensel olarak kutsallaştırıldığı ve bu gidişle hangi yolu tutarsak tutalım bizimle birlikte olacağı anlaşıldığına göre, biz de bu oyuna katılıyor ve karşılık veriyoruz: Bizi bekleyen totaliter bir demokrasidir. Çünkü, liberal olmayan bir demokrasi, totaliter demokrasidir .Bu deyimin üstümüzde bir **contradictio in adiecto** etkisi varsa, aklımızda liberal demokrasi olduğu içindir bu ve sözü geçen terim buna gerçekten karşı düşmektedir.

Ama bu terim, iktidarın demokratik meşruluğunun (liberal inanç ve tekniklerden ayrıldığı varsayılarak) varacağı bir noktayı belirtmek için kullanılıyorsa, hiç de paradoks olmayan bir anlam kazanır. Bir sabah 4. yüzyıl Atina'sında uyansaydık, o demokrasi bizde totaliter bir demokrasi izlenimini bırakırdı- İki farkla: Yunan dünyasında bireylerin **polis**'e boyun eğişi kendiliğinden oluyordu denebilir; her ne kadar totaliter bir demokrasi idiyse de, eskilerin demokrasisi bir demokrasi olarak kalabilmişti, çünkü devletsiz bir demokrasiydi. Ama bizim durumumuzda bir totaliter demokrasiden söz etmek, demokrasi olarak ancak bir gün yaşayabilecek bir şeyden söz etmektir. Polis, devletsiz bir demokrasi idiyse, bizimki devletli demokrasidir. Ta ötede merkezi bir siyasal iktidarın onayına emanet edilen bizim halk iktidarımızı bir boşlukta bıraktığına göre, bu çok önemli bir fark. Etkili bir halk egemonliğini azaltmaya kendiliğinden eğilimli olan, yalnız günümüzün coğrafya ve nüfusla ilgili boyutları değil, çağdaş devletin, toplum isteklerini ve ihtiyaçlarını sağlamaya her zamankinden çok zorlanan ve bu nedenle, hızlı, engellenmeyen bir karar verme süreci kadar daha çok yetki isteyen amaçlarıdır aynı zamanda.

İnsanın liberal demokrasi ötesinde gördüğü şey, gerçekte, sözcüğün, demokrasi adının yaşamasıdır. Tumturaklı söz söylemeye yarayan bu demokrasi, varsayılan halk desteği **fictio**'su yardımıyla en despotik köleliği onaylamaya alıverişlidir. Yani, basit bir dille söylersek, çağdaş ya da eski biçimine işaret etsek de, bireyin özgürlüğüne dayalı bir demokrasi de olsa, iktidarın kollektif **plenum** tarafından kullanılmasını gerektiren bir demokrasi de olsa, liberal-demokrasinin sönmesiyle demokrasi de ölmektedir.

BÖLÜM 16

DEMOKRASİ, PLANLAMA VE TEKNOKRASİ

«Avrupa devletlerinde çağdaş gelişmenin ve siyasal yenilemenin temeli kökünü şu ilkeden alır: Dünyanın sürekli olarak yeniden yaratılması düşünce yoluyla ve düşünce sayesinde olur.»

— Silvio Spaventa *

1. Planlama Nedir?

Bugünkü biçimiyle demokrasinin ödev ve görevleri 30-40 yıl öncesinden daha çoktur. Yerine göre değişen oranlarla, demokratik devlet her yerde her işi gören bir devlet durumuna girmektedir. Koşulların baskısıyla da olsa, önceden düşünülmüş bir seçimin sonucu da olsa, halkın ekonomik ve toplumsal yaşamının siyasal sistemlerimiz üstündeki ağırlığı gittikçe artmaktadır. Devlet, belirli bir biçimde ve belirli bir ölçüde ekonomik süreçlere her zaman müdahale etmiştir. Ama bugünkü biçimde ve bugünkü ölçüde olduğu kadar hiç müdahale etmemişti. Bugün «devlet ayarlaması» ve «devlet müdahalesi» terimleri bile yetersiz kalmaktadır. Nicelik yönünden yetersizdir her şeyden önce; ama bu gelişmede ima edilen anlam ve amaçlar açısından bakıldığı zaman nitelik yönünden de yetersizdir.

Özellikle 1930'larda ekonomik devletin nasıl oluşması gerektiği ve buna verilebilecek en uygun ismin ne olabileceği konusunda bir çok tartışmalar olmuştu (1). 1950'lerde (devlet ekonomi planlamasının kısaltılmışı olan) «planlama» teriminin en uygun isim olduğu kararına varıldı. Yalnız, çok yaygın olduğu halde, planlama teriminin, konunun açıklığa kavuşturulmasında yardımcı olduğunu söyleyemem. Bir çok olayı kapsamına alan alışılmış biçiminde kullanıldığı zaman, planlama, hem az hem de çok şey anlatan terimlerden biri olmuştur. Bir yandan planlama piyasa sistemine karşı gösteriliyor, öte yandan da böyle bir karşıtlığın artık anlamsız olduğu söyleniyor. Savlardan biri planlamayla demokrasinin uyuşamayacağını, öbürü de tersine, bir-

---

(*) Silvio Spaventa, *La politica della destra* (Bari, 1910), s. 473.

(1) Fransızlar şunu önermişlerdi: bir yanda «yönetilmiş ekonomi,» öte yanda, daha yumuşak bir formül, «birleştirilmiş,» «denetlenmiş ya da «örgütlenmiş» ekonomi. Ama en karakteristik formül, Bertrand de Jouvenel'in *L'Economie dirigée* (Paris, 1928) adlı kitabında ileri sürdüğü ilk mül, «yönlendirilmiş ekonomi» deyimini, Almanlar formüldür. İtalyanlar *economia programmatica* (programlanmış ekonomi) deyimini benimsemişlerdir. Bu *ad hoc* isim aramanın iki anlamı vardı: Bir da *planwirtschaft* deyimini yandan Batıdaki bu yeni akımı Sovyet kollektivist ekonomiden ayırmak, öte yandan da, «seyirci devlet»in sonunun geldiğini belirtmek. Geniş bir araştırma için bak. *La crisi del capitalismo* (Firenze, 1933) (Pirou, Sombart, Durbin, Patterson ve Spirito'nun katkılarıyla) ve özellikle bak. *L'economia programmatica* (Firenze, 1933) (Brocard, Landauer, J. A. Hobson, Lorwin, Dobbert ve Spirito'nun katkılarıyla). Her iki kitapta da G. Bruguier'in düzenlediği geniş bir bibliyografya vardır.

birlerine çok uygun olduklarını doğruluyor. Bu gelişen görüşler, aslında bize, ayrı şeylerin aynı olduğunu söylemenin onları gerçekte de aynı yapmadığını gösteriyor; dolayısıyla bu konuları tek tek ele almak gerek. «Planlama»nın en az üç anlamı olduğunu ayırt etmemiz gerekiyor:

1) Rasyonel örgüt anlamında «planlama»,

2) Sınırlı planlama,

3) Toptan planlama.

Verdiğimiz ilk anlamda belirli bir planlama türünü değil, daha çok planlamanın (sınırlı ya da toptan) niçin savunulabileceğini, yani, herhangi bir planlama siyasetinin geçerli olabilmesi için gerekli ölçütü göstermek istiyoruz. Demek ki, verdiğimiz ilk anlam teknik değildir. İkinci ve üçüncü anlamlar teknik anlamlardır, çünkü ancak piyasa iktisadıyla piyasa dışı iktisadı arasındaki ilişkiler ışığında anlaşılmaları mümkündür. Bununla birlikte planlama, ancak, siyasal yönden tarafsız bir biçimde, salt bir iktisat tekniği olarak, soyutlamaya gidilerek tartışılabilir. Durum böyle olunca yukardaki sınıflandırmayı yeniden şöyle yapmak gerekecektir:

1) Zihni bir ideal anlamında planlama,

2) Toplumsal-demokratik planlama (demokratik planlama),

3) Toptan planlama.

Bu ikinci sınıflandırma bize bir planlama işleminin hangi amaçlara yönelebileceğini gösterir. Birinci anlamında planlama, bir partiye bağlı olmayan, genellikle siyasal taahhütleri olmayan aydınların planlama anlayışıdır. Ama bu, zihni bir ideal anlamında planlama, demokrtik-emekçi ya da kömünist planlamalarda bulunamaz demek değildir. Her şeye karşın, bu anlam ayrı tutulmalıdır. Çünkü hem bu planlama kendi kendine yeterli olabilir; hem de, toplumsal-demokrat ve Sovyet tipi planlamaların amaçlarının ayrı olduğunu anlamak gereklidir. Bunların amacı yalnız ekonomik süreci rasyonelleştirmek değil, aynı zamanda (ve ayrı önemde) toplumsal adalet ve ekonomik eşitliği sağlamaktır. Hem toplumsal demokratların, hem Sovyet Marxistlerinin savunduğu planlama kapitalizme karşı olan bir ideolojiyi yansıtır. Durum böyle olunca, ikinci ve üçüncü planlama tiplerinin ilk görüşün ortaya koyduğu rasyonellik gereğini ne derecede karşıladığı önemli ama sonradan cevaplandıracağımız bir soru olarak ortaya çıkar. Her şeyden önce bu anlamları daha ayrıntılı bir biçimde ele alalım:

1) **Rasyonel örgüt** anlamında planlama. Bunu, terimin teknik bir tanımı olmadığı halde uzmanların eserlerinde görüyoruz-özellikle Birleşik Devletler'de. Sözgelimi Dahl ve Lindblom, planlamayı «rasyonel bir biçimde hesaplanmış eylemi bir amaca ulaştırmak çabası» olarak tanımlıyorlar. Daha da ileri giderek, tanımlarının genişliği üstünde hiç kuşku kalmasını istemezcesine, şöyle diyorlar: «Rasyonel siyasal-ekonomik bir eylemi gerçekleştirme çabası... bu çaba piyasayı da ele alsa, yöneten zihni de ele alsa, ekonomik planlama olarak tanımlanabilir» (2). Her ne kadar bazı iktisatçılar yararsız buluyorlarsa da, Dahl ve Lindblom'un görüşü çoğu insanların planlama anlayışını oldukça doğru bir biçimde yansıttığı için değerlidir. Bunun başka bir nedeni de planlamanın teknik anlam ve sonuçlarını ancak piyasa sisteminin niteliklerini, işleyişini, ve amacını bilenlerin kavrayabilmesidir; bunları bilen çok sayıda insan olmadığı da bir gerçektir.

(2) *Politics, Economics and Welfare*, s. 20. Bak. passim Bölüm 1-III.

Sözü edilen tanımın çok dar bir tanım olduğu açıktır: Kavramın en küçük gereklerini belirtmekten başka bir şey yapmaz. Ayrıca, her şeyi kapsamına alan bir tanımdır da. Gerçekten de, planlamanın yalnız «rasyonel bir biçimde hesaplanmış eylem» olduğunu kabul edersek, yaptığımız her şey, ya da hemen hemen her şey, bir planlamadır ya da bir planlama olma çabasındadır. En sınırlı ve en olağan devlet düzenlemesi bile, tıpkı yöneticinin toptan planları gibi, birer planlama niteliğini kazanırlar. Yani, planlamanın bu tanımına göre, örgütlenmiş her toplum bir dereceye kadar «planlanmış toplum» olur. Planlamayı bu biçimde tanımlarsak sorun çok basitleşmiş olur, çünkü iki şıktan birini seçmek zorunda kalırız: Ya plan yaparız, ya da davranışlarımız ister istemez irrasyonel olur.

2) **Sınırlı planlama** anlamında planlama. Kullandığım bu ismin amacı basit devlet düzenlemesi ve toptan planlama arasında yarı yolda bir durumu belirtmektir. Yani sınırlı planlamaya, piyasayla planlamanın birlikte var oldukları ekonomik sistemlerde rastlanır. Bunu tanımlamak için iktisatçılar değişik terimler kullanırlar: Kabataslak planlama, yol gösterici planlama, teşvik edici planlama, vb. Kullanılan terim ne olursa olsun, önemli olan, bu geniş bir dağınık planlama türünün nerede başlayıp nerede bitişini saptamaktır.

Her hükümet ekonomik sürreci düzenler ve her hükümet plan yapar. Ama bu henüz planlama değildir. Şimdi incelemekte olduğumuz anlamıyla planlama piyasa sistemini düzeltmekle yetinmez; aynı zamanda onun panzehiridir de. Terim, ancak sistem ekonomik kaynakların dağıtımının yalnız piyasa fiyatına ve özel kurumların çıkar hesaplarına göre yer almasını engellediği zaman doğru kullanılmış olur. Daha doğrusu, planlama, devletin müdahalesinden **fazladır**, çünkü, gerektirdiği müdahale artık azar azar değil, tanımına uygun olarak organiktir. Ayrıca, planlama, yalnız ekonomik sistemin otomatik olarak istikrarını sağlayan bir mekanizma durumunda olduğu zaman da (kredi tedbirleri, vb.) henüz var olmuş değildir. Her ne kadar piyasa ekonomisinin şartlarını yeniden yaratmak amacını güden devlet müdahalesi düşünülebilirse de (tröstlere karşı kanunlar gibi), planlamayı piyasa sistemini yeniden yaratmakta kullanılacak bir araç olarak düşünmek yanlış olur; çünkü planlamanın var olmasını sağlayan, onun piyasa sistemine **karşı** işleyişidir. Bu tip planlamada piyasa, fiyatların saptanmasına yarayan bir araç, tüketicilerin tercihlerini (ya da tüketicilerin tepkilerini) belirten bir gösterge görevi yapar: Ama ekonomik sistemin tümü artık piyasa kanunlarının yönetimi altında değildir. Artık ona yön gösteren toplumsal adalet, üleştirimli **adalet (distributive justice)**, tam istihdam kalkınma, vb. gibi amaçlara göre hareket eden merkezi bir kurumdur (amaçların öncelikleri belirli ülkelerin karşılaştıkları koşullara göre değişir).

Bu planlama kurumunun varlığı ve işleyişi piyasada yer alan olayları öyle derinden etkiler ki, bazı yazarlar bu durumda artık karşımızdakinin bir piyasa sistemi olmaktan çıktığını ileri sürerler. Bununla birlikte, bu görüş, zımnen, aşağıdaki cümlecikle tamamlandığında doğru anlamını kazanmaktadır: «ideal tipte bir tam liberalizm ile karşılaştırıldığında...» Dolayısıyla, değişik bir karşılaştırma yöntemi uygularsak, yani, bu durumuyla piyasayı «ideal» bir kollektivizmle karşılaştırırsak, varacağımız sonuç herhalde bize sınırlı planlamanın yine de bir piyasa sistemi olduğunu gösterecektir.

Planlanmış kesim, çalışma alanını ve etkisini, piyasayı ne fiyatların saptanmasına yarayan bir sistem ne de tüketicinin tercihlerini belirtecek bir gösterge görevlerini yapamayacak kadar genişlettiği zaman, sistemin çöküntü noktasına varılmış de-

mektir. Öte yandan, demokratik plancı kendini şu şartlar tarafından sınırlandırılmış olarak görür: Kişinin görevini ve tüketimini seçmekteki özgürlüğüne saygılı olmak. Bu tür planlamaya, yapısındaki gevşekliği belirtmek için «yol gösterici planlama,» (3) ya da demokratik plancının durması gereken noktalara dikkati çektiği için «teşvik edici planlama» denir (4).

Bu iki nokta arasındaki formülün geniş bir tanımı şöyle yapılabilir: «Planlama», piyasanın bağımsız hareketleriyle erişemeyeceği ya da erişmeyeceği amaçların elde edilmesi için, eldeki araçların önceden düzenlenmiş rasyonel bir biçimde kullanılması demektir. Bu, öğeleri ayrı durumlarda ayrı derecelerde işleyen, çok geniş bir tanımdır. Yine de, bu tanım, sınırlı planlamanın **öncesi** (yani devlet ayarlaması) ve **sonrası** (yani toptan planlama) arasındaki ayrımları ortaya koyması bakımından yararlıdır. Kısacası bu, Avrupa eserlerinde (İngilizler de dahil) genellikle kullanıldığı anlamda, Marxist olmayan planlama anlayışıdır. Bu tanımı ana çizgimiz olarak ele alırsak, Amerikalı bilginlerin «teknik olmayan» dedikleri planlamanın aslında planlama olmadığını açıkça görebiliriz (5). Yani, Avrupa'daki anlamıyla planlamanın, Dahi ve Lindblom gibi düşünürlerin söylediğinden çok daha fazla şeyle ilgili olduğunu görürüz.

3) **Toptan planlama.** Bu isimle belirtmek istediğim, devletin sahip olduğu bir «hedef ekonomisi»nin piyasa sistemini yok edip yerine bir yönetici zihin getirdiği durumlardır. Bu, Komünist ya da Sovyet biçimi planlamadır. Ayrıca, kollektivist planlama, totaliter planlama, zorla planlama ya da (yol gösterici planlamanın tersi) zor yoluyla planlama diye de adlandırılır. Bugün «kollektivist planlama» denen fikrin Saint-Simon ve Marx'ın kuramlarının ortak sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Saint-Simon bir merkezden yönetilecek ekonominin piyasa sisteminin yerini almasını öneriyor, Marx da tüm özel mülkiyetin yok edilmesini istiyordu. İlk bakışta bu sorunun çözüm yolunun Marxist öğe olduğu sanılabilir, ama asıl önemli rolü oynayan Saint-Simon'un serbest piyasayı yok etmesidir.

Bazı düşünürler Sovyet sisteminin, hesaplarını ancak gizli bir piyasa sistemi sayesinde yapabildiği için başarılı olduğunu söylerler (6). Bu doğru olabilir. Ancak, toplu planlama, insanların meslek ve tüketimlerini seçme özgürlüklerini kısıtlar ve ücretlerini kısıtlar ve ücretlerin ne olacağını, tüketicinin neyi kabul etmesi gerektiğini yalnız amaçlarına erişmek için, zor kullanarak belirler. Sistemlerinin (bizim deyişimizle) mümkün olduğu kadar ekonomik bir biçimde işlemesi için Sovyet plancılarının başvurdukları yollar ne olursa olsun, bu yöntemler sınırlı ve toptan planlama arasındaki belli belirsiz çizgiyi yok edemez. Çünkü Sovyet örneğinde, ekonomik ya da insancıl değeri ne olursa olsun, amaçları yüksek yerden hesaplanıp kabul ettirilen bir hedef ekonomisi vardır. Toptan planlama «sahip-satıcı» devletin ekonomisidir, tüketicilerin değil. Tarihsel açıdan planmanın özgün ve gerçek anlamının da bu olduğunu belirtmek gerekir. Geniş anlamıyla planlama bir Rus buluşudur (7). Marx, geniş ve üstü kapalı bir biçimde savunduğu sistemin asıl gereklerini hiç gözönünde tutmamıştır. Batı dünyası da, Sovyet tehditi yüzünden, bu planlama terimini, konuşma diliyle ilgisi olmayan, kesin teknik anlamında kullanmaya başlamıştır (8).

(3) Ugo G. Papi'nin önerdiği deyimdir bu: *Pianificazione economia in regime democratico* (Roma, 1953).

(4) Bak. genellikle, birleşik eser: *Pianificazione economica in regime democratico*; ve *La pianificazione economica e i diritti della persona umana* (Roma, 1955), özellikle G. Di Nardi'nin katkısı, s. 55-72.

(5) Sözgelimi Ruth Glass'a göre, «bu yüzden, Amerikalılar «planlamayı eşgüdümlendirme» ihtiyacından söz ediyorlar, oysa Avrupalılara göre planlama eşgüdümü getirir (etkili olmasa da).» *International Social Science Journal*, C. XI (1959), No. 3, s. 406. Bu fark başka farkları da getirmektedir.

(6) Özellikle bak. M. Polanyi, *Colloques de Rheinfelden*'de, s. 122-141, bunu izleyen tartışmalara da bakın. Daha eski bir değerlendirme için bak. Roberi Mossé, *L'Economie collectiviste* (Paris, 1939), Kısım II.

2. Büyük Sorunlar

İlk **quid pro quo**, yani ilk karışıklık, aydınlarla siyasetçiler ya da bilim adamlarıyla siyaset adamları arasındaki ilişkilerden doğar. Yüksek aydın grubunun planlamaya duyduğu sevginin, planlamayı ekonomik sürecin rasyonel bir düzeni olarak görmesinden doğduğunu söylersek pek yanılmış olmayız. Şimdi şunu soruyoruz: Bu istek («rasyonel bir örgüt» anlamında planlama) kabul ediliyor mu? Daha doğrusu, kabul edilebilir mi? Bu soruyu cevaplandırmanın kolay olmadığı görülüyor. Gerçekten, bütün görebildiğimiz birtakım devletleştirme ve sosyalleştirmelerdir. (9) «rasyonellik» değil. Bu durumda devlet mülkiyetçiliğinin kendiliğinden daha rasyonel bir düzen getirdiğini kabul edebilir miyiz? Sonsuza dek tartışabilecek bir soru olabilir bu; çünkü, her şeyden önce ekonomik rasyonelliğin anlamı üstünde bir karara varmamız gerekir. Yalnız, rasyonelliğe verilecek anlam ne olursa olsun, soruya olumsuz cevap vermek için sağlam nedenler bulunduğuna inanıyorum.

Soruna şu açıdan eğilelim: Plancılar kimlerdir? Demokratik sistemde bir planın ana çizgilerinin parlamento tarafından onaylanması ve hükümet tarafından tartışılması gerekir. Bu, sorunu genel seçimle iş başına gelmiş siyaset adamlarının gözlevleri çerçevesinde girdiği anlamına gelir. O zaman soru şu şekli alır: Bu insanların elinden rasyonel bir planlama çıkması olasılığı nedir? Doğrusunu söylemek gerekirse, bu olasılık oldukça azdır. Bunun açık nedeni de şudur: Ekonomik sürecin gerçekten rasyonel bir biçimde yönetilebilmesi için, gerekli karar verme özerkliğine ve bunu yürütme gücüne sahip ve bu amaçla eğitilmiş yöneticiler gereklidir. Ama bu-

(7) Sempatik bir açıklama için bak. Ch. Bettelheim, *Les Problèmes théoriques et pratiques de la planification* (Paris, 1946). Marxist siyasal ekonomi ilkeleri için bak. Paul M. Sweezy, *The Theory of Capitalist Development* (New York, 1942).

(8) E. H. Carr, biraz şiddetle ama tamam olarak şunu diyor: «Sovyetler Birliği'nin dünyanın geri kalan kısmı üstündeki ekonomik etkisi tek bir sözcükle 'planlama'ya özetlenebilir.» *The Soviet Impact on the Western World* (New York, 1949), s. 20.

(9) Teknik ve hukuki açıdan, devletleştirmeyle sosyalleştirme aynı şey değildir; bunlar ayrıca, devlet ayrıca, devlet mülkiyetinden (*statalizzazione*) ve kollektifleştirmeden de ayrılabilirler. Ama buradaki tartışmanın amacı bakımından bu ayrımlar yersizdir.

rum gerçekte böyle değildir. Siyasal personelin durumu bugün elli yıl öncesinden, en iyi yönetiminin en az yönetim olduğu inancının egemen olduğu çağdan pek farklı değildir. Dolayısıyla siyaset adamları iktisat sorunlarına bugün de eskiden olduğu gibi el atarlar: Bu işi yapmaya aslında yetersizdirler, yaparken de seçimle ilgili baskılara ya da birbiriyle çatışan başka baskılara boyun eğerler. Durum böyle olunca, bu tip siyasal personel, kendisinden istersek, bize bir planlama yapabilir, ama bu ikinci ya da üçüncü tür planlama olur. Yani, aradığımız rasyonel planlamayı bulma olasılığımız yok gibidir. Bunun nedeni de, «rasyonel» ölçülere değil, seçim kuşkularına dayanan ve daha çok refaha, toplumsal ve eşitçi amaçlara yönelen devletleştirme ve sosyalleştirmelerle karşı karşıya kalacağımızdır.

Bu sonucun kötü olacağını söylemek istemiyorum. Bunun yalnız değişik bir sonuç olacağını, dolayısıyla da her devletleştirmeyi aklın ışığının karşısında ve cahillik üstündeki bir zaferi olarak görenlerin kendi kendilerini yanıltmış olabileceklerini söylüyorum. Kendi başına, sosyalleştirmenin rasyonel bir yanı yoktur. Devlet, bir ülkenin tüm üretim sistemini, ekonomik sistemin rasyonel bir yön almasına hiç bir katkıda bulunmaksızın, bir kamu teşebbüsü haline sokabilir. Alışmış olduğumuz devlet müdahalesi nasıl bazan rasyonel, bazan da yalnız planlanmış bir karışıklıksa, bir devletleştirme siyaseti de rasyonel olabileceği gibi olamayabilir de. Şunu kesinlikle ortaya koyalım: Rasyonellikle planlama arasında gerekli hiç bir bağ yoktur (ilkel bir kafanın plan yapamayacağını doğrulayan basit anlamı dışında). Aslında niçin böyle bir bağın varlığının şart koşulduğunu ve beklendiğini de anlamıyorum. Planlama, iktisatçıların bir buluşu değildir. Sosyalistler tarafından ortaya atılmıştır. Bu da, tarihsel açıdan, bir üleştirim|i adalet **(distributive justice)** isteğine cevap verildiğini gösterir, aklın isteklerine, «aklın nedenleri»ne değil.

Durum böyle olunca, siyaset adamlarımızdan rasyonel bir planlama istediğimiz zaman aslında elde edilmesi en güç şeyi istemiş oluyoruz. Bu, isteği bir kenara itmek için bir neden değil elbet, ama bu isteği açık olarak düşünmek için bir neden. Dolayısıyla, planlamanın birinci anlamından, «rasyonel bir biçimde hesaplanmış eylem»den, hangi anlamda ve hangi amaçla söz edebileceğimizi kesinlikle anlamamız gerekir.

Bu anlamda planlama, betimleyici değil, **normative** bir kavramdır. Yanlış anlaşılmaması için bu iki kavram arasında bir ayrım yapmamız gerekmektedir. Bunların ilkinde karşımıza şu sıra çıkar: **laissez faire** devlet müdahalesi, sınırlı planlama, toptan planlama. İkinci kavramdaysa sıra şöyledir: rasyonel planlama, toplumsal ya da refah planlaması, vb. Rasyonel bir eylem anlamında planlama, planlamanın, herhangi bir planlamanın, rasyonel **olması gerektiği normative** savını ortaya koyar. Bir şeyi değil, planlamanın yürütüleceği ya da değerlendirileceği ölçütlerden birini gösterir. Bunun da ölçütlerden yalnız biri olduğunu belirtmek gereklidir; çünkü ölçüt tek değildir. Planlama, ayrıca, toplumsal değer, adil olma ya da (hatta) lafzî eşitlik ölçütlerine göre de değerlendirilebilir; bu değerlendirme yöntemlerinin hepsi de geçerlidir. Dolayısıyla yalnız planlamanın betimleyici anlamlarını **normative** kullanılışından ayırt etmemiz değil, rasyonelliği de planlama siyasetinin **tek** gerekli ölçüsü olarak kabul etmemiz gerekir. Aksi halde, «rasyonel gelişim»i her planlama türünde görmeye kalkarsak, hayal kırıklığına uğrayacağımız kesin gibidir. Peguy'nün dediği gibi, sosyalist yoksulluk kapitalist zenginliğe tercih edilebilir, ama bu seçimde rasyonel bir taraf yoktur.

Karışıklık ve anlaşmazlık bilim adamlarıyla siyaset adamları arasında sık sık olduğu gibi aydınların kendi aralarında olur. Adına büyük alternatifler denen sorunda 1950'lerin bilim adamları kuşağıyla 1930'ların kuşağı arasındaki polemik bunun iyi bir örneğidir.

1930'ların kuşağı genellikle Ludwig von Mises'in **Die Gemeinwirtschaft** (10) adlı eserinde merkezden yönetilen ekonomiyi eleştirerek gösterdiği yolu izlemişti. Bu türlama deneyindeki gelişmeler ve değişikliklerle aynı çizgiyi izlediğini de belirtelim. Bu eleştirinin sonraki gelişmesinde ortaya üç ana nokta çıktı (bu eleştirinin Sovyet planüç nokta şunlardı: (1) Merkezden yönetilen toptan planlama mümkün değildir, (11) (2) ancak marginal ilkelere uyarsa ekonomik yönden işlemesi mümkün olur, (12) ve (3) her şeye karşın, toptan planlama totaliter bir diktatörlük gerektirir (13). Bu görüşler bir çok tepkiyle karşılaştı elbet (14). Yalnız, Mises — Hayek çizgisi eleştiricilerinin, bu görüşleri oldukça ciddiye aldıklarının ve bu neo-liberal uyarmaların sonucu olarak planlamanın emekçi ve toplumsal-demokrat anlayışlarında bir çok değişiklikler yapıldığının da bir gerçek olduğuna inanıyorum (15).

1950'lerin havası daha başkaydı. Onlardan önce gelen kuşağın tartıştığı iki noktaya (yani, (1) plan yapılmalı mı yapılmamalı mı ve (2) demokrasiyle planlama birlikte var olabilirler mi) oldukları gibi bir kenara itildi (16). Bunlar elbette çok geniş genellemeler; ama her örgütlü toplumun bir planı olması gerektiği anlaşıldığından son yıllardaki «plan olmalı-olmamalı» sorununun ortadan kalktığını söyliyebilirim. Demokrasiyle planlama birlikte var olabilirler mi sorusuna verilen cevap da genellikle şu olmaktadır: Herkesin gördüğü gibi, demokrasiler de plan yapmaya başlamışlar, bun-

---

(10) Önce 1922'de basılmış, sonra gözden geçirilip düzeltilerek *Socialism* (London, 1936) adıyla İngilizceye çevrilmiştir.

(11) Mises'in başlangıçtaki tezi buydu. Ama o zaman, 1921-1922'nin «savaş komünizmi»ni gözönünde tutarak bu tezi şekillendirdiğini hatırlamalıyız. Pazar yokluğunda kaynakların rasyonel olarak dağıtılamayacağını ileri süren bu tezin daha açık seçik bir tanımı için bak. Hayek, Mises, N. G. Pierson ve Halm, *Collectivist Economic Planning* (London, 1935). Bu kitap güzel bir symposium'dur. Planlı bir sistemde ekonomik hesaplar sorunu için bak. T. J. B. Hoff, *Economic Calculation in the Socialist Society* (London, 1949).

(12) Bu görüş F. H. Knight tarafından üzeri sürülmüştür: «The Place of Marginal Economics in a Collectivist System,» *American Economic Review*, Mart 1936, ek. Bununla birlikte, sosyalist bir ekonominin nasıl işleyeceği hakkında ilk tahminler, Pierson, Pareto ve Enrico Barone'de bulunabilir.

(13) Özellikle *The Road to Serfdom* adlı kitabında Friedrich A. von Hayek tarafından üstünde iyice durularak açıklanan tezdir bu. Ama, daha az dramatik biçimde de olsa, adı geçen eleştiriciler de bu tezi paylaşmışlardır.

(14) Finer'in Hayek'e aşırı cevabında oldukça coşkusal sonlar vardır. Bak. Herman Finer, *Road to Reaction* (New York, 1945).

(15) Aslında, 1933'den başlayarak, sosyalist bir ekonomiyi desteklleyenlerin çoğu, ya kamusal mülkiyet alanında bir pazar ekonomisi biçiminde ya da pazar rekabetine benzer fiyatlar için bir hesaplama yöntemi olarak, kaynakların dağıtımında vazgeçilmez bir araç diye pazarı sekrar kabul etmişlerdir. Bak. O. Lange, F. M. Taylor, *On the Economic Theory of Socialism* (Minneapolis, 1938); A. P. Lerner, *Economics of Control* (New York, 1944) ve H. D. Dickinson, *Economics of Socialism* (Oxford, 1939).

(16) «Planlama İncelemesi ve Uygulaması» konusuna ayrılmış *International Social Science Journal* (UNESCO) (C. XI, 1959, No. 3, s. 327) dergisinin derleyicisi John Friedmann şu cüretli önerçeyle karşımıza çıkmaktadır: «Belki de iki kuşaktır planlama tartışması iyice alevlenmişti. Şimdi suna erdi. Sorun çözülmüş. Büyük önculer... susuyorlar. Alana başka adamlar girdi. Artık şu soruları sormuyoruz: «'Planlama mümkün mü?' Planlama demokratik bir ideolojiyle uyuşabilir mi?' Ama şu soruyu soruyoruz: 'Eldeki planlama uygulaması nasıl geliştirilebilir?' Planlama sorunu artık bir usul ve yöntem sorunu olmuştur.» Bu parçayı kanaatlerin ne durumda olduğunu iyi gösterdiği için aldım.

dan hiç de zarar görmemişlerdir. Ama bana, bu iki görüş de, hiç olmazsa Mises - Hayek çizgisini kabul etmeyen görüşler olarak, asıl sorunlarla ilgilenmiyorlar gibi geliyor. Üstelik, bu görüşlerin bugün yarattıkları «kenara itme» havasının da zararlı ve yanlış olduğuna inanıyorum.

«Planlama»dan yalnız rasyonel bir biçimde önceden düşünülmüş bir karar verme işlemi anlaşılıyorsa, o zaman planlama vardır elbet ya da hiç olmazsa planlama yapmaya her yerde teşebbüs edilmektedir. Yalnız, «plan olmalı - olmamalı» tartışmasını yapan yazarların planlamaya verdikleri anlam bu değildi, çünkü onlar Sovyetler Birliği'ndeki biçimiyle planlamayla ilgileniyorlardı. Dolayısıyla, «planlama»yı her ne kadar Leninist - Stalinist anlamda ayrı bir anlamda kullanmak hoşumuza gidiyorsa da, şimdi elimizdeki konu apayrı bir konudur. Bunun gibi, «planlamaya sahip olabilmek için ödenen fiyat demokrasinin kaybedilmesi midir» sorusuna, «19. yüzyılın ortasından bu yana demokratik ülkelere gittikçe daha çok hem... planlı hem de plansız olmaya başladıkları» (17) için, bu sorunun uydurma bir soru olduğunu söyleyerek karşılık vermek, hiç karşılık vermemek demektir. Çünkü von Mises'le von Hayek'in demokrasiyle uyuşamaz dedikleri yine Sovyet tipi planlamaydı. Planlamadan anlaşılan başka bir şeyse, hele yol gösterilerek yapılan ılımlı bir planlamaysa, o zaman ortada bir sorun yoktur; demokrasilerin de, kendilerine göre, plan yapabileceklerini herkes kabul eder. Bu tartışmanın da zaferi yine **quid pro quo**'ya dayanır, sözde kalır.

Dolayısıyla, büyük alternatiflerle ilgili tartışma değil de, büyük alternatiflere karşı olan tartışma anlamsız gibi geliyor bana. İki kuşak aynı şeylerden söz etmiyor. Genellikle «plan olmasın» savı üçüncü varsayımla (toptan planlama) ilgili; kayıtsız şartsız planlama taraftarı olan sav ilk varsayımla (rasyonel karar verme) ilgili; ikinci varsayımda (yol gösterici planlama) durmamız şartıyla da demokrasiyle planlamanın birlikte var olabileceği tezi kabul ediliyor (18). Buradan doğan soru da şu: Her tanımın doğru çerçevesi ve alanı nedir?

Ayrılık, dolayısıyla iki kuşak arasındaki anlaşmazlığın kökü şu noktada toplanıyor: Eski kuşak uzun süreli sorunlarla uğraşıyordu, oysa onu izleyen kuşak daha kısa süreli sorunlara eğildi. İlk görüşe göre, geniş bir ufuk gözler önünde, ama uzaktan görünüyor, ayrıntılar iyi seçilmiyor. İkinci görüşte ayrıntılar görünüyor, ama ufuk daralıyor. Bundan da anlaşıldığı gibi, ilk görüşe göre görülebilen ve kendiliğinden ortaya çıkan büyük alternatifler, ikincinin görüş açısının dışında kalıyor. Uzun süreli bir görüşten kısa süreli bir görüşe geçmemizin nedeni de şu: İlk kuşak kavramla ilgili bir sorunla uğraşıyor, olup bitenleri bir kavram çerçevesinde anlamaya çalışıyordu. Ama ikinci kuşak daha pragmatik bir biçimde çalışıyordu (19) ve sorunu şu biçime sokuyor: Önemli olan şey **yapmaktır**, dolayısıyla gerekli olan eylem için esnek bir ölçüt bulmaktır.

(17) R. A. Dahl, *Research Frontiers in Politics and Government*'da, s. 46.

(18) Bu açıklamaların yeni liberal tezle ilgili sonucu şudur: «Sınırlı yol gösterici planlama» açısından fazla mübalağa ettikleri için Mises ve Hayek suçlanabilir (bu noktaya kadar **Barbara Wootton**'ın cevabını, *Freedom under Planning* (London, 1945) ve buna benzer başka iddiaları kabul edebiliriz). Ama «toptan kolektif planlama» varsayımı açısından Mises'le Hayek'in yanlış olduğunu sanmıyorum. Bu açıdan, karşıt savların hiç biri inandırıcı görünmemektedir. Bununla birlikte, komünist tezin savunulması için bak. Maurice Dobb, *Political Economy and Capitalism* (London, gözden geçirilmiş baskı, 1940), Bölüm VIII.

(19) Bu açıdan bakınca, Dahl ve Lindblom'ın aşağıdaki önerilerine hiç de itiraz etmem: «Asıl seçim planla plânsızlık arasında değildir; sorun sürekli olarak belli teknikler üstünde durmaktadır: kim planlayacak, hangi amaçlarla, hangi koşullarla ve hangi araçlarla?» (*Politics, Economics and Welfare*, s. 5). Çok doğru, ama Birleşik Devletler için.

Ama durum böyleyse «yanlış görüş açıları»ndan söz etmek saçma olur. Bazı amaçlara ulaşmak için düşünceler dünyasını bilmek gerek, bazıları için de **hic et nunc** gerçekler dünyasında yürüyebilmek gerek. İlgi noktalarını belirleyen kavramsal bir görüş açısıyla belli bir yerdeki günlük, somut sorunları çözmek isteyen pragmatik bir görüş açısı arasında (ilkeleri önermek ve bugün, burada, yarın için yapılabilecek şeyi saptamak arasında) bir çatışma olması gerekli değildir. Bazıları ileriyi görmek için anlamak isterler, bazıları da **eylem** isterler, dolayısıyla yakını görmekle yetinirler. İlk gruptakiler, uygulayıcılar olarak, herhalde eylem işlerinde, ikinci gruptakilerse kuram ve uzun süreli kehanet işlerinde başarısız olurlar. Bu basit bir işbölümüdür; bu durumdan çıkarabileceğimiz tek sonuç da pratik bir sorunla karşılaştığımız zaman kuramcılara, kavramsal bir sorunla karşılaştığımız zaman da uygulamacılara baş vurmamız gerektiğidir.

Bu işbölümü açıklığa kavuştuğu zaman «büyük alternatifler»e saldırmanın, onları gerçekçi olmayan metafizik sorunlardır diye kabul etmemenin hem yanlış, hem de gereksiz olduğunu görüyoruz. Dediklerine göre metafizik; çünkü hükümetlerin seçim alanları çok dar ve 'büyük alternatifler arasında önemli seçimler' yapmıyorlar. (20) Bu doğrudur ama yanlış kısa süreli kehanetler için ve büyük seçmelerini yapmış hükümetler için. Bu sav, Lenin'in Rusya'sına ya da Mao'daki önceki Çin'e uygulanamaz elbet. Batıyla komünist dünyası arasında dengede duran ülkelere de uygulanamaz. Yalnız demokrasilerimizin **içinde** olanlara uygulanabilir, **çevresinde** olabileceklere değil. Yani pragmatik görüş Birleşik Devletler ya da bir başka istikrarlı demokrasiyi ele almamızı sağlar, ama başlı başına, sağlam olmayan demokrasileri (hele dünyanın geri kalanından) ele almamıza yetmez.

Pragmatizm, kavramsal sorunları, ancak onlarla uğraşamadığı sürece ya da onlarla mümkün olduğu kadar az uğraşarak çözer. Aslında planlamayı herhangi bir 'rasyonel toplumsal eylem' (21) olarak tanımlamak uygundur. Bu sözcüğün modaya uygun olduğunu ve kullanmak zorunda olduğumuzu düşünürsek, pragmatik akıl bize şöyle der: Öyleyse buna basit, akla uygun, önyargıları olmayan bir ad verelim. Yine de, planlamanın 'rasyonal toplumsal eylem' anlamının kuramsal olduğu iddia edilemez. Kavramsal açıdan bu tanıma bir çok yerden itiraz edilebilir. Bu itirazların ilki, gerekli bir şartın yeterli bir şart olmadığını ileri süren klasik kuraldan gelir. Ama bu itirazlara girişmek istemiyorum. Amacım pragmatik görüşü eleştirmek değil. Yalnız demek istediğim şu: Küçük soyutlamalara daha büyük önem vermek için yüksek soyutlamaları red etmekle bir şey kazanılmaz. Oysa hem kavramsal soyutlamaların, hem de **operational** araçların eşit derece önemli olduklarını kavrarsak çok şey kazanabiliriz. Kuramsal bir temeli olmayan pragmatizm cıvık, dar görüşlü bir kavramsallığa döner. Öte yandan, pragmatik devamı olmayan aşırı kavramsal bir görüş de dogmatik bir yobazlığa dönüşebilir. Aslında, ikisi de bize gerekli - ve herkese yetecek kadar yerimiz var.

3. «Dirigiste» Demokrasi

Buraya kadar bir plan çizmeye, aynı zamanda da hem kısır, hem de yanıltıcı olan bazı tartışma konularını bir kenara itmeye çalıştım. Şimdi durumumuzu kesin olarak

(20) *Research Frontiers...* s. 46. Ayrıca bak. *Politics, Economics and Welfare*, s. 5. Dahl ve Lindblom, burada, «sin'lerin tiranlığı»ndan söz etmekte ve «büyük meselelerin, eskiden öyle olsalar da, artık büyük mesele olmaktan çıktıklarını» ileri sürmektedirler.

(21) Dahl ve Lindblom, *op. cit.*, s. 300. Ayrıca bak. Dahl, *International Social Science Journal*, C. XI (1959), No. 3, s. 340. «... şimdi planlama, gitgide daha çok, rasyonel bir toplumsal eyleme eşit olarak, yani, rasyonel bir kararı erişmek için toplumsal bir süreç olarak görülmektedir.»

saptamak isterim. Neredeyiz? Nereye vardık? İlk elde durumumuzu şöyle anlatabilirim: Daha 'rasyonel' toplumsal ve ekonomik bir düzen arıyoruz (22) ve 'demokratik planlama'nın da gerekli olduğunu çokca söylüyoruz. Ama bu iki yönde de bir ilerleme gösterdiğimizi söylemek acelecilik olur. Aslında, temel çizgimiz olarak bir numaralı tanımın (rasyonellik) sağladığı ölçütü de alsak, iki numaralı tanımın (sınırlı planlama) **minimal** gereklerini de alsak, Batı toplumlarının çok azının planlanmış toplumlar olduklarını söyliyebiliriz. Bazı durumlarda büyük ölçüde devlet mülkiyeti görüyoruz, bir çok durumda da gittikçe çoğalan bir devlet müdahalesi. Gerçekten de, plan yapmayı planlıyoruz; ama şimdilik yaptıklarımızın hiç biri demokrasilerimize tam anlamıyla 'planlanmış demokrasiler' adını verebilmemiz için yeterli değil (23). Eşgüdüm nerede? Her şeyi kapsayan proje nerede? Kağıt üstünde böyle bir şey varsa, bunu kim yürütecek? (24) Tüzükleri, müdahaleleri, sosyalleştirmeleri üstüste yığıp bir dağ yapabiliriz, ama bunlar birbirlerine bağlı değillerse bu dağ bir 'plan' olmaz.

Aslında, ne planlıyız, ne de plansız. Haritamızda henüz işaretlenmemiş bir noktadayız (25). Daha iyi bir terim bulana kadar bu noktayı **dirigismo** 'dirigisme' (26) diye adlandıracağım. Demokratik planlama gerekli olabilir ama henüz bir gerçek değildir. Gerçek, bizim sistemlerimizin, hâlâ, kısmen düzeltilmiş, kısmen değiştirilmiş birer **piyasa sistemi** olduklarıdır. (Ayrıca, konudaki gelişmenin zarardan büyük olup olmadığı ayrı bir tartışma konusudur).

Demek, **dirigiste** bir demokraside yaşıyoruz. Bir melezdir bu, üstelik gayrimeşru bir melez: bir piç. Yalnız, bu **dirigiste** demokrasiye kuşkuyla bakmamız için yeterli bir neden değildir. Tarih, çoğu tuhaf olan ve gittikten sonra da aranan böyle bir çok melezle doludur. Öte yandan, **dirigiste** demokrasinin bir geçiş dönemi olduğunu söylemek de acelecilik olur. Böyle olsaydı, içinde bulunduğumuz durumu adlandırmak gerekmezdi: planlanmış bir düzene 'doğru gidiyoruz' demeniz yeterdi. Ama **gerçekten de** o yöne gidiyor muyuz? Emin değilim. Emin olduğum tek şey, **dirigisme**'in salt kendi ağırlığıyla ya da doğal bir değişimle planlamaya dönüşmeyeceğidir.

(22) Hiç değilse, Mannheim'ın değindiği, rasyonelliğin «işlevsel» anlamında (araçlarla amaçlar arasındaki eşgüdüm). Bak. *Man and Society in an Age of Reconstruction*, s. 52 - 60.

(23) Belki de bu açıdan en tatmin edici durum İsveç'tedir. Bak. Gunnar Heckscher, «Pluralist Democracy - The Swedish Experience,» *Social Research* (Aralık 1948), s. 418 - 461.

(24) Eski bir İngiliz bakanının aşağıdaki sözleri, kara Avrupasındaki parlamenter sistemlerde hiç de daha iyi olmayan ve Birleşik Devletler için de doğru olan bir durumu anlatmaktadır: «Hemen hemen hiç tartışılmayan tek şey genel siyasettir... Yalnız bakanlıkların siyasetleri vardır... Bütün sistem karşılıklı bir sürtünme ve gecikme sistemidir; en iyi durumunda da, birbiriyle ilgisi olmayan siyasetler arasında karşılıklı bir ayarlama yapmak için kısmî tedbirler alınır. Sistem bütün olarak siyasetin tutarlı bir plânlamasıyla ya da böyle bir siyasetin etkili olarak yürütülmesiyle hiç uyuşmaz.» (S. E. Finer aktarıyor: *A Primer of Public Administration*, London, 1950, s. 51).

(25) Bu noktayı betimleyici terimlerle yerine oturtmak için, devletin ekonomik planlamasının geniş karşılaştırmalı incelemesine bak. Gunnar Myrdall, *Beyond the Welfare State* (New Haven, 1960).

(26) İtalyanca terimi olduğu gibi mi çevirmeli, yoksa onun yerine diyelim 1948'de Schumpeter'in bulduğu «iki yaşayışlı *(amphibial)* devlet» terimini mi kullanmalı, bilmiyorum. Ama, Schumpeter'in iki yaşayışlı devleti, kapitalizmle tam bir sosyalist planlama arasında kalan bütün ulanı kaplamaktadır, oysa ben, piyasayla demokratik planlama arasında yer alan bir iki yaşayışlı çözüm («dirigisme» teriminin belirttiği gibi), bunu izleyen başka bir iki yaşayışlı çözümü, demokratik plânlamayla totaliter plânlama arasında yer alan (varsayımsal) çözümü birbirinden ayırmak istiyorum. Öte yandan, semantik olarak, «dirigisme» benim yansıtmak istediğim fikri, «yönetilen» ama bütün olarak «plân»sız yönetilen bir sistem fikrini yansıtmaktadır.

Dirigiste demokrasi, önceden saptanmış herhangi bir plan olmadan, hemen hemen **rebus ipsis**, 'görünmeyen el'in yetersizliklerini kapatmak için 'görünen el'in çabalarıyla ortaya çıkmıştır. Aynı yola doğru gittiğimiz sürece, aynı ilacın daha büyük, takviyeli dozlarını almış oluruz. Başka bir deyişle, demokratik planlamayı elde etmek istiyorsak bu yolda devam etmemeliyiz. Onun yerine, bazı yapısal değişiklikler yapmalıyız, her şeyden öncede, önümüze çıkan sorunları tam bir uyanıklıkla karşılamalıyız. Ama aslında olan bitenler çok farklı; çünkü ayakta düş görmekle ve salt protestoyla karşılaşıyoruz. Yani, bir çok insan, ve bugünkü durumu **(dirigisme)** henüz var olmayan bir durum (planlama) sanarak bir yanılışlığa düşüyor, ya da öteki uca geçip işlerin bugünkü gidişinden öyle hoşnutsuz oluyor ki, demokrasinin üstünden atlayıp toptan planlama istiyor.

Bu son varsayımı (yani, **dirigisme**'den demokratik planlamaya değil, bir yere geçilecekse toptan ve ya da totaliter planlamaya geçilebileceği varsayımı) hafife almamalıyız. Gerçekten de emellerimiz demokrasinin yetişemeyeceği kadar hızla büyüyor. Çünkün, ideal ve gereklerinin hayat görüşümüze sızıp onu yeniden şekillendirdiği bir teknolojik dünyaya doğru hızla ilerliyoruz (27). Bir yüzyıl önce Renan şöyle yazabiliyordu: 'İnsanlığı bilimsel olarak örgütlemek: Bugünkü biliminin son sözü, cüretli ama meşru iddiası bu.' Renan bir felsefeci olarak ve peygamberce konuşuyordu (28). Ama bugün, teknolojik **(forma mentis** gerçekten de oluşmakta ve bu zihni kalıp önceden iyice düzenlenmiş ve hesaplanmış bir toplum tahayyül etmektedir. Teknolojik çağın ideali (emeli de diyebilirim), bilimsel bilginin düzenleyebileceği ve düzenleyeceği mümkün dünyaların en iyisini elde etmeye çalışan bir çeşit tarih mühendisliği olarak, gerçekleşmeye başlamıştır.

Bu konu üstünde iyice açık olalım. Demokratik planlama bu ölçüte göre yargılanacaksa, bu planlanmanın bir kimsenin meslek seçmekteki özgürlüğüne (başka özgürlüklere del gösterdiği saygı ancak bir düzensizlik biçiminde ortaya çıkabilir. Bundan başka, yapısını ondan istenen işe uyarlamayı ne kadar istersek isteyelim, demokrasinin 'bilimsel toplum' amacını gerçekleştirmesi maddi olarak imkansızdır. Amaç bu olursa, sınırlı planlama, yani demokrasiye uyan planlama çeşidi yeterli olmaz.

4. İktidar Sorunu

Laissez faire, dirigisme ya da planlama (hem sınırlı hem toptan) üstünde tartışırken yalnız ekonomik bir sorunu tartışmadığımızı unutmamalıyız. Meliyeti mümkün olduğu kadar azaltıp kazancı mümkün olduğu kadar artırmak gibi tam teknik ve ekonomik sorunların ötesinde ve üstünde, tartışma temel bir siyasal sorunu içermektedir: durmadan kendi kendini kuvvetlendiren ve yayılan bir iktidar sorunu. Demokrasilerimiz çoğunlukla zayıf ve aciz de olsalar, çağdaş dünyamızda 'iktidar potansiyel'nin, muhayyilemizin en çılgın anında bile düşünemeyeceği boyutlara yükseldiği gerçeği ortadadır. Çünkü, teknolojik bir çağ, insanlığın ve tek bir insanın maddi gücünü binlerce kere çoğaltabilen araçlar vermektedir. İktidarın (potansiyelinin ne kadar çok olduğunu belirtmek için büyük harfle yazıyorum) korkutucu artışına tanıklık ediyoruz: çünkü onun olanaklarına fizik bir sınır yoktur artık.

(27) Aradan yirmi yedi yıl gibi kısa bir zamanın geçmesiyle Aldous Huxley, aşağıdaki sözlerle tanıtılan ikinci bir karşıt-ütopia yazdı (*Brave New World Revisited*, New York, 1958): «1931'de *Brave New World* yazıldığında daha çok zaman olduğu kanısındaydım... 1931'deki kehanetler düşündüğümden de çabuk gerçekleşiyor...» (s. 1 - 4).

(28) *L'Avenir de la science* (Paris, 1890), s. 37. Renan'ınki Condorcet ve Saint - Simon'un düleydi. Aynı parçada, «dünyaya hükmedecek bilim siyasacı değil, felsefe olacak» diye yazıyordu. Bak. G. La Ferla, *Renan politico* (Torino, 1953) *passim*.

Siyasal sorun yani, egemen gücün, devlet iktidarının sorunu da, aynı yolla, eskisinden daha sivri, daha canlı olmuştur. Bu yüzden şu soruyu sormalıyız: İktidar sorununun demokratik durumu nedir? Daha doğru olarak, iktidar sorununun liberal-demokratik çözümü nedir? **Prima facie** bu sorunun açık bir karşılığı olmadığı görülecektir, çünkü birbirine karşıt iki görüş vardır.

İlk görüş şudur: Kara Avrupası demokrasileri, tarihsel anlamda, bütün aracı kuvvetleri yok eden en üstün düzleştirici iktidar olarak hareket edip, mutlak monarşilerin eserlerini kendi üstlerine almışlardır (29). Bu görüşe göre, demokrasi, iktidarın devletin elinde korkutucu bir biçimde toplanmasıdır. Çünkü, vatandaşlarla devlet arasında iktidarın aracı **Loci**'si ortadan kalkınca, geriye kalan şey ancak hâlâ var olan en üst noktanın kolayca egemen olacağı sınırsız bir uyruk alanıdır. Ama bazı yazarlar, demokratik bakımdan meşru olan merkezî iktidara bir yolunu bulup karşı durabilecek olan dış ve özerk iktidar merkezlerinin bozulmasına endişeyle bakarlarken, bazıları da bunun tersi bir görüşe sahiptir. Günümüzün demokrasileri, biçimsel eşitlik örtüsü altında ekonomik eşitsizliklerin artmasını hoş gördükleri, çoğunlukla devletten daha kuvvetli görünen, dev gibi, malî ve kapitalist iktidar merkezlerinin gelişmesine izin verdikleri için suçlanmaktadır.

Bu iki teşhis birbirine taban tabana zıt görünmektedir. İlkine göre, demokrasi herkesi acizlik düzeyine indirmektedir. İkinciye göre, demokrasinin kendisi önemlidir, çünkü, ekonomik güçler tarafından kuvvetten düşürülmüştür. İlk durumda şöyle deniyor: Eşitleme eylemiyle demokrasi herkesi Leviathan önünde güçsüz yapmaktadır. İkincisinde ileri sürülen öneri şu: Demokrasi hiç de eşitlemez, aslında da **facto** güçler tarafından elinden kuvveti alınmıştır. Böylece birinci kez, toplanmış iktidarın dağıtılmasını istemekte ikincisiyse, merkezî iktidarın kuvvetlendirilmesini, devlete siyasal iktidar kadar ekonomik iktidarın da verilmesini savunmaktadır.

Bununla birlikte, bu iki teşhisin ayrı sorunları belirttiğini görmemezlik etmeyelim. İktidarın büyük ölçüde devletin elinde toplanmasının tehlikelerini belirtenler sorunu siyasal bir çerçeveden görmekte, devlt için daha fazla iktidar isteyenlerse toplumsal-ekonomik adalet konusuyla güdülenmektedir. Durum böyleyse, bu iki durumun hangisinin geçerli olduğunu tartışmamız gerekli değil. Her iki yaklaşımın fazlalıklarını budarsak (özellikle ikincinin, çünkü, sosyalistlerin yazılarında anlatılan ahtapot gibi, her şeyden kuvvetli bir Kapitalizm görüntüsünde biraz fantazi vardır), her iki görüşün de çerçevesi içinde doğru olduğunu kabul edebiliriz.

Böylece, siyasal açıdan görmeye alışmış bir gözlemci, demokratik eşitlemenin toplumsal hayatta bir iktidar boşluğu yaratacağını hissedebilir ve iktidarın aynı ölçüde küçücük parçalarını toplumun bütün üyeleri arasında eşit olarak dağıtırsak hiç kimseye yeterli bir miktar ufalanmasına yol açacağını söyleyerek, haklı olarak bu olay üstünde önemle durabilir. Dolayısıyla, bu gözlemci haklı olarak, pluralist çözümlerin, devletin onları yok edecek kadar değil de disiplin altına alacak kadar güçlü olduğu bir ortamda sayısız etkin ve özerk iktidar merkezlerinin bulunması gerektiği görüşünün yanında yer alacaktır (30). Öte yandan, iktidar sorununun ekonomik bir açıdan görenler-

(29) Tocqueville'in *L'Ancien Régime et la révolution* adlı eserinde ortaya atılığı tezdir.

(30) Toplumsal pluralismin kuvvetlerin anayasal ayrılığına eşit olduğu ileri sürülmüştür. Anayasal korunmadan yoksun olan toplumsal pluralismin etkisiz olacağı, yani, «anayasal pluralism» denebilecek şeyin yerine geçmeyip onu yerine getireceği anlaşıldığı sürece, bu paralelliği kabul ederim.

se, demokrasi ruhuna ihanet eden ve onun görünüşteki eşitliğini yalancı çıkaran iktidar dengesizlikleriyle uğraşmaya hak kazanmış olacaklardır. Çünkü, onların dikkatleri vatandaş-devlet ilişkisine değil de, başlıca işverenlerle işalanlar arasındaki ilişkiye çevrilmiştir.

Bu anlatılanlar, 'iktidar sorununun demokratik çözümü nedir' sorusuna 'birbirini götüren iki çözüm vardır' cevabını vermemiz gerekeceği anlamına gelmez. Çünkü, ekonomik iktidar ilişkilerine önem verilmesinden doğan cevap, siyasal kuvvet ilişkilerine önem verilmesinden doğan cevaptan **sonra** gelir. Siyasal demokrasinin ekonomik denen demokrasiden daha az önemli olduğunu varsaysak da, yine de, işlemsel **(procedural)** öncelikler sırası, ekonomik demokrasiyi siyasal demokrasinin önüne koyamadığımızı gösterecektir. Devlet sorununu sadece ayraç içine alarak toplumsal denen sorunu çözemeyiz, çünkü toplumsal-ekonomik sorunun çözümü devletten beklenmektedir. Bu yüzden, iktidar sorunu, işveren-işalan ilişkisiyle ancak **postea**, vatandaş-devlet ilişkisiyle de, işlem açısından, **antea** ilgilidir. İktidarın siyasal sorunu açısından da ortada iki değil, tek bir sorun vardır.

Amprik olarak, devletle halk birbirinden çok ayrı iki birimdir (31). Daha tam söylersek, 'halk' sözcüğünün gösterdiği şey, 'devlet' sözcüğünün gösterdiği şey değildir. İstersek demokratik devletten 'halkın devleti' diye söz edebiliriz. Yine de, bu görüntü ancak iki kıyıyı şimdi bir köprünün birleştirdiğini gösterir; bir köprü kıyıların yerine geçemez, onları öngörür. Demek ki, 'halk devlettir' sözcüğüyle ne kadar oynarsak oynayalım, geçici ve esassız olan kıyılar değil, köprüdür. Benzetmeleri bir yana bırakalım; devlet halk değildir, belli bir **locus'da** oturan bir (aslında **az sayıda)** halka devlet denir. Buradan da, maddi olarak devlete ait olan iktidarın halka ait olmadığı ya da tersine, halkın iktidarının devletin olmadığı sonucu çıkar. Bu yüzden, devlete ne kadar iktidar verilirse halkta o kadar az kalır. Tersine, gerçek bir 'halk devleti', **demos**'un devletin bütün iktidarını aldığı sınırda olacaktır.

Buradan iki sonuç çıkar: (1) Dışardan somut olarak yapılabilecek her şey, devlet iktidarının sınırlanmasını ve denetlenmesini içerir. (2) bu da, iktidarın yeterli olarak yayılıp dağıtılmasını içerir. Araçlara gelince, iktidarı etkisizleştirme tekniği, çok güçlü iktidar merkezlerinin ortaya çıkmasına izin vermek değildir, karşıt iktidarların ortaya çıkmasına izin vermek gerekir. İktidarın demokratlaştırılması olan amaca gelince, bunun gerekleri de, bu karşıt iktidarların geniş ölçüde demokratik olması, iktidarın yayılmış olması, bütün toplumsal hayatın üstüne akması, sayısız gönüllü derneklere, özel hükümetlere verilmesidir. Bundan başka bir çözüm yolu bilmiyoruz (32).

Bu iktidar sorununun demokratik çözümü olmakla kalmaz, aynı zamanda, demokrasinin porro unum'udur da; hatta zamanda geriye doğru giderek, Batı'daki siyasal geleneğin özüdür de diyebiliriz. Çünkü Batı geleneğinin bütünü durmadan bu temel iktidar tekke uğraşmıştır: İktidar kişisel olmayacaktır, kişisel iktidarın yerini kişisel olmayan iktidar alacaktır, görevdeki adam göreviyle bağlı kalacaktır. Demek ki, 'niçin demokrasi' sorusuna verilecek ilk karşılık şudur: insanın insan üstündeki iktidarı sorununu çözebilen bildiğimiz tek siyasal formül hâlâ demokrasidir. Başka bir deyişle, demok-

(31) Hukukçuların halkın egemenliğiyle devletin egemenliğini uzlaştırmaya çalışmalarıyla bu ilk güçlem güden kaçmaktadır. Ama, (demokratik) egemenliğin siyasal kuramıyla (devlet) egemenliğinin hukukî kuramını birbirine karıştırmamak gerekir. Biri, bir hükümetin meşruluğunu, öbürü de meşru olmadığını ileri sürmek için, ikincisi de bir hükümeti mümkün kılmak için düşünülmüştür.

(32) Lenin'in savunduğu «demokratik merkezcilik»in ürünü, en inandırıcı *a contrario* kanıtlar. Bu deney en iyi şu eserde görülmemiştir: E. H. Carr, *The Bolshevik Revolution*, C. I, s. 184-232.

rasinin **raison d'etre**'i şu gerçekte yatmaktadır: İktidarın emanet edileceği **kişiler sorununa** bir çözüm sağlamaktadır .İstenerek bu amaçla yaratılan bir mekanizma olduğu için de, demokrasi, keyfi ve kişisel iktidarı defetmekte bütünüyle başarılı olmaktadır, bu işi gözönünde tutarak işlemektedir, bu amaca hizmet ettiği ölçüde etkilidir. Peki, öteki amaçlar ne oluyor? Özellikle, teknolojik çağın, 'tarihin planlanması'nı isteyen bir çağın emelleri açısından demokrasi yeterli bir araç mıdır?

İktidarı denetlemeyi başarabilmişsek bu büyük ölçüde, pratikte iktidar süreçlerini yavaşlatan, süzen, tortusunu ayıran bir araç olarak işleyen demokrasi yüzündendir. İşleme hızı açısından demokrasi, daha yavaş ve durdurucu bir karar verme sürecini içerir, eylem hacmi açısındansa demokrasi kararların alanını biraz sınırlamayı getirir. İktidarı yola getirmek istiyorsak bir fiyat ödemekten ve bazı sınırlar kabul etmekten kaçınamayız. Ödenen fiyat, başkalarına ayak uydurucu bir atalet, çoğunlukla sebat yokluğu ve daha kötüsü, oldukça fazla bir çabanın boşa gitmesidir. Başlıca sınır da şurdadır: Baştakilerin iktidarını etkisizleştirme amacı, demokratik kanallar yoluyla yürürlüğe konan siyasetlerin kaplayabileceği bir alanın sınırlarını çizer. Dolayısıyla, demokrasiden geçmiş bir alanda önemli kararlar alabilen hızlandırılmış bir süreç beklersek sistemi harap ederiz. Bunun nedenini anlamak da zor değil.

Demokratik bir sistem, siyasete katılmak için herhangi bir nitelik gerektirmez ve öngörmez. Bir demokraside meslekten bir siyasal önder bile uzman değildir pek (uzmanla, **ad hoc** bir eğitimi ve geçmişi olan birini kastediyorum). Sistemden öncülerinin gerektirdiği sınırlar dışında bir eylem beklenmediği sürece, başka bir deyişle, parlamentoların ve demokratik hükümetlerin kabul ettikleri siyasetler uzmanın ve uzmanlığın gerekli olmadığı bir alan içinde kaldığı sürece, bunda saçma olan bir şey yoktur. Çünkü, bir ilke olarak siyasetin belli bir bilgi ve yetenek gerektirmediği doğru değildir. Yalnız, **belli bir çeşit** siyasetin, özellikle insanı despotik tahakküme karşı garantiye alan 'küçük siyaset'in uzmansız da yürüyeceği doğrudur. Başka bir deyişle, 'siyasal özel nitelik istemez' demokratik varsayımı, demokratik siyaset orta çapta bir siyaset ölçüsünde kaldığı sürece geçerlidir. Siyasal bir sistem, herkesin doğuştan siyasal işleri yürütebileceği varsayımına dayanıyorsa, kendi varsayımına uygun kalarak belli sınırların geçilmemesi gerektiğini de tanıyacaktır: Nitelikli ve uzmanlaşmış bir önderlik gerektiren kesimler ve müdahale tipleri sistemin müsaade ettiği karar verme alanının dışında kalacaktır.

Daha açık terimlerle bu konuyu şöyle anlatabiliriz: Uzmanlık yokluğuna dayandığı ölçüde demokrasi, üstünde akıl toplumunun kurulmasına başlanacağı (yani, tarih mühendisliğinin 'büyük siyaseti'ne girileceği) bir temel veremez. Demokrasiyi istiyorsak onun verdiği şeylerle tatmin olmalıyız. Yok, rasyonel bir toplum istiyorsak, o zaman uzmanları çağırıp kayıtsız şartsız kendimizi onlara teslim etmeliyiz. Çünkü, mühendisler tutup sonra onları işini herhangi bir duvarcının yapmasını beklemek saçma olur. Bir ameliyat bir operatör gerektirir, doktor istemiyorsak ameliyat yapılamaz. 'İstekleri, dünyaya... bir düğmeye bastığında her parçasının kendi planına göre işlediği kocaman bir makine... haline getirmek olan... insanların temsil ettiği' (33) ideale katılıyor muyuz? İyi, ama saat gibi işleyen bu dünya için ödenecek fiyat demokrasidir.

(33) Bak. F. A. Hayek, *The Counter - Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason* (Glencoe, 1952), s. 101-102.

Üstün bir zihin tarafından önceden titizlikle hesaplanan ve düzenlenen bir gelecek idealinin hoşa gidip gitmeyeceğini tartışmak benim konumun dışında kalır. Bununla birlikte, demokrasinin bu amacın elde edilmesi için yeterli bir **araç** olması bir yana, saat gibi işleyen bir dünya idealiyle liberal - demokratik toplum idealinin **birer ideal olarak** birbirlerinin doğrudan doğruya karşıtı olduklarını da anlamalıyız. Bizim hayat görüşümüze göre, mutluluğu nasıl ele geçirmemiz, ne istememiz, neye değer vermemiz gerektiğini önceden belirleme ve hesaplama görevinin belli bir kimseye verilmiş olmasının bir anlamı yoktur. Herkesin kendi nedenlerine göre kendi istekleri olduğuna inanmışız bir kere. Bu **Weltanschauung**'da, tercihler, mutluluklar, amaçlar dünyasını nesneleştirmek kesin bir kölelik biçimiyle sonuçlanır: çünkü bu, insanı bir 'nesne' olarak ele aldığımızı ve varlığının asıl nedeninden onu yoksun bıraktığımızı gösteririz. Özellikle hayatın demokratik açıdan görünüşünde, halkın çıkarları ancak halkın iradesiyle belirlenebilir. Bu yalnız, gözetilecek şeyin halkın çıkarı olduğundan emin olmanın başka yolu olmadığı anlamına gelmez, insanın, başkasının onun için değil de, **kendi** istediği şeyle ilgilendiği anlamına da gelir.

Gelecekte bir gün, bilgimizin, insanlığı gerçekten yönetecek bir toplum bilimini mümkün kılabileceğini, bir varsayım olarak, kabul edebiliriz. Ama bu durumda bile, hayat görüşümüz, iyi hayatın ne olduğu konusunda uzman olmayanlar için karar verme görevinin uzmanlara yükletilmemesini isteyecektir (34). Toplumsal mühendislerden, bize ne istememiz ve hangi amaçları aramamız gerektiğini anlatmaları istenmeyecektir. Onlara, daha çok, hatalarımızı önceden ihtar etme, belli bir serüvene girersek başımıza neler geleceğini önceden açıklama görevi verilecektir.

5. Tutarsızlıklar

Yirminci yüzyılın ortasında, kendimizi iki aşırı ucun da ortasında buluyoruz: Uzmanlar üstünde uzman olmayanların hükümeti ve demokrasi olmaksızın uzmanlarca planlanmış bir hükümet. 'Nitelik istemez' demokratik postulası en saf ifadesini, görevlilerin kurayla atandığı **polis**'de bulmuştur. Bugün bunu daha az ölçüde uyguluyoruz, çünkü, seçimlerden 'seçilmiş' insanları bulup çıkarmaları, yani bir seçme yapmaları beklenmektedir. Planlamalı bir demokrasi çerçevesinde bu postula daha sınırlı bir uygulama bulacaktır. Bu noktadan ötede de hiç uygulanmayacaktır: Toplam planlama olduğunda demokratik yeteneksizlik teknokratik yetenek önünde geri çekilmelidir.

Günümüzün en göze çarpan özelliklerinden biri, karar vermeye yetkili olmayan bazı insanların (ekonomiciler, siyasal bilimciler, vb.) edindikleri bilgiyle gerçek karar verenlerin amatörlüğü arasındaki gittikçe büyüyen uçurumdur. Demokrasi çabucak modası geçmiş ve etkisiz bir siyasal biçim olmaya başlamadıkça, yetkisiz bir bilgiyle tüm yetkili cahillik (diyelim) arasındaki bu dengesizliği azaltmalıyız. Başka bir deyişle, uzmanlar tarafından yönetilmeyen ama açıkça onların tavsiyelerine dayanan bir demokrasi yönünde hızla ilerleme ihtiyacına kendimizi bırakmalıyız. Aslında, girişin tersine olduğunu söyleyen bütün sözlere karşın, halkın **daha az** iktidarına doğru gidiyoruz. Bunun açık nedeni şudur: En yüksek halk iktidarı ancak önderlik görevlerinin nisbeten ilkel olduğu basit toplumlarda mümkündür. Toplumsal ve ekonomik hayatın mekanizmaları daha karmaşık, daha birbirine bağlı ve daha önceden hesaplanır oldukça, uzmanın seçmen olarak oyundan çok kanaati daha fazla ağırlık kazanacaktır. Seçime

(34) Sınır, özet olarak şöyle konabilir: Uzmanlar yönetimi «amaçlar» bakımından değil de, «araçlar» bakımından, kabul edilebilir.

ait ya da başka nedenler bir siyasetçiyi uzmanın tavsiyesine kulak asmamaya itebilir; ama bugün bile 'ilk adımı atma **(initiative)** yetkisi' parlamentodan ve yürütme organından beyin tröstlerine ve araştırma hizmetlerine geçmeye yönelmiştir.

Bu gerçekler açıkça görünüp kavranmalıdır; çünkü demokrasinin yaşamasını istiyorsak onu işletmeliyiz, işlemesi için de evi düzene koymamız gerektiğini kavramalıyız. Başka bir deyişle, devletimizin «ekonomik devlet» olmasını istiyorsak, onun işleyecek şekilde kurulmasını, demokrasi kavramının uzmanın rolünün tanınmasına uygun olarak anlaşılmasını, aynı anda uzman müdahalesinin sınırlarının iyi tanımlanmış ve sağlam olarak saptanmış olmasını sağlamalıyız (35).

Bu koşullara uyulursa, bu durumda demokratik mekanizmaların işleyiş alanı, **dirigiste** bir demokrasiye oranla daha da kısıtlamalara uğrayacaksa da, yine de, tam bir planlı demokrasi olanağını güvenle düşünebileceğimizi sanıyorum. Daha fazla kısıtlamalar bizi korkutmamalı; çünkü, asıl olan (bu yüzden de denetlenmek zorunda olan) demokratik denetim sınırları içinde tutulduğu sürece bir demokrasi yaşayabilir. Sözgelimi, bürokrasi demokratik ölçüte uygun olarak örgütlenmemiştir, yine de bundan dehşete düşmüyoruz. Askeri kuruluşların durumu buna daha da iyi bir örnektir (Yunan demokrasisinde bile **strategoi**'nin, askeri kumandanların seçiminin kurayla atamak kuralının dışında kaldığını belirtmek yararlı olur). Aslında, demokratik bir rejim içinde işleyen organların çoğunun genellikle demokratik bir yapıya sahip olmadığını gözlemleyebiliriz. Dolayısıyla, planlamanın çözülmeyecek sorunlar getirmesi gerekmediğini düşünerek memnun olabiliriz, ancak bir şartla: Onlar üstünde dikkatle düşünmemiz ve başlangıçta, çözülecek sorunlarla karşı karşıya olduğumuzun farkında olmamız gerekir (36). Buna karşılık, birçoğumuz bir çeşit düş dünyasının (yani çelişkilerin) derinliğinde yaşıyor gibi görünüyorlar, çünkü, hem **half-back** oynamak istiyorlar, hem de alkışları üzerlerine çekmek.

John Stuart Mill, insanların 'yönetmek için değil de kötü yönetilmemek için' (37) siyasal haklara sahip olmaları gerektiğini ileri sürerken, demokrasiyi, planlı bir demokrasinin gereklerine uyacak biçimde düşünüyordu. Buna karşılık, biz, insanların etkin olarak yönetime katılmaları gerektiğini düşünürsek planlamayı savunmak saçma olur; çünkü planlama uzman olmayanların uzmanlara boyun eğmesini gerektirir, böylece gittikçe daha fazla **yöneten** değil de **yönetilen** demokrasi olmaya başlar. Aynı anda, hem iyi hayatın **öznel** olarak seçildiği bir dünyayı, hem de teknolojik bir **sophocracy**'ye **nesnel** iyi hayatın seçimi görevinin verildiği bir dünyayı istemek daha da saçma olur. Bunun gibi, bir yandan mümkün olduğu kadar az bir uzmanlıkla ve **generic makulluk** sınırları içinde (yani, sağduyuya dayanarak) işlemek üzere düzenlenmiş siyasal bir mekanizma geliştirmek, öte yandan aynı mekanizmadan uzmanlaşmış bilimsel **aklın** taleplerini karşılamasını beklemek de saçma olur.

(35) Mannheim'ın «dolaysız planlama»yla ilgili görüşlerine, yani, insanın davranışı bireylerin kendiliğinden yapmalarını sağlayacak şekilde çevrenin toplumsal bilimce düzenlenmesi görüşüne de bu ihtar uygulanabilir. Bak. «Planned Society and the Problem of Human Personality,» *Essays on Sociology and Social Psychology* (New York, 1953). Kısım IV; *Freedom, Power and Democratic Planning* (New York, 1950), *passim*. Mannheim'ın «özgürlük için planlama»sı bir çözüm olabilir. Ama, insanın «doğası» üstünde işleyen bir planlamanın şu sorunu ortaya çıkardığı bir nokta vardır: Şartlandırıcıların şartlananlar üstündeki kuvveti, ikincileri birincilerin insafına bırakmasıyla, değişiklik getiren bir kurumun kuvveti gün değil midir? Mannheim de bu tehlikenin farkındaydı. «Planlamayı yapanları kim planlayacak» sorununa açıkça «bu sorun üstünde düşündükçe, korkuyor beni» diye karşılık vermişti. (*Man and Society*... s. 74). C. S. Lewis'in yerinde olarak belirttiği gibi, son çözümlemede, «insan oğlunun kendini istediği gibi yapmaya yetkisi olması... bazı insanların öteki leri *kendi* istedikleri gibi yapmaya yetkili olmaları anlamına gelmektedir.» *The Abolition of Man* (New York, 1947), s. 57. Ayrıca bak. Aşağıda kesim 6.

(36) Paradoksal olarak, demokrasiyi uzmanlar yönetimiyle bağdaştırmak sorunu, geçmişte bugün olduğundan daha fazla dikkat ve ilgi çekmişti. Klâsik proje hâlâ Sidney ve Beatrice Webb'e aittir: *A Constitution for the Socialist Commonwealth of Great Britain* (London, 1920). Burada yazarlar, parlamentonun, uzmanlar tarafından yapılan raporları onaylamak dışında tartışma hakkına sahip olup karar verme hakkına sahip olmamasını öneriyorlar. Yalnız Webb'ler tarafından önerilen çözümün başlangıç noktaları *Considerations on Representative Government* (özellikle Bölüm V) adlı eserdedir. Burada, J. S. Mill de Bentham'cı Edwin Chadwick'in etkisi altında kalmıştır. Bu sorunla ilgilenen oldukça az sayıda çağdaş yazarlar arasında H. Laski de vardır: *Fabian Tract*, n. 235 (1931).

(37) *Representative Government* (New York, 1951), s. 391.

6. Bilim Hükümeti

Bir takım amaçlar koymak ve hangi değer tercihlerini izlememiz gerektiğini göstermek benim işim değil. Ben sadece şunu söylüyorum: Hangi amacı seçersek seçelim, tutarlı olalım, özellikle araçlar konusunda yanlışlıklar yapmayalım. Ayrıca, istenen amaçların nasıl elde edileceği sorununa da büyük önem veriyorum; çünkü bu izleyeceğimiz akıntının araçların hesaplanması konusunda çok temel bir yanlışı sakladığını sanıyorum.

Tahminlerini yaparken, akıl, çoğu zaman, her şey söylenip yapıldığında, akılla yönetilen bir dünyada bile bizi yönetenlerin **akıllar** değil de **insanlar** (bedenden ayrılmış fikirler değil de bedenleşmiş fikirler) olduğunu unutmaya yönelir. Bu çok çelici bir unutmadır elbet. Böylelikle, Marx ve Engels, gelecekte 'şeylerin yönetimi'nin 'insanların yönetimi'nin yerini alacağını kestirerek bütün güçlüklere bir çözüm yolu bulmuşlardır (38). Bugün de buna benzer basit bir hayal, bilim hükümetinin bütün sorunların üstesinden geleceğini söyleyerek, geleceğin bütün sorunlarını pembe bir ışıkla görmemizi sağlamaktadır. A. Downs'ın iyi belirttiği gibi bu tahmin şöyledir: 'Hükümetler insanlar tarafından yönetilen kurumlar değil, matematik kurallara göre işleyen kişiliksiz, çatışmasız makinelerdir... Makine oldukları için özel güdüleri yoktur. Çatışmasız oldukları için de, kendilerine özgü işleme süreçleri çıktılarını etkilemez (39).

(38) Anti-Dühring'de Engels diyor (Kısım III, Bölüm II). Daha doğru olmak için, insanların yönetimi yerine şeylerin yönetimi geçmesi terimin Saint-Simon tarafından ortaya atıldığını belirtmeli. Bu nedenle, toplumsal mühendislerin teknokratisi idealini Röpke haklı olarak «ebedî Saint-Simonizm» diye adlandırmıştı. «Ewiger Saint-Simonismus» bölümüne bakın. *Civitas humana* (Ermlenbach-Zürich, 1948), s. 133.

(39) Anthony Downs, *An Economic Theory of Democracy* (New York, 1957), s. 285-286. Ayrıca derin görüşler için bak. *passim* Bölüm XV. «A Comment on Economic Theories of Government Behavior.»

Kişiliksiz Bilim ve Akıl hazretlerini daha adi bir gerçeklik olan insanların bulunması gereken yere koyarsak her şey çok güzel yerine oturur ve çok düzgün işler : ama kuramda olur bu, tarihte, yani, uydurma olanların yerine gerçek oyuncular geçtiğinde olmaz. Yönetim her zaman insanların hükümetinin elinde olacak, şeylerin hükümetine geçmeyecektir, ayrıca, hiç bir hükümet, mükemmel 'diğergâmlar'dan meydana gelmiş çatışmasız bir makine de değildir.

Ama soruna daha yakından bakalım. Sözgelimi, 'şeylerin yönetimi' deyimiyle tam olarak ne anlatılmak isteniyor? Bununla, teknisyenlerle bilimcilerin siyasetçilerin yerini alacağı, yani geleceğin siyasetçisinin teknisyenlerin ve ya da bilimcilerin arasından seçileceği anlaşılıyorsa, bu yalnız tehlikeli bir tahmin olmakla kalmaz, aynı zamanda sorunu hiç de çözmeyecek olan bir çözüm yolu olur. Bilimcilerin siyasetçilerin rolünü alacağını varsayasak bile, onların, siyasal kapasiteleriyle, birer bilimci olarak davranıp davranmayacakları sorununu çözmez bu. Şunu demek istiyorum : Bir bilimciler hükümetinin bir bilim hükümetiyle çok az ortak özelliği olabilir, ama, hiç de hoşa gitmeyecek ortak bir özellik (bilimsel siyasetçi'nin teknik bilgisini çok etkili bir **instrumentum regni** olarak, mükemmel bir tahakküm aracı olarak kullanması) bunun dışındadır. Bununla birlikte, bilimcilerin siyasetçilerin yerine geçeceği varsayımı hiç de olmayacak bir varsayımdır. Olanaklı olan, tersine, siyasetçinin bilimciyi kullanması ve bilimcinin teknik ustalığının, (40) bilgiyi değil de insanları yönetmesini bilenlerin elinde çok yararlı olacağıdır.

Bu yüzden, bilim hükümeti fikri, ancak, bir hayal olan, bedenden ayrılmış bir 'Aklın hükümeti'ne dayandığı ölçüde hoş ve umut verici çağrışımlar uyandırabilir. Ama bu durumda da, sonu gelmeyen ciddi hayallere yönelmiş oluyoruz. Geleceğin siyasetinin, sadece, bilimsel olarak hesaplanmış araçlar yoluyla bilimsel yönden saptanmış amaçların nasıl elde edileceğine karar verme sorunu olacağı; geleceğin siyasetinin sadece uzmanlar tarafından bir araya getirilmiş projeler içinden en iyisinin seçimi demek olacağı - bütün bunlar güzel masallar; ama bizi sakinleştirip uyutmalarına izin verirsek uyanmamız acı olacak. İktidarın kişilik dışı bir hale getirilmesi (yani, insansızlaştırılması) gerçekten de Batı insanının çözmek için bütün siyasal ustalığını verdiği bir sorundur. Bununla birlikte, siyasetçiyi, tek güdüsünün başka insanlara yararlar sağlayan toplumsal bir görevi yerine getirmek olduğu, salt bir kamu çıkarı yöneticisi yapmayı başardığımızı söylemek biraz kayıtsızlık olacak. Ama, siyasetin yönetime dönüşmesi bir efsaneyse, siyasete karar vermenin, 'İnsanlar üstünde denetim' sistemi adına (bunu unutmayalım), bilime dönüşmesi herhalde çok daha fazla efsanedir. 'İnsanlar iyi olsaydı bu öğütler iyi olmayacaktı' elbet. Federalist'in bir yazarının, biraz Machiavelli'yi yankılayarak dediği gibi, 'İnsanlar melek olsaydı hükümet gerekmezdi' (41). Ama insanlar melek değildir; onları sonunda iyi yapma umudundan vazgeçmek gerekli değil; ama, onun varlığını unutarak, yani 'insan oğlu' değişkenini hesaplarımızdan çıkarıp yokmuş gibi davranarak nasıl olumlu bir sonuç elde edileceğini anlamakta da zorluk çekiyorum gerçekten. İnsanlar oradadır, sorun da tam budur işte.

Elde etmek için hiç bir şey yapmadıkları bir özgürlükten yorulmadan yararlandıkları için şımarmış olan çağdaşlarımızın çoğu, iktidar sorunu artık çözülmüş gibi davranmaktadır. Babaları onlara evcilleşmiş bir iktidar teslim ettiğinden, artık yalnızca,

(40) «Teknokratik ideoloji» eleştirisi için bak. Jean Meynaud, *Technocratie et politique* (Lausanne, 1960), Kısım II.

(41) *The Federalist*, No. 51. Bu yazının yazarı belli değildir. Madison olabilir.

bütünüyle siyasallaşmaktan çıkarılmış toplumların bir alt kolu olan rasyonel ve işlevsel toplumların planlanmasıyla uğraşmaktadırlar. İşte bu yüzden, mümkün dünyaların en iyisini düzenlerken, despotik ve denetlenemeyen bir iktidarın tekrar içeri girivereceği açık kapılar bırakmaktadırlar. Siyasetin katı gerçeği onu ihmal edenlerden öcünü almaktadır, (42) gerçekten de böyle dikkatsizliklerden yararlanmasını da bilecektir. Teknisyen, uzman, mühendis, yönetici gibi politeknik çağın bütün oyuncuları destotismin doğal müttefikidir. Bunlar elbette totaliter bir tiranlığın ebesi olmak istemiyorlar. Ama önerdikleri çözümler, farkında olsalar da olmasalar da, bu sonucu doğuruyor.

Hölderlin demişti ki : «Devleti dünya üstünde her zaman bir cehennem yapan şey kesin olarak, insanın onu bir cennet yapma çabasıdır» (43). Ama Hölderlin, bugünün devletinin korkutucu bir biçimde olmaya başladığı Moloch'u düşünemezdi bile. Leviathan ha? Teknoloji, dünyevi gücün potansiyel etkisini ve alanını sonsuzluğa kadar çoğaltmıştır. Bugün iktidarın gücünü hemen hemen hiç bir maddi olanaksızlık gölgelemez. Bu aşamada iktidar gerçekte de sınırsız olabilir. Bu görüşlerin ışığında, fazla ihtiyatlı olmanın yanlış bir hareket yapmaktan daha iyi olacağını düşünüyorum. Tutkumuz, zihin yoluyla dünyayı (insanların dünyasını, salt doğanın dünyasını değil) yönetmek olduğuna göre, Hayek'in yenilerde yazdığı ve benim aşağıya aldığım görüşüne bütünüyle katıldığımı itiraf etmeliyim : 'İnsan aklı için hiç de az önemli olmayan bir iş, kendi sınırlarını rasyonel olarak kavramaktır' (44). Aklın iyi bir hizmetçi olduğunu biliyorum, ama ona hizmet edenlerden korkuyorum. Onu kullanıyorum, çünkü başka türlü yapamam, ama ona tapmıyorum, çünkü kolay hataya düşebileceğini biliyorum.

(42) 1918 devrimine esin kaynağı olan ideller açısından, bütün Sovyet deneyi şu noktadan görülebilir : Siyasal soruların Marx'çı ekonomik tedavisi, uygulamada, insan hayatının her yönünün en bütüncü «devlet düşüncesi»ne mutlak olarak boyun eğmesine nasıl dönüşmüştür? Bugün bütün Sovyet ideolojisi siyasetin emrindedir, çünkü Marx ekonomik çözümlerinin siyasal boyutunu unutmuştur. Bak. Henri Chambre, *Le Marxisme en Union Soviétique* (Paris, 1955). «Final Remarks.»

(43) *Hyperion*, C. I, Kitap I.

(44) *The Counter - Revolution of Science*, s. 92.

BÖLÜM

17

BAŞKA BİR DEMOKRASİ Mİ?

«Çağımızı tartışmasız kabul etme sorunu değil bu. Tersine Her «çağımız,» kendi normunu ve anormalliğini, gerçek emirlerini ve taklitlerini kendisiyle birlikte taşır... Bir kimse «zamanını» ne kadar ciddi olarak kabul ederse, sahtelikleriyle de, o ölçüde kuvvetle, uyuşmamalıdır.»

— Ortega Y Gasset *

1. Marx ve Lenin'de «Demokrasi»

'Demokrasi'den söz etmenin 'Batı tipi demokrasi'den söz etmekle aynı şey olmadığı bu kitapta iyice anlaşıldı. Bu konuda unutkanlıkla suçlanmak istemem. Öteki tipleri ele almadım, ama bu ihmal gerekliydi denebilir. Çünkü, bir demokrasi kuramı demokrasiyi **tanımlamalıdır.** Bazı kimselerin halk demokrasilerinden ya da ilerici demokrasilerden söz ettiğini biliyorum. Ama onlardan söz etmek, onların var oldukları anlamına gelmez ya da varlıklarını ispatlamaz. 'Başka bir demokrasi' hakkındaki sözler, olsa olsa bir varsayım ortaya koyar. Söz gelimi, hiç kimsenin S.S.C.B.nin bir devlet olarak varlığından kuşkusu yok; ama bu onun bir demokrasi olarak varlığını, yani Sovyet siyasal sisteminin, halkın gücünün etkili olduğu bir türe ait olduğunu göstermez.

Tanımlayıcı bir araştırma yapmak isteyen herkes demokrasinin **ne olduğuna** karar vererek işe başlamalıdır. Bu da, demokrasinin **ne olmadığını** belirlemeyi gerektirir. Tanımım yanlış olabilir elbet. Yine de, **omnis determinatio est negatio,** her belirlemenin bir olumsuz (inkar - **negation**) taşıdığı, dolayısıyla tanımlama zahmetine giren herkesin bu hareketiyle ters olarak tanımlanmış şeyleri dışarda bıraktığı doğrudur. Ama önemli olan, tanımımın doğru olup olmadığıdır. Benim açımdan, sorun dışarda bıraktıklarımı haklı gösterme sorunu, başka bir deyişle, neden Batı tipi demokrasi incelemesinin demokrasi hakkındaki bütün incelemeyi kaplaması gerektiğini açıklama sorunudur.

Çözümleme amacıyla, sözcük (bu bölümde onu ele alacağım), doktrin ve olaylar arasında bir ayırma yapalım ve baştan, yani Marx'la Engels'den başlayalım. Marx kendinin bir demokrat olduğunu düşünüyordu. Demokrasi adını kullanmış, onunla ne kastettiğini de açıkça ortaya koymuştu. 1848 **Komünist Manifestosu**'nda Marx, 'zaferle demokrasiye ulaşma'nın egemen bir sınıf olarak proleteryanın görevi olduğunu ileri sürmüştü. Bu demokrasi, 'her insanın serbest gelişiminin, herkesin serbest gelişiminin bir koşulu olduğu bir birlik' diye gösterilmişti (1). 1870-1871 yıllarına kadar, yani **Fransa'da İç Savaş** adıyla toplanan Paris Komünü üstünde yazılanlara kadar Marx daha belirgin olmamıştı. Ne istediğini biliyordu ama onu nasıl elde edeceği konusuyla fazla ilgilenmemişti.

(x) *Obras* (Madrid, 1936), s. 742.
(1) *Manifesto*, II.

Biri dışında hepside ekonomik nitelikte olan bir dizi taleple, amaç ortaya kondu: (1) Toprağın istimlaki, (2) gittikçe artan gelir vergisi, (3) bütün miras haklarının kaldırılması, (4) başka ülkelere göç edenlerin ve isyancıların toprağının müsaderesi, (5) kredinin devletin elinde merkezileşmesi, (6) bildirişme ve ulaştırma araçlarının merkezi denetimi, (7) devletin sahip olduğu fabrikaların sayıca artması, (8) bütün emeğin eşit sorumluluğu, (9) tarımın yapım sanayileriyle birleştirilmesi, (10) devletin parasız eğitim sağlaması (2). Bu sıralamadan da görülüyor ki, Marx'ın temel olarak anladığı 'komünist demokrasi' (ekonomi onun için temeldeydi), sınıfsız bir topluma, işçi toplumunun ekonomik eşitliğine gelip dayanıyordu.

Marx'ın dikkatini **ne**'den **nasıl**'a, ekonomiden siyasete, özellikle proleterya devrimine yön verme yöntemine çeken, Fransız Komünü deneyi olmuştu. 1871'de yazdıklarında, ekonomik demokrasinin siyasal biçimi şu tedbirlerle gerçekleşiyordu: Sürekli bir ordunun, polisin ve bürokrasinin ortadan kaldırılması, genel seçim, tayinlerin kısa süreli ve geri alınabilir olması, seçimle iş başına gelen (ve azledilebilen) yargıçlar (3). Komün'ün bu sayılan tedbirleri, Marx'a göre 'gerçek demokratik kurumların temeliydi' (4). Marx'ın Komün'deki adamlar ve onların taktik yetenekleri hakkında kuşkuları vardı, ama ona göre, 'halk tarafından halkın hükümetinin eğilimini' (5) gösteren bu deneyin örnek olucu değerinde hiç kuşkusu yoktu. Ona göre Komün'ün sırrı 'şurdaydı: temelinde bir işçi sınıfı hükümetiydi... emeğin ekonomik kurtuluşunun gerçekleştirileceği siyasal biçim, sonunda bulunmuştu" (6).

Herkesin görebileceği gibi, Marx'ın ideali, en basit «lafzi» demokrasi, üreticilerin kendi kendini yönetmesiydi; bu öyle basit ve öyle lafziydi ki, Marx siyasal sorunu, devletin ve kurtulunması gereken koşulların yok olmasına indirgemişti. Başka bir şeyin daha olduğu, proletarya diktatörlüğünü unuttuğu söylenebilir. Aslında unutmadım: çünkü Marx'a göre, proleterya diktatörlüğü, yukarda açıklanan Paris Komünü'nün tedbirlerini içeriyordu. 1891'de Engels, **Fransa'da İç Savaş**'ın yeni baskısının önsözünü şöyle sonuçlandırıyordu: «Son günlerde Alman katılığı (**philistine**) 'proleterya diktatörlüğü' deyimiyle yeniden nöbetler geçirmeye başladı. Peki bu kibar beyler bu diktatörlüğün nasıl bir şey olduğunu bilmek isterler mi? Öyleyse Paris Komünü'ne baksınlar. Proleterya diktatörlüğü oydu» (8).

(2) *ibid.*

(3) *Fransa'da İç Savaş*, Address II (1871). (*Capital and Other Writings of Karl Marx* adlı kitapta, çeviren: Max Eastman [New York, 1932], s. 403 - 405). Lenin, bu tedbirlerin önemi, ilk *Taktikler Mektubu*'nda (Nisan 1917), proleterya diktatörlüğüne değinerek özetlemişti: «Bu dönemde devletin gerekliliğine inanıyorum, ama Marx ve Paris Komünü deneyine uygun olarak, bildiğimiz burjuva parlamenter bir devletin değil de, sürekli ordusu, halka karşı polisi, halkın üstünde bir bürokrasisi olmayan bir devletin gerekliliğine.»

(4) *Fransa'da İç Savaş*, *Capital and Other Writings*'de, s. 407.

(5) *ibid.*, s. 412.

(6) *ibid.*, s. 407.

(7) Marx için Paris Komününün «Fransa'nın büyük sanayi merkezleri için bir model olarak görülmesi» gerektiğini unutmamalı. «Komün rejimi bir kere kurulunca... taşradaki eski merkezi hükümet de, yerini üreticilerin kendilerini yönetimine bırakacaktı.» (*ibid.*, s. 404). Görüldüğü gibi, Rousseau'yu ilgilendirmeyen bir sorun, «devletlerin genişliği» sorunu, ulusal devleti bir dizi proleter *polis*'e bölerek Marx tarafından kolayca çözülmüştü.

(8) Giriş, *Fransa'da İç Savaş*, *Capital and Other Writings*'de, s. 381. Moskova'daki Marxist - Leninist Enstitü, «Toplumsal - demokrat filistinliği» yerine «Alman filistinliği» deyimini koymuştur. Ben alışılagelen metni kullandım, çünkü bu metin, genel anlamıyla, Engels'in Giriş'ine daha çok uymaktadır. Bu Giriş'te, yalnız toplumsal demokratik filistinliğinin değil, genellikle Almanların niteliği olan «devlete olan boş inanaç»tan söz edilmektedir.

Marx'ın kaleminden damlamasına izin verdiği bu vahşi deyim (9), proleterya diktatörlüğü, devlet diktatörlüğünün kurulması değil, bir diktatör olarak proleterya aracılığıyla devletin yok edilmesiydi. Marx için diktatörlük, «devrim»in başka bir adıydı, kuvvet kullanılması anlamına geliyordu. «Proleterya diktatörlüğü» deyimini sözcüğün tam anlamıyla alıyordu: proleteryanın **yararına** diktatörlük değil de, silahlı proleterya **tarafından** kuvvetin doğrudan kullanımı anlamında. Başka bir deyişle, proleterya deyiminin öznesiydi. Bu yüzden, Marx için proleterya diktatörlüğü, «egemen bir sınıf olarak örgütlenmiş proleterya»dan (10) başka bir şey olmayan ve devleti dağıtıp düşmanlarını yenmek için (tekrar kendini vereceği başka bir devlet yapmak için değil) kendi gücünü kullanan proleteryanın gerçek devrimiydi.

Marx'ın zaman göstergesine ve hemen, bir darbede «yok edilecek» (**zerbrechen**) devletle (burjuva devleti) olmayan (Marx'ın, Hegel usulü, diyalektik düşündüğü unutulmamalı), proleterya diktatörlüğü olan, kendi rızasıyla «kuruyup gidecek» olan devleti birbirinden ayırmasına birtakım bahanelerle karşı çıkılabilir. Ama herhalde Marx'a göre, proleterya devriminin yalnız burjuva devleti değil devletin kendisini de yok etmesi ve bu iki işlemin elele, paralel olarak yürümesi, proleteryanın yeni bir devleti, bu bir proleter devleti bile olsa, yeniden kurmaması gerektiğinde kuşkumuz yoktur (11). Proleterya diktatörlüğünün özelliği, hatta isterseniz anormalliği diyelim, onun devletsiz bir diktatörlük oluşundadır. Engels'in Bebel'e yazdığı bir mektupta belirttiği gibi, «Komün artık, sözcüğün tam anlamında bir devlet değildi» (12). Lenin de 1917'de bunu doğrulamıştır: «Komün bir devlet olmaktan çıkmıştı... özel bir baskı gücü yerine bütün halk sahneye çıkmıştı. Bu tam anlamıyla devletten bir sapmadır. Komün kendini sürekli bir kuvvet olarak ileri sürseydi, devletin kalıntıları onun içinde kendiliklerinden 'kuruyup giderdi'...» (13)

Açıkça görülüyor ki, Marx'ın proleterya diktatörlüğü, açık sınıf savaşı döneminde proleteryanın «tehlike anındaki» kendi kendini yönetimidir, başka bir şey değil (14). Demokrasisi de, devletsiz bir demokrasi, eşitler toplumunun mutlu ekonomik uyumundan kendiliğinden fışkıran bir kaynaktır, başka bir şey değil.

(9) Bunu böylece koydum, çünkü deyim Marx tarafından ancak üç kere, o da önemsiz metinlerde kullanılmıştır: *Fransa'da Sınıf Çatışmaları* (1850), Weydemeyer'e 5 Mart 1852 tarihli mektup ve *Gotha Programının Eleştirisi* (1875). Bak. Lucien Laurat, *Le Marxisme en faillite?* (Paris, 1939), s. 41 vd.

(10) Bu, *Manifesto*'da, *Lenin*'in aşağıdaki yazıda özel bir önemle altını çizdiği bir deyiştir: «Burada, devlet konusunda, yani, 'proleterya diktatörlüğü» konusunda Marxismin en dikkat çekici ve en önemli fikirlerinden birini buluyoruz.» *Devlet ve Devrim (State and Revolution*, New York, 1932), II, 7.

(11) Bu idealle ilgili olarak Engels, 18 Mart 1875 tarihinde Bebel'e yazdığı bir mektupta «nerede geçerse geçsin 'devlet' sözcüğünü *Gemeinwesen* (topluluk) sözcüğüyle değiştirmeyi» önermişti. Lenin'in bu konudaki açıklaması da açıktır. *Devlet ve Devrim*'de Lenin şöyle yazmıştı: «Önce, Marx'a göre, proleteryaya ancak kuruyup giden bir devlet, yani, hemen kurumaya başlayacak ve kurumaktan başka çaresi olmayan bir devlet gereklidir» (I, 1). Biraz sonra da şunları eklemişti: «Halkın çoğunluğunun *kendisi*, sömürücülerini bastırınca, baskı için 'özel bir güç' *artık gerekli* olmaz. Bu anlamda devlet *kurumaya* başlar. Ayrıcalıklı bir azınlığın özel kurumları yerine... bütün bu işlevleri kendisi doğrudan yürütebilir; devlet iktidarının işlevleri halka geçtiği ölçüde de, bu iktidarın varlığına daha az ihtiyaç duyulur.» (III, 2).

(12) 18 Mart 1875 tarihli Bebel'e mektup.

(13) Lenin, *Devlet ve Devrim*, IV, 3.

(14) Marx'ın fikrini herhalde Rosa Luxembourg kadar hiç kimse açıkça ifade edememiştir: «Diktatörlük, evet, evet: Ama bu diktatörlük, *demokrasinin* ortadan kalkmasıyla değil de, onun *uygulanma biçimiyle* var olur... Bu diktatörlük, [sınıf] adına hüküm süren küçük bir azınlığın değil, *sınıfın* eseri olmalıdır.» La rivoluzione russa [1918] (İtalyanca çevirisi: Roma, 1959), IV, s. 117 - 118.

Marx'ın kavramının basitliği kuşkuya yer vermeyecek kadar açıksa, Lenin çok daha az öyledir. Lenin'in görüşleri gerçekten oldukça karışıktır. **Devlet ve Devrim**'i yazarken Lenin'in amacı herhalde Marx'ın demokrasi, devlet, proleteryanın diktatörlüğü fikirlerinin gerçek bir yorumunu yapmaktı. Ama sorunu asıl karıştıran da budur. Çünkü Lenin, öyle görünmekle birlikte, Kutsal Kitaba önemli bir çeşitleme katmıştı: Demokrasiyle devlet arasındaki ilişkiyi Marx'ın gördüğü gibi görmüyordu. Lenin, hiç bir şey değiştirmediğini, Marx'ın kendisiyle hep birlikte olduğunu, daha doğrusu, kendisinin Marx'la birlikte olduğunu göstermek istemişse de, bu her şeyi değiştirmiştir. Ayrıca, Lenin **Devlet ve Devrim**'i Ekim Devrimi yoldayken (kitap Ağustos 1917 tarihini taşır) yazmış, Marx'ın 1871'de yaptığı gibi, tamamlanmış bir devrimden ex post sonuçlar çıkaramamıştı. Lenin aceledeydi, aklında bir devrimi başlatma fikri vardı. Bu da epey fark eder.

Lenin, demokrasi sorununu üç gelişme aşamasıyla ilişkili olarak incelemiştir: Kapitalist, sosyalist (aşağı ya da eksik komünist aşaması) ve komünist. Bununla birlikte, bu üçlü ayrım, açıklamanın düzenli ilerlediği ve Lenin'in her çerçeve için üç ayrı demokrasi kavramı verdiği sanısını uyandırmamalı. Tam tersine, açıklama rasgele gider ve ucunu bulabilmek için nasıl uymağı çözmek gerekirse, burada da temel fikirle ikinci derecedeki fikirleri ayırmak gerekir.

Temelde, demokrasi fikri devletin varlığına bağlanmıştır. Lenin'e göre, demokrasi, «devletin çeşitli biçimlerinden biridir» (15). Hangi biçim? Hangi çeşit? Lenin'e göre bunun önemi yoktu. Ona göre devlet, her devlet, «bazı sınıfların baskı altında tutulması için bir zorlama örgütü»ydü «özel bir zorlama aygıtı» ya da «özel bir baskı makinesi»ydi (16). Bu da şu demektir: Lenin'e göre her devlet yalnızca bir diktatörlüktü. Böyleyse, demokrasi belli bir devlet türünü nitelendirmez: bütün devletler birbirine benzer, hepsi **demos**'u baskı altında tutarlar, hepsi de anti-demokratiktir. Buradan da mantıksal olarak şu çıkar: Bu açıdan, demokrasi kavramıyla ilgilenmek yararsızdır. Demokrasi kavramının hâlâ bir anlamı varsa, herhalde onu başka yerde, devlet alanının dışında aramak gerekir. Ama hayır, Lenin'e göre «demokrasi = devlet» eşitliği, önemle üstünde durduğu bir ilk birleşmeydi. Bunun nedenini bulmak güç değil: Lenin'i en çok ilgilendiren şey demokrasiye karşı suçlamalar getirmekti. **Leitmotif**'i şuydu: Devlet kötü olduğuna göre demokrasi de kötüydü. Demokrasi «devletin çeşitli biçimlerinden biridir» öncülünden, hiç gecikmeden «dolayısıyla, her devlet gibi o da... halka karşı örgütlü ve sistemli bir baskı kullanımını temsil eder» (17) sonucunu çıkarmıştı. Bu yüzden (Lenin'in tartışmasının özü burdadır), devletin yok edilmesi gibi demokrasi de yok edilmelidir (18).

Bu ispatlamada en önemli nokta: Lenin, bir devlet olarak demokrasiden, dolayısıyla bütünüyle red edilecek bir şey olarak demokrasiden söz ederken burjuva demokrasisini kastettiğini açıkça belirtmemişti. İkinci derecede bir varsayımda Lenin, demokrasinin başka bir şey de olduğunu kabul etmişti. Ama, devlet niteliğinde demokrasi eleştirisinin demokrasinin kapitalist görüşünün bittiği yerde bittiğini söylememişti. Demokrasiden «örgütlü ve sistemli bir baskı kullanımı» olarak söz etmişti, bu

(15) *Devlet ve Devrim*, V, 4.
(16) Bak. *ibid.*, II, 1 ve V, 2.
(17) *ibid.*, V, 4.
(18) Lenin ısrarla şu noktanın üstünde durur: «Demokrasi bir devlettir *de* ve... dolayısıyla devlet yok olunca o *da* yok olacaktır» (*ibid.*, I, 4). Sonra yine, «demokrasi... sistemli olarak uygulanan şiddet örgütüdür» bu yüzden «devletin baskısı aynı anda demokrasinin de baskısıdır.» (IV, 6)

mutlak anlamda böyleydi, sanki bu özellik demokrasinin «fıtrî» bir niteliğiydi. Neden böyle olduğunu göreceğiz. Şimdilik, Lenin tutarlıysa yaklaşımının onu çabucak açık seçik şu sonuca götüreceğini belirtmeliyiz: demokrasiyi tanımadığını, komünizmin demokrasiyle ilgisi olmadığını, demokrasiyle proleterya diktatörlüğü arasında ortak olan şeyin (onun tanımına göre bunun «baskının sistemli kullanımı» olması gerekir) istenmeyen geçici bir gereklilik olduğunu açıkça bildirmek.

Ama ikinci aşamaya, proleterya diktatörlüğüne gelince Lenin başka bir hava çalmaktadır: Proleterya diktatörlüğünün burjuva demokrasisinden «daha demokratik» olduğunu ileri sürmektedir. Bununla, bu durumda baskı kullanımının eskisinden daha sistemli olduğunu söylemek istiyorsa, itiraz edilemez: mantığı yanlışsız olacaktır o zaman. Ama şimdi «demokrasi»yi beğenerek kullanmaktadır. Lenin'e göre, kapitalist bir toplumda demokrasi ufak bir azınlık için demokrasidir, oysa proleterya diktatörlüğü geniş bir çoğunluk için demokrasidir ve ancak sömürü bir azınlık açısından diktatörlüktür. «Proleterya diktatörlüğü, yani, sömürücüleri bastırmak amacıyla, egemen bir sınıf olarak sömürülenlerin öncülerinin örgütü, yalnız demokrasinin genişlemesiyle sonuçlanmaz. İlk defa olarak para keseleri için değil de, yoksullar için, halk için bir demokrasi olan demokrasinin muazzam genişlemesiyle **aynı anda**, proleterya diktatörlüğü, baskıcıların, sömürücülerin, kapitalistlerin özgürlüklerin üstüne bir dizi kayıtlar getirir. Onları durdurmalıyız... direnmeleri kuvvete başvurarak kılsımalıdır. Baskının, şiddetin olduğu yerde özgürlüğün ve demokrasinin olmadığı açıktır (19).

Yukarıya aldığımız parça iki bakımdan ilginçtir. Önce, proleterya diktatörlüğünün demokratik yönünden çok demokratik olmayan yönü üstünde durulmuştur. İkincisi de, burada Lenin'in demokrasiyle daha önce dediğinin tam tersini söylemesidir. Gerçekten de, açık olarak, baskı ve şiddetin kullanılmasının demokrasi olmadığını söylüyor. Öyleyse demokrasinin ikinci (övücü) yorumu nedir? Yukarıya aldığımız parçada Lenin'in demokrasiyi lafzî olarak, «halk iktidarı» anlamında kullandığı ve demokrasiyi özgürlükle birleştirdiği görülüyor. Bütün kitabı dikkatle ararsak, şurada burada, bildiğimiz kavramlara rastlıyabiliriz: demokrasi eşitliktir, azınlığın çoğunluğa boyun eğişidir, hatta «temsilî kurumlar olmadan demokrasiyi, proleter demokrasiyi bile düşünemeyiz» (20). Bütün bunların, kaçamak ve ihtirazî kayıtlarla, biraz da gönülsüz olarak, geçerken kabul edilivердiği doğrudur (21). Bununla birlikte, Lenin'de, terimi geleneksel burjuva anlamına birleştirdiği ölçüde demokrasinin olumlu anlamına rastladığımız

(19) *ibid.*, V, 2.
(20) *ibid.*, III, 3. Lenin'in bu son kabulü, Marx'ın *Fransa'da İç Savaş*'ta yaptığı çok belirsiz bir önerinin yankısından başka bir şey değildir. Marx'a göre, «Komün parlamenter değil, işleyen bir organ olacak...»tı (*Capital and Other Writings*, s. 404). Lenin'e göre de, «Parlamentarizmden çıkış yolu, temsilî kurumların ve seçim ilkesinin kaldırılmasında değil, temsilî kurumların 'tartışma salonları' olmaktan iş gören organlar haline getirilmesinde bulunacaktır elbet. Komün parlamenter değil, aynı zamanda hem yürütücü hem de yasamacı olarak çalışan bir organdı. 'Parlamenter değil işleyen bir organ' [Lenin zaferle bildiriyor] - bugünkü parlamenterlerin canalıcı noktasına vuruyor bu...» (*Devlet ve Devrim*, III, 3). Bununla uygulamadan kastedilmek istendiğini Lenin bize söylemiyor. Marx'ın ve hepsinden çok Engels'in temsilî kurumlarla ilgili yargıları her zaman olumsuz değildi; bunu da belirtmek yerinde olur. Engels'in J. P. Becker'e 15 Haziran 1885'de yazdığı mektupta şu cesurca itirafı buluyoruz: «1848'den beri İngiliz Parlamentosu, hiç kuşkusuz, dünyanın en devrimci organlarından biridir.»
(21) Bak. Bölüm V, 4, eşitlik kavramının yanlış ele alınması; Bölüm IV, 6, çoğunlukla azınlık arasındaki ilişki konusunda görünüşte iyi ama gerçekte uygun olmayan ayrım. Bu konuda Lenin kısaca şöyle der: «Hayır, demokrasi azınlığın çoğunluğa baş eğmesine eşit değildir. Demokrasi, azınlığın çoğunluğa baş eğmesini tanıyan bir *devlettir*, yani, bir sınıfın başka bir sınıfa sistemli olarak *şiddet* kullanması örgütüdür...» vb. Böylece Lenin, söz konusu sorunu sosyalizmden, hoşuna giden fikre yönelmektedir.

da bir gerçektir. Bunu şöylece ortaya koyabiliriz: Lenin ya «demokrasi = devlet» eşitliğine tutunacaktır, ya da bizim demokrasi kavramımızın çerçevesinden dışarı çıkamayacaktır. Böylece şu paradoksal sonuca geldik: Lenin, Batı tipindeki demokrasilere diktatörlük niteliklerini (özgürlüğün kısıtlanması ve kuvvet kullanımı) uygulamaktadır, öte yandan, proleterya diktatörlüğüne de demokrasi diyebileceğimiz bir şeyin niteliklerini (geniş bir çoğunluk için özgürlük) vermektedir.

Bunun paradoks olmadığı söylenebilir; çünkü, Lenin'in açıklamalarını izlemek güç olsa da, vermek istediği öz şudur: Bizim demokrasilerimiz demokrasi olmak iddiasında ama öyle değiller, oysa, proleterya diktatörlüğünde iktidar ve özgürlük büyük çoğunluğun elinde olduğuna göre, sosyalismde, bizim sahtelikleriniz gerçekliğe dönüşmektedir. Bu iddianın gerçek olup olmadığını araştırmak gerekli değil. Çünkü, bu hiç de Lenin'in mantığı değildir. Öye olsaydı, üçüncü aşamada, komünizm aşamasında, Lenin'in, proleterya diktatörlüğünün kuruyup gitmesiyle, gerçek ve tam bir demokrasinin gerçekleşeceğini söylemesi gerekirdi. Ama bunu söylememiştir. Lenin, kartlarını bir daha karıştırmadan gelecekle ilgili bir şey söylemek istememektedir pek.

Şu parça da aydınlatıcıdır: «Ancak komünist toplumda, ancak o zaman, devlet yok olmaya başlar ve 'özgürlükten söz etmek mümkün olur.' Ancak o zaman, tam bir demokrasi, ne olursa olsun istisnaları olmayan bir demokrasi mümkün olacaktır ve gerçekleştirilebilecektir. Ancak o zaman **demokrasi kuruyup gitmeye başlayacaktır**... Ancak komünizm gerçekten tam bir demokrasi sağlayabilir; bu demokrasi tam olduğu ölçüde daha çabuk gereksiz olacak ve kendiliğinden kuruyacaktır» (22). Öyleyse şimdi tez şudur: Komünizm gerçekten tam bir demokrasinin bile kuruyup gitmesine yol açacaktır. Lenin, burada açıkça ilk bağlılığa, yani, demokrasinin varlığının devletin varlığına bağlandığı tezine dönmektedir. İşte bu yüzden, Lenin, bir devlet olarak demokrasiyi kabul etmediği zaman, bu anlamı burjuva demokrasisi çerçevesi içine yerleştirmemeye çok dikkat etmiştir.

Bununla birlikte, bu noktada, Lenin'in, kısa bir süre önce olumlu söz ettiği (proleterya diktatörlüğü açısından) bir demokrasiye yol vermesi gerekir. Bu yüzden, sesinin tonunu yumuşatmakta, temel «Hayır»ı, koşulların zorladığı bir «Evet»le karışık olarak kullanmaktadır. **Prima facie**, kabul edip red etmektedir. Ama, temelde «Hayır»ı desteklemektedir. Lenin'in nihaî ideali, devletin kaldırılmasıdır; bu da, saplandığı **idée fixe** yoluyla (demokrasi = devlet = baskı), demokrasinin de ortadan kalkmasıdır. Lenin şu ihtarı yapmıştı: «Devletin kaldırılmasının demokrasinin de kuruyup gitmesi anlamına geleceği durmadan unutuluyor» (23). Lenin demokrasiyi diplomatik olarak yok etmek istemektedir, ama yok etmek istemektedir. Lenin şu konuda direnmişti: «Demokrasi tam olduğu ölçüde, gereksiz olmaya başlayacağı ana da o ölçüde yaklaşmış demektir» (24). Bu ve benzeri parçaların diyalektik belirsizliğinde temel bir tutarlılığın yattığına inanıyorum ben.

Komünizm «gerçek demokrasi»dir, çünkü Marx böyle demişti, Lenin de Marx'ın dediğini demek zorundaydı. Ama Lenin buna inanmamıştı. Öyle sanıyorum ki, burjuva bilgisi için geçerli olan aynı ölçütü kullanmadıkça gerçek demokrasiyi olumlu olarak belirleyemeyeceğini sezmişti. Marxism ona yalnız demokrasiyi red etmek için ölçüt veriyordu. Bu yüzden, son çözümlemede, Lenin, komünizmi demokrasiye, hatta gerçek demokrasiye getirmek fikrine baş kaldırmıştı. Lenin'e göre, komünizm başka bir şey-

(22) *Devlet ve Devrim*, V, 2. Lenin'in aktardığı iki cümlecik Engels'e aittir.
(23) *ibid.*, IV, 6.
(24) *ibid.*, V, 4.

di, daha fazla bir şey olması gerekirdi: onun içinde en mükemmel ve sözcüğün tam anlamıyla demokrasinin bile anlamı yoktu, yok edilmesi gerekiyordu. Demokrasi sözcüğü Lenin'e kirli ve uzlaşıcı bir gerçeği, değersiz bir burjuva icadını çağrıştırıyordu. Yapabilseydi Lenin bunu açıkça söylerdi. Ama yapamadı, çünkü kutsal metinler buna izin vermiyordu. Bu yüzden,bunu alçak sesle, satırlar arasında söyledi. Ama söyledi, bundan hiç kuşkumuz yok.

Burjuva demokrasisi çerçevesi içinde, tanıma uygun olarak, demokrasi **var olmaz**, proleterya diktatörlüğü çerçevesi içinde eskiden olduğundan daha fazla demokrasi vardır (bu da fazla bir şey değildir, çünkü eskiden hiç yoktu), ama yine de gerçek demokrasi hâlâ var olamaz, komünizm çerçevesi içindeyse **var olmamalıdır**, çünkü gereksizdir. Marx'da demokrasi fikri zorunlu olarak vardır ama Lenin'de bu fikir insanın elinden hep kaçar, bir aşamadan öteki aşamaya sıçrar, son döneme gelindiğinde de artık gerekli olmadığı söylenir. Bu böyledir, çünkü Lenin, önemli bir noktada Marx'ın düşüncesini tersine çevirmiştir. Marx için, demokrasi devletsiz bir toplumdur, Lenin içinse demokrasi çaresiz olarak bir devlettir, dolayısıyla devletsiz bir toplum bir demokrasi olamaz.

Bu çözümlemenin gösterdiği gibi, Lenin'in metni, en azdan, çok karışıktır. Önce, hayali ve bütünüyle keyfi bir demokrasi tanımına («örgütlü ve sistemli şiddet kullanımı») rastlarız; sonra, proleterya diktatörlüğünün burjuva demokrasisinden neden daha fazla demokratik olduğunu açıklamakta kullanılan geçici bir tanım, son olarak denebilirse «kaybolmuş» bir tanım görürüz. Çünkü, gerçek demokrasinin ne olduğunu bize anlatması gereken üçüncü tanım yoktur meydanda. Aslında, Lenin için demokrasi diktatörlükle aynı şey anlamına gelmektedir (kuvvet kullanımı ve baskıcı bir şiddet); sosyalism çerçevesi içinde demokrasi kapitalistlerin anladığı anlama gelir, komünizm çerçevesindeyse hiç anlamı yoktur (25).

Pratikte, Lenin'in parlak açıklaması, Marxist-Leninist'in her zaman, otomatik olarak demokratik olduğunu, bütün ötekilerinse her zaman, otomatik olarak demokratik olmadığını göstermeye yarar. Ancak çok basit olarak, gerçek şudur: Lenin ne red ettiği demokrasiyi, ne de getirdiği gerçeği anlamıştır. Belirtilmesi gereken nokta da şudur: Lenin'de demokrasi yapıcı, yararlı bir anlam aldığı ölçüde, bu ona Batıda verilenle aynı olmaktadır. Aksi halde, Lenin demokrasiye **sui generis** bir anlam, komünistçe bir anlam vermeye ne kadar çalışırsa çalışsın, yine de bir anlamı yoktur.

Durum böyle olunca, «demokrasi»nin komünist anlamını daha fazla incelemek zahmete değmez. Tekrarlıyorum: Lenin'de yoktur, ondan sonra da hiç bulunmaması için çok neden vardır (26). Çünkü, bir yandan Kutsal Kitabın satırları yavaş yavaş geçerliliğini yitirdikçe, öte yandan gerçek olaylar peygamberin kehanetlerinden gittikçe daha çok ayrılmakta, Sovyet savunucusu için dogmatism'e ve Bizanşçılığa sığınmaktan başka çare kalmamaktadır: Dogmatismde gerçeğe gözlerini kapatmakta, Bizanşçılıkta gerçeğin kendi inançlarına göre geliştiğini göstermektedir. Bu yüzden, isim hakkındaki incelememizi bir yana koyup, bütün doktrini ele almaya geçebiliriz.

(25) Kelsen'in bu yerinde görüşünü belirtelim: «Bütün bu saçma çelişkiler, proleterya diktatörlüğünün, adından başka bir şey olmamasının, yani demokrasi değil de diktatörlük olmasının ama Marx ve Engels öyle dediği için demokrasi olarak yorumlanması gerektiğinin kaçınılmaz sonucudur.» *The Political Theory of Bolshevism* (Berkeley, 1948), s. 31.
(26) Daha başka kanıtlar için bak. Stalin, *Principles of Leninism*, 2 cilt (London, 1933), passim.

2. Demokratik Diktatörlük Kuramı

Bugün, Sovyet türündeki sistemlere «halk demokrasileri» deniyor (27). Bunun fazla bir ifade olduğu besbelli. Demokrasi zaten halk iktidarı anlamına gelir, o zaman da bu deyim «halkın halk iktidarı», biraz şakayla söylenirse «iki defa halk iktidarı» gibi bir şey olur. Marx, «halk sözcüğüyle devlet sözcüğü bin çeşit birbirine de bağlansa, sorunun çözümüne şuncacık yaklaşılamayacağını» gözlemlemişti (28). Bunun gibi, «halk demokrasisi», hatta sonunda (niye olmasın) «halkın halk demokrasisi» de dense, sorun şuncacık değişmeyecektir. Son deyim kuşkusuz, tautolojiktir; ama bu nedenle, başlangıç noktası, yani saf ve basit demokrasi kavramı açısından, üç kere halk iktidarının farklı bir niteliğini belirtmeyecektir. Dolayısıyla, «halk demokrasisi» başlığının bir anlamı varsa, bu anlam doğrudan demokrasi fikrini belirtmelidir. Hemen belirteyim, bu çıkarsamayı ben yapmadım. Gerçek demokrasinin ancak doğrudan demokrasi olduğu terzi Marx'ın (ve Lenin'in) tezidir. Öyleyse, bu terimi yalnız, daha gerçek olduklarını anlatmak için halk demokrasileri denen demokrasilere uygulamak doğru olur. Doğrudan demokrasinin halka daha yakın ve bu anlamda temsili demokrasiden daha halkçı olduğunu kabul edersek şu soru çıkar karşımıza: Sovyet türündeki demokrasi sistemleri doğrudan demokrasi türü müdür?

Bunun karşılığı, açıkça, «hayır»dır. Doğuda var sayılan demokrasilerin, içinde artık bürokrasinin, polisin ya da sürekli ordunun bulunmayıp kendi kendini yöneten silahlı proleteryanın bulunduğu (bunun, Marx ve Lenin'in, proleterya diktatörlüğü içinde proleter demokrasisi için verdikleri formül olduğunu hatırlatırım) sistemler olduğu aslında yanlış bir önermedir. Henüz doğrudan demokrasi olmadıkları ama böyle bir eğilimin olduğu ve varacakları noktanın bu olduğu teziyle bir değişiklik de yapılsa (böyle yapılıyor), o zaman da bu tezin yanlış olduğu söylenmelidir. Çünkü, halk demokrasilerinin gerek siyasal, gerek ekonomik alanda ilerlediği yön hiç de bu yön değildir. Daha elde edemedilerse de, amaçları, toplam planlamadır. Toptan planlamayla doğrudan demokrasiyse karşılıklı birbirini götürür (29). Doğrudan demokrasi, hükümetin işlevlerinin, yapılacak işleri herkesin yapabileceği kadar sınırlı ve basit nitelikte olduğunu varsayar. Doğrudan demokrasi yönünde bir ilerleme, yalnız uzmanlara bırakılmış alanların ortadan kaldırılmasını, öte yandan, toptan planlamaya doğru bir ilerleme herşeyin mutlaka tepeden teknokratik bir öncü grubu tarafından yönetilmesini gerektirir.

Aslında, komünist doktrin kendi kendini yöneten proleteryanın doğrudan demokrasisinden söz ediyorsa, bunu dışta harcamak için yapmaktadır (30). Bugün söylendiği gibi, «işçilerin kendi kendilerini yönetimi»nin (31) dışarda reklamı yapılmakta, bu söz içerde pek kullanılmamaktadır. Çünkü, devrimci propaganda için bulunmaz bir araçtır bu. Çağımızın devrimcisi bugün kötü bir noktadan başlamaktadır, çünkü, artık karşısında, otokratik devlet gibi ancak kuvvetle kırılabilen katı bir organ değil de, reform yapmaktan hiç birşeyin alıkoyamadığı plastik bir organ, demokratik devlet bulmaktadır. Demokrasi **içinde** demokrasiye karşı bir başkaldırmayı haklı göstermek için yüksek bir demokrasi ileri sürerek kazanma şansını artırmak gerekir. Gerçekteki demokrasiler dolaylı olduğuna göre doğrudan demokrasiyi ileri sürmek uygun olmaktadır; gerçekteki demokrasiler kendilerini iktidarın denetlenmesi sorununa verdiklerine göre, iktidarın doğrudan ele geçirilmesi gerekmektedir; halk iktidarı sözcüğün tam anlamıyla gerçekleştirilemediğine göre bunun böyle gerçekleşmesini istemek en iyi yoldur. Sorun yeni bir demokrasi kurma değil de, var olanları soyma sorunu olduğu sürece, bu iddiaların müthiş bir çekiciliği olur. Böylece, komünizmin, siyasal ve ekonomik topluluk tarafından doğrudan kendi kendini yönetim idealini neden ayakta tuttuğunu açıklamak mümkündür. Ama, öte yandan, Sovyet doktrini doğrudan demokrasiden sözettiği ölçüde, kutsal metinlerin, olayların açık ve gittikçe artan bir şekilde karşıt düştüğü dogmatik bir mirasından söz ediyor demektir.

Öyleyse, «halk demokrasisi», sistemin var olan ya da var olacağı tahmin edilen bir niteliğini göstermemektedir. Aslında gösterdiği şey, Sovyet sistemine en yabancı olan bir özelliktir. Bu yüzden, onu haklı çıkarması gereken Marx ve Lenin'in idealinin zamana uymayan bir utopia'dan başka bir şey olmadığının açıkça anlaşıldığı bir anda bu başlığın kullanılmaya başlanması şaşırtıcıdır. Daha doğrusu, hiç de şaşırtıcı değildir: Komünistlerin sözlüğünde «demokrasi» sözcüğünün (ya kendi başına ya da çeşitli bileşimleriyle) kesin, akla uygun bir anlama bağlandığı için ya da bir şey gösterdiği için değilde, de, gerekli olduğu için kullanıldığı gerçeğini doğrular. Ne olursa olsun, Doğu tipindeki demokrasileri belirlemek amacıyla, doğrudan demokrasi varsayımını bir yana koymalıyız. Karşımızda halk demokrasileri değil de, tek parti sistemine dayalı proleterya diktatörlüğü olduğunu iddia edersek, sistemin niteliklerini belirtebiliriz. Öyleyse, bu sistemler de demokrasiyse bizimkiler gibi dolaylı demokrasilerdir, yalnız iki bakımdan bizden ayrılırlar: (1) Bu sistemler diktatörlüktür ve (2) tek parti sistemidir.

İlk nitelik, proleterya diktatörlüğü, iddiaya göre proleterya'nın olduğu için demokratik olan bir diktatörlüktür. Aslında bu, Marx'la Lenin'in umudu, daha doğrusu beklediği idi. Ama şunu unutmayalım: Onlar birdevlet diktatörlüğü ya da bir diktatör olarak devlet değil, bir diktatör olarak proleterya istiyorlardı. **Proleteryanın** diktatörlüğünün **sine qua non** koşulu, **devletin** diktatörlüğünün olmamasıydı (32). Bir devlet var olduğu sürece, Marx, diktatörlükle proleterya sözcüklerini binlerce kere birbirine bağlasak da durumun şuncacık düzelmeyeceğini söyleyecekti. Buradan da, Marx'la Lenin'e göre, S.S.C.B.'de bugünkü durumun kesinlikle demokratik bir diktatörlük sayılamayacağı sonucu çıkar. Kuruyup gideceği yerde son kırk yıl içinde gittikçe güçlenen ve devleşen bir devletin varlığının, yani bu gelişmenin anlamı, bununla ilgili metinlere göre, bugün Rusya'da proleterya **üstünde** bir diktatörlüğün, saf ve yalın bir diktatörlüğün olduğudur.

(27) Tam olarak bu başlık 1945 tarihlidir ve Sovyet sisteminin kendisine değil, uydu devletlere ya da Sovyet sistemini taklit eden devlet biçimlerine uygulanır. Bunun iki nedeni vardır: (1) Sovyet sistemi 1936 Stalin Anayasasıyla kutsanmış adını almıştır; (2). İlin edilen görevi, yani «yön gösterici devlet» görevi, «yönetilen devlet» görevi'yle aynı şey olmamaktadır. Ama, komünist propaganda bu inceliklere girmeden halk demokrasisi başlığını benimsediğinden ve tam halk demokrasileri Sovyet demokrasisinde gerçekleşen «fikrin» bâlâ «kopyaları» (Eflatun'cu anlamda) olduğundan, bu başlığın çok yaygın kullanılışını izliyorum. Yapısal bir açıdan da, halk demokrasileriyle Sovyet demokrasisi arasında fazla bir fark göze çarpmamaktadır. Bak. Michel-Henry Fabre, *Théorie des démocraties populaires* (Paris, 1950).

(28) *Gotha Programı'nın Eleştirisi*. Bu parçayı Lenin *Devlet ve Devrim*'ine de almıştır, V, 1.

(29) Bak. yukarda Bölüm XVI, 4, 5.

(30) Sovyetlerin *Petit dictionnaire philosophique*'sinde (Fransızca çevirisi, «Editions en langues étrangères,» Moscou, 1955), «doğrudan demokrasi» teriminin geçmemesi bu durumu ortaya koyar. Buna karşılık, «halk demokrasisi»ne on iki sütun ayrılmıştır. Oysa, Lenin, doğrudan demokrasiden, çoğunlukla bürokratlaşmanın düzeltücisi ve panzehiri diye söz etmişti.

(31) Bugün kullanılan İtalyan deyişi şudur: *autogestione dei lavoratori*.

(32) Başka bir deyişle, bir dış diktatörlük (daha önceki baskıcı azınlığa karşı şiddet kullanan) ancak aşağıdaki koşulla, proleteryanın iç demokrasisiyle bir arada olabilir: kendi kendini yöneten bir proleterya *bir sınıf olarak* diktatörlük iktidarını kullanırsa.

Herkesin görebileceği gibi, iddia, onu bugün savunanlara geri çarpmaktadır. İşte bu yüzden, diktatörlük için diktatörlüğün, proleterya diktatörlüğünün yine de burjuva diktatörlüğünden daha demokratik olduğunu ileri sürerek, daha belirsiz ve yüzsüz bir biçimde halka sunulmaktadır bu iddia (33). Ama böyle gösterilere verilen kredi (hiç değilse siyasette), onların dediklerini halkın çok az anladığını göstermektedir. Çünkü «diktatörlük» terimi bir **devlet biçimini** gösterir (devlet ortadan kalkmadıkça Marx ve Lenin için de böyledir bu) (34). Daha kesin olarak, diktatörlük, denetleme ve sınırlamaların dışında, bütün iktidarın **locus imperii**'de toplandığı, **legibus solutus** bir yönetim sistemini gösterir. Buradan da, «proleterya diktatörlüğü» ya da «burjuva diktatörlüğü» çeşidinden deyimlerin, tarihsel ve mantıksal birer saçma olduğu sonucu çıkar; çünkü diktatörlük, tanımı gereği, **kişisel iktidardır**, yalnız «diktatörün», kişi olarak onun ve gerçekte de denetlenebilen bir hükümette diktatörlük söz konusu değildir. Bu yüzden, sorun, diktatörlüğün kime ait olduğu sorunu değil, söz konusu devletin bir diktatörlük olup olmadığı sorunudur. Bir diktatörlükse demokrasi değildir.

Bu yüzden, önce, kapitalist denen devletlerle proleter denen devletler arasında, «diktatörlük için diktatörlük» denerek bir karşılaştırma yapılamaz. Çünkü, kapitalist denen devletler dikta niteliğinde olmayan bir yapıdadır, ötekilerse dikta yapısına sahiptir. Bir kere bu temel ayrım konunca, «egemen sınıf (35) sorununu, burjuva demokrasilerinde egemen sınıfın burjuvazi, Sovyet diktatörlüğünde de egemen sınıfın gerçekten proleterya olduğunun ne ölçüde doğru olduğu sorununu tartışmaya başlayabiliriz. Yalnız, bu tartışma, devletin biçimi açısından hiç bir şeyi değiştirmez, o yine olduğu gibi kalır. Bir sınıf niteliğinde üstün bir «baskıcı sınıfın var olup olmadığı ve devlete **eb externo** büyük bir etkide bulunanların toplumsal üstünlüğü sorunları çok önemli sorunlar olabilir; ama ayrı sorunlardır bunlar.

Bu yüzden, günümüzün Marxistleri, diktatörlüğün» bir sınıfın egemenliği» olduğunu söyledikleri zaman, yanılıyorlar. **Ancak** devlet yok olursa bunun böyle olacağını unutuyorlar. Bu oldukça uzak an gelinceye kadar, diktatörlük tanımları kutsal metinlere karşıt düşmekte (bu durumda, devleti «diktatörlük olarak göstermektedir) ve bizimkinden hiç de aşağı kalmamacasına onların dünyasındaki gerçek duruma da uymamaktadır. Kısacası, diktatörlüğün komünist tanımı bir «diktatörlük» tanımı değildir. Egemen sınıf tartışması, devletin biçimi sorununun önemli olmadığına bizi inandırabilir, ama burjuva demokrasilerinin demokrasi olmadığını ya da Sovyet diktatörlüğünün diktatörlük olmadığını söylememize izin veremez. Özellikle, iktidarın denetlenip paylaşıldığı bir devletle denetlenmeyen ve bir yerde toplanmış bir iktidarın bulunduğu bir devlet arasında bir ayrım olmadığını ya da çok az ayrım olduğunu ispatlayamaz; ikincinin birinciden çok daha az demokratik olduğunu hemen hemen hiç ispatlayamaz.

Öyle sanıyorum, iki sorunu iyice ortaya koyduk: (1) Sovyet diktatörlüğünün proleterya'nın diktatörlüğü olduğu ileri sürülemez, olsa olsa, proleterya için bir diktatörlük olduğu söylenebilir. (2) Demokratik bir diktatörlük **olduğu** da ileri sürülemez, olsa olsa, bu diktatörlüğün gelecekte demokrasi **olacağı** söylenebilir. Bu da, temelde, kurucu babaların asıl tezidir (36). Çünkü, proleterya diktatörlüğünün bir çözüm yolu olmayıp bir araç olduğunu ilk kabul edenler onlardı. Bu yüzden, onun geçiciliği ve kısalığı üstünde çok durmuşlardı (37). Proleterya diktatörlüğü aşamasından sonra, geleceğin toplumunun özgür ve demokratik olduğunu söylüyorlardı. Proleterya diktatörlüğünün geçici niteliği bu mutlu sonu garanti ediyordu. Öyleyse, bütün doktrinin ana noktası şu özde toplanıyor: Komünizm bir demokrasiye dönüşecektir, çünkü, proleterya diktatörlüğüne sınıfları ve devleti ortadan kaldırma görevi verilmiştir, bu görev tamamlanınca diktatörlük de sona erecektir. Aslında, bütün bu yapı, **verilen bir söz** üstünde yükselmektedir: proleterya diktatörlüğü «geçici» olacağı sözü; amacının devletsiz bir toplum yaratmak olacağına söz verilmiştir. Ne yazık ki, inandırıcılıktan ve olasılıktan bütün bütün yoksun olan bir teminattır bu.

Önce, herşeyin ona dayandığı, herşeyin ona emanet edildiği, bugüne kadar var olanların içinde en büyük, totaliter ve **monolithic** olan bir devletin kendini yok olmaya nasıl bırakacağı benim anlayışıma sığmıyor. Ayrıca, durmadan ters yönde geliştiğine göre de, bütün kanıtlara da aykırı düşüyor bu durum (38). Sonra, kendi kendini öldürmeyeceğine söz veren bir devlet varsa, o da, **par excellence**, dikta devletidir. Bugünkü Marxistler, burjuva devleti bir diktatörlüğe dönmüyorsa, bu devletin yok olmayacağını ileri sürüyorlar. Aslında, despotisme son vermek için bir despotun gerekli olacağı fikrine uygun olan eski tezdir bu. Ama bu iddia, Rosa Luxemburg'un belirttiği gibi, ancak «tersine dönmüş bir kapitalist devlet»e götürür bizi (39). Aslında, bütün kanıtlar aşağıdaki tahmini desteklemektedir: Sınırlı bir devletin (anayasacı devlet) yerine «kuvvetli bir devlet» geçince, kuvvetli olanın yok olması değil de, daha fazla yaşamayı ve daha kuvvetle yayılmayı istemesi beklenir; çünkü bir diktatörlüktür o.

(33) *Devlet ve Devrim*, VI. Buna ek olarak ayrıca bak. Pannin Lenin'in 1918'de yayınlanan broşürü, *Proleter Devrimi ve Dönek Kautzky*.

(34) Diktatörlüğün eski anlamlarına (bak. Bölüm VII, 5) bu tartışmada önemli bir yeri yoktur, çünkü, (1936 Sovyet Anayasasından açık olarak çıkarılabilir bu) hem bizim için, hem de Komünistler için, proleterya diktatörlüğünün bugünkü Sovyet devletini gösterdiği açıktır.

(35) Bu, İtalya'da en üstün komünist kuramcının, Antonio Gramsci'nin kullandığı terminolojidir.

(36) Bak. Engels'in Bebel'e mektubu (18 Mart 1875): «Özgür halkın devleti'nden söz etmek çok saçma olur; proleterya *Devlet* terimini kullandığı sürece, onu özgürlük için değil, düşmanlarıyla başa çıkmak için kullanır ve özgürlükten söz etmek mümkün olunca da bu devlet artık yok olur.» *Karl Marx and Friedrich Engels - Correspondence* 1846 - 1895 (New York, n. d.), s. 332. Lenin de, aşağıdaki sözleri yazarken, kapalı olarak bu parçaya değiniyordu: «Devlet varken özgürlük olmaz. Özgürlük olunca da devlet olmayacaktır.» (*Devlet ve Devrim*, V, 4). Bundan başka: «Her devlet, sömürülen sınıfın baskı altında tutulması için 'özel bir baskı gücü'dür. Dolayısıyla, *hiç bir devlet* ne özgürdür, ne de 'halk devleti'dir.» (*Ibid.*, I, 4). Ayrıca, proleterya diktatörlüğünden söz ederken Lenin'in kuvvetle belirttiği gibi, «baskının, şiddetin olduğu yerde, özgürlüğün ve demokrasinin olmayacağı açıktır.» (V, 2).

(37) Devrimin arifesinde Lenin şiddetle şunu bildirmişti: «Proleter devlet zafere ulaştıktan hemen sonra, kurumaya başlayacaktır» (*Devlet ve Devrim*, II, 2). Böyle daha bir yığın aktarma yapılabilir.

(38) Bu açıdan, Lenin'in, sürecine bakmadan, devletin yok olma sürecini sürekli bir süreç olarak düşündüğünü belirtmek yerinde olacak. Bu yalnız *Devlet ve Devrim*'le *Nisan Tezleri*'nin görüşü olmakla kalmaz; Lenin'in bundan sonraki, bürokrasileşmeye karşı aforozlarının da anlamı bu-dur. «Tek ülkede sosyalizm» ilkesiyle iktidar deneyi, Lenin'i devletin kalıtını çıkarmayı geriye atmaya itmişse de, bu sürecin sürekliliği konusundaki görüşünü yine de değiştirmemiş ve komünizme geçiş döneminin *ad infinitum* uzatılması gerektiğini varsaymanın nedenlerini de vermiştir. 1918'de Lenin, bu dönemin aşağı yukarı on yıl süreceğini söylüyordu. 1 Mayıs 1919'da, 30 - 35 yaşındaki insanların çoğunun komünizm safağına görecekleri söylemişti. Sonunda, «dünya tarihiyle ölçüldüğünde on ya da yirmi yıl erken şu da geç kalmanın bir önemi olmayacağını» kabullenecek kadar bu süreyi uzattı; ama ölmeden önce en fazla süre yanılgısı buydu. Bak. E. H. Carr, *The Bolshevik Revolution*, C. I, s. 241.

(39) Bak. Rosa Luxemburg, *La rivoluzione russa*. IV, s. 108: «Lenin, burjuva devletin işçi sınıfının baskı altında tutulması için bir araç, sosyalist devletin de burjuvazinin baskı altında tutulması için bir araç olduğunu söylüyor. Öyleyse, sosyalist devlet, taşaşağı çevrilmiş kapitalist bir devletten boşka bir şey olmayacak.» Marxist bir görüş açısından bundan daha sert bir eleştiri düşünülemez.

Bu böyle olabilir, ama asıl belirtilmesi gereken nokta, diktatörlükte, teminatlar tanımanın, sınırlar çekmenin ve sözler vermenin bir anlamı olmayacağıdır: Her teminat **ex hypothesi** boştur. Diktatörlük, keyfî, denetlenmeyen bir iktidara izin verdiğinden, bu durum, onu bir süreyle sınırlama ve yayılmasını durdurma olanaklarını ortadan kaldırır. Önce diktatörlüğün elinden geçmesi gereken bir özgürlüğe söz vermek, içindekiler gelecek kuşaklara kalsın diye kavanozu kırmaya benzer. Proleterya diktatörlüğünün «geçici niteliği» tezinin inandırıcılığı da, boş bir çek çıkarıp ilerde bilinmeyen birinin onu münasip bir tarzda dolduracağı, bilinmeyen bir üçüncü kişinin de zamanı gelince onu ödeyeceği hakkında bize sözle teminat veren birinin sözlerindeki inandırıcılık kadardır.

İtalyanların dediği gibi, «kızarmış hava»yla kalakaldık. Bir yandan, kişisel ve bir yerde toplanmış iktidarın en yüksek dereceye çıkarılmasını (diktatörlük) isteyen, öte yandan, bu iktidarın, mümkün olduğu kadar dağıtılmasının gereklerine göre, kişisel olmayan kollektif bir bütün (proleterya) tarafından kullanılmasını isteyen bir doktrinin saçma çelişkisine şaşmaktan başka yapacak şeyimiz yok. Aslında tek çıkış yolu, sözü geçen diktatörlüğün proleterya **için** diktatörlük olacağı sözünün arkasına çekilmek olacak. Bu tez her zaman savunulabilir elbet.

Katı mantık açısından her şey mümkündür. Olasılıkları hesaplarken, okuma yazma bilmeyen birinin daktilonun başına geçip rasgele harflere basarak bir roman yazması olasılığı bile çıkar karşımıza. Bununla birlikte, totaliter ve açıkça anti-liberal bir devlette, kendini bütünüyle başkalarına vermiş iyiliksever bir despot sayesinde, vatandaşlara birer «efendi» gibi davranılacağı olasılığı bile yoktur. Diktatörlükle hayırseverlik arasındaki bağ çok tehlikeli bir bağdır ancak. Siyasette umudun pamuk ipliğine bağlı olanaklarla ya da mucizelerle değil de, gerekli bütün güvenlik araçlarıyla sağlanmış mümkün olasılıklarla ilgileniyoruz. Guicciardini'nin dediği gibi, «Quello sicurtà che sono fondate in sulla voluntà e discrezione di altri sono fallaci» (40). Hep parlak, çoğunlukla da tartışmaya götürücü olan Bertrand Russell, bizim demokrasi tanımımızın «çoğunluğun **yönetimiyle**, Rus görüşünün de çoğunluğun **çıkarlarıyla** var olduğunu» yazmıştı (41). Russell'in muziplik yapmak isteyip istemediğini bilmiyorum. Ama Eflatun'dan bu yana, bunun hep otokrat yararına ileri sürülen bir görüş olduğu nasıl unutulur? Halk'ın hükümeti değil, çünkü halk kendi gerçek çıkarının nerede olduğunu bilemez: onun yerine halkın **üstünde**, ona karşın, onların **çıkarları** için hükümet. Her monokrasinin kendini haklı göstermek için ileri sürdüğü görüş budur. Buna da şöyle karşı çıkılabilir: Siyasette olduğu gibi hayatta da değişmeyen bir yönetim varsa, ilgili taraflar kendi çıkarlarını ifade edemiyorlarsa, hiçbir çıkar korunmuyor demektir. Orada bulunmayanlar hep yanlış olurlar.

Tartışmayı tamamlamak için geriye bir nitelik kalıyor: Sovyet sistemi tek partiye dayalıdır, dolayısıyla tek listeye oy vermeye izin verir. Bu konuda, çok parti sisteminin sınıflı bir toplumu karşıladığı, dolayısıyla, sınıflar ortadan kalkınca herkesin aynı kanaatta olacağı ve gerçek demokrasinin tek partili olduğu ileri sürülmüştür (42). Burada da, doğrulanmamış ve pek az inandırıcı iddialarla karşı karşıya olduğumuzu belirteyim: Ne zaman onları sınamaya kalkışsak yanlış oldukları görülmüştür. Kelsen, aşağıdaki gözlemi yaparak, çok iyi bir itiraz ortaya koymuştur: Stalin'in dediği gibi, «siyasal bir parti bir sınıfın bir parçası'ndan başka bir şey olmasaydı ve birden fazla parti

(40) «Başkalarının irade ve reyine dayalı güvenlikler aldatıcıdır.» Guicciardini, *Ricordi*, 27.
(41) *What Is Democracy?* (London, 1946), s. 14.
(42) Bak. Stalin, *Leninism, Selected Writings* (New York, 1942), s. 393.

ancak birbirine düşman sınıfların bulunduğu bir yerde ortaya çıksaydı, Sovyetler Birliği'nde siyasal partilere tam bir özgürlük tanımamamak için bir neden olmazdı» (43). Bundan başka, bu kuramın bütün mutlakiyetçi rejimlerin niteliği olan tek renkli bir dünya idealini nasıl yansıttığını ve çeşitliliğin otoriteyle uyuşmadığı, ayrı görüşlerin değil de ancak oybirliğinin devletin temeli olduğu eski noktaya nasıl gelindiğini belirtmek de uygun olur.

Komünist sistemler hakkındaki tekdüze ve sonu gelmeyen savunma yazılarındaki tek aklı başında gözlem, benzer durumdaki bütün ülkelerde olduğu gibi, Rusya'da da bir diktatörlüğün ve tek partinin «gerekli» olduğu (eskiden de, şimdi de) gözlemidir. Olabilir, ama böyleyse, demokrasi bunun neresinde? Belli bir durumda diktatörlüğe başvurmanın gerekli olduğunu ileri sürmek, bu durumda demokrasinin mümkün olmadığını ileri sürmek demektir aslında.

Diktacı, tek partili bir demokrasi kuramının, kendiliğinden doktrinden olaylara, **söyle**mekten gerçekte **olana** doğru bir araştırma yürütmeyi gereksiz kıldığını göstermeye yukarıdaki çözümleme yetti sanıyorum (44). Şunu demek istiyorum: Komünist doktrin, kendi başına, «öteki demokrasi»nin bir hayalet alternatiften biraz daha fazla bir şey olduğu sonucunu **ed abundantiam** desteklemektedir (45). Bu sonucun, kendi ölçütüyle Marx'la Lenin'in ölçütüyle yargılanarak ortaya çıktığını da belirtelim. Proleterya diktatörlüğü kuruyup gitmemiştir, hâlâ vardır. Bu yüzden, Lenin'in tezine göre, proleterya diktatörlüğünün burjuva demokrasisi için geçerli olan ölçüt kullanıldığında «daha demokratik» olduğu, ekaik komünizm aşamasındayız hâlâ. Ama «daha demokrat» değildir, bunun yanlış olduğu açıkça gösterilmiştir. Bu yüzden, yalnız Batı tipindeki demokrasiden söz ettiysem, bunun nedeni, başka çeşidinin var olmadığını düşünmemdir. Başka bir deyişle, bir **ismin** demokrasiye gerçeklik vermeye yeteceğine inanmıyorum. **Ab esse ad posse valet illatio, a posse ad esse non valet**: «Olmak»tan «mümkün olma»ya çıkarsamalar yapabiliriz, ama «mümkün olmak»tan «olma»ya yapamayız.

3. Sözcükler Birtakım Sonuçlar Doğurur

Yine de «hayalet alternatif»e inanıldığı, bir çok kimsenin «öteki demokrasi»ye bel bağladığı doğrudur. Bunun pek de kanıt sayılamayacağını, safdilliğin inanılır olmakla pek ilgisi bulunmadığını söyleyerek karşılık vereceğim. Bundan başka, hayaletlere inanç, insanın zihni bir hayat yaşayan sembolik bir hayvan olduğuna ve **res**'e varlığını veremin **intellectus** olduğuna inananları değil de, maddeci bir felsefeye sahip olanları, (46) (başka bir deyişle, düşüncenin yalnızca, gerçeğin edilgin bir kopyası. Stalin'in dediği gibi, «maddenin bir yansıması» (47) olduğu tezini izleyenleri hayrete düşürmelidir. Ama,

(43) Hans Kelsen, *The Political Theory of Bolshevism*, s. 37.
(44) Soru şöyle olurdu: Marx'ın çizdiği ideallerin Sovyet deneyinin gelişmesinde hâlâ bir anlamı var mı? Çünkü, olması *gerekenle* olan arasındaki ilişkinin, *deontology*'nin gerçeklik üzerinde hiç bir etkisi olmadığını ima edecek kadar geçiştirmeyeceği açıktır. Görüşümüze göre, öteki demokrasi (onu doğuran *deontology* açısından) denetiminden kurtulmuş bir gerçektir.
(45) Bak. J. Barents, *Democracy, an Unorganized Reappraisal*, s. 28-29: «Varacağımız sonuç ancak şu olacaktır... halk demokrasisi fikri yeni demokrasi kuramına bir katkı değildir, eski demokrasi kuramına da bir ek değildir.» Bak. ayrıca Georges Vedel, *Manuel élémentaire de droit constitutionnel* (Paris, 1949), özellikle s. 240-255. Vedel, tartışmasını Rousseau'ya dayandırarak, Sovyet kuramının ikinci bir demokrasi anlayışı diye haklı görmektedir. Ama herhalde Vedel, Rousseau'nun ideal Şehrine geçerlik tanıdığı (sınırlı) boyutlu çerçeveyi görmezlikten geliyor (bak. yukarıda, Bölüm XIII, 4, 5).
(46) Bu yerinde benzetme için bak. K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, C. II, s. 214.
(47) Bak. *History of the Communist Party of the Soviet Union* (resmî) (New York, 1939), Bölüm IV, 2. Söz konusu metin, sonra ayrı olarak ve Stalin'in imzasıyla basılmıştır: *Diyalektik Materyalizm ve Tarihî Materyalizm*.

entinde sonunda, safdillik inanılır olmaya üstün geliyorsa, insanlar inanılmayacak olana inanmakta devam ediyorlarsa, bu karışıklıklar zayıf kalıyor demektir. Bu yüzden, sorunun bu yönüne de gereken dikkati vermeliyiz.

Herşey bir yana, safdilliğin birtakım nedenleri olmalıdır. Bu açıdan, Marxist-Leninistlerin simgelerle oynamanın önemini gerçekten anlamış olduklarına dikkati çekmek yerinde olur. Tarihsel maddeciliğin, en incelmiş **Oberbau**, yani sözcükler düzeyinde, bir **Unterbau** felsefesi, bir toprak altı felsefesi olmasına karşılık, siyasal hayatta hiç bir kendi dinine çekme çabası, sözcüklerle oynamada bu kadar usta, savaşmaya bu kadar niyetli olmamıştır. Buna karşılık, fikirlere inanan bizler, karşıtlarımızın terimlerini hemen hemen **en bloc** kabul edecek ölçüde, fikirleri ifade eden dilin önemini unutuyoruz. Böylece karşıtlarımıza terminolojik bir girişimde bulunma üstünlüğünü (gerçekten de büyük bir üstünlüktür bu) vermiş oluyoruz.

«Batı» ve «ilerici» demokrasiler arasında, dilin kullanımıyla, daha çok da bizim ustalığımızla yaratılan antitezi ele alalım. Bir yanda tarafsız bir deyim (Batı), öte yanda övücü bir sözcük (ilerleme) vardır. Cümle yapısı olarak onu iki yönlü bir alternatif diye görebilirim, ama pragmatik olarak hazır bir seçimdir bu (48). Bir demokrasiye **ilerici deniyorsa**, bir **animal loquax** için o **ilericidir.** Bu terminolojiyi kabullenmek, hiç değilse olaylar aksini göstermedikçe, sorunları gerçekten de böyle olduğunu telkin etmek demektir. Ama Batıda yaşayanların kaçı, Doğu deneyiyle ilgili olayları bilme durumundadır? Aynı şey, çok daha masum görünen, «liberal demokrasi»yle «halk demokrasisi» arasındaki antitez için de söylenebilir. Burada da semantik, sonuncunun yararına bir tepki yaratmaktadır. Çünkü, «halk» terimi daha çekici gelmektedir. «Halk demokrasisi» deyişi adeta şunu anlatıyor: Bu **sizin** demokrasinizdi; öte yandan, «liberal demokrasi» başkalarına ait olan, halk tipi olmayan bir demokrasi olacaktır.

Çok iyi bilindiği gibi, «ideoloji» de, Marxism tarafından küçültücü amaçlarla reklamı yapılan ve pazarlanan bir terimdir, birçok kimsenin, karıştırarak da olsa, Marx'ın tezlerine bağladığı bir terimdir (49). Yine de, demokrasi üstündeki her tartışmanın ancak ideolojik bir tartışma olabileceğini söylercesine, «demokratik ideoloji» deyimini doğal bir şeymiş gibi kullanıyoruz. Özellikle, siyasal bilimcilerin pek çoğu, demokrasi «felsefesi» demenin demokrasi «ideolojisi» demekle aynı şey olduğunu kabul etmekten memnun görünüyorlar. Marxistlerin, bir fonetik darbede, yanlış bir sınıf bilincinin, «burjuva ideolojism»inin yan ürünleri olarak demokrasi doktrinin ideallerini ortadan kaldırma tekniklerine güzel bir hediye! Marxist olmayanların bu sözcüğü kullanırken niyetler: bu değil elbet. Ama bir sözcük kuvvetli bir propaganda makinesiyle, bir yüzyıldan fazla, çok ayrı niyetlerle kullanılmışsa ,iyi niyetli olmak çok az işe yarıyor.

Gerçekten tuhaftır: İktisadi etkenler kuramını kabul etmeyen herkes, gerçeği unutup, logos ve salt dialog dışında bir şey görmeyen bir hayalciymiş gibi, Marxistlerce bir «idealist» olarak adlandırılmaktadır. Ama sonra da, bu idealist denen kimse, tartışma alanında, (kendi alanında, yani dialog'da) kötü bir tartışmacı olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna karşılık, kendilerine «materyalist» adını verenler, bizim ikna, eski-

(48) «Pragmatik»i, Charles W. Morris'in ölçülerine göre, yani, genel semantik alanının aşağıdaki gibi sınıflandırılmasına göre, kullandım: (1) Başka sözcüklerle ilişkili olarak (sintaks), (2) isim verdikleri ya da gösterdikleri nesnelerle ilişkili olarak (tam semantik), (3) onları kullanan ya da onlardan etkilenen öznelerle ilişkili olarak (pragmatik) ele alınan sözcükler. Bak. *Foundations of The Theory of Signs, International Encyclopedia of Unified Science*, C. 1, 2 (Chicago, 1938).

(49) Bak. aşağıda, Bölüm XVIII, 2.

lerin **rhetoric** dedikleri sanatta çok usta görünüyorlar. Aslında, Marxist Söz'ün «künhüne vakıf olmak», maddi etkenlerle, üretim güçleri ve biçimleriyle gerekli bir bağı açığa vurmamaktadır, bu söz Marx'ın beklediklerine doksan derece aykırı bir biçimde anlaşılmaktadır. Bu da, gerçek «idealist»lerin (etkili olanların demek istiyorum) Marx'istler olduğunu, Söz'e pek önem vermemekle bizim yanıldığımızı gösteriyor. **Historia abdita**'nın, bizim bilmediğimiz tarihin, bizim için çizdiği kader ne olursa olsun, kesin olan bir şey var: Söz savaşını kaybedersek bunun mantıksal sonucu, «öteki demokrasi»ye inanılmasıdır. Gerçekten de sözcük savaşını kaybetmenin eşiğine geldiğimizden korkuyoruz.

En bilgili Batı düşünürleri arasında bile, aşağıdaki türde önermeleri kabul etmek adet oldu (Karl Popper'den aktarıyorum): «Sözcükler üstünde, demokrasi sözcüğünün gerçek ya da asli anlamı gibi sahte sorunlar üstünde tartışmamız gerekli değil. Sözcükler üstünde kavga etmediğimize göre... **hangi ismi isterseniz onu seçebilirsiniz**...» (50) Asıl kavga sözcükler **hakkında** değil elbet. Popper'in belirttiği noktaya bütün kalbimle katılırım. Ama Popper'in, başka bir çok parlak düşünürler gibi, kavganın sözcükle **aracılığıyla** yapıldığı gerçeğini hafifçe geçiştirirken bir yanılgıya düştüğüne inanıyorum. Sözcük ne olursa olsun, insanlar kavramı ya da fikri izleselerdi, sözcükler üstünde kavga etmek bilgiçlik taslamak olurdu, yersiz olurdu. Ama insanlar sözcüğü izleyip kavramı gözden kaçırıyorlarsa (çoğunlukla durum budur), o zaman korkarım, ilgisiz bir şeymiş gibi, bir kimsenin canının istediği ismi seçebilmesini **kabul edemeyeceğim. Sözcükler** kavgamızın ayrılmaz bir parçasıdır; «bir sözcük kazanmak», başlı başına, oldukça fazla bir şey kazanmak demektir.

Fikirlerin birtakım sonuçlar doğuracağını söyleriz. Doğrudur bu, ama sözcüklerin de sonuçları vardır. Thomas Aquinas'ın diyeceği gibi, sözcükler bir «eğilim» taşırlar. Belli bir fikir belli bir sözcükle nakledilir. Bir şeye belli bir şekilde isim vermek, onu yorumlama şeklini önceden belirlemekle birdir. Sözcükler, bizim bunu görüp şunu görmemize, buraya bakıp şuraya bakmamamıza yol açan gözlüklerdir. Bazı sözcüklerin çoşkusal nitelikleri de vardır. Bu yüzden, düşünce sözcükleri denetleyemezken ya da onların kullanılma biçimlerine ilgisiz kalırken, sözcükler düşünceye üstün gelip onu bozmaktadır. Orwell'in **1984**'ünün ek bölümünü gereken dikkatle okuyan herkes, sözcüklerin düşünceyi ne ölçüde koşullandırdığını, ne ölçüde kısırlaştırıp saptırdığını bu yazarın çok etkili olarak sergilediğini kabul edecektir. Demek ki, siyasal çatışmada terminolojik öğeyi önemsememek büyük bir hatadır. Kitle bildirişme araçlarının her zamankinden daha etkileyici ve egemen olduğu bir dünyada, terminolojik silah, sözcüklerin önemsiz olduğunu (yanlış da olsa) söylememize müsaade etmez.

4. Terminolojik Temizlik

Buraya kadar, genellikle, demokrasi sorununa yaklaşmanın bazı karışık yollarını belirttim. Ama basit yollar da vardır. Aydınlar için ince işlenmiş öneriler gerekliyse de, demokraside aydın olmayanları unutursak çok yazık. Basit öneri şu tavsiyede özetlenebilir: Doğru olmayan ve anlaşılması güç sözcükleri hiç kabul etmeyin. Başka bir deyişle, şeylere keyfi olarak isimler verme oyununa katılmayalım. R. Robinson'ın yerinde ihtarında dediği gibi, «Yaptığımız ayarlamanın bir aldatmaca olmamasından ve başkalarını aldatmayacağından emin olmalıyız» (51).

(50) M. Cranston aktarıyor: *Freedom*, s. 112 (altını ben çizdim). Cranston da şöyle diyor: «Komünistlerin totaliter cumhuriyetlerine 'demokrasi' demeleri gerektiğinde direnmekle ne kazanılacağını anlamıyorum...» (*ibid.*, s. 110).

(51) *Definition*, s. 82. Dilin bu kuramının eleştirisi için bak. yukarda, Bölüm X.

Tavsiyemin çok basit olduğu söylenebilir, ama onu uygulamak çok güçtür. Dilde bir terimin «doğru» anlamı nedir? Bu sorunun münasebetsiz bir soru olduğunu kabule hazırım: ama ancak onu felsefi bir sorun olarak alırsak, bir felselecilar toplantısında dilin nihaî niteliğini ve özünü açıklamak zorunda kalırsam. Şimdi konumuz olan günlük dil çerçevesi içinde gerekil ve yeterli olan yaklaştırma derecesi açısından, bu itiraz önemsizdir ve «mikroskop hatası» dediğim (52) başka bir durumunu getirir. Bir sözcüğü kullanırken onu dinleyicinin aklında olandan çok ayrı bir şeye bağladığımda, yani, yanlış anlaşılacak ve yanlış yorumlanmaya hazır bir anlam verdiğimde, bu yolsuz bir kullanış olur: çünkü anlaşılması güçleşir. İşte hep bu: bunun çok basit bir kural olduğunda da direniyorum.

Sözcük savaşında, tartışma yerine sıfat takma kullanılır, mantıklı bir konuşmanın yerini insanın kendisi için olumlu, karşıtlar için olumsuz olarak yüklenmiş çoşkusal simgelerin kullanımı alır (53). Bunun amacı, şartlı refleksle olduğu gibi salt işaret tepkilerine dayanarak, dinleyicilerin çoşkusal olarak, düşünmeden tepkide bulunmalarını sağlamaktır. Böylelikle, herkes «demokrasi» demekte direnmektedir, çünkü bu sözcük, aslında gösterdiği şey onun uyandırdığı duygulu çağrışımı haklı göstermese de, onu duyanlarda olumlu bir tepki uyandırmaktadır. Aslında, bu noktada, demokrasi sözcüğünün **heuristic** geçerliğiyle bilgi verici anlamının yeri yoktur artık. Genellikle burada ulaşılan son nokta, belli bir dil simgesinin doğruluğunun araştırılabileceği bir anlamının bulunmaması gerektiğidir (54). Hayale kapılmayalım. Sözcük savaşına girişen tarafları ilgilendiren tek şey, belli bir sözcüğün bizim bilinç altımıza derinden işlemiş olan fobilere dokunmasıdır (55).

Kısaca, terminolojik dediğim savaş, çoşkusal taraf tutma ya da öyargıya seslenen doldurulmuş sözcüklere başvurarak kazanılır (56). Durum böyleyse, terminolojik karışıklığa terminolojik temizlikle karşı çıkılmasının büyük önemi vardır. Yalancı demokrat için «demokrasi» demek ne kadar yararlıysa, gerçek demokratın yalancı demokrasiye «demokrasi» denemesi o kadar iyi olur. Aldatıcı olanın yerine doğru sözcüğü koymakta bu kadar çekingenlik gösteriyorsak, hiç olmazsa, alternatifleri doğru dürüst yerine koyalım: Batı demokrasisi - Doğu demokrasisi.

Liberal demokrasiyle komünist demokrasiden çok bu alternatifi ileri sürüyorum, çünkü, liberalismle komünizm halkın bir kavrama belirtisi göstermediği doktrinlerdir. Bu yüzden, aynı zamanda alternatifleri tartmanın en emin yolu olan saf ve basit coğrafi hüviyete başvurmak daha iyidir. Bu coğrafi başlıkların arkasında birbirinden çok ayrı tarihsel geçmişleri olan iki uygarlık ve kültürün yattığını bilen bir kimse, «öteki demokrasi»yi seçmenin (temeldeki noktalar bakımından) «başka bir tarih»i ya da daha kesin olarak başka bir uygarlığın değerlerini seçmek olduğunu bilecek durumdadır.

---

(52) Bak. yukarıda, Bölüm VIII, 6.

(53) Dilin coşkusal kullanımı için bak. Charles L. Stevenson, *Ethics and Language*, (New Haven, 1945).

(54) Max Lerner'de, *optimum*, fikirlerin «araç olarak» değil «hileli (*manipulative*) kullanımdır. Bu kullanımda, fikirlerin geçerliğinin yeri yoktur, ulaşılmak istenen amaç önemlidir. Bak. *Ideas Are Weapons* (New York, 1939).

(55) Pavlov'un şartlı refleks kuramı açısından bu öğeye önem veren bir inceleme için bak. S. Chakhotin (ya da, 1939 Fransız baskısına göre Tchakhotine), *The Rape of the Masses* (London, 1940).

(56) Buna uygun örnekler şu eserde bulunabilir: R. N. Carew-Hunt, *Guide to Communist Jargon* (London, 1957). Propaganda, özellikle savaş ve totaliter propagında üstündeki incelemelere de başvurulabilir. Bu incelemeler sorunu doğrudan doğruya ya da semantik esrar açısından pek az ele almakla birlikte yararlıdırlar.

Kendimize Batı dünyasındaki dünyayı **görmezlikten gelme** lüksüne kaptırmaya izin verdiğimiz sürece, ortak bir uygarlıktan doğan ülkeler arasındaki ayrımı bulmak için onların anayasalarına bakmak yeterli olacaktır. Ama bugün çevremizde daha geniş bir dünya var; anayasalar bile (hiç değilse yenileri) aldatıcı bir görev görüyorlar: bazan «anayasa» bile bir tuzak-sözcük olarak kullanılıyor (57). İşte, demokrasiyi dış biçiminin verdiği ölçütle, yazılı anayasasının lafzıyla ölçmek gibi tembel bir alışkanlıktan kurtulmak için iki iyi neden! Anayasaların bir demokrasinin önemli bir parçası olduğuna kuvvetle inanıyorsam da, bir demokrasi yaratacaklarına hiç inancım yok. Anayasalarımız bir sonuçtur, bir neden değil. Anlamları, Batıdaki değer inançlarının ifade edilmesinin ve korunmasının **telos**'una bağlıdır, meşruluk ilkesi, bireysel özgürlük, insana bir kişi olarak saygı. Bu yüzden, karşımızda bir demokrasi olup olmadığını anlamak için önemli nokta, bu toplumun bu temel değerler hakkında ne düşündüğünü araştırmaktır. Bu nedenle, Doğu demokrasilerine bağlılık, **tout court**, Batı uygarlığının değerlerini tanımamak anlamına gelir. Bize bildik gelen bir dille (Marx'ın) onun sözlerinin başka bir kültürel ortamdaki anlamlarını birbirine karıştırmayalım.

Doğru antitezleri kullanmaya zorlamak mümkün değildir elbet, ama taraf tutanları etkisizleştirmek her zaman mümkündür. Ya hepimiz tarafsız terimler kullanırız ya da karşımızdaki kendisi için övücü isimler kullanıyorsa biz de kendimiz için övücü terimler kullanmalıyız. Bütün sorun, dinleyicinin, salt bir sözcüğe otomatik tepkide bulunarak karar vermesine mümkün olduğu kadar az şans tanımaktır: yani, dinleyiciye, bir soyluş ve soysuz isimler arasındaki savaştır, burada takma adlar kalır, izlenip anlaşıldığı söylense bile rasyonel sergilemeler unutulur. Küçük düşürücü «burjuva», «kapitalist» ve «gerici» demokrasi sıfatları, günümüzün kaderi üstüne Marx'ın bütün ciltlerinden daha ağır çökmüştür; onun utopyasının doğru olmadığını gösteren bir çok savaş kazanılmış da, bu terimler, kendi başlarına da, «öteki demokrasi»ye doğru bir kaçış serabını yaratmaya yeterler.

Böyle önemsiz şeyler üstünde kafa patlatmanın küçültücü olduğunu kabul ederim. Ama safdillik, küçük, önemsiz yolları izler, dolayısıyla, onunla kendi alanında savaşmak gereklidir. Öte yandan, biraz dil **hygiene**'i sağlık verildi diye ve (1) her sözcük, bu sözcüğün seslendiği kimsenin anlayacağı anlamda kullanılmalıdır, (2) aralarında bir seçim yapmaya çağrıldığımız alternatifler semantik ve pragmatik olarak dengeli olmalıdır, ilkelerini ısrarla ileri sürdük diye de yüzümüz hemen kızarmamalı. Sözcük savaşı böyle ve soysuz isimler arasındaki savaştır, burada takma adlar kalır, izlenip anlaşıldığı söylense bile rasyonel sergilemeler unutulur. Küçük düşürücü «burjuva», «kapitalist» ve «gerici» demokrasi sıfatları, günümüzün kaderi üstüne Marx'ın bütün ciltlerinden daha ağır çökmüştür; onun utopyasının doğru olmadığını gösteren bir çok savaş kazanılmış da, bu terimler, kendi başlarına da, «öteki demokrasi»ye doğru bir kaçış serabını yaratmaya yeterler.

5. Tarafsız Bilim ve Marxism

Siyasal bilim taraflılıkla suçlanma kabusu altında yaşamaktadır. Kendini, Marxistlerle Marxist olmayanların «demokrasi» sözcüğü için çekiştikleri, dolayısıyla bu sözcüğün birbirine zıt iki anlama geldiği bir dünyada bulan siyasal bilimci, tarafsızlığını korumak için şunu demeye yönelir: Bu bir tanım sorunudur. Bu cümle, tam olarak şöyle

---

(57) Karl Loewenstein'in «semantik anayasalar» dediklerine değiniyorum. (Bak. yukarıda Bölüm XIII, not. 84). Şunu da unutmayalım: «Dünya nüfusunun beşte ikisi semantik anayasalar altında yaşıyorlar» (*Political Power and the Governmental Process*, s. 162, ayrıca bak. s. 144-145 ve 148-150). Özellikle Sovyet anayasası için Henri Chambre'ın kitabının (*Le pouvoir soviétique: Introduction à l'étude de ses institutions*, Paris, 1959) son cildine bak. Bu kitap, Sovyet devlet kurumunun ve onu karşılayan anayasal uygulamanın, nasıl hiç eksilmeyen çürümeler ve kanuna karşı keyfi hareketlerle nitelendiğini ayrıntılı kanıtlarla göstermektedir.

ifade edilebilir : Batı örneklerine başvurarak demokrasiyi tanımlayan herkese göre «öteki demokrasi» sahtedir, ama Doğu tarzında demokrasiyi tanımlayan herkese göre de sınavda çakan bizim demokrasimizidir (58). Ama bu bir çözüm sayılıyorsa insanın aklına hemen Monsieur de La Palisse geliyor : Bir adam ölmeden on beş dakika önce hâlâ sağdır.

Bir sorunun «tanım sorunu» olduğunu söylemek tartışmayı sona erdirmez elbet. Hatta, bir tartışma açmaya yönelir. Bütün sorunlardan ustaca kaçmaya yarayacak mekanik bir formül aramadıkça, yukardaki öneri, bu soruna tam olarak girmemiz gerekeceğini içerir ve başlangıçta bu kötü tanımların incelenmesini gerektirir. Belirsiz olanın alanını bırakıp belirli olanın alanına girer girmez de, Doğu tanımının, Metastasio'nun «herkes onun bir yerde var olduğunu söylüyor, ama kimse nerede olduğunu bilmiyor» (59) dediği anka kuşuna benzediğini anlarız.

Tartışmanın hatırı için her şeyi kabul etmeye, özgürlüğün ve her bireye saygı duymanın demokrasiyle ilgisiz olduğunu, (60) gerekli olan her şeyin «halk iktidarı» olduğunu tanımaya hazırım. Ama, terimin en temel semantik ve etimolojik «eğilimi»ni bir yana bırakacak ve aşağıdaki gibi bir tanımı düzenleyecek kadar ileri nasıl gidilebilir : Demokrasi, halkın otokratik kooptasyon yoluyla atanmış iktidar sahiplerinin verdiği her emri hiç düşünmeden yerine getirecek şekilde etkinleştirilip harekete geçirildiği bir karar verme sistemidir. Bu, Sovyet uygulamasında olup bitenlerin oldukça yeterli bir betimlemesi sayılsa bile, bana kalırsa, demokrasi teriminin kabul edilebilecek bir tanımı değildir (61). Diktacı bir tek parti sisteminde halkın kendi kanaatlarını duyurmak istediği varsayılırsa, bunu nasıl yapacaktır halk? Sovyet doktrini, tepede bulunanlara biraz açıkça söylenmiş bir halk baskısının yapılmasına yol açan bütün araçların bulunmadığını kendiliğinden belirtmektedir, kabul etmeme hakkı da meşru bir iddia olarak tanınmamıştır. Bir görüş ayrılığını ortaya koymak, oyunu bir partiden ötekine değiştirmek, yöneticilerini serbestçe seçmek önemsiz haklar sayılabilir, ama bunlar tam da demokrasi teriminin kullanılmasıyla anlatılmak istenen haklardır. Bunların ilgisiz olduğu söylenirse, **demos** da, **kratos** da artık sahnede görünmez.

Tanımlar önemlidir, ama bütün kuvvet onlarda değildir, çünkü eninde sonunda dile ait terimlerdir, özellikle (1) bütün olarak bir dil sistemi içinde belli bir kökün esneklik ve büyüklük derecesiyle, ve (2) tanımlarken ele alınan sözcüğün tarihçesi ya da tarihsel içeriğiyle engellenirler. Bu yüzden, her tartışmayı, «her şey tanıma bağlıdır» formülüne başvurarak çözemeyiz. Bir çok şey tanımlara bağlıdır diyebilirim, ama her şey denirse, ben de, «her şey **tanımlamamaya** bağlıdır» diyerek öneriyi tersine çeviririm. Bizim konumuzda, başka bir demokrasi alternatifi, başka bir tanımla değil de, daha çok onu tanımlamaktan kaçındığımız için kuvvetlenmişe benzemektedir. Güçlüklerimiz ve bugünkü demokratik karışıklık, çatışan tanımlardan çok, tanımsızlık, belirsiz yüzündendir.

(58) Ortega y Gasset daha 1925'de şöyle yazıyordu : «Bolşevizm ortaya çıkışından beri, bu hareketin Avrupa siyasetinden bütünüyle ayrıldığını ve özellikle Rus olduğunu (Rusya Avrupa olmadığı ve Avrupa kültürü yalnızca bir kuramlar repertuarı ya da terminoloji olarak var olduğu ölçüde) ileri sürdüm.» «Sobre el fascismo,» *Obras*, C. II (Madrid, 1946), s. 493-494.

(59) Metastasio, *Demetrio*, II, 3 : «Che ci sia ciascun lo dice, dove sia nessun lo sa.

(60) Rosa Luxemburg bunu kabul etmezdi. «Sayıları ne kadar çok olursa olsun, yalnız hükümete, parti üyelerine tanınan özgürlük, özgürlük değildir. Özgürlük, hep, başka türlü düşünenlerin özgürlüğüdür; bunun nedeni, bağımsız bir «adalet» sevgisi değildir, siyasal özgürlüğün eğitsel, yararlı, temizletici ne varsa buna dayanır ve özgürlük bir 'ayrıcalık' olduğunda etkililiğini yitirir.» *La Rivoluzione russa*, IV, s. 109.

(61) David Granick'in iyice belirttiği gibi, «Sovyet 'demokrasisi'nin özü, temel karar verme dışında her şeye katılmada bulunur.» Bak. *The Red Executive* (New York, 1960), s. 196.

UNESCO tarafından 1948'de çağımızın ideolojik çatışmaları konusunda girişilen araştırmadaki sorunlardan biri, demokrasi teriminin dar anlamda mı, yoksa geniş anlamda mı kullanılması gerektiği sorusuydu (62). Bu soru zararsızdı, çünkü, belli amaçlar için insan bu kavramı dar anlamda (siyasal demokrasi anlamında), başka amaçlar için de geniş anlamda (siyasal olduğu kadar toplumsa ve ekonomik demokrasi) kullanır, önemli olan bu ikisini birbirine karıştırmamaktır. Bununla birliktete, cevap verenlerin bazıları sorunun kendisine içerlediler. Bunların arasında olmayan I.M. Bochenski kısaca şöyle karşılık vermişti : «Bir sözcüğün nasıl kullanılması **gerektiğini** soran bütün soruların hiç bir bilimsel anlamı yoktur, bunlara karşılık verilemez. Söylenebilecek bütün şey, bir terimin **gerçekte** bir k insanları (mantıksal) sınıfı tarafından nasıl kullanıldığıdır» (63). Ankette «gerek deyişinin masum olarak kullanıldığı görüşünü bir yana bırakalım; Bochenski'nin karşılığı karakteristiktir, çünkü, bilimsel nesnellik uğruna, tanımlamama tekniğini, dolayısıyla sıyrılma sanatını nasıl kutsamaya başladığımızı gösterir. Ama bu bilimsel örtü, bilimsel yönden savunulacak bir halde değildir.

Bilimsel bilginin gerekleri açısından, bilginin gelişmesinin, daha belirgin terimin daha az belirgin olanın yerine geçmesi yararlı olduğu kuralıyla sözcüklerdek belirsizlik oranını mümkün olduğu kadar azaltmanın iyi bir şey olduğu kuralını izlediği, değişmez bir gerçektir. Bu işlemleri nasıl yapacağımızı bize anlatan bir «on emir» yoktur, dildeki her simgeye tek bir anlam vermek elbette mümkün değildir; bana kalırsa, dili belli bir noktadan sonra dondurmamamıza gerektiğine de inanıyorum. Bununla birlikte, bir terimin önümüzdeki tanımlarını kabul ettiğimiz ya da etmediğimiz zaman bilimsel bilgi ilerler, bu da akılla yapılır; yoksa bir terimi, «k insanları (mantıksal) sınıfı» «gerçekte» kullandığı için onu kabul edecek değiliz. Bilim çoğunluğu izlemez: Lavoisier, simyacıların dilci yaklaşımını silip süpürmeseydi, kimya bilimi hiç doğmayacaktı.

Bundan başka, Bochenski'nin koyduğu kural, bildirişme açısından da oldukça saçmadır, çünkü, dilin amacı insanların birbirlerini anlamasıdır, anlamaması değil. Sözcükler, aşağı yukarı aynı anlamda alındıkları ölçüde birer bildirişme aracı olurlar. İnsanlar birbirlerini biraz anlayabiliyorlarsa, bu, ana-babadan çocuklara, okullardan öğrencilere, yazarlardan okuyuculara, genellikle de, daha etkili yetişkinlerden daha az etkililere (aradı arası kesilmeksizin) sözcüklerin anlamı hakkında kurallar konmasından, böylece, onlara oldukça belirli bir anlam verme çabasından ileri gelmiştir. Bütün hayatımızı «bu sözcük şöyle anlaşılmalıdır» diyerek geçiririz. Bir çocuk babasını gösterip «ev» derse, onu düzeltiriz herhalde. Ama bir yetişkin aya bakıp «güneş» derse, Bochenski'nin kuralına göre şöyle demeniz gerekir : Bazı insanlar aya «güneş,» bazıları da güneşe «ay» derler, işte bu yüzden bazı insanlara göre gece gündüzdür, bazılarına göre de gündüz gecedir, vb. Ama, bilimin görevinin bizi Babil kulesi zamanına götürmek olduğunu sanmıyorum.

Bu ilk noktalarda anlaşabiliriz, ama, «bilimin tarafsızlığı ne olacak» sorusu yine de önümüze çıkacaktır. Bu yerinde bir soru olur elbet. Ama, salt akılla ya da salt **gerçekle**, yani kullanılmakta olduğu için (dilde kendiliğinden olan bir gelişmeyle değil de, zorla geçerli kılınarak kullanılmakta oduğu için) demokrasi sözcüğünün biraz esrarlı Doğu anlamını kabul etmekle, bilimin tarafsızlığına gerçekten de hizmet edip etmediğimizi, yoksa sessizlik ve **solipsism** içinde bilimin parçalanmasına mı yol açtığımızı sormak isterim. Çünkü, ne **olduğunu** (yani, söylenen şeyin gerçek değerini) araştırmadan söy-

(62) Bak. *Democracy in a World of Tensions*, s. 516-517.

(63) *ibid.*, s. 477.

lenen her şeyi fark gözetmeksizin kabul eden bir adamın tutumu, Galileo'nun davranışından çok Pontius Pilate'nin tuttuğu yola benzer.

Aslında, bilimin tarafsızlığı sorununun tam yerine konmadığını sanıyorum. Bilimin demokrasinin Batı ve Doğu kavramları arasında bir seçme yapamayacağını (bir şartla: gerçekten de durum böyleyse), bunun doğru bir alternatif olduğunu söylemek doğru olur. Bu tam da, siyasal kuramcıdan hiç de aşağıda kalmamacına, siyasal bilimcinin bulmak zorunda olduğu şeydir. Aksi halde, tarafsız olmak uğruna (Pontius Pilate gibi) bilgiyi arayamaz olur ve bilimci olmaktan çıkar. Söz konusu sorunda **demokrasiler arasında** bir seçim olmadığını görürse, doğru alternatifleri saptamak tam da onun görevidir. Böyle yapmakla Marxistleri gücendireceğini düşünüyorsa, bana göre, gerçeği gücendirmek daha önemlidir. **Magis amica veritas.**

Tarafsız olmak, herkesin haklı olduğunu kabullenmek değildir, herkese hakkını vermektir. Sorunu gözden kaçırmayalım. Burada tartışılan şey, bir demokrasinin başka bir demokrasi karşısında tercih edilmesi değil, insanlar Batı'da da Doğu'da da neyin karşısında olduklarını anlasınlar, diye, diktatörlük» yazılması gereken yere «demokrasi»yi yazmanın doğru olup olmayacağıdır. Bu taraf tutma değildir. Yine de taraf tutma deniyorsa, aldatmaya karşı bilimin tarafını tutmaktır.

Bir yazarın, devlet başkanının belli dönemlerde genel oyla seçildiği bir monarşi üstüne bir inceleme yazdığını düşünelim. Bu yazarın monarşiyle cumhuriyeti karıştırdığını söylemek bilim dışı mı olur, ideolojik taraf tutmayı mı gösterir? Yazarımız, monarşi teriminin kabul edilen anlamını kabul etmediğini, lafzi, etimolojik anlamını, «bir kişinin yönetimini» kastettiğini söyleyebilir. Pekala. Ama, incelemesini okumaya devam ederken, monarşinin halk'ın hükümeti olarak açıklandığını görürsem, monarşi teriminin ancak, bir kişinin birkaç kişinin aracılığıyla halkın üstünde yürüttüğü bir yönetim biçimini göstereceğini söyleyerek karşı çıkmam benim ödevim olmaz mı?

Bir ismi değiştirmek: Doğu tipi denen demokrasiye karşı benim ileri sürdüğüm eleştiri bu. Şu noktayı bir daha açıklayalım: «Öteki demokrasi»yi red etmekle bizim demokrasimize inanmak arasında bir bağ bulunması gerekmez. Benim görüşüme göre demokrasi değerli bir amaç olmasa da eleştirimde bir şey değişmezdi. Başka bir deyişle, demokrasiye saygı duymanın zorunlu olduğu inancında değilim. İnandığım şey şudur: «Demokrasi» sözcüğünü, onun tarihsel ve semantik içeriğine sıkı sıkıya uygun olarak ve aldatmayacak bir şekilde kullanmak zorunludur. Bunu, bilimsel bir ödev, (en azdan, biliminin **qua** bilim var olmasını istiyorsa) siyasal bilimcinin kabul etmesi gereken bir kural sayıyorum.

BÖLÜM 18

SONUÇLAR

«Kendilerinin herhangi bir entellektüel etkiden uzak olduğuna inanan pratik insanlar genellikle köhne bir iktisatçının kölesidirler... Yerleşik çıkarların kuvveti, fikirlerin yavaş yavaş sızmasıyla karşılaştırıldığında çok abartılmaktadır... Eninde sonunda, iyi için tehlikeli ya da kötü olan yerleşik çıkarlar değil, fikirlerdir.»

— J. M. Keynes (*)

1. Şaşırmış Toplum

Mallara verilen hedonist değer, onların az bulunmalarıyla doğrudan orantılıdır. Mutatis mutandis, bu kural, değer ilkelerinin tarih içinde dalgalanmalarına da uygulanabilirdi. Batı insanı yeterince özgürlüğe sahiptir ve refahın parlaklığıyla baştan çıkmıştır: Bunun sonucunda, bireysel özgürlüğe gittikçe azalan bir değer, ekonomik refah ve güvenliğe de gittikçe artan bir değer vermektedir. Özgürlüklerinin teminatı olan anayasacı devletin öneminden pek haberli değildir, gittikçe daha fazla, ihtiyaçlarını gözeten koruyucu bir devlet istemektedir. İhtiyaçların sınırı olmadığına göre (çünkü, sonunda, Hegel'in dediği gibi, «giderilmesi gereken artık ihtiyaç [zaruret] değil de kanaat [arzu] olmaktadır» (1) bu çok büyük (ve gittikçe de büyüyen) bir koruyucu devlet olacaktır.

Teknolojik gelişme, **per se**, idallerin bu değişimine oldukça yardım etmiştir. Birlikte getirdiği bolluk tufanıyla birlikte, şımartılmış bir çocuğun psikolojik görünüşüne sahip olan uysal bir toplum yaratmaktadır. Ama, teknoloji, bireyin yalnızca bir rakam durumuna indirgendiği ve kendini gittikçe kuvvetsiz ve boğulmuş hissettiği, çok fazla nüfuslu ve dev örgütlü bir çağa da yol açmaktadır.

Toplum, demografik baskıyla fazla sıkıştırılınca ve **pari passu** büyük bir örgütsel ağ içine alınınca, yaşamın liberal kavrayışına gittikçe daha az yüz göstermeye başlar. Çünkü, özgürlük idealinin, doygunluk durumuna gelmemiş, fırsatlar yaratabilen ve bireylere belli bir hareketlilik için yeterince yer bırakabilen bir topluma daha iyi uyarlanabileceğinden kuşkumuz yok.

Öte yandan, tarih bizi çok sert denemiştir; belki de haddinden fazla denendik. Yorgunuz, çevremize uyamıyoruz, endişeliyiz, hadi kabul edelim, korkuyoruz. İlerleme dini, Kingsley Martin'in deyişiyle, «bir hızlanma doktrini»ne dönüştü. Fransız Devrimi ve

(*) *General Theory* (New York, 1935), s. 383 - 384.
(1) *Philosophie des Rechts*, par. 190 ek.

ilk sanayi devriminden bu yana bir acele içindeyiz. Ardı arası kesilmeyen, hızlı değişmeler istikrarlı bir denge sağlamaya vakit bırakmıyor. Bundan başka, «hızlı bir hareket canlandırılmakta, insanlar... ne yöne doğru acele ettiklerini sormayı unutmaktadırlar» (2). Bütün bunların üstüne, bir çok yerde çok acılı terör deneylerinin ya da en azdan ciddi sınıf çatışmalarının izlediği iki dünya savaşı kıyımıyla yorgunluktan bitik düştük. Kısa bir süre önce de, gerçek bir savaş halinden çıkıp doğruca soğuk savaşın bezginlik verici havasına daldık. Sinir sistemlerimizden hayır kalmadı; insanın kendi kendini yok etmesinin hiç de bilimsel uyduru olmadığı dehşet verici bir yarın korkusuyla yaşıyoruz.

Hobbes'un **Leviathan**'ı 1951'de, kanlı bir iç savaştan sonra çıkmıştı. Hobbes'a ve çağdaşlarından çoğuna göre, en üstün amaç toplumsal barıştı; bunu elde etmek için Hobbes devletin üstünlüğünü kuramlaştırdı. Birtakım ayrımlar dışında zamanımıza uyan bir yığın benzerlikler vardır burada. Yorgun ve bezgin olan bizler de ne olursa olsun barış istiyoruz. Hızlanma doktrini bize manevi değil de maddi ilerleme getirdiğinden, umutsuz bir biçimde elle tutulan bu yarara sarılıyoruz. Fiyatı ne olursa olsun, emin bir iş, teminatı olan bir ücret, korunan bir varlık olmak istiyoruz. Hobbes'un çağdaşları gibi, bu yararları sağlamak için, bizi gözeteceğine kim söz verirse kaderimize onun ellerine bırakmaya hazırız.

Son çözümlemede, zamanımızın anlamı ve liberal demokrasi buhranının son nedeni bu olabilir. Böyleyse, biçimsel demokrasinin yerini alan «gerçek» demokrasi, soyut özgürlüğün yerini alan «somut» özgürlük, hukuki adalete karşı «gerçek» adalet hakkında koparılan gürültü saçma olmaktan, hava fişeği olmaktan başka bir şeye yaramaz. Bizi ilgilendiren gerçek özgürlük değil, biz artık bu özgürlüğü değerlendiremiyoruz. Bizim için sorun gerçek demokrasi değil, demokrasi artık bizi çekmiyor. Özgürlükten ve demokrasiden yorulduk, çünkü uysalız, şımartılmışız, yorgunuz, bütün bunların üstüne, **noti nulla cupido**, alışılmıştan sıkılıyoruz.

Ama, bunun doğru bir teşhis olduğundan hiç de emin değilim. Yani, öteki değerler yönünde düşünülerek yapılmış bir seçimin yer aldığından hiç de emin değilim. Bana öyle geliyor ki, böyle bir seçim yapıyorsak, bunu daha çok istemeden yapıyoruz. «Gerçek» özgürlük ve «gerçek» demokrasi hakkında çok fazla söz söylenmesi, Batı uygarlığının son değerlerinin ve temel inançlarının çok derinlere kök salmış olduğunu gösteriyor ve bu değerlerle sarıldığımız halde isteyerek bir değişmenin yer almadığı kuşkusunu haklı çıkarıyor, sanırım. Bu durumda, liberal demokrasi buhranı, yaptığımız yanlışların, içinde oraya buraya salındığımız fikir karışıklığının bir meyvası oluyor daha çok.

Tarihin akılcı bir yorumu mu? Bununla, tarihsel **determinism** ya da **materialism** yaklaşımına inanmadığım kastediliyorsa, doğrudur. Ama, maddi değişmenin baskısını, kendimizi gittikçe daha çok içinde bulduğumuz demografik doygunluk ve dev örgüt durumunu küçümsüyor değilim. Ama son sözcük yalnızca sözcükten gelir. Yani, insan, doğrudan doğruya şeylere ve olaylara değil de, şeylerin belli bir yorumuna ve olayların belli bir değerlendirmesine tepkide bulunan bir **animal loquax**'dır. Tarihinin gösterdiği gibi, çevresine çeşitli yollarda yanıtta bulunabilir. Schelling'in sözleriyle, insan «belirlenmeleri belirleme» gücüne sahiptir. İnsana nihai bir irade özgürlüğü ve-

(2) Kingsley Martin, *French Liberal Thought in the Eighteenth Century* (London, gözden geçirilmiş baskı, 1954), s. 278. Alınan parça Aydınlanma Çağıyla ilgilidir ama yazar açıkça bizi de kastetmektedir.

rildiği postulasına bağlı kaldığımız için böyle söylemiyoruz. Bu metafizik sorun çözülmeden de kalsa, yine de, insan sadece çevresinin bir yansıması değildir, zihni bir hamyat yaşadığı, **symbolic** bir hayvan olduğu nedenleriyle, bu basit, dünyevi nedenlerle, önceden belirlenmiş olmaktan kurtulur. Ama bu doğruysa, insan oğlu bakımından nesnel olanla öznel olanı ayırmak imkansız olmasa da çok güçtür. Ama bu kadarı da kabul edilse bana yeter. Çünkü benim yaklaşımım şu öneriye gelir dayanır: «Nesnel» nedenlere ulaşmak için «öznel» engeller ve değişkenler ortadan kaldırılmalıdır.

Daha yakın ve çok daha iyi saptanabilen sorumluluklar varken, olayların amansız akışına ve başka uzak ve kullanışlı kanıtlara başvurarak bu sözümüzü açıklamaya çalışmak en azdan boşuna olur. Denizde fırtınalar olur ama kaptanımız olmadığı ve pusulaya takmadığımız için bir kazaya uğramışsak, kabahati denize yükleyemeyiz. Buhranı, kökleri derinde ve heybetli güçler ortaya çıkarmış olabilir, ama bu güçler, onları algılamamızın dışında işleyen, bağımsız sessiz güçler değildir. Bu yüzden, sürüklendiğimiz buhranın bir çok nedeni olduğunu kabul edersek, bunlardan biri (önemlilerinden biri) muhakkak, hesaplama ve tahmin hatalarımızda, tutkularımızla araçlarımız arasında bir oran sağlayamamamızda bulunacaktır.

Öte yandan, bir yenik düşme **neurosis**'i ve çürüme **complex**'i geliştirmek de boşuna olur. Bunun yerine, sakin sakin ve daha küçük ölçüde, kaçınılmaz denilen şeyin hangi parçasını kaçınılır olduğunu neden incelemeyelim? Sözgelimi, fikir karışıklığından doğrudan doğruya biz sorumluyuz; bu karışıklık, hiç de denetimimiz dışında olmayan «nedenler»den biridir. Niye bu sorun üstündeki denetimi tekrar ele almıyoruz? Orwell'in akıllıca gözlemlediği gibi, «bugünkü siyasal karışıklığın dilin gerilemesiyle ilgili olduğunu ve dilden başlayarak bu konuda bir gelişme yaratılabilebileceğini kabul etmeliyiz» (3). Bütün hastalıkların ilacı bu değil elbet, ama terminolojik düzeltme ihmal edildikçe daha önemli olan yapıcı bir öneri bu. Ayrıca, bu yalnızca bir başlangıç, ama doğru yolda. «Nesnel nedenler»le başlayanların yaptığı gibi arabayı atın önüne koyarak değil de, atı arabanın önüne koyarak işe başlamak.

2. Demokrasi, ideoloji ve «ideocracy»

Çok anlamlı bir deyim olan «fikirle dolu çağ» deyimini icat eden ve liberal demokrasinin bunun tipik bir ürünü olduğunu belirten yazar, hiç de idealistçe uysal olduğu söylenemeyecek olan, Mannheim'dir (4). Demokrasinin **ideocracy**'nin bir meyvası olduğu söylenebilir. Bununla şu kastediliyor: Hiç bir tarihsel serüven bu kadar açık ve tehlikeli bir biçimde fikirlerin gücüne, dolayısıyla onları kullanma ve simgesel dünyayı yönetme yeteneğimize bağlı olmamıştı (5). Öyleyse demokrasinin başka herhangi bir ahlaki-siyasal formülden çok bu öldürücü hastalıktan, zihni karışıklıktan çekmesine şaşmamak gerekir. Artık fikirlerin değerine inanmıyorsak, ya da demokratik **ideocracy**'yi besleyen fikirler yok olma noktasına yaklaşmışsa demokratik bir gerçekliğin nasıl canlı kalacağı güç anlaşılır. Umut ve bekleyişlerin de rahatlatıcı olmadığını kabul etmek gerekir.

(3) «Politics and the English Language» *Selected Essays*, s. 157.
(4) Bak *Ideology and Utopia*, s. 192 ve Bölüm IV, 3 *passim*.
(5) Metinden de çıkarılabileceği gibi, «ideocracy»yi ideolojinin sıkıcı anlamı yerine, yani, «fikirler üstünde tartışma»nın yerine de kullanıyorum; dolayısıyla, Lasswell ve Kaplan'ın anladığı anlamda, yani, «simge uzmanları»yla ilgili olarak ve «iktidarın en üstün biçimlerinin simgelerle oynanılmasını dayandığı bir siyasal bütün»ü göstermek için kullanmıyorum. *Power and Society*, s. 212 - 213). Böyle yaparsak, ideoloji'den sonra, *ideocracy*'nin olumlu anlamını da yararsız bir hale sokmuş olurus. «Fikirlere saygı duymayan» bir çağda yaşadığımız için, fikirlere saygıyı gösteren bir terimin korunması önemli oluyor: benim görüşüm bu.

Son çözümlemede, geleceği yemek listesinin hazırlandığı mutfak olan eleştirici bilgi alanı, fikirlerden kuşku duymaktan ya da fikirleri suçlamaktan hemen hemen felce uğrayacak kadar derinden etkilenmiştir. Bu kuşku ya da suçlama da, «ideolojik bir taraf tutmayı» (6) ortaya çıkaran cadı avının günümüzdeki biçimiyle harekete geçirilmiştir. Önce Marx, sonra da Mannheim (7) tarafından yaratılan bu kuşkunun ölçüsü ve yaygın niteliği, insanların eskiden «fikir» yazdıkları yere bugün sık sık «ideoloji» yazmalarıyla ortaya çıkmaktadır.

Marx ve Mannheim'in bulundukları yerler arasında, hatta Mannheim'la kullanılmakta olduğu için (dolayısıyla, zararsız olduğunu ilan ettikleri bir anlamda) «ideoloji» sözcüğünü kullananlar arasında temelde bir ayrım olduğu doğrudur. Bununla birlikte, gerçekten zararsızsa, kendi fikirlerini betimlemek için «ideoloji» terimini kullanmakta zorluk çekmezlerdi; oysa çok az kullanılmaktadır aslında. Bu başlığı başkalarına verirken çok cömertiz, ama çoğunlukla kendimize uygulamamakta çok dikkatliyiz. Bunun nedeni, korkarım, bir fikre, bir doktrine ya da bir kuruma ideoloji dendiğinde bunun pek de hoş olmayan sonuçlar doğurduğunu herkesinsezmesidir. Fikirle ideoloji arasında bir ayrım varsa (ikinci terimin ortaya çıkmasının da belirttiği gibi), o da, ideolojinin, tarafsız denen yorumlarda bile, daha aşağı sınıftan kirli bir fikir olmasıdır ancak.

Bu yüzden, sorundan kaçınmaya bakmayalım. İdeolojiler söz konusu olduğunda sorun bir öneriyi onun **geçerliği** açısından değil de, ortaya çıkmasına yol açan **güdüler** açısından yargılamaktır. «Bu öneri doğru mu» sorusunun yerini «neden bu öneriyi yapıyor» sorusu almıştır. Robert K. Merton'ın, Mannheim'in bilim sosyolojisi incelemesinde iyice belirttiği gibi, bu yaklaşımda, «geçerli olup olmadıklarını saptamak için bu öneri ve inançların içeriği araştırılmıyor artık, gerekli kanıtlarla birlikte önerilere rastlanmıyor artık, bütün bütün yeni bir soru ortaya atılıyor: Nasıl oluyor da bu görüşler sürdürülüyor? Düşünce işlevsel olmaya başlıyor; psikolojik, ekonomik, toplumsal ya da ırksal kaynakları ve işlevleri açısından yorumlanıyor...» (8) «Bu dediğini niye diyor» sorusu yeni değildir elbet. Ama günümüze kadar, bir yanlışlığı açıklamak için kullanılmıştı; oysa bugün her öneriyi ideolojik düzeye ve amoca indirip değerini düşürmek için kullanılmaktadır. Böylece, ortak bir anlayışın mümkün olacağı, umulan, kişisel olmayan bir bilgi dünyasının yerini, sadece kendi varoluşçu durumlarının birer yankısı olarak, «toptan» ideoloji çerçevesi içinde kendi özel ideolojilerini savunan bireylerin (Mannheim'a göre) parça parça çeşitliliği almıştır.

Herkesin onu konuşmaya iten saklı güdülerin ışığında yargılanmaya bırakıldığını hissettiği bu güvensizlik havasında, kendilerini savunmak zorunda kalanlar soruyorlar: Sağlam toprağa nasıl basabilirim? Başka bir deyişle, ne çeşit önerilere güvenilir? İdeoloji **olmayan** nedir? Bir ideoloji herhalde bilimsel bir doğru olmadığına göre, cevap hemen hemen otomatik olarak gelmektedir: İdeolojik taraflılıktan korunmak için bilime sarılmalıyız. Pahalı bir kurtarma işlemi (belirtilmeli bu); çünkü, önce, bu yolla, Batı kültür mirasının gövdesini felsefeyi, feda etmeyi açıkça değilse bile kapalı olarak kabul etmiş oluyoruz. «Bilgi aşkı»na binlerce yıllık ciddi, sabırlı kendini verişi aşağıdaki gibi baştan savma bir çıkarsamayla, toptan, suçlayanların eline verilmektedir: Bilim ideoloji değildir felsefe bilim değildir - öyleyse felsefe ideolojidir.

Mors tua vita mea, senin ölümün benim yaşamamdır, denebilir. Ama öyle de değildir, çünkü bu kurtarma işlemi pek az işe yarar. Çünkü, insan bilimleri ideolojik taraflılık suçlamasından, **wertfrei**, oldukları, içlerinde değer bulunmadığı ölçüde kurtarılabilirler. Bunun söylenmesi, yapılmasından daha güçtür; çünkü, dilin kendisi, değer ve tutumları, algılama ve algılamama, tercih etme ve tercih etmeme eğilimini içerir (9). Bunun sonucunda da, toplumsal bilimin hepsi değilse de büyük bir kısmı, burjuva bilimi olarak, kaçınılmaz olarak hâlâ kapitalist dünyanın sınıf değerleriyle dolu bir bilim olarak, her zaman tasfiye edilebilir; kim istese yapar bunu.

Hayale kapılmayalım. Ne kadar koşsak kaçamayız. Marx'ın kullandığı silah bizi tehdit edip duracaktır; çünkü, koşmayı bırakırsak ondan kaçabiliriz ancak. Ama niçin kaçıyoruz? Ya da, soruyu şöyle soraysım: Bilgi **kuramının** yerine bilgi **sosyolojisini** koyarak ne kazanacağız? Kısır bir döngü diyebilirim. Çünkü, ideolojik bir sığırlığı olan bir tartışma, temelde, şöyle bir tartışmaya indirgenebilir: Bir kimse öteki için, «onun görüşü iyi değildir, çünkü ancak iki gözü var» diyor, suçlanan da «neden, senin kaç tane var» diye cevap veriyor. Demek ki, bu çeşit cadı avının, oyuna katılmaya razıysak, ancak, bir yanda «sağlamlaştırılmış bir dogmatism»e, (10) öte yanda «aydınların nihilizmi»ne (11) götüreceğini tahmin etmek için fazla usta olmak gerekmeyecek.

F. A. Hayek'in çok yerinde olarak belirttiği gibi, düşüncenin sosyolojik - Marxist açıklamasından yardım ummak, alanı tam bir irrasyonalizme hazırlayan bir «süper - rasyonalism»e dayanmaktadır. Önce, hiç anlaşılmayacak birtakım nedenlerle, ideolojik koşullanma kuralının dışında kalan, ayrıcalıklı bir üstün zihin, yanılmaz, şaşmaz, mutlak bir zihin varsayılmalıdır: böylece sağlamlaştırılmış **dogmatism'e** ulaştık. Bundan sonra da, «gerçek gözlemle, usavurmayla ve tartışmayla değil de, düşünen tarafından bilinmeyen ama onu sonuçlarını belirleyen gizli nedenleri açığa vurmakla keşfediliyorsa, bir önerinin doğru ya da yanlış olduğuna, mantıki tartışmalar ve ampirik sınamalarla değil de, onu öne süren adamın toplumsal durumunun incelemesiyle karar veriliyorsa... sonunda akıl dışarı atılmış demektir»: böylece de, zihni ve entellektüel **nihilism**'e ulaşmış olduk (12).

Dış açıklamaların bir değeri olmadığını söylemek istemiyorum. Değerleri vardır, ama bir şartla: Yerlerinde kalmalılar ve sınırları doğru olarak çizilmeli. Başka bir deyişle, bir bilgi sosyolojisinin (ya da psikanalizin, başka bir örnek bu) bir bilgi kuramının yerini alacak biçimde değil de, onu tamamlayacak biçimde kullanılması şartıyla değerlidirler. Yani, dış odayı kullananlar (dış odayla, düşüncenin şekillenmesinden önceki dönem kastediliyor), **daha sonra**, öteki odada ne olup bittiğini önceden açıklamaya

(6) İdeoloji», 1796'da Destutt de Tracy tarafından, fikirlerin incelenmesi bilimini göstermek üzere bulunan bir terimdir. Ama hemen Napoleon, «ideologlar»ın somut hiç bir şeye dayanmayan düşüncesizce spekülasyonlar yaptığını söyleyerek, terime olumsuz bir anlam vermişti. Marx ideolojiye bunun tersi olumsuz bir anlam verdi; bir boşlukta var olan fikirler değil, kökü sınıf çıkarlarında olan fikirler. Lenin, ideolojilerin fazlalığı konusunda Marx'a karşıt bir durum aldı, çünkü, Marx'çı *sosyology*'yi değiştirmeden dolayısıyla «burjuva ideolojisi» deyimine Marx'ın kesinlikle değeri saklı tutarak, bir «sosyalist ideoloji»nin gerekliliğini savundu. Ancak süresi hakimiyetinden Komünistlerinkinden sonra gelen Hitler'in kuvvetli propaganda makinesinde ideoloji, yalnız kapitalist ve demokratik ideolojilerle ilgili olarak küçültücü bir anlamda kullanılmıştı. Bu yüzden birçok sözlüğün hâlâ «ideoloji» sözcüğünü **özgün sözcük anlamıyla vermekte** direnmesi şaşırtıcıdır.

(7) Marx'dan Lenin'e kadar Marx'çı ideoloji kavramı için bak. Henry Chambre, *Le Marxisme en Union Soviétique*, Giriş Mannheim için bak. özellikle, Jean Maquet, *La sociologie de la connaissance* (Louvain, 1949) ve Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure* (Glencoe, gözden geçirilmiş baskı, 1957) Bölüm XII ve özellikle XIII.

(8) Robert K. Merton, *op. cit.*, s. 457.

(9) Bak. yukarda Bölüm IX, 1, not 11 ve 12.

(10) Bak. K. R. Popper, *The Open Society*, s. 215.

(11) R. K. Merton, *op. cit.*, s. 503.

(12) Bak. F. A. Hayek, *The Counter - Revolution of Science*, s. 90. Gerçi, bu *sosyology*'nin alternatifi, ya yanılmaz bir üstün düşünceye körü körüne güvenmek ya da susmak ve düşünmemektir.

ya kalkışmadan, bulundukları odada kalmalılar. Bir düşüncenin yaratılması ya da icat edilmesi konusunda, bilgi sosyolojisi bir ihtardan başka bir şey değildir. Bilincimizi incelemeye, zihnî ciddiliğimizin ve bütünlüğümüzün çözümlenmesini yapmaya zorlandıktan sonra, düşüncenin varoluşçu ve toplumsal koşullanması kuramının yetki alanı sona erer. Bir ihtiyaç, bir durum, bir çıkar «sabit»tir ama bunları izleyen zihnî yanıt **(response)** «sabit» değildir. Hiç bir bilgi sosyolojisi Marx'ı ya da Mannheim'ı açıklayamaz, yalnız onların başarılarını açıklayabilir.

Düşüncenin sosyolojik-Marxist açıklamasının tuzağına düşenler, kültürün alıcısıyla yaratıcısı, edilgin düşünceyle yaratıcı düşünce, dolayısıyla düşüncenin yayılmasıyla şekillenmesi arasındaki çok önemli ayrımı unutuyorlar. İşte sorunun özü de buradadır. Bilgi sosyolojisi, zihnî ürünlerin doğmasıyla ilgili sorunları çözebileceğine inanmakta ya da buna inanmakla kendisini aldatmaktadır. Maquet'nin «Mannheim kanunu» dediği kanun, aslında başka bir amaç için geçerlidir: Kültür alıcılarının onlara verilen zihnî ürünler arasındaki seçmeyi hangi ölçütlere göre yaptıklarını açıklamak. Başka bir deyişle, bilgi sosyolojisi ne bir **epistemology**, ne de bir mantıktır. Düşüncenin yaratıcılığının nereden doğduğunu da, düşüncenin doğruluğunu nasıl yargılayacağımızı da bize anlatamaz. Bunun yerine, düşünmeyelerin ya da düşünmemenin (meslekleri düşünmek olmayanların) ne gibi güdülerle başka insanların düşüncelerini benimsediğini gösterir. Bilgi sosyolojisinin düşünceye (çıktıya) uygulanmayıp girdiye uygulanacağı da söylenebilir belki de. Bu sosyoloji, yaratılmış bir düşüncenin başarısını tahmin etmekte bir ölçüt verebilir bize, ama o düşüncenin düşünülmesi için bir ölçüt veremez.

Bu doğruysa, Marx ve Mannheim'ın (hatta Freud'un) araçlarıyla eleştirici düşünce alanının felce uğraması için bir neden yok demektir. Tersine, ideoloji kavramının ona ait olmayan bir alana ve düzeye tecavüze kalkışmasını durdurmak için bir yığın neden vardır (13). Felsefeden ideoloji diye söz etmek ya da bilime ideolojik bir leke sürmek anlamsızdır. Felsefe ve bilim, tekrar yazılırken, basitleştirilirken ya da ortak bir düşünce düzeyinde coşkusal eğilimler yüklenirken bir ideoloji biçimini alabilirler, almışlardır da. Kısaca, ideoloji olarak yayılırlar (14). Ama sona geldiklerinde böyleyseler, başlangıçta böyle değillerdi, yani, **qua philosophia** ve **qua scientia**.

Bir işçi ya da bir köylünün Marx'ı anlamasıyla, Hegel'ci felsefeye saldırırken ve onu altüst ederken Marx'ın aklında olan şey arasında gerçekten de büyük bir ayrım olduğu kabul edilecektir. Birinci duruma, halka Marxism'e ideoloji sözcüğü uygunsa da, ikincisine, bir düşünür ve felsefeci olarak Marx'a uygun değildir. İlke açısından, ideoloji, düşüncenin düşmesini ve halklaştırılmasını gösteriyorsa, bunun tersi olan sürece, düşüncenin doğuşuna ya da yaratılışına uygulanamaz. Bir «kesinlik» (15) aramakla ilgili olarak kullanılıyorsa, «gerçeklik» aramakla ilgili olarak kullanılamaz. Bu yüzden, tam bilgi düzeyinde kaldığımız sürece, altında, bütün fikir ve ideallerin görünüşte iyi ama gerçekte uygunsuz olan mazeretler olduğu görüşünün yattığı (beğensek de beğenmesek de) ve amacının dikkatimizi düşüncenin özünden ayırıp düşünceden önce ve sonra olan şeylere çekmek olduğu bir sözcüğü kullanmakla kazanacak bir şeyimiz

(13) İdeolojik suçlama bir yağ lekesi gibi yayılır; çünkü, Marx'ın ortaya attığı sorunu *Wertfreiheit*'la karıştıracak, dolayısıyla ideoloji nesnellikle axiological nesnelliği bir ve aynı şeymiş gibi ele alacak kadar düşüncesiz ve belirsiz davranıyoruz. İşte bu yüzden, felsefe ve bilim dilinde değer yargılarının bulunmasının onu ideolojik bir düzeye indireceğini kabul ederek bu *ihtid pro duo*'yu daha da ileri götürmemeliyiz.

(14) Bu konuda W. Weidle çok iyi bir tanım bulmuştur: «İdeoloji, artık üstünde kimsenin düşünmediği bir fikirler sistemidir» («Sur le concept d'idéologie.» *Le Contrat social*, 1959, II, s. 77).

(15) İdeoloji kavramının bu yönü için bak. yukarda Bölüm IX, 5.

yoktur, ama her şeyi kaybedebiliriz. Aşağıdaki gibi inatçı bir engelle kapatılmış çıkmaz bir sokağa girmek olur bu: «Bugünkü bilgimizin nasıl koşullandığını ve belirlendiğini bilirsek, artık bugünkü bilgimiz olmaz bu. Bilgimizi açıklayabileceğimizi ileri sürmek, şimdi bildiğimizden daha fazla bildiğimizi ileri sürmek demektir. Bu da, terimin tam anlamıyla saçma bir öneri olur» (16).

İdeoloji olduklarını söyleyerek fikirlerin maskesini düşürme oyununun neden başarılı olduğunu ya da neden hep başarılı olacağını anlamak için öyle büyük çaba harcamak gerekmez. Bu yolla herkes her tartışmayı tartışmaksızın red edebilir. Ne rahatlık! Oyuna katılmamak, onu başlatan ve meşrulaştıran sözcüğü kabul etmeyi red etmek için elinde delili olanlar açısından bu iyi bir nedendir. Bu salt bir taktik sorunu değildir elbet. Hiç değilse ben, fikirlerin (bilimciler kadar felsefecilerin fikirlerinin de) anlaşılması ve maskelerinin indirilmemesi gerektiğine, ilk ödevimizin onların doğru ya da yanlış, doğrulanabilir ya da doğrulanamaz, tutarlı ya da çelişkili olup olmadıklarını incelemek olduğuna inanmakta direniyorum. Biraz saf görünebilirim, ama sunu hatırlatmak isterim: «Beğensek de beğenmesek de bir saflık denizinde yüzüyoruz; en saf olanlar da ondan kaçındıklarını sananlar» (17). En saf olanların, bilgiyi, düşüncenin burjuva ya da kapitalist olup olmadığını bilme işine indirgeyenler olmadığından kuşkuluyum. Birinin doktrinine uyan rengin diyelim kırmızı, ötekinin kara olduğu kabul edildiğinde, bilgimiz başladığı yerde kalır, daha doğrusu bir adım geri gider. Çünkü, düşünceyi, ilerici mi- tutucu mu tartışması haline getirmek, çoğunlukla kötü düşünceyi gizlemek, iyi düşünceyle de hile yapmaktır (18). Böyle bir düşünce tarzı da, demokrasi gibi bir makulluk deneyi için olduğu kadar kültürün kaderi için de gerçekten uğursuz bir kehanettir.

Şunu açıkça anlayalım: «Fikir dolu bir çağ» sona erdiği anda liberal demokrasi de sona erer; liberal demokrasi (bunu da belirtelim) maddi etkenlerle değil de, bir kültürel kalıpla, fikirlere güvensizlik ve kuşkuyla öldürülür (19). Fikirleri ve idealleri ideoloji mihrabında kurban edersek «enerjilerin patlak vermesi»nden (bir kere daha Mannheim'ın anlamlı bir deyimini kullanalım) başka hiç bir şey bizi beklemez. Bu patlama, Köylü Savaşları gibi chiliastic, kendinden geçmiş, yüksek heyecanlı bir patlama olmayacak, öyle sanıyorum ki, iyice kanalize edilmiş, demir gibi bir denetim altına alınmış bir **activist** yanıt patlaması olacak (20). Ama bu ayırımın benim için çok az da olduğunu itiraf edeyim.

(16) F. A. Hayek, *op. cit.*, s. 89.

(17) Ortega y Gasset, Kant 1794-1924 (*Reflexiones de centenario*) par. II.

(18) Aristo, *politica* idealini ve bu idealin üstüne kurulacağı *meziyeti* ya da *diktaiosune*'yi (adalet) açıkladığı zaman, hiç kuşkusuz, «zamanın geçmesiyle» eskimiş bir şeyden söz ediyordu. Bu yüzden Aristo'nun düşüncesi (bugün düzenlediğimiz sınıflandırmaya göre) gerici değilse de tutucuydu. Ama, «geriye yönelen» Aristo'nun iki bin yıl sonra da hâlâ canlı ve modern kalıp zamanının «ileri»cileri»nden hiç az olmaması da bir gerçektir. Lord Keynes'in belirttiği gibi, uzun sürede hepimiz ölüceğiz. Bizden geriye kalan şey, söylediğimizin ilericiliği ya da tutuculuğu değil, söylemek zorunda olduğumuz şeylerdir.

(19) Bunun sonunda «değer idealizmi»nin güvensizliği de belirtelim. «Değerler = ideoloji» eşitliğini kabul eden bir aydın tabakası, diyelim özgürlük (bir değer olarak özgürlükle) ilgilenmeyen bir kültür yaratır. Öyleyse, özgürlüğün başka birilerini konuşu içine girmesi gerektiğine inanan «ideokratlar»ının bulunduğu, başka bir deyişle bilenlerin konuşmayıp konuşanların bilmediği özgür bir toplumun nasıl ayakta kalabileceğine hep şaşıyorum. Genellikle, felsefecinin, toplumsal bilincinin, hukukçunun, birer vatandaş olarak oy verdikleri zaman özgürlükle ilgilendikleri söylenerek cevap verilir. Bununla birlikte, oy verme açısından, «sessiz bir bilgi»nin hiç bir şey demek olmadığı basit bir matematik işlemle gösterilir.

(20) Bununla birlikte Mannheim, «*chiliastic* tutumu meydana getiren öğelerden çoğunun sendikalizme ve Bolşevizme dönüşüp onda sığınacak bir yer aradığını» kabul etmiştir. Bak. *Ideology and Utopia*, s. 223 ve Bölüm IV, 3, a, d.

3. Liberal Demokrasi ya da Ne ?

Herhangi biri, iğnelemeye gitmeden, bu sayfaların liberal-demokratik bir görüş açısını yansıttığını gözlemlemişse bunun böyle olduğunu kolayca kabul ederim ve nedenlerini de kolayca açıklayabilirim : Amacım var olmayan bir şeyden söz etmek değil, ayrıca, var olmayan bir ölçütü kullanarak var olan bir şeyi yargılayamam. Başka bir deyişle, benim görüş açım liberal-demokratiktir, çünkü, bunun tersi olan görüş açısı ancak görüşü olmayan açıdır. Bu hiç de çok cesurca bir değil, çünkü, ideali özgürlüksüz bir demokrasi olan bir yazara rastlamadım henüz. Çağdaş demokrasiyle ilgili bütün düşünürlerin yazılarına şöyle bir bakarsak, çeşitli yollarla ve çeşitli ölçülerde de olsa hepsinin de, özgürlük olmadan demokrasinin bir anlamı kalmayacağı konusunda temelde anlaştıklarını görürüz. Bu yüzden, başka **bir görüş açısı yoktur.** Belki de yeterince dikkat edilmemiş bir gerçektir bu.

Rousseau ? Hayır, Rousseau başka bir görüş açısını temsil etmez. Bu amaçla, ideal şehir sorununu nasıl ortaya koyduğunu hatırlamak yeter : «Ona ait olan her üyeyi **koruyup savunacak** ve içinde her **bireyin** kendini bütün ötekilere bağlarken yalnız **kendine** itaat edeceği ve eskisi gibi **özgür** kalacağı bir birleşme biçimi bulmak» (21). Altını çizdiğim kavramlar (korumak, savunmak, birey, özgürlük, kendine itaat) hayatın liberal kavramının en temel alışılmış temleridir. Sonra **Toplumsal Sözleşme**'de Rousseau şu soruyu sormaktadır : «Bütün yasamanın nesnesi olmasa gerekecek şekilde, bütün yararların en büyüğünü tam olarak ne içerir ?» Rousseau'nun cevabı da şudur : «Bu başlıca iki amaçtan ibarettir : özgürlük ve eşitlik.» Rousseau'ya göre, son amaç birincinin bir sonucuydu : Eşitlik aranıp izlenmeliydi, «çünkü özgürlük onsuz var olamazdı» (22).

Rousseau totaliter demokrasinin peygamberi olarak yorumlandıysa, çözümünün getirdiği sonucun niyetine ihanet etmesi, (23) sonuçların bekleyişlerinin ötesine geçmesi yüzündendir bu. Başka bir deyişle, Rousseau'yu liberal olmayan bir demokrasinin kuramcısı saydığımızda, aslında onun kuramının başarısızlığını gözönüne alıyoruz demektir (24). Rousseau kendiliğinden, demokrasiyi Montesquieu'nün anayasayı koyduğu yere koymuştu. Bunlar gerçekten de çok ayrı iki çözümdür; ama tek bir amaca, bireyin özgürlüğünü baskıya karşı koruma amacına yönelmiş iki çözüm (25). Daha tam olarak, Rousseau, doğrudan demokrasinin liberal **garantisme**'in yerini almasını istemişti, çünkü, özgürlüğü koruma açısından bunun daha emin bir çözüm yolu olduğunu düşünüyordu. Böylelikle, liberal demokrasinin mümkün olmadığı saptanınca, demokrasiyi koruyanın liberal **garantisme** olduğu önerisi bir kere daha ortaya çıkar.

Marx ? Hayır, aslında Marx da başka bir görüş açısı getirmemiştir. Marx, tam Hegel'ci mirasa sahip olan bir felsefeciydi. Marx, felsefeyi «farelerin kemirici eleştirisi»ne bırakmaya karar verdiğinde, açtığı sorunların siyasal çözümlerini düzenleme işini geleceğin şeflerine bırakarak, bir sıçrayışta ekonomiye geçmişti. Bu boşlukta, yani, Hegel'in sorunlarıyla Adam Smith ve Ricardo'nun sorunlarını ayıran boşlukta, bir siyasal kuramcı olarak Marx, kendini siyasetin doğal olarak ortadan kalkacağını önceden hesaplamaya vermişti. Ekonomik ameliyatın muazzam işlemi tamamlandıktan sonra, insanlığın tutulduğu bütün hastalıklardan otomatik olarak iyileşeceğine inanmıştı. Bekleyişi şöyleydi : «Sınıf ayrılıkları ortadan kalkınca, bütün üretim bütün ulusun geniş birliğinin ellerinde toplanınca, **halk iktidarı siyasal karakterini kaybedecektir»** (26). Siyaset sorunları için gerekli yetenek ve ustalık gözönüne alındığında, Marx'ın gerçekten çok acemi olduğu söylenebilir. Ama, tam da bu nedenle diyebilirim, Marx'ın ideali en saf ve en «kelimesi kelimesine» demokrasiydi : **sic et simpliciter** «emeğin kendini yönetimi» denecek kadar saf ve «kelimesi kelimesine» demokrasi. Marx, dikey yapıları, yetki sorunları olmayan, herhangi bir bölünme ya da çatışmanın bulunmadığı devletsiz bir demokrasi, (27) kısaca, topluluk hayatında ortak olan, en ilkel, basit, saf bir yönetim istiyordu. Önemli olan nokta, Marx'da bu demokratik ilkelliğin, özgürlük, en tam ve mutlak özgürlük yararına canlandırılmasıydı.

1845-1846'daki **Alman İdeolojisi**'nde genç Marx, zararsız bir özgürlük taraftarı olarak geleceğin dünyasını çizmişti : «Hiç kimsenin ayrı bir faaliyet alanı olmadığı ama herkesin istediği her dalda başarılı olabileceği komünist toplumda, toplum, genel üretimi düzenlemekte, böylece benim bugün bir şey yarın başka bir şey yapmamı, sabahleyin avlanmamı, öğleden sonra balık tutmamı, akşam sığır yetiştirmemi, akşam yemeğinden sonra eleştiri yapmamı (avcı, balıkçı, çoban, eleştirici olmama lüzum kalmadan) mümkün kılmaktadır» (28). Bunun, gençliğin saflığı olduğu söylenebilir. Ama bu fikre uygun olarak, Marx ve Engels, işbölümü ilkesini sonuna kadar red etmişlerdi (29). Marx'a göre, komünist toplumun bayrağına işlenecek motto'yu hatırlayalım : «Herkesten kabiliyetine, herkese ihtiyacına göre» (30). Bireyci ahlakın «herkese ihtiyacına göre» diyecek kadar ileri götürülmediği de bir gerçektir. Bu da, Marx'ın özgürlük anlayışının

---

(21) *Contrat social*, I, 6 (altını ben çizdim).

(22) *Contrat social*, II, 11. Ayrıca bak. Rousseau'nun İkinci *Discours*'u. Rousseau'nun bireycilik dışıyla konuştuğunu bir çok yazar belirtmiştir. Bak. Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago, 1953). *Cobban, Rousseau and the Modern State*, Derathé'nin daha önce adı geçen kitapları.

(23) Mükemmelci görüşler yüzündendir bu. Talmon'un genel sonucu şöyledir : «18. yüzyıl liberal bireyciliğinin değerlerini kabul etmediği için değil de, onlara karşı çok mükemmelci bir görüşü olduğu için, totaliter demokrasi daha başta bir baskı ve merkezcilik kalıbı geliştirmişti... İnsan yalnız kısıtlamalardan kurtarılmakla kalınmayacaktı. İnsanı bütün hak ve özgürlükleri toplamını sağlamak ve onu bütün bağlardan kurtarmak amacıyla, yalnız bu amaçla, bütün mevcut gelenekler, yerleşmiş kurumlar ve toplumsal düzenlemeler atılıp yeniden yapılacaktı» *,The Origins of Totalitarian Democracy*, s. 249).

(24) Ama, belli bir yere kadar da onu yorumlayanların yorumlamadaki başarısızlığı yüzündendir bu. Çünkü, Rousseau, idealinin, denebilirse, «polis büyüklüğü» sınırını çok iyi biliyordu (Bak. yukarıdaki Bölüm XIII, 4 ve 5). Son çözümlemede, Rousseau'nun küçük, homojen bir topluğa uygulad» yülten bizlerle.

(25) Bu yüzden, Kelsen'le birlikte, «İngiliz parlamentosuna saldırmasının, özgürlüğün ne ölçüde siyasal sisteminin temelini meydana getirdiğini göster»diğini gözlemlemek paradoks değildir. *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Bölüm I.

(26) *Komünist Manifestosu*, II. Ayrıca bak. Marx'ın Proudhon'a cevabı : «İşçi sınıfı... eski burjuva düzeni yerine sınıfları ve düşmanlıklarını dışarda bırakan bir birlik getirecektir. Sözcüğün tam anlamıyla, siyasal bir iktidar olmayacaktır, çünkü, siyasal iktidar, sadece burjuva toplumundaki çatışmanın resmi biçimidir.» *Felsefenin Yoksulluğu* (1847), Kesim II, 5.

(27) Demokrasinin bu «ilkel» ideali Lenin tarafından ortaya konmuştu. Marx'ın idealini, «ilkel bir demokrasi dönemi» olduğunu söyleyerek eleştiren Bernstein'a karşı Lenin şöyle cevap vermişti : «Sosyalizmde, 'ilkel' demokrasinin çoğu yanları yeniden canlanır, çünkü, uygar toplum tarihinde ilk defa olarak, nüfusun büyük çoğunluğu yalnız seçmeye ve seçilmeye değil, *işlerin günlük yönetimine* de bağımsız olarak katılacaktır. Sosyalizmde, *herkes yönetimde* [hükümette] *sırasıyla yerini alacak*, giderek hiç yönetici olmaması fikrine alışacaktır... Sosyalizm... nüfusun çoğunluğu için, istisnasız *herkesin* devlet görevlerini yerine getirebilmesinin koşullarını yaratacaktır...» (*Devlet ve Devrim*, VI, 3. Altını ben çizdim). Ayrıca 1919'daki *Parti Programı*'na da bakın. Burada Lenin, Sovyetlerin her üyesinin sırayla ve ayrı yeteneklerle yönetime katılması gerektiğini, böylece bütün nüfusun artık devlet olmayan devlette yer alacağını ısrarla belirtmişti.

(28) *Gotha Programının Eleştirisi* (New York, 1938). Burada Marx şöyle diyor : «Komünist toplumun daha yüksek aşamasında... işbölümü altındaki bireylerin köleleştirici boyun eğişi, dolayısıyla, zihni ve fiziki emek arasındaki karşıtlık sona erecektir» (s. 10). Görüldüğü gibi, 1875'de, daha az canlı bir dille de olsa, *Alman İdeolojisi*'ndeki tez değişmeden kalmıştır.

(29) Bu, *Gotha Programının Eleştirisi*'nin ünlü parçasıdır.

sadece onun antropolojik kollektivizminin bir parçası olduğunu varsaymadan önce dikkatli olmamız gerektiğini gösterir.

Hegel'ci bireyi devlete katmasına karşılık, Hegel'ci felsefeyle flört eden **(kokettieren)** bir siyasal kuramcı olarak Marx da, onu topluluğun içinde eritmişti. Yani, bir felsefeci olarak Marx, «doğuştan toplumsal» **(generico-social)** bir adam (alter'in karşısında bir **ego**'su olmayan, bireysellikten çıkarılmış bir adam diyebiliriz) (31) varsayarak, bir tek felsefi-diyalektik darbede, geleceğin siyasal toplumunun bütün somut sorunlarından kendini kurtarmıştı. Bu çerçeve içinde Marx aşırı bir kollektivisitti. Ama ekonomi düşünürü olarak, insanlığın sorunlarını ekonomik yönde çözmeye girişen Marx'a gelirsek, görünüşü değişir, yukardakinin tam tersi bir Marx çıkar karşımıza.

Marx'ın **Das Kapital**'deki **idée fixe**'i, işçiye ödenmeyen işti. Bunun nedeni, ekonomik sürecin, tüketim açısından değil de çalışan kimse açısından, malların kullanım değeri açısından değil de iş gücünün asli değeri açısından ele alınmasıydı. Peki ala! Ama, sorunu böyle ortaya koyuş, zihnimiz tek bireyle, ayrı ayrı ele alınan insanlarla uğraştığı ölçüde akla gelebilir. Başka bir deyişle, Marx'ın kapitalist ekonominin «insan dışı» oluşuna karşı protesto çığlığı bireyci bir ahlakı ifade eder. Marx gerçekten de bireyin kendini insanlığa kurban etmesini ve topluluk içinde erimesini istemişse Das Kapital'in pek bir anlamı kalmayacaktır. İnsanın kollektivist açıdan ele alırsak, radikal bir çözüm olmadığı için bir pazar sistemi eleştirilebilir ama bu bir kızgınlığı haklı göstermez elbet; çünkü, pazar sisteminin niteliği, her birinin maliyetini, yani onları yapan kimselerin harcadığı emeği gözönünde bulundurmaksızın malların fiyatını saptamaktır. Başka bir deyişle, bir pazar ekonomisinin niteliği, nesnel çabalara, yani emeğin onu üretenler için temsil ettiği **quantum**'una hiç bakmadan, bir malın nesnel faydasını (yani, «genelleştirilmiş bir başkası» için, tüketim için faydası) gözönüne almaktır. Ama Marx bu skandala karşı haykırıyor, sistemi insanlık dışı buluyor. Doğru olabilir. Ama, «emeğin değeri» ölçütünü açıkça alışveriş değerinin ve tüketim değerinin yerine koymak, bireyin **birey olduğu için,** değer ve haklarını yeniden ileri sürmek, başka bir deyişle, pazar mekanizmalarının acıması olmayan, isimsiz tüketici topluluğunun çıkarlarına kurban ettiği tek insanın tarafını tutmak demektir.

Kapitalistleri ortadan kaldırmaya o kadar dalmıştı ki, Marx, beklenecceği gibi, bu sonuçları gözden kaçırmıştı. Ama bu durum, somut çare ve telkinler düzeyine indiğinde, «felsefi kollektivizmi»nin güneş görmüş kar gibi eridiği gerçeğini değiştirmez. Bu antropolojinin aksi halde açıklanmadan kalacak şeyi, yani, bir toplumun devlet ve hiyerarşiler olmadan nasıl işleyeceğini açıklamakta yardımcı olduğu sürece Marx insanı «**generic** bir yaratık», **Gattungswesen,** olarak görüyordu. Ama daha bu sorun çözülmeden, insanın «ekonomik kurtuluşu» ideali, uzlaşmaz bir bireyci adalet idealinin özelliklerini almaktadır (32). Çünkü, kollektivist antropolojinin kuralı şöyle olmalıdır: Herkese bütünün yararına olan şey. Bu kural, «herkese emeğinin tam karşılığı» olamaz.

Burada Marx'ın tedavisinin (ekonomik alanda olduğu kadar siyasal alanda da) neden başka yollarda işlediğini araştırmak önemli değil. Önemli olan şu: Marx temsili

(31) Bak. Karl Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche*, Kesim II, Bölüm IV, 3. Ayrıca, savunan bir ton için bak. G. della Volpe, *La libertà comunista*, özellikle Bölüm III.

(32) Marx, bireyle toplum arasındaki ilişkiyi diyalektik olarak ve *aufheben* fiilini kullanarak ele aldığından, bu kolayca açıklanabilir. Böylece, onun «felsefi kollektivizmi», topluluktа «yok edilme» anlamında aufgehoben olan bir bireyle ilişkilidir; öte yandan, «ekonomik bireyciliği» de, olumlu olarak *aufgehoben* olan, yani, bütün içinde «muhafaza edilen» anlamda topluluk tarafından «yükseltilmiş» bir birey üstünde kurulmuştur. Bak. yukarda, Bölüm XV, not 37.

demokrasiyi kabul etmemişti, çünkü **daha fazla** demokrasi istiyordu, liberalismi kabul etmemişti, çünkü **daha fazla** özgürlük istiyordu, **laissez-faire**'i kabul etmemişti, çünkü tam bir «karşılık verme» adaletini elde etmiş bir ekonomik sistem istiyordu. Kısaca, Marx her şeye karşıydı, çünkü mükemmel bir aşırı özgürlük taraftarıydı. Doktrinindeki kötü boşluklar ve siyasal düşüncesinde hiç basiret olmaması, Marxismi apayrı bir şey haline getirdi. Ama yalnız kendisini gözönüne alırsak, Marx hiç de karşıt bir ideal olarak değil, en aşırı, utopik ve mükemmelci biçiminde **aynı ideal olarak** görünür (33).

Tekrar soruyorum: Alternatif çözüm hangisidir? Hangi yazarlar ve kanıtlar, demokrasinin «özgürlük-süz» kavramı lehine söz alabilirler? Broşür yazarları, kitle hatipleri gibi bir yığın insan, siyasal özgürlüğe boş verip liberal uygarlığın yok edilmesini öğütlemektedir. Bununla birlikte, onların işi bilgi ve düşünme değil, simgelerle oynamaktır, amaçları da kitleyi harekete geçirmektir. Tanıklara dayanamazlar. «Gerçek demokrasi» görüntüsünü geniş halk önünde kalıplandıranların basitleştirenler ve halklaştıranlar olduğu doğrudur. Bundan başka, günlük siyasal konuşmanın bilgiden çok coşkuların anlatımına, sorumlulukla ileri sürülen amaçlardan çok bilinçaltı istek ve arzuların anlatımına gelip dayandığının da farkındayım. Bu yüzden, bilginin bir yolu gösterirken tarihin başka bir yolu başlatmasını da çok iyi anlıyorum. Ama mantıksız bir dünyayla uğraşmak zorunda kalmak, mantıklı düşünmeden vazgeçmek için bir neden olamaz. Okuyucular okuduklarını yanlış anlayabilirler, ama (sorun anlamak olduğunda) ta başta kötü bir anlayışla başlanmışsa bu bir mazeret olamaz.

Kendisini taraf tutmakla suçlayan birine, sakin bir adam olan Abbot Galiani ince bir istihzayla «je ne suis pour rien. Je suis pour qu'on ne déraisonne» (hiç bir şeyin tarafında değilim. Saçma konuşan insanlara karşıyım) diye cevap vermişti (34). Galiani'yi izleyerek ben de şöyle diyebilirim: Liberal demokrasi tarafındayım, çünkü yeteneksizliğe ve hilecilere karşıyım. Aslında bir tarafın **yanında** yer almıyorum, bir elle istediklerini ötekiyle red edenlerin, amaçları isteyip araçları red edenlerin **karşısında**yım.

4. Endişeler

Her kuşak yeni, orijinal olmak ister, söylenmemiş bir şeyi söylemek ve söylenmiş olanları da çürütmek gereğini duyar. Böyle olmasaydı hayat bize amaçsız gelir, tarih dinamizmini yitirirdi. Ama orijinal olmak kolay değildir. Bir çok kimse cahil olduğu için kendini orijinal sanır. Dolayısıyla, farkında olmadan, daha önce bulunmuş bir şeyi bulur, icat edilmiş bir şeyi icat eder, daha önce girişilmiş bir işe girişir, böylece eski yanlışları ve eskiden beri başarısız olan işleri tekrarlar durur.

Bir de, orjinalliği aşırıya gitmekte bulanlar vardır. Ama, Ortega y Gasset'in dediği gibi, aşırı olan bir kimse «doğuştan kalpazan»dır, yaratıcılık ve yeni şeyler bulmanın yerine abartmayı getiren bir adamdır. Ortega'nın önemle belirttiği gibi, abartma, «yaratıcılığın tersidir, ataletin tanımıdır. Aşırılar hep çağlarının tembelleri olmuşlardır. Yaratıcı adam... orijinal gerçeğin sınırlarını bilir, bu yüzden, gerçek olmayana dönüş-

(33) Son çözümlemede Marx'ın yorumcularının önüne koyduğu sorun Luther'in sorunu gibidir: Dinci bir yazar olan Luther bir özgürlükçü olarak, siyasal bir yazar olan Luther'se bir mutlakiyetçi olarak görülüyordu. Aslında, S. S. Wolin'in gösterdiği gibi («Politics and Religion: Luther's 'Simplistic Imperative,'» *American Political Science Review*, I (1956), s. 24-42), her siyasal basit-lik ve ilkellik, en üç özgürlük idealini uygulamada despotizmin kabulüne dönüştürmektedir. Bunlar, aynı «basitçi imperative»in iki yüzü gibidir.

(34) Galiani, *Mélanges d'économie politique* (Paris, 1848), s. 13.

meye başladığı an onu bırakmaya hazır beklemektedir» (35). Buna karşılık, aşırı olan bir kimse, başkalarının fikirlerini çalıp onların bozulmuş şeklini yeni bir şeymiş gibi göstererek ömrünü geçirir. Demek ki, onun orijinalliği, başlıca, gürültüde, şişirilmiş sözcüklerin kullanılmasında yatmaktadır: Bu öyle bir aşırı dildir ki, aşırıların da çok geç farkına vardıkları gibi, sonuçları onların niyetlerinin de ötesine geçer.

Yeni Avrupa tarihinin hiç de kısa sayılmayacak bir döneminde, siyasal amatörlüğün sık sık ve kolayca aşırılığın içine girip onunla birleşmesi oldukça çarpıcı olduğundan bu gözlemleri yaptım. Devrimci aydın, baş kaldırıp intelligentsia saflarına katılan aydın kişiliği nisbeten yenidir; çünkü, bizim intelligentsia'larımız Ansiklopedicilerle, Aydınlık Çağının sevimli **felsefeciler**iyle karşılaştırılamaz elbet. Onlar Cartesian doğrulara, açık, belirli fikirlere kendilerini vermişlerdi, görevleri bilgi yayarak ortalığı aydınlatmaktı. Hegel'ci Sol'un tarihçiliğinden doğan, «ne bahasına olursa olsun tarihsel» olmaları gerektiğinden eyleme atılma dürtüleri olan (bununla şu kastediliyor: bir insan her zaman tarihle başbaşa olmalı, tarihin akışını çılgınca tahmin edip ona göre davranmalı) intelligentsia'ların tutumundan ne kadar ayrı! Onları dinlerken insan «harekete geçme»nin, yalnızca hareket geçmenin, hep harekete geçmenin gerekli olduğunu düşünecektir. Aslında, onların yaptığı, ıspasmoz geçirmiş bir eylemden çok, denetimden çıkmış sözcüklerden kurulu, ıspasmoz geçirmiş gibi bir konuşmadır (36). Böylelikle, bir yüzyıldır, abartmayı abartıyoruz. Onun için, depoda kalanları hemen saymamız gerekiyor; ayrıca, söyle bir köşeye çekilip düşünmenin de zamanının geldiğine inanıyorum: Ters yönde, yani çok fazla konuşmadan yarı sessizliğe gitme yönünde bir abartmaya düşmeyi kastetmiyorum bununla.

Elbette ileri gitmeliyiz, yerimizde duramayız, ya da geri gidemeyiz. Ama, hangi düşünce çerçevesine göre «ileri» ve «geri»? Tarih, Sisyphus efsanesi gibidir, her kuşak yeniden başlar. Hiç birimiz uygar olarak doğmadık, gerçek doğum tarihimiz sıfır yılıdır. «Zamanımızın» insanlarının tarihsel olgunluğu her zaman yeni baştan ele geçirilmelidir: her keresinde de daha uzak bir mesafeyi geçmek zorundayız. Sorum ve korkum şudur: Batı geleneği çizgisi çok mu uzun sürdü? Onun üstünde boylu boyunca yürümek için enerjimiz var mı hâlâ? Zaman zaman, evin içinde oturanlardan daha uygar olduğu, uygarlıkların ona sahip olanlardan çok daha ileri oldukları için parçalandığı kuşkusuyla çarpılıyorum. Gerçekten de geleceğe gebe miyiz, yoksa gerçekten de zamanımıza ayak uyduramıyor muyuz?

İçimizden biri gelecek yıllara kapıyı açar; ama gelecekte yaşadıklarını ileri sürenlerin çoğunun aslında bugünle çoktan beri temaslarını kaybetmiş geriden gelen muhafızlar olduklarından korkuyorum. İleri gitmek, kaybedinceye kadar liberal demokrasiden gittikçe uzaklaşmak anlamına geliyorsa, ben isteyerek kendimi onu izleyenlerin, yani, söze ait ilerlemelerle iş yapmadaki başarısızlıkları birbirinden ayırmakla ilgilenenlerin arasında sayacağım. «Faites vôtre devoir et laissez faire aux Dieux diyor Corneille'in bir kahramanı (37). Sen ödevini yap, gerisini tanrılara bırak. Yapabileceğimiz en iyi şey bu herhalde.

(35) Ortega y Gasset, *Obras* (Madrid, 1936), s. 742.
(36) Bak. G. Sartori, «Intellettuali e intelligentsia,» *Studi Politici*, I, II (1953), s. 29-53.
(37) *Horace*, 710.

Bilkent University
Library