

PARLAMENTER  
DEMOKRASININ  
KRİZİ

*Carl Schmitt*

DOST

3.  
Baskı

PARLAMENTAR DEMOKRASININ KRİZİ

ÖZEL ŞEHİRCİLİK





yasa  siyasa

## yasası siyasa

- 1) HUKUK ÖZGÜRLÜK VE AHLAK, H. L. A. Hart
- 2) DEVLET KURAMI, Der.: Cemal Bâli Akal
- 3) SİYASİ İLAHİYAT, Carl Schmitt
- 4) NE HUKUK NE DE AHLAK, Turgut Tarhanlı
- 5) İNSANSIZ YÖNETİM, Turgut Tarhanlı
- 6) REFAH DEVLETİNİN KRİZİ, Pierre Rosanvallon
- 7) ÖZGÜRLÜĞÜN GELECEĞİ YOKTUR, Cemal Bâli Aka
- 8) VAROLMA DİRENCİ VE ÖZERKLİK, Cemal Bâli Akal
- 9) PARLAMENTER DEMOKRASİNİN KRİZİ, Carl Schmitt
- 10) LİBERALLER VE CEMAATÇİLER, Der.: A. Berten, P. da Silveira, H. Pourtois
- 11) TUTUNAMAYANLAR VE HUKUK, Şebnem Gökçeoğlu Balcı
- 12) HAKLARI CİDDİYE ALMAK, Ronald Dworkin
- 13) HOMO JURIDICUS, Alain Supiot
- 14) SPINOZA. DÜNYA SEVGİSİ, Diego Tatián
- 15) SOSYOLOJİK YÖNTEMİN KURALLARI, Émile Durkheim
- 16) SPINOZA, Solmaz Zelyüt
- 17) MACHIAVELLI, MAKYAVELİZM VE MODERNİTE, Haz.: Cemal Bâli Akal
- 18) GEÇMİŞE İLİŞKİN SUÇ VE BUGÜNKÜ HUKUK, Bernhard Schlink
- 19) GÜNCEL MÜDAHALELER, Der.: Eylem Canaslan, Cemal Bâli Akal
- 20) DÜŞÜNCE ÖZGÜRLÜĞÜ VE HOŞGÖRÜ, Gérard Duprat
- 21) DİL VE BÜYÜ. LÉVI-STRAUSS ÜZERİNE ON BİR DENEME, Ahmet Güngören
- 22) HUKUK YA DA KUKLA TİYATROSU, Cemal Bâli Akal
- 23) TARİH VE TEMSİL, Türker Armaner

## BENEDICTUS SPINOZA'NIN TOPLU ESERLERİ

- 1) MEKTUPLAR
- 2) DESCARTES FELSEFESİNİN İLKELERİ VE METAFİZİK DÜŞÜNCELER
- 3) ANLAMA YETİSİNİN DÜZELTİLMESİ ÜZERİNE İNCELEME
- 4) KISA İNCELEME
- 5) ETİKA
- 6) TEOLOJİK-POLİTİK İNCELEME
- 7) POLİTİK İNCELEME

# Parlamenteer Demokrasinin Krizi

Carl Schmitt

Carl Schmitt, Almanya'nın önde gelen hukukçu ve tarih felsefecilerindedir. 1888 yılında Plettenberg'de (Vestfalya) dünyaya gelmiştir. 1907'de Berlin Üniversitesi'nde başladığı hukuk öğrenimini Münih ve Strasburg'ta sürdürmüştür. 1910 yılında Strasburg'ta doktor unvanını kazanmış, 1915'te Berlin'de çok önemli bir sınav olan Assessor-Examen'i kazanarak kısa bir süre sonra gönüllü olarak orduya yazılmıştır. Sağlığı cephede savaşıma elvermediğinden Münih'teki Birinci Ordu'da muavin olarak görevlendirilmiştir. Bu idari görev bilimsel çalışmalarına ayıracak yeteri kadar boş zaman bıraktığı için 1916 yılında Strasburg'ta doçentlik sınavını verebilmiştir. Eylül 1919'da akademik kariyerine Münih Yüksek Ekonomi ve Ticaret okulunda doçent olarak başlamıştır. Münih'te geçirdiği dönemde yalnızca Max Weber'in çevresiyle ilişki kurmamış, aynı zamanda bohem hayata da karışıp yazarlar ve sanatçılarla uzun süren dostluklar kurmuştur. 1922'de Rudolf Smend'in halefi olarak Bonn Üniversitesi'ne girmiştir. "Römischer Katholizismus und politische Form", "Der Begriff des Politischen" ve "Verfassungslehre" adlı eserleri bu dönemin ürünleridir. 1928'de Berlin'e eski okuluna dönmüş, Ekim 1933'te, 1945'e kadar öğretim üyeliği yapacağı Friedrich-Wilhelm Üniversitesi'ne girmiştir.

Carl Schmitt, Hans Kelsen'le beraber, XX. yüzyılın en etkileyici ve tartışmalı hukuk bilginlerinden ve siyaset felsefecilerinden biridir. Muhafızları nezdinde de saygın bir yeri olan bu aykırı düşünür, parlak zekası nedeniyle, birçok yazar tarafından "çağımızın Hobbes"u olarak nitelendirilmiştir. Yalnızca Türkiye'de değil İngiltere konuşulan ülkelerde de henüz bir terra incognita olan Carl Schmitt, hukuk biliminin yanı sıra, siyaset bilimi ve sosyal bilimlerin birçok kavramını yeniden tanımlamış; desizyonizm, siyasi ilahiyat ve siyasi romantizm gibi yeni bazı kavramları da armağan etmiştir. Onun nasyonal sosyalist bir devlete fikir babalığı yapmış olması yalnızca kişisel bir trajedi değil, aynı zamanda büyük bir bilim adamının sonunun başlangıcı olmuştur.

Bazı eserleri: Politische Romantik (1919), Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf (1921); Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität (1922), Die Geistesgeschichtliche Lage des Heutigen Parlamentarismus (1923), Römischer Katholizismus und Politische Form (1923), Verfassungslehre (1928), Hugo Preuß. Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Rechtslehre (1930), Der Hüter der Verfassung (1931); Legalität und Legitimität (1932), Der Begriff des Politischen (1932), Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit (1933), Völkerrechtliche Grossraumordnung (1939), Ex Captivitate Salus (1950), Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Ius Publicum Europaeum (1950), Donoso Cortes in gesamteuropäischer Interpretation, (1950), Hamlet oder Hekuba (1956), Theorie des Partisanen (1963).

D

A. Emre Zeybekoğlu

Alman Lisesi ve İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakóltesi mezunu. Halen Uludađ Üniversitesi Hukuk Fakóltesi'nde öğretim üyesi olarak çalışıyor. Carl Schmitt'ten yaptığı *Siyasi İlahiyat*, Jan-Werner Müller'den yaptığı *Anayasal Yurtseverlik* ve Michael J. Sandel'den yaptığı *Liberalizm ve Adaletin Sınırları* başlıklı çeviriler de Dost Kitabevi Yayınları arasında çıkmıştır.

Schmitt, Carl

Parlamentar Demokrasinin Krizi

ISBN 978-975-298-219-2 / Türkçesi; A. Emre Zeybekoğlu / Dost Kitabevi Yayınları

Aralık 2014, Ankara, 116 sayfa

Siyaset Kuramı-Siyaset Tarihi-Dizin

PARLAMENTER DEMOKRASININ  
KRİZİ

*Carl Schmitt*



ISBN 978-975-298-219-2

*Die geistesgeschichtliche  
Lage des heutigen Parlamentarismus*  
CARL SCHMITT

© Duncker & Humblot GmbH, Berlin, 1996

Bu kitabın Türkçe yayın hakları  
ONK Ajans Ltd. Şti. aracılığıyla  
Dost Kitabevi Yayınları'na aittir.  
Üçüncü Baskı, Aralık 2014, Ankara

*Almancadan çeviren, A. Emre Zeybekoğlu*

*Düzeltili, T. Elif Özdoğan*

*Son okuma, Mahmut Özdil*

*Teknik Hazırlık, Mehmet Dirican - Dost İTB*

Erdal Akalın - Dost Kitabevi

*Sertifika No: 12386*

Paris Cad. No: 76/7, Kavaklıdere 06680 Ankara  
Tel: (0.312) 435 93 70 • Faks: (0.312) 435 79 02  
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

*Baskı, Pelin Ofset Ltd. Şti.*

*Sertifika No: 16157*

İvedik Organize Sanayi Bölgesi, Matbaacılar Sitesi  
1514. Sokak No: 28-30 Yenimahalle / Ankara  
Tel: (0.312) 395 25 80-81 • Faks: (0.312) 395 25 84

# İçindekiler

<i>Birinci Baskıya Önsöz (1923)</i>	<b>9</b>
<i>İkinci Baskıya Önsöz (1926)</i>	<b>15</b>
<i>1 Demokrasi ve Parlamentarizm</i>	<b>37</b>
<i>2 Parlamentarizmin Prensipleri</i>	<b>51</b>
<i>3 Marksist Düşüncede Diktatörlük</i>	<b>79</b>
<i>4 Doğrudan Şiddet Kullanımına İlişkin İrrasyonalist Teoriler</i>	<b>97</b>
<i>Dizin</i>	<b>113</b>



## *Birinci Baskıya Önsöz* (1923)

Parlamentarizm var olduğundan beri, bunu eleştiren bir literatür de olagelmıştır. Bu literatür anlaşılır bir şekilde öncelikle tepki ve restorasyon temelinde, yani parlamentarizme karşı giriştikleri mücadeleden yenik ayrılan siyasi muhalifler tarafından yaratılmıştır. Pratik deneyimlerin artmasıyla parti hakimiyetinin kusurları fark edilmiş ve vurgulanmıştır. En sonunda –farklı– ilkesel bir yönden, sol radikalizmden eleştiriler gelmiştir. Böylece, sağ ve sol eğilimler, muhafazakâr, sendikalist ve anarşist argümanlar, monarşist, aristokratik ve demokratik perspektifler bu noktada ittifak halindedir. Günümüzdeki durumun en basit özeti, Senatör Mosca'nın 26 Kasım 1922'de İtalyan Senatosu'nda, Mussolini yönetiminin iç ve dış politikası üzerine yaptığı konuşmada bulunabilir. Mosca'ya göre parla-

menter sistemin eksikliklerine çare olabilecek üç radikal çözüm vardır: proletarya diktatörlüğü olarak adlandırılan rejim; iyi-kötü maskelenmiş bir bürokratik mutlakiyete dönüş (*un assolutismo burocratico*); ve nihayet sendikalist bir hakimiyet şekli, yani günümüz parlamentosundaki bireysel temsilin sendika örgütü ile ikame edilmesi. Sendikalizm, doktrinlerden ve duygulardan değil, modern toplumun ekonomik örgütlenmesinden doğduğu için konuşmacı, bu sonuncuyu parlamenter sistemi tehdit eden en büyük tehlike olarak görür. Buna karşılık “*Traité de droit administratif*” adlı eserinin 10. baskısının önsözünde bu konuya değinen H. Berthélemy, sendikalizmi tartışmaya değer bulmaz. Parlamenterlerin, kuvvetlerin [yasama, yürütme, yargı] birbirine karışması tehlikesinin farkında olmalarının, particilik yapmaya son vermelerinin ve bakanlıkların istikrarını belli ölçülerde sağlamalarının yeterli olduğuna inanır. Ayrıca bölgencilik kadar endüstrileşmeyi de (yani ekonomik hayatın yöntemlerini siyasete uygulamayı) devlet için bir tehlike olarak görür. Oysa sendikalizmden bahsederken, “*quand l’autorité viendra de ceux-là mêmes sur lesquels elle s’exerce et quand le contrôle sera confié à ceux qu’il s’agit précisément de contrôler*” [eğer otorite, üzerinde uygulandığı kişilerden kaynaklanırsa ve kontrol işlemi, tam da kontrol edilmesi gereken kişilere emanet edilirse] her şeyin yolunda olduğuna inanan bir teorinin ciddiye alınamayacağını söyler. İyi bir bürokratik idare açısından bu çok doğrudur; ancak hükümet otoritesinin yönetilenlerden kaynaklandığını iddia eden demokratik teori bakımından bu görüş ne ifade eder?

Modern parlamentarizme yönelik eleştirilere çoktandır aşına olan korporatist fikirler ve akımlar geleneği Almanya’da uzun bir süreden beri vardır. Bunun yanında, özellikle son yıllarda –bilhassa 1919’dan beri yaşanan– günlük deneyimlerle ilgilenen bir literatür ortaya çıkmıştır. Sayısız broşür ve gazete

makalesinde parlamenter faaliyetin göze batan eksiklikleri ve hataları vurgulanmıştır: Parti hakimiyeti, partilerin sübjektif–kişisel–politikaları, “amatörler hükümeti”, süregiden hükümet krizleri, parlamento konuşmalarının amaçsızlığı ve banallığı, parlamenter teamüllerin giderek düşen seviyesi, parlamento tıkanıklığına yol açan yıkıcı yöntemler, dokunulmazlık ve ayrıcalıkların parlamentarizmi hor gören radikal muhalefet tarafından istismar edilmesi, onursuz işlerin gündelik pratik haline gelmiş olması, parlamentoya devam oranının düşük olması... Çoktandır bilinen gözlemlere dayanarak edinilen izlenim de giderek yaygınlaştı: Nisbî temsil ve liste sisteminin seçmenle milletvekili arasındaki bağı kopartması, hizipçiliğin vazgeçilmez bir araç haline gelmesi ve temsil prensibi olarak adlandırılan prensibin (Weimar Anayasası’nın 21. Maddesi: “Milletvekilleri bütün halkın temsilcisidirler, yalnızca kendi vicdanlarına karşı sorumludurlar ve hiçbir direktifle bağlı değildirler.”) anlamsızlaşması; dahası gerçek faaliyetin, genel kurulun kamuya açık görüşmelerinde değil, aksine komitelerde –üstelik mutlaka parlamenter komitelerde de değil– gerçekleşmesi ve önemli kararların hizip liderlerinin ve hatta parlamento dışı komitelerin gizli toplantılarında alınması sureti ile her türlü sorumluluğun devredilip ortadan kaldırılmasıyla bütün parlamenter sistemin, partilerin ve ekonomik çıkar sahiplerinin hakimiyetini gizleyen kötü bir vitrin haline gelmesi.<sup>1</sup> Bu izlenime

1) Çok sayıdaki Almanca yayın içinden adı anılacak olan makale ve broşürler şunlardır: M. J. Bonn’un düşünsel açıdan zengin yazıları: *Die Auflösung des modernen Staates*, Berlin 1921 ve *Die Krisis der europäischen Demokratie*, Münih, 1925; K. Beyerle, *Parlamentarisches System- oder was sonst?*, Münih 1921; Carl Landauer, *Sozialismus und parlamentarisches System*, Arch. f. Sozialwissenschaft, 1922, Bd. 48, Heft 3, *Die Wege zur Eroberung des demokratischen Staates durch die Wirtschaftsleiter*, in der Erinnerungsgabe für Max Weber, 1922, Bd. II, *Die Ideologie des Wirtschaftsparlamentarismus*,

parlamenter sistemin temeline yönelik bir eleştiri de eklenir. 19. yüzyılın ortalarında bu eleştiriye daha sık rastlanıyordu ve Batı Avrupa eğitiminin eski, klasik geleneğinden, aydınların cahil kitlenin hakimiyeti karşısında duydukları endişeden ve demokrasi korkusundan –ki bunun tipik ifadesi Jacob Burckhardt’ın mektuplarında bulunabilir– kaynaklanmaktaydı. Bunların yerini uzun zamandır, partilerin seçim propagandalarını yürütme, kitleleri manipüle etme ve kamuoyunu tahakküm altına alma yöntem ve tekniklerine yönelik bir araştırma almış bulunuyor. Ostrogorski’nin modern demokrasideki partiler hakkındaki çalışması bu literatürün tipik bir örneği sayılabilir; Belloc’un “Party System” adlı eseri eleştiriye popüler hale getirdi; parti hayatı hakkındaki sosyolojik incelemeler –en çok da Robert Michels’in meşhur kitabı– ikisini birbirinden açıkça ayırt etmeksizin, parlamenter ve demokratik pek çok yanılısamayı

in der Festgabe für L. Brentano, 1925, Bd. I, s. 153 vd.; R. Thoma, *Der Begriff der modernen Demokratie in seinem Verhältnis zum Staatsbegriff*, Erinnerungsgabe für Max Weber, 1922, Bd. II (ayrıca: Carl Schmitt, Arch. f. Sozialwissenschaft, 1924, Bd. 51, Heft 3), *Zur Ideologie des Parlamentarismus und der Diktatur*, Arch. f. Sozialw., 1924, Bd. 53, Heft I; Heinz Marr, *Klasse und Partei in der modernen Demokratie*, Frankfurter gelehrte Reden und Abhandlungen, Heft I, Frankfurt 1925 (ayrıca, E. Rosenbaum im Hamburgischen Wirtschaftsdienst vom 26. Febr. 1926); Karl Löwenstein, *Minderheitsregierung in Grossbritannien*, Münih 1925; Hermann Port, *Zweiparteiensystem und Zentrum “Hochland”*, Temmuz 1925; W. Lambach, *die Herrschaft der 500*, Hamburg 1925; Ernst Müller-Meiningen, *Parlamentarismus*, Berlin 1926; Oswald Spengler’in düşüncelerini anlaşılır bir şekilde özetleyen bir konferans için bkz. Otto Koellreutter, *Die Staatslehre Oswald Spenglers*, Jena 1924; “Korporasyonlar” sorunu hakkında geniş literatür için bkz. Herrfahrdt, *Das Problem der berufsständischen Vertretung*, Berlin 1921; Edgar Tatarin-Tarnheyden, *Berufsstände*, Berlin 1922 ve *Kopffzahldemokratie, organische Demokratie und Oberhausproblem*, der Zeitschrift für Politik içinde, Bd. 15, s. 97 vd.; Heinz Brauweiler, *Berufsstand und Staat*, Berlin 1925 ve *Parlamentarismus und Berufsständische Verfassungsreform*, Preuss. Jahrbücher, Ekim 1925 ve Carl Landauer’in yukarıda zikredilen eleştirel incelemesi. Modern ekonominin sorunları karşısında parlamentarizmin yaşadığı özel güçlükler hakkında: Göppert, *Staat und Wirtschaft*, Tübingen 1924.

paramparça etti. Sosyalist olmayanlar da basın, parti ve sermaye arasındaki bağlantıyı nihayet fark etti ve siyaseti, ekonomik gerçeklerin gölgesi olarak değerlendirmeye başladı.

Bu literatürün genel olarak iyi bilindiği varsayılabilir. Aşağıdaki incelemenin amacı bu literatürü teyit etmek veya buna karşı çıkmak değil, modern parlamento kurumunun nihai özünü bulmaktır. Böylece, modern parlamentarizmin sistematik temelini bugün hüküm süren siyasi ve sosyal düşünceler aracılığıyla artık anlayamayacağı, bu kurumun ahlaki ve düşünsel zeminini ne kadar kaybettiği ve salt mekanik bir ısrar sayesinde boş bir aygıt olarak *mole sua* ayakta durduğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Ancak bu durumu kavrayan reform teklifleri bir perspektife sahip olabilir. Demokrasi, liberalizm, bireycilik, rasyonalizm gibi hepsi modern parlamento ile ilişkilendirilen kavramların, iğreti tanımlama ve sloganlar olmanın ötesine geçebilmesi için birbirlerinden daha iyi bir şekilde ayırt edilmesi gerekmektedir. Ancak bu şekilde taktik ve teknik soruları aşan düşünsel ilkelere ulaşarak ümit dolu bir çabanın yine boşlukta yitip gitmesi önlenemez.





## İkinci Baskıya Önsöz (1926)

Çağdaş parlamentarizmin düşünce tarihi içindeki konumu üzerine yazılmış bu incelemenin 2. baskısı özü itibariyle önemli bir değişikliğe uğramadı. Bu, her türlü tartışmanın ötesinde onu göklere çıkardığım anlamına gelmez. Hatta tam tersi yönde kaygılanmak için sebepler vardır. Parti siyaseti sömürüsü ile arasına mesafe koyan ve kimseye propaganda hizmeti vermeyen, yolundan şaşmaz bir bilimsel tartışma bugün birçok kişiye kullanışsız, dünyadan bihaber ve anakronik gibi gelebilir. Bu nedenle siyasi kavramları ele alan objektif bir müzakerenin pek ilgi çekmemesi ve böyle bir müzakere isteğinin anlayışla karşılanmaması kaygı vericidir. Belki de “müzakere devri” [*die Epoche der Diskussion*] bütünüyle kapanmaktadır. Bu incelemenin 1923 yazında yayımlanan 1. baskısı genel

olarak, böylesi kötümser tahminlerin bu mütevazı kitapla da teyit edildiği şeklinde yorumlara yol açtı. Yine de objektif eleştirelliğin münferit örneklerini görmezden gelmek haksızlık olur. Özellikle Richard Thoma gibi mükemmel bir hukukçunun ayrıntılı ve düşünsel açıdan zengin eleştirisi (*Archiv für Sozialwissenschaften*, 1925, Bd. 53, s. 212 vd.) etraflı bir yanıtı hak ediyor.

Ancak Thoma'nın yazısının sonunda imaen bana atfettiği, tamamıyla fantastik siyasi hedefleri suskunlukla geçiştirmeye hakkım var sanırım. Thoma'nın siyasi kombinasyonlar tarafından saptırılmamış objektif itirazı, müzakereyi ve aleaniyeti [kamusallık-*Öffentlichkeit*] parlamentonun temel prensiplerinden saydığım için parlamentarizmin düşünsel temelini iyice köhnemiş bir düşünce sisteminde bulmama yöneliktir. Thoma'ya göre böyle bir düşünce sistemi, belki birkaç kuşak önce belirleyici bir tasavvurdu, ancak parlamento, çoktandır tamamen farklı bir temel üzerinde durmaktadır. Kamusallığa ve tartışmaya duyulan inancın köhnemiş bir şey olarak görülmesi endişesini ben de taşıyorum. Bu yüzden, parlamentoya yeni bir düşünsel temel sağlayan yeni muhakeme ve kanaatlerin neler olduğunu sormak gerekir. Tabiidir ki, toplumsal kurumlar gibi, fikirler de zamanla değişir. Ancak eğer tartışma ve kamusallık ilkeleri gerçekten ortadan kalkarsa, günümüz parlamentarizminin yeni temelini nerede bulabileceğini ve parlamentonun bu durumda hâlâ nasıl ayan beyan doğru ve adil olarak kabul edilebileceğini anlamıyorum. Her büyük kurum gibi parlamento da kendine has belirli düşünceleri varsayımsal olarak temel alır. Bunları öğrenmek isteyenler Burke, Bentham, Guizot ve J. St. Mill'e dönmek ve onlardan sonra, yaklaşık 1848'den bu yana sayısız pratik mülhazanının ileri sürüldüğünü, ancak yeni ilkesel tartışmaların yapılmadığını kabul etmek zorundadırlar.

Bu durum, geçen yüzyılda elbette fazla dikkat çekmedi, çünkü parlamentarizm, demokrasiyle aynı anda ve çok yakın bir işbirliği içinde gelişim gösterdi ve bu ikisi arasında açık bir ayırım yapılmadı.<sup>2</sup> Ancak günümüzde, kazandıkları ortak zafer akabinde, ikisi arasındaki zıtlık su yüzüne çıkmıştır ve liberal-parlamentarist fikirler ile kitle demokrasisine ilişkin düşünceler arasındaki fark artık görmezden gelinemez. Bu yüzden, Thoma'nın ifadesiyle, bu "küflenmiş" üstatlarla meşgul olmak gerekecektir, çünkü parlamentarizme özgü olan nitelik, yalnızca onların düşünce sisteminden çıkarsanarak anlaşılabilir ve parlamento yalnızca onlar aracılığıyla doğrudan demokrasi-nin mantığı kadar, bolşevizmin ve faşizmin mantığı karşısında da düşünsel üstünlüğünü koruyabilen özgün bir kurum vasfını elde eder. Bugünkü parlamentarist işleyişin, kötünün iyisi olduğu, her halükarda bolşevizme ve diktatörlüğe tercih edileceği, ortadan kaldırılması durumunda öngörülemeyen nitelikte sonuçların doğacağı, "sosyal-teknik" açılarından gayet pratik olduğu vs., tüm bunlar ilginç ve kısmen doğru mülahazalardır, ancak özgün bir amaca sahip bir kurumun düşünsel temelini oluşturmazlar. Günümüzde parlamentarizm, hükümet etme yöntemi ve siyasi sistem olarak varlığını sürdürür. Var olan ve iyi-kötü işleyen her şey gibi yararlıdır; ne azı ne de fazlası... Bugün bile denenmemiş diğer yöntemlere göre daha iyi işlediği ve var olan minimum düzenin, düşünce-sizce deneylerle tehlikeye atılmış olacağı sonucuna varmak için birçok neden vardır. Mantıklı olan herkes, bu gibi düşünceleri mutlaka kabul edecektir. Ancak

2) Bunun tipik bir örneği Senatör Prof. Gaetano Mosca'nın *Teorica dei Governi e Governo Parlamentare* (2. Baskı, Milano 1925 – 1. Baskısı 1883) adlı kitabının 147. sayfasında verdiği parlamentarizm tanımıdır. Mosca'nın parlamentarizmden anladığı, halkın doğrudan veya dolaylı yolla seçtiği unsurlardan oluşan bir hükümettir ve bir devletteki siyasi üstünlük (*la preminenza politica*) bu unsurlara aittir. Pek sevilen temsili rejim (*Repräsentativverfassung*)–parlamentarizm eşitliği de aynı karışıklığı içerir.

söz konusu düşünceler, ilkeler hakkında yapılan bir tartışmada ağırlık taşımaz. Şüphesiz hiç kimse “[Parlamenter sistemden] başka ne olabilir ki?” sorusuyla, düşünsel bir temeli veya ahlaki bir hakikati ispatlanmış sayacak kadar kanaatkâr olmayacaktır.

Bütün özgün parlamenter düzenlemeler ve kurallar, anlamlarını tartışma ve kamusalılık sayesinde kazanırlar. Bu, özellikle, her ne kadar pratikte artık kimsenin inanmadığı bir prensip olsa da, anayasal düzeyde hâlâ resmi kabul gören “milletvekili, seçmenlerinden ve partisinden bağımsızdır” ilkesi ve milletvekillerinin ifade özgürlüğüne, dokunulmazlıklara ve parlamento görüşmelerinin kamuya açık olmasına ilişkin hükümler bakımından geçerlidir. Kamusal tartışma prensibine duyulan inanç ortadan kalkarsa, bu düzenlemeler anlaşılabilir hale gelir. Bir kuruma sonradan rasgele başka prensipler atfetmek ve şimdiye kadar var olan temelini çökmesi durumunda, gelişigüzel ikameci argümanlar eklemek mümkün değildir. Elbette ki, aynı kurum farklı pratik amaçlara hizmet edebilir ve bu nedenle, pratik açıdan çeşitli şekillerde haklılaştırılabilir. “Amaçların heterojenliği”nden, pratik bakış açılarının anlam değişiminden ve pratik araçların işlev değişiminden söz etmek mümkündür ama prensiplerin heterojenliğinden söz edilemez. Örneğin, Montesquieu gibi monarşinin prensibinin “onur” olduğunu varsayarsak, bu prensip demokratik bir cumhuriyete eklenemez; nasıl monarşi, kamusal tartışma prensibi üzerine kurulamazsa... Gerçi prensiplerin özgüllüğüne ilişkin duygu kaybolmuş ve yerini sınırsız bir ikameciliğe bırakmış gibi gözükmektedir. Thoma'nın başlangıçta zikredilen eleştirisinde, benim incelememe yönelik itirazlarının dayandığı temel düşünce de budur aslında. Ancak kendisi maalesef, parlamentarizmin sözüm ona çok sayıdaki yeni prensiplerinin neler olduğunu hiçbir şekilde belirtmez. Birkaç kelimeyle,

“yalnızca Max Weber, Hugo Preuss ve Friedrich Naumann’ın 1917 yılından bu yana yayınladıkları yazılara ve yaptıkları konuşmalar” a değinmekle yetinir. Kayzerlik rejimine karşı mücadele eden Alman liberalleri ve demokratları için parlamentarizm ne ifade ediyordu? [Parlamentarizm, onlar için] esas olarak ve en önemlisi, siyasi lider seçimi için bir araç, siyasi amatörlüğü bertaraf etmek ve en iyi ve en yeteneklilerin siyasi liderliğe ulaşmalarını sağlamak için emin bir yoldu. Parlamantonun, gerçekten de siyasi bir elit oluşturacak yeteneğe sahip olup olmadığı çok şüpheli bir hale gelmiştir. Herhalde bugün artık kimse, bu seçim aygıtı hakkında o kadar ümit dolu düşüncelere kapılmaz; pek çokları bu gibi ümitlere çoktandır modası geçmiş gözüyle bakmaktadır ve Thoma’nın, Guizot’yu kastederek kullandığı “hayalci” sözcüğü, bu Alman demokratlara da pekâlâ yakıştırılabilir. Avrupa’daki ve Avrupa dışı ülkelerdeki birçok parlamantonun, yüzlerce bakandan oluşan siyasi elitleri aracılığıyla aralıksız olarak ortaya koydukları, büyük bir iyimserliğe kapılmayı haklı göstermez. Ancak daha da kötüsü ve neredeyse bütün ümitleri yok eden şey şudur: Bazı devletlerde parlamentarizm, bütün kamusal işlerin, partilerin ve yandaşlarının ganimet ve taviz konusu haline dönüşmesi ve siyasetin, seçkinlerin işi olmaktan uzaklaşarak hayli hor görülen bir sınıfa mensup insanların bir hayli hor görülen mesleği haline gelmesi gibi bir durum yaratmıştır.

Ancak bu, ilkeleri temel alan bir düşünce tarzı açısından belirleyici değildir. Parlamentarizmin, siyasi lider seçiminin en iyisini garantilediğine inananların bu kanısı, bugün artık çoğunlukla idealist bir inanç değil, Kıta Avrupa’sına uygulanmak üzere İngiliz modeline göre inşa edilmiş ve başarıya ulaşmadığı zaman, mantık gereği derhal terk edilen pratik-teknik bir varsayımdır. Bununla beraber bu kanı, tartışma

ve kamusallığa duyulan inançla da ilişkilendirilebilir ve bu takdirde parlamentarizmin ilkesel argümantasyonunun bir parçası haline gelir. Parlamento, her halükarda kamusal tartışma ciddiye alındığı ve sürdürüldüğü sürece “gerçek” olabilir. Buradaki “tartışma”nın özel bir anlamı vardır ve basit bir müzakereden fazlasını ifade eder. Olası her türlü müzakere ve uzlaşma şeklini parlamentarizm ve bunun dışında kalan her şeyi diktatörlük veya zorbalık olarak tanımlayanlar, –M.J. Bonn’un “*Krisis der Europäischen Demokratie*” adlı eserinde ve aynı zamanda R. Thoma’nın yukarıda zikredilen eleştirisinde olduğu gibi– asıl sorunun çevresinden dolanmış olurlar. Her diplomatik konferansta, delegelerin toplandığı her kongrede, yöneticilerin yaptığı her toplantıda müzakereler yapılır; mutlak monarkların kabineleri arasında, zümre meclisleri arasında ve Hıristiyanlarla Türkler arasında nasıl müzakereler yapılmış ise... Modern parlamentonun kurumsal yapısı salt buradan kaynaklanmaz. Kavramları tahrif etmemek ve ‘tartışma’ya özgü olan niteliği görmezden gelmemek gerekir. Tartışma, karşı tarafı rasyonel argümanlarla bir şeyin doğru ve adil olduğuna ikna etmek veya bir şeyin doğru ve adil olduğu konusunda ikna edilmeye hazır olmak amacının hakim olduğu bir görüş alışverişi demektir. Gentz –ki bu bağlamda liberal Burke’ün öğrettiği yoldan gider– bunu çarpıcı bir şekilde formüle eder: bütün temsili rejimlere (bununla korporatif temsilin aksine modern parlamentoyu kasteder) özgü olan nitelik yasaların, çıkarların değil, fikirlerin çatışması sonucu ortaya çıkmasıdır. (Öncül olarak) ortak kanılara sahip, ikna olmaya nazır, partiden kaynaklanan bağlardan azade, bencil isteklerden arınmış olmak, tartışma kavramının doğasında vardır. Bugün çoğu insan, böylesi bir tarafsızlığı neredeyse olanaksız bulacaktır. Ancak bu şüphecilik dahi parlamentarizmin içinde bulunduğu krizle

ilişkilidir. Parlamenter anayasalara ilişkin bu tespitler, resmi düzeyde halen geçerli olan bütün özgün parlamenter düzenlemelerin, bu özel tartışma kavramını neden şart koştüğünü açıklar. Her milletvekilinin, bir partinin değil, bütün halkın temsilcisi olduğu ve hiçbir direktifle bağlı olmadığı (Weimar Anayasası da bunu 21. maddesinde hükme bağlamıştır), ifade özgürlüğüne ilişkin tipik mükerrer garantiler ve toplantıların halka açık olmasını düzenleyen hükümler, ancak tartışmanın doğru olarak anlaşılması ile anlam kazanır. Buna karşılık rasyonel doğruyu bulmakla ilgisi olmayan, bilakis, menfaatlerin ve kazanma olasılığının hesaplanması ve şahsi çıkarların imkân dairesinde gerçekleştirilmesi ile ilgili müzakerelere, elbette muhtelif konuşma ve görüşmeler de eşlik eder, ancak bunlar kelimenin tam anlamıyla tartışma değildir. Giriştikleri bir rekabet sonrası, karşılıklı ticari fırsatlar üzerine konuşan iki tüccardan her biri, doğal olarak kendi çıkarını korumaya çalışır ve böylece, ticari bir uzlaşmaya varırlar. Kamusal tartışmada ne kadar makul ise, bu tür bir müzakerede o kadar yersizdir. Dünya tarihinde müzakereler ve uzlaşmalar her yerde olmuştur. Herkes bilir ki, iyi geçinmek çoğu kez kavga etmekten daha avantajlıdır ve zayıf bir uzlaşma, sıkı bir davaya şüphesiz yeğdir. Ancak özgün niteliğe sahip bir devlet ve hükümet rejiminin dayandığı prensip bu olamaz.

Modern kitle demokrasisinin gelişimi kamusal tartışmayı boş bir formaliteye dönüştürdüğü için, bugün parlamentarizm bu kadar kritik bir konumda bulunmaktadır. Bundan dolayı, günümüz parlamento hukukunun bazı normları, –her şeyden önce milletvekillerinin bağımsızlığı ve toplantıların halka açık olması ile ilgili hükümler– biri, modern bir merkezi ısıtma sistemine bağlı radyatörlerin üzerine, ateşin harıl harıl yandığı yanılısamasını yaratmak için alev desenleri çizmişçesine,



fuzuli bir dekor gibi yararsız ve hatta sıkıntı veren bir etki yaratmaktadır. (Yürürlükteki anayasanın metnine göre, resmi düzeyde yok hükmünde olan) partiler, günümüzde tartışma halindeki fikirler olarak değil, sosyal ve ticari güç odakları olarak karşı karşıya gelir, karşılıklı çıkarları ve iktidar şansını hesaplar, bu fiili temel üzerinde uzlaşmaya varır ve koalisyonlar kurarlar. Kitleler, en büyük etkisi, birincil çıkar ve tutkulara yapılan çağrıya dayanan bir propaganda aygıtı aracılığıyla kazanılır. Gerçek tartışmanın ayırt edici niteliğini oluşturan esas argüman yok olmaktadır. Bunun yerine partilerin müzakerelerinde, çıkarların ve iktidar şansının planlı hesaplaması geçmektedir; kitlelerin işlenmesinde afişlerde yer alacak türden kandırmaya yönelik teklifler veya –Walter Lippmann’ın çok zekice olmakla birlikte aşırı psikolojik olan kitabı *Public Opinion*’da (Londra, 1922) söylediği gibi– “Sembol” kullanılmaya başlanmıştır.<sup>3</sup> Bugün kamuoyunun psikolojisi, tekniği ve eleştirisi hakkında çok geniş bir literatür vardır.<sup>4</sup> Bu nedenle şunun iyi bilindiği herhalde varsayılabilir: Günümüzün sorunu, rakibi neyin gerçek veya adil olduğu konusunda ikna etmek değil, hükmedebilmek için çoğunluğu elde etmektir. Cavour’un, mutlakiyetle anayasal rejimler arasındaki büyük farkı, mutlakiyet rejimindeki bakanın

3) Kısa bir süre önce yayınlanan ilginç, şakacı ve edebi ve düşünsel bütün kopukluklarına rağmen son derece dikkate değer bir kitapta [Wyndham Lewis, *The Art of Being Ruled*, Londra (Chatto and Windus), 1926], zihinselden dokunaklıya ve duyumsala geçiş, modern demokrasi sonucu, eril tipin geri püskürtülmesi ve genel bir dışileştirimin devreye girmesi aracılığıyla açıklanır.

4) Robert Michels’in “*Soziologie des Parteiwesens*” adlı eserinin 2. baskısının önsözünde (s. XVIII) yaptığı tespit tam da buraya uymaktadır: “Teorik ve bilhassa uygulamalı kitle psikolojisi alanında Alman sosyal bilimi, hem verimlilik hem de kendisine duyulan ilgi açısından Fransız, İtalyan, Amerikan ve İngiliz muadilinin onlarca yıl gerisindedir.” Buna eklenebilecek olan sadece, Robert Michels’inki gibi düşünce ve malzeme açısından şaşırtıcı derecede zengin olan bir kitabın, on yıllık bir geri kalmışlığı kapatmaya elverir nitelikte olduğudur.

emir vermesi, anayasal rejimdeki ise itaatle yükümlü olanları ikna etmesi olarak tanımlaması günümüzde anlamını yitirmiştir. Cavour, üstüne basa basa şöyle der: “(bakan olarak) ben, haklı olduğuma ikna ederim” ve ünlü deyişini sadece bu bağlamda dile getirir: “*La plus mauvaise des Chambres est encore préférable à la meilleure des Antichambres.*” [Odarların en kötüsü dahi, sofaların en iyisine yeğdir.] Bugün asıl parlamentonun kendisi, görünmez güç sahiplerinin büroları veya komiteleri önünde yer alan dev bir sofa görünümüne bürünmüştür. Bentham’ın şu cümlesi, bugün zikredildiğinde, hiciv etkisi yaratmaktadır: “Parlamentoda fikirler buluşur, fikirlerin teması kıvılcımlar oluşturur ve aydınlığa kavuşturur”. Prévost-Paradol’un, parlamentarizmin III. Napoléon’un “kişisel rejim”i karşısında taşıdığı değeri, her gerçek iktidar değişikliğinde, iktidarın gerçek sahiplerini ortaya çıkmaya zorlaması ve bunun sonucu olarak hükümetin de, zahiri ile gerçeğin “harikulade” mutabakatıyla, daima en güçlü iktidarı ifade etmesi olarak gördüğü zamanı hâlâ hatırlayan var mıdır? Kamusalığın bu türüne ve büyük bir “kürsü” olarak parlamentoya hâlâ inanan var mıdır?

O halde Burke, Bentham, Guizot ve J. St. Mill’in argümanları bugün artık eskimiştir. Bugün Anglosakson ülkelerde ve Fransa’da hâlâ rastlanan ve anlaşılan o ki, Almanya’da pek bilinmeyen yazılarda yer alan ve parlamentarizmin esas itibariyle *government by discussion* [tartışarak hükümet etmek] olarak değerlendirildiği birçok tanım da buna göre “küflenmiş” sayılmalıdır. Pekâlâ. Bunu kabul ettikten sonra eğer parlamentarizme hâlâ inanç duyuluyorsa en azından yeni argümanlar ileri sürmek gerekir. O halde Friedrich Naumann, Hugo Preuss ve Max Weber’e atıf yapmak, artık yeterli değildir. Bu zatlara saygı duymakla birlikte, bugün artık kimse onların, parlamentonun siyasi bir elitin eğitimini garanti ettiğine ilişkin

umudunu paylaşmamaktadır. Bu gibi kanaatler, bugün hakikaten sarsılmıştır ve ideal bir inanç olarak ancak tartışma ve kamusalığa duyulan inançla bağlantı kurabildikleri sürece ayakta kalabilirler. Onlarca yıldır parlamentarizmi haklı göstermek için ileri sürülmüş olan yeni görüşler, sonuçta yalnızca, günümüzde parlamentonun, sosyal ve siyasal tekniğin kullanışlı ve hatta vazgeçilmez aygıtı olarak iyi veya en azından iyi-kötü işlediğini ifade etmektedir. Bu, tekrar vurgulamak gerekirse, son derece mantıklı bir gözlemdir. Ancak daha derin bir temelle de ilgilenmek gerekir: Montesquieu'nün, devlet veya hükümet şeklinin prensibi olarak adlandırdığı şeyle, bütün büyük kurumlar gibi parlamentoya da ilişkin olan özgün kanaatle ve parlamentoya bir zamanlar gerçekten duyulmuş olan ve bugün artık var olmayan inançla da...

Siyasi düşünceler tarihinde heyecanla dolu çağlar olduğu kadar, fikirden yoksun *status quo*'nun hakim olduğu sültilman zamanlar da vardır. Böylece, monarşi çağı, krallık ilkesinin –onurun– anlamı kaybolduğunda, bağlılık ve onurları yerine kullanışlılık ve yararlılıklarını kanıtlamaya çalışan burjuva kralları tarih sahnesine çıktığında sona erer. Monarşik kurumların dışsal aygıtı, sonrasında uzun bir süre daha varlığını koruyabildi. Buna rağmen, çanlar monarşi için çalmıştı. Bu kuruma (başka hiçbirine değil) has kanaatler, modası geçmiş izlenimi vermektedir. Pratik haklılaştırmalar eksik olmayacaktır ancak kendilerinin krallar kadar, hatta krallardan daha yararlı olduklarını ispat ve bu basit gerçek yardımıyla monarşiyi bertaraf eden insanların veya örgütlerin tarih sahnesine çıkıp çıkmadığı yalnızca ampirik bir sorudur. Parlamentonun “sosyal-teknik” açısından haklılaştırılması bakımından benzer bir durum söz konusudur. Parlamento, apaçık bir hakikatten, basit bir pratik-teknik araca dönüşürse, ille de kendini dayatan açık bir

diktatörlük yoluyla değil, herhangi bir yöntem yoluyla, işlerin *via facti* [fiilen] başka türlü de olabileceği gösterilmelidir; işte o zaman parlamentonun işi bitmiş demektir.

\*

\* \*

Parlamentarizme, bir '*government by discussion*'a duyulan inanç, liberalizmin düşünce dünyasına aittir; demokrasinininkine değil. Bu ikisi –liberalizm ile demokrasi– modern kitle demokrasisini teşkil eden heterojen oluşumun anlaşılabilmesi için birbirinden ayrılmak zorundadır.

Her gerçek demokrasi, yalnızca eşitlere eşit muamele değil, mantığın kaçınılmaz sonucu olarak eşit olmayanlara eşitsiz muamele ilkesi üzerine kuruludur. O halde ilkin türdeşlik, ikinci olarak heterojen olanın –gerektiğinde– elenmesi veya imha edilmesi, demokrasi kavramında içkindir. Bu prensibi resmetmek için modern demokrasilerin iki farklı örneğini birkaç kelimeyle anımsatalım: Yunanlılar'ı ülkesinden radikal bir şekilde ihraç eden ve ülkesinde gaddarca bir Türkleştirme politikası güden günümüz Türkiye'si ve göç yasası aracılığıyla istenmeyen yerleşimcileri ülkeden uzak tutan ve diğer dominyonlar gibi yalnızca *right type of settlers* tanımına uyan göçmenleri kabul eden Avustralya Milletler Topluluğu. Demokrasinin siyasi gücü, yabancı ve eşitsiz olanı [*das Ungleiche*], türdeşliği tehdit edeni bertaraf etmeyi veya uzak tutmayı becermesiyle ortaya çıkar. Zira eşitlik sorununda mesele, soyut, mantıksal-aritmetik oyunlar değil, bilakis, *eşitliğin tözüdür* [*Substanz*]. Bu töz, belirli fiziksel ve ahlaki niteliklerde bulunabilir, örneğin yurttaşlık erdeminde –*ἀρετή*'de [*arete*]–, klasik demokrasinin *virtus'unda* (*vertu*) [erdem]. 17. yüzyıldaki İngiliz mezhepler demokrasisinde eşitlik,

dini inançlar üzerinde varılan uzlaşmaya dayanır. Eşitlik, 19. yüzyıldan beri, her şeyden önce, belirli bir ulusa aidiyet içinde, bir başka deyişle ulusal türdeşlik içinde var olmuştur.<sup>5</sup> Eşitlik, daima bir tözü olduğu ve bu yüzden en azından bir eşitsizlik olasılığı ve riski taşıdığı sürece siyasi açıdan ilginç ve değerlidir. Herkesin fiziksel, psikolojik, ahlaki ve ekonomik açıdan bir diğerine çok benzediği ve her sakini bakımından mutlu bir otarşinin hüküm sürdüğü, kendi kendine yeten (heterojen unsur içermeyen) türdeş bir topluluk gibi cennetvari [*idyllisch*] bir durum için, belki birkaç münferit örnek bulunabilir: İlkel tarım demokrasileri veya koloni devletlerinde bu durum bir süre için var olmuş olabilir. Ayrıca belirtmek gerekir ki, demokrasi –eşitlik daima eşitsizliği de barındırdığı için– devlet tarafından yönetilen ahalinin bir kısmını, demokrasi niteliğini yitirmeden dışlayabilir ve yine belirtmek gerekir ki, ister barbar veya uygarlaşmamış olarak adlandırılınsın, ister ateist, aristokrat veya karşı-devrimci olarak, haklarından tamamen veya kısmen yoksun bırakılmış ve siyasi iktidardan uzak tutulmuş köleler ve insanlar da, şimdiye kadar genel olarak demokrasi çatısı altında yaşadı. Ne Atina’daki site demokrasisinde ne de İngiliz İmparatorluğu’nda ülke üzerinde yaşayan herkes siyasi alanda eşit haklara sahiptir. İngiliz İmparatorluğu’nda yaşayan 400 milyonun üzerindeki yerleşimcinin 300 küsur milyonu, İngiliz olmayan uyruklardır. İngiliz demokrasısından, seçme ve seçilme hakkından ve “genel” eşitlikten söz açılmışken belirtilmelidir ki, bu yüz milyonlarca insan şüphesiz, Atina demokrasisindeki köleler gibi görmezden gelinmektedir. Modern emperyalizm,

5) Şurası muhakkak ki, demokrasinin siyasi tözü yalnızca ekonomik alanda yatıyor olamaz. Tek başına ekonomik eşitlik, siyasi türdeşliği doğurmaz. Büyük ekonomik eşitsizlikler elbette ki, mevcut siyasi türdeşliği tehlikeye düşürmek veya yok etmekte negatif bir rol oynayabilir. Bu tezlerin ayrıntılı açıklaması başka bir bağlama aittir.

ticari ve teknik gelişmelere uyum gösteren ve demokrasinin anavatanındaki gelişimi ile aynı ölçüde yaygınlaşan sayısız yeni hakimiyet şekilleri oluşturdu. Günümüzde koloniler, protektoralar, manda yönetimleri, müdahaleci antlaşmalar ve benzeri bağımlılık formları bir demokrasiye, kendilerine vatandaşlık hakkı tanınmaksızın, hem demokratik devlete bağımlı hale getirilen, hem de aynı zamanda devletten uzak tutulan heterojen bir popülasyon üzerinde hakimiyet kurma imkânı vermektedir. “Koloniler, iç hukuka göre yurt dışıdır, uluslararası hukuka göre yurda dahildir” şeklindeki güzel formülün siyasal ve anayasal anlamı, işte budur. Thoma'nın teslim olduğu ve hatta devlet kuramına ilişkin bir tanım için standart olarak kabul ettiği “evrensel lügatçe”, yani Anglosakson dünya basınının kullandığı dil, bütün bunları görmezden gelir. Ona göre, genel ve eşit oy hakkının sözde “her şeyin temeli” yapıldığı her devlet, bir demokrasidir. İngiliz İmparatorluğu, bütün sakinlerine tanıdığı genel ve eşit oy hakkına mı dayanmaktadır? Bu temel üzerinde bir hafta bile duramaz; müthiş bir çoğunluk sağlayan renkliler [zenciler, Hindular vs.] beyazları azınlıkta bırakır. Yine de İngiliz İmparatorluğu bir demokrasidir. Aynı durum Fransa ve diğer güçler için de söz konusudur.

Genel ve eşit seçme ve seçilme hakkı, mantiken sadece eşitlerin çevresini kapsayan tözsel eşitliğin sonucudur ve bunu aşmaz. Eşit haklar, yalnızca türdeşliğin var olduğu yerde anlamlıdır. Ancak ‘genel oy hakkı’nın, “evrensel lügatçe”deki anlamı farklıdır: Her yetişkin insan, yalnızca insan olması nedeniyle, *eo ipso* [kendiliğinden] diğer bütün insanlarla siyasi açıdan eşit haklara sahip olmalıdır. Bu, liberal bir düşüncedir; demokratik değil... Liberal düşünce, şimdiye dek var olmuş, tözsel eşitlik ve türdeşlik tasavvuruna dayanan demokrasi yerine bir insanlık demokrasisini [*die Menschheitsdemokratie*]

koyar. Günümüz dünyasında, bu insanlık demokrasisinin hakim olduğundan asla bahsedilemez. Başka hiçbir sebeple olmasa bile dünyanın, devletlere, çoğunluğu ulusal açıdan türdeş, kendi içlerinde ulusal türdeşlik temelinde demokrasiyi uygulamaya çalışan, ama esasen herkese eşit haklara sahip birer yurttaş olarak muamele etmeyen devletlere bölünmüş olmasından dolayı yoktur.<sup>6</sup> En demokratik devlet –diyelim ki Amerika Birleşik Devletleri– dahi yabancıları kendi iktidarına ve zenginliğine ortak etmekten çok uzaktır. “Yabancı” kavramını tanımayan ve insanlar arası eşitliği gerçekleştirmiş bir demokrasi şimdiye kadar var olmamıştır. Eğer insanlık demokrasisi ciddiye alınacak ve herkes, bir diğerinin siyasi eşiti haline getirilecek olsaydı bu, herkesin başka hiçbir şeye gerek duymadan salt doğumla veya yaşı sayesinde iştirak edeceği bir eşitlik olurdu. Böylece, eşitlik, *siyasi* eşitlik, *ekonomik* eşitlik vb. –kısacası belirli bir alandaki eşitlik– olarak sahip olduğu özgün anlamdan yoksun bırakıldığı için değerinden ve özünden mahrum kalırdı. Zira her alan, kendine özgü eşitlikleri ve eşitsizlikleri içerir. Her bireyin, insan olmasından kaynaklanan onurunun hiçe sayılması ne kadar büyük bir adaletsizlikse, farklı alanlara özgü karakteristiklerin anlaşılmaması da, korkunç bir kaosa ve bu yüzden daha da korkunç adaletsizliklere yol açan sorumsuzca bir aptallıktır. Siyasi alanda insanlar, yalnızca soyut insanlar olarak değil, bilakis, siyasete ilgi duyan ve siyasi tercihleri belli –yurttaşlar, yönetenler veya yönetilenler, siyasi müttefikler veya muhalifler, yani her halükarda siyasi kategoriler içinde yer alan– insanlar olarak karşı karşıya gelirler. Siyasi alanda

6) En azından bu bakımdan bir “çoğulculuk” vardır ve günümüzün sözümona insanlık demokrasisinin içinde çözüneceği sosyal çoğulculuk, M. J. Bonn’un 1925 tarihli *Die Krisis der Europäischen Demokratie* adlı eserinde yer alan tespitine göre, farklı ve daha etkili bir form olarak uzun süreden beri vardır ve hep var olmuştur.

*siyasi olandan [vom Politischen]* soyutlama yapmak ve geriye yalnızca evrensel bir insanlar arası eşitliğin kalmasını sağlamak mümkün değildir; nasıl ekonomik alanda insanlar, salt insan olarak değil, üreticiler, tüketiciler vb., yani yalnızca spesifik ekonomik kategoriler içinde algılanıyorsa...

Bu durumda insanların mutlak eşitliği, risk almadan doğal kabul edilen bir eşitlik olurdu; eşitsizlikle arasında zorunlu bir karşılıklı bağıntı içermeyen ve bu yüzden kavramsal ve pratik açıdan söyleyecek sözü olmayan lakayt bir eşitlik... Şu an itibariyle böyle mutlak bir eşitlik, hiçbir yerde yoktur ve dünya üzerinde çeşitli devletler kendi yurttaşlarını, yukarıda belirtildiği gibi, diğer insanlardan siyasi olarak ayırt ettiği ve siyaseten bağımlı, ancak çeşitli sebeplerle istenmeyen popülasyonu, uluslararası hukuktaki bağımlılık kavramını kamu hukukundaki yabancılık kavramıyla birbirine bağlayarak kendisinden uzak tutmayı becerdiği sürece de olmayacaktır. Buna karşılık, en azından modern demokratik devletler *dahilinde* evrensel eşitlik gerçekleştirilmiş gibi gözükmemektedir; gerçi bu, yabancılar ve vatandaş olmayanlar elbette dışlandıkları için mutlak bir eşitlik olmasa da, yurttaşlar topluluğunu kapsayan görece kapsamlı bir eşitliktir. Ancak dikkat edilmelidir ki, bu durumda ulusal türdeşlik, çoğunlukla çok daha güçlü biçimde vurgulanır ve görece evrensel eşitlik, yurttaş olmayanların kesin olarak dışlanmaları ve devletin dışında bırakılmaları sonucu yine ortadan kaldırılmış olur. Aksi hallerde, yani bir devletin, ulusal türdeşliği veya başka homojenlik türlerini gözetmeksizin evrensel eşitliği siyasi alanda uygulamak istediği durumlarda, mutlak eşitliğe yaklaşıldığı oranda, siyasi eşitliğin değerini yitirmesi sonucu kaçınılmaz olacaktır. Üstelik hepsi bu da değil. Bu durumda siyasi alan da, yani siyasetin kendisi de aynı oranda değerini yitirir ve önemsizleşir. Özünden yok-



sun kılınarak, birbirinin eşi olan her tekil birey için değersiz hale getirilen, yalnızca siyasi eşitlik değildir; siyaset de, kendi sahası, özden yoksun eşitlikle doldurulduğu oranda özünü yitirir. Bu lakaytlık, özden yoksun bir eşitlik yöntemiyle ele alınan sorunları da kapsar. Öze ilişkin eşitsizlikler, dünyadan da, devletten de asla silinmeyecek, bilakis, başka bir alana, siyasi alandan belki ekonomik alana çekilecek ve bu alana yeni, orantısız bir güç ve üstün bir anlam kazandıracaktır. Siyasi alandaki zahirî eşitlik koşullarında, öze ilişkin eşitsizliklerin hüküm sürdüğü başka bir alan –örneğin günümüzde ekonomik alan– siyasete hükmedecektir. Bu, kesinlikle kaçınılmazdır ve siyaset teorisinde, ekonominin siyaset üzerindeki şikayet edilegelen hakimiyetinin gerçek temeli de budur. Eşitsizlikle karşılıklı ilişki kurmadan düşünülen lakayt bir eşitlik, insan yaşamının bir alanını gerçekten ele geçirdiği zaman, bu alan da özünü yitirir ve eşitsizliklerin gaddar bir güçle uygulandığı başka bir alan tarafından gölgelenir.

Bütün insanların salt insan olmaktan kaynaklanan eşitliği, demokrasiye değil, liberalizmin belirli bir türüne özgüdür; bir devlet şekli değil, aksine, bireyci-insancıl bir etik ve dünya görüşüdür.<sup>7</sup> Modern kitle demokrasisi, her ikisinin [demokrasi ve liberalizmin] muğlak kombinasyonuna dayanır. Rousseau üzerine yapılan onca çalışmaya ve Rousseau'nun modern demokrasinin başlangıcında dikildiği yolundaki haklı görüşe rağmen, *Contrat Social*'in devlet kurgusunda bu iki farklı

7) Bu ayırım, Werner Becker'in "Schildgenossen" dergisinin Eylül 1925 tarihli sayısında yayımlanan, dikkate değer bir makalesinde ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır. Bu çalışma, 1925'in yaz sömestrinde verdiğim siyaset seminerinde sunulan mükemmel bir tebliğe dayanmaktadır. H. Hefele'nin Kasım 1924'te "Hochland" da yayımlanan makalesi de ["Demokratie und Liberalismus"], liberalizm ile demokrasi arasındaki zıtlığı vurgular. Bununla beraber, Becker ve Hefele'nin tersine, demokrasi tanımının yönetenlerle yönetilenler arasındaki özdeşlik olduğu yolundaki görüşümde ısrarlıyım.

unsurun uygunsuz bir şekilde yan yana bulunduğu henüz anlaşılmamış gibi gözükmektedir. [*Contrat Social*'in] vitrini liberaldir: devletin meşruluğunun gerekçesi özgür bir sözleşmeye dayanır. Ancak tasvir belirginleşip, merkez kavram olan *volonté générale* [genel irade] gelişim gösterdikçe, Rousseau'ya göre gerçek devletin, yalnızca halkın, esas olarak oy birliğinin hüküm süreceği denli türdeş olduğu yerde var olduğu ortaya çıkar. *Contrat Social*'e göre devlet içinde partiler, özel çıkarlar, dinsel farklılıklar olmamalı, insanları birbirinden ayıran hiçbir şey –maliyecilik bile– bulunmamalıdır. Alfred Weber<sup>8</sup> ve Carl Brinkmann<sup>9</sup> gibi önemli ekonomistlerin hayranlık duyduğu bu modern demokrasi filozofu, bütün ciddiyetiyle şöyle der: Maliye köleler içindir, bir *mot d'esclave*'dir [köleliğin parolasıdır] (3. Kitap, 15 Bölüm, 2. Fası). Burada dikkat edilmesi gereken, Rousseau için “köle” sözcüğünün demokratik devlet yapısı içinde anlam kazanmasıdır. Bu sözcük, halktan olmayanı, eşit olmayanı, *in abstracto* [soyut olarak] insan olmaktan hiçbir yarar görmeyen yabancıyı [*Nicht-Citoyen*], genel türdeşliğe dahil olmayan ve bu yüzden haklı olarak dışlanan heterojeni tanımlar. Rousseau'ya göre oybirliği o denli ileri gitmelidir ki, yasalar *sans discussion* [tartışma yapılmaksızın] ortaya çıkmalıdır. Öylesine ki, bir davada yargıçlar ve davanın tarafları aynı şeyi istemelidirler (2. Kitap, 4. Bölüm, 7. Fası); taraflardan –davacı ve davalı– hangisinin bunu istediği sorulmaz bile; kısacası özdeşliğe varan türdeşlik içinde her şey kendiliğinden ortaya çıkar. Ama eğer iradeler arasında bu denli büyük bir birlik ve mutabakat varsa, bir sözleşmenin akdedilmesine veya kurulmasına neden ihtiyaç duyulsun ki? Sözleşme, farklılıklar

8) *Die Krise des modernen Staatsdenkens in Europa*, Stuttgart, 1925.

9) *Archiv für Sozialwissenschaften*, Ağustos 1925, 54. Cilt, s. 533.

ve zıtlıklar olduğunu [önsel olarak] varsayar. Oybirligi, *volonté générale* gibi ya vardır, ya da yoktur; hatta Alfred Weber'in isabetle kaydettiği gibi *doğal olarak* mevcuttur. Olduğu yerde doğal mevcudiyeti, [ayrıca bir] sözleşme yapılmasını anlamsız kılar; olmadığı yerde ise hiçbir sözleşme fayda etmez. Herkesin herkesle özgürce bir sözleşme yapabileceği fikri, birbirine zıt çıkarlar, farklılıklar ve bencillikler olduğunu [önsel olarak] varsayan, tamamen farklı bir düşünce dünyasından kaynaklanır; Rousseau'nun kurguladığı şekliyle *volonté générale*, gerçekte türdeşliktir. Gerçekten tutarlı olan demokrasi budur. Böylece, *Contrat Social*'e göre, devlet, resmi sıfatına ve mukaddime kabilinden sözleşme kurgusuna rağmen sözleşmeye değil, esas olarak türdeşliğe dayanır. Yönetenle yönetilen arasındaki demokratik özdeşlik buradan [türdeşlikten] kaynaklanır.

*Contrat Social*'in devlet teorisi de demokrasinin doğru tanımının yöneten-yönetilen özdeşliği olduğunu kanıtlar. "*Politische Theologie*" (1922) [Siyasi İlahiyat] başlıklı kitabımda<sup>10</sup> ve parlamentarizm hakkındaki incelememde önerdiğim bu tanım, farkına varıldığı kadarıyla kısmen ret, kısmen de kopya edildi. Bu yüzden belirtmek isterim ki, bu tanım çağdaş devlet teorisine uygulanması ve bir dizi özdeşliği kapsayacak şekilde genişletilmesi bağlamında yeni olmakla beraber, diğer yönleriyle eski ve hatta klasik olduğu söylenebilecek ve bu nedenle artık pek de bilinmeyen bir geleneğe uygun düşen bir tanımdır. Kamu hukukuyla ilgili ilginç ve oldukça güncel sonuçları nedeniyle Pufendorff'un formülasyonunu (*De jure Naturae et Gentium*, 1672, VII. Kitap, VI. Bölüm, § 8) zikretmek gerekir: Emredenin ve itaat edenin aynı kişiler olduğu demokraside egemen, yani

10) Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev.: Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2002.

tüm vatandaşların oluşturduğu meclis, kanunları ve anayasayı dilediğince değiştirebilir; bir monarşide veya aristokraside –*ubi alii sunt qui imperant, alii quibus imperatur* [Bazılarının emir verdiği, bazılarının aldığı yerde]– Pufendorff'a göre iki taraflı bir sözleşme ve bu suretle devlet kudretinin sınırlandırılması mümkündür.

\*

\* \*

Popüler bir tahayyüle göre parlamentarizm günümüzde, bolşevizm ile faşizmin ortasında yer alır ve her iki tarafın tehdidi altındadır. Bu, basit fakat yüzeysel bir gruplandırma değildir. Parla-  
menter faaliyetin ve parlamenter kurumların yaşadığı güçlük-  
ler, gerçekte modern kitle demokrasisinin içinde bulunduğu  
durumdan kaynaklanır. Söz konusu güçlükler, öncelikle bir  
demokrasi krizine, ayrıca bundan dikkatle ayırt edilmesi  
gereken parlamentarizm krizine yol açar, çünkü demokrasi  
için elzem olan tözsel eşitlik ve türdeşlik sorunu, genel eşitlik  
kavramı ile çözülemez. Her iki kriz, günümüzde eşzamanlı  
olarak ortaya çıkmıştır ve birbirlerini tırmandırmakla beraber,  
kavramsal olarak ve fiilen birbirlerinden farklıdır. Modern kitle  
demokrasisi, demokrasi olmak sıfatıyla, yöneten-yönetilen  
özdeşliğini gerçekleştirmeye çalışır ve bu yolda uğraş verirken,  
parlamentoya artık anlaşılması mümkün olmayan ve modası  
geçmiş bir kurum gözüyle bakar. Eğer demokratik özdeşlik cid-  
diye alınacak olursa, olağanüstü hallerde başka hiçbir anayasal  
kurum, ne şekilde dile gelmiş olursa olsun tek kriter olan, karşı  
konulamaz nitelikteki halk iradesine ayak direyemez. Bilhassa  
bağımsız milletvekilleri tarafından yapılan tartışmalara dayanan  
bir kurum, bu iradeye karşı geldiği takdirde kendi varlığını

özerk bir biçimde haklılaştırılmaz; hatta tartışmaya duyulan inanç, demokratik değil, bilakis, liberal kökenli olduğu için haklılaştırılması da bir o kadar güçtür. Bugün üç tür kriz birbirinden ayırt edilebilir: Demokrasinin içinde bulunduğu kriz –M.J. Bonn, liberal eşitlik ile demokratik türdeşlik arasındaki zıtlığı dikkate almadan bu krizden bahseder–, ayrıca modern devletin içinde bulunduğu kriz (Alfred Weber) ve nihayet parlamentarizmin içinde bulunduğu kriz. Burada söz konusu olan parlamentarizm krizi, demokrasi ve liberalizmin, sosyalizm ve demokrasinin yaptıkları gibi, bir süre için ittifak yapmış olabilecekleri olgusuna dayanır; ancak liberal demokrasi, iktidarı ele geçirdiği an, kendi unsurları arasında bir seçim yapmak zorundadır; tıpkı modern kitle demokrasisi esas itibarıyla liberal unsurlar içerdiği için, gerçekte sosyal-liberal bir demokrasi olan sosyal demokrasi gibi. Demokraside yalnızca eşitlerin eşitliği ve eşitler safında yer alanların iradesi söz konusudur. Diğer tüm kurumlar, ne şekilde dile gelmiş olursa olsun, halk iradesine karşı kendi değer ve prensiplerini koymak iktidarından yoksun, içi boş sosyal-teknik tedbirlere dönüşürler. Modern devletin içinde bulunduğu kriz, demokratik devletler de dahil olmak üzere, hiçbir devletin kitle demokrasisini ve insanlık demokrasisini gerçekleştirememesinden kaynaklanır.

Buna karşılık bolşevizm ile faşizm, her diktatörlük gibi anti-liberaldir, ancak zorunlu olarak anti-demokratik değildir. Demokrasi tarihinde, halkın iradesini şekillendirmeye ve türdeşlik yaratmaya yönelik birçok diktatörlükler, sezarizm [*Cäsarismus*]<sup>11</sup> ve geçen yüzyılın liberal geleneği için alışılmadık ve daha çarpıcı yöntemlere ilişkin başka örnekler vardır. Halkın

11) Sezarizm: Bütün devlet kurumlarının yönetimini bir tek insana veren hükümet şekline benzer bir yönetim sistemi. (ç.n.)

iradesini dile getirmesinin tek yolunun, her bireyin oyunu büyük bir gizlilik ve tam bir yalıtılmışlık içinde, yani kişisel sorumsuzluk alanını terk etmeksizin, –Alman İmparatorluk seçim yasasının öngördüğü gibi– “koruyucu tedbirler” altında ve “gözetlenmeden” vermesi, ardından her bir oyun kaydedilmesi ve böylece, aritmetik çoğunluğun hesaplanmasından geçtiği varsayımı, 19. yüzyılda liberal prensiplerle karışım sonucu ortaya çıkan antidemokratik anlayışa uygundur. Böylece, son derece basit gerçekler unutulmuştur ve anlaşılan o ki, çağdaş devlet kuramında bilinmemektedir. Halk, bir kamu hukuku kavramıdır. Halk, yalnızca kamusal alanda var olur. Yüz milyon bireyin oybirliği ile savunduğu görüş ne halk iradesi, ne de kamuoyudur. Halk iradesi, alkışla, *acclamatio* ile, apaçık ve muhalefetsiz varoluş [*Dasein*] ile, yarım yüzyıldır büyük bir titizlikle inşa edilmiş istatistik aygıtı aracılığıyla olduğu kadar ve hatta daha demokratik bir şekilde dile getirilebilir. Demokratik duygu ne kadar güçlü olursa, demokrasinin bir ‘gizli oy kayıt sistemi’nden farklı bir şey olduğu o kadar kesin bir şekilde anlaşılır. Diktatörce ve sezarca yöntemler, salt teknik değil, hayati bir anlamda da *doğrudan* demokrasi karşısında, yalnızca halkın ‘*acclamatio*’sunu arkasına almakla kalmayıp, demokratik özün ve kudretin *doğrudan* ifadesi de olabiliyorken, liberal muhakemenin ürünü olan parlamento suni bir mekanizma gibi görünür.

Bu yüzden bolşevizm bastırılrsa ve faşizm ile araya mesafe konsa bile, çağdaş parlamentarizmin içinde bulunduğu kriz biraz olsun aşılmış olmaz. Çünkü söz konusu kriz, bu iki rakibin ortaya çıkması sonucu doğmamıştır; onlardan önce de vardı, onlardan sonra da var olacaktır. Kriz, modern kitle demokrasisinin yarattığı sonuçlardan ve son tahlilde, ahlaki pathosla yüklü liberal bireycilik ile özünde siyasi ideallerin tahakkümü altında

olan demokratik devlet anlayışı arasındaki zıtlıktan doğmuştur. Mutlakıyetçiliğe karşı yüz yıl süren tarihi ittifak ve ortak mücadele, bu zıtlığın farkına varılmasını engelledi. Ancak kriz, bugün giderek yayılmakta ve hiçbir evrensel retorik tarafından engellenememektedir. Tezat, kökenine inildiğinde, liberal birey bilinci ile demokratik türdeşlik arasındaki kaçınılmaz tezattır.

19. yüzyıl siyaset ve devlet kuramına ilişkin düşünceler tarihi basit bir sloganla özetlenebilir: *demokrasinin zafer alayı*. Batı Avrupa kültür çevresine dahil olan hiçbir devlet, demokratik düşünce ve kurumların yayılmasına ayak direyemedi. Prusya monarşisinde olduğu gibi güçlü sosyal dinamiklerin direnç gösterdiği yerlerde bile, kendi çevresini aşacak bir etki yaratarak demokratik inanca galebe çalabilecek düşünsel bir enerji eksikliği vardı. İlerleme, demokrasinin yayılması ile eşanlamlıydı; anti-demokratik direnç ise boş bir savunma, tarihsel açıdan demode şeylerin savunusu ve eskinin yeniyle mücadelesi olarak düşünöldü. Siyaset ve devlet düşüncesinin tüm devirlerinde spesifik bir anlamda apaçık bulunan ve geniş kitlelerin, çok sayıda yanlış anlama ve efsaneleştirmelele de



olsa kolayca benimsediği böylesi tasavvurlar vardır. 19. yüzyılda ve 20. yüzyıla girerken bu tür doğal ve apaçık tasavvurlar kesinlikle demokrasiden yana oldular. Ranke, halk egemenliği düşüncesini çağın en kuvvetli fikri, bu fikrin monarşik ilkeyle mücadelesini ise yüzyılın başat eğilimi olarak tanımladı. Bu mücadele geçici olarak demokrasinin zaferiyle sona erdi.

Bir yazgıymışçasına Avrupa'nın demokratikleşmek zorunda olduğu inancı, 1830'lardan itibaren belli başlı bütün Fransız entelektüelleri arasında yaygınlaştı. Bunu en derinden hissedip ifade eden, herhalde Alexis de Tocqueville'dir. Demokratik kaos karşısında korkuya kapılmasına rağmen, Guizot da bu düşüncenin etkisi altındaydı. Takdir-i ilahî, kararını demokrasi lehine vermiş gibiydi. Bunun için yapılan bir tasvir vardı ki, sık sık kullanılmıştır: *1789'dan beri hiçbir bendin karşı koyamadığı demokrasi seli*. Bu gelişme hakkında Taine'nin *İngiliz Edebiyatı Tarihi* adlı eserinde yaptığı etkileyici tasvir de, Guizot'un etkisi altında şekillenmişti.<sup>12</sup> Söz konusu gelişme farklı şekillerde yorumlandı: Tocqueville, burjuvalaşmış insanlık –“*troupeau d'animaux industriels et timides*” [mahcup ve becerikli hayvan sürüsü]– karşısında aristokratça bir korku duydu; Guizot bu korkunç sele çeki düzen verebilmeyi umdu; Michelet, “halkın” tabii iyiliğine coşkun bir inanç besliyordu; Renan, aydınların duyduğu tiksintiyi ve tarihçinin şüpheciliğini hissetti ve sosyalistler, demokrasinin gerçek varisleri olduklarına inanmışlardı. 19. yüzyılda yeni bir fikir olarak ortaya çıkan sosyalizmin dahi demokrasiyle ittifak yapmayı seçmiş olması, demokratik düşüncelerin çarpıcı berraklığının bir kanıtıdır. Liberal burjuvazi, proleter kitlelerin ve muhafazakâr monarşinin

12) Bu konu hakkında Kathleen Murray'in mükemmel bir çalışması vardır: *Taine und Englische Romantik*, Münih ve Leipzig, 1924.

ortak düşmanı olduğu için birçok kişi demokrasiyi mevcut monarşilerle birleştirmeye çalışmıştı. Bu taktik dayanışma çeşitli kombinasyonlarla dile geldi ve İngiltere’de de Disraeli ile başarı kazandı ama son tahlilde yalnızca demokrasi bu işten kazançlı çıktı. Bu bağlamda, Almanya dindarca temenniler ile “romantik bir sosyalizm”de takılı kaldı. İşçi sınıfının sosyalist örgütlenmesi ilerici-demokratik düşünceleri öylesine benimsedi ki Almanya’da burjuva demokrasisini epeyce aşan fikirlerin radikal öncüsü olarak ortaya çıktı ve sosyalist taleplerin yanında demokratik talepleri de gerçekleştirmek gibi bir çifte ödevi yüklendi. Her ikisi de, ilerleme ve gelecekle bir tutuldukları için özdeş sayılabilirlerdi.

Böylece, demokrasi, karşı konulmaz bir şekilde ilerleyen ve yayılan bir gücün bütün açıklığıyla ortaya çıktı. Oldukça tartışmalı bir kavram olduğu (yani yerleşik monarşinin reddi olduğu) sürece, demokratik kanaatler başka birçok siyasi eğilimle birleşip uzlaşabildi. Ancak hayata geçirildikçe, birçok efendiye hizmet ettiği ve özü itibariyle net bir hedefe asla sahip olmadığı ortaya çıktı. En önemli rakibi olan monarşik prensip ortadan kalktığına, o da içeriksel kesinliğini kaybetti ve bütün tartışmalı kavramlarla aynı kaderi paylaştı. İlk liberalizm ve özgürlükle doğal bir ittifak, hatta özdeşlik içinde ortaya çıkmıştı. Sosyal demokrasi formunda, sosyalizmle işbirliği yaptı. III. Napoléon’un kazandığı başarıyla ve İsviçre’deki referandumlarla, esasen Proudhon’un ta baştan beri kehanette bulunmuş olduğu gibi, demokrasinin tutucu ve gerici de olabildiği tespit edildi. Bütün siyasi eğilimler kendisine hizmet edebildiğine göre, demokrasinin siyasi bir içeriğinin olmadığı, yalnızca bir örgütlenme şekli olduğu kanıtlanmış oldu. Demokrasinin yardımıyla ulaşılması ümit edilen farklı bir siyasi içerik hedefi bir kenara bırakıldığında, demokrasinin salt form olarak ne gibi bir

değer taşıdığı sorulmalıydı. Siyasi alandan alıp ekonomik alana uygulamaya çalışarak demokrasiye bir içerik kazandırmayı denemekle soru yanıtlanmış olmuyordu. Siyasetten ekonomiye yapılan böylesi aktarımlara birçok yayında rastlamak mümkün. İngiliz lonca sosyalizmi kendisini ekonomik demokrasi olarak adlandırır. Anayasal devlet ve anayasal fabrika arasında kurulan meşhur analogi, mümkün olan her yöne doğru esnetildi. Gerçekte bu, demokrasi kavramının esaslı bir şekilde değişimini ifade ediyordu, çünkü ekonomide sözleşme özgürlüğü ve özel hukuk hakim olduğu sürece, siyasi bir bakış açısı ekonomik ilişkilere aktarılamaz. Max Weber "*Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*" (1918) başlıklı yazısında devletin, sosyolojik açıdan artık yalnızca büyük bir fabrika olduğunu ve bugün, ekonomik bir idari aygıtla bir fabrika ve devlet arasında özü itibariyle bir fark kalmadığını ayrıntılı olarak açıklar. Kelsen "*Wesen und Wert der Demokratie*" (1921) [Demokrasinin Özü ve Değeri] hakkındaki yazısında buradan alelacele şu sonucu çıkardı: "İşte bu nedenle, örgütlenme sorunu her iki durumda temelde aynıdır ve demokrasi, yalnızca devletin değil, aynı zamanda ekonomik işletmelerin de sorunudur." Ancak siyasi bir örgütlenme şekli, modern ekonomi gibi özel hukuk temelinde inşa edilirse, siyasi olmaktan çıkar. Devlet içindeki mutlak efendi olan monark ile kendi fabrikasının (tamamen farklı bir anlamda) mutlak efendisi olan kapitalist girişimci arasında benzerlikler vardır elbette. Her ikisinde de astların katılım imkânları mevcuttur. Ancak otorite, kamusalılık ve temsil kavramlarının form ve içeriği, birbirinden esaslı bir şekilde farklıdır. Esasen çok farklı ekonomik varsayımlar sonucu ortaya çıkmış olan siyasi formları, kıyas yoluyla modern ekonomik gerçeklere uygulamak –meşhur bir ekonomik tasvir kullanmak gerekirse: bir üstyapı kuruluşunu, oldukça farklı

bir altyapıya aktarmak– ekonomik düşünce sisteminin bütün kurallarına aykırı olurdu.

“Demokratik” bir şekilde örgütlenen çeşitli toplumlar veya sosyal ve ekonomik gruplar aynı özneye –‘halk’a– sahiptirler; ama yalnızca soyut olarak. *In concreto* [somut olarak] kitleler sosyolojik ve psikolojik açıdan heterojendir. Bir demokrasi, kendisinden taviz vermeksizin militarist veya pasifist, mutlakıyetçi veya liberal, merkeziyetçi veya yerinden yönetimci, ilerici veya gerici ve farklı zamanlarda bunlardan herhangi biri olabilir. Ekonomik alana aktarılmak suretiyle demokrasiye hiçbir içerik kazandırılmayacağı, bu basit keyfiyet karşısında kendiliğinden anlaşılır. Peki demokrasiden geriye ne kalır? Tanımı için bir dizi özdeşlikler... Alınan bütün kararların, yalnızca kararı alanlar için geçerli olması, demokrasinin özü gereğidir. Bu durumda azınlığı görmezden gelmek zorunluluğu, yalnızca teorik ve zahirî güçlülere yol açar. Gerçekte bu da, demokratik mantıkta sürekli yinelenen özdeşliğe ve –birazdan görüleceği gibi– azınlığın iradesinin gerçekte çoğunluğun iradesiyle özdeş olduğunu savunan temel demokratik gerekçelendirmeye [*Argumentation*] dayanır. Rousseau’nun *Contrat Social*’de yer alan ve sık sık zikredilen ayrıntılı açıklamaları (1. IV böl. 2, al. 8) demokratik düşünce sistemi için temel teşkil eder ve esasen eski bir geleneğe denk düşer; ki bu açıklamalara neredeyse kelimesi kelimesine Locke’da da rastlanır: Demokraside yurttaş, kendi iradesine karşı gelen yasalara da rıza gösterir çünkü yasa, *volonté générale*’dir [genel irade] ve bu da, yine özgür yurttaşların iradesidir. Böylece, yurttaş aslında hiçbir zaman somut bir içeriğe rıza göstermez, *in abstracto* [soyut olarak] sonuca, oylama sonucu ortaya çıkan genel iradeye rıza gösterir ve yalnızca oyların toplanması sonucu genel iradenin ne olduğu anlaşılabilirdiği için oy verir. Eğer sonuç bireyin verdiği oyun içeriğinden farklıysa,

azınlıkta kalan, genel iradenin içeriği hakkında yanılmış olduğunu öğrenir; “*cela ne prouve autre chose si non que je m’étais trompé et ce que j’estimais être la volonté générale ne l’était pas*” [Bu, yalnızca yanıldığımı ve genel irade sandığım şeyin öyle olmadığını kanıtlar]. Ve Rousseau’nun açıkça söylediği gibi, genel irade gerçek özgürlüğe tekabül ettiği için azınlıkta kalan, [oylamadan önce] özgür değildi. Malum olduğu üzere bu Jakoben mantıkla azınlığın çoğunluk üzerindeki hakimiyeti de haklı gösterilebilir; üstelik demokrasiye dayanarak... Demokratik ilkenin özü, yani yasa ve halk iradesinin özdeş olduğu yolundaki iddia da bu arada korunmuş olur. Doğrusu, soyut mantık açısından da, halkın iradesi hiçbir zaman (reşit olmayanlar da dahil) bütün yurttaşların mutlak müttefik iradeleri [oybirliği] şeklinde ortaya çıkmadığına göre, halk iradesinin çoğunluğun iradesiyle özdeşleştirilmesi ile azınlığın iradesiyle özdeşleştirilmesi arasında hiçbir fark yoktur.

Seçim hakkının genişletilmesiyle bu hakkın giderek artan sayıda insana tanınması, devlet-halk özdeşliğini gerçekleştirmeye yönelik çabanın bir belirtisidir ve bunun temelinde, hangi şartlar altında bu özdeşliğin gerçek olarak kabul edildiğine ilişkin belirli bir anlayış yatar. Bu ise bütün demokratik argümanların, mantıken bir dizi özdeşliğe dayandıklarına ilişkin temel düşüncüyü değiştirmez. Yönetenlerle yönetilenlerin, hükmedenlerle hükmedilenlerin özdeşliği, devlet otoritesinin öznesi ile nesnesi arasındaki özdeşlik, halkın parlamentodaki temsili ile özdeşliği, devlet ile oy veren halk arasındaki özdeşlik, devlet-yasa özdeşliği ve nihayet nicel (çoğunluk veya oybirliği durumu) ile nitel (yasanın adil olması) arasındaki özdeşlik, bu dizidendirler.

Ancak böylesi özdeşliklerden hiçbiri elle tutulur gerçekler değildir, bilakis, hepsi özdeşliğin [varsayım olarak] kabulüne

dayanır. Hem hukuki, hem siyasi, hem de sosyolojik açıdan söz konusu olan gerçek bir eşitlik değil, özdeşliklerdir. Oy hakkının genişletilmesi, seçim periyotlarının kısaltılması, referandum olanağının sunulması ve genişletilmesi, kısacası doğrudan demokrasi eğilimi ve kurumları olarak tanımlanan ve biraz evvel belirtildiği gibi, özdeşlik düşüncesinin tahakkümü altında olan her şey, mantıken demokratiktir ama mutlak, doğrudan ve her an var olan –*in realitate präsente*– bir özdeşliğe asla ulaşamazlar. Gerçek eşitlikle, özdeşliğin sonuçları arasında daima bir mesafe kalır. Halkın iradesi, elbette, milyonlarca oy pusulasının “Evet” ya da “Hayır”ından yola çıkarak bir karara varılıp varılmadığından, tek bir kişinin oylama yapılmasa da halkın iradesine sahip olup olmadığından veya halkın onu bir şekilde “alkışlayıp alkışlamadığından” bağımsız olarak her zaman kendisiyle özdeşdir. Her şey, iradenin nasıl oluşturulacağına bağlıdır. Halk iradesi kuramının kadim diyalektiği hâlâ çözülememiştir: Azınlık, halkın gerçek iradesine sahip olabilir; halk aldatılabilir; propaganda ve kamuoyunu manipüle etme teknikleri uzun süredir bilinmektedir. Bu diyalektik, demokrasinin kendisiyle yaşıttır ve asla ilk olarak Rousseau veya Jakobenlerle başlamamıştır. Modern demokrasinin henüz emeklediği dönemlerde radikal demokratların kendilerini halk iradesinin gerçek temsilcileri olarak diğerlerinden ayırt etmek için demokratik radikalizmlerini bir seçim kriteri olarak görmeleri şeklindeki ilginç tezata rastlanır. Bu tezat, siyasal hakların yalnızca gerçek demokrasinin temsilcilerine tanınmasıyla öncelikle pratikte son derece anti-demokratik bir dışlamayı ve aynı zamanda yeni bir aristokrasiyi doğurmuştur. Bu durum, her devrimde tekerrür eden eski bir sosyolojik fenomendir ve ilkin 1918’in Kasım sosyalistleri ile zuhur etmeyip, 1848’in “*républicains de la veille*”inin [eski cumhuriyetçilerinin] bulunduğu her yerde

kendini göstermiştir. Demokrasinin yalnızca gerçekten demokratça düşünen bir halka sunulabileceği düşüncesi son derece tutarlıdır. Yeniçağ'ın ilk doğrudan demokrasi savunucuları, püriten devrimin *Leveller*ları, bu demokratik diyalektikten kaçamadılar. Liderleri olan Lilburne "*Legal fundamental Liberties of the people of England*" (1649) adlı eserinde yalnızca iyi niyetli kimselerin, "*well-affected*"ların seçim hakkına sahip olması gerektiğini; bu iyi niyetli kimseler tarafından seçilen temsilcilerin yasama organını tamamen ellerinde tutmalarının ve anayasanın iyi niyetli kimseler tarafından imzalanan bir sözleşme olmasının zorunlu olduğunu yazar.<sup>13</sup>

O halde, iradenin oluşumu sorunu söz konusu olduğunda kendi kendini lağvetmek, demokrasinin yazgısı gibidir. Demokrasinin yardımıyla yapılan siyasetin içeriğini dikkate almayan radikal demokratlar için demokrasi, kendine has bir değer taşır. Demokrasinin, kendisinin ortadan kaldırılması için kullanılması tehlikesi ortaya çıkarsa, radikal demokrat, bir karar vermek zorundadır: ya çoğunluğa karşı da demokrat kalacaktır ya da demokrat olmaktan vazgececektir. Demokrasi, kendi içinde barındırdığı değerlerden birinin içeriğine büründüğü anda, her ne pahasına olursa olsun (şekli anlamda) demokrat kalınamaz. Bu çarpıcı bir olgu ve gerekliliktir; asla soyut bir diyalektik veya sofistçe bir oyun değil.<sup>14</sup> Demokratların azınlıkta olmaları çok sık rastlanan bir durumdur. Demokratik olduğu varsayılan prensipler gereği kadınlara oy hakkı tanınması için karar aldıkları ve sonra kadınların çoğunluğunun seçimlerini demokratik bir şekilde yapmadıkları tecrübesini yaşadıkları da

13) *The Clarke Papers*, (yay. haz.) C. H. Firth, cilt II (Camden Society, MDCCCX-CIV) s. 257/58.

14) L. Stein, *Die Sozialistischen und Kommunistischen Bewegungen*, 1848, ekler bölümü s. 25-26, demokrasinin bu diyalektiği hakkında çok öğreticidir.

vakidir. Ardından şu eski halk eğitimi programı gelişir: Halk, doğru eğitim yoluyla kendi iradesini doğru şekilde tanımaya, oluşturmaya ve dile getirmeye sevk edilebilir. Pratikte bu, eğitmenin kendi iradesini en azından geçici olarak halkınkiyle özdeşleştirmesinden başka bir anlama gelmez; öğrencinin isteyeceği şeyin içeriğinin de eğitmen tarafından belirlendiğinin ise sözünü bile etmiyorum... Bu eğitim kuramının sonucu diktatörlüktür; demokrasinin, gerçekleştirilmesi gereken hakiki demokrasi adına askıya alınmasıdır. Bu, teorik olarak demokrasiyi ortadan kaldırmaz. Ancak buna dikkat edilmesi diktatörlüğün, demokrasinin zıddı olmadığını gösterdiği için önemlidir. Bir diktatörün hakim olduğu böylesi bir geçiş sürecinde dahi demokratik özdeşlik hüküm sürebilir ve halk iradesi tek başına belirleyici olabilir. Salt pratik sorunun, yani halkın iradesini oluşturacak araçların kimin tasarrufunda olduğu sorununun, özdeşleştirmeye ilişkin olduğu böylece, çok da çarpıcı bir şekilde ortaya çıkar: askeri ve siyasi kudret, propaganda, basın yoluyla kamuoyu üzerinde kurulan hakimiyet, parti örgütleri, toplantılar, halk eğitimi, okul... Bilhassa halkın iradesinden kaynaklanması gereken siyasi kudretin, onu öncelikle oluşturması mümkündür.

Bugün, demokratik düşüncenin yayılması karşısında halk iradesi ile özdeşlik, siyasi açıdan artık ilginç sayılmayacak kadar yaygın bir öncül haline gelmiştir ve mücadele artık yalnızca özdeşleşme araçları için verilmektedir. Bu noktada, genel kabul görmüş bir mutabakat olduğunu reddetmek aptalca olurdu. Yalnızca, gerektiğinde halkın iradesine karşı olsa bile tahtta kalmayı açıkça ilan etme cesaretine sahip krallar bugün artık bulunmadığı için değil, kayda değer her siyasi güç, günün birinde hangi araçla olursa olsun [demokratik] özdeşliğe erişmeyi umut edebildiği için... Bu yüzden, [demokratik] özdeşliği inkâr



etmek, hiçbir siyasi gücün ilgisini çekmez; tam tersine, hepsi bu özdeşliğin nasıl pekiştirileceğini bilmekle ilgilenir.

Sovyet Rusya'daki bolşevik hükümetin hakimiyeti, demokratik prensiplerin hiçe sayılması konusunda gerçekten çarpıcı bir örnektir. Ancak bunun teorik temeli (4. bölümde zikredilecek olan çekincelerle) demokratik akımla örtüşür ve sadece siyasi demokrasinin istismar edilmesi sonucu gelişen modern eleştiri ve deneyimlerden beslenen bir söylemi kullanır: Bugün Batı Avrupa kültür çevresine dahil devletlerde hüküm süren demokrasi, onlara göre yalnızca sermayenin basın ve partiler üzerindeki ekonomik hakimiyetinin bir aldatmacası, yani yanlış yönlendirilmiş halk iradesinin aldatmacasıdır... Komünizm önce gerçek demokrasiyi getirmelidir. Ekonomik temeli görmezden gelindiğinde, bu, yapısı itibarıyla eski Jakobin tezdur. Karşı kutuptan kralcı bir yazar, demokrasiye karşı duyduğu horgörüğü şu cümleyle ifade edebiliyordu: Bugün hakim olan kamuoyu öylesine aptaldır ki, doğru müdahalelerle kendi gücünden vazgeçmeye sevk edilebilir; "*demande un acte de bon sens à ce qui est privé de sens, mais n'est-il pas toujours possible de trouver des motifs absurdes pour un acte qui ne l'est point?*"<sup>15</sup> [Bu da "zekadan yoksun birinden sağduyulu bir davranış talep etmek" demektir. "Ama saçma olmayan bir davranışın ardında saçma saikler bulmak her zaman olası değil midir?"] Bu konuda her iki taraf mutabıktır. Bolşevik kuramcı demokrasiyi gerçek demokrasi adına askıya aldığı ve demokrasinin düşmanı onu aldatmayı umduğunda, bunlardan biri demokratik prensiplerin doğru olduğunu varsayarken, diğeri demokrasinin gerçek üstünlüğünün hesaba katılmak zorunda olduğunu varsayar. Görünüşe göre yalnızca İtalyan faşizmi "demokratik"

15) Ch. Murras, *L'avenir de l'intelligence*, 2. baskı, 1905, s. 98.

olmaya hiçbir değer yüklemeyiz. Bu istisna görmezden gelinirse, demokratik prensibin şimdiye dek tartışmasız bir şekilde evrensel kabul gördüğünü söylemek gerekecektir.

Kamu hukukunun hukuk bilimi perspektifinden incelenmesi söz konusu olduğunda bu önemlidir. Anayasa hukuku ve uluslararası hukukun, ne teorisi ne de pratiği bir *meşruiyet* kavramı olmaksızın varlığını sürdürebilir; bu yüzden, bugün hakim olan meşruiyet türünün demokratik olması önemlidir. 1815'ten 1918'e kadar olan gelişim, meşruluk kavramının gelişimi olarak tasvir edilebilir: monarşik meşruiyetten, demokratik meşruiyete... Demokratik prensip, bugün, monarşik prensibin eskiden taşıdığına benzer bir önem taşıdığı iddiasında bulunmak zorundadır. Bu noktanın ayrıntılı açıklaması konumuzun dışındadır ama en azından meşruiyet gibi bir kavramın, yapısını ve içeriğini değiştirmeksizin öznesini değiştiremeyeceği söylenmelidir. Hukukçular pek farkında olmasalar da, vazgeçilmez olma ve önemli işlevler görme özelliklerini yitirmemiş olan meşruiyet kavramının iki farklı türü vardır. Bugün anayasa hukuku açısından genel olarak her hükümetin, demokratik prensipler uyarınca oluşturulmuş bir kurucu meclis tarafından onaylanıncaya kadar geçici nitelikte olduğu kabul edilir ve bu temele dayanmayan her iktidar gaspçı olarak görülür. (Demokrasi ilkesinden asla çıkarsanamasa da) halkın gerçek olgunluğa çoktan eriştiği ve Jakoben bir eğitim diktatörlüğüne artık ihtiyaç duymadığı kabul edilir. Uluslararası hukukta bugün yaygın olan hukuki kanaat ve bir kurucu meclis talebine dayanan meşruiyet kavramı, bir devletin anayasal meselelerine yapılacak bir müdahalenin nasıl değerlendirileceği konusunda dile gelir. Milletler Cemiyeti'nin, üyelerinin yalnızca dışsal *Status quo*'sunu garanti altına alması ve içişlerine her türlü müdahaleden kaçınması, Kutsal İttifak'la çağdaş Milletler Ce-

miyeti arasındaki temel farklılığa dalâlet eder. Ama –monarşik meşruiyeti müdahale etmeye sevk edebilecek olan– aynı mantıkla, müdahaleler, halkların kendi kaderini tayin haklarına gönderme yapılarak da haklı gösterilebilir. Sovyet yönetimine karşı yapılan ve demokratik inançlardan doğan birçok protestoda, “anayasa, halkın iradesine aykırı olamaz” şeklindeki ademi müdahaleye [*Nichtintervention*] ilişkin demokratik prensibe dayanan esaslı varsayımı fark etmek mümkündür. Eğer demokratik prensipler ihlal edilerek bir anayasa dayatılıyorsa, kendi kaderini tayin hakkı ilgili halka yeniden tanınmalıdır; bu da bir müdahale yoluyla olur. Demokratik düşünce açısından monarşik meşruiyet anlayışına dayanan bir müdahale, yalnızca kendi kaderini tayin hakkını içeren demokratik prensibi ihlal ettiği için hukuka aykırıdır. Buna karşılık, bir müdahale yoluyla elde edilen kendi kaderini özgürce tayin hakkı ve bir halkın bir tiranın boyunduruğundan kurtarılması, ademi müdahale prensibini asla ihlal etmez; yalnızca bu prensibin şartlarını belirler. Demokratik bir temele dayanan modern Milletler Cemiyeti dahi bir meşruiyet anlayışına ve bundan dolayı hukuki temelini oluşturan prensip ihlal edildiğinde müdahale olasılığına ihtiyaç duyar.<sup>16</sup>

Böylece, bugün birçok hukuki inceleme, demokrasinin, siyasi gerçekliğini oluşturan bütün özdeşlikleri önsel olarak kabul ettiği şeklindeki yanlış anlamaya uğramaksızın, demokratik prensiplerin kabulü noktasından yola çıkabilmektedir. Demokrasi, Jakoben argümanlar karşısında, yani bir azınlığın halkla özdeşleştirilmesi ve demokrasi kavramının nicelden [*Quantitativ*] nitele [*Qualitativ*] kesin dönüşümü karşısında

16) Bu konu hakkında bkz. Carl Schmitt, *Die Kernfrage des Völkerbundes*, Berlin, 1926.

teorik açıdan, kritik zamanlarda ise hem teorik hem de pratik açıdan aciz kalmaktadır. Bu durumda, ilgi, halk iradesinin oluşturulmasına ve şekillendirilmesine yönelir ve “bütün iktidarlar halktan gelir” şeklindeki inanç, “bütün yönetsel iktidarlar Tanrı’dan gelir” şeklindeki inanca benzer bir anlam kazanır. Bu düsturlardan her biri siyasi realitede farklı yönetim şekillerine el verir ve farklı hukuki sonuçlar doğurur. Demokrasi konusunda yapılacak bilimsel bir çalışma, benim Siyasi İlahiyat olarak tanımladığım spesifik bir alandan yola çıkmalıdır.<sup>17</sup> Parlamentarizm ve demokrasi, 19. yüzyılda neredeyse aynı anlama geldikleri kabul edilecek kadar yakın bir ittifak içinde oldukları için bu açıklamaların öncelikle yapılması gerekiyordu. Demokrasi modern parlamentarizm olarak adlandırılan şey olmaksızın da var olabileceği gibi, parlamentarizm de demokrasi olmaksızın var olabilir ve diktatörlük demokrasinin zıddı olmadığı gibi, demokrasi de diktatörlüğün zıddı değildir.

17) *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Münih ve Leipzig, 1922; Türkçesi: Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev: Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2002.



Parlamento ile monarşi arasındaki mücadelede, parlamentonun nüfuzu altındaki hükümet parlamenter hükümet olarak adlandırıldı; böylece, bu sözcük, belirli türde bir yürütme organı için kullanıldı. Böylece, “parlamentarizm” kavramının anlamı değişti. “Parlamenter hükümet” bir parlamentonun varlığını şart koşar ve böyle bir hükümet talep etmek, yetkilerini genişletmek için mevcut bir kurum olan parlamentodan hareket etmek anlamına gelir. Bir anayasa hukuku deyimiyle yasama, yürütmeyi nüfuzu altında bulundurmalıdır. Parlamenter ilkenin ana fikri yalnızca parlamentonun hükümete katılımına dayanıyor olamaz ve burada bizi ilgilendiren sorun bakımından, parlamenter hükümet önermesini konu alan bir tartışmadan fazla bir şey beklenmemelidir. Burada bizi ilgilendiren, parla-

mentarizmin nihai zihinsel temelidir; parlamentonun iktidar alanının genişletilmesi değil... Parlamento niçin birçok nesil için gerçekte bir *ultimum sapientae* [nihai bir düstur] olmuştur ve bütün bir yüzyıl boyunca bu kuruma duyulmuş olan inanç neye dayanmaktadır? Parlamentonun hükümeti kontrol etmek zorunda olduğu ve kendisine karşı sorumlu olan bakanların seçiminde etkin olması talebi, bu inancın varlığını şart koşar.

Parlamentonun yüzyıllardır tekrarlanan, en eski haklılaştırması, ekstrem bir "*Expedivität*" [sonuca giden en kestirme yol] mülahazasında yatar:<sup>18</sup> Aslında halk, cemaatin bütün üyelerinin köyün ıhlamur ağacının altında toplanabildikleri ilk zamanlardaki gibi gerçek bir bütünlük içinde karar vermelidir. Ancak günümüzde herkesin aynı anda, aynı yerde bir araya gelmesi pratik sebeplerle mümkün değildir; herkese her ayrıntısının sorulması da imkânsızdır; bu yüzden makul davranıp temsilcilerden oluşan bir komiteden medet umarız; işte parlamento tam da budur. Böylece, meşhur skala oluşur: Parlamento bir halk komitesidir, hükümet de bir parlamento komitesi... Böylelikle parlamentarizm düşüncesi oldukça demokratik bir düşünce gibi görünür. Ancak bu düşünce, 'sonuca giden en kestirme yol'un pratik bakış açısıyla anlaşılmayacağı gibi, demokratik fikirlerle bütün eşzamanlılığına ve bağıntılarına rağmen demokratik de değildir. Eğer pratik ve teknik sebeplerle halk yerine temsilcileri karar verebiliyorsa, aynı halk adına tek bir temsilci de karar verebilir ve bu gerekçelendirme demokratik olmaktan çıkmaksızın anti-parlamenter bir sezarlığı haklı çıkarabilir. O halde bu, parlamentarizm düşüncesine özgü bir gerekçelendirme olamaz ve parlamentonun bir halk komitesi, bir temsilciler konseyi olması, sorunun özüne ilişkin değildir. İlk

18) Egon Zweig, *Die Lehre vom pouvoir constituent*, Tübingen 1909 passim.

komite olan parlamentonun seçim periyotları arasındaki süre boyunca halktan bağımsız ve istendiği zaman azledilemeyecek olması ile ikinci komite olan parlamenter hükümetin, her an ilk komitenin güvenine bağımlı ve bu yüzden her an azledilebilecek olması arasında bir tezat vardır.

### *Kamusal Müzakere*

Parlamentonun ‘ratio’su Rudolf Smend’in isabetle vurguladığı gibi<sup>19</sup> “dinamik bir diyalektik”te, yani doğru siyasi iradenin ortaya çıkmasını sağlayan zıtlıkların ve fikirlerin mücadelesi sürecinde yatar. Yani parlamentonun özü, argüman ve karşı-argümanın kamusal alanda görüşülmesi, kamusal müzakere, kamusal münakaşa ve hükümet etmektir ki bu aşamada demokrasiyi hesaba katmaya henüz gerek yoktur.<sup>20</sup> Çok tipik bir

19) Rudolf Smend, “Die Verschiebung der konstitutionellen Ordnung durch Verhältniswahl”, Festgabe für Karl Bergbohm içinde [cilt 2] (Bonn: A. Marcus & E. Webers, 1919), s. 278; Smend, “Die politische Gewalt im Verfassungsstaat und das Problem der Staatsform”, Festgabe der Berliner juristischen Fakultät für Wilhelm Kahl içinde (Tübingen: Mohr, 1923), s. 22. [Her iki çalışma Smend’in “Staatsrechtliche Abhandlungen” (Berlin: Duncker & Humblot, 1955, 1968) adlı derlemesinde yeniden basılmıştır. (ç.n.)]

20) Bu görüşle ilgili karakteristik ifadeler için şu eserler zikredilebilir: Esmein, *Éléments de droit constitutionnel*, 5. baskı, 1909, s. 274: “Car le régime représentatif est essentiellement un régime de débat et de libre discussion” [Çünkü temsili rejim (ki bundan anladığı parlamentarizmdir) esas itibarıyla bir müzakere ve özgürce tartışma rejimidir]; ayrıca, aynı eserin 7. baskısı, Esmein-Nézar, 1921, cilt I, s. 448: Günümüzün parlamenter anayasa hukukunun bütün kurumlarını, böyle bir sistemin “suppose la pleine liberté de décision et de discussion” [meclisin azami karar alma ve tartışma özgürlüğünü şart koştuğunu] belirterek açıklar. Ayrıca, bkz. H. Laski, *The Foundations of Sovereignty*, New York, 1921, s. 36: *The fundamental hypothesis of government in a representative system is that it is government by discussion* [Temsili bir sistemde hükümetin dayandığı temel varsayım, ‘müzakere yoluyla hükümet etmek’tir].



fikir silsilesini, parlamentarizmin son derece tipik bir temsilcisi olan Guizot'da bulmak mümkündür. O, (gücün zıddı olan) hukuktan yola çıkarak, hukukun üstünlüğünü garanti altına alan bir sistemin temel özelliklerini sayar: 1) “*Pouvoirs*”ın [(Yasama, yürütme, yargı) “kuvvetler”inin] daima müzakereye ve böylece, birlikte hakikati aramaya mecbur bırakıldığını; 2) devlet yaşamının aleniyetinin “*pouvoirs*”ı yurttaşların kontrolüne tabi kıldığını; 3) basın özgürlüğünün yurttaşları hakikati aramaya ve “*pouvoir*”a bildirmeye teşvik ettiğini yazar.<sup>21</sup> Buna

21) Guizot, *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*, Brüksel 1851, cilt 2, s. 10-11. Bu kitap Guizot'nun 1820'den itibaren verdiği ve sık sık gözden geçirdiği dersler sonucu ortaya çıkmıştır ve önemli bir bilim adamı, tecrübeli bir politikacı ve soylu bir insanın 1814 ile 1848 yılları arasındaki gözlemleri ve düşüncelerinin sonucudur. Guizot, söz konusu eserin Mayıs 1851 tarihli önsözünde, Anglosakson ruhunun yansıması olan parlamentarizm teorisini “*la foi et l'espérance qui ont rempli ma vie et qui ont été, jusqu'à ces derniers jours, la foi et l'espérance de notre temps*” [yaşamımı dolduran inanç ve ümit ve yakın zamanlara kadar çağımızın inancı ve ümidi] olarak betimlemiştir. Krabbe, “*Die Moderne Staatsidee*” (Haag 1919, s. 178) Guizot'nun önemini iyi kavramıştır. Krabbe'nin bu metinde Guizot'dan yaptığı alıntı, özetini çıkarmak çok yorucu bir iş olacağı için *in extenso* (olduğu gibi) alıntılanmıştır: “*C'est de plus le caractère du système qui n'admet nulle part la légitimité du pouvoir absolu d'obliger tous les citoyens à chercher sans cesse, et dans chaque occasion, la vérité, la raison, la justice, qui doivent régler le pouvoir de fait. C'est ce que fait le système représentatif: 1) par la discussion qui oblige les pouvoirs à chercher en commun la vérité; 2) par la publicité qui met les pouvoirs occupés de cette recherche sous les yeux des citoyens; 3) par la liberté de la presse qui provoque les citoyens eux-mêmes à chercher la vérité et à la dire au pouvoir*”. [Sistem, niteliği gereği, mutlak iktidarın bütün yurttaşları hakikati, aklı, adaleti sürekli ve her fırsatta aramaya zorlamasının ve böylece fiili iktidarı kontrol etmesinin meşru olduğunu hiçbir şekilde kabul etmez. Bu işi temsili sistem: 1) İktidarı evrensel hakikati aramaya zorlayan tartışma yoluyla; 2) İktidarın bu araştırmayı yurttaşların gözü önünde yapmasını gerektiren aleniyet yoluyla; 3) Yurttaşların kendi başlarına gerçeği aramalarını ve iktidara bildirmelerini teşvik eden basın özgürlüğü yoluyla yapar.] “Temsili sistem” ibaresinde “temsili” sözcüğü (akıl sahibi) halkın parlamentoda temsili anlamına gelmektedir. Burada temsili sistemle parlamentarizmin özdeşleştirilmiş olması, 19. yüzyıldaki kafa karışıklığının karakteristik bir yansımasıdır. Temsil düşüncesinde, genel olarak henüz tam anlaşılammış derin bir problematik vardır. Bu incelemenin ilgi alanı bakımından yalnızca parlamentarizmden bahsetmek ve gerçek temsil kavramının spesifik niteliğine kısaca işaret etmek yeterlidir: Temsil, esas itibarıyla (kökeni itibarıyla özel hukuk kavramları olan temsilden (*Stellvertretung*))

göre, parlamento, insanlara eşitsiz bir şekilde dağılmış akıl zerreciklerinin bir araya geldikleri ve kamusal iktidarı kontrolleri altına aldıkları alandır. Bu, tipik rasyonalist bir düşünce gibi görünür. Bununla birlikte, modern parlamento rasyonalist ruhtan doğmuş bir kurum olarak tanımlamak eksik ve belirsiz bir tanımlama olurdu. Parlamantonun nihai haklılaştırması ve bütün bir çağa ışık tutan açıklığı, bu rasyonalizmin mutlak ve doğrudan değil, spesifik anlamda görelî olması olgusuna

ve vekaletten (*Auftrag, Mandat* vb) farklı olarak *kamusal alana* aittir ve temsil eden, edilen ve temsil olayının önlerinde gerçekleştiği kimselerin (çıkartların temsili, iş idaresi vb'den farklı olarak) kişisel bir onur sahibi olduğunu varsayar. Çok açık ve tipik bir örnek vermek gerekirse, böylece, 18. yüzyılda ekonomi ve diğer konularla ilgili işler bir "aracı" tarafından yürütülürken, hükümdar, başka bir hükümdar nezdinde (asilzade olmak zorunda olan) elçisi tarafından temsil edilir. Parlamento, mutlak monarşi ile mücadelesinde (geniş bir birlik olarak tasarlanan) halkın temsilcisi olarak ortaya çıktı. Halkın, temsil edilene dönüşmesiyle kral, kendi değerini (1791 Fransız Anayasası'nda olduğu gibi) ancak halkın temsilcisi haline gelerek koruyabildi. Varlığını sürdürdüğü yerlerde mutlak monarşi, temsilin mümkün veya makul olduğunu inkâr etmek zorunda kalmış ve bu yüzden de parlamento, (Almanya'da 1815-1848 yılları arasında olduğu gibi) çıkartların temsil edildiği korporatif bir yapıya dönüştürmeye çalışmıştır. "Özgür" ve seçmenlerin emredici vekaletinden bağımsız bir parlamento çoğunlukla, spesifik anlamda "temsili" bir meclis olarak adlandırılıyorsa bu, pratik açıdan önem taşıyan bir ayrıntının vurgulanması ile açıklanabilir. Gerçekte, bütün bir halkın temsilcisi olan parlamento, halkın, dolayısıyla ulusun tümünü oluşturmadıkları için seçmenlere bağımlı değildir. 19. yüzyılda kişi kavramı artık tasavvur edilememeye ve objektif bir hale gelmeğe başladığında, oy veren yurttaşların toplamı (veya çoğunluğu), halkın veya ulusun üstün total kişiliği ile karıştırılmağa başlandı ve böylece, halkın temsili kadar, temsil kavramının kendisi de anlamını yitirdi. Almanya'da 1815-1848 yılları arasında temsil için verilen mücadelede bu karışıklık tarifsiz bir hal aldı ve kralın önünde halkı parlamantonun mu temsil edeceği (devlet içinde, biri kral diğeri halk olmak üzere *iki temsil edilenin* mi var olacağı) yoksa parlamantonun, kralın yanında ulusun temsilcisi olarak mı yer alacağı (1791 Anayasası'na göre Fransa'daki gibi *iki temsilcinin* mi olacağı) son derece belirsizdi. 1789 Fransız Ulusal Meclisi kadar "temsili bir rejime" kavuşmak için Almanya'da verilen mücadelenin tarihsel tasvirleri de, temsil gibi son derece önemli bir kavramı yanlış anlamakla maluldür. Bu yargı, *Karl Löwenstein*'in çok değerli ve takdire şayan kitabı bakımından da geçerlidir: *Volk und Parlament nach der Staatstheorie der französischen Nationalversammlung von 1789*, Münih, 1922. 1815-1848 yılları arası Alman literatüründe temsil kavramı hakkında bkz. Emil Gerber'in Bonn Disertasyonu, 1926.

dayanır. Guizot'nun bu hükmüne Mohl şu itirazı yöneltmişti: Akıl kırıntılarına sahip olanların tam da parlamentoda bulduklarını kim garanti edebilir?<sup>22</sup> Yanıt, siyasette olduğu kadar, parlamento kurumunda da çoğu zaman güçlükle fark edilen kılıklarla ortaya çıkan serbest rekabet ve öncel düzen [*prästabilierte Harmonie*] düşüncelerinde yatmaktadır.

Liberalizm, tutarlı, kapsamlı ve metafizik bir sistem olarak görülmelidir. Çıkarların sosyal armonisi ve refahın maksimizasyonunun genelde yalnızca bireyler arasındaki serbest ticari rekabet, sözleşme ve ticaret yapma özgürlüğü ve hür teşebbüs ilkelerinden kendiliğinden doğacağı yolundaki ekonomik çıkarsamayı tartışmak âdet edinilmiştir. Ancak tüm bunlar yalnızca genel liberal prensibin hayata geçirildiği hallerdir. Rekabetin uyumu kendiliğinden doğuracağını iddia etmekle, hakikatin fikirler arasındaki mücadele sonucu ortaya çıkacağını iddia etmek kesinlikle aynı şeydir. Bu düşüncenin özü de salt, fikirler arasındaki ebedi rekabet işlevine dönüşmüş olan hakikat ile spesifik bağıntısında yatmaktadır. Bu, hakikate ulaşmak yerine, kesin bir sonuçtan vazgeçmek anlamına gelir. Alman düşüncesinde bu ebedi müzakereye, romantik ebedi sohbet tasavvurunda rastlamak daha olasıydı. Bu arada, tutucu ve anti-liberal olarak tanımlanan Alman siyasi romantizmi hakkındaki geleneksel anlayışın düşünce tarihi alanında yaşadığı belirsizliğin tam da bu bağlamda ortaya çıktığını belirtmek gerekir. Düşünce özgürlüğü, basın özgürlüğü, toplanma özgürlüğü ve tartışma özgürlüğü liberalizm için yalnızca yararlı ve pratik şeyler değildir; hayat memmat meseleleridir. Guizot, parlamentarizmin ayırt edici üç özelliğini sayarken, müzakere ve aleniyet yanında, üçüncü olarak basın özgürlüğünü özellikle

22) Monografiler, 1860, I, s. 5.

belirtmiştir. Basın özgürlüğünün, müzakere ve aleniyet için sadece bir araç olduğunu ve bağımsız bir unsur olmadığını kavramak kolaydır. Ancak basın özgürlüğü, liberalizmin diğer iki alameti farikası için karakteristik bir araçtır ve bu yüzden Guizot bunu özellikle vurgulamakta haklıdır.

Yalnızca “müzakere”nin liberal sistemdeki merkezi konumu doğru şekilde kavranırsa liberal rasyonalizmin alameti farikası olan iki siyasi talep gerçek anlamını kazanır ve sloganların belirsiz atmosferi ve siyasi taktiklerle bezenmiş pragmatik mülahazalardan sıyrılarak bilimsel bir açıklığa kavuşur: Siyasi hayatın aleni olduğuna ilişkin önerme ve kuvvetler ayrılığına yönelik talep, daha doğrusu birbirine zıt olan kuvvetlerin dengelenmesini savunan ve hakikatin denge durumunda kendiliğinden ortaya çıkacağını iddia eden öğretidir. Liberal düşüncede aleniyete ve özellikle kamuoyu kudretine atfedilen önem nedeniyle liberalizm ve demokrasi bu noktada özdeş gibi görünür. Açıkçası kuvvetler ayrılığı kuramında durum böyle değildir. Tam tersine, bu kuram, Hasbach tarafından, liberalizm ile demokrasi arasındaki en keskin zıtlığı inşa etmek için kullanılmıştı.<sup>23</sup> Üçlü kuvvetler ayrımı, yasama ile yürütme arasındaki içeriksel ayırım, bütün devlet iktidarının tek bir noktada toplanmasını savunan düşüncenin reddi... Bütün bunlar gerçekte demokratik özdeşlik tasarımı ile tezat oluşturur. O halde, basitçe her iki önerme eşdeğerdir denemez. Burada, bu iki taleple bağlantılı olup büyük bir çeşitlilik gösteren fikirlerden, yalnızca modern parlamentarizmin özünü kavramak için gerekli olanlara değinilecektir.

23) Wilhelm von Hasbach, *Die moderne Demokratie*, Jena 1913, yeni baskısı 1921; *Die parlamentarische Kabinettsregierung*, Stuttgart 1919 ve “*Gewaltentrennung, Gewaltenteilung und gemischte Staatsform*”, *Vierteljahrsschrift für soziale und Wirtschaftsgeschichte* XIII, 1916, s. 562.

## Aleniyet [*Kamusallik-Öffentlichkeit*]

Kamuoyuna duyulan inancın kökleri, kamuoyu hakkındaki engin literatürde –Tönnies’in büyük eserinde<sup>24</sup> bile– layıkıyla vurgulanmamış olan bir düşüncedir: Önemli olan, kamuoyundan çok, düşüncelerin aleniyetidir. Bu talebin doğmasına yol açan tarihsel zıtlık, yani 16 ve 17. yüzyılda yazılmış birçok yazıya damgasını vurmuş olan devlet sırları teorisi –“*Arcana rei publicae*”– düşünülüğünde, bu durumu anlamak mümkündür. Büyük bir pratiğe sahip olan bu teori, hikmet-i hükümet [*Staatsraison*] hakkındaki literatürle, aslen çekirdeğini oluşturduğu *ratio Status*’la başlar; tarihsel literatürdeki başlangıç noktası Machiavelli, zirve noktası ise Paolo Sarpi’dir. Alman bilim adamları tarafından yapılmış sistematik ve metodolojik bir araştırma için Arnold Clapmarius’un kitabı örnek olarak zikredilebilir.<sup>25</sup> Bu, genel olarak, devleti ve siyaseti yalnızca iktidarı ele geçirme ve genişletme [*Machterweiterung*] tekniği olarak değerlendiren bir öğretilerdir. Bu öğretinin “makyavelizmine” karşı, St. Bartholomeo katliamının (1572) etkisiyle devreye giren bu gibi prensiplerin ahlaksızlığına öfke duyan geniş bir anti-Makyavelist literatür ortaya çıktı. Bu literatür, siyasi tekniğin iktidar idealine, hukuk ve adalet kavramlarıyla karşı çıktı. Bu, özellikle monarkomak yazarların mutlak monarşiye karşı kullandıkları argümandır. Bu tartışma ilkin yalnızca düşünce tarihinde erk ile hak [*Macht und Recht*] arasındaki eski mücadeleye örnektir: Makyavelist iktidar tekniğine karşı ahlaki

24) Ferdinand Tönnies, *Kritik der öffentlichen Meinung*, Berlin, 1922, s. 100.

25) Konu hakkında daha ayrıntılı bilgi için diktatörlük hakkındaki kitabıma bakılabilir: *Diktatur*, Münih ve Leipzig, 1921, s. 14 vd.; ayrıca bkz. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson*, Münih ve Berlin, 1924 ve *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Bd. 56 Heft I (1926), s. 226-234’te yer alan incelemem.

ve hukuki bir *ethos*'la mücadele edilir. Ancak bu tanımlama, tedricen gelişen spesifik karşı-talepler göz önüne alındığında yetersizdir: [Bu karşı-talepler] tam da aleniyet ve kuvvetler ayrılığı şeklindeki iki önermedir. Bu önermeler, mutlakiyetin doğasında var olan güç yoğunlaşmasını kuvvetler ayrılığı sistemi aracılığıyla ortadan kaldırmaya çalışır. Aleniyet önermesi, ticari sırlar ve işletme sırları, özel mülkiyet ve rekabete dayanan bir ekonomik yaşam için ne denli gerekliyse, siyasi-teknik sırların da mutlakiyet için o denli gerekli olduğunu ve *Arcana*'nın her tür siyasette var olduğunu savunan düşüncede kendi özgül karşıtını bulur.

Az sayıda insan tarafından kapalı kapılar ardında yürütülen kabine politikası, artık *eo ipso* [kendiliğinden] kötü olarak ve bundan dolayı siyasi hayatın aleniyeti, yalnızca aleni olmasından ötürü doğru ve iyi olarak algılanır. Aleniyet öncelikle mutlakiyetin bürokratik, uzmanlık gerektiren, teknik, gizli siyasetine karşı, yalnızca pratik bir araç olduğu halde mutlak bir değer kazanmıştır. Gizli siyasetin ve gizli diplomasinin bertaraf edilmesi her türlü siyasi hastalığa ve çürümeye deva sayılmakta, kamuoyu mutlak etkili bir kontrol organına dönüşmektedir. Ancak aleniyete ilk olarak bu mutlak karakteri kazandıran, şüphesiz 18. yüzyıl Aydınlanması'dır. Aleniyetin saçtığı ışık, Aydınlanma'nın ışığıdır; batıl inançlardan, fanatizmden ve iktidar hırsıyla çevrilen dolaplardan özgürleşmektir. Aydınlanmacı despotizmin geçerli olduğu her sistemde kamuoyu mutlak anlamda ıslah edici bir rol oynar. Aydınlanma yayıldığı sürece despotun kudreti ne kadar artarsa artsın önemli değildir, çünkü aydınlanmış kamuoyu iktidarın kötüye kullanılmasını imkânsız kılar. Bütün aydınlanmacılar için bu çok doğaldır. Le Mercier de la Rivière bu düşünceyi sistematik açıdan geliştirmiş, Condorcet ise buradan ifade ve basın özgürlüğüne duyduğu

ve son birkaç neslin yaşadığı tecrübeler hatırlandığında insanı duygulandırabilecek olan coşkun bir inançla pratik sonuçlar çıkarmaya çalışmıştır: Basın özgürlüğünün hüküm sürdüğü yerde iktidarın kötüye kullanılması düşünülemez; tek bir bağımsız gazete, son derece kuvvetli bir tiranı dahi tahtından indirebilir; matbaacılık özgürlüğün temelidir, *l'art créateur de la liberté* [özgürlüğü yaratan sanattır].<sup>26</sup> Kant dahi bu bağlamda kendi çağının siyasi inancının, yani kamusalın gelişmesine duyulan inancın ve halkın özgür olduğu sürece kaçınılmaz biçimde kendini aydınlatma yeteneğine sahip olduğunun ifadesiydi.<sup>27</sup> Liberal rasyonalizm fanatığı olan J. Bentham'a kadar İngiltere'deki tartışma oldukça pratik ve pragmatikti. Bentham, liberal bir sistemden yola çıkarak basın özgürlüğünün önemini ilan ediyordu: Kamusal müzakereye özgürlük tanınması ve özellikle basın özgürlüğü, siyasi keyfiliğe karşı en etkin korunmayı sağlar; “*controlling power*” gerçek anlamda “*check to arbitrary power*”dır vs. [iktidarın kontrol edilmesi, keyfileşmesini gerçek anlamda engeller].<sup>28</sup> Bu düşüncenin gelişim sürecinde de, demokraside içkin olan tezat bir kez daha ortaya çıkar. J. Stuart Mill, demokrasi ile özgürlük arasında bir tezat olabileceğini ve azınlığın yok edilebileceğini ümitsiz bir endişeyle fark

26) Condorcet'nin (1 Nisan 1791 tarihli) “*Discours sur les conventions nationales*” başlıklı söyleviden ve (yine 1791 tarihli) monarşi ve cumhuriyet hakkındaki konuşmasından, *Œuvres* içinde, cilt XI. Matbaacılığa duyulan inanç, devrimci Aydınlanma'nın karakteristik göstergelerinden biridir. Cumhuriyetin 1. yılında yazılmış bir makalede matbaacılığın etkileri sayılmıştır: Her türlü esaret, her türlü fenalık, genel mutluluğun önünde dikilen her türlü engel ortadan kalkacak, savaşlar sona erecek, yerini zenginlik ve bolluk ve erdem alacak: *tels seront les bienfaits de l'imprimerie* [matbaanın bunun gibi faydaları olacak]. (*Citateur Républicain*, Paris 1834, s. 97'den alıntılanmıştır.)

27) Bkz. Erich Kaufmann, *Kritik der Neukantischen Rechtsphilosophie*, Tübingen 1921, s. 60-61.

28) *On Liberty of the Press and Public Discussion*, 1821.

etti. Tek bir insanın bile düşüncesini ifade etme imkânından yoksun bırakılabileceğini düşünmek, bu pozitivist tarıfsız bir huzursuzluğa sürükler, çünkü ona göre hakikate en yakın görüş, belki de bu kişininkidir.

Düşünce özgürlüğü, basın özgürlüğü, toplantı yapma özgürlüğü ve parlamenter dokunulmazlıklar tarafından korunan düşüncenin aleniyeti ilkesi, liberal sistemde düşüncenin özgür olduğu anlamına gelir ki, özgürlük sözcüğü çok sayıda sonuca yol açması bakımından bu sistem için son derece önemlidir. Halkın –örneğin tek bir bireyin oy vermesiyle– baskı oluşturduğu yerde, yani bireyselden kamusala geçiş noktasında, gizli oy talebine ters bir talep ortaya çıkar. İfade özgürlüğü, bağımsız bireylerin sahip olduğu bir özgürlüktür ve sonuçta en iyinin kazandığı fikirler arası rekabet için gereklidir.

### *Kuvvetler Ayrılığı (Dengesi)*

Modern parlamentarizmde kamuoyuna duyulan inanç, ikinci ve daha örgütsel bir tasarımla bağıntılıdır: Çeşitli devlet faaliyetlerinin ve mercilerinin birbirinden ayrılması veya birbiri ile dengelenmesi. Burada da sonuçta hakikatin ortaya çıkmasını sağlayan belirli bir rekabet düşüncesi rol oynar. Kuvvetler ayrılığında, parlamentoya yasama rolünün düşmesi ve parlamentonun bu rolle sınırlandırılmış olması, dengeleme düşüncesine dayanan rasyonalizmi bir kez daha görelî [*relativ*] hale getirir ve bu sistemi, şimdi gösterileceği gibi, Aydınlanma'nın mutlak rasyonalizminden ayırır. Denge düşüncesinin genel anlamı hakkında daha fazla söz sarf etmeye gerek yoktur. Siyasi düşünce tarihinde ve devlet kuramında tipik bir şekilde tekerrür eden ve sistematik incelemesine henüz



başlanmamış olan tasvirler arasında (örnek kabilinden yalnızca şunları belirtiyorum: bir makine olarak devlet, bir organizma olarak devlet, bir tonozun kilit taşı, bir geminin sancağı veya “ruhu” olarak kral) modern çağ için en önemli olanı denge düşüncesidir. (W. Wilson’un özgürlük hakkındaki konuşmalarında ilk olarak işaret etmiş olduğu gibi) 16. yüzyıldan beri entelektüel yaşamın her alanında denge olgusunun bin bir türüne rastlamak mümkündür: Ulusal ekonomideki ticaret dengesi, dış politika alanında Avrupa-içi denge, cazibe ile iticilik arasındaki kozmik denge ve Malebranche ile Shaftesbury’de rastlanan ‘utkular arasındaki denge’den tutun da J. J. Moser’in dengeli beslenme rejimine kadar... Bu evrensel tasarımın devlet kuramı bakımından taşıdığı önem, şu birkaç isimden kolaylıkla anlaşılabilir: Harrington, Locke, Bolingbroke, Montesquieu, Mably, de Lolme, *The Federalist* ve 1789 tarihli Fransız Ulusal Meclisi. Modern örnekleri anmak adına: Devlet ve idare ile ilgili her soruna “*Principes de droit public*” adlı eserinde denge nosyonunu uygulayan Maurice Hauriou ve R. Redslob’un son derece başarılı parlamenter hükümet tanımı da (1918) bu kuramın bugün dahi ne kadar güçlü olduğunu göstermektedir.

Parlamento kurumuna uygulandığında bu genel tasarım spesifik bir anlam kazanmaktadır. Bu husus, spesifik olarak parlamentoya uygulanmasa bile Rousseau’da dahi hakim olduğu için vurgulanmalıdır.<sup>29</sup> Zira burada –parlamento– kuvvetler dengesi tasarımının ılımlı rasyonalizmini şart koşan bir denge hakimdir. Montesquieu’nün kuvvetler ayrılığı öğretisini basitleştiren özetleme geleneğinin [*Kompendientradi-*

29) Rousseau, *volonté générale*’de [genel irade] çıkarların dengelendiğinden bahseder. Bkz. *Contrat Social* II, 9. bölüm, 4. kısım; II, 11. bölüm, not; IV, 4. bölüm, 25. kısım; IV 5; özellikle I 8 2. kısım; II 6 10. kısım, III 8 10. kısım.

tion] güçlü etkisi altında kaldığımız için, devlet faaliyetlerinin bir parçası olan parlamentoyu diğer parçalara (yürütme ve yargı) muhalefet eden bir kurum olarak düşünmeye alıştık. Ancak parlamento, yalnızca dengenin bir parçası değil, bilakis, yasama organı olduğu için, tam da bu yüzden kendi içinde dengelenmiş olmalıdır. Bu, bir müzakere sisteminde, mutlak bir birlik yerine, içkin bir dinamikten gelişecek olan dengeyi koyabilmek için her alanda çoğulculuk yaratan bir düşünce tarzına dayanır. Bu, öncelikle yasamanın iki meclisli sistemle veya federal kurumlar aracılığıyla kendi içinde dengelenmesi ve arabuluculuğuyla sağlanır, ancak tek bir meclisin içinde bile görüş ve düşüncelerin dengelenmesi, özgün bir rasyonalizm sonucu işlev kazanır. Muhalefet, parlamentonun ve her meclisin doğasında vardır ve 'iki-partili sistem metafiziği' diye bir şey de hakikaten vardır. Kuvvetler ayrılığı öğretisini temellendirmek için genelde Locke'dan nakledilen oldukça banal bir cümle zikredilir: Yasaları yapan makamın bunları bizzat uygulaması tehlikeli olurdu; bu durum, beşeri iktidar hırsı açısından fazlasıyla güçlü bir iğva olurdu. Bu yüzden ne yürütme organının başı olarak hükümdar, ne de yasama organı olarak parlamento tüm devlet iktidarını kendi elinde toplayabilir. Şu da var ki, kuvvetler ayrılığı ve kuvvetler dengesine ilişkin ilk teoriler, 1640 *Long Parliament*'ı sırasında yaşanan iktidar yoğunlaşması deneyimi sonucu ortaya çıkmıştır. Ancak devlet kuramına ilişkin genel bir temellendirme, en azından Kıta Avrupası'nda devreye girer girmez, anayasal bir kanun kavramıyla beraber anayasal bir teori de ortaya çıktı. Bu teoriye göre, parlamento kurumu, esas itibarıyla yasama ile görevli bir devlet organı olarak anlaşılmalıdır. Anayasanın kuvvetler ayrılığı prensibi ile özdeş olduğu yolundaki bugün pek anlaşılmamış, ancak 18. yüzyılın ortalarından bu yana Batı Avrupa düşüncesine

hakim olan hükmü yalnızca bu kanun kavramı temellendirir. Bu yasa kavramı en meşhur ifadesini 1789 İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nin 16. maddesinde bulur: *Toute société dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée, n'a pas de constitution* [Hakların garanti altına alınmadığı ve kuvvetler ayrılığının sağlanmamış olduğu toplumların anayasası yoktur]. Kuvvetler ayrılığı prensibi ile anayasanın özdeş olduğu ve bu düşüncenin anayasa kavramını oluşturduğu şeklindeki yargı, Kant'tan Hegel'e kadar Alman devlet felsefesinde de çok doğal karşılanmıştır. Dolayısıyla, diktatörlük, böyle bir düşünce tarzı açısından da demokrasinin antitezi değil, bilakis, kuvvetler ayrılığının, yani anayasanın ilga edilmesi, yani yasama ile yürütme arasındaki ayrımın ortadan kaldırılmasıdır.<sup>30</sup>

### *Parlamentarizmin Yasa Kavramı*

Parlamenter yasa kavramı monarkomaklarda dahi fark edilir hale gelmiştir. Beza, "*Droit des Magistrats*" adlı eserinde, "*On doit juger non par exemples mais par loix*" [Yargılama vakaya göre değil, yasaya göre yapılmalıdır] der. Junius Brutus'un "*Vindiciae*"leri [iddiaları], yalnızca adalet tutkusuyla değil, aynı zamanda belirli bir tür rasyonalizmle, Machiavelli'nin "*pestifera doctrina*"sına [kötücül doktrinine] yönelirler. Brutus, "*Vindiciae*" ile "*Geometrarum more*" [geometrik bir ahlak] geliştirmek ve Rex'in [kralın] somut şahsının yerine, kişiler-üstü *Regnum* [otorite] ve Aristotelesçi skolastik geleneğe göre yasanın özünü oluşturan evrensel *Ratio*'yu [akıl] koymak ister. Kral yasalara

30) Bkz. diktatörlük hakkındaki kitabımın 149. sayfası.

itaat etmelidir; bedeninin ruha itaat ettiği gibi... Yasanın evrensel ölçütü, yasanın (somut bir kişinin iradesi veya emrinin tersine) yalnızca *ratio* olmasından ve somut bir kişi "*variis affectibus perturbatur*" [çok çeşitli tutkularla hareket ederken],<sup>31</sup> yasanın hiçbir *cupiditas*'a [arzuya], hiçbir *turbatio*'ya [tutkuya] sahip olmamasından çıkarılır. Çok çeşitli versiyonları olmakla birlikte, öze ilişkin ayırt edici özelliği daima "evrensellik" olan bu yasa kavramı, anayasal düşüncenin temelini oluşturur. Grotius bu kavramı, *singularia*'nın [tekilliğin] antitezi olarak, evrenselliğin skolastik formu içinde korur.<sup>32</sup> Bütün bir hukuk devleti öğretisi genel, önceden yürürlüğe konmuş, istisnasız herkesi bağlayan ve kural olarak tüm zamanlar için geçerli olan yasa ile somut spesifik ilişkileri dikkate alarak, hal ve icaba göre şekillenen kişisel emir arasındaki zıtlığa dayanır. Meşhur bir yorumunda, Otto Mayer, yasanın "ihlal edilemezliğinden" bahsetmiştir. Bu yasa tasarımı (artık evrensel değil, bilakis) 'genel' ile 'özel' arasındaki rasyonalist ayrıma dayanır ve hukuk devleti düşüncesinin temsilcileri 'genel'e kolaylıkla daha yüksek bir değer biçerler. Bu eğilim, *Law* [yasa] ve *Commission*'ı [monarkın kişisel emri], açıklamalarının merkezini oluşturacak şekilde karşı karşıya koyan Locke'da özellikle belirgindir. Hukuk devleti düşüncesinin bu klasik kuramcısı,<sup>33</sup> ayrıca, gayri şahsi nitelikli yasanın mı, yoksa kişisel olarak kralın mı egemen

31) 1579 Edinburgh baskısının 115 ve 116. sayfaları.

32) *De jure belli ac pacis*, 1. kitap I c III § 6 (1631 tarihli Amsterdam baskısından yararlanılmıştır). Tekil olgulara olumsuz değer biçmesini haklı gösterebilmek için Grotius da matematikle bir karşılaştırma yapar.

33) Erich Kaufmann'ın *Untersuchungsausschuss und Staatsgerichtshof*, Berlin 1920, s. 25 vd'de yer alan açıklamaları, Locke'un günümüzde pratik bir güncelliğe sahip olduğuna dair parlak bir örnektir. Kaufmann'ın eseri, maddi yasa kavramı [*materieller Gesetzesbegriff*] açısından taşıdığı önem dolayısıyla da anılmalıdır.

olduğuna ilişkin sorun hakkında yüzyıl süren genel tartışma için yalnızca bir örnektir. “(Amerika) Birleşik Devletler(i) hükümeti de özel bir vurgu ile, bir ‘insanlar hükümeti’ yerine, bir ‘yasalar hükümeti’ olarak nitelendirilmiştir.”<sup>34</sup> Bugün genel olarak kullanılan ve Bodin’e dek giden tanıma göre, egemenlik, somut durumun gereğine göre kaideyi bozan istisnaları daima tanımak gerektiği bilincinden doğar ve egemen, istisnanın ne olduğuna karar verendir.<sup>35</sup> Dolayısıyla anayasacı ve mutlakiyetçi düşüncenin mihenk taşı, yasa kavramıdır. Bununla kastedilen, Almanya’da Laband’dan beri ‘şekli anlamda kanun’ –ki bunun tanımına göre temsilciler meclisinin katılımıyla ortaya çıkan her şey kanundur– olarak adlandırılan şey değil, mantıksal birtakım ayırt edici özelliklere göre belirlenmiş olan bir prensiptir. Can alıcı ayırım daima yasanın genel, rasyonel bir hüküm mü, yoksa bir tedbir, somut bir irade veya bir emir mi olduğu noktasındadır.

Eğer temsilciler meclisinin katılımıyla ortaya çıkan karar yasa olarak adlandırılıyorsa, bu anlamlıdır, çünkü temsilciler meclisi, yani parlamento, kararlarını parlamenter yöntemi kullanarak, yani argümanları ve karşı-argümanları tartarak verir ve bu yüzden verdiği kararlar, mantıksal açıdan yalnızca otoriteye dayanan bir emirden farklı bir niteliğe sahiptir. Hobbes’un yasa tanımı bununla keskin bir tezat oluşturur: “... every man seeth, that some laws are adressed to all the Subjects in generall, some to particular Provinces; some to particular Vocations; and some to particular Men” [Herkes görebilir ki bazı yasalar genel olarak bütün uyruklara hitap eder; bazıları

34) John Marshall’ın bu ifadesi, James Beck’in Amerikan Anayasası üzerine yazdığı kitabın 16. bölümünün başlığından alıntılanmıştır. Almanca baskısı: *Die Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika*, Berlin, Walter de Gruyter, 1926.

35) Carl Schmitt, *Politische Theologie*, s. 4 vd.

belirli bölgelere, bazıları belirli mesleklere, bazıları da belirli insanlara<sup>36</sup>...]. Mutlakıyetçi için “*Law is not Counsell, but Command*” [yasa, tavsiye değil, emirdir],<sup>37</sup> yani otorite doğaldır, oysa rasyonalist hukuk devletinin yasa kavramı için doğal olan hakikat ve adalettir. *Autoritas, non Veritas facit Legem* [Yasayı yapan otoritedir, hakikat değil]. [Kuvvetler arası] Denge teorisinin bir temsilcisi olması itibariyle hukuk devleti düşüncesine bağlı olan Bolingbroke, zıtlığı, “*Government by constitution*” [anayasal hükümet] ve “*Government by will*” [keyfi hükümet] arasındaki zıtlık olarak formüle eder ve anayasa ile hükümet (*constitution* ve *government*) arasında yine bir ayrım yapar. Hükümet, *at any time* [herhangi bir zaman] gerçekleşen ne ise o iken, anayasa daima, *at all times* [her zaman] geçerli olan bir kural içermelidir; bunlardan biri değişmez bir nitelik gösterirken diğeri zamana ve duruma göre değişir vs.<sup>38</sup> 17 ve 18. yüzyıllara damgasını vuran, yasanın *volonté générale* [genel irade] olduğu şeklindeki öğretisi (ki böyle bir irade, genel olma niteliğinden ve her türlü *volonté particulière* [özel irade] ile tezat oluşturmasından dolayı değerli görülür) hukuk devletindeki yasa kavramının ifadesi olarak anlaşılmalıdır. Condorcet bu noktada da, somut olan her şeyin, yalnızca genel bir yasanın uygulaması olduğunu savunan aydınlanmacı radikalizmin tipik bir temsilcisidir. Condorcet’ye göre her türlü faaliyet ve devletin tüm yaşamı yasada ve yasanın uygulanmasında tükenir. Yürütmenin de tek işlevi şudur: “*de faire un syllogisme dont la loi est la majeure; un fait plus ou moins générale la mineure; et la conclusion l’application de la loi*” [Büyük terimi (öncülü) yasa,

36) Çeviri Semih Lim’e aittir. Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev.: Semih Lim, YKY, İstanbul, 2001, s. 190. (ç.n.)

37) *Leviathan*, 26. bölüm, 1651 tarihli İngilizce baskısının 137. sayfası.

38) *Dissertation on parties*, 10. bölüm.

küçük terimi (öncülü) az çok genel bir olgu, sonucu ise yasanın uygulanması olan bir tasım yapmak]. Montesquieu'nün meşhur sözünde olduğu gibi "*la bouche qui prononce les paroles de la loi*" [yasanın lafzını dile getiren bir ağız] olan yalnızca yargı değil, aynı zamanda idaredir.<sup>39</sup> 1793 tarihinde Jirondenlerin hazırladığı anayasa taslağında bu prensip şu şekilde hükme bağlanacaktır: "*Les caractères qui distinguent les lois sont leur généralité et leur durée infinie*" [Yasaların ayırt edici niteliği, genel olmaları ve ebedi süreklilikleridir].<sup>40</sup> Bu taslak, yürütmeyi dahi emretmekle değil, ikna etmekle meşgul hale getirmeyi amaçlar. "*Les agents exécutifs n'ordonnent pas, ils raisonnent*". Yasa ile emir arasındaki merkezi ve sistematik zıtlığa son bir örnek vermek için Hegel'in bütçe kanununun hukuki niteliği hakkındaki ifadesi belirtilebilir: Finans yasası [*Finanzgesetz*] olarak adlandırılan kanun, meslek kuruluşlarının işbirliğine rağmen, esas itibarıyla hükümetin yetkisi dahilindedir. Pek de uygun olmayan bir biçimde kanun olarak adlandırılmasının nedeni, hükümetin görünürdeki varlığının geniş ve hatta bütün çevresini kuşatmış olmasıdır. "Her yıl, bir yıllığına çıkartılan yasa, evrensel bir içeriğe sahip gerçek bir yasayı, doğası gereği çok şeyi kapsıyormuş gibi görünen genelgeçer düşüncelerden

39) Bu konuda Joseph Barthélémy'nin olağanüstü ilginç açıklamaları için bkz. Barthélémy, *Le rôle du pouvoir exécutif dans les républiques modernes*, Paris 1906, s. 489. Condorcet'nin yukarıda zikredilen ifadesi, "*Rapport sur le projet girondin*" başlıklı raporunda yer almaktadır, *Archives parlementaires*, LVIII, s. 583 (Barthélémy tarafından zikredilmiştir).

40) Titre VII Section II. Art. 4, Leon Duguit-Henri Monnier, *Les Constitution et les principales lois politiques de la France depuis 1789* (1915), s. 52. Yasalardan farklı olarak emirlerin ayırt edici özelliği "*application locale ou particulière et la nécessité de leur renouvellement à une époque déterminée*" [yerel veya özel uygulamaları öngörmeleri ve belirli bir süre sonra yenilenmelerinin gerekli olmasıdır.] 21.6.1793 tarihli anayasanın 54 ve 55. maddeleri, yasa kavramını, düzenledikleri konulara göre belirlemektedir.

[*Reflexionsallgemeinheit*] ayırt edebilen sıradan bir insana bile mantıksız görünecektir.”<sup>41</sup>

### *Parlamentonun Yasama İşleviyle Sınırlandırılması*

Yasa, yani salt *Autoritas*'ın [otoritenin] zıddı olan *Veritas* [hakikat] ve genel bir doğruluğa sahip olan norm, Zitelmann'ın parlak bir formülasyonla açıkladığı gibi, zorunlu olarak [*als Imperativ*] daima bireysel ve devredilemez bir unsur içeren gerçek ve somut emrin tersine<sup>42</sup> ve özü eylemde bulunmak olan yürütmeden farklı olarak zihinle ilgili bir şey olarak [*als etwas Intellektualistisches*] anlaşılır. Yasama *deliberare*'dir [müzakere], yürütme ise *agere* [eylemde bulunma]. Bu tezatın da Aristoteles'le başlayan bir tarihi vardır. Fransız Aydınlanması'nın rasyonalizmi, yasamayı yürütmenin aleyhine ön plana çıkardı ve yürütme için 5. Fructidor<sup>43</sup> III Anayasası'nın bir hükmünde (Hüküm IX, 275) veciz bir formül buldu: *Nul corps armé ne peut délibérer* [Silahlı hiçbir güç müzakere edemez]. Bu prensibin en az doktriner açıklaması *The Federalist*'te (1788) yer alır: Yürütme, tek bir kişinin elinde bulunmalıdır, çünkü enerjisi ve etkinliği buna bağlıdır; yürütme “sayı arttığı ölçüde azalan” şeyler olan karar ve devlet sırlarının korunması ile ilişkiliyken, yasamanın müzakere etmek demek ve bu nedenle daha büyük bir meclis tarafından gerçekleştirilmek zorunda olması, en iyi politikacılar ve devlet adamları tarafından kabul

41) G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie*, § 544.

42) Ernst Zitelmann, *Irrtum und Rechtsgeschäft*, Duncker & Humblot, 1879, s. 201 vd.

43) *Fructidor*: Fransa'da cumhuriyet takviminin onikinci ayı, Gregoryen takviminin 18 veya 19 Ağustos'undan 16 veya 17 Eylül'e kadar sürer. (ç.n.)



edilen bir prensiptir. Bunun için tarihten birkaç örnek verilir ve *The Federalist* tartışmaya şöyle devam eder: Tarihsel gözlemlerin şüphelilik ve belirsizliklerini bir kenara bırakalım ve yalnızca aklın ve sağduyunun bize söylediklerine güvenelim; medeni haklar ve özgürlükler yürütme tarafından değil, ancak yasama tarafından tutarlı bir şekilde teminat altına alınabilir; yasama organında, görüşler ve partiler arası-zıtlıklar, yararlı ve doğru bazı kararların alınmasını engelliyor olabilir, ancak azınlıkların yürüttükleri tartışma, çoğunluğun aşırılıklarına set çeker. Bu bağlamda yasama organında farklı görüşlerin bulunması yararlı ve gereklidir ancak yürütme organı için durum farklıdır, çünkü bu organın özellikle savaş ve karışıklık durumlarında enerjik bir biçimde eylemde bulunması, bunun için de kararın birlik arz etmesi gerekir.<sup>44</sup>

*The Federalist*'te yer alan bu ılımlı düşünce, denge teorisinde yasama ve parlamento için bir standart oluşturan rasyonalizmin yürütmeyi de kapsayacak şekilde genişletildiğinin ve onu da bir müzakere içinde yok ettiğinin dikkate alınmadığını en açık şekilde gözler önüne serer. Bu teorisinin rasyonalizmi, rasyonelle irrasyonel (akla dayalı bir müzakere yoluyla erişilebilir nitelikte olmayan şeyler bu şekilde adlandırılabilirse eğer) arasında bir denge kurmayı becerir; tıpkı deizmin [yaradancılık] metafizik

44) Alexander Hamilton, *The Federalist Papers*, sayı 70 (18 Mart 1788) Montesquieu de acil bir eylemle ilişkili olduğu için, yürütmenin tek bir kişinin elinde toplanmak zorunda olduğu, buna karşılık yasamanın tek bir kişi yerine birçok kişinin elinde bulunmasının, temkinli bir ifadeyle, "çoğunlukla daha iyi" olacağı görüşündedir. (*L'esprit des Lois*, XI. kitap, 6. bölüm) Halkın temsil edilmesi hakkında Montesquieu, temsilcilerin büyük avantajının "*qu'ils sont capables de discuter les affaires. Le peuple n'y est point du tout propre; ce qui forme un des grands inconvénients de la démocratie*" [meseleleri tartışma yeteneğine sahip olmalarıdır. Halkın asla böyle bir yeteneği yoktur ve bu, demokrasinin en büyük sakıncalarından birini oluşturur.]. Yasamanın tavsiye ve düşünce, yürütmeninse eylem olduğu şeklindeki ayrım, Siéyès tarafından da tekrar edilir. (Bkz. *Politische Schriften*, Almanca baskısı, 2. cilt, 1796, s. 384).

bir uzlaşma olarak tahayyül edilebilmesi gibi, burada da müzakereye ve bir ölçüde uzlaşmaya yer vardır.<sup>45</sup> Buna karşılık Condorcet'nin mutlak rasyonalizmi, kuvvetler ayrılığını ortadan kaldırmış ve kuvvetler ayrılığı prensibinde içkin olan devlet iktidarının aracı ve uzlaştırıcı niteliği kadar partilerin bağımsızlığını da yok etmişti. Amerikan Anayasası'nın karmaşık dengesi, Condorcet'nin radikalizmi açısından kılı kırk yaran, hantal bir sistem ve bu ülkenin kendine has özelliklerinden kaynaklanan bir imtiyazdır; bu, "*ou l'on veut forcer les lois et par conséquent la vérité, la raison, la justice*" [yasaları ve dolayısıyla hakikati, akli ve adaleti harekete geçirmenin kişilere bağlı olduğu]<sup>46</sup> ve "*législation raisonnable*"ın [akla uygun yasamanın] eyalet halklarının önyargıları ve budalalıklarına kurban edildiği sistemlerden biridir. Böylesi bir rasyonalizm, dengeyi ortadan kalkmasına ve aklın diktatörlüğüne yol açtı. Her ikisi de [Amerikan Anayasası ve Condorcet] yasa ile hakikati özdeşleştirdi; ancak denge teorisinin görelî [*relativ*] rasyonalizmi, kendisini yasama organı ve parlamento ile, dolayısıyla parlamento içinde sadece görelî bir hakikatle sınırlandırır. Bu yüzden partiler arası karşıtlık yoluyla sağlanan görüşler arası denge, dünya görüşüne [*Weltanschauung*] bağlı olan mutlak nitelikli sorunları asla kapsayamaz, bilakis, yalnızca doğası gereği görelî olup böylesi bir

45) Deizmin Tanrı'yı dünya-dışı bir kurum olarak muhafaza etmesi, denge tasarımları açısından büyük bir önem taşır. Bir üçüncünün dengeyi kurmasıyla, dengeyi karşıt-kuvvetler arasında kendiliğinden oluşması arasında fark vardır. Swift'in 1701 tarihli ifadesi, ilk tasarıma tipik bir örnektir (ve Bolingbroke'un denge teorisi açısından da önemlidir): "*The balance of power' supposes three things: First, the part which is held, together with the hand, that holds it; and then two scales, with whatever is weighted therein*" [Kuvvetler dengesi üç şeyi varsayar: Kendisini tutan elle beraber elde tutulan parça ve tarttıkları ile beraber terazinin iki kefesini]. (Bu alıntıya dikkatimi çektiği için Bay Dr. Eduard Rosenbaum'a teşekkür ederim, bkz. *Weltwirtschaftliches Archiv*, 18. BJ., Ekim 1922, s. 423.)

46) Condorcet, *Œuvres* XIII, s. 18.

sürece uygun düşen şeylere ilişkin olabilir. Çatışmacı karşıtlıklar parlamentarizmi ortadan kaldırır ve parlamenter müzakere, ortak ve tartışılmaz bir temeli şart koşar. Ne devlet iktidarı, ne de herhangi bir metafizik inanç bu alanda çürütülemez bir nitelikte boy gösterebilir; her şey kasıtlı olarak karmaşılaştırılmış denge süreci içinde müzakere edilmek zorundadır. Parlamento ise müzakerenin yürütüldüğü alandır; yani münakaşalı bir süreç sonunda, argümanla karşı-argüman arasındaki tartışma yoluyla görelî hakikate ulaşılır. Devlet[in çıkarı] için kuvvetlerin birden çok olması nasıl gerekiyorsa, her parlamenter tüzel kişilik de çok sayıda partiye ihtiyaç duyar.

Bu düşünceler, Alman liberalizminde daha 19. yüzyılın ilk yarısında tarihsel düşünce ile kaynaşmaya başlamıştır. Denge teorisi, her şeyle uzlaşabilen esnek yapısıyla tarihsel düşünceyi de kendi sistemine dahil edebildi. 19. yüzyıl Alman liberalizminde denge hakkındaki mekanik tasarımın kendine has bir şekilde organik bir aracılık kuramına dönüşmesi ve bu sayede hükümdarı, üstün ve devletin birliğini temsil eden bir kişi olarak kabul etme imkânına da daima sahip olması çok ilgi çekicidir. Liberal müzakere, Alman romantizminde ebedi sohbe dönüşürken, Hegel'in felsefi sisteminde tezler ve antitezlerden daima yeni sentezlere ulaşan bilincin kendi kendine gelişimine denk düşer. Halkın, salt istişari rolle sınırlandırılmış zümreler yoluyla temsili, Hegel tarafından "kamusal bilincin, çokluğun görüş ve düşüncelerinin ampirik evrenselliği olarak ortaya çıkar" şeklinde tarif edilir. Zümreler, hükümetle halk arasında aracı nitelikli organlardır ve sadece yasama fonksiyonunda rol oynarlar; yürüttükleri müzakerelerin aleniyeti sayesinde "bilgi dağırcığı genişler"; "ancak bilgi edinme imkânının önünün açılmasıyla kamuoyu gerçek düşüncelere ulaşır, devlet kavramını, devlet meselelerini ve devletin içinde bulunduğu

durumun içyüzünü kavrar ve ancak bundan sonra bu konularda mantıklı bir hükme varma yeteneğini kazanır". Böylece, bu tür bir parlamentarizm, "bir eğitim aracıdır, hem de en büyüklerinden biri..."<sup>47</sup> Kamusal ve kamuoyunun değeri hakkında Hegel, şu son derece özgün açıklamalarda bulunur: "Zümre meclislerinin yarattığı kamusal alan, yurttaşların mükemmel bir şekilde eğitildiği büyük bir piyestir ve halk en çok bu yolla kendi çıkarlarının gerçek niteliğini öğrenir"; kamusal, "devletin çıkarları açısından en büyük eğitim aracıdır." Devletin çıkarları ancak bu şekilde canlılık kazanır ve Hegel'e göre halkın istekleri ve görüşlerinin açıklandığı "örgütlenmemiş bir usul" olan kamuoyu ancak bu şekilde ortaya çıkar. Alman liberalizminin partiler öğretisi, organik yaşam tasarımı ile de bağlantılıdır. Partilerle hizipler arasında bir ayırım yapılır; gerçek partiler, "kamusal varlığın canlı ve çok yönlü tarafının bir ifadesiyken" ve "devletin sorunlarını doğru çözüme kavuşturmak için gayretle mücadele ederken", hizipler partilerin karikatürüdür.<sup>48</sup> F. Rohmer'in partiler öğretisini devralan Bluntschli, bir parti, muhalif bir parti olmaksızın var olamaz, devlet ve organları partiler-üstü olduğu için hükümdar ve memurlar (en azından bu sıfatlarıyla; özel kişilikleriyle değil) hiçbir partiye üye olamazlar der. "Anayasa hukuku, partileri tanımaz. Parti faaliyetlerini ve parti-içi / partiler arası mücadeleleri sınırlandıran ağırbaşlı ve sağlam devlet düzeni, herkes için ortak ve sağlam bir düzendir... Ancak yeni ve özgür yaşam, yani siyaset hareketlenmeye başlayınca partiler ortaya çıkar". (Rohmer'i izleyen) Bluntschli'ye göre, partiler yaşamın çeşitli evrelerine benzer. Klasik ifadesini

47) *Rechtsphilosophie* §§ 301, 314, 315. Metinde bunu izleyen alıntılar için *Rechtsphilosophie* § 315 ve § 316'ya bakınız.

48) Mohl, *Enzyklopädie der Staatswissenschaften*, 2. baskı, Tübingen, 1872, s. 655.

Lorenz von Stein'da bulan tasarıma Bluntschli'de de rastlamak mümkündür: Bireylerin hayatlarında olduğu gibi devletlerin hayatlarında da birçok karşıtığa rastlanır ve gerçek canlılığın dinamiğini bunlar oluşturur.<sup>49</sup>

Burada liberal düşünce, özü Alman olan “organik” bir düşünceye eklemlendi ve denge hakkındaki mekanik tasarıma galebe çaldı. Ancak bu organik düşüncenin yardımıyla da parlamentarizm düşüncesine tutunmak mümkündü. Diyalektik-dinamik müzakere sürecinin sunduğu perspektif yasama organına uygulanabilse bile yürütme organına uygulanamayacağı ve yalnızca evrensel yasa –somut emir değil– dengeleyici müzakere ve kamusal tartışma yoluyla hakiki ve adil olabileceği için, Mohl'un ki gibi bir parlamenter hükümet talebi söz konusu olduğu anda, parlamentarizm fikri kendini kritik bir durumda bulur. Varılan bu sonuçlarla, eski parlamento tasarımı, sistematik bağlantısının artık pek de bilincinde olmadan, ayrıntılarda korunur. Örneğin Bluntschli, modern parlamentonun alameti farikasının, işlerini eski zümre meclislerinde olduğu gibi komiteler eliyle görmemesi olduğunu iddia eder.<sup>50</sup> Bu iddia son derece doğrudur, ancak gerekçesi artık mevcut olmayan aleniyet ve müzakere prensiplerine dayanır.

49) Bkz. Bluntschli'nin *Staatswörterbuch*'unda yer alan “*Politische Parteien*” maddesi. Lorenz von Stein için bkz. benim *Politische Theologie* adlı eserim, s. 53. Partiler hakkındaki bu Alman liberalizmine özgü açıklama için ayrıca bkz. Fr. Meinecke, *Idee der Staatsräson*, s. 525.

50) J. K. Bluntschli, *Allgemeines Staatsrecht*, I. cilt, Münih 1868, s. 488. Parlamentarizmin prensiplerine ilişkin eskinin iyi anlayışıyla modern yanlış anlamalar arasındaki ilginç bağlantıya değinen bir makale için bkz. Adolf Neumann-Hofer, “*Die Wirksamkeit der Kommissionen in den Parlamenten*”, *Zeitschrift für Politik* Bd. 4 (1911), s. 51 vd. Neumann-Hofer müzakereyi kurtarmak için halk meclislerinde artık müzakere yapılmadığının deneyimle sabit olduğundan hareketle, komisyonların birer “müzakere kulübüne” dönüştürülebileceğine inanır (s. 64/65). Burada içkin olan müzakere kavramına ilişkin bu yanlış kavrayış hakkında bkz. bu kitabın önsözü, s. 15.

## Müzakereye Duyulan İnancın Genel Anlamı

Aleniyet ve müzakere, anayasal düşünce ve parlamentarizmin son derece tutarlı ve kapsamlı bir sistem içinde dayandığı iki prensiptir. Bu prensipler, adalet duygusu açısından bütün bir çağa önemli ve vazgeçilmez görünmüştü. Aleniyet ve müzakere aracılığıyla güvenceye kavuşturulmuş dengenin ortaya çıkarması gereken, hakikat ve adaletten başka bir şey değildi. Yalnızca aleniyet ve müzakere aracılığıyla –liberal hukuk devleti düşüncesindeki “kendinde kötü” [*das an sich Böse*], Locke’un deyişiyle *the way of beasts* [hayvanlara mahsus]– çıplak kudret ve otoritenin üstesinden gelinebileceği ve hukukun güce karşı zafer kazanmasının sağlanabileceği düşünülürdü. Bu düşünce tarzını dile getiren çok tipik bir söz vardır: *la discussion substituée à la force* [şiddet yerine müzakere]. Bu formülasyonla ifade edilen şey, deha olmak bir yana, önemli bile sayılmayan, ancak burjuva krallığının belki de tipik bir savunucusu sayılabilecek olan birinden kaynaklanır, bu kişi bütün bir anayasal ve parlamenter düşünce zincirinin son halkasını şu şekilde formüle eder: Sosyal ilerleme de dahil olmak üzere her türlü ilerleme “*par les institutions représentatives, c’est-à-dire par la liberté régulière – par des discussions publiques, c’est-à-dire par la raison*” [temsili kurumlar, yani düzenlenmiş özgürlük aracılığıyla – kamusal müzakere, yani akıl aracılığıyla] gerçekleşebilir.<sup>51</sup>

51) Eugene Forçade, *Études historiques*, Paris 1853, Lamartine’in 1848 Devrimi tarihinin tartışıldığı bölüm. Lamartine düşüncesi de, güç ve otoritenin karşısına müzakereyi koyan inanca bir örnektir. Hem rasyonel hükümet hakkındaki (1831 tarihli) yazısı [*Sur la Politique Rationnelle*] hem de *Le Passé, le Présent, l’Avenir de la République* (1848) başlıklı incelemesi tamamen bu inançtan esinlenmiştir. Lamartine hatta gazetelerin sabahları doğan güneş gibi yükseldiklerini ve ışık yaydıklarını düşünür! Victor Hugo’nun “*Napoléon le Petit*” başlıklı ünlü yazısında yer alan şiirsel “tribün”

Parlamento ve partiler içindeki siyasal yaşamın gerçeği ve genel kanaatler, günümüzde bu tür inançlardan çok uzaktır. Bugün insanların kaderini belirleyen büyük siyasal ve ekonomik kararlar (daha önce bir kez olsun bu şekilde verilmiş oldukları şüpheli de olsa) artık kamusal tartışma içinde dengelenen fikirler ve parlamentodaki müzakereler sonucu ortaya çıkmamaktadır. Halkın temsilcilerinin hükümete katılması –parlamenter hükümet– kuvvetler ayrılığı ile birlikte eski parlamentarizm düşüncesinin ortadan kalkmasına yol açan en önemli araç olduğunu kanıtlamıştır. Tabii, günümüz koşullarında komiteler ve giderek daha küçük komiteler halinde çalışmamak pratikte kesinlikle imkânsızdır ve nihayetinde parlamentonun üye bütünlüğü, yani kamusalılığı amacından sapar ve parlamento zorunlu olarak bir vitrine dönüşür. Belki de pratikte başka türlü olması mümkün değildir. O halde, en azından parlamentarizmin bu şekilde zihinsel temelini yitirdiğini ve ifade, toplanma ve basın özgürlüğü, kamuya açık toplantılar, parlamenter dokunulmazlık ve ayrıcalıklara dayanan bütün bir sistemin ‘ratio’sunu kaybettiğini anlamak için tarihsel durum hakkında şuur sahibi olmak zorunludur. Partilerin ve koalisyonların oluşturduğu son derece küçük komiteler kararlarını kapalı kapılar ardında almaktadır ve büyük

tanımı son derece özgündür ve bir semptom [belirti] olarak son derece önemlidir. Müzakereye duyulan inanç, bu çağa damgasını vurur. Bu sayede, Hauriou, *Précis de droit constitutionnel* (Paris, 1923) adlı eserinde parlamentarizm çağını ‘müzakere çağı’ (*l’âge de la discussion*, s. 198, 201 ve başka yerlerde) olarak nitelmiştir ve Yves Guyot gibi şaşmaz bir liberal, daha kitabının başlığında (*Politique Parlementaire – Politique Atavique*, Paris, 1924) müzakereye dayanan parlamenter hükümetin karşısına (ona göre bu, elbette, bir “*gouvernement de discussion*”dur) müzakereye dayanmayan her türlü siyasetin “atavizmi”ni koyar. Böylece, parlamentarizm özgürlük ve kültürle tamamen özdeş hale gelir. L. Gumplowicz ise bütün bu kavramları yok sayar ve şöyle yazar: “Asya kültürünün niteliği ve alameti farikası despotizm, Avrupa’nınki parlamenter rejimdir.” *Soziologie und Politik*, Leipzig, 1892, s. 116.

kapitalist çıkar gruplarının temsilcilerinin küçük komitelerde kararlaştırdıkları şeyler milyonlarca insanın günlük yaşamı ve kaderi için belki de her türlü siyasal karardan daha önemlidir. Modern parlamentarizm düşüncesi, kontrolün sağlanmasına yönelik talep ile aleniyete ve kamusalığa duyulan inanç, mutlak monarkların gizli siyasetine karşı yürütülen mücadele sırasında ortaya çıkmış, özgürlük ve adalet konusundaki duyarlılıkları insanların gizli kararlarla halkların kaderini belirleyen gizlilik pratiğine [*Arkanpraxis*] karşı isyan etmelerine yol açmıştır. Ancak bugün [milyonlarca insanın] bin bir çeşit gizliliğe konu olan kaderiyle karşılaştırıldığında, 17 ve 18. yüzyılın kabine politikasının konuları ne kadar saf ve masumdur. Bu gerçek karşısında tartışan bir kamuoyuna inanç duyanlar korkunç bir hayal kırıklığına uğramalıydılar. Elbette bugün eski liberal özgürlüklerden, özellikle ifade ve basın özgürlüğünden feragat etmek isteyen pek kimse yoktur. Ancak Kıta Avrupası'nda bu özgürlüklerin, gerçek kudret sahipleri için hakikaten tehlike yaratabileceği yerlerde halen var olduğuna inanan pek az kişi vardır. Adil yasaların ve doğru politikaların, gazete makaleleri, toplantılarda yapılan konuşmalar ve parlamento müzakereleri sonucu ortaya çıkacağına inananların sayısı daha da azdır. Oysa parlamentoya tam da bu nedenle inanç duyulur. Aleniyet ve müzakere parlamenter işleyiş sonucu boş ve gereksiz bir formaliteye dönüştüğüne göre parlamento da 19. yüzyılda nasıl geliştirse şimdiye kadarki temelini ve anlamını öylece yitirmiştir.





Anayasal parlamentarizm, Kıta Avrupası'ndaki klasik çağını Louis Philippe'in burjuva krallığı sırasında yaşadı ve klasik temsilcisini de Guizot'da buldu. Guizot'ya göre eski monarşi ve aristokrasi yenilgiye uğratılmıştı ve giderek yaklaşan demokrasi, önüne bir bent inşa edilmesi gereken kaotik bir sel gibiydi. Anayasal-parlamentar burjuva krallığı [meşruti monarşi], monarşi ile demokrasi arasında salınıyordu. Bütün sosyal sorunlar parlamento tarafından, açık ve rasyonel bir tartışma içinde çözülmeliydi; "*juste-milieu*" [ortayol] terimi bu düşüncenin deruni özünden kaynaklanmaktaydı. Zaten burjuva krallığı gibi bir kavram, lafzî olarak dahi bütün bir *juste-milieu* dünyasını ve ilkesel olarak uzlaşmayı içerir. Demokrasiye değil, parlamenter anayasacılığa karşı olan ve parlamentarizmi ortadan kaldıran

diktatörlük düşüncesi yeniden güncellik kazanacaktır. Kritik bir yıl olan 1848, aynı anda hem demokrasi hem de diktatörlüğün hüküm sürdüğü bir yıldır. Her ikisi de parlamenter düşüncedeki burjuva liberalizmi ile zıtlık halindeydi.

Müzakereden, dengelemeden ve ilkesel olarak arabuluculuktan yana olan bu düşünce, kendisine bütün güçleriyle karşı çıkan iki rakip düşüncenin arasında yer alıyordu, öyle ki, uzlaşmacı müzakere yalnızca kanlı meydan muharebeleri arasındaki kısa bir mola gibi görünüyordu. Her iki rakip, [bu düşünceden kaynaklanan iddialara] dengeyi yok ederek, doğrudanlık ve mutlak bir kesinlikle [*Apodiktizität*], yani diktatörlükle yanıt vermişlerdir. Geçici bir nitelendirme yapmak için kabaca ifade etmek gerekirse rasyonalizmin bir dogması vardır; irrasyonalizmin de başka bir dogması... Uzlaşmadan yana olmayan ve kendinden had safhada emin bir rasyonalizmden doğmuş olan diktatörlüğe öngelen bir gelenek vardı: Aydınlanma'nın eğitimci diktatörlüğü, felsefi Jakobenizm, aklın tiranlığı, rasyonalist ve klasist ruhtan doğan formel bir birlik ve "felsefenin kılıçla ittifakı."<sup>52</sup> Napoléon'un hezimete uğramasıyla bu gelenek sona ermiş gibiydi ve yeni doğan tarihsel bilinç sayesinde hem teorik, hem de ahlaki açıdan alt edildi. Ancak rasyonalist bir diktatörlük olasılığı, tarih felsefesi alanında varlığını sürdürdü ve siyasi bir fikir olarak canlılığını korudu. Bu rasyonalist diktatörlük düşüncesinin destekçisi, nihai metafizik kanıtını Hegel'in tarih mantığı temelinde inşa eden radikal Marksist sosyalizmdi.

52) "Felsefe, 19. yüzyıldaki bu ittifakta –bir zamanlar kilise ile kurmuş olduğu ittifakta olduğu gibi– mütevazı bir rol oynadı; ancak kurduğu bu ittifaktan o kadar çabuk vazgeçemeyecektir." H. Pichler, *Zur Philosophie der Geschichte*, Tübingen, 1922, s. 16.

Sosyalizmin ütopyadan bilime intikal etmesi, diktatörlükten vazgeçtiği anlamına gelmiyordu. [I.] Dünya Savaşı'ndan beri bazı radikal sosyalist ve anarşistlerin, sosyalizme, diktatörlüğe giden yolda gerekli olan cesareti yeniden kazandırmak için ütopyaya geri dönüş yapmanın zorunlu olduğuna inanmaları kayda değer bir belirtidir. Bu durum, bilimin günümüz kuşağı için sosyal pratiğin apaçık temeli olmaktan ne kadar uzaklaştığını gösterir. Ancak aynı durum, bilimsel sosyalizmin diktatörlük olasılığına kapıları kapadığını kanıtlamaz. 'Bilim' sözcüğü doğru anlaşılmalı ve salt kesin bir pozitivist teknokratlıkla sınırlandırılmamalıdır. Elbette ki bu pozitivist bilimsellik, diğer herhangi bir siyasi kurum veya otorite için olduğu gibi diktatörlük için de zemin oluşturamaz. Bilimsel sosyalizmin rasyonalizmi, doğa bilimlerinin gidebileceğinden çok daha öteye gider. Aydınlanma'nın rasyonalizme duyduğu inanç, bilimsel sosyalizmde son derece baskındı ve yeni ve neredeyse fantastik bir ivme kazanmıştı. Eski enerjisini koruyabilseydi, şüphesiz, Aydınlanma rasyonalizminin yeğliliğiyle boy ölçüşebilirdi.

### *Marksizmin Bilimselliği Metafiziktir*

Sosyalizm, ancak bilimsel olduğuna kanaat getirdikten sonra, şaşmaz bir hakikatin verdiği garantiye sahip olduğuna inandı ve bu yüzden kuvvet kullanmaya hakkı olduğunu iddia edebildi. Sosyalizmin bilimsel kesinliği tarihsel alanda 1848'den, yani fikirlerini günün birinde gerçekleştirmeyi umut edebilen bir siyasi güç haline gelmesinden sonra ortaya çıktı. Bu yüzden, pratik ve teorik tasavvurlar, bu tür bir bilimsellik içinde birbirine karışır. Bilimsel sosyalizm, çoğunlukla, yalnızca ütopyanın reddi gibi olumsuz bir anlam yüklenmiştir ve bundan böyle sosyal

ve siyasal gerçekliğe bilinçli bir şekilde müdahale edilmesi ve bu gerçekliğe, fantezilere ve uyduruk ideallere göre dışarıdan değil, doğru teşhis edilmiş, kendi içkin koşullarına göre bir şekil verilmesi yönündeki kararlılığı dile getirmelidir. Burada mesele, sosyalizmin çok sayıda yüzü ve imkânları arasından, entelektüel açıdan kesin olan nihai argümanını, sosyalist inancın nihai kanıtını aramaktır. İnançlı Marksist sosyal, ekonomik ve siyasal hayatın doğru bilgisini ve bundan doğan doğru pratiği bulduğuna, sosyal yaşamı bütün objektif ihtiyaçları ile doğru olarak kavradığına ve bu yolla ona hükmedeceğine emindir. Engels gibi Marx ve tahminen entelektüel fanatizme yetenekli olan her Marksist tarihsel gelişimin özgün olduğuna vâkîf olduğu için, Marksist bilimsellik, doğa bilimlerinin yöntemi ve kesinliğini toplumsal felsefe ve siyaset sorunlarına uygulamayı amaçlayan çok sayıdaki girişimle bir tutulamaz. Gerçi popüler [vülger] Marksizm, kendi düşüncesinin pozitivist bir kesinlik içerdiğinden, tarihsel materyalizmin yasalarından doğan “mutlak zorunluluk”tan [*eiserne Notwendigkeit*] zevkle bahseder. Birçok burjuva sosyal-filozof bu iddiayı çürütmekle meşgul olmuş ve tarihsel olayların astronomide yıldız hareketlerinin hesaplanması gibi hesaplanamayacağını ve –“mutlak zorunluluk” olduğu kabul edilse bile– yaklaşan bir güneş tutulmasını gerçekleştirmek amacıyla bir parti örgütü kurmanın her halükarda tuhaf olacağını iddia eder. Ancak Marksist düşüncenin rasyonalizminin diktatörlük kavramı bakımından önem taşıyan başka bir yönü daha vardır. Bu rasyonalizm, doğa yasalarının ve katı determinist bir dünya görüşünün [*Weltanschauung*] yardımıyla, doğa yasalarını insanların yararına kullanmak için –doğa bilimlerindeki her kesin yöntem nasıl bir tekniğe bağlı ise– bir yöntem icat etmeyi amaçlayan bir bilimsellikten ibaret değildir. Sosyalizmin bilimselliği bundan ibaret olsaydı, özgürlük diyarı yerine mutlak teknokrazi

diyarına sığınmış olurdu. Bu, Aydınlanma'nın erken rasyonalizmi ve 18. yüzyıldan bu yana matematiksel ve fiziksel kesinliğe sahip bir siyasete ulaşmaya yönelik popüler girişimlerden biri olurdu; tek bir farkla: 18. yüzyılda hâlâ hüküm süren kuvvetli ahlakçılıktan teorik olarak vazgeçilmiş olurdu. Sonuç, her türlü rasyonalizmde olduğu gibi, rasyonalistlerin önderlik ettikleri bir diktatörlük olmak zorundaydı.

Ancak Marksist tarih felsefesi ve Marksist sosyolojinin felsefi ve metafizik açıdan büyüleyici yanı bilimselliği değil, Marx'ın insanlık tarihinin diyalektik gelişimi düşüncesini koruma tarzı ve bu gelişimi somut, bir defaya mahsus, içkin [*immanent*] bir organik kuvvetle kendi kendisini üreten, tezatlarla dolu [*antithetisch*] bir süreç olarak görmesiydi. Bu gelişimi iktisadi-teknik alana kaydırması, düşünce yapısında hiçbir değişikliğe yol açmaz; [bu kaydırma] çeşitli şekillerde açıklanabilecek olan bir transferanstır [*Transponierung*] yalnızca: Psikolojik açıdan, ekonomik faktörlerin siyasi anlamı hakkında bir sezgi; sistematik açıdan, teknikle kendini gösteren beşeri faaliyeti tarihsel olayların hür efendisi ve kaderin akıldışılığına hükmeden bir efendi kılma çabası. “Özgürlük diyarına sığınış” yalnızca diyalektik olarak anlaşılmalıdır. Yalnızca tekniğin yardımıyla yapılabilecek bir sığınış değildir bu. Aksi halde, Marksist sosyalizmden, eylemde bulunmak yerine yeni bir makine icat etmesi istenebilirdi. Geleceğin komünist toplumlarında da, bu toplumların temelini değiştirecek ve bir devrimi zorunlu kılacak yeni teknik ve kimyasal buluşların gerçekleştirileceği düşünülebilir. Geleceğin toplumuna bir yandan teknik gelişmeye müthiş bir şekilde destek vererek ivme kazandırmak, öte yandan bu toplumun, sınıfların yeniden oluşumunun yarattığı her türlü tehlikeden her daim korunmak zorunda olduğunu kabul etmek tuhaftır. Bütün bu itirazlar son derece mantıklıdır, ancak bu [Marksist] düşüncenin özüne

ilişkin değildirler. Marksist inanca göre insanlık, kendi bilincine varacak ve bu da toplumsal gerçekliğin doğru anlaşılmasıyla gerçekleşecektir. Böylece, bilinç mutlak bir karakter kazanır. Yani burada söz konusu olan, Hegelci evrimi içeren ve kanıtını kendi kesinliğinde bulduğu için Aydınlanma'nın soyut rasyonalizminin kapasitesini aşan bir rasyonalizmdir. Marksist bilim, yaklaşan olaylara, mekanik olarak hesaplanıp kazanılmış bir zaferin mekanik kesinliğini yakıştırmaktansa, bunları zamanın akışına ve kendi kendisini üreten tarihsel olayların somut gerçekliğine bırakır.

Somut tarihsel gerçeklik anlayışı, Marx'ın asla vazgeçmediği bir kazanımdı. Ancak Hegel'in rasyonalizmi, tarihi bile inşa etme cesaretine sahipti. Buna göre, aktif bir insan, şimdiki zamanı ve günümüzdeki olayları mutlak bir kesinlikle kavramaktan başka bir şeyle ilgilenemezdi. Bilimsel açıdan bu [mutlak kesinliğe ulaşmak], tarihin diyalektik yapısının yardımıyla mümkündü. Bu yüzden Marksist sosyalizmin bilimselliği, Hegel'in tarih felsefesi prensibine dayanır. Marx'ın Hegel'e tabi olduğunu göstermek ve bu konudaki tartışmalara bir yenisini eklemek için değil, Marksist muhakemeyi ve bunun özgün diktatörlük kavramını tanımlamak için, [Marx'ın siyaset kuramının] Hegel'in diyalektik tarih anlayışı ile bağıntısından yola çıkılmalıdır. Bu noktada, belirli bir sosyolojik yapıya ve rasyonalist bir diktatörlüğe yol açan belirli bir metafizik açıklık [Evidenz] olduğu ortaya çıkacaktır.

### *Diktatörlük ve Diyalektik Gelişim*

Diyalektik gelişim ile diktatörlüğü birbirine bağlamak şüphesiz güçtür. Çünkü diktatörlük, gelişimin süreklilik gösteren

sirasını kesintiye uğratar ve organik evrime mekanik bir müdahale gibidir. Gelişim ve diktatörlük görünürde karşılıklı olarak birbirlerini dışlarlar. Zıtlıklar içinde diyalektik olarak gelişim gösteren *Weltgeist*'in ['Dünya Ruhu'nun] içinde bulunduğu bitmez tükenmez süreç, kendi tezatını da –diktatörlüğü de– içermek ve böylece onu özünden –karardan– yoksun bırakmak zorundaydı. Gelişim, kesintiye uğramaksızın sürmektedir; hatta kesintiler, yadsımlar [*Negationen*] şeklinde gelişimin devamına hizmet etmek zorundadır. Burada esas olan, gelişimin içkinliğine dıştan hiçbir istisnanın asla dahil olmamasıdır. Hegel felsefesinde, müzakereyi olduğu kadar gelişimi de kesintiye uğratan ahlaki bir karar anlamına gelen diktatörlükten bahsetmek doğrusu mümkün değildir. Çatışık şeyler bile birbiri içine girer ve kuşatıcı gelişime dahil olurlar. Bu sistemde ahlaki kararın 'ya/ya da'sma, kesin ve belirleyici ayrımlara yer yoktur. Diktatörün diktası da, müzakerenin ve şaşmaz bir şekilde yoluna devam eden gelişimin bir unsuruna dönüşür. Diğer her şey gibi dikta yönetimi de *Weltgeist*'in sindirim hareketi sırasında asimile olur. Hegel felsefesi, iyi ile kötü arasında mutlak bir ayrım yapmaya temel oluşturabilecek bir ahlak sistemi içermez. Bu felsefe için iyi olan, diyalektik sürecin o anki safhasında mantıklı ve bu suretle gerçek olandır. İyi olan (Christian Jantzen'in isabetli formülasyonunu benimsiyorum), doğru diyalektik bilgi ve bilinçlilik hali söz konusu olduğunda "aktüel olandır" [*das Zeitgemäße*]. Dünya tarihinin dünya mahkemesi olması, temyiz merciinden, kesin ve ayrımcı hükümden yoksun bir usul olması demektir. Kötü olan [*das Böse*] gerçek değildir ve aktüel olmayan bir şeyin [*etwas Unzeitgemäßes*] düşünülebildiği ölçüde düşünülebilir, yani aklın yanlış bir soyutlaması, kendiyile sınırlı tikelliğin geçici kafa karışıklığı olarak açıklanabilir belki. Bu, en azından teorik olarak dar hareket alanında –yalnızca



aktüel olmayanın bertaraf edilmesini ve yanlış izlenimin düzeltilmesini amaçlayan– bir diktatörlük kurmak mümkün olabilirdi. Bu diktatörlük tali ve geçici nitelikte olurdu; belirli bir özün esaslı bir şekilde yadsınmasını değil, önemsiz bir süpürütüden kurtulmayı amaçlardı. Burada, Fichte'nin rasyonalist felsefesinin tersine, tiranlık reddedilir. Fichte'ye karşı Hegel, dünyanın Tanrı tarafından terk edildiğini ve tarafımızdan bir erekle donatılarak, soyut bir “nasıl olmalı?” sorusuna göre inşa edilmeyi beklediğini varsaymanın metazori bir soyutlama olacağını söyler. “-Meli/malı” kipi kudretsizdir. Doğru olan, hükmünü de icra eder ve gerçekte var olmayan bir “olması gereken” hakiki değildir ve yaşam üzerinde öznel bir tahakküm kurmak anlamına gelir.

19. yüzyılın 18. yüzyıl rasyonalizmini aşarak attığı en önemli adım, Hegel ile Fichte arasındaki bu zıtlıkta yatar. Ahlaki ayrımların mutlaklığı çözüldüğü için diktatörlük artık mümkün olmaktan çıkmıştır. Yine de, Hegel'in felsefesi, yalnızca eski rasyonalizmin mantıksal açıdan gelişmiş ve kuvvetlenmiş halidir. Ancak bilinçli eylem, kişiyi olduğu kişi haline getirir ve onu “kendinde-varlığın” [*an-sich-sein*] doğal akıbetinden, “kendisi-için-varlığın” [*für-sich-sein*] daha yüksek seviyesine doğru harekete geçirir. Kişi, ampirik olanın rastlantısallığı ve keyfiliği içinde sıkışıp kalmamak ve böylece, dünya tarihinin karşı konulamaz gelişimine seyirci kalmamak için kendi yetenek ve eğilimlerinin farkına varmalıdır. Doğrusu, bu felsefe, yalnızca düşünce aşamasında kaldığı sürece diktatörlüğe yer vermez. Ancak aktif insanlar tarafından ciddiye alındığı anda durum değişir. Somut politik ve sosyolojik eylem pratiğinde, daha yüksek bilinç seviyesinde olanlar ve kendilerini bu büyük dinamizmin temsilcisi olarak hissedenler, dar görüşlülüğün direncini aşip “objektif açıdan zorunlu olanı” kabul ettirecek-

lerdir. İradeleri, özgür olmayanları da özgürlüğe zorlayacaktır. Pratikte bu, bir eğitim diktatörlüğüdür. Ancak eğer dünya tarihi sürekli ilerlemek zorundaysa, gerçeğe aykırı olan her şey sürekli olarak zorla ortadan kaldırılmak, dolayısıyla diktatörlük süreklilik kazanmak zorundadır. Hegel felsefesine göre oluş halindeki her şeyde var olan evrensel ikilik özellikle burada kendini gösterir: Hegelci gelişim kavramı, diktatörlüğe son verebileceği gibi, kalıcı bir diktatörlük de ilan edebilir. İnsanların eylemleri açısından daha bilinçli olanın, daha az bilinçli olan üzerinde hakimiyet kurabileceği ve kurmak zorunda olduğu hususu hep tartışma konusu olmuştur. Siyasal pratikte bu, rasyonalist bir eğitim diktatörlüğü ile eşanlamlıdır. Böylece, her rasyonalist sistem gibi Hegelcilik de bireyi tesadüfi ve özden yoksun olduğu iddiasıyla yok eder ve 'bütün'ü sistematik olarak mutlak katına yükseltir.

*Weltgeist*, her bir bilinç aşamasında ilkin yalnızca az sayıda zihinde kendini gösterir. Bir çağın küllî bilinci [*Gesamtbewusstsein der Epoche*] herkeste ve hatta öncü halkın veya öncü sosyal grubun bütün üyelerinde birdenbire zuhur etmez. *Weltgeist*'in daima, kişisel bir Tanrı tarafından seçilmiş olduğu için değil, gelişimin bir unsuru olduğu için eylemde bulunma hakkına sahip olan bir öncü kıtası, gelişimin ve şuurun doruğu, bir '*avant-garde*'ı olacaktır. Bu öncü kıta, asla gelişimin içkinliğinin dışına çıkmak veya, amiyane tabirle, yeninin ebesi olmaktan vazgeçmek istemez. Tarihsel kişilik –Theseus, Sezar, Napoléon– *Weltgeist*'in bir aracıdır ve bunun diktası, tarihsel bir anda, içinde bulunduğu konuma dayanır. Hegel'in 1806'da Jena'da önünden atıyla geçişini seyrettiği *Weltgeist* bir askerdi ve Hegelci değildi; o, felsefenin kılıçla ittifakının temsilcisiydi, ama yalnızca kılıcın bulunduğu taraftan bakınca [askeri açıdan]... Ancak tabiatıyla kendilerinin

diktatör olacağı bir siyasi diktatörlük talep edenler de, şuurlu bir şekilde doğru zamanı kollayan Hegelcilerdi. Tıpkı Fichte gibi “kendi görüşlerinin yanılmaz bir nitelik taşıdığını bütün dünyaya kanıtlamaya hazırdılar”. Onlara diktatörlük kurma hakkı veren de buydu.

### *Marksist Sosyalizmde Diktatörlük ve Diyalektik*

Burada Hegel’in felsefesi hakkında söylenen şey (pratik alanda yarattığı sonuçların rasyonalist bir diktatörlüğe yol açabilecek bir yönü olduğu), Marksizm için de geçerlidir. Marksist diktatörlüğün metafizik kesinliğinin dayandığı kanıt, Hegelci tarih kurgusu çerçevesine tamamen sadık kalır. Marx’ın bilimsel ilgisi, sonraları ekonomi-politiğe inhisar ettiği (bu da, birazdan görüleceği gibi, Hegelci düşüncenin bir sonucudur) ve kesin bir nitelik taşıyan sınıf kavramı tarih felsefesinin ve sosyolojik sistemin içine işlenmediği için, yüzeysel bir gözlem yapan kişi, Marksizmin özünü materyalist bir tarih anlayışı ile karıştırabilir. Ancak çizdiği sınırların daima temel alındığı *Komünist Manifesto*’da bile asıl tarih kurgusu kendini belli eder. Dünya tarihinin sınıflar arası mücadelenin tarihi olduğu çoktandır biliniyordu; *Komünist Manifesto*’da gerçekten yeni olan bu değildir. 1848’de ‘burjuva’ da nefret uyandıran bir figür olarak çoktandır biliniyordu ve o zamanlar hemen hemen hiçbir önemli yazar yoktu ki bu sözcüğü bir hakaret olarak kullanmamış olsun. *Komünist Manifesto*’da yeni ve büyüleyici olan şey başkaydı: Sınıflar arası mücadelenin, sistematik olarak insanlık tarihinin tek ve nihai mücadelesine, burjuvazi ile proletarya arasındaki gerilimin diyalektik zirvesine doğru yoğunlaşması. Birçok sınıf arasındaki çelişkiler, tek ve nihai

bir zıtlığa indirgenir. Daha önceki birçok sınıfın ve Ricardo tarafından tanımlanan ve Marx'ın Kapital'de, ekonomi-politik hakkındaki açıklamalarında kabul ettiği üç sınıfın (kapitalistler, toprak sahipleri, ücretli işçiler) yerine tek bir zıtlık geçer. Bu indirgeme, yoğunluğun şiddetle artması anlamına gelir ve sistematik ve metodik bir zorunlulukla ortaya çıkmıştır. Gelişim süreci ekonomik temelini korusa da, diyalektik ve bu nedenle mantıklı olduğu için, dünya tarihinin son kerte de kritik ve mutlak bir kesinlik taşıyan dönüm noktasında basit bir antitez ortaya çıkmak zorundadır. Tarihsel anın en büyük gerilimi böylece oluşur. Yalnızca gerçek mücadelenin değil, aynı zamanda düşünsel zıtlığın da nihai olarak güç kazanması, bu mantıksal indirgemeye dayanır. Diyalektik bir zorunluluk tarafından altüst edilebilmesi için, her şeyi sonuna dek zorlamak gerekir. En muazzam zenginlik en korkunç sefaletle; her şeye sahip olan sınıf hiçbir şeye sahip olmayan sınıfla; sahip ve malik olmaktan başka bir şey bilmeyen ve insanlıktan çıkmış olan burjuva hiçbir şeye sahip olmamakla birlikte insan olan proleterle yüzleşmek zorundadır. Hegel felsefesinin diyalektiği olmasaydı, bu sefilleşme durumunun yüzyıllardır süregeldiğini ve insanlığın evrensel baskı altında eninde sonunda batacağını veya yeni bir kitlesel göçün yeryüzünün çehresini değiştireceğini, şimdiye kadarki tarihsel tecrübelerle dayanarak tahayyül etmek pekâlâ mümkün olabilirdi. Yani geleceğin komünist toplumu –sınıfsız insanlığın daha yüksek mertebesi– yalnızca sosyalizm Hegelci diyalektik yapıyı koruduğu sürece ortaya çıkabilir. O halde kapitalist sosyal düzenin insanlık dışı niteliği, kendi antitezini kendi içinden zorunlu olarak üretmelidir.

Kuramsal saiklerden çok retorik saiklerle hareket etmiş olsa bile, Lassalle de, (Schulze-Delitsch'i hedef alarak) şu sözleri söylerken bu diyalektiğin etkisi altında, gerilimi antitetik

açından son raddesine dek zorlamaya çalışmıştı: “Ricardo, burjuva ekonomisinin en büyük kuramcısıdır. O, bu ekonomiyi zirveye, yani kuramsal gelişimi yüzünden kendisine, sosyal ekonomiye dönüşmek dışında bir seçenek bırakmayan bir uçurumun kıyısına taşıdı.” Bu yüzden, burjuvazi, ölüm çanlarının çaldığı kesinleşmeden olabildiğince kuvvet kazanmalıdır. Bu temel tasavvur bakımından Lassalle ve Marx hemfikirdirler. Ancak zıtlıkların nihai ve mutlak bir sınıf çelişmesine indirgenmesi, diyalektik sürece mutlak anlamda kritik bir an kazandırır. Fakat şunu da sormak gerekir: Bu anın geldiği ve burjuvazi için ölüm çanlarının gerçekten çaldığı konusundaki kesin bilgi nereden kaynaklanmaktadır? Marksizmin bu noktayı açıklamak için kullandığı kanıt incelendiğinde, bunun, Hegelci rasyonalizme özgü bir totoloji olduğu görülür. Buradaki kurgu, gelişimin, bilincin sürekli artması anlamına geldiği ve bu bilincin, kendi kesinliğini, doğru olduğunun kanıtı olarak kullandığı varsayımından hareket eder. Artan bilincin diyalektik yapısı, inşa işiyle meşgul düşünürü, kendi düşüncesiyle birlikte kendisini gelişimin zirvesi olarak görmeye zorlar. Bu, onun için aynı zamanda bütünüyle idrak ettiği ve tarihsel olarak ardında bıraktığı aşamaların aşıldığı anlamına gelir. Bu gelişimi en derin şekilde idrak etmeseydi doğru düşünemezdi ve kendisiyle çelişirdi. Bir devrin insan bilinci tarafından kavranabilmesi, tarihsel diyalektiğe, idrak edilen çağın tarihsel olarak sona erdiğinin kanıtını sunar. Çünkü bu düşünürün yüzü tarihe, yani geçmişte kalana, akıp giden şimdiki zamana dönüktür. Hiçbir şey, Hegelcinin bir yalvaç gibi kehanette bulunabileceğine inandığına dair popüler inanç kadar yanlış olamaz. Düşünür, yaklaşan olayları, bugün artık tarihsel olarak sona ermiş olan olayların diyalektik zıddı olarak somut, ancak yine de yalnızca olumsuz

yönleriyle görür. Buna karşılık, geçmişi şimdiki zamana doğru sürekli bir gelişim olarak görür, doğru olarak kavrar ve doğru şekilde inşa ederse, bütünüyle idrak edilen geçmişin, bilinç tarafından aşılmış bir aşamaya ait olduğu ve ölüm çanlarının onun için çaldığı kesindir.

Mutlak zorunluluk [*eiserne Notwendigkeit*] gibi bazı deyimler kullanmasına rağmen, Marx, yaklaşan olayları bir astronomun yaklaşan takımyıldızlarının hareketlerini hesaplaması gibi hesaplamaz; aynı şekilde, o, psikolojist basının ona yakıştırdığı gibi, yaklaşan felaketler hakkında kehanette bulunan Yahudi bir yalvaç da değildir. Marx'ın muhakemesini ve üslubunu etkileyen kuvvetli bir ahlaki pathosa sahip olduğunu fark etmek güç değildir, ancak tıpkı burjuvaziye karşı nefretle dolu bir horgörü duymak gibi bu da Marx'a özgü değildir. Her ikisine, sosyalist olmayan birçok yazarda da rastlamak mümkündür. Marx'ın başarısı, burjuvayı, aristokrat ve edebi kinciliğin etki alanından çıkarıp, kendi zıddı olarak, iyi ve mutlak anlamda insancıl olanı acil bir zorunlulukla yaratabilmek için ahlaki anlamda değil, bilakis, Hegelci anlamda insanlık dışı olmak zorunda olan tarihsel bir figür konumuna yükseltmesi olmuştur. Benzer şekilde, Hegel, "tam da cennetin kapıları önünde durdukları için, Musevilerin en melun halk olduğu söylenebilir" der (*Phänomenologie* II 257). Bu yüzden, proletaryanın Marksist anlamda yalnızca burjuvazinin mutlak olumsuzlaması [*Negation*] olacağı söylenebilir. Gelecekteki proleter devletin neye benzeyeceğini tasavvur etmek, bilimsellikten uzak bir sosyalizme yakışır. Proletaryayla ilgili olan her şeyin yalnızca bir olumsuzlamayla belirlenebilmesi sistematik bir zorunluluktur. Ancak bu husus tamamıyla unutulduktan sonra, proletaryayı olumlu anlamda belirleme çabasına girişilebildi. Binaenaleyh, geleceğin toplumu hakkında hakkıyla söylenebilecek olan, yalnızca sınıf

çelişkileri içermediği, proletarya hakkında söylenebilecek olansa yalnızca artı-değerin paylaşılmasına katılmayan, hiçbir şeye sahip olmayan, ne aileye ne de anavatana bağlılık duyan (ve ilh.) bir toplumsal sınıf olduğudur. Proleter, sosyal açıdan bir Hiç'e dönüşür.<sup>53</sup> O, burjuvanın tersine, insan olmaktan başka bir özelliğe sahip olmamalıdır, bunun diyalektik zorunluluk açısından sonucu, geçiş sürecindeki bir sınıf mensubu olmaktan başka bir şey olamayacağıdır; yani kendisini –yer aldığı sınıf içinde– tam da insanlığın zıddına göre anlamlandırmak zorundadır. Sınıf çelişkisi, bütün çelişkilerin tamamen aşılabilmesi ve saf anlamda insanlığın içinde [*im Reinmenschlichen*] yitip gidebilmesi için mutlak bir çelişki olmak zorundadır.

### *Marksist Totoloji*

Marksizmin bilimsel kesinliği, ekonomik açıdan burjuvazinin diyalektik zıddı olduğu ölçüde proletaryayla negatif bir bağıntı içindedir. Buna karşılık burjuvazi bütün tarihselliği içinde olumlu olarak anlaşılmalıdır. Özü ekonomik alanda yattığı için, Marx, bu özü kusursuz bir şekilde kavrayabilmek amacıyla, ekonomik alanda izini sürmek zorundaydı. Eğer bunu başarabilseydi, bu özü mükemmel bir şekilde kavrayabilseydi, tarihe intikal ettiği, işinin bittiği, tinin bilinçli olarak aştığı bir gelişim aşamasını temsil ettiği kanıtlanmış olurdu. Marksist sosyalizmin bilimselliği açısından, burjuvazinin doğru şekilde analiz edilmesi ve kavranmasının mümkün

53) Bu boş bir deyim değildir. Eğer bir toplumda sosyal bir Hiç'in var olması mümkünse, sosyal düzenin var olmadığı, bu yolla kanıtlanmış olur. Böylesi bir boşluk içeren bir düzen var olamaz.

olup olmadığı gerçekten bir hayat memat meselesidir. Marx'ın şeytani bir gayretle ekonomik sorunların içine dalmasının ardında yatan en derin saik bu noktadadır. Marx, ekonomik ve sosyal yaşamın doğasında var olan kuralları bulmayı ümit etmekle beraber, incelemelerini neredeyse yalnızca kapitalist üretim tarzının “klasik mekânı” saydığı İngiltere'nin endüstriyel ilişkileri ile sınırlandırdığı ve daima yalnızca ürünlerden ve değerlerden, yani burjuva kapitalizminin kavramlarından bahsettiği, bu yüzden de eski, klasik alanda, yani ulusal burjuva ekonomileri alanında kısıp kaldığı itirazıyla karşılaşmıştır. Marksizmin özgün bilimsel karakteri yalnızca keskin zekalı analizlerden ibaret olsaydı, bu itiraz yerinde olurdu. Ancak bilimsellik burada bilinci ilerlemenin ölçütü haline getiren bir gelişim metafiziğine vâkîf olmak anlamına gelir. Marx'ın burjuva ekonomisini, korkunç bir enerjiyle, sürekli yeni baştan inceden inceye tetkik etmesi, ne akademik-kuramsal bir fanatizmden, ne de salt rakiplerine yönelik teknik-taktik bir ilgiden kaynaklanır. Bu ısrar, tamamen metafizik bir baskının sonucudur. Doğru bilinç, yeni bir gelişim aşamasının başlangıcı için bir ölçüttür. Böyle olmadığı sürece –gerçekten yeni bir devrin eşliğinde bulunulmadığı sürece–, şu ana kadarki devir, yani burjuvazinin devri, doğru şekilde kavranamaz ve tersi de geçerlidir: Doğru şekilde kavranmış olması da, burjuvazinin devrinin sona erdiğinin kanıtını içerir. Hegelci ve de Marksist kesinlik totolojisi, böyle bir kısır döngü içinde devinir. O halde, ancak gelişim sürecinin doğru anlaşılması, proletaryanın tarihsel anının geldiğine ilişkin bilimsel kesinliğe ulaşılmasını sağlar. Burjuvazi proletaryayı kavrayamasa da, proletarya burjuvaziyi kesinlikle kavrayabilir. Bu yüzden burjuvazinin devri üzerinde şafak sökmektedir; Minerva'nın baykuşu uçmaya başlar ve bu, sanatın ve bilimin gelişeceği anlamına



değil, sona eren devrin, yeni devrin tarihsel bilincinin konusu haline geldiği anlamına gelir.<sup>54</sup>

Marksist anlamda kendini bulan insanlığın nihai durumu, rasyonalist eğitim diktatörlüğünün öngördüğü nihai durumdan ayırt edilemiyor olabilir. Bu konuda daha fazla spekülasyona gerek yoktur. Dünya tarihini de kendi kurgusu içine katan rasyonalizm, son derece dramatik anlar yaşamıştır; ancak kuvvetlenmesi, ateşler içinde kıvrınması ile son bulur ve gözlerinin önünde uzanan, Condorcet'nin "Aydınlanma'nın Apokalipsi" adlı eserinde Aydınlanma'nın nahif iyimserliği ile çizdiği, insan ırkının gelişimine ilişkin tasvirde öngörülen pastoral bir cennet tablosu değildir artık. Yeni rasyonalizm, diyalektik olarak kendi kendini tahrip eder ve korkunç bir antitezle karşı karşıya kalır. Bu sırada başvuracağı şiddetin, Fichteci eğitim diktatörlüğünün nahif didaktizmi ile ilgisi kalmamıştır artık. Burjuva eğitilmemeli, yok edilmelidir. Burada gerçekleşen son derece gerçek ve kanlı mücadelenin başka bir düşünce tarzına ve özünde daima düşünsel alanla sınırlı kalan Hegelci yapıdan farklı bir halet-i ruhiyeye ihtiyacı vardı. Hegelci kurgu, en önemli entelektüel faktör olarak dimdik ayaktadır ve gerilim yaratmaya hâlâ ne kadar muktedir olduğu Lenin ve Troçki'nin bütün yazılarından anlaşılır. Ancak bu yapı, gerçekte artık rasyonalist olmayan bir dürtüye eklemlenen salt entelektüel bir araca dönüşmüştür. Burjuvazi ile proletarya arasında patlak vermiş olan mücadelenin tarafları, gerçek ve somut bir mücadelenin zorunlu kılmasıyla, daha somut bir

54) Minerva, Eski Roma'da, Roma şehrinin ve genellikle zanaat ve zanaatçıların koruyucu tanrıçasıdır. Ayrıca tıp tanrıçası Minerva'dan da (*Minerva medica*) bahsedilir. Minerva, bilgi ve bilgelik sembolü olarak kabul edilmiştir. (ç.n.)

şekle bürünmek mecburiyetinde kalmışlardır. Maddî hayata ilişkin bir felsefe, bu amaçla tinsel bir silaha, her entelektüel faaliyetin daha derin –iradi, duygusal veya dirimsel– olaylarla karşılaştırıldığında tali olarak görüldüğü ve geleneksel ahlak kategorilerinin –bilinçlinin bilinçsiz üzerinde aklın içgüdüleri üzerinde kurduğu egemenliğin– kökünden sarsıldığı bir halet-i ruhiyeye tekabül eden bir kurama sarıldı. Doğrudan şiddeti öngören yeni bir kuram, gerek eğitim diktatörlüğünün mutlak rasyonalizminin, gerekse kuvvetler ayrılığının görelî [*relativ*] rasyonalizminin karşısına dikilir. Müzakereye duyulan inancın karşısına doğrudan eylemi savunan bir kuram çıkar. Yalnızca parlamentarizmin değil, aynı zamanda rasyonalist diktatörlük tarafından teorik açıdan korumaya alınan demokrasinin temelleri de böylece, saldırıya uğramıştı. Troçki'nin demokrat Kautsky'ye haklı olarak hatırlattığı gibi: Göreceliklerin [*Relativitäten*] farkında olmak, kuvvet kullanmak ve kan akıtmak için cesaret vermez.



## Doğrudan Şiddet Kullanımına İlişkin İrrasyonalist Teoriler

Tekrar belirtmelidir ki, bu incelemede ilgimiz, günümüz parlamentarizminin ahlaki konumunu ve parlamenter düşüncenin sahip olduğu gücü kavramak amacıyla, tutarlı bir şekilde, siyasi ve devlet kuramına ilişkin eğilimlerin ideal temeline yöneliktir. Marksist proletarya diktatörlüğü bile rasyonalist bir diktatörlük olasılığını içinde barındırıyorsa, doğrudan eyleme ve şiddet kullanımına yönelik bütün modern öğretiler, bilinçli veya bilinçsiz olarak irrasyonalist bir felsefeye dayanır. Gerçekte –bolşevik rejimde görüldüğü gibi–, siyasi hayatta birbirinden son derece farklı akım ve eğilimlerin bir arada etkin olabildikleri görüldü. Bolşevik hükümet siyasi nedenlerle anarşistleri baskı altında tutmuşsa da, bolşevist muhakemenin gerçek hareket sahası olan karmaşık bütünlük [*Komplex*], açıkça anarko-sendikalist bir fikir

silsilesi içerir ve Cromwell'in *Leveller*ları baskı altında tutması nasıl onlarla bağlantısını ortadan kaldırmıyorsa, bolşeviklerin siyasi güçlerini anarşizmin kökünü kazımak için kullanmaları da [bolşevizm ile anarko-sendikalizmin] düşünce tarihindeki akra-balıklarını ortadan kaldırmaz. Marksizmin Rusya topraklarında böyle zaptedilemez bir şekilde ortaya çıkmış olması, belki de proleter düşüncenin burada Batı Avrupa geleneğine duyulan her türlü bağlılıktan ve Marx ile Engels'in içinde yaşarken son derece doğal buldukları ahlaka ve eğitime ilişkin düşüncelerden kesin olarak kopmuş olmasındandır. Bugün Marksist partiler tarafından hâlâ resmen kabul edilen proletarya diktatörlüğü kuramı, tarihsel gelişimin bilincinde olan bir rasyonalizmin kuvvet kullanmaya ne kadar teşne olduğuna dair gerçekten güzel bir örnektir. Zihniyet, muhakeme, örgütsel ve idari uygulama açılarından [Sovyet sistemi ile] 1793 Jakoben Diktatörlüğü arasında çok sayıda koşutluk olduğu gösterilebilir. Sovyetler Birliği hükümeti tarafından "*Proletkult*" için yaratılan eğitim ve öğretim teşkilatı, radikal bir eğitim diktatörlüğü adına mükemmel bir örnektir. Ancak bu, modern metropollerde gelişen işçi sınıfı düşüncesinin neden tam da Rusya'da böylesine egemen olabildiğini açıklamaz. Bunun nedeni, şiddete başvurmayı öngören yeni, irrasyonalist saiklerin burada da etkin olmuş olmasında yatar: Bu, abartıya kaçarak kendi karşıtına dönüşen ve ütopya hayallerine kapılan bir rasyonalizm değil, bilakis, rasyonel düşünceye ilişkin yeni bir değerlendirmedir ve müzakereye duyulan her türlü inancı ortadan kaldıran ve insanlığı bir eğitim diktatörlüğü aracılığıyla müzakereye ehil hale getirme olasılığını dahi reddedecek olan içgüdü ve sezgiye duyulan yeni bir inançtır.

Burada ilgimizi çeken eserlerden yalnızca Enrico Ferri'nin "Devrimci Yöntem" adlı eseri, Robert Michels'in çevirisi sayesinde (bu eser Grünberg'in Sosyalizm Üzerine Temel

Eserler koleksiyonundadır) Almanya'da bilinmektedir. Bu satırları izleyen açıklamalar, bu düşünceler arasındaki tarihi bağıntıyı en iyi vurgulayan Georges Sorel'in "*Réflexions sur la violence*" adlı eserine dayanmaktadır.<sup>55</sup> Bu kitap, bunun dışında tarih ve felsefe alanında çok sayıda orijinal nükteli söze yer vermesiyle ayrıcalıklıdır ve düşünsel açıdan açıkça atalarının –Proudhon, Bakunin ve Bergson'un– izinden gider. Etkisi ilk bakışta anlaşılabilirliğinden çok daha büyüktür ve Bergson'un çağdışı kalmış olması kesinlikle bu etkinin sona ermesine yol açmaz.<sup>56</sup> Benedetto Croce'ye göre, Sorel Marksist rüyaya yeni bir şekil vermişti, ancak demokratik düşünce de işçi sınıfı üyeleri arasında kesin zaferini ilan etmişti. Rusya ve İtalya'da yaşananlardan sonra, bu zafere de kesin gözüyle bakılamayacaktır. Sorel'in şiddet hakkındaki düşüncelerinin temeli, Bergson'dan devralınan somut yaşamın sezgiselliğine<sup>57</sup> ilişkin bir kuramdır ve iki anarşistin –Proudhon ve Bakunin'in– etkisiyle sosyal yaşamın sorunlarına uygulanmıştır.

Proudhon ve Bakunin için anarşizm, her türlü sistematik birliğe, modern devletin merkezileştirici tekbiçimciliğine, politikayı meslek edinmiş parlamenterlere, bürokrasiye, orduya, polise ve metafizik merkezizetçiliğin kaynağı olduğu düşünülen

55) Göndermeler bu eserin 4. baskısıdır. Georges Sorel, *Réflexions sur la violence*, Paris, 1919; ilk baskısı 1906'da "*Mouvement Socialiste*" içinde yer almıştır.

56) Sorel, Almanya'da günümüzde dahi (1926) pek bilinmemektedir ve son yıllarda çok sayıda eser Almanca'ya çevirilirken Sorel'inkiler, belki de, "ebedi sohbet"e dalınmış olmasından dolayı görmezden gelinmiştir. Wyndham Lewis "*George Sorel is the key to all contemporary political thought*" [George Sorel, bütün çağdaş siyasi düşüncelerin kapısını açan anahtardır] derken son derece haklıdır. Wyndham Lewis, *The Art of Being Ruled*, Londra, 1926, s. 128 (2. baskısında yer alan dipnot).

57) Schmitt, "*Unmittelbar/keit*" [doğrudanlık, dolaylımsızlık] sözcüğü ile aynı zamanda yaşamın sezgiselliğini kastetmektedir. Nitekim, kitabı İngilizce'ye çeviren Ellen Kennedy bu sözcüğü kimi zaman "*direct*" kimi zaman "*immediacy*" sözcükleriyle karşılamaktadır. (ç.n.)

Tanrı inancına karşı mücadele etmek demektir. Tanrı ve devlet tasarımlarının benzerliği, Restorasyon dönemi felsefesinin etkisiyle, Proudhon'a kendini zorla kabul ettirdi. O, bu benzerliği, Bakunin'in mantıksal sonucuna ulaştıracağı devrimci, devlet ve teoloji karşıtı bir dönüşüme uğrattı.<sup>58</sup> Somut bireysellik ve hayatın sosyal gerçekliği, her şeyi kuşatan her sistemde ayaklar altına alınır. Aydınlanma'nın birlik fanatizmi, modern demokrasinin birlik ve özdeşliğinden daha az despotik değildir. Birlik, esarettir; modern demokraside olduğu gibi, genel oy ilkesiyle sınırlanmış olsun ya da olmasın, bütün despotik kurumlar, merkeziyetçiliğe ve otoriteye dayanırlar.<sup>59</sup> Bakunin, Tanrı'ya ve devlete karşı girişilen bu mücadeleye, entelektüalizme ve geleneksel eğitimin her şekline karşı verilen bir mücadele niteliğini kazandırdı. O, akla yapılan göndermede –haklı olarak– bir hareketin önderi, başı, ve beyni olma, yani yine yeni bir otorite olma iddiasını görür. Bilimin dahi hükmetmeye hakkı yoktur. Bilim, yaşam değildir; hiçbir şeyi yoktan var etmez; yalnızca inşa ve muhafaza eder; yalnızca genel ve soyut olanı kavrar ve yaşamın bireysel zenginliğini soyutlamalarının sunağında kurban eder. Sanat, insanlığın yaşamı için bilimden daha önemlidir. Bakunin'in bu ve buna benzer ifadeleri Bergson'un düşünceleriyle şaşırtıcı biçimde örtüşür ve haklı olarak vurgulanmıştır.<sup>60</sup> İşçi sınıfının sezgisel [*unmittelbar*] ve içkin [*immanent*] yaşamından yola çıkarak, sendikaların ve sendikalara özgü mücadele araçlarının –özellikle grevin– ne kadar önem taşıdığı anlaşılmıştır. Böylece, Proudhon ve Bakunin sendikalizmin babası konumuna yükselmiş

58) *Politische Theologie*, s. 45.

59) Bakunin, *Œuvres*, cilt 4, Paris 1910, s. 428 (1872'de Marx'la giriştiği bir tartışmadan); cilt 2, s. 34, 42 (Yeni bir yalan olan referandum hakkında).

60) Fritz Brupbacher, *Marx und Bakunin, ein Beitrag zur Geschichte der internationalen Arbeiterassoziation*, (tarihsiz), s. 74 vd.

ve Bergson felsefesinin argümanları tarafından desteklenerek Sorel'in düşüncelerine dayanak olan bir gelenek yaratmışlardır. Bu geleneğin özünü, mutlak rasyonalizm ve onun öngördüğü diktatörlüğün en kuvvetli karşıtı olan, ancak aynı zamanda doğrudan ve etkin kararı öngören bir kuram olduğu için "dengeleme", "kamusal müzakere" ve "parlamentarizm" gibi kavramların etrafında toplanan bütün bir karmaşık yapının görece rasyonalizmi ile daha da şiddetli bir karşıtlık sergileyen bir efsane [*Mythus*] kuramı oluşturur.

Eylemde bulunmaya ve kahramanlığa yatkınlık ve dünya tarihine yön veren bütün eylemler, Sorel'e göre, efsanenin gücünden kaynaklanır. Bu tür efsanelere örnek vermek gerekirse: Yunanlılarda şöhrat ve büyük bir isim olma düşüncesi, kadim Hıristiyanlıkta kıyamet günü beklentisi, büyük Fransız Devrimi sırasında "vertu"ye [erdem] ve devrimci özgürlüğe duyulan inanç, 1813'teki Alman bağımsızlık savaşları sırasındaki ulusal coşku... Bir halkın veya başka bir sosyal grubun tarihsel bir misyonu olup olmadığı ve tarihi anının gelip gelmediği sorusu yalnızca efsane ölçüt alınarak yanıtlanabilir. Büyük coşku, büyük ahlaki karar ve büyük efsane hakiki yaşamsal içgüdülerin derinliklerinden kaynaklanır; bir uslamlama veya pragmatizmden değil... Coşkulu bir kitle, doğrudan bir sezgiyle, enerjisini harekete geçiren ve ona şehit olma gücü kadar kuvvet kullanma cesareti de veren mitolojik bir tablo yaratır. Bir halk veya bir sınıf, ancak bu şekilde dünya tarihinin motoru haline gelebilir. Böyle bir kitlenin olmadığı yerde hiçbir sosyal ve siyasal güç ayakta kalamaz ve tarihsel yaşam yeni bir sel olup kopup geldiğinde hiçbir mekanik aygıt buna karşı koyacak bir bent inşa edemez. Öyleyse, mesele, efsane yaratma yeteneğinin ve bu dirimsel kuvvetin günümüzde gerçekten nerede mevcut olduğunu doğru olarak tespit etmektir. Modern burjuvazide, para ve mülk



derdine düşmüş ve septisizm, rölativizm ve parlamentarizm tarafından ahlaki açıdan şirazesinden çıkarılmış olan bu toplumsal katmanda, bunlara rastlamak şüphesiz mümkün değildir. Bu sınıfın hakimiyet şekli olan liberal demokrasi, aslında yalnızca “demagojik bir plütokrasi”dir. O halde, büyük efsanenin taşıyıcı öznesi günümüzde kimdir? Sorel, yalnızca işçi sınıfına mensup sosyalist kitlelerin bir efsaneye inandıklarını, bu efsanenin de genel grev olduğunu kanıtlamaya çalışır. Genel grevin bugün gerçekte ne anlama geldiği, proletaryanın buna ne derece bağlı olduğundan, hangi eylemler ve fedakârlıklarda bulunmaya esin kaynağı olduğundan ve yeni bir ahlak üretmeye muktedir olup olmadığından çok daha az önemlidir. Bu yüzden, genel greve ve bunun bütün bir sosyal ve ekonomik yaşamı korkunç bir felakete sürükleyeceğine inanç duymak, sosyalist yaşamın parçasıdır. Bu inanç, bizzat kitlelerden, proleter yaşamın sezgiselliğinden [*Unmittelbarkeit*] doğmuştur; entelektüellerin ve kalem sahiplerinin icadı olmadığı gibi, bir ütopya da değildir; çünkü, Sorel’e göre, ütopya da rasyonalist tinin bir ürünüdür ve yaşamı mekanik bir şemaya göre dışarıdan [*von aussen*] zaptetmek ister.

Bu felsefenin bakış açısına göre, herkesin yararına olan ve sayesinde herkesin büyük kazanç sağlayacağı barışçı uzlaşma ideali –bir burjuva idealidir– ödlele entelektüalizmin fantazmasına dönüşür; tartışmacı, pazarlıkçı, parlamenter müzakereler, bel bağlanan efsaneye ve büyük coşkuya ihanet olarak görülür. Merkantilist denge tahayyülünün karşısında başka bir tasavvur belirir: kanlı, kesin ve yok edici bir meydan muharebesinin savaşçı tasarımı. 1848’de parlamenter anayasacılık, bu düşünce ile her iki taraftan kuşatıldı: Katolik bir İspanyol –Donoso Cortès– tarafından temsil edilen muhafazakâr, geleneksel düzen ve Proudhon’un radikal anarko-sendikalizmi tarafından... Her ikisi de bir karar talebinde bulunur. İspanyol’un bütün

düşünceleri, büyük savaş (*la gran contienda*) ve sadece müzakereden yana olan liberalizmin metafizik korkaklığı dolayısıyla yaklaştığını reddedebileceği korkunç felaket çevresinde döner. Ve konu hakkındaki düşüncesinin tipik ifadesine “*La Guerre et la Paix*” yazısında rastlanan Proudhon, düşmanı yok eden Napolyoncu savaştan, “*Bataille Napoléonienne*”den bahseder. Kanlı bir savaşta görülecek her türlü şiddet ve hukuk ihlalleri, Proudhon’a göre, aradıkları tasdiki tarihte bulur. Şimdilerde parlamenter işlemlere geçit veren görelî zıtlıklar yerine mutlak antitezler ortaya çıkmaktadır. “Radikal inkârların ve egemen iddiaların günü yaklaşmaktadır;”<sup>61</sup> hiçbir parlamenter müzakere bunu geciktiremez; içgüdüleri tarafından harekete geçirilen halk, sofistlerin minberini paramparça edecektir – Cortès’in bütün bu ifadeleri, kelimesi kelimesine Sorel tarafından da dile getirilebilirdi; şu farkla: Anarşist, halkın içgüdülerinden yana tavır alır. Cortès’e göre radikal sosyalizm, en derinde yatan sorunlara geri döndüğü, radikal sorulara kesin yanıtlar verdiği ve bir teolojiye sahip olduğu için, liberal ılımlılıktan çok daha mükemmeldir. Burada tam da Proudhon, 1848’de Montalembert’in meşhur bir parlamento konuşmasında hedef aldığı en tanınmış sosyalist olduğu için değil, radikal bir prensibin radikal temsilcisi olduğu için Cortès’e muhaliftir. İspanyol, *Legitimistlerin*<sup>62</sup> aptal cehaleti ve burjuvazinin ödle kurnazlığı karşısında ümitsizliğe kapıldı. İçgüdü (*el instinto*) adını verdiği şeyi yalnızca sosyalizmde gördü ve bundan uzun vadede bütün partilerin sosyalizm için çalıştıkları sonucunu çıkardı. Böylece, zıtlıklar yeniden tinsel bir boyut ve sık sık açıkça eskatolojik bir gerilim kazandı. Hegelci

61) “*Llega el día de las negaciones radicales o de las afirmaciones soberanas*”; Obras IV s. 155 (Katoliklik, liberalizm ve sosyalizm hakkındaki deneme).

62) Fransa’da Bourbon krallığı, İspanya’da Don Carlos partisi taraftarlarına verilen isim. (ç.n.)

Marksizmin diyalektik olarak yapılandırılmış geriliminden farklı olarak, burada söz konusu olan, efsanevi tahayyüllerin doğrudan, sezgisel zıtlıklarıdır. Marx, aldığı Hegelci eğitimin yükseklerinden bakarak, Proudhon'u amatör bir felsefeciymişçesine süzmüş ve ona Hegel'i ne kadar yanlış anladığını gösterebilmiştir. Bugün, radikal bir sosyalist, modern felsefenin yardımıyla, Marx'a zavallı, azarlanmış Proudhon'un en azından, çalışan kitlelerin gerçek yaşamına ilişkin bir sezgiye sahip olduğunu, kendisininse yalnızca bir akıl hocası olduğunu ve Batı Avrupa burjuva eğitiminin entelektüel bir aşırı ucuna sıkışıp kaldığını gösterebilir. Cortès'in gözünde bu sosyalist-anarşist [Proudhon] kötü bir iblistir, bir şeytandır; Proudhon'a göreyse Katolik [Cortès], alay etmeye kalkıştığı, fanatik bir Büyük Engizitör'dür.<sup>63</sup> Bugün, ikisinin, birbirinin gerçek rakibi, kalan her şeyinse geçici ve yarım yamalak tedbirlerden ibaret olduğunu kolayca fark etmek mümkündür.<sup>64</sup>

63) *Inquisitor*: Engizisyon mahkemesi üyesi. (ç.n.)

64) İkinci baskıya eklenen dipnot: Batı Avrupa kültür çevresindeki asıl iki rakip, bu iki kişidir. Proudhon, ahlaki geleneklere bağlıydı; onun, *patria potestas*'a sıkı bir bağlılık gösteren tek eşli aile ideali, anarşizmin mantığıyla çelişir; bkz. *Politische Theologie* adlı eserim, 1922, s. 55. İlk Ruslarla –özellikle Bakunin'le– beraber, Batı Avrupa kültürünün geleneksel kavramlarının gerçek düşmanı ortaya çıktı. Proudhon ve G. Sorel, halen “Romalıdırlar”, Ruslar gibi anarşist değil... (Bu konuda Wyndham Lewis'e hak veriyorum, *The Art of Being Ruled*, s. 360.) Wyndham Lewis'in de gerçek bir anarşist olarak tanımladığı J. J. Rousseau'nun durumu ise, romantik aranedencilik [*Okkasionalismus*] örneği olarak değerlendirilebileceği için bence pek açık değildir.

[*Patria Potestas*: Bir aile reisinin ailesinde bulunan bireyler üzerindeki egemenlik hakkı. *Aranedencilik* (*okkasyonalizm*): “Descartes'ın metafiziğinin doğurduğu çok önemli bir problemi, yani zihinle beden arasındaki ilişkinin nasıl kurulabileceği veya açıklanabileceği problemini açıklamak üzere, Hollandalı filozof Arnold Geulincx ve Fransız filozof Nicholas Malebranche tarafından geliştirilmiş olan ve zihinle beden arasındaki her tür ilişki ve etkileşimin Tanrı aracılığıyla gerçekleştiğini savunan akım. Zihinle beden arasındaki bağın Tanrı'nın müdahalesiyle kurulduğunu, zihin ve beden arasında var gibi görünen doğrudan etkileşimi, bedeni, zihnin istemesi üzerine harekete geçiren ve bedenin öteki maddi nesnelere karşı karşıya gelmesi üzerine, zihne düşünceleri yerleştiren Tann'nın sağladığını öne süren metafizik anlayış.” Ahmet Cevzici, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 2002. (ç.n.)]

Savaş ve meydan muharebesi ile bağlantılı olan savaşçı ve kahramanca tahayyüller, Sorel tarafından yeniden yeğin yaşamın gerçek içtepisi olarak ciddiye alınır. Proletarya, sınıf mücadelesinin gerçek bir mücadele olduğuna inanmalıdır; parlamento konuşmaları için atılan sloganlara ve demokratik seçim kampanyalarına inandığı gibi değil ama... O [proletarya], bu mücadeleyi, yaşam içgüdüleri sayesinde bilir; akademik kurguya ihtiyaç duymaksızın, meydan muharebesine girişme cesareti veren güçlü bir efsanenin yaratıcısı olarak bilir. Bu yüzden, sosyalizm ve onun sınıf mücadelesi düşüncesi için, profesyonel politika ve parlamenter faaliyete katılımdan daha büyük bir tehlike yoktur. Bunlar büyük coşkuyu boş laflar ve entrikalarla yıpratır ve ahlaki bir kararın kaynağı olan hakiki içgüdü ve sezgileri öldürür. İnsan yaşamının taşıdığı değer akıldan kaynaklanmaz; savaş durumunda, büyük efsanevi hayallerden esinlenerek savaşa katılan insanlarda vücuda gelen bir değerdir bu; *“d’un état de guerre auquel les hommes acceptent de participer et qui se traduit en mythes précis”* (Réflexions, s. 319) [insanların katılmayı kabul ettikleri ve bir efsane ile kendini belli eden bir savaş durumuna] bağlıdır. Savaşçı ve devrimci heyecan ve korkunç felaketlerin olacağı beklentisi, yaşamın yeğnilliğinin parçasıdır ve tarihi harekete geçirir. Ancak hamle kitlelerden gelmelidir; ideologlar ve entelektüeller bu hamleyi yaratamazlar. 1792’deki devrimci savaşlar böyle patlak verdi ve Sorel’in Renan’la birlikte 19. yüzyılın en yüksek zirvesi olarak övdüğü devir, yani 1813’teki Alman Bağımsızlık Savaşları böylece ortaya çıktı: kahramanlık ruhu, anonim bir kitlenin irrasyonel yaşam enerjisinden doğdu.

Her rasyonalist yorum yaşamın sezgiselliğini tahrif eder. Efsane, ütopya değildir. Çünkü rasyonel düşüncenin ürünü olan ütopya, olsa olsa reformlara yol açar. Savaşçı coşkuyu mi-

litarizmle de karıştırmamak gerekir; bu irrasyonalist felsefenin öngördüğü şiddet kullanımı, her şeyden önce diktatörlükten farklıdır. Proudhon gibi Sorel de her türlü entelektüalizmden, merkeziyetçilikten ve tektipleştirmeden nefret eder; fakat yine de, Proudhon gibi, son derece katı bir disiplin ve ahlaktan dem vurur. Büyük savaş bilimsel stratejinin eseri olmayacak, bilakis, “*accumulation d’exploit héroïques*” [kahramanca maceralar birikimi] ve “*force individualiste dans les masses soulevées*” [isyan eden kitlelerin içindeki bireysel kuvvetlerin] serbest kalması sonucu çıkacaktır (*Reflexions*, s. 376). Coşkuya kapılmış kitlelerin kendiliğindenliğinden fıskıran yaratıcı şiddet, bu nedenle diktatörlükten farklı bir şeydir. Rasyonalizm ve onu takip eden merkezileştirme, tektipleştirme ve hatta “büyük adam” yanılması –bir burjuva yanılmasıdır– gibi her türlü monizm, Sorel’e göre diktatörlüğün parçasıdır. Bunların pratik alandaki sonucu, sistematik bir boyunduruk, adalet kılığına girmiş gaddarlık ve mekanik bir aygıttır. Diktatörlük, rasyonalist ruhtan doğmuş askeri-bürokratik ve inzibati bir makinedir. Buna karşılık, kitlelerin devrimci şiddeti, sezgisel yaşamın bir ifadesidir; sıklıkla vahşi ve barbarca, ama asla sistematik biçimde gaddarca ve insanlık dışı olmayan bir ifadedir bu.

Proletarya diktatörlüğü, düşünce tarihindeki bağlamını gören herkes için olduğu gibi Sorel için de 1793’ün tekrarı anlamına gelir. Revizyonist Bernstein bu diktatörlüğün muhtemelen hatipler ve yazarlardan oluşan bir kulübün diktatörlüğü olacağı fikrini ileri sürdüğünde kendisinin düşündüğü şey, 1793’ün taklidiydi. Sorel buna şöyle yanıt verdi: Proletarya diktatörlüğü kavramı, *ancien régime*’den mirastır. (*Reflexions*, s. 251) Bu kavram, Jakobenlerin yaptığı gibi, eskinin yerine yeni bir bürokratik ve askeri aygıtı geçirmek sonucunu doğurdu. Bu, entelektüellerin ve ideologların kurdukları yeni bir tahakküm biçimidir; ancak

proleter özgürlüklerin sağlanması anlamına gelmez. Proletarya diktatörlüğünün 1793 gibi sonuçlanacağını ilk olarak ifade eden Engels dahi Sorel'in gözünde tipik bir rasyonalisttir.<sup>65</sup> Ama buradan, proleter devrimin revizyonist-pasifist ve parlamenter bir seyir izlemek zorunda olduğu sonucu çıkmaz. Tersine, burjuva devletin mekanik olarak yoğunlaştırılmış kudretinin yerine, yaratıcı bir proleter şiddet geçer; "force"un [gücün] yerine, "violence" [şiddet]... Bu, salt savaşı bir eylemdir, hukuki ve idari bir önlem değil... Marx henüz geleneksel siyasi düşünceler dünyasında yaşadığı için ikisi arasındaki farkı ayırt edememişti. Apolitik, proleter sendikalar ve proleter genel grev, eski siyasi ve askeri taktiklerin yeniden kullanılmasını kesinlikle imkânsız kılan yeni ve spesifik mücadele yöntemleri geliştirir. Bu yüzden, proletarya için tek tehlike, parlamenter demokrasinin mücadele araçlarını elinden almasına ve kendisini felce uğratmasına izin vermektir (*Réflexions*, s. 268).

Eğer bu kadar kesin bir irrasyonalist teoriye bazı gerekçelere dayanarak karşı çıkılacaksa,<sup>66</sup> pek çok tutarsızlığına işaret etmek gerekecektir; soyut mantığın ışığında yanlışlıklara değil, inorganik çelişkilere... Sorel, her şeyden önce, proleter bakış açısının

65) Georges Sorel, *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, Paris, 1919, s. 53.

66) Bergson'a dayandığı için Sorel'e itiraz etmek mümkün değildir. Sorel'in anti-politik –aynı zamanda anti-entelektüel– siyaset teorisi, somut yaşama ilişkin bir felsefeye dayanır ve böylesi bir felsefe, Hegelcilik gibi, yaşamda çok sayıda uygulanma olanağına sahiptir. Bergson'un felsefesi, Fransa'da, aynı zamanda hem muhafazakâr geleneğe, hem katolikliğe, hem de radikal ateist anarşizme dönüştürme hizmet etmiştir. Bu, asla içsel bir yanlışlık taşıdığına göstergesi değildir. Bu fenomen, sağ ve sol Hegelciler arasındaki zıtlıkla ilginç bir benzerlik sergiler. Denilebilir ki, dirimsel zıtlıklar doğurduğu ve mücadele halindeki rakipleri, canlı düşmanlar olarak gruplandırdığı sürece felsefe, gerçek bir yaşama kavuşur. Bu bakış açısına göre, yalnızca parlamentarizm karşıtlarının bu dirimselliği Bergson'un felsefesinden çıkartmış olmaları dikkat çekicidir. Buna karşılık, 19. Yüzyıl ortalarında, Alman liberalizmi yaşam kavramını parlamenter-anayasal sistemi desteklemek için kullanmış ve parlamentoyu, sosyal yaşamın zıtlıklarının canlı taşıyıcısı olarak görmüştür.

saf ekonomik temelini korumaya çalışır ve kimi itirazlara rağmen, kararlı bir şekilde daima Marx'ı başlangıç noktası olarak alır. O, proletaryanın ekonomik üreticiler için bir ahlak sistemi yaratmasını ümit eder. Sınıf mücadelesi, ekonomik araçlarla, ekonomik alanda cereyan eden bir mücadeledir. Marx'ın sistematik ve mantıki bir zorunluluk sonucu rakibini –burjuvayı– ekonomik alanda takibe aldığı, önceki bölümde gösterilmişti. Yani burada mücadelenin yerini ve hatta silahları dahi –yani tartışmanın yapısını– düşman belirledi. Eğer burjuva ekonomik alanda takibe alınacaksa, demokrasi ve parlamentarizm alanında da takip edilmelidir. Ayrıca, ekonomik alanda, burjuva ekonomisinin ekonomik-teknik rasyonalizmi olmaksızın hareket etmek, en azından kısa vadede mümkün olmayacaktır. Kapitalist çağın yarattığı üretim mekanizmasının kendi içinde rasyonalist bir düzeni vardır ve bir efsaneden yola çıkarak onu yok etmek için gereken cesareti toplamak pekâlâ mümkündür; ancak bu üretim mekanizması geliştirilecekse, üretimin artması isteniyorsa –Sorel'in de istediği elbette budur–, bu takdirde, proletarya kendi efsanesinden sarfınazar etmek zorundadır. Burjuvazi gibi o da üretim mekanizmasının üstün gücü tarafından rasyonalist ve mekanist bir efsane yoksunluğuna mahkûm edilecektir. Marx, daha rasyonalist olduğu için, bu konuda da çok daha tutarlıdır. Ancak irrasyonel açıdan bakıldığında, burjuvaziden daha ekonomik ve rasyonel olmayı arzu etmek ihanetti. Bakunin bunu tamamıyla doğru algıladı. Marx'ın eğitimi ve düşünce tarzı gelenekseldi –o zamanlar bu, burjuva olduğu anlamına geliyordu–, bu da onu düşünsel açıdan rakibine bağımlı kılıyordu. Buna rağmen Marx'ın burjuva kurgusu, Sorel'in efsane anlayışı bakımından vazgeçilmez nitelikte bir katkıydı.

Efsane kuramının psikolojik ve tarihsel açıdan büyük bir anlamı olduğu asla inkâr edilemez. Hegelci diyalektik aracılığıyla

inşa edilmiş burjuva kurgusu da, nefret ve horgörü gibi bütün [olumsuz] duyguların üzerinde toplanabileceği bir düşman imajı yaratmaya hizmet etti. Ben, bu burjuva imajının tarihinin burjuvazinin tarihi kadar önemli olduğuna inanıyorum. İlk aristokratlar tarafından yaratılan karikatür, 19. yüzyılda romantik sanatçılar ve şairler tarafından sarakaya alınmaya devam etti. Stendhal'in etkisinin yaygınlaşmasından bu yana bütün yazarlar ondan beslenseler ve *Bohème* adlı eseriyle Murger örneğinde olduğu gibi burjuva okurların gözbebeği haline gelmiş bir başucu kitabını kaleme almış olsalar da, burjuvayı hor görürler. Bu imaja yeni bir soluk veren Baudelaire gibi toplumdaki dışlanmış dâhilerin duydukları nefret, böylesi karikatürlerden daha önemlidir. Marx ve Engels, Fransa'da, Fransız yazarlar tarafından, Fransız burjuvası göz önüne alınarak yaratılmış olan bu figüre, onu tarihsel bir yapıya yerleştirerek boyut kazandırır. Burjuvaya, sınıflara bölünmüş tarih-öncesi insanlığın son temsilcisi, insanlığın kalan son düşmanı, son *odium generis humani* gibi anlamlar yüklerler. Böylece, bu imaj sonsuzca yayıldı ve yalnızca tarihsel değil, aynı zamanda metafizik, muhteşem bir artalanla birlikte doğuya doğru aktarıldı. Burada [doğuda] Rusların, Batı Avrupa uygarlığının karmaşıklığı, yapaylığı ve entelektüalizmi karşısında duydukları nefreti alevlendirdi ve bu sayede kendisi de yeni bir soluk kazanabildi. Bu imajı yaratmış olan enerjinin tamamı Rusya topraklarında toplandı. Hem Rus hem de proleter, burjuva figüründe, yaşam tarzlarını ölümcül bir mekanizma gibi boyunduruk altına almaya çalışan her şeyin doğuşunu görüyordu artık.

Bu imaj batıdan doğuya doğru göç etmişti. Burada artık salt sınıf mücadelesine yönelik içgüdülerden doğmayan, bilakis, güçlü ulusal unsurlar içeren bir efsanenin hükmü altına girdi. Sorel, "*Réflexions sur la violence*"ın 1919'daki son baskısını



bir tür vasiyet veya özür olarak Lenin'e ithaf etti.<sup>67</sup> Bu ithaf yazısında onu Marx'tan bu yana sosyalizmin en büyük kuramcısı olarak tanımlar ve bir devlet adamı olarak Büyük Petro'yla karşılaştırır; şu farkla: Günümüzde Rusya, artık Batı Avrupa entelektüalizmini özümsememektedir; tersine, proleter şiddet, en azından Rusya'nın yeniden Rus, Moskova'nın yeniden başkent olmasını ve kendi ülkelerini hor gören Avrupalılaştırmış üst tabakanın ortadan kaldırılmasını sağladı. Proleter şiddet Rusya'yı yeniden Moskovalaştırdı. Dünya çapında bir Marksistin ağzından çıkan bu sözler, kayda değer bir övgü niteliğindedir, çünkü milliyetçiliğin sahip olduğu enerjinin sınıf mücadelesi efsanesininkinden daha büyük olduğunu gösterir.

Sorel'in belirttiği diğer efsane örnekleri de, modern zamanlara ulaşabildiği kadarıyla, daha güçlü olan efsanenin ulusal alanda yattığını kanıtlar. Fransız halkının verdiği devrimci savaşlar, Napoléon'a karşı girişilen İspanyol ve Alman bağımsızlık savaşları, ulusal enerjinin belirtileridir. Ulusallık duygusunda, farklı unsurlar, birbirinden farklı halklar arasında, çok çeşitli şekillerde etkindir. Irk ve soy gibi daha doğal tasarımlar, daha çok Kelt ve Latin kökenli halklara has bir "terrisme" [toprağa bağlılık], ardından dil, gelenek ve ortak bir kültür ve eğitime dair bilinç, kader ortaklığı yapan bir topluma ait olma bilinci, diğer uluslardan farklı olmaya ilişkin bir duyarlılık – bütün bunlar günümüzde sınıflar arası çelişkilerden çok, ulusal çelişkilere yönelik bir eğilime işaret etmektedir. İkisi arasında bağlantı kurmak da mümkündür. Örneğin her ikisi de 1916 Dublin Ayaklanması kurbanlarından olan, yeni İrlanda milliyetçiliğinin verdiği şehitlerden Patrick Pearse ile İrlandalı sosyalist Connolly arasındaki dostluk bu bağlamda zikredile-

67) Sorel, "Réflexions sur la violence"un 4. baskısına "Pour Lenine" başlıklı bir bölüm eklemiştir. *Réflexions...* s. 437-454 [Ellen Kennedy'nin notu].

bilir.<sup>68</sup> Ortak, manevi bir düşman da ilginç uzlaşmalara vesile olabilir; örneğin faşizmin farmasonluğun defterini dürmesi ile farmasonluğu “radikal burjuvazinin işçi sınıfını aldatmak için kurduğu en hain düzen” olarak tanımlayan bolşevizmin farmasonluktan duyduğu nefret, ortak bir noktada buluşur.<sup>69</sup> Ancak her iki efsane arasında açık bir zıtlaşmanın görüldüğü İtalya’da, ulusal efsane bugüne kadar hep galebe çaldı. İtalyan faşizmi, komünist düşmanını tüyler ürpertici bir şekilde, bolşevizmin bir Moğol’unkine benzeyen yüzüyle resmetti. Bu resim, sosyalistlerin çizdiği burjuva imajına göre daha büyük bir etki ve daha güçlü duygular yarattı. Şimdiye dek insanlık demokrasisi ve parlamentarizmin bilinçli bir şekilde efsaneye dayanarak bir kenara itildiği tek bir örnek vardır ve bu da ulusal efsanenin irrasyonel gücüne ilişkin bir örnektir. Mussolini, Ekim 1922’de, Roma yürüyüşünden önce Napoli’de yaptığı meşhur konuşmasında şöyle demişti: “Biz bir efsane yarattık; bu efsane bir inançtır; asil bir heyecandır; gerçek olması gerekmez; bir gayret ve ümit, inanç ve cesarettir. Bizim efsanemiz, ulustur; somut bir gerçeklik haline getirmek istediğimiz büyük

68) Patrick Pearse ve James Connolly, *Easter Rising*’in [Paskalya İsyanı] (1916) bastırılmasından sonra İngiliz birlikleri tarafından idam edildiler. Her ikisi de İrlanda Ulusal Hareketi’nin kahramanları haline geldiler, ancak Connolly’nin ölümü, İrlanda politikasında neredeyse mistik bir anlam kazandı. Bunun sebebi kısmen şuydu: Öncesinde o kadar ağır yaralanmıştı ki, İngiliz birlikleri onu idam edebilmek için bir sandalyeye oturtup, bağlamak zorunda kaldılar. Connolly’nin Marksist analizi pek az etki yaratmış olsa da, ölümü, İrlanda’nın sonraki siyasal tarihinde güçlü bir sembol haline geldi. Pearse’in “20. Yüzyıl İrlanda tarihinde diğer herhangi bir kişiden daha fazla etkisi olduğu” iddia edilir. Bkz. P. MacAngousha, *Quotations from P. H. Pearse* (Dublin & Cork, Mercier Press, 1979). Milliyetçilik metaforları birbirinden farklı olsa da –Pearse’inki mistik ve katolik bir milliyetçilik, Connolly’ninki Marksizmdir– mistik bir ölüm ve ulusal kurtuluş tanımında birleşir ve her iki tanım da günümüz İrlanda politikasında hâlâ geçerlidir [Ellen Kennedy’nin notu].

69) III. Enternasyonalin 4. Dünya Kongresi’nde Troçki’nin farmasonluk hakkında kullandığı ifade (1 Aralık 1922).

bir ulus...” Mussolini, aynı konuşmasında, sosyalizmin önemsiz bir efsane olduğunu belirtir. 16. yüzyılda olduğu gibi, yine bir İtalyan, siyasi gerçeklik prensibini dile getirmişti. Bu örneğin düşünce tarihindeki anlamı, ulusal heyecan, İtalya zemininde, şimdiye kadar demokratik, anayasal-parlamenter bir geleneğe dayandığı ve Anglosakson liberalizm ideolojisi tarafından tahakküm altına alınmış gibi görüldüğü için özellikle büyüktür. Efsane kuramı, parlamenter düşüncenin görece rasyonalizminin ağırlığını yitirmesinin en güçlü ifadesidir. Anarşist yazarlar, otoriteye ve birliğe duydukları düşmanlık sonucu, efsanevi olanın önemini keşfettikleri zaman, istemeden de olsa yeni bir otoritenin, yeni bir düzen, disiplin ve hiyerarşi duygusunun temelini hazırlamışlardır. Bu tür akıldışıcılıklar büyük bir düşünsel tehlike yaratırlar elbette. Birbirine ait olma duygusunun var olan son kalıntıları da sonsuz sayıdaki efsanenin çoğulculuğu içinde ortadan kalkar. Siyasi teoloji açısından, bu, çoktanrıçılıktır; nasıl her efsane çoktanrıci ise... Günümüzün güçlü siyasi eğilimi olarak bunu göz ardı etmek mümkün değildir. Parlamenter iyimserlik belki bu hareketi de görece hale getirmeyi ümit etmektedir ve faşist İtalya’da olduğu gibi, müzakere yeniden başlayıncaya kadar bekleyebilmek için, işleri oluruna bırakmaktadır. Eğer yalnızca müzakere edilecekse, müzakerenin kendisi tartışılmalıdır belki de. Ancak yeniden başlayan müzakere “parlamentarizmden başka ne olabilir ki?” şeklindeki retorik soruyla yetinemez ve günümüzde kendi yerini dolduracak bir alternatifin olmadığını iddia edemez. Bu biçare bir argüman olur ve müzakere devrine yeniden hayatıyet kazandırması da mümkün değildir.

# Dizin

- Acclamatio* 34.  
Anarşizm 98-99, 104, 107.  
Anayasacılık 102.  
Anayasal rejimler 22.  
*Arcana rei publicae* 58.  
*Arete* 25.  
Aristoteles 64, 69.  
Aydınlanma 59-61, 67, 69, 80-81, 83-84, 94, 100.  
Azınlıklar 69.  
Bakunin, Michael 99-100, 104, 108.  
Barthélémy, Henry 67.  
Basın 12, 27, 45-46, 54, 56-57, 59-61, 76-77, 91.  
Baudelaire, Charles 109.  
Belloc, Hillaire 12.  
Bentham, Jeremy 16, 23, 60.  
Bergson, Henri 99-100, 107.  
Bernstein, Eduard 106.  
Beyerle, Karl 11.  
Beza, Theodore de 64.  
Bilim 81.  
Bireycilik 13, 35.  
Bluntschli, J. C. 73-74.  
Bodin, Jean 65.  
Bolingbroke, Henry St. John 62, 67, 70.  
Bolşevizm 17, 32, 34-35, 98, 111.  
Bonn, Moritz Julius 11, 20, 27, 33, 53, 55.  
Brinkmann, Carl 30.  
Burckhardt, Jacob 12.

- Burjuva 24, 38-39, 75, 79-80, 82, 88-89, 91-94, 102, 104, 106-109, 111.
- Burjuvazi 38, 88, 90-94, 101, 103, 108, 111.
- Burke, Edmund 16, 20, 23.
- Bürokrasi 99.
- Cavour, Camillo di 22.
- Clapmarius, Arnold 58.
- Condorcet 59-60, 67, 70-71, 94.
- Connolly, James 110-111.
- Contrat Social* 30-31, 41, 62.
- Croce, Benedetto 99.
- Cromwell, Oliver 98.
- Çıkar grupları 76.
- Demokrasi 12-13, 16-17, 21-22, 24-28, 30-35, 37-49, 53, 57, 60, 64, 70, 79-80, 95, 100, 107-108, 111.
- Despotizm 59, 75.
- Devlet 10, 21, 24, 26-27, 30-32, 34-35, 37, 40, 42, 54-55, 57-58, 61-64, 69-73, 97, 99-100, 109.
- Devrim 43, 75, 83, 98, 101, 105-106.
- Diktatörlük 20, 24, 34, 44, 49, 58, 64, 79, 80-88, 95, 97, 105, 106.
- Disraeli, Benjamin 39.
- Diyalektik 43-44, 53, 73, 83-85, 88, 89, 90, 92, 94, 103, 108.
- Doğrudan şiddet 94.
- Donoso Cortès, Juan 102.
- Dublin Ayaklanması 110.
- Efsane 101-103, 105, 108-112.
- Egemenlik 65, 104.
- Eğitim 44, 47, 72, 87, 94, 98.
- Ekonomi 40, 55, 88, 89.
- Elit 19, 23.
- Engels, Friedrich 82, 98, 106, 109.
- Eşitlik 25-29, 32-33, 42-43.
- Eşitsizlik 25, 28-29.
- Farmasonluk 111.
- Faşizm 17, 32, 34-35, 46, 111.
- Federalist, The* 62, 69-70.
- Ferri, Enrico 98.
- Fichte, Johann Gottlieb 86, 88, 94.
- Forçade, Eugene 75.
- Fransız Ulusal Meclisi 55, 62.
- Genel grev 102, 107.
- Genel irade 30, 41-42, 62, 67.
- Genel oy hakkı 27.
- Gentz, Friedrich von 20.
- Grotius, Hugo 65.
- Guizot, François 16, 19, 23, 38, 53-57, 79.
- Halk 33-34, 38, 42-46, 48, 52, 55, 72, 74, 91, 101, 103.
- Halk egemenliği 38.
- Halk iradesi 33-34, 42-43, 45-46, 48.
- Harrington, James 62.
- Hasbach, Wilhelm 57.
- Hauriou, Maurice 62, 75.
- Hegel, G. W. F. 64, 68, 72-73, 80, 84-91, 93-94, 103-104, 107-108.
- Heterojen 18, 25-26, 31, 41.
- Hobbes, Thomas 66.
- Hukuk 40, 46, 54, 58, 103.
- Hukuk devleti 65-67, 74.
- İlerleme 37.
- Jakobenizm 80.
- Janentzky, Christian 85.
- Jirondenlerin hazırladığı anayasa taslağı 67.
- Junius, Brutus 64.
- Kamuoyu 12, 22, 34, 43, 45-46, 57, 58-59, 61, 72-73, 76.

- Kamusallık 16, 18, 21, 40, 58, 72.  
 Kant 60, 64.  
 Katolik 102-104, 107, 110.  
 Kautsky, Karl 95.  
 Kelsen, Hans 40.  
 Kendi kaderini tayin hakkı 47-48.  
 Kitle 12, 17, 21-22, 24, 30, 32-33, 35, 37-38, 41, 89, 101-102, 104-106.  
 Koloni 26.  
 Korporatist fikirler 10.  
 Kriz 32-33, 35.  
 Kutsal İttifak 47.  
 Kuvvetler ayrılığı 57, 59, 61-64, 70, 76, 94.
- La Guerre et la Paix* 103.  
 Laband, Paul 66.  
 Lassalle, Ferdinand 89-90.  
 Le Mercier de la Rivière 59.  
 Lenin, Vladimir İlyich Ulyanov 94, 109.  
 Lewis, Wyndham 22, 99, 104.  
 Liberal demokrasi 33, 102.  
 Liberalizm 13, 24, 30, 33, 39, 56-57, 72-73, 80, 102-103, 107, 111.  
 Lilburne, John 43.  
 Lippmann, Walter 22.  
 Locke, John 41, 62, 63, 65, 75.  
 Lolme, Jean Louis de 62.  
*Long Parliament* 63.  
 Louis Philippe 79.
- Mably, Gabriel Bonnot de 62.  
 Machiavelli, Niccolo 58, 64.  
 Malebranche, Nichola de 62, 104.  
 Marksizm 81, 82, 88, 90, 92, 93, 98, 103, 110.  
 Marx, Karl 82-84, 88, 90-93, 98, 100, 103-104, 107-109.  
 Mayer, Otto 65.  
 Michelet, Edmond 38.  
 Michels, Robert 12, 22, 98.
- Mill, John Stuart 16, 23, 60.  
 Milletler Cemiyeti 47, 48.  
 Mohl, Robert von 55, 73-74.  
 Monarkomaklar 58, 64.  
 Monarşi 9, 18, 24, 32, 37-39, 46, 47, 51, 55, 58, 60, 79.  
 Montalembert, Charles Forbes 103.  
 Montesquieu, Charles de Secondat 18, 24, 62, 67, 70.  
 Mosca, Gaetano 9, 17.  
 Moser, J. J. 62.  
 Murger, Henri 108.  
 Mussolini, Benito 9, 112.  
 Müzakere 15-16, 20-22, 53-57, 60, 62, 69-72, 74-77, 80, 85, 95, 98, 101-103, 112.
- Napoléon I. 80, 87, 110.  
 Naumann, Friedrich 18, 23.  
 Nisbî temsil 11.
- Onur 18, 24.  
 Ostrogorski, Moisei 12.
- Özdeşlik 30-31, 33, 39, 41-42, 45, 48, 57.  
 Özgürlük 39, 60-61, 69, 75-77, 82-83, 106.
- Parlamentarizm 9-13, 15-24, 31-33, 35, 37, 48-49, 51-54, 56-57, 61, 64, 71-76, 79, 95, 97, 101, 107-108, 111-112.  
 Parlamento 10-11, 13, 16-24, 33-34, 42, 51-56, 61-63, 66, 68, 70-71, 74-77, 79, 103-104, 107.  
 Partiler 11-12, 19, 21-22, 30, 46, 69, 71, 73, 75-76, 98, 103.  
 Pearse, Patrick 110.  
 Politik 12, 86, 89, 107.  
 Preuss, Hugo 12, 18, 23.

- Prévost-Paradol 23.  
 Proleter 38, 89, 91, 98, 102, 106-107, 109-110.  
*Proletkult* 98.  
 Propaganda 12, 15, 22, 43, 45.  
 Proudhon, Pierre Joseph 39, 99-100, 102-105.  
 Prusya 37.  
 Pufendorff, Samuel von 32.  
  
 Ranke, Leopold von 38.  
 Rasyonalizm 13, 55, 57, 60-64, 69-71, 80-84, 86, 90, 94-95, 98, 101, 106, 108, 111.  
 Redslob, Robert 62.  
 Referandum 39, 42.  
*Réflexions sur la violence* 99, 109.  
 Rekabet 21, 56, 59, 61.  
 Renan, Ernst 38, 105.  
 Ricardo, David 88-89.  
 Rohmer, F. 73.  
 Roma Yürüyüşü 111.  
 Romantizm 56, 72.  
 Rousseau, Jean Jacques 30-31, 41, 43, 62, 104.  
  
 Sarpi, Paolo 58.  
 Schulze-Delitsch, Hermann 89.  
 Sendikalizm 10, 98, 100, 102.  
 Shaftesbury 62.  
 Sınıf çelişkisi 90, 92.  
 Siyaset 10, 29-30, 37, 73, 82, 84, 107.  
 Siyasi İlahiyat 31-32, 48.  
 Smend, Rudolf 53.  
 Sorel, Georges 99-110.  
 Sosyalizm 33, 38-40, 80-84, 88-89, 91-92, 98, 103, 105, 109, 111.  
 St. Bartholomeo katliamı 58.  
 Stein, Lorenz von 44, 73.  
 Stendhal, Henri Beyle 108.  
  
 Şiddet 97.  
  
 Temsil 11, 40, 54-55, 70, 72, 92, 102.  
 Theseus 87.  
 Thoma, Richard 12, 16-20, 26, 66.  
 Tocqueville, Alexis de 38.  
 Tönnies, Ferdinand 58.  
 Türdeşlik 25, 27, 29, 31-35.  
  
 Vertu 25, 101.  
  
 Weber, Alfred 30-31, 33.  
 Weber, Max 11-12, 18, 23, 40.  
 Weimar Anayasası 11, 20.  
 Wilson, Woodrow 61.  
  
 Yahudiler 91.  
 Yasama organı 44, 62-63, 69, 71, 74.  
 Yürütme 51, 54, 57, 62-64, 67, 68-70, 74.  
  
 Zitelmann, Ernst 68-69.





# PARLAMENTER DEMOKRASİNİN KRİZİ

Carl Schmitt

Türkçesi: A. Emre Zeybekoğlu

**S**onsuz bir erdem kaynağı olarak demokrasi fikrinin onun siyasi bir rejim ve/veya ideoloji olarak sahip olduğu pozitivist özü çoktan aştığı bir çağda yaşıyor insanlık. Artık demokrat olmanın değil, olmamanın ya da öyle görünmemenin imkânsız olduğu bir konjonktür kökleşiyor dünyanın her yerinde. Carl Schmitt, demokrasi düşüncesinin her tür çiftanlamlılığı aşan bir "fıkrî hile" olarak teşhir edildiği bu çarpıcı yapıtında, demokrasiyi "eşitlerin eşitliği" olarak tanımlıyor. Yönetici sınıfın incelmış manipölasyon tekniklerinden, doğrudan demokrasinin fiziken ortadan kalktığı gün ölen bir halk erkinin içi boş ölküsünden, "büyüsü bozulmuş" bir dünyaca demokrasiye yüklenen anlamın bir siyasi mitologya olarak donandığı mäsalsı aldatmacadan söz ediyor.



*yasa/siyasa*

*siyaset kuramı, siyaset tarihi*

