

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

1000
TEMEL
ESER

Antidemokratik Düşünce Şekilleri

David Spitz

DAVID SPITZ

ANTİDEMOKRATİK DÜŞÜNCE ŞEKİLLERİ

Çeviren
Şiar YALÇIN



DEVLET KİTAPLARI



Millî Eğitim Bakanlığının 16.1.1969 tarih ve 754 sayılı mu-
cipleri, Yayınlar ve Basılı Eğitim Malzemeleri Genel Müdür-
lüğünün 16.1.1969 tarih ve 01047 sayılı emirleriyle birinci
defa olarak 20.000 adet basılmıştır.

Kitaplar, insanlar arasında düşünce ve bilgileri, inanç ve duyguları yayan, zekâ ve kültürün, ilim ve sanatın, değer hükümlerinin dünya ölçüsünde paylaşılmasına ve zaman içinde devamına yardım eden vasıtalar dır. Kitaplar, bir milletin kültür değerlerini dünden bugüne taşıyan varlıklar olarak millî kültürün temel taşları ve aynı zamanda insanlığın paylaştığı ilim ve fikir dünyasına açılan kapılardır.

Bu vasıflarıyle kitaplar, milletlerin ve insanlığın zekâsına ve kültürüne büyük tesirleri bakımından medeniyetleri yayan ve tarihi yapan kuvvetlerin başında gelir.

Eski çağlardanberi yazılan kitapların değerleri çok değişik olmuştur. Yazıldıkları yakın çevre ve zaman içinde bile, pek az okuyucunun ilgisini çekeabilen kitaplar yanında, uzun yıllar ve hatta asırlar boyunca zevk ve istifade ile okunan ve dünya ölçüsünde rağbet gören kitaplar vardır. Bir milletin veya insanlığın fikir ve kültür hazinesini teşkil edecek kitaplar temel kitap değerini kazanır.

Kitabın eğitim ve kültür bakımından değerini gözönünde tutan kalkınma plânımız, üstün

vasıfta eserlerin hazırlanıp yayılmasına da özel bir yer ayırmıştır.

Eski Türk Yazarlarının eserleri, yeni nesillerin anlayacağı gibi sadeleştirilerek basılacak, Batı Kültürünün temel eserleri dilimize çevrilererek yayınlanacaktır. Bu suretle İkinci Beş Yıllık Kalkınma Plânı Dönemi içinde bin ciltlik bir temel eserler kitaplığı vücuda getirilmesine çalışılacaktır.

Böyle bir temel eserler serisinin kültür hayatımıza yapacağı hizmetin değeri büyüktür. Bir taraftan alfabe değişikliğinin ve dilde özleşme akımının zarurî olarak nesiller arasında meydana getirebileceği boşlukları doldurmak mümkün olacak ve böylece millî kültür mirasımızın yeni kuşaklara intikali sağlanacaktır. Diğer taraftan bütün insanlığın ve medeniyet dünyasının müşterek malı haline gelmiş olan ilim, kültür ve sanat hazinelerinden yabancı dilleri bilmeyenler de faydalanabileceklerdir.

Bilhassa bugünün dünyasında, çağımızın istediği insan şahsiyetinin teşekkülü bakımından, kitabın değeri daha çok önem kazanmıştır. İnsanın tabiat karşısındaki gücünün temelini teşkil eden ilim ve teknoloji gibi, insanın kendi kendisini tanıması ve geliştirmesi bakımından büyük bir kaynak olan felsefe, edebiyat ve sanat eğitimi de bir seçkinler zümresinin imtiyazı olmaktan çıkmıştır. Millî Eğitim davasını sadece bir okullar meselesi sayan dar görüşün ötesinde, vatandaş eğitimi her bakımdan sağlayacak bir dev-

let anlayışını, bütün batılı ülkelerde olduğu gibi, biz de benimsemiş bulunuyoruz. Bu eğitim, özel yayın evlerinin kendi imkân ve ölçülerine bırakılamayacak bir şümul ve mâna taşır.

Millî Eğitim Bakanlığının ele aldığı temel kitaplar yayını, millî kültür ve sanatımızın değerlerini, ilim ve sanat dünyasının müşterek hazinelerini Türk okuruna ulaştırmakla, bugünkü ve yarınki nesillerin düşünce ve zevk olgunluğuna katkıda bulunmuş olacaktır. Her bakımdan güzel neticeler vadeden bu teşebbüse fikir, sanat ve ilim adamlarımızın yardımcı olacaklarını ümit ediyorum.

Memleket fikir hayatına kazandırmak istediğimiz değerler bakımından iyi seçilmesi gereken temel kitaplar, okul öğrenimini desteklemek ve tamamlamak, Türk Gençliğinin kabiliyetlerinin geliştirilmesini ve bütün vatandaşlarımızın faydalanacağı bir temel kitaplığın teşkilini hedef almaktadır.

Süleyman Demirel
BAŞBAKAN

Bir milleti, millet olarak yaşatan ve şahsiyet sahibi kılan en esaslı unsur, millî kültürdür. Kaynağını o milletin tarihinden, dil, din, ahlâk, san'at ve geleneklerinden alan millî kültür, millî dayanışmanın, birlik ve beraberliğin temelidir.

Millî kültür, millî şuuru yaratır. Millî şuurunu kaybeden milletler, teknikte ilerleseler dahi, benliklerini ve istiklâllerini koruyamazlar.

Bu sebeple, millî varlık ve istiklâlimizin temeli olan kültürümüzü yaratan, şekil ve muhtevası ile Türk milletine şahsiyetini kazandırmış olan fikir ve san'at eserleriyle, insanlığın müşterek malı sayılan fikir ve san'at eserlerini çağdaş ilim ve tekniğin değerli mahsullerini aziz milletimize sunmak, millî şuurumuzu daima canlı ve uyanık tutmamızın ilk şartıdır.

Bin Temel Eser fikri, böyle bir anlayıştan doğmuştur.

Bin Temel Eser, konuşulan, yaşayan, canlı Türkçemizle hem millî kültürümüzü yoğuran düşünce ve duygu dünyamızı aksettirecek, hem de Batı'nın ilim, fikir ve teknik alanlarındaki görüşlerini yurdumuza getirecektir.

Netice olarak, Bin Temel Eser, millî şuurunu besleyerek, geçmişten kuvvet alıp geleceğe yön verecek iyi vatandaşlar, iyi insan yetiştirmede büyük yardımcı olacaktır.

İlhami ERTEM
Millî Eğitim Bakanı

DAVID SPITZ

**A N T İ D E M O K R A T İ K
D Ü Ş Ü N C E Ş E K İ L L E R İ**

Hususiyle Son Zamanlardaki Amerikan Siyasal
Fikriyatına temas eden Bir Tahlil ve Tenkit

Bana, siyaset üzerine yazdığma göre, bir hükümdar veya kanun koyucusu musun diye soracaklardır. Cevabım şudur; hiç biri değilim, ve işte onun için yazıyorum. Hükümdar veya kanun koyucu olsaydım, yapılması gerekeni söylemekle vakit kaybetmezdim; onu yapar, veya susardım.

Rousseau

Ebeveynim

GEZA ve IRMA SPITZ'e

anlayışlı ve fedakâr bağlılıkları için minnet ve şükranlarımla

İ Ç İ N D E K İ L E R

	<u>Sayfa</u>
Yeniden Gözden Geçirilen Baskıya Önsöz	VII
ÖNSÖZ	XIX
Teşekkür	XXI
 Birinci Kısım — Giriş	 1
1. Antidemokratik Düşüncenin Mahiyeti ve Nevleri	3
I. Antidemokratik Düşüncenin Mahiyetli Tarıflar	3
II. Antidemokratik Düşüncenin Nevleri	8
 İkinci Kısım — Demokrasinin İmkânsızlığı	 21
2. Bünye ve Teşkilâta alt bir zaruret olarak Hâkim Sınıf	23
I. Oligarşik Düşüncede Teşkilât Faktörü	24
II. James Burnham'ın İktisadî - Siyasî Oligarşisi	31
III. Teşkilât Teorisinin Tahlil ve Tenkid	38
A. Tarih Kanunu olarak Hâkim Sınıf	38
B. İktisadî Sınıf olarak Hâkim Sınıf	41
C. Bünye ve Teşkilâta alt bir Zaruret olarak Hâkim Sınıf	68
D. Demokrasinin İmkânsızlığı	76
IV. Demokrasi ve Teşkilât Teorisi üzerinde Son Düşünceler	85
3. Bir İktidar Şebekesi olarak Hâkim Sınıf	90
I. Oligarşik Düşüncede İktidar Faktörü	92
II. Lawrence Dennis: İktidar olarak Elit	98

III. Kuvvet Teorisinin Tahlil ve Tenkidı	105
A. Elit Meselesi	107
B. İktidarın Tahakkümü	115
IV. Demokrasi ve İktidar Teorisi Üzerinde Son Düşünceler	138
Üçüncü Kısım — Demokrasinin Arzu Edilmezliği	145
4. Demokrasinin ve Vasat İnsanın Yetersizliği	147
I. Siyasal Yetersizlik Teorisi	147
II. Ralph A. Cramı Kabiliyetsizliğin Akıbeti	155
III. Siyasal Yetersizlik Teorisi Üzerinde Düşünceler	160
A. Vasat İnsanın Ehliyetsizliği	162
B. Demokratik Hükûmetin Ehliyetsizliği	184
IV. Demokrasi ve Vasat İnsan	197
5. En İyi Mefhumu: Umumi Aristokrasi Nazariyesi Hakkında Önsöz	203
I. En İyinin Tarifi	204
II. En İyinin Seçimi	209
6. Irk Aristokrasisi Mefhumu	214
I. Bir Siyaset Prensipli Olarak Irk	214
II. Madison Grant'ın Irkî Nordisizmi	220
III. Irk Nazariyesinin Tahlil ve Tenkidı	224
A. Nordik Üstünlük Teorisi	226
B. Beyaz Irkın Üstünlüğü Teorisi	
IV. Irk ve Siyaset Üzerinde Son Düşünceler	251
7. Biolojik Aristokrasi Mefhumu	254
I. Biolojik Aristokrasi Prensipli	254
II. E. M. Saltı Demokrasi Çöküş Halinde	260
III. Biolojik Teorinin Tahlil ve Tenkidı	264
A. Zihni Hususiyetlerin İrs Yolu ile İntikali	265

	<u>Sayfa</u>
B. Zekânın Başarı ile Münasebeti	273
C. Zekâ Testinin Geçerliliği ve Mânası	284
D. İrsiyet ve Muhit Üzerinde Son Sözler	288
IV. Demokrasi ve Biolojik Aristokrasi Siyaseti	291
8. Tabii Aristokrasi Mefhumu	299
I. Sıra ve Derecenin İnkârı Olarak Demokrasi	299
II. George Santayana'nın Tabii Aristokrasisi	308
III. Mütalâa: Rütbe ve Mevki Dışında Birlik	314
A. Tabii İnsanın Tabiatı	323
B. Ananevi Kıymetler ve "Gerçek Hürriyet"	332
IV. Demokrasi ve Tabii Aristokrasi Nazariyesi	337
9. Otorite ve Sınırlı Hayat Tarzı	344
I. Otoriter Düşünce Doktrinleri	346
II. Irving Babbitt'in Sınırlı Otoriterciliği	358
III. Tahdidî Bir Nizamın Temeli Olarak Otorite Prensipi Üzerinde Mülâhazalar	366
A. "Gereken" Liderlik Teorisi	375
B. "Gereken" Nizam Teorisi	386
IV. Demokrasi ve Otorite Meselesi	394
Netice	401
Notlar	I - LVI
Fihrist	

Yeniden gözden geçirilen baskıya

Ö N S Ö Z

I

Bu kitabın ilk intişarından beri geçen onüç yıl içinde, yeni anti-demokratik teoriler meydana gelmemiş, sadece eski teorileri yeniden ortaya koyan hareketler zuhur etmiştir. Bazen bu yeniden ortaya koyuş şundan ibarettir; rağbetten düşmüş olan doktrine kaba ve muttasıppca bir bağlanış. İnsan ne de olsa, öteden beri inanmasını öğrendiği şeye inanmalıdır; yoksa Koestler'in "Gün Ortasında Karanlık" kitabındaki trajik Rubachov gibi mahvolur. Ya da, insan elverişli bir teoriyi bazı elverişsiz vakıalardan dolayı terk etmemelidir. Veya, en önemlisi, insan eski örf ve âdetleri, uzun zamandan beri istifade edilen kuvvet, mevki ve servet üstünlüklerini, sırf akıl ve tecrübe onları haklı göstermedi diye, veya insanın kendi ahlâk telâkkilerini rencide ettikleri için red ve inkâr etmemelidir. Tutarlılık, bu gibi insanların bizi inandırmak istediklerine göre, ancak küçük zihinleri kurcalayan bir şeydir; sözüm ona yeni muhafazakârlığın faziletlerini öven bir yazarın son zamanlarda zihinlerimiz tazelercesine söylediği gibi, an'aneye saygı gösteren insanlar arasında olan şey "saf akla karşı yerinde bir itimatsızlık" ve "tutarsızlık ithamlarına karşı kayıtsızlıktır".

Bazen de eski nazariyeler biraz değişik ve yeni bir biçimde ortaya konur. Yeni bir teknik veya yeni bazı deliller getirmek suretiyle, eski doktrini belirli bir şekilde değiştirmeden, onu daha inceltmek mümkündür. Meselâ, Nobel mülkâfatını kazanan bir zooloji profesörü, Indlana Üniversitesi'nden Hermann J. Muller, son zamanlarda suni ilkah yolu ile jenetik bir ütopi yaratmayı teklif etmiştir². Böylelikle,

demoſtir, biyolojik bakımdan mükemmel veya űstün kadınlar, kocalarından daha iyi erkekler tarafından ilkah edilebilirler ve dolayısıyla ırsi bakımdan űstün çocuklar doğurabilirler. Bۆyle bir usulü onu istemeyenlere zorla tatbik etmenin tazammun ettiği otoriter gۆrüş, hattâ bu gۆrüşün ilmi bakımından çok şüpheli oluşu da bir tarafa, — Profesör Muller'in öne sürdüğü birtakım müfrit ve acayip ihtimaller bu şüpheyi bütün bütün arttırmaktadır — bu teklif, kitabımızın 7 inci bölümünde açıklanan siyasi mahiyetteki itirazları hiç bir şekilde karşılamamaktadır.

Ara sıra eski doktrini desteklemek için yeni deliller ortaya konulmaktadır. Meselâ Rutgers Üniversitesi'nden Profesör Norman L. Stamps, liberalizme ve bu akidenin vasat insanın siyasi ehliyetine beslediği inanca karşı topyekûn hücumları arasında, diktatörlük rejimlerinin yayılmasına işaret ederek bunu zamanımızın buhranına ve demokratik devletlerin istikrarsızlığına karşı inandırıcı bir delil olarak göstermektedir³. Oysa ki, diktatörlükler hakikaten buhran mahsulü olmakla beraber, bütün buhranlar diktatörlükler doğurmamıştır; bütün modern diktatörlükler demokratik devletlerden çıkmamıştır; ne de bütün demokratik devletler buhran dolayısıyla tereddi ederek diktatörlükler haline gelmişlerdir. Bir kelime ile, buhranlı demokrasiyi diktatörlüğe tahvil eden, veya diktatörlüklerin mutlaka karışıklık içinde bulunan demokratik devletlerden çıktığını gösteren katı bir siyaset kanunu yoktur. Bu itibarla, demokratik devletlerin diktatörlüklere çevrilmesini izah etmek isteyenler, buhran vaziyetlerinde mevcut oldukları takdirde, o zamana kadar demokratik olan devletlerde diktatörlüklerin zuhuruna sebep olan zarurî ve kâfi faktörleri lâynkiyle ve akla yakın bir açıklıkla ortaya koymak mecburiyetindedir. Bu da, sadece, hakikaten demokratik devletlerin yerine geçen diktatörlükler ile, Sovyet diktatörlüğü gibi, uzun bir otoriter an'anenin vetiresinde teessüs eden diktatörlükler arasında fark gözetmeyi değil, fakat aynı zamanda, buhranlara mukavemet edip ayakta kalan demokrasiler ile — meselâ, İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri — buhranların altından kalkamayan demokrasiler arasında müşterek olan faktörlerin dikkatle tecridini icap ettirir; zira aşıkârdır ki, illiyet rabitası bakımından

yegâne nazarı itibara alınması gereken faktörler veya faktörler manzumesi, demokrasiden diktatörlüğe geçiş vetiresine has olan faktörlerdir. Buna rağmen, Profesör Stamps'ın kitabında (ve onun temayüllerini paylaşan diğerlerinin yazılarında) dikkati çeken nokta, yazarının bu temel farkları müşahade etmekten ziyade, onları devamlı şekilde birbirine karıştırmasıdır. Böyle olunca da, adı geçen yazarın, kitabının son bölümünde, "diktatörlüğün temel sebeplerinin henüz iyice anlaşılmamış olduğu" yolundaki hazin itirafını hayretle karşılamamak icap eder.

Geleneksel anti-demokratik teorilerin böyle kabataslak veya iyi işlenmiş bir şekilde yeniden ortaya konmalarının yanı sıra, bazen bu teorilerin dolgun ve şümüllü iddialar yolu ile tekrar edildiğine de şahit oluruz. Tabiatıyla, bunun ispat ettiği yegâne şey, becerikli tezgâhtarların bazen birçok insanları en olmayacak şeylere inanmaya ve hattâ bunları hep bir ağızdan tekrarlamaya ikna edebilecekleridir. Meselâ, bozuk bir gramofon plâğının monoton ve yavan ahengiyle, "Birleşik Devletler bir Cumhuriyettir, bir Demokrasi değildir" nakaratını tekrar tekrar dinleriz. Çok eski tatbikata bakarsak, bu ifade teknik bakımdan doğrudur: Zira eskiden cumhuriyet kelimesi vasıtalı veya temsili bir hükûmet sistemi mânasına kullanıldığı halde, demokrasi kelimesi vatandaşların genel hükûmet işlerine doğrudan doğruya iştirakini ifade ederdi. Fakat çok geniş ve coğrafi bakımdan dağınık modern devlette, doğrudan doğruya demokrasi maddi bir imkânsızlıktır. Bu itibarla, dilin normal tekâmülünün bir neticesi olarak, demokrasi bugün eskiden cumhuriyet kelimesinin ifade ettiği şey mânasında kullanılmaktadır. Dolayısıyla, yukarıdaki nakarat herhangi bir mânâ ifade ediyorsa, ancak eski tarif ve terminolojiye rücu etmemiz gerektiğini ifade etmektedir. Fakat sözü geçen nakaratı durmadan tekrarlayanları rahatsız eden şeyin bu mânâ karışıklığı olmadığı meydandadır. Onları alâkadar eden şudur: modern demokratik devletin otoritesi aşağı tabakalardan, halk kütlelerinden gelmektedir, halbuki onlar ancak en iyilerin hükûmet etmesi gerektiğini düşünürler. Ve bu bakımdan, onların yaptıkları, sadece, demokrasinin arzu edilmeyen bir devlet şekli olduğu, çünkü vasat insanın, kütlenin

veya halkın sözde liyakatsizliğine dayandığına dair aristokratik görüşü tekrar etmekten ibarettir. Fakat, kanaatimce, bu teraneleri dillerinden düşürmeyenler, bu kitabın üçüncü kısmında incelenen delillere hiç bir şey ilâve etmemişlerdir; herhalde bu delilleri cerheden mütalâaların kuvvetini azaltacak hiç bir yenilik getirmemişlerdir.

Anti-demokratik doktrinlerin şümüllü iddialar yolu ile tekrarı tabiatıyla yalnız Sağ denilen kanada mensup tenkitçilere has değildir; Sol kanadın sözcüleri tarafından da kullanılmıştır. (Gerçi, bu gibi insanların gerçekten mi, yoksa sadece kendi iddialarına göre mi Sol'a mensup oldukları hususu, yer darlığı dolayısıyla ve ayrıca bizi mevzuumuzdan çok fazla uzaklaştıracak için, burada teferruatına giremeyeceğim önemli bir mesele teşkil eder⁴.) Bu iddialar, geniş ölçüde, İkinci Cihan Savaşından sonra teşekkül etmiş olan yeni oligarşik devletlerin birçoğu tarafından, ve bu arada, meselâ Çekoslovakya gibi, eskiden demokratik olan devletler tarafından olduğu gibi, Yugoslavya, Gana, Endonezya ve Thalland gibi hiç bir zaman istikrarlı ve devamlı bir demokratik idareye kavuşmamış olan devletler tarafından da benimsenerek ortaya atılmıştır. Bu devletlere idarecileri tarafından demokratik denilmektedir, ancak bu tabirin başına umumiyetle uygun bir sıfat getirilmekte ve böylelikle bu devletler sadece demokrasi olarak değil, fakat "halk" demokrasileri, ya da "güdümlü" demokrasiler olarak vasıflandırılmaktadır. Elbette ki, bu şekilde konuşanların demokrasinin mutlak manâsını bilmedikleri veya karıştırdıkları sanılmamalıdır. Bilâkis, bu gibi oligarşik idareciler, halk tarafından idare nihat olarak halk için, yani halktan yana bir idareyi tazammun ettiğine göre, gerçekten halkın menfaatine hizmet eden bir hükûmetin, aksine hareket eden bir hükûmetten daha demokratik olduğuna inanırlar veya inanmış gözükürler. Bu itibarla, demokrasi için hayatî önemi olan şeyin, siyasî iktidarın menşei değil fakat maksat ve gayesi olduğunu iddia ederler. Neticede, bu idarecilerin tek parti hâkimiyetli üzerinde ısrarla durmaları, "Devletli kim idare ediyor (veya idare etmelidir?)" sualine demokratik olmayan bir cevabı tazammun ettiği halde, "Hükûmet ne içindir? Halkın yararına hareket ediyor mu, etmiyor mu?"

sualine verilecek cevabın demokratik bir cevap olduğu hususunda sözlü geçen idareciler aynı ısrarla durmaktadırlar. Bunların iddiasına göre bir hükümet halkın yararına işli-yorsa demokratik sayılmalıdır.

Bu görüş ve iddianın ortaya attığı güçlük, bu kitabın asıl metninde işaret etmiş olduğum gibi, iki türdür; bir kere, demokratik devletleri diktatörlüklerden ayırt etmeyi imkânsız kılar; ikincisi, milletin hakiki iradesi veya ifade edilen arzuları yerine, onların “doğru” veya “gerçek” iradeleri, yahut “objektif ihtiyaçları”nın ne olduğu hakkında başkasının hükmünü ikame etmek suretiyle bizi Rousseau’ya ait umumî nazariyesinin bulanık sularına girisin geriye sürükler.

Bu iddianın bugün niçin tekrar ortaya atıldığını ve geniş bir rağbet gördüğünü, niçin oligarşik idarecilerin bile demokrasi kisvesine büründüklerini anlamak zor değildir. İktidara susamış insanlar, onu daha kolay elde etmelerini sağlayacak bir ideolojiyi yaratmak veya benimsemek hususunda nadiren tereddüt ederler; ve modern dünyada, oligarşik davası rağbetten düşmüş ve demokrasi özlemleri insanların içine işlemiş olduğuna göre, oligarşik idareciler demokrasinin hiç değilse zevahirini kurtarmak zorunluğunu hissetmişlerdir.

Fakat çözülmesi gereken daha ilgli çekici ve önemli bir problem kalmaktadır ki, o da şudur: demokrasinin bu büyük cazibesine rağmen — demokratik olmayan devletleri dahil demokratik görünmeğe zorlayan bu kahredici cazibesine rağmen — acaba neden yeni doğan devletlerde demokrasi değil de, oligarşik hâkim siyaset prensipini teşkil etmiştir? Bu suale verilecek cevap, bu yeni devletlerle henüz pek az tecrübemiz olduğundan ister istemez muvakkat bir cevap olmakla beraber, oldukça huzursuzluk yaratıcı mahiyettedir. Zira demokratik bir devletin yalnız itibarının değil, fakat bizzatı mevcutiyetinin belirli tarihi faktörlerin bir arada bulunmasını istilzam ettiğini, ve içinde bulunduğumuz çağın az gelişmiş memleketlerine taallük eden hususî hal ve şartlar içinde, demokrasinin doğmak ve doğsa bile yaşamak ihtimalinin sayıf olduğunu ispat etmektedir. Kitabın ilk baskısında bu noktalara temas etmiştim⁶, fakat bu zamandaki daha da artmış

olan önemleri bakımından belki birkaç söz ilâve etmek gerekecektir.

II

Az gelişmiş veya gelişmekte olan dediğimiz memleketlere, meselâ Afrikada veya Güneydoğu Asyadakilere baktığımız zaman, Batı dünyasının demokratik devletlerinde bulunanlardan oldukça farklı bazı karakteristik vasıflar görürüz. Az gelişmiş memleketler, ekonomik bakımdan, kalkınmanın henüz iptidai bir merhalesinde bulunan ziraat memleketleridir. Halkları son derece cahil ve fakirdir, ve uzun zamanlardan beri, fikrî ve teknik kabiliyetleri, muazzam servet ve sosyal imtiyaz müsavatsızlıkları ile, renk ve (bazen) din, ve tabii siyasî iktidar bakımından kendilerinden ayrılmış bir yukarı sınıf tarafından hükmedilmeğe alışmıştır. Gerek kendileri ve gerek cedleri, bütün ömürleri boyunca şu veya bu şekilde bir otoriter hükûmet altında yaşamışlardır; ve bu hükûmetlerin memurları, adaletin uygulanmasında dürüstlük ve tarafsızlıkları ile temayüz etmek şöyle dursun, tam tersine hareket etmişlerdir. Bunlara ilâveten, belki de en can alıcı nokta olmak üzere, bu az gelişmiş memleketlerin halkları istiklâllerini kazanmağa ve o otoriter rejimleri sözum ona demokratik devletler haline getirmeğe ancak şiddetli ve patlayıcı ayaklanmalar sayesinde muvaffak olmuşlar ve bu da iktidar koltuğuna, umumiyetle tek bir kuvvetli adam tarafından yöneltlen yeni mahallî elit zümrelerinin yerleşmesine yol açmıştır.

Buna karşılık, en eski ve en istikrarlı demokrasiler olan Batı devletleri — meselâ, İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri — demokrasinin, ihtilâlden ziyade tekâmül vetiresi neticesinde meydana gelmiş müessese ve tatbikatlarla, birdenbire değil fakat yavaş yavaş doğduğunu görmüşlerdir. Çünkü bu devletlerde ihtilâller bile, vukua geldikleri zaman, çabucak yatışmışlar ve daha geniş tekâmül vetiresi tarafından massedilmişlerdir. Demokrasi bu devletlerde, ileri derecede sanayileşmiş ve teknoloji bakımından inkişaf etmiş ekonomik sistemler vücutte getiren bir milletin içinde olgunlaşmıştır. Halkları ileri derecede okur yazar ve bilgilidir; âmme

işlerinde dürüst ve ahlâk prensiplerine uygun hareket etmeğe alışmış veya hiç değilse (günlük tatbıkatta bazı inhıraflara rağmen) bunu kendisine şiar edinmiştir; birbirine sıt fikirlerin serbestçe ifade edilmesine tahammül etmeği ve hattâ bundan zevk almayı, şikâyetlerin alenen açıklanmasını hoş görmeyi öğrenmiştir; ve böylece yavaş ve sebat ede ede kendini idare etmeğe alışmıştır.

Bu ve daha başka önemli farklar gös önünde tutulduğu takdirde, muayyen şartlar altında uygun sayılıp yaşayabilecek olan bir siyasi sistemin, tamamen değişik şartlara malik ve bu şartlar altında yaşayan bir millete tatbik veya ikame edilebileceğini kabul etmek isabetli olur mu? Batı demokrasisinin gelişen milletlere ihraç etmek gerçekten mümkün müdür?

Tarih ve çağdaş tecrübelerin bir rehber olabileceği nispette, bu suale verilecek cevabın hiç değilse şartlı olarak menfi olduğunu kabul etmek ıktiza eder.

Millî birliğin veya millî bir fikir ittifağının yokluğu. Meselâ, bir yandan İngiltere ve A. Birleşik Devletlerini diğer yandan Endonezya ve Thailand ile mukayese edecek olursak, ilk iki memlekette mevcut olduğu halde son ikisinde bulunmayan şeyin millî birlik, beraberlik hissi olduğunu görürüz. Binaenaleyh gelişen memleketlerde bütün mesele, çok barış ve şümullü olan bölgecilik ruhundan sıyrılıp herkesçe kabul edilecek bir millî gaye ve dayanışma hissine varmaktır; zira, millî bir camia olmadıkça yaşayabilecek bir millî devlet veya hiç değilse demokratik bir devlet olamayacağı bir mütearife hükmündedir. Fakat gelişen milletlerin halkı mahallî idareye alışmışlardır; herhangi bir merkezî hükûmete şüphe ile bakarlar. Eski emperyalist hâkimiyetli altında merkezî hükûmet yabancı ve gad-dar bir kuvvettî, ve birçoklarının gözünde, hâkim şahsiyetler arasında vukua gelen önemli değişikliklere rağmen, bu yine böyle olmakta devam etmektedir. Netice, "bize karşı onlar" zihniyetidir: "biz" mahallî cemaatin halkını, "onlar" ise hâlâ yabancı ve istenmeyen şahıslar olarak görülen merkezî hükûmet mensuplarını ifade eder.

Sanayileşme ve millî cehaletin altından kalkmak ihtiyacı. Mahallî ve millî iktidar merkezleri

arasındaki bu münasebet, merkezî hükûmetin karşılamak durumunda bulunduğu objektif ihtiyaçlar yüzünden daha da vahamet kesbilmektedir. Memleket sanayileşecek ve modernleşecekse, bu ancak merkezî inisiyatif ve hareket sayesinde mümkün olacaktır. Gelişen memleketlerin bazılarında (meselâ Hindistanda ve bazı Lâtin Amerika memleketlerinde) eski prenslerin ve şimdiki toprak sahiplerinin ellerinde, hükûmetin, meselâ uygun bir vergi politikası yolu ile, sınıf kalkınmaya kanallı edebileceği önemli miktarda bir hususî sermaye bulunmaktadır. Fakat esas itibarıyla, az gelişmiş memleketlerin karakteristik vasfı yeterli bir mahallî sermayenin yokluğudur. Binnetice mevcut beşerî kaynaklardan sermaye yaratacak kuvvetli bir merkezî otoriteye ihtiyaç vardır; yani mahallî halkı zorla çalıştırmak lâzımdır. Yahut da, ikinci bir çık olarak, ister özel teşebbüs yolu ile ister hükûmetlerden bağış veya ödünç kabul etmek suretiyle, yabancı yatırımları teşvik etmek gerekecektir. Her iki halde de, kuvvetli bir merkezî hükûmete ihtiyaç bulunduğu meydandadır; zira başka hiç bir kuvvet, bu sermayeyi işletebilecek yeterli istikrara sahip olmadığı gibi, bunun için gerekli olan vasıtalar ve bu arada teknik bilgilere de malik değildir.

Sayet okur yazarlık meselesi halledilecekse, bu da yine ancak merkezî hükûmetin sevk ve idaresi altında olacaktır. Eğer halk kendi kendini idareye muktedir olacak surette eğitilecek ise, bu da keza merkezî hükûmetin inisiyatifi ile ve onun direktifleri altında yapılacaktır. Bütün bu hallerde ve daha birçok hususlarda, yapılması gereken işler ancak merkezî iktidarı ellerinde bulunduranlar tarafından, yani bir nevi millî seçkinler zümresi (élite) tarafından yapılabilir. Ve bu ödevlerin yerine getirilmesinde, mahallî âdet ve yaşayış tarzlarına gittikçe artan bir müdahale gerekeceği gibi, bu da merkezî hükûmetin elinde gittikçe daha büyük bir kuvvetin toplanmasına yol açacaktır. Bu yeni hâkim zümre, birlik halinde bir demokratik millet yaratmak arzusunda samimi olsa bile, emretme alışkanlıkları ve itaat etme zorunluğu elit tabaka ile kütleleri eşitlik münasebeti içinde birbirlerine yaklaştırmaya pek de müsait bir zemin teşkil etmeyecektir.

Bilâkis, eşitsizlik daha karakteristik ve hattâ zamanla âdet hükmünde bir vasıf haline gelecektir.

Muhalefet partilerinin yokluğu. Mahallî ve millî iktidar merkezleri arasındaki bu hasmane münasebetlerden, hükûmet eden seçkin zümreyi teşkil eden veya ona hâkim olan millî aydın tabaka (intelligentsia) ile idare edilen halk kütleleri arasındaki bu eşitsizlikten, demokrasi için uygun olmayan başka bir durum çıkmaktadır. Bu da, idare eden seçkin zümrenin muhalefet gruplarına veya muhalefet partilerine itimatısızlığıdır. Modern (Batı) demokratik devletlerde, siyasî muhalefet kötü gözle görülmez. Aksine, sistemin zarurî bir parçası olarak hoş karşılanır; zira başka hiç bir şekilde azınlık menfaatleri temsil edilmek veya dinlenilmek fırsatını bulamaz, başka hiç bir şekilde hükûmet müessir bir tenkide tâbi tutulamaz, başka hiç bir şekilde halk kitleleri siyasî hükûmlerine mesnet teşkil edecek yeterli malûmatı elde etmeyi ümit edemezler. Böylece Batılı demokrasi anlayışında "sadık" bir muhalefetten bahsederiz; fikirlerde ayrılığı demokratik siyasetin can damarı sayarız. Fakat gelişen memleketlerde hükûmet muhalefete tamamen farklı bir nazarla bakar. Muhalefetin âmmeye menfaatli veya halkın refah ve saadetli mülâhazalarından ziyade iktidar aşkı ve hırsıyla müteharrik bulunduğu inanır. Muhalefeti, bencil birtakım fertlerin ve grupların sırf kendi menfaatleri için iktidarı ele geçirme gayretleri olarak görür. Bundan dolayı da, muhalefet mensupları, "halk" hükûmetini devirmek ve milleti bölmek isteyen fesatçı ve suikastçiler olarak âmmeye efkârına şikâyet edilir. Onlara sanki hakikaten vatan hainleri imişçesine muamele edilir. Neticede gelişen memleketlerdeki tipik siyasî parti düzeni, tek parti hâkimiyeti denilen sisteme münceş olur. Bazen bu durum hizipleşmelerle ufak tefek değişikliklere uğrar ve bu suretle sistem tek parti, iki hâzır şekline alır. Fakat her iki halde de, çok partili sistemden maksat bu değildir. Zira, hem hâkim partinin ele alacağı meselelerin mahiyet ve şûmulü, hem de bîzatihî siyasî mücadelenin şartları, ya mevcut tek parti tarafından, veya bu partinin kontrolü altında bulunan hükûmet tarafından (ki aynı hesaba gelir) tayin edilir. Millî birliğin yaratılması ve.

korunması için ifade ve siyasal teşkilatlanma hürriyetine bu gibi tahditlerin konulması hiç değilse muvakkat bir zaman için zarurî görülebilir; nihai olarak demokrasiye ulaşabilmek maksadıyla müzakere ve hareketin "güdümlü" olmasına karar verilebilir. Fakat böyle "güdümlü" bir demokrasi, Batı memleketlerindeki demokrasi anlayışından bir hayli farklıdır.

Demokratik olmayan örf ve âdetlerin teşkil ettiği engel. Son olarak, az gelişmiş memleketlerde hüküm süren diğer bir hususiyetli de göz önünde bulundurmaktır. Bu da, Batı anlamındaki demokrasi anlayışının esas metoduna dahil bazı uygulamaların az gelişmiş memleketler halkından birçoğu tarafından yadırganmasıdır. Meselâ, şikâyetlerin aleni münakaşası Thailand ve Endonezya halkları için estetik bakımdan iğrenç bir şeydir. Onlar ihtilâflarını sessizce ve kendi aralarında halletmeğe alışmışlardır; kırılı çamaşırlarını herkesin içinde yıkamak fikri onları isyan ettirir. Buna mukabil, kırılı çamaşırların herkesin içinde yıkanması Batı demokrasilerinde siyasal tartışmanın temel unsurlarından biridir.

Bu ve daha başka mülâhazalar — meselâ, Komünizmin az gelişmiş memleketler halkına (veya, daha doğrusu, şehirleşmiş entellektüellerine) cazip görünmesi, ve bu memleketlerin siyasal ilişkilerine tesir etmek veya onları kontrol altına almak için uğraşan Komünist ve demokratik memleketlerin takip ettikleri dış politikaların reaksiyonları — ileri sürmekten maksadımız, gelişen memleketler halkının hiç bir zaman demokrasiye kavuşamayacaklarını ima etmek, veya "güdümlü" demokrasi anlayış ve uygulamalarının mutlak ve değişmez bir surette kötü olduğunu, hiç bir zaman mazur gösterilemeyecek bir keyfi idare sistemini tazammun ettiğini iddia etmek değildir. Maksadımız sadece, iktidar mücadelesinde daima bir buut teşkil eden zamanın şimdilik yabancı istibdattan demokrasiye kolay ve kestirme bir gidişin aleyhinde çalıştığını göstermektir. İlk hamledeki intikalin, dış şekiller ve mukabil demokrasi baskılarının kuvvetli ne olursa olsun, daha ziyade bir nevi diktatörlüğe doğru olması çok daha muhtemeldir. Gelişen memleketin diktatörlükten demok-

rasiye geçip geçmemesi, John Stuart Mill'in bir asır önce söylediği gibi, geniş ölçüde, mutlak hâkimiyeti elinde bulunduranın samimiyetine, hayırhahlığına, akıllı ve başarılı vesayetline bağlı kalacaktır⁶.

III

Batı dünyasında bildiğimiz ve anladığımız şekli ile demokrasinin az gelişmiş memleketlere ihraç ve tatbiki mümkün olup olmadığı ne kadar şüpheli ise, bildiğimiz mânadaki bu demokrasinin günümüzün hızla değişen, kitle kültürüne dayanan ileri derecede gelişmiş teknolojik cemiyetlerinde yaşayıp yaşamayacağı konusu da günden güne daha problematik bir hal almaktadır. Öteden beri kabul edildiği üzere, oligarşik kontrollerin fikirlerin serbest yayım ve rekabetini tahdit ettiği, iktisadî kuvvet ve imtiyazların eğitim ve siyasî fırsat eşitliğini ihlâl ettiği, ırk ve din peşin hükümlerinin azınlık gruplarını cemiyetin çoğunluğuna yabancılaştıracak şekilde farklı muamelelere yol açtığı, hükûmet mensuplarının Amme menfaatinden ziyade mahallî veya şahsî menfaatlara hizmet ettikleri, mevcut müesseselerle yerleşmiş örf ve davranışların demokratik prensipleri geliştirmekten ziyade kösteklediği yerde, bu ve buna benzer uygulamaların hüküm sürdüğü yerde, demokrasinin mevcudiyeti tehlikededir. Zamanımızın hususiyeti sadece modern demokratik devletlerin bu gibi geleneksel demokrasi engelleri ile karşılaşmaları değildir. Zamanımıza has olan asıl büyük tehlike, kitlelere dayanan siyasî partilerimizin ve menfaat gruplarının, kitlelere hitab eden haberleşme vasıtalarını ve çeşitli siyasî, iktisadî ve sosyal müeyyideler kullanmak suretiyle, akıllı ve kendi kendini idareye muktedir olan sokaktaki adamın zihnini çelerek ve hücumlarını günden güne arttırıp şiddetlendirerek onda muhafazakâr davranışlar ve muhafazakâr fikirler yaratmaya çalışmalarıdır⁷.

Bir Senatör McCarthy'nın ve bazı Kongre tahkikat komitelerinin engizisyonvarî metotlarını, John Birch Cemiyeti gibi teşekküllerde bazı iktidar ve itibar sahibi kimseler tarafından demokratik müesseselere karşı telkin edilmek istenilen korku ve husumeti, üniversitelerimizde bile "muzır" fi-

kirleri (ki bundan maksat çok zaman sadece tasvib edilmeyen fikirlerdir) bastırmak isteyen sağnak halindeki sözcü bildirilerini ve sadakat yeminlerini şu son on sene içinde eskiden görülmemiş bir şekilde kabul edip adeta benimsemiş olmanızdan çıkarılacak hisse herhalde bu olmalıdır. Fakat aşîkârdır ki, insanlar farklı, hattâ küfür sayılabilecek derecede aykırı fikirleri ifade etmekte, ve onları sulh ve sükûn içinde yaymak için teşkilâtlanmakta serbest olmadıkça, aykırı fikirlerin serbest tedavülüne olan geleneksel Amerikan bağlılığı, öngörülen bir Amerikan ortodoksluğu lehine yeni bir bağlılık tarafından yıkılmak tehlikesine maruzdur.

Fakat bu mesele de, az gelişmiş memleketler meselesi gibi, demokrasi aleyhinde bir delil değildir, sadece demokrasi-nin mevcudiyeti için bazı şartların bulunması gerektiğini öne süren iddianın bir devamıdır. Bu itibarla, inkâr edilemeyecek olan önemine rağmen, ancak başka bir kitaba konu teşkil edebilir. Burada söylediklerimiz belki de bu meselelerin mahiyet ve şümulünü ve asıl konumuzla ilgisini göstermeğe — hiç değilse, gelişen memleketlerde zuhur eden demokrasiler bakımından — yeterli görülecektir.

Bunun dışında söylenebilecek yegâne şey, bizden sonraki nesillerin, hür bir cemiyetin kıymetini takdir ederek, demokrasiyi mümkün kılan şartları temin veya tesis etmelerini ümit etmektir. Zira vahşet, haksızlık ve kötü idare alelâde insanların kaderini ifsad ettiği müddetçe; demokrasi, ıslah edici yegâne hal çaresi, yani nefis müdafaasının son siyasi vasıtası olarak kalacaktır.

DAVID SPITZ

Ohio Devlet Üniversitesi

Columbus, Ohio

12 Mayıs 1962

Ö N S Ö Z

Zamanımızın ve daha eski devirlerin acı tecrübelerinden, insanlar şu basit fakat çok önemli hakikati öğrenmişlerdir: İstibdat, mes'uliyetten ayrılmış iktidarın eseridir. Demokrasi-
nin mânası ve değeri, iktidarı mes'uliyet ile kenetlemesi ve böylelikle zecri otoritenin istimalini, istibdat yerine hürriyet şartlarını gerçekleştirecek şekilde sınırlamasıdır.

Buna rağmen, tefekkür tarihinde — ve siyasi müesseseler tarihinde — insanlar çok zaman bu birliği çözmek yolunu aramışlardır. Muhtelif salk ve maksatlarla, ve çeşitli düşünce ve ideallerle, çoğunluğun azınlığa şu veya bu şekilde tâbi olmasını savunmuşlardır. Bu savunmaları — ve onlara bağlı “vakıalar” ve felsefeler — bu kitabın konusunu teşkil edecektir.

Derinleştirilmesi gereken ve buna lâyık olan bir konudur bu. İnsanlar, kitlelerin köleleştirilmesini veya hâkimiyet altına alınmasını haklı göstermeğe çalışan siyasi teoriler öne sürdükçe, hür insanların sekâ ve hassasiyetinin buna karşı isyan etmesi lâzımdır; zira hürriyete tapanlar, bir gün kendi hürriyetlerinin de ellerinden alınması korkusu ile kimsenin hürriyetini elinden almağa cesaret edemezler. Onun için, bir “hak” olarak hususî imtiyaz isteyenler, mes'uliyetsiz iktidar talep edenler bulundukça, diğer insanların bu isteklerinin dayandığı sebepleri araştırmaları icap eder.

Öyleyse bu kitap, demokrasiye inanarak, hürriyetin seçilmiş birkaç kişının imtiyazı değil, bütün insanların hakkı olduğuna iman ederek işe başlıyor. Ve bu felsefenin ışığında, o inanca karşı yöneltilen hücumların mahiyetini ve geçerlik derecesini araştırmağa çalışacaktır.

Birkaç metodolojik noktaya temas etmek yerinde olacaktır. Bu kitap siyasi idare teorisi hakkında bir araştır-

madır. Bu itibarla, “demokrasi” kelimesi bütün kitap boyunca sadece siyasi bir mânada kullanılmış, sosyal, ekonomik veya sair müesseseleri bir mefhum olarak istimal edilmemiştir.

Sonra bu kitap sadece demokrasiyi red ve inkâr eden argümanlarla meşgul olduğundan, fertler veya teşkilâtlar doğrudan doğruya tetkik mevzuu olmayacaktır. Her ne kadar bunlar mesele ile zarurî bir alâka göstermekte iseler de, ancak tetkik edilmekte olan muayyen bir doktrini temsil ettikleri nispette ele alınacaklardır. Meselâ, Komünizm antidemokratik teoriye ait sistematik bir bütün olarak ele alınmıştır; bununla beraber, komünizmin bellibaşlı cepheleri ikinci ve dokuzuncu bölümlerde demokrasiye yöneltilen daha umumî mahiyetteki hücumların bir parçası olarak gözden geçirilmiştir. Basite irca maksadiyle her bölüm dört paragrafa ayrılmıştır. Birinci ve ikinci paragraflar, “Antidemokratik argümanın kesin mahiyeti nedir?” sualine, üçüncü ve dördüncü paragraflar ise “Bu argüman varit ve muteber midir?” sorusuna cevap vermeğe çalışacaktır. Kitapta daha ziyade çağdaş ve yakın zamanlar Amerikan fikriyatı üzerinde durulmuş olmakla beraber, ele alınan teorilerin — her bölümün ilk paragrafında belirtilmeğe çalışıldığı gibi — daha geniş ve eski bir tutum ve davranışı temsil ettikleri gözden uzak tutulmamalıdır.

Bu kitapta söylenilmiş olan şeylerin birçoğu evvelce söylenmiştir. Fakat yeniden söylenilmeleri lâzımdır. Büyük hakikatlerin tekrar tekrar söylenmesi her ne kadar tek başına hürriyetli sağlamağa yeterli addedilemezse de, bu hakikatlerin ihmall mutlaka istibdada yol açacaktır. Bu hakikatlerin daima göz önünde bulundurulması insanlığın en büyük mirası olan demokrasi ve hürriyete bağlılığımızı belki teyid edecektir.

DAVID SPITZ

Columbus, Ohio

9 Ağustos 1948

TEŞEKKÜR

Hiç bir teşekkür sözü, bu araştırmanın bütün inkişaf safhalarında beni irşad etmiş olmakla kalmayıp, bazı temel hükümlerin yeniden incelenmesini zorunlu kılan o teşvik edici mahiyetteki entellektüel itirazları ile bana yardım etmiş olan Columbia Üniversitesi Profesörü R. M. MacIver'e olan şükran borcumu ifade edemez. Onunla çalışmış olmak benim için son derece mükâfatlandırıcı bir tecrübe olmuştur dediğim zaman beni anlayacaktır.

Geniş bilgilil ve titiz tenkitleri ile bana paha biçilmez yardımlarda bulunmuş olan arkadaşım Morris Watnick'e de kendimi aynı derecede borçlu addediyorum. Columbia Üniversitesinden Profesör Arthur W. Macmahon, Queens College'den Profesör Harry N. Rivlin, Adalet Bakanlığının eski antitröst dalresli başkanı Dr. Charles A. Welsh, ve Cornell Üniversitesinin eski mensuplarından Profesör George Catlin müsveddeleri tamamen veya kısmen okumuşlardır, ve kendilerine bana vermiş oldukları muhtelif fikirlerden dolayı medyunu şükranım. Saatlerce kitabın konusunu benimle birlikte konuşmuş ve okumuş olan arkadaşlarım arasında, bilhassa Rubin Maloff, Thomas Larson, Howard Rosen, Joel Weinberg ve kardeşim Herbert Spitz'e teşekkür etmek isterim. Bunların dışında, felsefi sistemlerin geniş sahaları karşısında bile bana mantıki tahlilin inceliklerine değer vermeyi öğretmiş olan muhterem hocam, müteveffa Profesör Morris R. Cohen'in de ismini zikretmek isterim. Nihayet, müsveddelerin son şeklini makine ile yazmış olan Mrs. Alice Dunlap ile Miss Betty Le Sueur'e, ve göstermiş oldukları araştırma kolaylıkları için Kongre Kütüphanesinin memurlarına da teşekkür etmek isterim. İsimlerini zikrettiğim bütün bu şahısların kitabın icraf veya ihmali mahiyetteki hatalarından hiç birinden mes'ul olmadıklarını ilâve etmeyi zait telâkki ederim; bunlar münhasıran bana aittir.

Bu kitabın karıma neler borçlu olduğunu, lâıyıkıyla ancak bizi tanımış olanlar anlayabilirler. Onun engin mûsamesası ve sıcak arkadaşlığı, anti-demokratik düşünce doktrinlerinin hayatımıza zulmettiğı uzun aylar boyunca bize destek olmak yolunda çok şeyler başarmıştır.

BİRİNCİ KISIM

G İ R İ Ş

BÖLÜM: 1

ANTİDEMOKRATİK DÜŞÜNCENİN MAHİYETİ Ve NEVİLERİ

I

Antidemokratik Düşüncenin Mahiyeti: T A R İ F L E R

Dil bir fikrî mübadele vasıtasıdır; fakat aynı zamanda insanların, hem başkalarını, hem kendilerini aldatmak için baş vurdukları bir gizleme metodu, bir desise yerine geçer. Meselâ, adaletten bahsederiz, halbuki bundan kasdettiğimiz cezadır; veya söz konusu olan adalet dağıtmak değil de, adaletten yararlanmak ise, maksadımız merhamettir. Aklın hâkimiyeti üzerinde ısrar ederiz, fakat nedense baş vurduğumuz sizin değil de, hep bizim aklımızdır. Hürriyetin kutsal adını anarız, fakat hürriyetten maksadımız çok zaman — ve ister istemez — kendimiz için filân şeyi yapmak hürriyeti, ve başkalarının falan şeyi yapmak hürriyetinin kısıtlanmasıdır. Voltaire'in işaret ettiği gibi, aynı kelime her zaman aynı şeyi ifade etmez.

Genel olarak dil konusunda doğru olan, özel olarak demokrasi için de varittir. Siyasî lûgatımızda pek az kelime insanların mantık ve zekâsına bu derece meydan okumuş, ve her kalıba giren bu ka-

dar kısırtıcı bir veçhe göstermiştir. Çağdaş edebiyatımızda formüle edilen çeşitli doktrinlere rasgele bir bakış dahi siyasî düşünürlerin adedince demokrasi tarifi bulunduğunu, ve görüş çokluğunun yalnız demokrasinin ne olabileceği veya ne olması lâzım geldiği noktasına değil, fakat aynı zamanda demokrasinin ne olmadığı hususuna da taallûk ettiğini göstermeğe yeter. Gerçekten, demokrasinin ne olmadığı üzerinde duran nazariyecilerin bazıları o kadar ileri gitmişlerdir ki, insan bazen demokrasi ile diktatörlük arasında zarurî bir tenakuz bulunmadığı yolunda garip bir paradoks içinde bocalamakta, ve demokrasinin “Diktatörlüğe karşı olmak şöyle dursun, bir nevi Diktatörlük olduğu”, ve “demokratik bir diktatörlük” olabileceği gibi “totaliter bir demokrasi”den³ de bahsedilebileceğine inanmak zorunda kalmaktadır.

Bu gibi dil cambazlıklarına karşı münakaşa etmek tabii zordur. İnsan onların delâlet ettiği katı inançları kabul etmeyebilir, fakat üzerlerinde kolayca tartışamaz. Bununla beraber, eğer demokrasi ve diktatörlük mefhumlarının kendilerine has gerçek ve farklı mânaları varsa, açıktır ki birini ötekinden ayırmamıza yarayacak bazı esaslı kıstaslar olmalıdır. Sadece demokrasinin mümeyyiz vasıflarını teşkil eden ve diktatörlük veya diğer oligarşik idare şekillerinde benzerleri bulunmayan, keskin hatlarla ayrılmış hususiyetler tespit edilmelidir. Bizi ilgilendiren pratik unsurlar bunlardan ibarettir, zira sadece bunlardır ki demokrasiyi ve anti-demokratik düşünceyi anlamamıza mümkün kılacaktır.

Bu açıdan tahlil edildiği takdirde, demokratik devleti bütün diğer devlet şekillerinden kesin olarak ayıran en az iki temel unsurun mevcut olduğu görülür. Birincisi, zıt fikir ve kanaatlerin serbestçe çarpışmasıdır. Diğeri de, idare edenlerin idare edilenlere karşı anayasaya dayanan mes'uliyetidir. Bunun niçin böyle olduğunu bu kitabın içindeki iza-hatımız boyunca açıklamaya çalışacağız. Şimdilik sadece şu noktaya işaret edelim: devlet şekilleri içinde, mütenakız görüşlerin hiç bir tahdide tâbi olmadan teşkilâtlanmasına tam ve kaçınılmaz olarak dayanan yalnız demokrasidir, bütün hükûmet sistemleri ve şekilleri içinde yalnız demokrasi fikir çatışmasını devletin temeli addeder. Bu ana fikir hürriyeti sayesindedir ki, geçici olarak iktidar tah-tında oturanlar, bu iktidara tâbi olanlara karşı mes'ul tutulurlar, ve kendi düşüncelerini söylemekte ve değişik inançlarını daha müessir bir şekilde ifade edebilmek için teşkilâtlanmakta serbest olan insanlar, vatandaş olarak, içinde yaşadıkları nizamın kurulmasına müsavi olarak iştirak ederler.

Bu fikirden birçok önemli neticeler çıkar. Her şeyden evvel bu fikir, demokrasinin ister kitle, ister halk, ister çoğunluk tarafından olsun, muayyen bir hükûmet şekli ile bir ilgisi olmadığını gösterir; demokrasi "her şeyden evvel kimin hükûmet edeceğine ve umumiyetle hangi gayelere hizmet edeceğine tayin etmeğe yarayan bir yoldur". İkincisi, karar verme kudretini ellerinde tutanların bir veya birkaç kişi değil, hiç değilse bir çoğunluk olması gerektiğini gösterir. Bundan başka, bu çoğunluğun iradesini tayin etmenin pratik bir yolu olmak üze-

re, çoğunluk kararına boyun eğmek gerektiğini ifade eder. Ve her zaman için muhalefet etmeğe, teşkilâtlanmağa ve zamanı gelince — yeter destek sağlandığında — hâkim ekseriyet durumuna geçmeğe mezun olmalarını tazammun eder. Yani çoğunluk hâkimiyeti demokratik devletin kaçınılmaz bir gereği olmakla birlikte, bu ekseriyet daima dalgalanan, geçici bir ekseriyet olup hiç bir zaman sabit bir ekseriyet değildir; azınlıklar devamlı olarak kendi muhalefetlerini takip etmekte serbest olmalı ve siyasî iktidarı ele geçirmeğe matûf mücadeleleri hiç bir suretle engellenmemeli, kösteklenmemelidir. Bu iki husus demokrasinin ayrılmaz ve en esaslı unsurları olarak başka sistemlerde eş bulunmayan vasıflardır. Buna tekabül eden zihniyet ve uygulamalara başka hiç bir devlet şeklinde tesadüf edilmez.

Bu zaviyeden bakıldığı zaman, antidemokratik düşünce doktrinleri sadece demokrasiyi imkânsız gören, yahut demokrasinin arzu edilir bir idare şekli olmadığını savunan görüşlerdir: Birinciler, serbest fikir çatışmalarının hükûmetin siyaseti ve kuruluşu üzerinde esaslı bir tesiri olamayacağını iddia ederler; ikinciler ise bu fikir çatışmalarının hükûmetin siyaseti ve kuruluşu üzerinde esaslı bir tesiri olmaması gerektiğini ileri sürerler. Antidemokratik teoriler, bunun dışında, daha doğrusu bunun bir neticesi olmak üzere, idare edenlerin edilenlere karşı mes'ul tutulamayacağını veya tutulmamaları gerektiğini öne sürerler: Siyasî iktidar vasıtalarının çoğunluk elinde değil, azınlığın elinde bulunduğunu veya bulunması gerektiğini, ço-

ğunlukların değil, azınlıkların devlete hâkim olduğunu veya olması gerektiğini savunurlar.

Oligarşik düşüncenin bu en önemli cepheleri, daha az önemli olmayan bir başka tezada da işaret eder. Siyasî iktidarın hangi tarafta olduğu ile değil de şümülü ile alâkalı olan bu nokta şudur: Demokrasi zarurî olarak sınırlanmış bir devlet olduğu hâlde, oligarşi totaliter bir devlet olabilir. İnsanlar, Hegel'in otorite teşkil eden fikrine rağmen, devletin içinde olduğu kadar devletin dışında da yaşarlar. Siyasî sahanın yetki hudutları dışında da faaliyet gösterirler. Yalnız siyasî değil, içtinaî varlıklar olarak da düşünür ve yaşarlar. Demokrasi, hükûmet müdahalesinin sahasını daralttığı, fikir sahasını, hattâ bütün kültür sahasını devlet kontrolünden çıkardığı için, bu siyaset dışı gerçeklerin mevcudiyetini teyit ve bir anayasa kaidesi olarak tescil eder; devlet ile toplum arasındaki farkı kesin olarak belirtir. Halbuki oligarşi bu ayırmayı yapabileceği gibi, yapmayabilir de. Yapmadığı zaman, ki totaliter diktatörlüklerde durum daima budur, fikir ve bütün kültür alanı her faaliyette eli olan devletin kısıkcı içinde kalır, insanların karşı fikirler beslemek ve bunları ifade etmek hürriyeti yoktur. Fikirler hükûmetlerin politikasına şekil vermek ve onları düzeltmek imkânından mahrumdur. Diğer taraftan, XVIII. asrın münevver mutlakiyetlerinde olduğu gibi, oligarşinin devlet ile toplum arasındaki bu ayrılığa riayet ettiği yerde ise, fikir hür fakat tesirsizdir; hükûmetin gayelerini tâyin etmek veya organlarını seçmek hususunda yetkisizdir. İşte bu

İki şarttan birinin hüküm sürdüğü yerde demokrasi mevcut değildir.

Böylece demokratik ve oligarşik mefhumlar arasındaki hayati farkı başka bir açıdan görmüş olduk. Birinci halde fikir serbesttir; ikincisinde kontrol altına alınabilir. Demokraside bu hür düşünce hükümetleri iş başına getirir ve devirir, umumî siyasetin ana hatlarını çizer, onlara tesir eder ve şekil verir. Oligarşilerde, fikir serbest veya sınırlanmış olsun, siyasî vetirenin itici bir kuvveti olarak rol oynamaz. Fikir, iktidarda olan parti veya zümreyi desteklemek için resmî makamların himayesine mazhar olabilir; fakat onları ne yönetir, ne de doğrudan doğruya tesir altında bırakır. Demokrasi, ve yalnız demokrasidir ki, yaşayabilmek için değişik görüşlerin serbestçe münakaşa edilmesine dayanır. Oligarşi yalnız bir görüşü, idare edenlerin görüşünü kabul eder. Demokratik düşünceyi oligarşik düşünceden ayırt eden keskin sınır çizgisi budur. Bütün antidemokratik fikirlerin menşei buradadır.

II

ANTİDEMOKRATİK DÜŞÜNCELERİN NEVİLERİ

Fikir hürriyetine karşı yapılan muhalefet pek çok ve değişik şekiller altında görülmektedir. Meselâ Eflâtun'un gösterdiği deliller Machiavelli'ninkine benzemez, ve bunların her ikisi de Mosca veya Michels'in tezine hiç bir şekilde uymaz. Püriten teokrasisinin ana mefhumları, "Nordik aristokrasi"

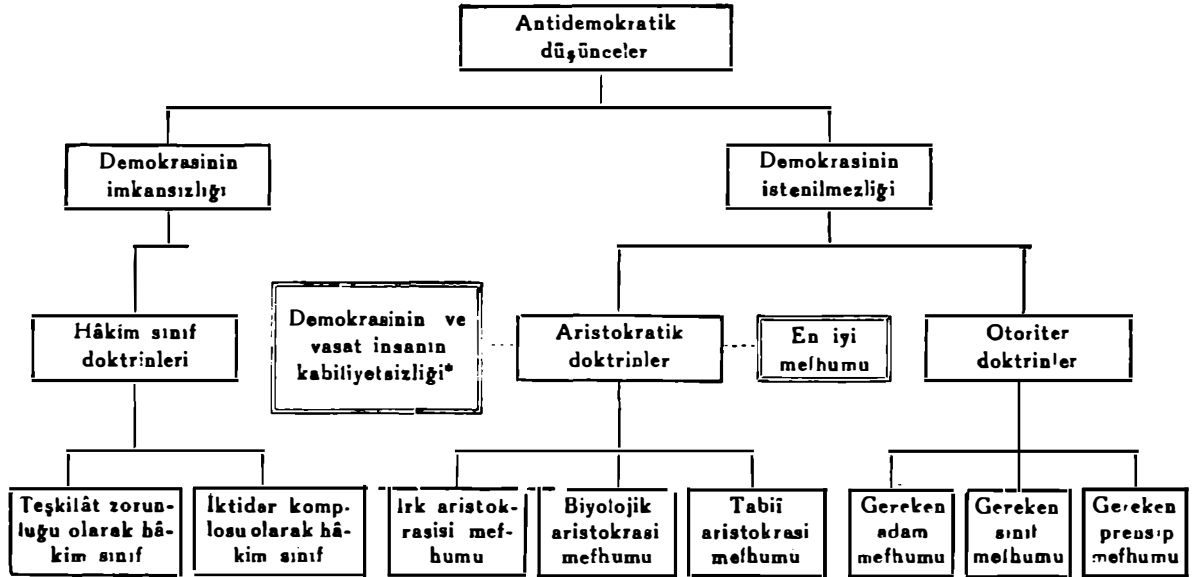
mefhumu ile bağdaşmaz; en iyiler teorisi, Führerprinzip ile aynı şey değildir. İnsanlar benimsedikleri doktrinler bakımından çok zaman bâriz şekilde birbirlerinden ayrılırlar. Fakat bazen uyuştukları da olur. Meselâ, Burnham'ın düşünceleri bir bakıma Marx'ın bazı akıllıca yazılarının tekrarıdır. Dennis'in düşünceleri Pareto'nun, ve kendisinden önce gelen Yunan sofisti Thrasymachus'un fikirlerini yakından takip eder. İnsan düşüncesinin girift yollarında hem devamlılık hem de ayrılık vardır. Hiç bir mefhum, ne kadar umumî olursa olsun, bütün cepheleri ile ifade edilemez.

Düşünceleri tasnif etmeğe uğraşanları daha başka güçlükler bekler. Kategoriler iç içe girer. Aynı adam, meselâ Santayana, birçok doktrinler ileri sürmüş olabilir. Binaenaleyh, insanları ele almak, zarurî olarak aynı fikirlerin tekrarlanmasına yol açacaktır; üstelik, hiç bir insanın yeterli bir şekilde birçok görüşleri temsil edebileceğini kabul etmeğe de imkân yoktur. Diğer taraftan, doktrinleri ele almakla da bir insanın düşüncelerini tarafsız ve etraflı bir şekilde değerlendirmek mümkün değildir; ayrıca bu suretle birbirleriyle belki yakın ilgisi bulunan mefhumları da sunî bir şekilde ayırmış oluruz. Bununla beraber, bizi asıl ilgilendiren husus insanın kendisinden ziyade fikirleridir. Bir nazariyeci meydana koyduğu doktrinler sayesinde yaşar; insanlığın ilgisini çeken şey onun şahsî vasf ve meziyetleri değil, ortaya attığı fikirlerdir. Bu itibarla, bu kitapta bir insanı bütün cepheleri ile bir filozof olarak değerlendirmek teşebbüsünde bulunmayacağız; onunla sadece bir fikrin temsilcisi.

olduğu nispette, yani belli bir antidemokratik düşünce doktrinini müessir bir şekilde canlandırdığı nispette meşgul olacağız. Ve kategorilerimizin sınırlarını çizerken, yalnız onlara mâna veren farklar üzerinde değil, fakat aynı zamanda bu kategorilerin iç içe girmelerine yol açan mutabakat noktaları üzerinde de duracağız.

Bu çeşitli faktörleri göz önünde tutarak, antidemokratik düşünce doktrinlerini, geniş hatları ile, aşağıdaki şemaya göre tasnif edebiliriz. İlk önce, bütün antidemokratik teorileri ikiye ayırıp şu ilk başlık altında topluyoruz: (a) demokrasinin imkânsızlığı, (b) demokrasinin istenilmezliği (arzuya şayan olmaması). Birinci başlık altında, siyasî iktidarın istesek de istemesek de daima bir azınlığın, hâkim sınıfın elinde bulunduğunu ve bu itibarla demokrasiye ulaşmanın mümkün olmadığını iddia eden bütün doktrinleri topluyoruz. Bu hâkim sınıf, bu tefsire göre, halkın rızasına dayanmaz; değişen düşünce cereyanlarına tâbi değildir. Değiştirilmesi imkânsız mutlak esasların icaplarına göre mes'uliyetsiz bir şekilde hükmeder. Bu ekolün nazariyecilerine göre, siyasî iktidar daima bu şekilde taayyün etmiştir; bugün de öyle taayyün etmektedir; binaenaleyh, siyasî iktidarı gelecekte de tâyin edecek olan yol — ve yegâne yol — budur.

Bu doktrinin muhtelif ifadeleri içinde ikisi bilhassa önemli ve dikkatimizi çekmeğe lâyıktır. Birincisi, hâkim sınıfı teşkilâta ve bünyeye ait bir zaruret olarak gören teoridir. Bu görüşe göre, — ki çağdaş Amerikan düşüncesinde belki en iyi şekilde James Burnham tarafından ortaya konul-



* Bu kategori, doğrudan doğruya "demokrasinin istenilmezliği" ana kategorisinin altında da yer alabilirdi, zira aşağıdaki otoriter doktrinlerden hepsinin de kaynağını teşkil etmektedir.

muştur — demokrasi, sosyal bünyenin tabiatında mevcut birtakım teşkilât zaruretleri (emperatifleri) yüzünden imkânsızdır. Her cemiyet muayyen bir şekilde teşkilâtlanmış ve teşkilâtlanma vetiresi sırasında belli bir faktör veya karakteristik vasıf merkezi bir ehemmiyet kazanır denilmektedir. Bu kilit faktörü kontrol altında bulunduranlar (Burnham'a göre bu ekonomik faktördür) teşkilâta hâkim olurlar, ve teşkilâta hâkim olanlar da o cemiyetin efendileri sayılırlar. Öyle ise, hâkim sınıf en iyi insanlardan meydana geldiği için iktidara gelmez; iktidara gelmesi insanların arzu ve faaliyetlerinin neticesi de değildir. Bu tefsir tarzına göre, iktidarın kontrolü her zaman sosyal teşkilâtın mahiyeti tarafından tâyin edilir; ister istemez, kilit fonksiyonların kontrolü ile birlikte gider.

Demokrasinin mümkün olmadığı yolunda ileri sürülen biraz daha değişik teoriye göre de, hâkim sınıf, iktidarı bir fesat tertibi, gizli bir ittifak sonucunda ele geçiren bir zümredir. Bu tasavvura göre, (ki Lawrence Dennis bunun mâhir temsilcilerinden biridir) neticeyi tâyin eden faktör sosyal nizamın teşekkülü değil, fakat insanların vasıf ve hususiyetleridir. Hâkim olanlar bir sınıf olmaktan ziyade bir klik, bir hizip; kuvveti ihtirasla, yalan ve dolanı hükmetmek arzusu ile birleştiren, iktidar sahibi veya iktidar heveslisi insanlardan meydana gelen bir grup teşkil ederler. Bunlar, müstesna vasıflarının takdir edilip mükâfatlandırılması ümidi ile tembel veya sabırla oturup bekleyen insanlar değildir. Aksine, kendilerine devletin kontrolünü ve ona bağlı bütün nimetleri sağlayacak olan iktidarı

elde etmek için önüne geçilmez bir iştiağın tesiri altında bu vasıflarını amansızca kullanırlar. Bu iktidar teorisinin bir önceki teşkilât zarureti teorisinden bütün bütün ayrılmadığını şu basit düşünce bize göstermeğe kâfidir: gerçekten, ekonominin kilit faktörünü kontrol altında bulunduranlar aynı zamanda siyasî iktidar için savaşılan insanlar olabileceği gibi, siyasî hâkimiyet için mücadele ve aralarında ittifak edenler aynı zamanda ekonomik faktörü de kontrol altına almayı arzu edebilirler. Mamafih, bu konuyu ilerde ele alacağız.

İkinci ana başlığımız, yani demokrasinin istenilmezliği başlığı altında ise, demokratik devletin imkân dahilinde bulunduğunu kabul eden, fakat faaliyetini ve neticelerini arzuya uygun görmeyerek reddeden bütün doktrinleri topluyoruz.  Burada demokrasiye yöneltilen hücum, efkârı umumiyenin hükûmetin siyaset ve kuruluş tarzına müessir olamayacağı değil, fakat müessir olmaması gerektiği, yani azınlığın çoğunluğa karşı mes'ul olmadan idare etmesinin daha uygun olacağı düşüncesidir. Aristokratik telâkkiye göre, bu azınlık en iyiler, yani devlet işleri hakkında karar vermeğe ehil olmayan aşağı tabakalar veya çoğunluk değil, fakat idare etmeğe onlara nazaran daha ehil olan üstün bir azınlıktır. Bu en iyiler teorisine veya mefhumuna bağlı hususî meseleler bilhassa şu ikisidir: en iyilerin tarifi nedir? Ve en iyiler nasıl seçilecektir? Bu suallere verilecek cevapların mahiyetini ve doğruluk derecesini araştırmadan önce, hem aristokrasi teorisinin, hem de otoriterci teorisinin dayandığı temel doktrini iyice belirtmek yerinde olacaktır. Bu

da, demokrasinin ve vasat insanın kifayetsizliğini, iddia eden doktrindir.

Bu görüşü benimseyen nazariyecilere göre — ki Ralph Adams Cram onu lâıyıkı veçhile temsil edenlerden biridir — demokrasi vasat insanın idaresi, hâkimiyetidir; oysa ki, vasat insan muhakeme kabiliyetli olmayan, liyakatsiz bir insandır. Vasat insan, ismi üstünde, alelâde bir yaratıktır, ve bu sıfatla çeşitli ve çapraşık devlet işleri hakkında akılcı kararlar vermek kendisinden beklenemez. Bu itibarla, böyle vasat bir insana idarenin irill ufaklı meselelerini tevdi etmek, alınacak kararların mantıksızlığını ve isabetsizliğini önceden kabul etmek olur. Devletin itibarı ve refahı ancak siyasetinin akıllı ve ehil idareciler tarafından tâyin edilmesine bağlıdır. Aksi takdirde, yani demokraside olduğu gibi çoğunluğun kabiliyetsizliği azınlığın üstün liderliğini bertaraf ederse, işler mutlaka aksar ve türlü istikrarsızlıklar doğar. İşte demokrasinin mahiyeti ve neticesi, bu görüşün nazariyecilerine göre, bundan ibarettir. Bu da aklın inkârı ve çöküşün âdetâ müesseseseleşmesi demektir. Demokrasiye yöneltilen bu hücumun müstesna bir rağbet kazanmasının sebebi, sadece başka antidemokratik doktrinlerin de dayandığı bir temel teşkil etmesi değil, fakat aynı zamanda demokrasiye düşman tenkitçilerin yanında dost tenkitçilerin de, dar veya geniş bir ölçüde, ve istilzam ettiği aristokratik veya otoriter nazariyenin farkında olmadan veya onu benimsemeden, bu ithama katılmış olmalarıdır.

Aristokratik doktrinin çeşitli şekilleri içinde bilhassa üç tanesi belirtilmeğe ve enine boyuna tah-

lil edilmeğe değer. Bunlardan biri ırkî arıktokrasi nazariyesi olup önde gelen Amerikalı temsilcisi olan Madison Grant'ın yazılarında tipik ve tesirli ifadesini bulmuştur. Buna göre, insanlar arasındaki ırk farklarından yarattığı iddia edilen bazı temelli eşitsizlikleri görmemezlikten geldiği ve bu suretle ırk bakımından üstün olanların devletin liderleri olarak hak ettikleri rolleri inkâr ettiği içindir ki, demokrasi hatalıdır. Bu telâkkide, insan ırkları arasındaki farklar, bunları gözle görülür şekilde birbirinden ayıran fizikî faktörlerden ibaret değildir. Beyaz ırk renkli ırklara nazaran üstün olmakla beraber, bizzat beyaz ırkın bünyesinde de muhtelif üstünlük derece veya seviyeleri vardır, denilmektedir. Bunların içinde "Nordik ırk", ırk üstünlüğü nazariyecilerine göre, kıyas kabul etmez surette en üstün olanıdır. Binaenaleyh, akıllı başında devletin yapması gereken şey, bu farkları siyasî sistemin dokusuna ithal edip resmîleştirmek ve böylelikle sadece Nordik ırktan olanları iktidar mevkilerine getirmektir. Demokrasinin bunu yapmaktan kaçınması, bu ekolün nazariyecilerine göre, kendi idam fermanını bizzat imza etmesidir.

Buna oldukça yakın diğer bir görüş de, biyolojik aristokrasi nazariyesidir ki bu mefhumu etraflı olarak izah edenlerden biri E. M. Sait'tir. Bu tefsire göre, göz önüne alınması gereken asıl can alıcı nokta ırkların arasındaki farklar değil, fakat aynı ırkın içinde mevcut olan farklılıklardır. Irk teorisi tasvip edilsin veya edilmesin, insanlar arasındaki akıl ve kabiliyet eşitsizliklerinin sadece aileden intikal ettiği ve irsî olduğu kabul edilir. Ferdî zekâ

ve istidatların fitrî olduğu ve sonradan kazanılamayacağı söylenir. Bunlar biyolojik bir şekilde ana-babadan çocuğa intikal eder ve bu suretle bir yandan devamlı bir üstün zekâlılar nesli ve öte yandan devamlı bir geri zekâlılar nesli meydana gelir. Demokrasilerde sosyal merdivendeki hareketler hiç bir kayda tâbi olmadığı için, en iyiler (siyasî değil fakat sosyal merdivende) en üst basamağa çıkarlar ve en kötüler de alt basamaklarda toplanırlar. En iyiler az, ve kötüler çok olduğu için, ve eşler birbirleriyle birleşip yine kendi eşlerini meydana getirdikleri için de, demokrasi zamanla birbirine benzemeyen iki sınıfla karşı karşıya kalacaktır: biri biyolojik ve bu itibarla hakikî bir aristokrasi, diğeri mütereddi ve kabiliyetsiz bir kitle. O halde, devletin yaşaması için siyasî iktidarın üstün vasıflı azınlığın elinde toplanması ve çoğunluğa hiç bir kontrol hakkı tanınmaması lâzımdır. Demokrasinin bu lüzuma riayet etmemesi, bu düşünce tarzına göre, makbul bir rejim sayılmaması için yeterli bir sebeptir.

Antidemokratik formüllerin üçüncüsü, Eflâtun'un "Devlet" in de işlenip geliştirilmiş bir mefhum olan ve çağdaş Amerikan düşüncesine George Santayana gibi birtakım muktedir nazariyecilerin eserlerinde yeni ve açık-seçik bir şekilde tekrarlanmış bulunan tabiî aristokrasi teorisidir. Bu görüşe göre, insanlar arasında aşikâr surette mevcut olan eşitsizlikleri ilk plânda ırkî ve biyolojik faktörlere değil, fakat bu faktörlerin rolü de bir dereceye kadar kabul edilmekle beraber, aslında tamamen tesadüfe bağlı olan tabiî farklara bağlamak lâzımdır.

Bu gibi eşitsizliklerin esrarlı bir tarafı da yoktur; tabiatın her sahasında böyle eşitsizliklere rastlanır; bunlar eşyanın tabiatından doğan şeylerdir. Etrafımızı çeviren kâinata bakarsak, onun mevki ve derece bakımından kendiliğinden meydana gelen farkları aksettiren düzenli ve hiyerarşik bir unsurlar manzumesinden ibaret olduğunu göreceğiz. İşte tıpkı tabiatte eşitsizlik ve hiyerarşi bulunduğu gibi, insanlar arasında da eşitsizlik ve hiyerarşi vardır. Halbuki demokrasinin yaptığı, aslında eşit olmayan insanları eşit saymak ve böylece tabiatın temel prensipi olan derece ve seviye farkını inkâr etmektir. Bu yüzden de içtimaî nizam yıkılmakta, harc-âlem, vasatın altında adam kendi seviyesinde kalacak yerde iktidar mevkiine yükselmekte ve böylece devletin birliği bozulmaktadır. Binaenaleyh, demokrasi bir kere daha arzu edilmeyen bir devlet şekli olarak ortaya çıkmaktadır.

Bizi burada alâkadar edecek olan antidemokratik nazariyelerin sonuncusu, otoritercilik doktrini-dir. Bir bakıma bu sadece aristokrasi madalyonunun ters tarafıdır, zira devletin otoritesini kullananlar en iyilerin idare etmek hakkını teminat altına almasını ister. Diğer bir bakıma ise, başlı başına bir doktrin teşkil edip demokrasiye karşı başlıca delil olarak demokratik idarenin devletin işleyişi ve bekası için gerekli nizam ve otoriteyi devam ettiremediğini ileri sürer. Bu otoriteyi temin ve muhafaza edebilmek için muhtelif şıklar öne sürülmüştür. Bir tanesi, lâıyk olan şahsı, yani liderlik vasfını haiz olan ve doğrunun nerede olduğunu bilmekle kalmayıp aynı zamanda hakkı ger-

çekleştirebilecek kuvvete sahip olan adamı bulmak ve devletin idaresini ona tevdi etmektir. Bir diğeri, uygun sınıfı otoriter bir şekilde iş başına getirmektir, ki burada uygun sınıftan maksat, bir görüşe göre, umumiyetle “sağ” deyimi altında toplanan unsurlar, diğer bir görüşe göre ise umumiyetle “sol” diye adlandırılan unsurlardır. Nihayet üçüncü bir hal çaresi de uygun prensipe baş vurmak, meselâ Hegel’in “mutlak” ını veya ilk Püritenlerin teokrasisini uygulamaktır. Bu şıklardan hiç birinin ötekini tamamen bertaraf etmediği aşikârdır, fakat her birinin bilhassa üzerinde durduğu nokta farklıdır. Üstelik hepsinin müşterek bir tarafı vardır ki o da, şu veya bu şekilde mutlak bir oligarşik idare özlemidir. Hepsinde efkârı umumiyenin üstünlüğü inkâr edilmiştir.

Bu otoriter kontrolün hedef tuttuğu gaye pek tabiidir ki nazariyeciye ve teorinin bilhassa belirtmek istenilen cephesine göre değişir. Bu düşünce çizgisinin birçok tezahürlerini dikkate şayan bir surette temsil eden Irving Babbitt’e göre, gaye mütevazidir: ölçülü ve kayıtlı bir hayat tarzı. Başkalarına göre ise, hayatın gayesi çok daha geniştir, veya kısmen öyle, kısmen böyledir. Kimine göre de, Nihilizm İhtilâli’nin yazarı tarafından ortaya konulduğu gibi, gaye nâmevcut veya müphem ve gayrı muayyen olabilir. Bununla beraber, bütün bu otoriter idare nazariyecilerine göre, demokrasinin, kendilerinin öngördüğü varlık şeklini mutlak ve cihanşümul bir hale getirmeyi reddetmesi, uygun ve gereken liderlik hakkındaki otoriter görüşlere bir anayasa hükmü olarak yer vermek-

ten kaçınması, ve çoğunluğun siyasi faaliyete iştirak etmek ve hükûmetin esaslı gayelerini tâyin etmek hakkını kaldırmayı kabul etmemesi gibi hususlar demokratik devlet şeklini kendilerince hatalı gösteren kat'î delillerdir.

İşte antidemokratik düşüncenin çeşitli doktrinleri bunlardır. Hepsi de demokrasiyi topyekûn inkâr etmek hususunda birleşirler. Hepsi de mes'uliyetten uzak bir azınlık hâkimiyetinin kaçınılmaz ve arzu edilir bir şey olduğunda ittifak ederler. Hepsi de serbest fikir çatışmalarının siyaseti tâyin etmesi ve kilit mevkiindeki personeli seçmesi lâzım geldiği yolundaki demokrasi ilkesine muhaliftirler. Buna rağmen, bu doktrinlerden her biri diğerinden, bu demokrasi düşmanlığının dayandığı temel sebep bakımından ayrılır. Her biri iktidar mevkiine başka bir azınlığı, başka bir idareyi lâayık görür ve teklif eder. Bu kitabın geri kalan kısımlarında bizi meşgul edecek olan meseleler — aralarındaki farklar ve ortak noktalar dahil olmak üzere — bu çeşitli düşünceler olacaktır.

İKİNCİ KISIM
DEMOKRASİNİN İMKANSIZLIĞI

BÖLÜM: 2

BÜNYE VE TEŞKİLATA AİT BİR ZARURET OLARAK HÂKİM SINIF

İnsanın insana, idare edenin idare edilene hâkimiyeti, demokratik görüşe göre, rızaya dayanır: İktidarı elinde bulunduran, ona tâbi olanların yalnız müsamahası ile değil fakat aktif iştiraki sayesinde mevkiini muhafaza eder. Halbuki demokrasiye erişilmesi imkânsız bir şey nazariyle bakanlara göre, hâkimiyet ancak arızî olarak bir muvafakat mahsulüdür veya hiç değildir. Burnham'ın düşüncesine göre, hâkimiyet insan yığınlarının tamamen ve amansız surette kontrolü haricinde bulunan teşkilât zaruretlerinin (emperatiflerinin) neticesidir. Dennis'e göre ise, sadece bir kuvvet meselesidir, iktidarı arzu eden ve onu elde etmeğe güçleri yeten kimseler iktidarı ele geçirmiş ve muhafaza etmişlerdir, hepsi o kadar.

Bu görüşlerin ikisinde de, olması lâzım geleni değil de, olanı tarif etmek gayretli göze çarpmaktadır. Bu da Machiavelli'nin meşhur tavsiyesi ile aynı çizgidedir: "İnsanın nasıl yaşadığı, nasıl yaşaması gerektiğinden o kadar uzaktır ki, yapılması lâzım geleni düşünüp de yapılanı ihmal eden kimse bekasından ziyade mahvı için çalışmış olur." Bu insanlar — ve daha başkaları — bu makyavelci prensipe sadık kalarak ve yaşadıkları zamanın siyasetini

sistematik bir şekilde göz önünde bulundurarak, çağlarının niyetlerini değil, gerçeklerini tasvir etmeğe çalışmışlardır. Bu gerçeğin de demokrasinin imkânsızlığı ve oligarşinin kaçınılmazlığı olduğunu iddia etmişlerdir.

Bu bakımdan, demokratik sistemin imkân dahilinde olduğunu kabul ettikleri halde bu sistemin işleyişini ve neticelerini arzuya şayan bulmadıkları için reddeden tenkitçilerden esaslı surette ayrılırlar. Ayrıca kendi aralarında, tasavvur ettikleri oligarşinin mahiyeti ve iktidara geliş yolu bakımından ayrılırlar. Meselâ, Dennis'in teorisi insanda itici bir güç olarak mevcut bulunan bir iktidar hırsı mefhumuna dayanır. Burnham'a göre ise, oligarşi insana ait teşkilâtın zarurî bir neticesidir; yani bünyenin zorunlu kıldığı şeyleri ifade eden — Mosca'nın tâbiriyle, anatomik farkları gösteren — bir mefhumdur; bu yüzden de ne tek tek fertlerin (bu fertlere ait iktidar hırsı da dahil olmak üzere) mevcudiyetine, ne de bir dâvanın onları ahlâkî bakımdan zorlamasına (gerçi her iki faktör de burada mutlaka bir rol oynar) dayanır.

Önümüzdeki bölümde devletin kuvvet veya iktidar teorisini izah etmeğe çalışacağız. Burada sadece teşkilâtla ilgili hücumları ele alacağız.

I

OLIGARŞİK DÜŞÜNCEDE TEŞKİLAT FAKTÖRÜ

Michels'in benimsediği bu teoriye göre, hâkim bir sınıf, siyasî bir sınıf, veya idare eden bir sınıf

mevcut olmadıkça cemiyet var olamaz; insanlığın gelişme tarihinde yeter derecede istikrarlı ve tesirli yegâne faktör bu hâkim sınıftır. Bütün cemiyetler teşkilâtlanmak mecburiyetindedir, ve bu teşkilâtlanma ve tiresinde cemiyet "bir idare edenler azınlığı ile bir idare edilenler çoğunluğuna" ayrılır. Bütün teşkilâtların mahiyetine ait olan bu basit gerçek, Michels tarafından, azınlığı çoğunluğun kontrolünden kurtardıkları iddia edilen bazı teknik ve psikolojik faktörlerin ilâvesiyle, devamlı oligarşi prensipi haline getirilmiştir. Hakikaten, Michels'in iddiasına göre, çoğunluğu kontrol altında bulunduran ve hâkimiyet iradesinin bir neticesi olan hukukî nizamı ona empoze eden azınlıktır. Devletlerin idaresi de bütün sosyal grupların idaresi gibidir: Hükûmet hiç bir zaman bir azınlık teşkilâtından başka bir şey değildir ve hiç bir zaman çoğunluğu temsil etmez. İstisnâî şartlar altında, çoğunluk, liderleri iktidardan uzaklaştırmaya muvaffak olduğu zaman dahi, kendisi iktidara geçmiş olmaz; zira, Michels'e göre, yeni bir teşkilâtlanmış azınlık ortaya çıkar ve kendisini idare eden sınıf mevkiine yükseltir. Binaenaleyh, çoğunluk her zaman için küçük bir azınlığın hâkimiyetine tâbi olmağa mahkûmdur; çoğunluk daima bir oligarşinin tabanını teşkil etmek zorundadır. Michels'e göre, bu kaçınılmaz bir durumdur; bir "demir kanundur²."

Michels bu tezini, Alınan sendikalarının ve Sosyal Demokrat partilerin tecrübelerinden aldığı zengin misallerle kuvvetlendirmiş, onun bir olay ve mantık sentezi olan eseri geniş antidemokratik

düşünce edebiyatı içinde çığır açan kitaplardan biri olarak yer almıştır. Bununla beraber, Mosca ile Pareto'nun yazıları da daha az değerli değildir: Bunlar, demokrasinin teşkilât bakımından imkânsız olduğu hususunda Michels'e hak vermekle beraber, bu imkânsızlığı yaratan özel bünyevî vasfa atfettikleri ehemmiyet bakımından ondan ayrılırlar. Meselâ, Michels oligarşinin kaçınılmazlığını grup teşkilâtında ve iktidarın elde edilmesine yarayan psikolojik şartlarda görürken, Mosca kendi hâkim sınıf mefhumunu daha ziyade siyâsî teşkilâtın bünyevî zaruretlerine ve siyâsî davranışın¹ psikolojik kanunlarına dayandırmış, Pareto ise idareci elit zümrenin sosyal teşkilâtın zarurî bir neticesi olduğunu savunmuştur².

Aynı tezi cemiyetin iktisadî teşkilâtına dayandırarak izah etmek ve geliştirmek ise nedense henüz kimse tarafından denenmemiştir, ve bu sahadaki boşluk Marx'ın kapitalist düzenin ana prensiplerine karşı yaptığı parlak tenkitlerle de doldurulmanuştu. Zira Marx, istihsal vasıtalarının hususî mülkiyete mevzu teşkil etmeğe devam ettiği müddetçe demokrasinin imkânsız olduğunu iddia ederken, hakikatte demokrasinin aleyhinde bulunmuyor, sadece demokrasiye engel addettiği şeylerin karşısına çıkıyordu. Bununla beraber, iktisadî faktörün mâna ve ehemmiyetini tebarüz ettirmek ve bu faktörün insanlık tarihinin inkişafındaki hâkimiyetini ısrarla belirtmek suretiyle, kendisinden sonra gelen antidemokratik nazariyecilere, ait düşüncelerin doktrinal temeli olarak kullanılacak unsurları da açık ve seçik bir şekilde ortaya koymuştur³.

Demokrasi üzerinde yazan gerek Amerikalı gerek Avrupalı yazarlar, bu çeşitli bünyevî determinizm — sosyal, siyasî, iktisadî — mefhumlarını, çok zaman kısmî ve biraz değişik bir şekilde olmakla beraber, kuvvetli bir tarzda tekrar etmişlerdir. Bunun güzel bir misali Bentley'in Hükûmet Usulü adlı ve meselenin derinliğine nüfuz eden araştırmasıdır; bu eserde ileri süren fikirler, teşkilât nazariyecilerinin meseleyi içtimai bakımdan ele alan düşüncelerine şayanı dikkat bir şekilde benzemekle beraber, meselâ Michels'in tek bir hâkim grup anlayışına mukabil çok gruplu bir mücadele görüşünü ihtiva etmekte ve bu bakımdan ondan ayrılmaktadır.

Bentley'e göre, siyasî hâkimiyetin doğru bir tefsiri, her şeyden önce içtimai teşkilâtın mahiyetini göz önüne almalıdır, çünkü ancak içtimai teşkilâtın bünyesi içindeki grup baskılarının tetkiki sayesinde ki, hükûmetin mahiyeti iyice anlaşılabilir. İçtimai hareketin sebepleri, Bentley'e göre, insanların fikir ve idealleri değildir; daha ziyade grupların bu fikir ve ideallerin hizmetinde yaptıkları baskılardır. Demokrasiyi anlamak için "halkın idaresi" teorisini bir kenara itmek lâzımdır; bu tâbir, "bazı hususî grupların, faaliyetlerinin muayyen safhalarında kullandıkları bir slogandan, bir toplama çağırısından" başka bir şey değildir. Demokrasi daima "cevherini teşkil eden çeşitli grup baskıları açısından", grup menfaatlerinin işleyişi, engellenmesi ve ayarlanması açısından ele alınmalıdır.

Bentley'in baskıları menfaatlerden ayırmayı ihmal edişi, hattâ menfaatlerin sosyal vakıaları yeterli bir şekilde izah edebileceğini inkâr ederek işe başladıktan sonra neticede baskıları menfaatlere irca edişi, tezinin bütünüünün geçerliliğini ve tutarlılığını ciddî surette aksatmaktadır'. Mamafih, Bentley'in bizi burada doğrudan doğruya alâkadar eden düşüncesi daha ziyade, muayyen bir grup veya gruplar kombinezonunun hâkimiyetini sâbit ve muayyen bir vaziyetin neticesi olarak kabul etmeyip, her an değişen ve binaenaleyh geçici olan ittifaklara bağlı görmesidir. Bundan çıkan netice şudur ki, Bentley'in teorisi, demokrasiyi bünyevî zaruretlerle (strüktüral emperatiflerle) bağdaştırmak çabasının da gösterdiği gibi, hiç bir suretle oligarşinin kaçınılmazlığını gösteren bir teori değildir^a.

Öte yandan, teşkilât teorisini sosyal ekonomik yönden ziyade siyasî yönden ele alan Frank R. Kent'e göre, hâkimiyet belirli bir siyasî oligarşinin, yani parti liderlerinin elinde toplanmıştır. Bütün bünyevî determinizm taraftarları gibi, Kent de konusuna bir ilim adamının kendinden menkul objektifliği ile girmektedir. "Olaylardan, olmaları lâzım geldiği veya olmalarını istediğimiz gibi bahsetmenin mânası, ve faydası yoktur", demektedir. "Yapılacak şey, olayları oldukları gibi görmektir." Bunu yaptığımız takdirde de, ister istemez, şu neticeye varmak zorunda kalırız: siyasî teşkilât cemiyet için elzem ve kaçınılması imkânsız olan bir vakıadır, bu teşkilâtın işleyebilmesi için ise bir makineye ihtiyaç vardır, ve makinenin çalışabilmesi

İçin de, ister bir şahıs ister oligarşik bir grup olsun, bir baş lâzımdır. Kent'in ileri sürdüğüne göre, çeşitli mahallî liderler bir araya gelerek "memleketin hakikî kontrolünü ellerinde bulunduran" siyasî bir hâkimî sınıf teşkil ederler. Amerikanın gerçek efendileri bunlardır."

Fakat Kent, teşkilâtın başsız olamayacağını ileri sürmüş olmakla beraber, kitabını dikkatle okuyanlar bundan pek fazla bir şey yapmamış olduğunu, ortaya koyduğu şeyin ikinci bir "demir kanun" değil, belki geçici bir bedbinlik olarak tarif edebileceğimiz bir davranış olduğunu görecektir. O sadece, siyasî memurların ve hattâ liderlerin, seçimlere aktif bir şekilde iştirak ettirilecek halka karşı hassas ve mes'ul bir vaziyete getirilebileceklerini görmüş, ve bazı hallerde iktisadî patronun siyasî patrondan daha nüfuzlu olabileceğine işaret etmiştir¹⁰. Ancak görmediği şey, siyasî patronların kendi aralarında da ihtilâfa düşebilecekleri ve böylelikle oligarşinin tesanüdünü zedeleyebilecekleridir. Nitekim, siyasî liderler yalnız ekonomiye hâkim olanların nüfuzu altına girmekle kalmayıp, bazen Wilson ve Franklin Roosevelt gibi popüler liderlerin de tesiri altında kalabilirler, ve öte yandan, seçmen kütlesi daha yaygın bir eğitimin nimetlerinden istifade edip gittikçe, daha uyanık bir hale geldikçe, sınıflandırılmış devlet memurlarının sayısı arttıkça ve yabancı doğumlular yavaş yavaş "Amerikalılaştırıldıkça" siyasî patronların nüfuzu da gitgide azalır. Kent ayrıca, popüler temsil ve kontrolü sadece seçimlere istinat ettirmekle de hataya düşmektedir, çünkü seçimlerin bu husustaki rolünü küçümsemeğe

İmkân olmamakla beraber, demokratik "irade"nin diğer tezahür şekillerini de göz önüne almak lâzımdır¹¹. Bu ve daha başka sebeplerden dolayı, Kent'in siyasî bir oligarşiyi cemiyetin amansız hâkimi olarak gören doktrini çürüktür; bununla beraber itiraf etmek lâzımdır ki, siyasî düşüncenin ışığını, demokrasinin patron hâkimiyeti şeklinde soysuzlaşması olayına çevirmek ve bunu canlı bir surette tekrar ortaya koymakla, ve bu hâkimiyeti mümkün kılan bünyevî ve psikolojik şartlar üzerinde bir kere daha durmakla, Kent siyasî edebiyatımıza değerli bir katkıda bulunmuştur.

Demokrasinin teşkilât yönünden daha keskin ve daha az dostane bir tenkidine ise William K. Wallace ile James Burnham'ın iktisadî tahlillerinde rastlarız. Fakat Wallace'ın siyaseti ekonomiden ayırmasına ve birinden öbürüne, yani "siyasî teşkilât"tan "sınai teşkilâta"¹² geçişimizin şartını yeni teknolojinin bünyevî zaruretlerinde görmesine mukabil, Burnham ikisini birleştirmiş ve aynı iktisadî mecburiyetlerin itişiyile bölünmez bir siyasî-iktisadî cemiyete doğru istihale ettiğimizi ve ancak bu cemiyetin içinde iktisadî faktörün siyasî faktörü massettğini ileri sürmüştür¹³. Her ikisi de, yeni doğan endüstri toplumunun idaresi için Sezarizmi öngörmüşler, ve bu Sezarizmin sanayileşme hareketini kontrol eden veya edecek olan şahıslarda temerküz etmesini istemişlerdi: Wallace'a göre, "mühendisler ve teknik uzmanlar" toplumun "manevî yöneticileri" olacaklar¹⁴, Burnham'a göre ise, müdürler (iş idarecileri) tek başlarına toplumu idare edeceklerdir.

Burnham'ın eseri, mevcut delilleri bir sentez haline getirmesindeki mahareti, ve dâvasını müdafaa edişindeki belâgati ile, belki teşkilâtçı ekolün Amerikadaki en muktedir ifadesini teşkil eder; bu itibarlardır ki, şimdi onun başlıca kitabı olan "İdarî İhtilâl" (The Managerial Revolution) adlı eserini etraflı olarak incelemeğe çalışacağız¹⁸.

II

JAMES BURNHAM'IN İKTİSADİ - SİYASİ OLİGARŞISI

Burnham'ın eserinin özü, Marx ile Machajski'nin bir sentezinden ibarettir. Kapitalizmin sosyal bir sistem olarak, bu sistemin tabiatında mevcut iktisadî eşitsizlikler sebebiyle demokrasiyi imkânsız kıldığı hakkındaki Marx'cı kaziyeyi, Machajski'nin bu gibi eşitsizliklerin bütün sistemlerde mevcut ve binaenaleyh içtimai teşkilâtın değişmeyen bir hususiyeti olduğu yolundaki görüşü¹⁹ bu eserde birleştirilmiştir. Marx, insanlık tarihinin temel kuvveti addettiği ekonomik faktör üzerinde ısrarla durmak, ve bu ekonomik kuvveti kontrol altında bulunduran azınlığın kimler olduğunu göstermeye çalışan sosyal sınıflar teorisini ortaya atmakla, Burnham'ın idarî (managerial) teorisinin ana hatlarını daha evvel çizmişti. Machajski de, fikir işçisinin, entellektüel veya teknisyenin, Marx'ın kapitalist ve proleter tasnifinin dışında kalan ayrı bir sosyal sınıf olarak arz ettiği ehemmiyete dikkati çekmek, ve bu üçüncü sınıfın tarihin sürekli itici

kuvveti olarak meydana çıkışı üzerinde ısrar etmek suretiyle Burnham'ın ana fikrini billûrlaştırmış ve pekleştirmişti. Şu halde Burnham'ın başarısı, Machajski ile birlikte, Marx'ın tarihin ekonomik yorumu ve sınıf mücadelesi doktrinlerini genişleterek ebedî bir kanun şekline sokmak, Machajski'nin teknik veya entellektüel sınıf tasavvurunu da bunlarla birleştirmek, ve bu suretle meydana gelen teoriyi çağımızın meselelerine tatbik etmek olmuştur.

Burnham bu teoriyi ortaya koymak için, Nomad'ın Machajski'den mülhem ve onun tekrarı mahiyetinde olan yazılarından istifade ettiği gibi, Lucien Laurat'nın ve diğer Avrupalı ve Amerikalı nazariyecilerin, bürokrat, teknisyen ve idareci tiplerini canlı bir şekilde tasvir eden ve onları modern dünyanın muhtemel veya fiilî hâkim kuvveti olarak gösteren yazılarındaki inandırıcı delilleri de kullanmıştır. (Gerçi bütün bu yazarların Burnham ile aynı neticelere varmış oldukları söylenemez¹⁷.) Keza, sanayiîni değişen strüktür şekilleri neticesinde iktisadî kuvvet dağılışıda meydana gelen değişikliği belirten Veblen¹⁸, Hilferding¹⁹, ve Berle ve Means²⁰ gibi düşünürlerin çeşitli yazılarından da istifade etmiş, fakat burada da kendileriyle daima aynı sonuçlar üzerinde birleşmemiştir. Nihayet, Mosca, Pareto ve Michels gibi İtalyan ve İsviçreli hocaların kitaplarından da, demokrasiye tevcih edilebilecek temel tenkitleri iyice öğrenmiştir. Bütün bunların neticesi, ilerde göreceğimiz gibi bazı kusurlardan, her şeyi bilme iddialarından ve gereksiz şematik basitleştirmelerden arî olmamakla beraber,

meselelere nüfuz eden tahlilleri ile sade, makûl ve ikna edici bir tez olmuştur.

Burnham şöyle diyor: "bu teorinin ortaya koyduğu vakıaların "iyi" veya "kötü", haklı veya haksız, istenir veya istenmez olduğunu değil, sadece teorinin halen elimizde mevcut deliller çerçevesinde doğru veya yanlış olduğunu incelemekle işe başlamamız lâzımdır." İşimiz emir, nasihat veya talimat vermek değil, tarif ve izah etmek olmalıdır, zira ancak yeterli bir bilgiye dayanarak dünyanın hakikatini öğrenebiliriz. Tetkiklerimizin "gayesi ilmi olmalıdır"¹. Böylece, tarihi incelemekle işe başladığımız takdirde, sosyal teşkilât ve davranışa ait bazı temel kanunların mevcut olduğunu görürüz. Bu kanunların esasını hâkim sınıf teorisi veya prensipi, yani azınlığın her zaman çoğunluğa hâkim olduğu prensipi teşkil eder. Filhakika, Burnham'a göre, böyle bir hâkim sınıf azınlığının mevcudiyeti "tarihte izine rasladığımız bütün teşkilâtlanmış cemiyetlerin cihanşümul bir alâmeti farikasıdır. Bunun sosyal ve siyasî şekillerle bir ilgisi yoktur. Cemiyet ister feodal veya kapitalist, ister köle veya kolektivist, ister monarşik veya oligarşik olsun, anayasaları ve kanunları, mezhep ve inançları ne olursa olsun, netice değişmez... Bunun hep böyle olduğunu ve böyle olmakta devam ettiğini gördüğümüz gibi, daima böyle olacağını da hiç tereddütsüz kabul edebiliriz. Daima böyle olacağı geçmişin yeknesak tecrübelerinden bellidir: mademki, her türlü şartlar altında, siyasî teşkilât bu kaideye bağlı kalmıştır, bunun siyasî hayatın değişmez bir

vasfı olduğunu ve gelecekte de geçerli olacağını kabul etmekten başka çare yoktur²²."

Yine tarih göstermiştir ki bu hâkimiyet veya tahakküm, tek bir faktörün, yani ekonomik üretim vasıtalarının kontrolü sayesinde sağlanmaktadır. Burnham'ın sözleriyle:

"Ekonomik üretim vasıtaları, en basit ifadesiyle, insanın yaşama vasıtalarıdır. Her cemiyette, bu vasıtaları kontrolü altında bulunduran şahıslar zümresi sırf bu yüzden sosyal bakımdan hâkim durumdadır... Cemiyette böyle bir hâkim grup, yani istihsal vasıtalarına malik olmak imkânlarını kontrol bakımından, veya bu vasıtaların ürettiklerinin dağıtılışı bakımından, cemiyetin diğer bölümlerine nazaran, daha kuvvetli veya daha imtiyazlı muameleye mazhar bir grup varsa, bu grubu o cemiyetin sosyal bakımdan hâkim sınıfı veya idare eden sınıfı sayabiliriz. "Hâkim" veya "idare eden" sınıf tabirlerinden başka bir şeyin kastedilebileceğini tasavvur etmek kolay olmasa gerektir. Böyle bir grup, cemiyet içinde, diğer fertlere nazaran imtiyazlı bir vaziyette olup iktidar ve servetin sahibidir²³."

Üstelik Burnham'a göre, bu hâkim sınıf, insanların niyet ve tasavvurları veya faaliyetleri sayesinde değil, fakat sosyal yapının teknik zaruretleri yüzünden iktidara gelir. Yani bütün cemiyetler teşkilâtlanmış topluluklardır, ve bu teşkilâtlanma vetiresinde insanların bir kısmı idare eder, bir kısmı ise idare edilir. İdare edenler, üstün kuvvetleri sayesinde veya hile kullanarak değil, o teşkilât içinde yerine getirdikleri görev icabı olarak

o mevkie gelmişlerdir. Ve iktisadî faaliyet hepsinden üstün olduğuna göre, görevleri bu faaliyeti idare ve kontrol etmeğe matuf bulunanlar neticede bütün cemiyeti idare ve kontrolleri altına geçirmeğe muvaffak olurlar. Böylece Burnham'ın iddiasına göre, Ortaçağlarda cemiyet öyle teşkilâtlanmıştı ki, toprak mülkiyeti sayesinde istihsal vasıtalarını kontrolleri altında bulunduran derebeyleri, en yüksek iktidara ve imtiyazlara sahip hâkim sınıfı teşkil etmişlerdir; daha sonraları cemiyetin teşkilâtı değişmiş, hususî ve şahsî mülkiyet sayesinde istihsal vasıtalarını ellerine geçiren burjuvazi, sanayi ve maliye sermayedarları hâkim sınıf olmuşlardır; nispeten kısa bir zaman sonra, idarî ihtilâl tamamlanıp gerçekleşince de, cemiyetin teşkilâtı bir kere daha değişecek, yenileşecek, ve bu defa, istihsal vasıtalarına, devleti, yani o vasıtaların müşterek malikini kontrolleri altında bulundurdıkları için hâkim olan idareciler, hâkim sınıfı meydana getireceklerdir²⁴.

Şu halde, Burnham'ın görüşüne göre, cemiyete kimin hâkim olduğunu, onu kimin idare ettiğini tayin eden faktör cemiyetin teşkilâtlanma şekli, ekonominin yapısıdır. İktidarın kaynağını ve izahını münhasıran burada aramamız lâzımdır; zira cemiyetin iktisadî müesseselerini kontrolleri altında bulunduranlar, yalnız bu sebeple cemiyetin siyasî müesseselerini de kontrolleri altında bulundururlar²⁵.

Bunun demokrasi bakımından neticeleri nelerdir? Bu gerçek, demokrasiyi imkânsız kılar mı, yoksa

sadece zorlaştırır mı? Demokrasinin, yaşayabilmek için, mutlaka şeklini değiştirmesi gerektiği mânasına mı gelir, yoksa demokrasinin, yaşayabilmek şöyle dursun, hiç doğmadığı mânasını mı tazammun eder? Burnham bu noktayı tamamen açıklamamıştır.

İddiasını ortaya koyuş şeklinden, demokrasinin, bir hâkim sınıfın mevcudiyeti ile tenakuz teşkil ettiği için, gerçekleştirilmesi imkânsız bir prensip telâkki edildiği intibai hâsıl olmaktadır. Ve hâkim sınıf nazariyesi sadece bir nazariye değil, fakat ebedî ve kaçınılmaz bir tarih kanunu olduğuna göre, demokrasiye geçerli bir siyaset prensipi olarak hiç bir zaman yer vermemek icap eder. Burnham, idarî (managerial) cemiyetteki totaliter yapının, siyasî hâkimiyetin diktatörlük şeklinde temerküzü demek olduğunu söylerken, bu noktai nazarı benimsemiş görünmektedir. Fakat başka bir yerde de, idarî cemiyetin demokrasiye yönelebileceğini, ve kendisine has bir demokrasi tipi meydana getirebileceğini, sınıf hâkimiyeti ve idarî sosyal yapı ile kabili telif bir "güdümlü demokrasi" rejimi tesis edebileceğini kabul etmiştir. Bunu şöyle izah ediyor: "Bir sınıf cemiyetinde demokrasi, hâkim sınıfın iktidar ve imtiyazının dayandığı sosyal münasebetlerle çatışmayacak şekilde sınırlandırılmalıdır." Bununla beraber, Burnham'a göre, bu kısmî veya sınırlandırılmış demokrasi dahi muhakkak değildir; zira idarî cemiyetin ekonomik yapısı, muhalefet gruplarının teessüsü için gerekli anayasa temellerini kaldırmakla, demokrasinin karşısına ciddi

engeller çıkarmakta, ve hâkimiyetin demokratik parlâmentolardan idarî yönetim ve yürütme kurullarına intikali bu engelleri daha da aşılmaz hale getirmektedir²⁶.

İşte Burnham'ın görüşüne göre, demokrasinin, yani kendi tabiriyle "mücerret, boş, ve hisî demokratik idealizm safasatalarının²⁷" vakıalara dayanılarak çürütülmesi böyle olmaktadır. Demokraside hâkimiyet parlamentolarda, "kapitalistlerin tipik siyasî müesseselerinde" mevzileşmiştir; fakat hâkimiyet parlamento sahasından çıkmakta, hattâ çoktan çıkmış bulunmakta, ve onun yerine idarî meclis, kurul, komisyon ve bürolarda toplanmaktadır. "Bugün devlet üzerindeki kontrolün çok cüzi bir kısmı hâlâ millet meclisi ve senatoların elinde bulunmaktadır." Bu kontrol artık bürolara, "idarî cemiyete ait sınırsız devletin hâkim heyetlerine" geçmiştir²⁸.

Bütün bunlara, hiç bir cemiyetin halk tarafından veya bir çoğunluk tarafından idare edilmediğini, aksine bütün cemiyetlerin, demokratik sayılanlar da dahil olmak üzere, bir azınlık tarafından idare edildiğini ekleyecek olursak, umumiyetle anladığımız mânadaki demokrasinin imkânsızlığı meydana çıkar²⁹. Nitekim Burnham bir yerde şu neticeye varmaktadır:

"Demokrasi hiç bir zaman kazanamaz. Demokrasi daima kaybetmeğe mahkûmdur, çünkü demokrasi kuvvetleri, kazanmadıkları takdirde demokratik olmaktan çıkarlar. Onun için demokrasi isteyenler, kaybetmeği peşin olarak göze almalıdır³⁰."

III

TEŞKİLAT TEORİSİNİN TAHLİL VE
TENKİDİ

Görülüyor ki Burnham'ın iddiasının geçerliliği, üç faraziye ile bunlardan çıkan neticenin geçerli olup olmadığına bağlı bulunmaktadır. Faraziyelerin birincisi, değişmez ve amansız tarih ve siyaset kanunlarının mevcut olduğu, ve oligarşi, yani idare edilenlere karşı mes'ul olmayan bir hâkim sınıf, prensipinin bu kanunlardan birini teşkil ettiği hususudur; ikincisi, hâkim sınıfın, ekonomik faaliyetteki nâzım rolünden dolayı mutlak iktidarı kullanan ekonomik bir sınıf olduğudur; üçüncüsü ise, hâkim sınıfın, bünye ve teşkilâta ait zaruretlerin neticesi olarak, iktisadî nizamın icaplarından doğan münasebetler sayesinde cemiyete hâkim olduğudur. Şayet bu faraziyeler doğru ise, demokrasinin imkânsızlığı kaçınılmaz bir netice olarak meydana çıkacaktır. Bu itibarla ilk önce bu faraziyeleri incelemek yerinde olacaktır.

A. TARİH KANUNU OLARAK
HÂKİM SINIF

Hâkim sınıfı tarihin kanunlarından biri olarak gören nazariye, kısaca, azınlığın çoğunluğu idare ettiğini ileri sürmektedir. Bu geçmişte daima böyle olmuştur; şimdi böyledir; her zaman böyle olacaktır. Burnham, tarihte, tabiat kanunları gibi kesin olan dört başı mâmur matematik prensiplere rast-

lamadığımızı kabul etmektedir. “Fakat, yine de”, demektedir, “yeteri kadar mânalı ve sıhhatli açık cevaplar bulmak mümkündür.” Ve iddiasına göre, bu cevaplar içinde, çoğunluğun azınlığa ebediye tabi oluşu, hâkim sınıf gerçeğinin kaçınılmazlığı kadar açık olanı yoktur³¹.

Şimdi bu, görüldüğü gibi, hem geçmişin bir tasviri, hem de geleceğin bir tahminidir. Geçmiş taalluk ettiği, oligarşinin tarihte ne kadar yaygın olduğunu gösterdiği nispette, bu tezin insanlığın geçirdiği tecrübelerle geniş ölçüde desteklendiğinde güphe yoktur. Hâkim sınıflar, insanlık tarihi boyunca, şu veya bu şekilde hüküm sürmüşlerdir, ve totaliter devletlerin mevcudiyeti, tek bir misal gösterecek olursak, çağdaş veya bugünkü dünya devletlerinin birçoğunda idare eden azınlıkların hüküm sürdüklerini veya sürmüş olduklarını göstermeğe yeter. Fakat bununla birlikte, oligarşiler arasında mevcut derin farkları gözden kaçırmamak ve küçümsememek lâzımdır. Meselâ Atina oligarşisi XIV. Louis’in oligarşisi olmadığı gibi, bunlardan hiç biri de Nazi Almanyasında hüküm süren oligarşiye benzemez. Önemli farkları nazarı itibara almayan umumî bir kanun formüle etmek, gereksiz şekilde basitleştirilmiş bir yeknesaklık uğruna hakikati gizlemek olur.

Fakat bu farklar belirtildikten ve Burnham’ın tezi tarihin seyrini anlatışı bakımından genellikle doğru olduğu kabul edildikten sonra dahi, göz önünde tutulması gereken çok önemli bir nokta kalmaktadır. Bu da şu basit hakikatten ibarettir ki, geçmişe bakarak bugün hakkında hükümler çı-

karmak mümkün değildir. Hâkim sınıfların şimdiye kadar daima mevcut olageldiğini söylemek, bu durumun mutlaka zamanımızda da devam edeceğini göstermeğe kâfi değildir. Böyle bir iddianın ispatını daha ziyade çağdaş cemiyetlerin tahlilinde aramak lâzımdır; ve işte bu noktada Burnham, tezine ciddî şekilde meydan okuyan çeşitli tecrübeleri göz önünde tutmayı veya lâıkiyle değerlendirmeyi ihmal etmiştir. "Demokrasinin bir derece meselesi, daha çok veya daha az meselesi" olduğu yolundaki itirafına rağmen³², İngiltere, Amerika Birleşik Devletleri, İsviçre, Avustralya ve daha başka memleketlerde misallerini gördüğümüz gibi, modern dünyanın demokrasi prensipine gittikçe daha çok yaklaşan devlet şekillerini görmemezlikten gelmektedir.

Fakat Burnham'ın faraziyelerinin en zayıf tarafı, istikbale ait iddialarıdır. Tek cepheli (monist) ve mekanik bir illiyet nazariyesinden hareket etmektedir: sosyal bir düzenin otomatik hareketlerinin geçmişte daima bir hâkim sınıf doğurduğu gibi, bu halin, önceden görülebilir gelecek boyunca, insan iradesinden ve tesadüflerden (contingency) tamamen müstakıl olarak devam edeceğini kabul etmektedir. Bu, 1914'ten önceki klasik Alınan Marksizmine has olup Bukharin'in Tarihî Materyalizm'inde nihai ifadesini bulmuş olan safdil mekanik determinizmin teorisinden başka bir şey değildir. Burnham gerçi "insanların istedikleri, hissettikleri ve ümit ettikleri şeylerin tarih bakımından önemi" kabul etmiş, fakat, Bukharin gibi, bu faktörün tesirini o kadar küçümsemiştir ki hiç mesabesine düşürmüştür³³. Burnham'a göre, tarih bakı-

mından müessir olan, insanların fikir ve idealleri, serbest seçim ve tesadüflerin karşılıklı tesirleri değildir. Kaderi tayin eden temel unsur gayri şahsî kuvvetlerin hareketidir: insanlar bu kuvvetlere yön vermez, aksine bu kuvvetler insanlara yön verir.

Önemli olan, bu gayri şahsî kuvvetlerin mahiyeti — iktisadî, siyasî, askerî, sosyal, v.s. — değildir. Önemli olan, insan faktörünün siyasî iktidarın dağılımında pasif ve tesirsiz bir unsur olduğu yolundaki metafizik faraziyedir. Bu ise bariz şekilde yanlıştır. Gerçi, sosyal muhit şartlarının insan faaliyetlerine ve beşerî arzulara sınırlar çizdiği doğrudur: insanlar bakir ormanlarda uçak imal etmedikleri gibi modern savaşlarda ok ve yaylarla da dövüşmezler; ne de geniş ölçüde merkezîleşmiş bir endüstri ekonomisinde derebeylik malikâneleri inşa etmeğe özenirler. Fakat muayyen sınırlamalara karşı tepkimizi tâyin eden, o sınırlamaların kendileri değildir, tıpkı evlerimizi yapmak için kullandığımız malzemenin evlerimizin planını tâyin etmediği gibi. Çeşitli sıklardan birini tercih etmemize imkân bırakmayan pek az vaziyetler vardır, ve bu sıkların bulunduğu yerde, kararı veren vaziyetler değil, insanlardır. Meselâ, Rus İhtilâli belki kaçınılmaz bir olaydı, fakat aldığı şekil ve neticesi, Rusyadaki sosyal düzenin mahiyeti kadar, önde gelen şahsiyetlerinin karakter ve fikirlerine de dayanmıştır³⁴. Fransa'nın ve eski Roma'nın tarihleri, Napolyon ve Sezarın damgalarını taşımaktadır; modern dünyanın tarihi, geniş ölçüde hâlâ Engels ile Marx'ın eseridir. İnsanlar, ve besledikleri fikirler tarih yapmışlar ve tarih yapmağa muktedirlerdir; insanlar,

iradeleri dışında gayri şahsî kuvvetlerin tesirine tâbi piyonlardan ibaret değildir³⁶.

Burnham'ın determinizm prensipinde yanıldığı diğer bir nokta da, yine tarihin sadece ekonomik düzenin icaplarına göre işlediği yolundaki ortodoks Marksçı tutumun tam paralelinde olmak üzere, tesadüf unsurunu tamamen bertaraf ederek tek bir kanun kabul etmiş olmasıdır. Fakat bizzat Plekhanov, asrın başında Rus Marksistlerinin nazarı lideri olan bu şahıs değil midir ki, II. Frederick'in Striegau'da Buturlin'in kararsızlığı sayesinde kurtulduğunu, Buturlin'in yerinde Suvorov olmuş olsaydı Frederick'in çok muhtemel olarak imha edilmiş olacağını ve "Prusya tarihinin farklı bir seyir takip etmiş olabileceğini" kabul etmişti³⁷! İran orduları Marathon'da, Salamis'de, Plataea'da muzaffer olsalardı, ne olurdu? Napolyon Rusyayı istilâ etmeseydi, yahut Vilna'ya kadar geldikten sonra Alexander'in sulh teklifini kabul etseydi, ne olurdu? Lenin'e İsviçreden Almanya üzerinden Rusyaya geçmesi için izin verilmeseydi, ne olurdu? İngiltere Hitler'in bombalarına dayanamasaydı, ne olurdu? Bütün bu hallerde tarihin akışı hiç değişmeyecek miydi? Deliller su götürmez şekilde menfi bir cevap lehinedir³⁸. Peirce gibi sayısız tarih ve felsefe yazarlarının, Boas gibi antropolojistlerin, ve Tolstoy gibi romancıların açıkça göstermiş oldukları veçhile, tesadüflerin tarihte önemli bir rolü vardır³⁹.

Bu mülâhazalar, Burnham'ın geçmişte olan gelecekte de mutlaka olacaktır tarzındaki umumî faraziyesinin çürük olduğunu görmemize yaramaktadır. Bu kadar şümüllü bir formül, sadece, "tabiat

nizamında, geçmişe ait müşahedelerin, ne kadar çok olursa olsun, tek başına ispat edemeyeceği aslı ve değişmez bir istikrarın³⁹ mevcudiyetini tazammun etmekle kalmaz; ayrıca, ve bunun dışında, tarihin, fizik ilminin mekanik yönlerinden farklı olarak, "demir kanunlara" tâbi olmayan bir disiplin olduğu hakikatını da ihmal eder. İnsanlar öteden beri tarihi bir ilim haline, hattâ insan cemiyetlerinin takip edeceği yolu matematik bir kat'iyetle tayin ve tespit edecek müspet bir ilim haline getirmeği denemişler, fakat şimdiye kadar bütün bu ileriye görüp bilmek ümidini gerçekleştirme çabaları boşa gitmiştir. İnsanların tarihi seçici ve değerlendirci bir şekilde okumaları bakımından, tarihî olayların çeşitliliği ve özelliği bakımından, geçmiş ve hattâ aktüel olayların sübjektif tâyin ve tavsifi bakımından, tarih, tek bir anahtarın çözemeyeceği kadar çok cepheli, girift ve çapraşık bir dokuya benzer. Hâkim sınıf bir eğilim olabilir; hiç bir suretle mekanik bir kanun değildir⁴⁰.

Şu halde, Burnham'ın yaptığı gibi, bütün devletlerde oligarşinin hâkim olduğunu ve olması gerektiğini iddia etmek, tarihin tesadüfî gidişinden bir zaruret prensipi çıkarmak demektir. Mantık kurallarına aykırı olarak, olsa olsa belgelendirilebilecek fakat hiç bir zaman ispat edilemeyecek olan bir münakaşa mevzuu ortaya atmak demektir; zira tarihî olayların teklîğinden veya arızî dokusundan çıkarılacak hiç bir mutlak ölçü, insanlığın geçirdiği tecrübelerin zenginliğini ve çeşitliliğini izah edemeyeceği gibi, istikbalin sinesinde yatan, tasavvuru imkânsız değişimleri önceden göremez. Tarih, Burn-

ham'ın tezini, eğer Pericles devrinde esaret ile insan cemiyetlerinin birbirinden ayrılamayacağını göstermek maksadiyle ortaya atılmış olsaydı, merhametsizce tekzip etmiş olacaktı. Aynı şekilde istikbal, günümüzde değişmezliğine o kadar güvenilen oligarşi kanununu da silip süpürebilir.

Burnham'ın lehine kaydedilecek husus, iddiasını bu kadar zayıf tarihî delillere istinat ettirmekle iktifa etmeyip, tezini, buna ilâveten, teşkilâta müteallik daha kuvvetli delillerle ispat etmeğe kalkmasıdır.

B. İKTİSADÎ SINIF OLARAK HÂKİM SINIF

Burnham, hâkim sınıfı münhasıran iktisadî bir sınıf olarak gördüğünü hiç bir tereddüte yer bırakmayacak şekilde açıklamaktadır; insanların yaşama vasıtalarını kontrolleri altında bulunduranlar, sırf bu yüzden cemiyete hâkim olurlar, demektedir. Burada Burnham, yalnız Marx'a değil, fakat Aristo'ya, Harrington'a, Madison'a ve daha birçoklarına da yabancı olmayan bir düşünce çizgisini takip etmektedir. Bu sadece büyük bir otoritenin lehine ağırlığını koyduğu bir fikir değil, insanın gerek hayatını idame ettirebilmek gerekse hayattan beklenen menfaat ve hazların birçoğunu elde edebilmek için ekonomik vasıtalara muhtaç olduğu hakikatine dayanan bir görüştür. Burnham'ın formülüne göre, en çok lâzım olan şey, tıpkı Marx'da olduğu gibi, neticeyi tayin eden, merkezî, temel unsuru teşkil etmekte, ve böylelikle bu mer-

kezi unsur, bir cemiyetin ekonomik gücünü kontrolleri altında bulunduranların sırf bu sayede o cemiyetin siyasî gücünü ve dolayısıyla devletin kendisini kontrolleri altında bulundurdıkları, bir kelime ile, hâkim sınıfı meydana getirdikleri bir vaziyeti idame ettirmektedir.

İktidarın sadece veya bilhassa ekonomi bakımından izahı, Burnham'da olduğu gibi, belli başlı üç kaziyenin ispatına bağlıdır: birincisi, ekonomik gücün her zaman belli bir ekonomik grupun elinde toplandığı iddiasıdır — Burnham'a göre, bugün için bu grubu teşkil edenler iş idarecileridir — ikincisi, bu ekonomik veya idarî grupun müşterek bir ekonomik fonksiyona dayanan, sosyal bakımdan yekpare bir sınıf teşkil ettiği hususudur; üçüncüsü ise, ekonomik kuvvetin bu sosyal sınıfın (idarecilerin) kontrolü altında bulunması keyfiyetinin ipso facto siyasî kuvvetin de bu sınıfın kontrolü altında bulunması neticesini doğurmasıdır. Bu kaziyeleri birer birer ele alıp sıra ile inceleyelim.

İktisadî kuvvetin idarî kontrolü. Burnham'a göre, kapitalizm altında, ekonomik kuvvetin kontrolü istihsal vasıtalarına malik olanların elinde toplanmıştır. Fakat günümüzde, mülkiyet ile kontrolün birbirinden ayrılmış olması neticesinde, bu istihsal vasıtalarının fiilî kontrolü sermayedarlardan idarecilere, yani iktisadî işlerin seyrini nazârî olarak idare edenlerden bunları gerçekten idare edenlere geçmekte, ve birçok hallerde çoktan geçmiş bulunmaktadır. Burnham'ın sözleriyle, "bu vetirenin tamamlanması, kapitalistlerin ekonomi üzerindeki kontrolünün nihayete ermesi, yani hâkim

sınıf olarak ortadan kalkmaları demektir." Ve idareciler, "kapitalistlerin pençesinden kurtulan kontrolü ellerine geçirerek" hâkimiyetlerini tesis eden şu iki hakkı kazanmaktadırlar: "istihsal vasıtalarına ulaşmak imkânlarını kontrol altında bulundurmak ve bu vasıtaların hâsılatının bölüşümünde imtiyazlı muameleye tâbi olmak" haklarını⁴¹.

Görülecektir ki, bu muhakeme tarzı, esas itibariyle, kuvvet dağılışının değişmesi ile ilgilidir. Kuvvetin istihsal vasıtalarına sahip olanlardan idarecilere geçmesine dayanmaktadır. Gerçekten mülkiyet sahiplerinin ekonomik kontrolü yerine idarecilerin ekonomik kontrolünü yerleştiren bir kuvvet değişikliğinin meydana geldiği ve bunun derin izler bırakan bir değişiklik olduğu artık münakaşa kabul etmeyen bir vakıadır⁴². Fakat sahiplerden idarecilere kayan kontrolün, ekonomik gücün dağılışındaki yegâne önemli değişiklik olduğunu, ve idarî kontrolün, tek bir mütecanis grup, yani idareciler tarafından ifa edilen sınırları açıkça belirtilmiş bölünmez bir fonksiyon olduğunu iddia etmek mümkün değildir.

Sebebine gelince, bir kere bizzat "idare" tâbirî çeşitli şekillerde tarif edilebilir ve bir sürü müphem tefsirlere müsaittir⁴³. Fakat daha önemlisi, gerek "idare" gerek "kontrol" tek taraflı basit bir tahlile ırca edilemeyecek olan, örümcek ağına benzeyen, karışık, mürekkep mefhumlardır. Bunu anlamak için, idare meclislerinin, meselâ imalât sanayiinde hâlâ oynadıkları önemli rolü, veya Kaiser ve Ford gibi insanların devam eden müteşebbis faaliyet ve kontrollerini, yahut işçilerin ve hükûmetin günden

güne artan nüfuzunu hatırlamak kâfidir. Yahut da şunu düşünebiliriz: Sahiplerle idareciler arasında gittikçe artan ayrılığın yanı sıra, bizzat idare içinde yeni ve daha da hızlı gelişen bir kuvvetler ayrılığı doğmakta ve günden güne genişleyen bir ihtisasslaşmaya yol açmaktadır. Sonra aynı sanayi kolundaki rakip şirketlerin idarecileri arasında hüküm süren ihtilâf ve mücadeleler vardır, ve bunun neticesinde ekonomik ve politik güçler için içine karışmakta ve kontrol işini hem daha karışık hem daha istikrarsız bir hale getirmektedir⁴. Nihayet, son bir misal olarak, kontrolün sahiplerin elinden çıkmasının kuvveti sadece idarecilerin elinde toplamakla kalmayıp, malî sermayedarların ve yatırım bankalarının da kuvvet ve nüfuz sahibi olmalarına yol açtığını, ve Hilferling'in, Berle ve Means'in ekonomik kalkınmanın bazı safhaları ile ilgili olmak üzere işaret ettikleri gibi, bu şahısların idare meclislerini tayin etmek ve en üst kademedeki idarecileri seçmek hakkını ellerinde bulundurduklarını hatırlayalım.

Bizzat Burnham, bunların arızî değil, esaslı mülâhazalar olduğunu kabul etmekte ve (önemli bir hakikati tipik bir şekilde mübalâğa ederek) şöyle yazmaktadır: "Büyük burjuvazi, maliye kapitalistleri hâlâ Birleşik Devletlerde hâkim sınıftır; nihaî kontrol hâlâ onların elindedir⁵." Şu halde, Burnham'ın tasavvuruna göre, idarî üstünlük nazariyesi maziye veya şimdiki zamana ait bir şeyden ibaret değildir; halen vukua gelen veya geçmişte vukua gelmiş olan olayların tasviri değildir; daha ziyade ilerde olacak şeylerin, ve mutlaka ola-

cak şeylerin tahminidir. Burnham sadece sahipler aleyhine ve idareciler lehine vukua gelen bu değişikliğin iktisadî kuvvetin dağılışındaki yegâne belli değişiklik olduğunu iddia etmekle kalmamakta, ayrıca bunun yegâne önemli değişiklik olabileceğini, başka bir değişiklik olamayacağını ileri sürmektedir.

Bu ise, işi lüzumundan fazla basitleştirmektir. Bugünkü gerçek durumun birçok karışık ve çapraşık yanlarını küçümsemek veya görmemezlikten gelmek, ve sadece göze çarpan tek bir eğilim üzerinde durmaktır. Ve bir kere daha, insanın yaratıcı enerjisinin değişiklik yaratabileceğini inkâr eden tarihî otomatizme dayanarak, bu eğilimin hem hâkim, hem de önüne geçilemez bir eğilim olduğunu iddia etmektir. Ayrıca, ileri derecede ihtisaslaşmış ve en ince teferruatına kadar düzenlenmiş bir ekonomide, yalnız bir tek ihtisas kategorisine hâkim olmanın otomatik olarak bütün ihtisas şebekesine hâkim olmayı gerektirmediğini göz önünde bulundurmamaktır. Zira sosyal mekanizmanın muayyen bir cephesini veya parçasını kontrol altında bulunduranlar, kontrollerini o şekilde kullanabilirler ki, o mekanizmanın başka bir parçasını kontrol edenlerin hâkimiyetine müessir bir şekilde mâni olabilirler⁴⁶. Bu hakikatleri daha iyi anlayabilmemiz için, bu topyekûn ekonomik faaliyetin diğer bazı unsurları, meselâ işçi teşekkülleri ile hükûmet tarafından yürütülen fiilî ve potansiyel kontrolleri biraz daha yakından inceleyelim.

Evvelâ şu basit noktayı göz önüne alalım: idarî kontrol şu son seneler içinde, işçilerin bazı "idare imtiyazları" nı ele geçirmek iddia ve teşebbüsleri

neticesinde iyiden iyiye sınırlanmıştır. Meselâ randımanın sınırlandırılması burada temel meselelerden biri olarak karşımıza çıkar: zira bu sınırlandırılma, idarenin emirler vermesi ile bu emirlerin işçiler tarafından yerine getirilmesi arasında geçen zaman zarfında bazı ayarlamaları icap ettiren her büyük sanâî teşkilâtın bünyesinde mevcuttur. Mayo'nun verim ile tutum arasındaki çekişme diye vasıflandırdığı bu ayarlamalara, işçilerin teşkilâtlanmamış olduğu fabrikalarda bile rastlanır; ve burada dahi randıman düşüklüğü sadece işçilerin vazifelerini ihmal etmelerinden veya fazla gayret sarf etmek istememelerinden değil, fakat kazançlarını stabilize etmek ve iş istikrarını temin eylemek maksadiyle muayyen istihsal metotlarını bile bile tahdit etmelerinden ileri gelmektedir⁴⁷.

Bu kasdî verim düşüklüğü tabii tek taraflı değildir. Veblen'in belirtmiş olduğu gibi, iş adamlarının da, kârlarını azamî hadde çıkarmak amacıyla sistematik olarak baş vurdukları bir usuldür⁴⁸. Ve bu açıdan bakıldığı takdirde, sınırlandırma problemi bir kuvvet çarpışmasından ziyade, bir yandan kâr ve diğer yandan grup menfaatleri arasında bir çekişmedir; gerek işçiler, gerek idare karşılıklı ekonomik durumlarını iyileştirmek için bir sınırlandırma politikası takip etmektedirler. Fakat kuvvet ilişkileri noktai nazarlarından, randımanın tahdidi, işçilerin geniş ve güçlü sendikalar halinde teşkilâtlanmaları ile birlikte yürütüldüğü takdirde idarî kontrolü sınırlayabilir ve sınırlamaktadır da.

Tahdidin en önemli kısmı veya cephesi olan toplu pazarlık sayesinde, işçi sendikaları istihsal

standartlarının tayininde söz ve karar sahibi olmak imkânını elde etmektedirler. Meselâ yapı işindeki sendikaların nüfuzu bunu ispat eder: nitekim, bu iş sahasında sendikalar yalnız istihsal ve randımanı tahdit etmekle kalmayıp, ücretleri, iş saatlerini ve çalışma şartlarını korumak için sıkı iş kuralları tatbik ettirirler. Bir araştırmacının sözleriyle:

“Bu gibi kurallar işverenin kendi işinde çalışmasını engeller; her işte bir ustabaşı, veya şu kadar işçi için bir ustabaşı çalıştırmaya zorlar; vasıfsız işçiler tarafından da aynı çabukluk ve verimle yapılabilecek olan işler için vasıflı işçiler kullanmaya icbar eder; her işte kullanacağı işçilerin sayısını belli eder; işvereni işini istediği gibi bölmekten ve atölyede makine ile çalışmaktan meneder ve işyerinde el emeği kullanmağa mecbur eder; işi için ne şekilde ücret ödeyeceği konusunda tahditler koyar; parça başına işi, götürü işi, prim usulünü yasaklar; ve bazı hallerde de işçilerini sendika bürosundan kiralamasını şart kılar⁴⁹.”

Aynı araştırmacının vardığı neticeye göre, bu iş ve çalışma kurallarının muhassalas, işçileri işin kontrolünde müessir bir şekilde söz sahibi kılmak ve “işverene işini hangi şartlar altında ve kime yaptıracığı hususunda talimat vermek⁵⁰” suretiyle idarenin inisiyatifini sınırlamak olmuştur.

Bu gibi işçi kontrollerinin başka sanayi kollarında, bilhassa basın, dokuma ve maden sanayiinde de hüküm sürmesi, idarecilerin üretim süresindeki birçok ihtisaslaşmış faktörleri her yerde kat’i bir şekilde kontrol altında bulundurmaya muktedir olmadıklarını göstermektedir⁵¹. Gerçekten, giyim eş-

yası sanayiine hâkim olan son derece bozuk düzen ve karmakarışık şartlar içinde, sendikalar normal olarak idareye ait olan o kadar çok görevi üzerlerine almaya mecbur olmuşlardır ki, bugün münasebette bulundukları müesseselerin büyük çoğunluğuna nazaran, çok daha güçlü, nüfuzlu ve hattâ bazı hallerde tamamen hâkim duruma gelmişlerdir³². Böylece, bu sahadaki iki büyük sendikanın biri olan Amerika Birleşmiş Giyim İşçileri, 1920'den sonraki yıllarda meydana gelen ekonomik depresyondan sonra, "elbise sanayiinin muhtelif şubelerindeki istihsal ve idare tekniklerinde ihtisas sahibi olan son derece tecrübeli birçok memurlar yetiştirmiş, ve onların sayesinde rekabette zorluklarla karşılaşan sendika patronlarına ameli bir sanayi mühendisliği hizmeti sağlayabilmiştir. Sendika aynı zamanda idarenin ehil olmasında ısrar etmiş, kabiliyetsiz nezaretçilerin değiştirilmesini istemiştir. O zamandan beri sendika işverenlere üretimi daha verimli kılmak hususunda yardımcı olmuş, böylelikle ücretlerin yükseltilmesini veya rekabete rağmen muhafaza edilmesini sağlamış, ve sendikalı imalâtçılar da iş hacimlerini muhafaza etmeğe veya arttırmaya yardım etmiştir.... Bazı hallerde sendika, yerleşmiş bir müessese için yeni bir atölye tesis ederek değişik bir fiyat seviyesinde rekabet edebilmesini sağlamak mes'uliyetini üzerine almıştır³³."

Bununla beraber, şu noktaya da işaret etmek lâzımdır ki, işçilerin ellerine geçirdikleri bu çeşitli kontrollere rağmen, belli başlı teknolojik yollara hâkim olan idarecilerin bu hâkimiyetine işçilerin

başarılı bir topyekûn müdahaleleri vuku bulmamıştır. Fakat birçok önemli müdahaleler olmuştur, yoksa Taft-Hartley tasarısı (ki 1947'de nihayet kanunlaşmıştır) hiç bir zaman ortaya çıkamazdı. Sonra idarî kontrol bazı hallerde açık ve aşikâr olduğu halde, bazı hallerde üstü kapalıdır: meselâ John L. Lewis herhalde kendisini maden işletenlerin uşağı saymamaktadır. Ve şayet sendikalar şimdiye kadar iktisadî güçlerini sonuna kadar kullanmamışlar, bundan azamî şekilde yararlanmamışlar ise, idare ve sermayenin gücünü frenlemek ve menfî müdahalelerinin sahasını veya şumulünü genişletmekle iktifa ederek sanayi politikasının tayinine daha faal bir şekilde iştirak etmek için mücadeleye atılmışlar ise, bu sendikaların meseleyi hâlâ felsefî bir dâva olarak değil de, bir idarei maslahat işi olarak görmelerindendir. İşçilerin idarenin imtiyazlarına şimdiye kadar olan müdahaleleri, idarî kontrolü bertaraf etmek veya ele geçirmek yolunda herhangi bir tasarlanmış sistematik teşebbüsten ziyade, zamanın ihtiyaç ve icaplarından doğmuştur⁵⁴. Böylesine daha şumullü bir kıymet hükmi işçi ideolojisine nüfuz edecek olursa, meselenin bugünkü veçhesi ve nispeten talf ehemmiyeti değişecek, ve İngilterede olduğu gibi, çağımızın gerçekten en köklü sosyal mücadelelerinden biri haline gelecektir. Hür bir cemiyette bu gibi şeylerin olmaması için hiç bir sebep yoktur. Hattâ, gördüğümüz gibi, bir dereceye kadar olmuştur bile⁵⁵.

Bu ekonomik gücün kontrolü meselesinde daha önemli değilse bile aynı derecede önemli olan bir nokta da hükûmetin günden güne artan rolüdür.

Artık, vaktiyle söylenilebildiği gibi, hükûmetin ekonomik gücün bir yardımcısından ibaret olduğunu, devletin ekonomik yönden vazifesinin hâkim bir ekonomik grupun menfaatlerine hizmet etmeğe inhisar ettiğini söylemeğe imkân yoktur. Bu bazı hükûmetler için doğru veya geniş ölçüde doğru olabilir — meselâ McKinley, Coolidge ve Hoover hükûmetleri için. Fakat bütün hükûmetler bakımından isabetli olduğu söylenemez — İngilterede Attlee, Birleşik Devletlerde Franklin Roosevelt'i düşününüz; çünkü bir iktidar vasıtası olarak hükûmet bu gibi küçültücü tahditlerin kolayca üstüne çıkmaktadır. Hükûmet bugün artık, eskiden olduğu gibi, ekonomik sektörün dışında faaliyette bulunan yumuşak bir nizamcı rolünde değildir; bilâkis bu sektörün tamamlayıcı ve önemli bir parçasıdır.

Meselâ Adalet Bakanlığının Antitröst Dairesinin, özel teşebbüs ile piyasa arasındaki münasebetleri ayarlamak, ekonomik düzenin bir kısmı üzerinde tekelci bir kontrol tesis etmeğe matuf bazı ticarî usullerle mücadele etmek yolundaki faaliyetlerini düşününüz. Federal Ticaret Komisyonu gibi devletler arası ticarete bazı "haksız usulleri" men eden, yahut Millî İş Münasebetleri Kurulu gibi emeğin idaresinde bazı "haksız usulleri" yasaklayan inzibatî kuruluşları düşününüz. Bundan başka, 1921 tarihli Ambalajcılar ve Antrepolar Kanununun ambalaj sanayiindeki belli başlı firmaların gücünü nasıl azalttığını düşününüz; ve bütün bunlara, âmm hizmetleri, para ve kredi, gıda maddeleri ve ilaçlar, uçak gemileri, ulaştırma ve kıymetli evrak konularındaki federal mevzuatı ilâve ediniz. Tennessee

Valley Authority (Tennessee Havzası İdaresi) gibi hükûmet teşekkülleri ve mevzuat yolu ile doğrudan doğruya, ve vergileme, imtiyaz beratları vermek ve müstakil tanzim komisyonları gibi idarî kuruluşlar yolu ile dolaylı bir şekilde hükûmet, ekonomik hayatımızın muhtelif safhaları üzerinde gittikçe artan ölçüde kuvvetli bir kontrol tesis etmiştir⁵⁶.

Bu mülâhazalar, Burnham'ın, istihsal vetiresinde muayyen bir faktörü kazandığı tekele aşırı bir ehemmiyet atfetmek, ve buna istinaden bu tekelleşmiş faktöre hâkimiyetin istihsal vetiresinin bütün öteki faktörlerine de hâkimiyeti temin edeceğini iddia etmekle hataya düştüğünü, ve ihtisaslaşmış bir şirkette veya ekonomide, diğerlerini tesirsiz kılabilecek sadece bir değil, çeşitli birçok kontrollerin bulunduğunu görmezlikten geldiğini göstermektedir. Yukarıdaki misaller ekonomik faaliyetin normal veya mutad seyrinde hüküm süren bu kontrollerin mahiyetini açıklamıştır. Fakat bunlara ilâveten, emek gücünün veya hükûmetin bütün yetkilerini kullandığı istisnâî hallerde idarî kuvvetin bertaraf veya tahdit edilmesi yollarını gösteren daha göze batıcı misaller vardır.

Bunlardan biri, son yıllarda otomobil sanayiinde idarecilerin iktidarına indirilen darbedir. Bu sahada, daha 1942 yılının başlarında, hükûmet sivil yolcu (binek) arabalarının sınırsız imâlini yasaklamak ve otomobil sanayiini tamamen harp istihsaline yöneltmeye mecbur etmek için müdahalede bulunmuştur. Daha sonraları, otomobil sanayi normal sulh zamanı imalâtına döndüğü zaman, sendikalar, ardı ardına gelen grevler yolu ile, taleplerinin birçoğunu

İdareye kabul ettirmeğe muvaffak oldular. Grevler vasıtasıyla gerçekleştirilen bu işçi müdahalelerini gösteren tablo, bir sanayiın diğer bir sanayie bağlılığını nazarı itibara aldığımız, ve meselâ 1946 çelik grevinin otomobil sanayiini nasıl durdurduğunu, ve aynı yılın mevsiminde vukua gelen kömür grevinin — ki bu anlaşmazlıkta idareciler değil, hükûmet ile işçiler çatışmıştır — memleket iktisadiyatını nasıl felce uğrattığını hatırladığımız takdirde, daha da karışık bir manzara arz eder. (Bu münasebetle, grevin, ne hikmetse, ancak başka bir kuvvetin kullanılmasından vazgeçildiği takdirde rol oynayan bir kuvvet olduğunu belirtmek de yerinde olacaktır.)

Şüphesiz bu noktada şöyle bir itirazda bulunmak mümkündür: İdarenin iktidarına karşı vâki bu müdahaleler aslında başka idarecilerin müdahalesinden ibarettir, ve bu itibarla ekonomik faaliyetin idarî kontrolü kaidesini ihlâl etmez. Burnham'ın sık sık tekrar ettiği gibi, idareciler sadece "sanayideki idareciler" değil, aynı zamanda "hükûmetteki idareciler", ve hattâ, bir yerde işaret ettiği gibi, işçi liderleridir⁵⁷.

Fakat bu belki ilk nazarda cazip görülen aldatıcı bir muhakeme tarzıdır. Bir kere, Burnham'ın iddiasının aksine, bürokrasi hâkim ve mutlak değildir; yüksek idare makamları hâlâ Kongrenin ve Başkanın talimat ve kontrolüne tâbidir; hükûmetin tasarrufları idarî tasarruflardan ibaret değildir. Ayrıca hükûmet, sanayi sahasında sadece bir ortak değil, aynı zamanda bir nizamcı, bir hasım rolündedir. İkincisi, işçi liderleri, idareciler kategorisi

İçinde kabul edilecek olsalar bile, gerek hükûmetin gerekse sanayiın "idareci" lerinden çok farklı bir mânada "idareci" sayılabilirler. Evvelâ bunlar bir şirketin veya bir sanayiın sahiplerine değil, bir gruba bağlıdırlar, ve onun menfaati için çalışırlar. İkincisi, bugün için topyekûn iktisadî siyasetin muhtevasını tâyin edecek durumda değillerdir. İşçi liderleri bazen alınan kararlara iştirak etmekle beraber, iktidar açısından asıl rolleri, bu kararları alanları (ister idareciler, ister sermayedarlar, ister hükûmet memurları olsun) engellemek, şartlandırmak veya sair suretlerle sınırlandırmaktır. Görevleri esas itibariyle menfi bir görevdir. Binaenaleyh görülüyor ki, Burnham'ın muhakeme tarzının mantığı, birbirlerini tamamladıktan gayrı, bünyeleri icabı olarak birbirlerine hasım olan "idareciler" i tazammun etmektedir: ekonomik faaliyetin kontrolüne katılanlar sadece idareciler değildir; ve idare edenler her zaman hâkim değillerdir⁵⁸.

Şu halde aşıkâr olarak görülmektedir ki, iktisadî gücün dağılışımdan meydana gelen değişikliğin sadece bir cephesini tartışmakla Burnham, mantikî tahlilin en iptidaî iki hatâsına kurban olmuştur: (a) mübalâğa, yani kısmî bir hakikatı mevcut olmayan bir küllî hakikate teşmil etmek; (b) muhakemeyi lüzumundan fazla basitleştirmek, yani çok cepheli bir meseleyi tek bir zaviyeden ele almak. Geçerli ve tutarlı bir tahlil, diğer esaslı unsurların rolünü görmemezlikten gelemez: hele yalnız kapitalist kontrollerin devamlı tesirini değil, fakat ileride göreceğimiz gibi, birçok hallerde idarî ve hattâ sırf iktisadî unsurun dışında kalan birçok başka

unsurların hâkimiyetini göz önüne aldığımız takdirde⁵⁹.

Sosyal bir sınıf olarak idareciler. Burnham'a göre, "idarî sınıf", müşterek bir ekonomik görevi, idare görevi olan insanların meydana getirdiği mütesanit bir bütündür. Yazara göre, insanları sınıflara ayıran, düşündükleri, arzu ettikleri veya hissettikleri şeyler değil, yaptıkları (yani istihsal faaliyetlerinde yaptıkları) şeylerdir⁶⁰.

Bu tefsire göre, bir idareci, öyle istediği için değil — zira istekleri pek o kadar ehemmiyeti haiz değildir — fakat muayyen bir iş gördüğü, yani idare ettiği için hâkim sınıfa (idareciler sınıfına) mensuptur. Buna mukabil, bir işçi, keza şahsî niyet ve arzularından dolayı değil, sırf ekonomideki fonksiyonu hizmet etmek olduğu için idare edilenler sınıfına (köle veya uşak sınıfına) mensuptur. Böylece Burnham bir kere daha, beşerî faktörü bertaraf veya geniş ölçüde ihmal eden bir içtimai tefsiri benimsemektedir. Kendi mekanist doktrininin icabı olarak, teşkilâtların mevcudiyetini idare ettikleri ileri sürülen kanunlara müstenit bir sınıf ve sınıf iktidarı mefhumunu kabul etmektedir. İddiasına göre, bir sınıfın fonksiyonu sadece o sınıfın iktidar hiyerarşisi içindeki yerini tayin etmekle kalmaz, ayrı ayrı her ferdin gördüğü iş de onun sınıflar hiyerarşisindeki mevkiini tayin eder.

Bu ise, Burnham'ın tarihi otomatizm görüşünü tartışırken belirtmiş olduğumuz gibi, kabul edilebilecek bir iddia değildir. İnsanlar, önceden tertip edilmiş determinist bir plana göre gûya hudutlarını

mantığın tayin ettiği bir sınıfta toplanmazlar. Sınıf muayyen tipleri içine alan mantıklı bir kalıptan ibaret değildir, insanlar efradını câmi ve ağyarını mâni hususiyetlerine göre, hem de mücerret sınıflandırmayı yapan şahsın açısından, kategorilere ayrılmazlar. Evet, sınıf bir bakıma budur, ama yalnız bu değildir. Şu veya bu sınıfa ayrılacak olan şahsın sosyo-psikolojik sadakat ve bağlılık hislerini de göz önünde bulundurmak lâzımdır. Bu faktörler ise, hiç değilse bir dereceye kadar kullanılan ölçüye bağlı olmak üzere, bir arada bulunur veya bulunmaz.

Meselâ, sınıflandırma ölçüstü olarak ekonomik geliri alacak olursak, bir sınıf dizisi elde ederiz. Ekonomik fonksiyonu nazarı itibara alırsak, bir başkasını. Ve ekonomik vaziyet veya davranışı kıstas alırsak, sınıflar yine değişir. Diğer taraftan, siyasi temayül gibi bir faktöre baş vuracak olursak, sınıf kavramı daha da farklı bir mahiyet arz edecektir. Nihayet temel kıstas olarak dinî inanç veya mezhep, millî terbiye veya kültürel alâka ve hattâ ırk "tipi" gibi müphem bir faktör alındığı takdirde, büsbütün farklı bir sınıflandırma biçimi ortaya çıkacaktır. Üstelik bu gibi sınıflandırmalar meseleyle halletmekten ziyade onu ortaya koymaya yararlar. Zira, muayyen bir kıstasa, meselâ iktisadî gelire göre, muayyen bir sınıfa mensup olan bir insan, ırkı veya dinî bakımdan başka bir sınıfın mensubu olabilir. Buna göre, bir suçlu çocuğu müdafaa eden zenci bir avukat, sırf avukatlık görevi sebebiyle, büyük bir şirketin hizmetinde yüksek bir gelir elde eden beyaz bir avukat ile aynı sosyal sınıfa mensup sayılamaz. Aynı şekilde, aynı fabrikanın içinde çe-

gitli işlerde çalışan insanlar bir gün grev gözcülerinin safında birleşirlerse de, sonradan sosyal, dinî veya sair sebepler yüzünden yine ayrılırlar⁶¹.

Veblen, Mühendisler ve Fiyat Sistemi adlı eserinin unutulmaz bir bölümünde, mühendislerin bir sınıf teşkil edememelerinden yakınmıştır. Sanayi sisteminin kontrolünü ellerine geçirebilmek için yalnız buna ihtiyaçları olduğunu iddia etmiştir. Fakat Veblen'in — ve daha sonra Burnham'ın — göremediği şey, sınıfın sadece göreve istinat etmediği hususudur. İdareciler veya mühendisler arasında, çeşitli ihtilâf ve hüsümetlerinin üstüne çıkacak derecede kuvvetli bir objektif menfaat birliği yoktur. Kaldı ki, tarihî bakımdan, idarecilik görevi yeni bir görev değildir; bu her cemiyette muayyen grupların görevi olmuş, fakat onları tek bir yekpare sınıf içinde birleştirmeye hizmet etmemiştir. Bugün de birleştirmemektedir⁶². Taft-Hartley Kanunu, fiyat ve kira kontrolleri, eğitime federal yardım, çalışma sahasında ırk tefrikini yasaklayan mevzuat getirmenin lüzumu gibi konularında, ve daha başka önemli meselelerde son yıllarda rastlanılan fikir ayrılıkları bu noktayı gerektiği kadar tebarüz ettirmektedir. Bu ayrılıklar aynı zamanda Burnham'ın daha umumî mahiyetteki, bütün sanayi idarecilerinin, işçi liderlerinin ve hükûmet yöneticilerinin "idarî sınıf" a mensup oldukları hakkındaki iddiasını da çürütmektedir.

Bu son noktayı tenkit yolunda bir sözümüz daha olacaktır. Eğer Burnham'ın, insanların mensup oldukları sınıfı tayin eden yegâne veya en önemli unsurun onların ifa ettikleri görev olduğu

yolundaki iddiası haklı ise, bu takdirde işçi liderlerini idarî görevlere nüfuz ettikleri nispette idarî sınıfın mensupları saymak icap edecektir. Fakat bunlar idareci olarak asıl sadakat göstermeleri gereken iş sahiplerine değil de, başka bir sınıfa — temsil ettikleri sendikanın mensupları — sadıktırlar. Böylece daha başlangıçta bir değil, iki idarî sınıfla karşı karşıya bulunuyoruz. Buna, bağlılığı ve mes'uliyeti ne işçi sendikalarına, ne de şirket hissedarlarına karşı olmayıp âmmeye veya müstehlike karşı olan hükûmet idarecilerini de ilâve edecek olursak, birbirlerinden ifa ettikleri görev bakımından değil, fakat davranış ve bağlılıkları bakımından ayrılan üç idarî sınıf ortaya çıkar. Ve ister istemez kendimize şu suali sormamız icap eder: Üç ayrı camiaya bağlı olan üç ayrı sınıf nasıl olur da tek bir sosyal ve hâkin sınıf sayılabilir? Görülüyor ki, Burnham'ın görünürde akla yakın olan şümullü iddiası, çetin fakat gerçek olaylarla karşı karşıya kalınca cazibesini kaybetmektedir. Görev, ekonomik faaliyeti izah etmekteki rolü ne olursa olsun, tek başına ekonomik veya sosyal iktidarın menşeyini ve mahiyetini izah etmeğe yeterli değildir.

Binaenaleyh, Burnham'ın yaptığı gibi, idarî görevi şematik bir sınıflandırmanın yegâne kıstası olarak almak, sınıf kavramının hakikî mahiyetini kabaca sadeleştirmek ve yanlış anlamak olur. Böyle bir telâkki, hususî olan şeyi umumî olan şeyle karıştırmak, bir insanın muayyen bir işte çalışan bir işçi olarak davranışını küllî bir varlık olarak davranışından ayırmamak olur. Sınıflandırmayı yapan şahsın mantığı ile sınıflandırmaya tâbi tutulan

gahısların bağıllığı arasında mevcut ayrılığı görmezlikten gelmek olur. Ve bir kere daha, gûya mevcut bir ekonomik oligarşiyi sınıf bakımından değil de, görev bakımından tarif eden, ve sonra da o görevi ifa edenlere bir sınıf diyen, fakat evvelâ sınıfın ne olduğunu tarif edip ondan sonra idarî vazifeyi ifa edenlerin o sınıfa mensup olduklarını ispat etmekten ibaret olan mantikî ve doğru yolu takip etmeyen bir fâsit dairenin içine girmeyi tazammun eder⁶³. Bu ve başka sebeplerden dolayı Burnham'ın, idarecileri sosyal bakımdan yekpare bir sınıf sayan tezinin tutar tarafı yoktur.

Siyasî iktidarın kontrolü bakımından ekonomik kuvvet. Ekonomik sınıfın hâkim sınıf olduğunu ileri süren nazariye, bundan başka, bir de şu iddiaya dayanmaktadır ki, istihsal vasıtalarını idare veya kontrol edenler o cemiyette neyin yapılacağı ve neyin yapılamayacağı mevzuunda son sözün sahibi olurlar; yani o cemiyetin gayelerini tayin ederler. İstihsal vasıtalarına hâkim olanların nihai kararlar üzerinde müessir oldukları inkâr edilemez; mesele reylerinin ne dereceye kadar ağır bastığını ve hâkim olduğunu tayin etmektir. Ekonomik kuvvet — ki Burnham'ın iddiasına göre, istihsal vasıtalarını kontrol altında bulundurmak ekonomik kuvveti kontrol altında bulundurmak için tek başına yeterlidir — siyasî kuvveti ve diğer cins kuvvetleri kontrol eder mi? Marx ve onu takip edenler, muhalifleri de bu suale müspet cevap vermişlerdir, ve onların yolundan giden Burnham belgelerle takviye edilmiş bir zemin üze-

rinde yürümektedir⁶⁴. Fakat acaba bu belgeler tamamen ikna edici mahiyette midir?

Meselâ Burnham'ın idarî kontrolün hâkimiyetini ispat sadedinde ileri sürdüğü totaliter tecrübe delilini ele alalım. Sovyetler Birliği'nin endüstri idarecilerinin devlet içinde nüfuzlu, ve kendi işletmelerinin sınırları içinde rakipsiz oldukları şüpheden varestedir; fakat bunların, Stalin'in ve Komünist partisi merkez bürosunun (politbüro) şahıslarında tecelli eden devletin siyasî koluna tamamen bağlı ve muti oldukları daha da büyük bir kat'iyetle sabittir⁶⁵. Alman kapitalistlerinin ve idarecilerinin Nazi devletlerinin kuruluşunda ilgi çekici ve önemli bir rol oynamış oldukları inkâr edilemez; ancak onların da Hitler'in ve Nasyonal Sosyalist partisi liderlerinin hâkimiyeti altında bulundukları aynı derecede muhakkaktır⁶⁶. O kadar ki, bu devletlerin tecrübelerine bakarak siyasî gücü kontrol altında bulunduranların bu sayede ekonomik gücü de kontrol altında bulundurdıklarını, ekonominin siyasete hâkimiyeti şöyle dursun, aksine siyasetin ekonomiye hâkim olduğunu iddia etmek mümkün görünmektedir⁶⁷. Hilferding'in, eski inançlarından göze batacak şekilde ayrılarak müşahade etmiş olduğu gibi:

"Ekonomi, ve onunla birlikte ekonomik faaliyetin temsilcileri geniş ölçüde devlete tâbi olmakta, onun mâdunları derekesine düşmektedir. Ekonomi, burjuva cemiyetinde haiz olduğu üstünlüğü kaybetmektedir. Mamafih bu demek değildir ki, ekonomik çevreler, Almanyada olsun Rusyada olsun, iktidara nüfuz edemezler; bilâkis böyle bir nüfuzun büyük çapta mevcudiyetini kabul etmek icap eder. Ancak

nüfuzları birtakım şart ve kayıtlara bağılı olup siyasetin özü bakımından istikamet verici mahiyette değildir. Siyaset fiilen iktidarda olan küçük bir zümre tarafından tayin edilmektedir. Emir altındaki ekonomiye kanun diye empoze edilen siyaset, hakikatte bu zümreye mensup şahısların kendi kudretlerini arttırmak, muhafaza veya istismar etmek için gerekli gördükleri şeyler hakkındaki fikirleri, şahsî menfaatleridir⁶⁸.

Bu mülâhazalar, ekonomik determinizm nazariyesinin temsilcileri tarafından geniş ölçüde küçümseilmiş olan bir faktörün, yani kanun faktörünün ehemmiyetini belirtmektedir. Gerçi, kanunların esas itibariyle sadece ekonomik ilişkiler tarafından tayin edildiğı yolundaki, meselâ Achille Loria'nın aşırı Marksist görüşünün geçersizliğini görmek için, Rudolf Stammler'in kanunun ekonomik ilişkilerin ön şartını teşkil ettiğı yolundaki mukabil aşırı fikrini benimsemek şart değildir⁶⁹ 70. Kanunun siyasî iktidarın mihanikî ifadesinden ibaret olduğunu, ve siyasî iktidarın da ekonomik iktidarın görüntüsünden başka bir şey olmadığını iddia etmek, mülkiyet ile hükûmetin karşılıklı olarak birbirlerini çok geniş çapta desteklediklerini inkâr etmek olur. Gerçekten, bir görüşe göre, denilebilir ki, mülkiyet nihayet bir haktan ibarettir, başkalarını malik olduğumuz şeyleri kullanmaktan veya onlardan istifade etmekten meneden meşru bir haktır, ve bu sıfatla zorunlu olarak hükûmete tâbidir; hükûmet istediğı için, hükûmet kabul ve himaye ettiğı için mevcuttur. Binaenaleyh, Macİver'in işaret ettiğı gibi, "muayyen bir hükûmetin esasen yerleşmiş bir hak-

lar sistemini muhafaza etmekten başka yapacak bir şeyi olmamakla beraber, daha geniş bir açıdan bakıldığında mülkiyeti yaratan hükûmettir. Mülkiyet zenginlik veya malik olduğumuz şeyler değil, fakat onları kontrol ve istismar etmek, kullanmak ve onlardan istifade etmek hakkıdır⁷¹." Ve kanun yolu ile bu hak korunabileceği ve genişletilebileceği gibi, sınırlanabilir de.

Bu gerçeğin bir misalini, Napolyon medenî kanununun Fransanın ekonomik sistemi üzerinde icra etmiş olduğu derin tesirde görmek mümkündür. Bir diğer misali de, İşçi Partisi hükûmetinin halen İngilterede — kanun yolu ile — yürüttüğü geniş çaptaki ekonomik kalkınmadır. Daha küçük çapta olmak üzere, 1923 ve 1930 yıllarında Almanyada kartelleri tanzim eden devlet mevzuatı da bu gerçeği ispat ettiği gibi, Sovyet devletinin ideolojik temelinde meydana gelen, ve hukuku, uzun zamandan beri hükmü altında bulunduğu Marksist teori-den kurtararak — aslında her zamanki rolü olan — başlıca ekonomik tanzim ve kontrol metodu haline getiren önemli değişiklik de bu gerçeğin daha canlı bir delilidir⁷². Her devletin düsturlarının tetkikinden açıkça anlaşılacağı gibi, bir yandan ekonomik mülâhazalar kanunların yeniden gözden geçirilmesini zorunlu kılarken, bir yandan da kanunlar ekonomik değişiklikleri doğururlar. Gerçekten, kanunun kendisi bir gruba bir imtiyaz tanımak ve bir başka grubu ondan mahrum etmek suretiyle çok zaman farklı ekonomik menfaatleri olan gruplar yaratmakta, ve o gruplar da daha sonra ekonomik menfaatlerinin yeniden düzenlenmesi için kanunları

değiştirmek çarelerini araştırmaktadırlar⁷³. Nasyonal Sosyalist rejim altında Almanyada olduğu gibi, yabancıların, kadınların veya muayyen dinî grupların bazı mesleklere girmekten men edilmeleri bunun bir misalidir. Kanun olmadan ekonomik müesseseler yaşayamazdı; zira devletin askerî gücü, hakkı mânasiyle, ekonomik müesseseleri değil, kanunları teyit ve takviye eder.

Bu görüşü doğrulayan olaylardan biri, İngiltere, Fransa ve Birleşik Devletler gibi totaliter olmayan devletlerde bile, ekonomik determinizmin en eğilmez temsilcilerinin — meselâ o memleketlerdeki Komünist partilerinin — siyasî (kanunî) faaliyet yolu ile ekonomik değişiklikler yaratmaya çalışmışlardır. Ekonomi siyaseti ve dolayısıyla hukuku kontrol ediyorsa, sanayie tesir etmek dururken, onun yerine, ve hattâ ona ilâveten, hükûmete tesir etmeğe çalışmak nedendir? Bunun kaçınılmaz cevabı şudur: Çünkü siyasî iktidarın kontrolü aynı zamanda ekonomik iktidarın da kontrolünü temin eder. Loria bu hakikati anlamış fakat ehemmiyetini azaltacak şekilde izah etmeğe çalışmıştı; halbuki Engels ve Lenin onu anlamış hem de tasdik etmişlerdi. Engels şunları yazmıştı: “Proleterya devlet kuvvetini ele geçirir, ve o n d a n s o n r a istihsal vasıtalarını devlet mülkiyeti haline getirir⁷⁴.”

Bu meseleyi Burnham'ın zikrettiği tarihî açılardan tetkik ettiğimiz takdirde dahi, muhtelif şekillerdeki iktidarın yalnız iktisadî değil, fakat aynı zamanda siyasî, askerî ve hattâ dinî mülâhazalardan çıktığına şahit oluruz. Böylece feodal cemiyetlerde, içtimai kuvveti temin eden, Burnham'ın iddiası

hilâfına, iktisadî kuvvet değildi, iktisadî kuvvetin siyasî kuvvetle birleşmesi o neticeyi meydana getirmişti⁷⁶. Aynı şekilde, ortaçağ kilisesinin piskopsları, ruhanî sıfatları ve kültürel hâkimiyetleri sayesinde hem ekonomik hem de siyasî iktidarı ele geçirmeğe muvaffak olmuşlardı; dinî iktidarlarını sadece veya her şeyden önce iktisadî vaziyetlerine, mal ve mülklerine borçlu değillerdi⁷⁶. Öte yandan, askerî fütuhatın iktisadî kuvveti de beraberinde getirdiği o kadar çok görülmüştür ki, bu hususta İskender, Sezar, Napolyon ve Hitler'in isimlerini zikretmek kâfidir⁷⁷. Nitekim, müteaddit tarihî istisnalar muvacehesinde, iktidarı münhasıran iktisadî bir olay olarak tefsir etmenin zorluğu o kadar meydandadır ki, bizzat Burnham, daha sonra yazdığı bir eserinde ekonomik safhanın ancak kısmen müessir olduğunu itiraf etmek mecburiyetinde kalmıştır. "Ekonomik saha, içtimai hayatın çeşitli safhalarından nihayet bir tanesidir. Bu ekonomik safhanın diğerlerini ne dereceye kadar etkilediğini tartışmak mümkündür⁷⁸."

Şu halde, ekonomik kuvvetin behemehal içtimai kuvvetin hâkim şekli olduğunu, iktisadî kuvvetin her zaman ve her yerde siyasî kuvveti kontrol ettiğini iddia etmek, illiyet münasebetindeki diğer ilgili faktörleri ihmal etmek veya küçümsemek suretiyle hataya düşmektir. Şahsiyet, gelenek, askerî ve siyasî kuvvet, dinî tesir ve saire gibi diğer faktörlerin rolü inkâr edilmedikçe, ekonomik unsurun en önemli, hâkim veya temel unsur olduğunu iddia etmek zordur. Zira muhtelif cepheleri olan bir durumda, illiyet rabatasının tekevvünü için iki veya

daha fazla faktörün aynı zamanda mevcudiyetinin şart olduğu hallerde, tek bir cephe veya faktörün kâfi olduğu, bunlardan bir tanesinin en mühim veya temel unsuru teşkil ettiği, ve diğerlerini "kontrol ettiği" söylenemez. Ekonomik fenomenler siyasî olaylara tesir ederler, fakat siyasî fenomenler de ekonomik tarihin seyrinde rol oynarlar⁷⁹. Filhakika, modern demokrasilerin de, başka devlet şekilleri kadar, siyasî iktidarı, servet sahibi grupların iktisadî kuvvetini sınırlamak veya kanallize etmek için cezrî bir şekilde kullanmış olmaları, ekonomik kuvvetin diğer içtimâî kuvvet şekillerinden üstün olduğu iddiasını hemen tekzip edecek bir tarihî olaydır⁸⁰.

Bizzat Burnham siyasî faktörün derin mânâ ve önemini idrak etmiş görünmektedir, zira tartışmasında şu iki şeyi yapmağa çalışmıştır: (a) idarecilerin nihai iktidarının ancak devletin kontrolünü ele geçirmeleri suretiyle mümkün olacağını belirtmek; (b) siyasî ve iktisadî idareciler arasında gerçek bir fark gözetmeğe yer olmadığını, zira idarî ekonomide ikisinin birleşeceğini göstermek⁸¹. Birinci iddiası için şunu söyleyebiliriz: burada bahis konusu olan yalnız iktisadî değil, aynı zamanda siyasî kuvvettir. İkinci çabasına gelince, bu ihtimalin tahakkuku şüpheli olduktan başka, nihayet bir faktörün diğerlerine üstünlüğünü değil, olsa olsa ekonomik ve siyasî faktörlerin birbirine eşit olduğunu gösterir. Böylece Burnham inkâr ettiği şeyi itiraf eder duruma düşmektedir: yani, ekonomik kuvvetin zarurî olmakla beraber kâfi olmadığını, hâkim olmak için siyasî kuvvete de sahip olmak

lâzım geldiğini kabul etmektedir. Fakat tarihi delillere — hattâ, sadece totaliter tecrübeler — dayanarak, ekonomik faktörün kontrolünü ele geçirmenin siyasî faktörün de kontrolünü sağlayacağını iddia etmek ne derece mümkünse, siyasî faktörü kontrol altında bulundurmanın ekonomik faktörün de kontrolüne yol açacağını kabul etmek de aynı derecede mümkündür. Bazı hallerde, ekonomik faktör siyasî faktörden önce gelebilir; diğer hallerde ise aksi olabilir; nihayet daha da başka durumlarda, her iki faktör daha büyük bir gücün önünde, bu güç ister Sezarın lejyonları ister eski Mısır rahiplerinin sihri olsun, baş eğmeğe mecbur olabilir.

C. BÜNYE VE TEŞKİLATA AİT BİR ZARURET OLARAK HÂKİM SINIF

Burnham'ın hâkim sınıfı ekonomik bir sınıf olarak görüşü, esasında, hâkim sınıfın iktidara geliş yolu hakkındaki tahlillerine dayanmaktadır. Bu hususta, iktidarı ele geçirip muhafaza etmenin san'at veya tekniği üzerindeki Makyavelci mülâhazalardan yüz çevirerek, hâkim sınıfın, sosyal yapının bünyevî zaruretleri yüzünden iktidara geldiği yolundaki Marksist prensipe dayanmaktadır. Bu bünyevî zaruretlere ise, bir yandan, insanların iradeleri dışında girmek mecburiyetinde oldukları ekonomik münasebetlerden doğmakta, ve diğer yandan, bu münasebetlerin mahiyetine göre, kimlerin idare edenler, kimlerin idare edilenler sınıfına gireceğini tayin etmektedir. Burnham'ın tabirleriyle:

"Modern cemiyet, kapitalist dediğimiz birtakım belli başlı ekonomik, sosyal ve politik müesseseler vasıtasıyla teşkilâtlanmış, ve bazı esaslı inanç ve ideolojileri benimsemiştir. Bu sosyal yapı içinde, şahıslardan mürekkep muayyen bir grup veya sınıfın — kapitalistlerin veya burjuvazinin — tarif edilen mânada hâkim veya idare eden sınıf olduğunu (yani, istihsal vasıtalarına sahip olmak imkânlarını kontrol ettiğini, ve bu vasıtaların hâsılatının tevziinde imtiyazlı bir muameleye mazhar olduğunu) görüyoruz. Zamanımızda bu müesseseler ve inançlar hızlı bir dönüşüm yoluna girmiş bulunmaktadır. Bu dönüşüm devresinin sonunda..... cemiyet farklı birtakım belli başlı ekonomik, sosyal ve politik müesseseler vasıtasıyla teşkilâtlanmış, ve farklı sosyal inanç ve ideolojileri benimsemiş olacaktır. Bu yeni sosyal yapı içinde başka bir sosyal grup veya sınıf — idareciler — hâkim veya idareci sınıfı teşkil edecektir⁸³.

Bu, aşikâr surette, ekonomik determinizm doktrinidir; yalnız, Veblen için olduğu gibi, sadece istihsal tekniklerine ve bundan çıkan alışkanlıkların yarattığı disipline değil, Marx'da olduğu gibi, bu istihsal tekniklerinden doğan ve sosyal yapının en önemli âimleri sayılan ekonomik ilişkilere dayanır⁸³. Burnham'ın dediği gibi, sosyal değişikliğin muharrik kuvvetleri ne insanların istekleri, ne hi-ziplerin kudreti, hattâ ne de seçkinlerin aklısıdır; müessir olan sadece bünyevî faktördür⁸⁴.

Bu muhakeme tarzının değeri nedir? İnsanların seçim ve tercihlerinin, ancak sosyal yapının ger-

çeklerine uydukları ölçüde bir mâna ifade ettikleri doğru mudur? Ve sosyal yapı sadece ekonomik istihsal vasıtalarını kontrol edenlere mi kuvvet bahşeder?

Bu suallere müspet cevap vermekle, Burnham, lehinde söylenebilecek pek çok şey olan bir görüşü savunmaktadır. Eğer insan yaşayacaksa, kendini muhafaza etmelidir; muhafaza işi ise geniş ölçüde ekonomik bir faaliyettir. Üstelik bu ekonomik faaliyet elde etmek istediğimiz gayenin vasıtalarını veya teçhizatını (hiç değilse kısmen) temin eder. Bunlar aşikâr hakikatlerdir ki itirazsız kabul edebiliriz. Hattâ şunu da kabul edebiliriz ki:

“Ekonomik vasıtalara bağlılığımız, bunları bize az veya çok ölçüde veren bütün sosyal düzene karşı davranışımızı tayin etmekte büyük bir rol oynar. Bu suretle meydana gelen muhafazakârlığın veya radikalizmin kültürel sahaya ve bilhassa din gibi “stabilize edici” kültürel faktörlere kadar yayılabileceğini kabul edebiliriz. Ekonomik vasıtaların iktisap şeklinin onlardan beklediğimiz tatmin şekillerini etkilediğini, meselâ, ekonomik mücadelenin doğurduğu rekabet ruhunun yaşayış tarzımıza, eğlencelerimizi, felsefemizi, ideallerimizi tesiri altında bıraktığını kabul edebiliriz. Büyük çoğunluk için daimî bir meşgale ve meşakkat olsa dahi, hayat mücadelesinin, mahiyetine göre, insanların tek mil hayat görüşünü renklendirdiğini kabul etmek mümkündür⁸⁶.”

Bütün bunlara hak verebilir, ve hattâ daha ileri giderek, ekonomik yapının dışında tarihin hiç bir

mânası olmadığını söyleyebiliriz. Fakat şunu da ilâve etmek lâzımdır ki, “bunları kabul etmekle sadece ekonomik unsurun, sosyal olayları meydana getiren karşılıklı tesir münasebetleri içinde çok önemli faktörlerden biri olduğunu itiraf etmiş oluruz⁸⁸.” Asıl mesele bu ekonomik faktörün tablonun heyeti umumiyesi içinde oynadığı rolün ehemmiyetini tayin etmek, yegâne veya hâkim unsur mu olduğunu, yoksa muayyen bir vaziyetin hususî şartlarına göre önemi değişen muhtelif ana sebeplerden bir tanesini mi teşkil ettiğini kestirmektir.

Bu açıdan bakıldığı takdirde, Burnham’ın ekonomik faktöre izafe ettiği topyekûncu veya hâkim rolü müdafaa etmek zorlaşır. Meselâ, dinin mahiyetini veya çeşitlerini münhasıran ekonomik kuvvetlere bağlamak kolay değildir. Hristiyanlık Roma İmparatorluğunda doğmuş ve birçok ekonomik değişikliklere rağmen ayakta kalmıştır. Musevilik, asırlarca muhtelif memleketlerde maruz kaldığı işkencelere rağmen muhafaza ettiği mevcudiyetini tek bir ekonomik üretim şekline borçlu değildir. Protestanlığın sayısız mezheplere ayrılışı, sadece sosyal yapı değişikliklerinin neticesi değildir. Filhakika, Max Weber ve Tawney’in göstermiş oldukları gibi, Protestanlığın kapitalizm üzerindeki nüfuzu, ekonomik müesseseler nasıl kültürel müesseselere biçim veriyor ve tesir ediyorsa, aynı şekilde kültürel müesseselerin de ekonomik müesseselere biçim verip tesir ettiğinin kâfi bir ispatıdır. Her yerde olduğu gibi, burada da münasebet tek taraflı değildir.

Sosyal müesseselerle sosyal değişikliklerin sadece iktisadî istihsal münasebetlerine veya şekillerine irca edilemeyeceğinin diğer bir delilini de iptidai cemiyetlerin tetkikinde bulabiliriz. Nitekim bir aşiret reisinin nüfuzu sadece ekonomik açıdan izah edilemeyeceği gibi, matriyarkal sistemi de yalnız bu açıdan lâıykıyla tefsir etmek mümkün değildir. Aynı ekonomik seviyedeki iptidai cemiyetlerde raslanılan düşünce biçimlerinin (mores) çeşitliliği, ve bu düşünce biçimlerinin, ekonomik sistem ve sosyal yapıda vukua gelen değişikliklere rağmen asırlar boyunca devam etmiş olması dikkati çekici olaylardır. Boas'ın işaret ettiği gibi, erkekle kadının arasındaki statü farkları bile ekonomik bir temele dayanmaz. Bunlar daha ziyade erkekle kadının psikolojik hayatlarındaki farklardan doğan hal ve şartlar zincirinin bir neticesidir⁸⁷.

Kısacası, ekonomik sistemler insanların içtimai münasebetlerinde gömülüdür. Bunlar kültürel hayatın bir parçasını teşkil etmekle beraber, ne bu hayatın tümünü, ve hattâ ne de, zarurî olarak, en mühim kısmını meydana getirir. Bazı şartlar altında, serbest piyasa ekonomisinde olduğu gibi, ekonomik tefsir en geçerli yol olabilir; fakat başka şartlar altında, güdümlü bir ekonomide olduğu gibi, hiç de öyle olmayabilir. Binaenaleyh, ekonomik determinizm prensipini bütün insan cemiyetlerine tatbik ve teşmil etmek, sahte bir kolaylık uğruna tarihin giriftliklerini görmezlikten gelmek olur⁸⁸. Bu hakikati Burnham'ın kendisi de görmüş ve son eserlerinden birinde çekinmeden açıkça belirtmiştir:

“Ekonomik materyalizm” veya “ekonomik determinizm” nazariyeleri olayların imtihanından geçememektedir. En geniş çaptaki sosyal ve siyasî olaylar, ekonomik üretim tarzında aynı derecede önemli mütekabil değişiklikler meydana gelmeden de cereyan etmiştir; bu itibarla, üretim tarzının sosyal değişikliğin yegâne sebebini teşkil etmesine imkân yoktur⁸⁹.”

Bu bünye ve teşkilâta ait zaruret meselesinin burada gözümüzden kaçmaması gereken aynı derecede önemli bir cephesi daha vardır. Cemiyetin birtakım bünye ve teşkilât münasebetlerine tâbi olduğunu kabul etmekle acaba hangi teşkilât münasebetlerinin ağır basacağını da tâyin etmiş olur muyu? Aynı sosyal yapının yalnız idarecileri değil fakat aynı zamanda bağımsız sendikaları, ve bunların yanında hükûmet unsurunu da yarattığı meydandadır. Neticeyi tayin edecek olan eğer teşkilâtın mahiyeti ise, kesin olarak neyi tayin edecektir? Yukarıda gördük ki, idarecilerin sosyal hâkimiyetinin mukadder olduğunu ispata yarayacak susturucu deliller yoktur; fakat idarecilerin elinde olmayacak ise, kontrol kimin elinde olacaktır⁹⁰?

Bu sorunun cevabını ararken determinist teorinin en zayıf tarafına parmağımızı basmış oluyoruz, zira teşkilâtı çıkmazdan kurtarabilecek olan yegâne faktör insandır. Sosyal teşkilâtın emirleri, hattâ günümüzün sınaî yapısının tabiatında mevcut antidemokratik temayüller⁹¹ kabul edilecek olsa dahi, yine de insanın faaliyet gösterebileceği, çeşitli şıklar arasından kendisi için en yararlı ve değerli

saydığını seçmek için inisiyatifini kullanabileceği geniş bir saha kalmaktadır⁹³. İnsan teşkilâta müteallik emirlerin sadece esiri değil, aynı zamanda hâkimidir. Rolü bu emirlerin fonksiyonel işleyişine hizmet etmekten ibaret değildir; bu faaliyetleri, mücerret emirlerin değil fakat bizzat kendisinin tayin ettiği hedef ve gayelere doğru yöneltmeğe de muktedirdir. Aynı şekilde insanın muayyen bir istihsal tarzı ile bağlı olduğunu iddia etmek de doğru değildir, zira istihsal tarzlarını değiştiren kuvvetler insandan çıkmıyorsa nereden çıkmaktadır? Makine kendiliğinden mi değişiklikler yaratmaktadır? İstihsal teknikleri, sihirli bir düzene tâbi imişcesine, kendi kendilerini mi doğurmaktadır? Ve şayet teknolojik ve ekonomik değişikliğin kaynağı istihsal mekanizmasında veya tekniklerinde değil de, bu tekniklere yüklenilen ekonomik münasebetlerde ise, bu münasebetler beşerî münasebetlerden başka nedir? İnsan iktidarının hudut ve şümülü bakımından sınırlandırılmış olduğu, ve kuvvetini kullanış tarzlarının da birtakım şartlara bağlı bulunduğu inkâr edilemez; ancak bu tahditleri koyan, bir cemiyetin yalnız ekonomik değil, aynı zamanda siyasî ve, daha geniş olarak, sosyal teşkilâtıdır⁹⁴. Hattâ denilebilir ki, insan cemiyetlerini bu şekilde sınırlandıran ve şartlandıran, ilk planda, insan düşüncesinin alışkanlıkları ve şekilleri, belki de medeniyetin kendisidir. Herhalde insan, ve insanın içinde olan düşünceler, iktidarın teşekkülüne her zaman müessir olmuştur.

Bu mülâhazalar, tek taraflı ve mekanik hiç bir illiyet nazariyesinin, sosyal fenomenlerin elverişli

bir şekilde izahına yaramayacağını göstermektedir. Ekonomik yapının ve o yapı ile birlikte giden teşkilât biçimlerinin büyük önemini inkâr etmek mümkün değildir. Keza, ekonomik görevleri sebebiyle o ekonomik yapının bazı parçalarını kontrol edenleri teşhiz eden iktidarı inkâr etmekle de bir şey elde etmiş olmayız. Ancak bu unsurların bir bütünün sadece bir parçasını teşkil ettiği hakikatinden sıyrılmanın yolunu bulmak da şimdiye kadar hiç bir insana nasip olmamıştır. İstihsal vasıtalarını kontrol edenler önemli kilit noktalarını kontrol altında bulundururlar, fakat işçi hareketlerini ve hükûmeti idare edenler de aynı kontrollere sahiptirler; ve bunlardan hangisinin belirli bir zamanda ağır basacağını — hangisinin sosyal yapı üzerinde son söz ve karar sahibi olacağını — kestirmek hiç bir zaman otomatik bir iş değildir. Bu derece kaderci bir görüş, bazen zorlamalar neticesinde de olsa insanlar tarafından yapılan tercihlerin hayatîyetini inkâr etmekle kalmaz, insanlığın geçirdiği geniş tecrübelerle tam bir tenakuz teşkil eder. Buna muvazi olarak, ekonomik hayat içtimâî hayatın bütünü demek olmadığı gibi, ekonomik kuvvet de içtimâî kuvvetin tamamı demek değildir. Ve ekonomik kuvvetin yalnız bir cephesini kontrol edenler nasıl ekonomik kuvvetin tamamını kontrol etmezlerse, aynı şekilde, ekonomik teşkilâtın tamamını kontrol edenler de bundan dolayı mutlaka içtimâî teşkilâtın tamamını kontrol etmezler⁸⁴.

Şu halde, sosyal hâkimiyetin sadece ve zarurî olarak teşkilâtın emredici hükümlerinden doğduğunu ileri süren nazariye, mutlak olarak, yanlıştır:

ekonomik faktörden gayrı bünyevî faktörleri ihmal etmek ve ehemmiyetlerini küçümsemek suretiyle vaziyeti bütünüyle göstermeyip basitleştirmektedir; muhtelif “üstyapıların” — din sahasında olduğu gibi — müsterek bir ekonomik zemine rağmen her yerde görülen mevcudiyetini izah edememektedir; ve nihayet insanın kendisinden ibaret psikolojik faktörü nazarı itibara almamaktadır. Sosyal kuvvetin kısmî bir izahı olarak şüphesiz makbul olmakla beraber, kısmî bir nazariye sıfatıyla hem canlılığını hem de mâna ve ehemmiyetini kaybetmekte, ve hâkimiyeti teşkilâta ait zaruretlere irca eden taze sağlam bir dayanak teşkil edememektedir.

D. DEMOKRASİNİN İMKÂNSIZLIĞI

Burnham'ın muhtelif faraziyeleri — yani, I) hâkim sınıfın bir tarih kanunu prensipi olduğu; II) hâkim sınıfın her zaman, ancak istihsal vasıtalarını kontrol eden şahısların meydana getirdiği ekonomik bir sınıf olduğu; III) bu hâkim sınıfın sadece teşkilâta ait zaruretlerin neticesi olarak kendiliğinden iktidara geldiği — yanlış olduğuna göre, bunlardan çıkardığı neticenin, yani demokrasinin imkânsız olduğu yolundaki görüşünün de doğru olmadığı kendiliğinden meydana çıkmaktadır. Fakat Burnham, bu mülâhazalara ilâveten, demokrasinin yaşayabilme imkânını katî olarak ortadan kaldırdığını iddia ettiği iki bünyevî delil daha göstermektedir. Bunlar I) hâkimiyetin parlamentolardan idarî bürolara geçmesi, ve II) demokrasinin müesseselere ve mev-

zuata dayanan temellerinin idareciler tarafından kaldırılmasıdır.

Gerçi bu telâkki, demokrasinin çağımızda ve daha eskidenberi mevcut olduğunu ve ancak şimdi ve yakın bir gelecekte ortadan kalkmağa mahkûm olduğunu kabul eder görünmektedir. Böyle bir anlayış demokrasinin daimî ve mutlak olarak değil, ancak muvakkaten imkânsız olduğunu iddia etmekte olup İdarî İhtilâl'in⁵ aşağıdaki cümlelerinde ifadesini bulmaktadır:

“Demokrasinin birçok çeşitleri ve dereceleri vardır. İngiltere, Fransa ve Amerika Birleşik Devletlerinin son zamanlarda tanıdığı demokrasi bunlardan sadece bir tanesidir Esarete dayanan Atina cemiyetinin demokrasisi, umumî sosyal karakteri itibariyle, kapitalist İngiltere demokrasisinin aynı değildir.”

“Kapitalist cemiyetlerdeki demokrasi çıkıp gitmek üzeredir, hattâ çıkıp gitmiştir bile, ve bir daha geri gelmeyecektir. İdarî cemiyetin demokrasisi yakında doğacaktır, ve doğum sancıları şiddetli ihtilâçlardan azade olmayacaktır.”

Bütün cemiyetlerin hâkim sınıflar tarafından idare edildiği yolundaki kayıtsız şartsız görüş ile bu düşünceler arasındaki uyumsuzluğa kısaca temas ettikten sonra, Burnham'a göre bugün demokrasiyi yıkmak için işleyen hususî bünyevî faktörlerin tahliline geçeceğiz.

Meselenin esası şüphesiz şudur: Demokrasi nedir? Buna Burnham (büyük bir emniyetle) şöyle

cevap vermektedir: "Demokrasi öyle bir siyasî sistemdir ki, bunda siyaset, doğrudan doğruya veya vasıtalı olarak, bir çoğunluk tarafından kararlaştırılır, ve çoğunluktan başka türlü düşünen azınlıklar siyasî temsil hakkını haiz oldukları gibi, bu sayede, bir çoğunluk haline gelmek imkânına da sahiptir⁶⁶." Fakat Burnham'ın daima ısrar ettiği nokta çoğunluk hâkimiyeti değil, azınlık haklarıdır. Gerçekten, azınlık hakları üzerinde o kadar titizlikle durmuştur ki, çoğunluk prensipini tamamen bertaraf etmiş sayılabilir.

Halbuki azınlığın muhalefet hakkı şüphesiz şart olmakla beraber, bu nihayet iki taraflı bir şartın menfî yüzünü teşkil edebilir: müspet yüzü ise çoğunluğun istediğini yaptırtması, düşünce ve inançlarını kanun yolu ile tatbik etmesidir. Halbuki Burnham bunu kat'î surette ve mutlak olarak inkâr etmektedir: bütün cemiyetlerde çoğunluğun değil, azınlığın umumî politikayı tayin ettiğini ısrarla ileri sürmektedir⁶⁷. Üstelik azınlığın bu önemli muhalefet hakkını, seçkin kimselerin meydana getirdiği bir azınlığa, bizzat hâkim sınıfın içinden çıkan bir zümreye hasretmektedir. Son eserlerinden birinde beyan ettiği gibi: "Muhalefetin kül halindeki seçkinler (elit) tabakasının yalnız bir kısmını teşkil ettiği doğrudur. Nitekim muhalefet iktidara geçtiği zaman, bunun idare eden şahısların değişmesinden başka bir mâna taşımadığı da doğrudur⁶⁸." Şu halde, Burnham'ın demokrasi için şart olduğunu iddia ettiği azınlığın muhalefet hakkı, aslında muayyen bir azınlığın, seçkin veya hâkim sınıfın içinden çıkan bir azınlığın hakkından başka bir şey

değildir; bu da, başka bakımlardan önemi ne olursa olsun, herhalde demokrasinin icap ettirdiği azınlık muhalefeti değildir.

Bununla beraber, bu tarife göre, Burnham'ın, demokrasinin "cemiyette sınıf hâkimiyeti ile hiç bir suretle uzlaşmaz olmadığı"⁹⁹ yolundaki iddiası geçerli olmasa bile bir mâna ifade etmektedir. Dar bir açıdan bakıldığı takdirde, esarete istinat eden Atina devleti bir demokrasi idi. Fakat daha geniş bir açıdan bakıldığı takdirde, ve meselâ kadınlar ve esirler de cemiyetin bir parçası telâkki edildiğinde, vatandaş kütlesini teşkil eden azınlık siyasî bir oligarşiden ibaretti. Aradaki fark şüphesiz bir derece farkı idi, fakat derece farkları, önemli oldukları zaman, mahiyet farklarına dönüşürler. Tek bir sınıf veya kastın devamlı surette siyasî iktidarı elinde bulundurması ise demokrasi için önemlidir. Demokrasiyi bütün diğer devlet şekillerinden ayıran sınıf hâkimiyeti değil, bilâkis sınıf hâkimiyetinin yokluğudur, ve bu husus demokrasinin mümeyyiz vasıflarının başında gelir. Demokrasi, "siyasî hayatın siyasî bakımdan imtiyazlı bir sınıfın inhisarında bulunmadığı yegâne hükûmet şeklidir; demokraside siyasî sınıf yoktur"¹⁰⁰. Eğer çoğunluk, bir hâkim sınıf tarafından tayin edilen siyasetin çerçevesi kalınağa mecbur ise, çoğunluğun hâkimiyetinden bahsedilemez; oysa ki demokrasi, azınlığın muhalefet hakkını şart kıldığı kadar, çoğunluğun hâkimiyetini de şart kılar. Ve Burnham'ın tasavvur ettiği gibi, gerek çoğunluk gerek azınlık hâkim sınıfın birer parçasını teşkil ederse, bu tak-

dirde çoğunluk ve azınlık tabirleri demokrasi tatbikatında taşıdıkları mânalarını kaybetmiş olurlar.

Burnham'ın kullandığı demokrasi tâbirinin ifade ettiği mâna üzerindeki bu kısa açıklamamız, hâkim sınıfı teşkilât zaruretlerine bağlayan teorinin mahiyeti hakkında husule gelebilecek herhangi bir anlaşmazlığı bertaraf etmek için lüzumlu görülmüştür. Bu teori demokrasinin yalnız şimdilik, bugün için imkânsız olduğunu tazammun etmekle kalmayıp demokrasinin hiç bir zaman tahakkuk edemeyeceğini tebarüz ettirmektedir.

Şimdi dikkatimizi, Burnham'ın iddiasına göre, demokrasinin yerini idarecilerin hâkimiyetli altında bir cemiyete bırakmasına yol açacak olan bünyevî faktörlere, yukarıdan beri izah edilen diğer mülâhazalara inzımmam eden bu hususî faktörlere çevirebiliriz.

H â k i m i y e t i n y e r d e ğ i ş t i r m e s i
Burnham'a göre, modern devlette hâkimiyet parlamento sahasını terk ederek idarî heyetlerde temerküz etmeğe başlamıştır. Bu olay, Burnham'ın iddiasınca, demokratik teoriyi katî surette cerh etmekte ve idarî hâkimiyetin kaçınılmazlığını nihaî şekilde ortaya koymaktadır. Acaba bu iddia ne dereceye kadar doğrudur?

İdarî büroların teşekkülünün geniş bir kuvvet temerküzüne yol açtığı inkâr edilemeyecek olan bir gerçektir. Bu noktada Burnham, başka hususlarda da olduğu gibi, modern cemiyetin tefsiri bakımından çok önemli olan bir hakikati yakalamıştır. Fakat idarî heyetlerdeki bu kuvvet temerküzünün hâkimiyetin yer değiştirmesi mânasına geldiğini söy-

lemek, bu hakikatin yanlış bir faraziyeye teşmiline yol açar.

Her şeyden evvel şu noktayı göz önünde bulundurmak gerektir ki, hâkimiyet meselesi sadece bir yer, bir makar meselesi değil, fakat aynı zamanda bir mâna meselesidir — hâkimiyet nerededir suali kadar, hâkimiyet nedir suali de önemlidir. Ve hâkimiyetin sadece iktidar olayından ibaret olduğunu kabul etmekle, Burnham siyasetin temel ayırımlardan birini gözden kaçırmıştır: nihâî ve arızî karar, aslî ve dolaylı iktidar arasındaki ayırımı¹⁰¹. Hâkimiyet sadece iktidar olayı, idarî kararlar almak yetkisi değildir. Bir hâkim, yetki ve görevi içinde bulunan bir ihtilâfı hallederken, bu karar aleyhinde daha yüksek bir mercie baş vurmak imkânı varsa, hükümrân değildir; buna rağmen bir karar vermiştir. Bir idareci, muayyen bir hattı hareket takip etmeğe karar verdiği zaman, eğer bu karar yeniden gözden geçirilmeğe veya veto edilmeğe müsait ise, hâkimiyet hakkını kullanmış olmaz. Bir lider veya grubun muayyen bir politikanın takibi hususunda ittihaz ettiği karar daha yüksek bir lider grup tarafından değiştirilebiliyor veya bozulabiliyorsa, ikinci kademedeki karar karşısında bir hüküm ifade etmeyen birinci kademedeki kararın nihâî ve mutlak bir karar olduğu söylenemez. Aynı şekilde, âmirleri tarafından daha evvel tayin edilmiş olan siyasete uygun olarak kararlar veren, tevsii mezuniyet prensipine göre yetkili bir memurun kararları da hükümrânlık hakkına bağlı kararlar değildir. Hâkimiyet ve hükümrânlığın istikametini gösteren şey, karar vermek

fiili, mücerret iktidar olayı değil, fakat nihai karar, en yüksek veya mutlak iktidardır.

Bu mülâhaza, Burnham'ın hâkimiyetin yeni anlayışının esasında mevcut bulunan hatâ veya eksikliğini açıkça göstermektedir. Burnham hâkimiyetin demokratik parlamentolarda toplandığını farzetmektedir; parlamento iktidarının menşeiini araştırmak lüzumunu hissetmemektedir. Bu da muhakemesinde mühim bir zayıf taraf teşkil etmektedir; demokrasinin bir prensip olarak, onu gerçekleştirmeye çalışan belirli müesseselere tâbi olmadığını, demokrasinin bir prensip olarak yalnız parlamenter rejimle değil, yasama-yönetme şekli ile de uzlaşabilir olduğunu görememiştir. Demokrasi için önemli olan mesele iktidarın müesseselerde temerküz şekli, yani şu veya bu heyet veya dairenin şu veya bu yetkiyi kullanıp kullanamayacağı meselesi değildir. Demokrasi için önemli olan mesuliyet meselesidir: müessese şekillerinin, onları ayakta tutan efkârı umumiyeğe tekabül etmesini temin etmektir¹⁰². İktidarın yer değiştirmesi hâkimiyeti alâkadar eden bir mesele değildir; belki sadece bir teknik, bir metot meselesidir.

Binaenaleyh, "hâkimiyetin havale edilemeyeceğini¹⁰³" ve iktidarı devretmenin hâkimiyetin terki demek olduğunu iddia etmek, bir yandan, yüksek sevk ve idarenin kontrolü ile teferruatın kontrolünü karıştırmak, ve öte yandan, daha hususî ve mahdut bir olay olan iktidar ile daha geniş ve daha umumî bir olay olan hâkimiyeti karıştırmak olur. Hattâ, bunun da ötesinde, demokrasinin esasının onu gerçekleştiren müessese şekilleri olmayıp

mes'uliyet prensipi, umumî politikanın zıt fikirlerin serbestçe çatışması yolu ile tayini prensipi olduğunu görememektedir.

Demokrasinin bünyevî temelleri. Burnham, bundan başka, demokrasinin yaşamak kabiliyetinden mahrum oluşunu, demokrasiyi mümkün kılan müesseselerin idareciler tarafından ortadan kaldırılması ile izah etmektedir.

"Muhalefet gruplarından yoksun bir demokrasi olamaz. Fakat muhalefet grupları mevcudiyetlerini muhafaza için sadece iktidarda olanların hüsnüniyetine bel bağlamamalıdır. Cemiyette bazı müstakil temel müesseselere dayanmak zorundadırlar.... Merkezîleşmemiş ekonomilerde, muhalefetler, tek bir şahıs veya grup ekonominin tamamına hâkim olmadığı için, ekonominin muayyen bir kısmına dayanmak imkânına sahiptirler. Muhalefet grupları, ekonominin bir büyük sektörüne karşı bir başka büyük sektörüne, meselâ sanayi sektörüne karşı tarım sektörüne, hafif sanayie karşı ağır sanayie, yahut sermayeye karşı emek gücüne istinat edebilirler. Fakat ekonominin idarî bünyenin içinde merkezîleşmesi bu imkânları ortadan kaldırmaktadır. Ekonominin belli başlı kısımları artık idarî devleti teşkil edecek olan entegre edilmiş daha basit bir müesseseler manzumesi tarafından planlanıp kontrol edilecektir¹⁰⁴."

Bu gerekçede iki türlü faktör bahis konusudur: birincisi, mevcut olan şeyin târifi ile ilgilidir; ikincisi ise olması gereken şeyin târifine dairdir. Geleceği önceden haber vermek istediği ölçüde, maddî

yani ekonomik kuvvetlerin amansız yürüyüşünden hiç bir inhiraf kabul etmeyen mihanikî determinizm doktrinine dayanmaktadır. Bir kere daha sabit bir hedef ve sabit bir yol ilân etmektedir. İnsanın zekâsını ve kabiliyetlerini, önemsizliğin ve değersizliğin karanlık kuytularına gömerek henüz doğmamış bir çağın tarihini geniş çizgilerle çizen böyle bir doktrin dogmatik kadercilerden başka hiç kimse tarafından benimsenemez. Bu, teferruatına nüfuz imkânı bulunmayan bir istikbale ait olduğundan bugün için cerhedilebilecek bir doktrin olmadığı gibi, açılan hâdiseler yumağının gösterdiği şekillere göre doğruluğu veya yanlışlığı ispat edilebilecek olan bir doktrin de değildir. Vukuu tahmin edilmiş olan olayların gerçekleşmemiş olması bu faraziyeyle çürütmeğe yaradığı halde, tahmin edilen diğer bazı hâdiselerin gerçekleşmesi dahi bu tahminlerin dayandığı faktörlerden tamamen ayrı faktörlere taallük edebilir. İdarecilerin mutlak a iktidara geleceğini, ve bunun ancak totaliter bir yapı içinde mümkün olacağını iddia etmek olsa olsa bir kehanet ve gelecekte haber vermek gayreti teşkil edebilir ve isabeti tarihin hükmüne bağlı kalır. Bu görüşü ortaya atmakla Burnham bir peygamber kisvesine bürünmüştür. Fakat tarih sicillerine göre, hırkası, o tahta hak iddia eden öteki meşhurlarınkî kadar yıpranmıştır¹⁰⁵.

Buna mukabil, demokrasinin yaşayabilmesi için bünyevî bir ademi merkeziyetin zaruretinin müdafaa ettiği ölçüde, Burnham derin bir hakikati dile getirmiştir. Gerçekten demokrasi ancak devlet ile topluluk arasında, muhalefet gruplarını mümkün

kılan çeşitli müessese ve alt yapılar arasında ayırım yapıldığı takdirde yaşayabilir. Ve önceki tahlillerimizin göstermiş olduğu gibi, modern Amerikan devletinde bu zarurî ayırımlar vardır. Yalnız idare değil, işçiler ve hükûmet de güçlü ve önemli roller oynamaktadırlar; yalnız bunların değil, ziraat ve dinî unsurların, ve müstakil küçük teşebbüs sahiplerinin de rolleri vardır. Bu çeşitli kuvvetler, az veya çok, dar veya geniş ölçüde var olmakta ve serbest siyasî partilerle teşkilâtlanmış baskı grupları vasıtasıyla faaliyet göstermekte devam ettikçe, demokrasi hem hayat şartlarından birini gerçekleştirmiş, hem de başarısının örneklerinden birini vermiş olur¹⁰⁶.

IV

DEMOKRASİ VE TEŞKİLAT TEORİSİ ÜZERİNDE SON DÜŞÜNCELER

Diğer devlet şekilleri gibi demokrasi de sosyal düzenin bir neticesidir. Sosyal düzen ve ona ait teşkilât olmadan hükûmetten bahsedilemez. Öte yandan, hükûmet ve ona ait teşkilât olmadan da sosyal düzenden bahsedilemez. İkisi birbirine bağlıdır: birinin olduğu yerde diğeri de vardır. Ve her ikisi de teşkilâtı tazammun eder.

Bu itibarla, Burnham'ın, muayyen bir devlet şeklinin işleyişini ve hattâ bizzat mevcudiyetini anlamak için teşkilât faktörünü göz önünde bulundurmak lüzumunu belirten iddiasında büyük bir hakikat payı vardır. Fakat bu iddiada, daha büyük

değilse bile aynı derecede bir hatâ payı da vardır: Burnham, teşkilât faktörünü siyasî iktidarın iza-hında gerekli bir unsur olarak ele almakla yetin-meyip bunu yegâne veya hâkim faktör haline ge-tirmiş olmakla bu hatâyâ düşmüştür. Böyle bir şümullendirme neticesinde kısmî bir hakikat top-yekûn bir yalan şeklini almıştır. Burnham'ın geniş ufuklu nazariyesinin temellerini teşkil eden üç id-diası hakkındaki görüş ve düşüncelerimizi özetle-mek için kısa bir geriye dönüş yapacak olursak bu açıkça görülecektir.

Önceden de söylediğimiz gibi, Burnham'ın hâ-kim sınıfı tarihî bir kanun olarak gören telâkkisin-de geniş bir hakikat payı vardır; muhtelif çağlarda yaşamış muhtelif devletler bu tezi zâhiren veya tarih bakımından doğrulamaktadır. Ancak hâkim sınıf prensipi, geçmişteki olaylar bakımından ne derece geçerli ve tutarlı olursa olsun, sırf geçmiş-teki varlığı dolayısıyla istikbal için de geçerli ve tutarlı sayılamaz. Bu derece mekanik bir doktrin beşerî saiklerin giriftliğini anlamaktan ve beşerî tercihlerin hakkını vermekten uzaktır. Tarihteki tesadüf ve ihtimal (contingency) unsurunu inkâr etmektedir. İktidara ilişkin hususî meseleleri lüzu-mundan fazla basitleştirerek ve umumîleştirerek şematik kalıplar haline getirmekte ve bunlar da cemiyetler arasındaki benzerliklerle bağdaşmakta, fakat farkları gerektiği kadar nazarı itibara alma-maktadır. Daha yaşlı ve fikrî bakımdan daha ol-gun bir Michels'in, "tarih çağları fotoğrafik teksire müsait değildir" diyerek¹⁰⁷ ifade etmiş olduğu de-rin hakikati ihmal etmektedir. Ve bütün bunları,

kölelikten kurtulmayı bir dereceye kadar başarmış olan insanların sun'î bir yapının çarklarında ister istemez köleleştirileceği yolunda kaderci ve akıl dışı bir faraziyeye istinaden yapmaktadır. Açıktır ki, olan ebediyen olmak zorunda değildir. Eğer muayyen bir sınıf geçmişte hâkim olmuşsa, bu tek başına onun ilânihaye hâkim olmakta devam edeceğinin kesin bir ispatı olamaz. Tıpkı Darwin ile Lyell'in değişmezliği tabiatten sildikleri gibi, insan ve toplumun değişkenliği ebedî bir oligarşi fikrini itibardan düşürmektedir.

Buna benzer mülâhazalar Burnham'ın hâkim sınıfı sadece ekonomik bir sınıf olarak kabul eden görüşünü de çürütmektedir. Burnham'ın iddiasının kuvvetli tarafı, ekonomik unsurun sosyal teşkilât içindeki müstesna ehemmiyetini görmüş olmasıdır; fakat ekonomik faktörün muhtelif faktörlerden sadece bir tanesini teşkil ettiğini görememiş olması ve böylelikle tutarlı sezişinin iktidar olayının tamamını yerine ancak bir parçasına inhisar edişi iddiasını geniş ölçüde zaafa uğratmıştır. Ekonomik unsur tek unsur değildir, çünkü idarenin yanı sıra emek ve hükûmet de ekonomik kuvvetin terkibine dahil hayatî faktörlerdir. Ve ekonomik unsur küllî (hattâ bütün hallerde hâkim) unsur da değildir, çünkü askerî, dinî ve siyasî kuvvet de tarih boyunca sırası ile hâkim mevkîe geçmişlerdir. Ekonomik kuvvet daima başta gelen, hattâ aslî kuvvettir, fakat bu kuvvet yalnız ekonomik değil, başka vasıtalarla da elde edilebilir; ve, en önemlisi, demokrasi tarihinin gösterdiği gibi, yalnız bir sınıf tarafından oligarşik bir şekilde değil, fakat halk tarafından

demokratik bir şekilde de kullanılabilir. Demokrasi-
nin ana dâvalarından biri de budur: ekonomik kuv-
vetin siyasî kuvveti mi, yoksa siyasî kuvvetin eko-
nomik kuvveti mi kontrol edeceği meselesi değil,
fakat halkın, demokratik vetire sayesinde, her iki-
sini de kontrol edip etmeyeceği meselesi.

Bu düşünceler, Burnham'ın, iktidarın sadece
teşkilât zaruretlerinden doğduğu yolundaki iddiası-
nın zaafını da ortaya koymaktadır. Teşkilât mu-
hakkak ki çok önemlidir: ekonomik yapıdaki bir
değişiklik, insanların düşüncelerinde ve davranış-
larında da bir değişiklik meydana getirir¹⁰⁸. Fakat
bu, teşkilât faktörünün yegâne veya kesin faktör
olduğu mânasına gelmez. Bir kere, bünyevî faktörün
kendisi evveleminde parçalara ayrılması gereken mü-
rekkep bir faktördür. Mosca ve Kent onu siyasî teşki-
lâta, Marx ve Burnham ise ekonomik teşkilâta irca
etmişler, fakat yine de her toplumun içine yayılmış
olan çok çeşitli kuvvet unsurlarını tamamen ortaya
dökmemişlerdir. İkincisi, ekonomik yapı dahi muh-
telif unsurlardan mürekkep bir manzume teşkil
eder — idare, hükûmet, emek gücü, tarım, vesaire
gibi — ve tecrübeler göstermiştir ki, bunların sa-
dece mihanikî yollarla çözümlenmesi mümkün de-
ğildir. Son olarak, ekonomik yapının temel unsur
olduğunu kabul ettiğimiz takdirde, Corey'in hatır-
lattığı üzere, "herhangi bir ekonomik teşkilâtın
birçok üst yapı çeşitlerine müsait bulunduğu¹⁰⁹"
gerçeğini izah veya telif etmemiz gerekecektir?
Sadece bu mülâhaza dahi, ekonomik zorunluktan
gayrı faktörlerin karşılıklı tesirini ikna edici bir
surette ispat etmeğe kâfidir. Nihayet şu umumî

mahiyetteki itirazı da ortaya koymak gerekir ki, ekonomik veya başka herhangi bir determinist nazariye, insandaki psikolojik değişkenlikleri göz önünde tutmadığı ölçüde iflâs etmeğe mahkûmdur. İsbetli bir şekilde belirtilmiştir ki:

“İnsan, şartların bir mahlûku olduğu kadar, tenkitcisidir de... Ressam boya kutusuna mutlak surette bağlıdır diye, bundan boya kutusu muhteviyatının, yaptığı resmi izah ettiği neticesini çıkaramayız. Aynı şekilde, san'atkârın hayatını kazanmak için giriştiği mücadelenin, eserini izah ettiğini de iddia edemeyiz¹¹⁰.”

Bütün bu sebeplerden dolayı, Burnham'ın demokrasinin imkânsızlığı doktrini kabul edilemez. Sosyal varlığın karışıklığı ve giriftliği — ki Morris Cohen buna tarihin çok buutluluğu demektedir — tek taraflı bir formüle sığdırılamayacak kadar büyük ve çoktur. Pareto ile Mosca'nın bile daha ihtiyatlı yorumları bu hakikati anladıklarını göstermektedir. Ve sosyal vetireyi anlamak istiyorsak, bu başka faktörleri hesaba katmayan mutlak teorilerle değil, bu vetirede önemli rolleri olan çeşitli unsurların karşılıklı münasebetlerini incelemek suretiyle mümkün olacaktır. Teşkilât faktörü sosyal vetirenin izahına her zaman lüzumlu bir unsurdur, fakat hiç bir zaman kâfi değildir; bu faktörün demokrasiyi imkânsız kıldığı ise henüz ispat edilememiştir.

BÖLÜM: 3

BİR İKTİDAR ŞEBEKESİ OLARAK HAKİM SINIF

Devlet'in yedinci kitabında Eflâtun, şekil ile cevher arasındaki, eşyanın insanlara görüldüğü şekli ile hakikî mahiyeti arasındaki ikiliği nefis bir tablo halinde tasvir etmiştir. Gölgelemler gerçekleri karartmakta, ve insanlar bulundukları yerden sadece hayalleri görebildiklerinden bunlara kapılarak arkasında hakikati gizleyen perdeyi yırtamamaktadırlar. Gerçekten, insanlar ancak kendilerine görülen hayalleri görebildiklerinden, bu hayalleri sahil zannederler ve daha ilerisini araştırmazlar. Bu şekilde, zahiri olan şey gerçeğin sıfatlarına bürünmüş, ve gerçeğin kendisi ise ancak kendilerini insanlığa yaygın yanlış anlayışlardan kurtarabilen nâdir kişiler tarafından kavranmış olur.

Eflâtun'un bir bilgi nazariyesi olarak ileri sürdüğünü, bazı insanlar bir iktidar nazariyesi olarak ileri sürmüşlerdir. Bunlara göre, her cemiyette çoğunluk değil, azınlık hâkimdir. Temel siyasî gerçek bundan ibarettir; gerisi lâfû güzaftır. Oligarşide şekil ve cevher birleşir: devletin gerçek hâkim olan seçkinler aynı zamanda o devletin resmî hâkimleridirler. Fakat demokraside, ve yalnız demokraside, şekil ve cevher tek ve aynı şey olmak-

tan çıkar. Hâkim olan ve idare edenlermiş gibi görünen çoğunluk mensupları gerçekte birer kukladan başka bir şey değildir; hakikî idareciler görünmezler ve halk tarafından bilinmezler. Fakat daima mevcuttur, ve daima bir azınlıktırlar.

Teşkilât ekolünün nazariyecilerine göre, azınlık yani seçkinler, sosyal yapı zaruretleri — meselâ, iktisadî istihsal vasıtalarına hâkimiyetleri — yolu ile iktidara geldikleri halde, devleti kuvvet veya zor mefhumları ile izah edenlere göre, bu azınlık veya seçkinler, iktidar arzusu, hâkim olmak ve başkalarının işlerini idare etmek hırsı, hevesi, veya içgüdüğü ile hareket eden insanlardır. Bunlar sadece iktidar hasret ve iştihak ile yananlar değil, fakat aynı zamanda iktidarın silâhlarını ele geçirmek ve onları müessir bir şekilde kullanmak kabiliyetine sahip olanlardır. Ve bu telâkkiye göre, iktidarın sadece iki silâhı vardır: cebir ve hile.

Binaenaleyh, devletten aktif bir irade ve rıza problemi olarak bahsetmek, veya demokrasiyi, insan kütlelerinin, zıt fikirlerin serbestçe ifade edilmesi yolu ile, umumî siyasetin ana hatlarını ve gayelerini tayin ettikleri bir siyasî teşkilât olarak telâkki etmek, bu nazariyeye göre, Eflâtun'un mağarasındaki hayallere dönmek olur. Yani şekli asıl yerine koymak, demokrasi hayaline aldanarak oligarşi gerçeğini görmemek olur. Bu demokrasi aleyhtarlarının iddiasına göre, ideolojik tarifi, şekil ve usulleri ne olursa olsun, siyasî teşkilâtın esas ve nüvesi azınlık hâkimiyetidir; iktidar daima hâkim bir oligarşinin elindedir; demokrasi her zaman için bir hayalden ibarettir.

OLİGARŞİK DÜŞÜNCEDE İKTİDAR FAKTÖRÜ

Bu doktrinin en eski ve en tesirli ifadelerinden birini Eflâtun'un muhtelif Diyalog'larında bulmak mümkündür; yalnız Thrasymachus'un, "adaletin daha kuvvetli olanın menfaatinden başka bir şey olmadığını" beyan eden meşhur nutkunda değil, fakat aynı zamanda, ve hattâ öncelikle, Callicles'in, hâkimiyetin kuvvetlinin hakkı olduğunu, "sulta, tahakküm veya hâkimiyet tesis etmeğe müsait bir mizacı olan" kuvvetli adamın bu tabiatına serbestçe mecra vermesi ve "gelenek, akıl ve başka insanların fikirleri gibi âmillerin tesiri ve hükmü altında kalmaması" gerektiğini öne süren dogmatik inanç ve iddialarında bunun misallerini görürüz.

"Açıkça iddia ediyorum ki (demektedir Callicles), gerçekten yaşamak isteyen insan, arzularının alabildiğine artmasına müsaade etmeli, onları suçlamamalıdır; bilâkis, en yüksek mertebeye ulaştıkları zaman onlara hizmet ve yardım etmek, ve böylelikle bütün hasret ve iştisaklarını tatmin etmek için gerekli cesaret ve zekâyâ sahip olmalıdır. Ve bunun tabii adalet ve asaletin gereği olduğunu iddia ediyorum... Bizzat tabiat, iyinin kötüye, kuvvetlinin zayıfa göre daha çok şeye malik olmasının haklı ve âdil olduğunu ima etmekte, ve birçok yollardan adaletin, üstün asta hâkim olması, üstün asttan daha varlıklı olması mânasına geldiğini göstermektedir."

Ve Sokrat, "Daha yüksek, daha iyi, daha kuvvetli derken aynı şahısları mı, yoksa başka başka şahısları mı kastediyorsunuz?" diye sorduğu zaman, Calicles'den şu cevabı almaktadır: "Açık ve samimi olarak aynı şahıslardır diyorum³."

Bu doktrinlerin Yunan Sofistlerine has olup olmadığının tetkiki buradaki maksat ve sadedimizin dışında kalır⁴. Önemli olan, bunların, yalnız Eflâtun'un konuşturdukları kimseler tarafından değil, fakat o zamandan beri birçok mütefekkirler tarafından ciddi olarak ve ısrarla ileri sürülmüş olmasıdır. Meselâ Makyavel, H ü k ü m d a r 'ın onsekizinci bölümünde, hükümdarını arslan ile tilkiden örnek almaya teşvik etmekte, çünkü, demektedir, hayvanların kuvveti, yani harp, "hâkim olanın elinde bulunan yegâne san'attır⁵." Ve büyük Leviathan'm mucidi olan Hobbes da, "bütün insanlığın umumî bir temayülünden, ancak Ölüm ile nihayet bulan, sonsuz ve bitmez tükenmez İktidar arzusundan" bahsetmektedir. Kimisi, meselâ Ludwig Gumplowicz ve Franz Oppenheimer gibi sosyologlar⁶, Marx'ı takip ederek bu iktidar faktörünü muayyen bir sınıfla bir tutmuşlar, ve hükûmetin menşei de, varlığını da esas itibariyle bir fetih ve tahakküm meselesi olarak görmüşlerdir. Nietzsche⁷ ve Spengler¹⁰ gibi başkaları ise, keza devletin temelini iktidar olduğu ve itaatın mecburiyete dayandığı görüşünü benimsemekle beraber, bu iktidar temerküzünün bir sınıfın malı olmaktan ziyade iktidar arzusu ile dolu ve bu arzularını gerçekleştirecek vasıta ve imkânlarla sahip bazı fert veya kliklerin elinde bulunduğunu iddia etmişlerdir.

Bu doktrin daha başka şekillerde de ifade ve ras-yonalize edilmiştir: Bu arada Treitschke gibi mil-liyetçi bir yazar, devleti sadece bir hükmi şahıs ola-rak değil, sadece bir irade olarak da değil — “ta-savvur edilebilen iradelerin en tesirlisi ve en şid-detlisi” dahi olsa — fakat aynı zamanda ve bil-hassa iktidar olarak, “iradesini hâkim kılan bir İktidar” olarak¹¹ görmüş, Bosanquet gibi Hegel’ci bir yazar ise, bu husustaki görüşünü, “Devlet... zarurî olarak zor ve cebirdir¹²” demek suretiyle açıklamıştır. Fakat söz konusu nazariyenin çıplak ve “gerçekçi” özü içinde ifadesini, Pareto ve İtal-yan faşizminin sözcüleri gibi modern yorumcularda bulabiliriz.

Pareto’nun görüşüne göre, bütün hükûmetler cebir ve rızaya dayanır. Fakat rıza unsuru daha ziyade talî bir ehemmiyeti haizdir, çünkü kurnaz-lık ve hile ile elde edilebildikten başka (Makyavel’in tilkileri), daha önemlisi, cebir yolu ile idare edi-lebilir veya bastırılabilir. Cebir vasıtalarının kon-trolünü ellerinde bulunduranlar, muzaffer olmak için sadece hilekârlıkta usta liderlere muhtaçtırlar ve “tarih bu gibi liderlerin umumiyetle hile san’a-tından anlayan gayrı memnun idarecilerden çıktık-ğını göstermektedir.” Bir toplumda cebir kullan-manın doğru olup olmadığını, bunun faydalı mı yoksa zararlı mı olduğunu tartışmak mânasızdır. Gerçek şudur ki, cebir daima, hem “bazı yek-nesaklıkları muhafaza etmek isteyenler, hem de onları çiğnemek isteyenler tarafından” kullanılmak-tadır. Ve her iki halde de, bu cebir bir azınlık ta-rafından, çoğunluğun arzularına cevap vermekten

ziyade onlara hükmeden birkaç kişi (elit) tarafından kullanılmaktadır. Pareto'ya göre, hükûmet istediği kadar akıl ve mantığa dayandığını iddia etsin, hakikatte sadece cebir ve kuvvete dayanır. Hükûmet, hangi şekle bürünürse bürünsün, mahiyeti itibariyle mutlaka oligarşıktır. Sahneyi işgal eden hükümdar veya parlamento olabilir; fakat sahnenin arkasında hâkim sınıf hâzır ve nâzırdır. Pareto'ya göre, demokrasilerde bu daha da belirlidir.

“Saf ve iyi kalpli Kıral Demos*, kendi yolunda gittiğini sanır. Aslında ise efendilerinin arkasından gitmektedir... Hakikatte, umumî rey hakkı olsun veya olmasın, idare eden daima bir oligarşi, “halkın iradesine” azınlığın istediği ifade şeklini vermenin yollarını bulan bir zümredir... Öteki ilâhlar taifesi gibi, (umumî rey hakkı) da tarifi imkânsız, esrar perdesine bürünmüş, gerçek dışı bir şeydir¹³.”

Pareto'nun bu tahlilinde, Mussolini, kendince, demokrasinin gerçek mahiyetinin izahını bulmuştu. Demokrasinin, halka hâkimiyetin kendisinden ziyade hayalini veren bir hükûmet şekli olduğunu beyan etmişti. “Hakikî ve fiilî hâkimiyet, gizli ve gayrı mes'ul başka kuvvetlerin elindedir.” Sözde kralsız bir rejim olan demokrasi, hakikatte, “birçok krallar tarafından, hem de tek bir kraldan, bir müstebit dahi olsa, daha mutlak, daha zalim ve daha tahripkâr olanlar tarafından idare edilir.” Binaenaleyh, siyasî bir cemiyeti lâıkiyle anlayabilmek için, hükûmetin şekline değil, esasına bak-

* Demos; eski Yunan devletinde halk. (Çevirenin notu)

mamız lâzımdır. Bu da, behemehal oligarşik bir idaredir¹⁴.

Demokrasinin gerçek dışı olduğunu, insanın kuvvete, cebir ve şiddete (ve bunun bir neticesi olan hileye) susadığını iddia edip devletin temelini bunlara dayandığını, ve kuvvet kontrolünün kabiliyetli ve hevesli bir oligarşide temerküz ettiğini kabul eden bu telâkkiler, Amerikalı demokrasi aleyhtarları tarafından sık sık tekrar edilmiştir. Max Nomad, kaçınılmaz addettiği bir akıbete istemeyerek boyun eğen bir kimsenin tevekkülü ile şöyle demiştir:

“Bütün siyasete hâkim olan sadece iki prensip vardır. Birincisi, her ne pahasına olursa olsun, isterse en adî vasıtalarla iktidarı ele geçirmek; ikincisi, ne pahasına olursa olsun, isterse en adî vasıtalarla o iktidarı muhafaza etmek¹⁵.”

L. J. Henderson ise, tevekküle kaçmadan fakat neticenin kaçınılmazlığını aynı şekilde kabul ederek, Pareto’nun yorumlarını “bir deha eseri” olarak benimsemiş, ve Pareto ile Makyavel arasındaki benzerliğe işaret ederek bu Makyavelik tutumunu müdafaa etmeğe kalkışmıştır¹⁶. James Burnham da, idarî hâkimiyet nazariyesinden yüz seksen derecelik bir dönüşle devleti izaha çalışan bu iktidar teorisine dört elle sarılmış, siyasî hâdiselerin gerçek ve kesin izahını onda bulmuş ve bu doktrini bir siyaset ilmi haline getirmeğe teşebbüs etmiştir¹⁷. Nihayet W. B. Munro, küçük fakat düşündürücü bir kitapta, halkın hükûmet işinde tesirli bir faali-

yet gösteremeyeceğini, başarının demokrasiye değil, daima oligarşiye ait olduğunu ileri sürmüştür¹⁸.

Munro'ya göre, siyasî hayatı idare eden, insanlar, veya insanların fikirleri değil, muayyen tarihi kanunların faaliyetidir. Bu kanunlar sadece baskı yapmakla kalmazlar; hükûmeti bilfiil kontrol ederler. Ve Munro'nun iddiasına göre, bütün bu kanunlar arasında, azınlığın çoğunluğa hâkimiyetinden, bütün hükûmetlerin ister istemez otokrasiye temayülünden daha önemli olanı yoktur.

"Her hükûmet, şekli ne olursa olsun ve ne kadar iyi muhafaza edilirse edilsin, eninde sonunda bir azınlık hükûmeti haline gelir. Siyasî iktidarı milletin bütünü elinde tutmağa çok teşebbüs edilmiştir, fakat iktidar hiç bir zaman onda kalmamıştır. Daima bir sınıfın, bir hâkim sınıfın eline kaymıştır... Gerçekten, bütün insanlık tarihinin en çok göze batan ve dikkati çeken hususlarından biri, sınıfların, kütlelerin elinden iktidarın ashını almayı ve onlara sadece dış şekillerini bırakmayı, hükûmet tarzı ne olursa olsun, kolaylıkla başarmış olmalarıdır... Başka türlü olmasına imkân yoktur... Azınlığın yol göstermesi ve çoğunluğun onu takip etmesi her hükûmetin esasını, ruhunu teşkil eder¹⁹.

Munro'ya göre, bu kaçınılmaz bir şeydir, çünkü insanlar iktidara düşkündürler, daima iktidarın arkasından koşarlar, ve sadece iktidarı ele geçirmek için değil, fakat aynı zamanda onu genişletmek için teşkilâtlanırlar. Bu itibarla, demokrasiye ümit bağlayanlar sukutu hayale uğramaya "ezelden mahkûmdurlar", çünkü demokrasi "millî hâkimiyetin sadece şekillerine riayet eden bir hükûmet

şeklinden başka bir şey değildir²⁰." Demokrasi gösterişlerinin arkasında, fiilen ve ebediyen hükmeden görünmez kuvvetler yatmaktadır.

Demek ki, demokrasiye tevcih edilen itham şu oluyor: hükûmetin şekli demokratik olabilirse de, esası hiç bir zaman demokratik değildir; idarenin, hükûmetin, hâkimiyetin şe'niyeti daima çoğunluğa karşı mes'ul olmayan bir azınlığın elindedir; bu hâkim oligarşi ise, gerek iktidara gelmek ve gerek iktidarı muhafaza etmek için cebir ve hileye mü-racaat eder, ve devlet, son tahlilde, rızaya değil, kuvvete dayanır. Bu iddianın muhtevasını, şimdiye kadar olan izahlarımızda, umumî ve az çok değişik şekillerde kabataslak ortaya koymuş bulunuyoruz; bundan sonra, daha etraflı ve tesirli bir şekilde aynı görüşü ifade etmiş olan Amerikalı yazar Lawrence Dennis'in çeşitli yazılarına dikkatimizi çevirebiliriz²¹.

II

LAWRENCE DENNIS: İKTİDAR OLARAK ELİT

Dennis ile (ve gerek bu gerek başka ekollerin diğer yazarlar ile) meşgul olurken bir zorluğa rastlanır ki, bunu hemen ortaya koymak lâzımdır. Dennis sık sık, kendi inanışına göre, olanı olması lâzım gelenle karıştırmaktadır. Bu karışıklık kıs-men üç şeyi bir arada yapmak istemesinden ileri gelmektedir: birincisi, gayrı mes'ul bir elit hâkimiyetinin zorunluluğunu, hattâ kaçınılmazlığını göstermek; ikincisi, iyi bir elitin sahip olmağa çalışması

lâzım geldiğine inandığı bazı değer ve gayeleri tayin etmek; üçüncüsü, böyle bir eliti hem müsait karşılamaya hem de desteklemeye okuyucularını teşvik etmek. Yani kitapları faşizmi müdafaa etmektedir; bu itibarla, kısmen, insanların ne şekilde hareket etmeleri gerektiğinden bahsetmektedir. Fakat diğer taraftan, seçilecek bu hareket tarzını akla uygun veya haklı göstermek için, şu veya bu şekilde bir tercihin yapılması lâzım geldiğini, durumun yalnız tasvir ettiği şekilde olmakla kalmayıp her zaman öyle olmasının zarurî olduğunu ve kendisinin ortaya koyduğu kaidelere uygun hareket etmekle sadece gerçeği kabul ve tasdik etmiş olduğumuzu iddia etmektedir. Bu bakımdan Dennis'in kitapları aynı zamanda demokrasi aleyhinde determinist bir görüşü temsil etmektedir. Bazen siyasi problemin hangi cephesini, olayların gerçek yönünü mü, yoksa istenilen yönünü mü takdim ettiğini söylemekte insan zorluk çekmektedir. Çok kere, muhakemesinin dağınıklığı, demokrasiye karşı temel itirazının ne olduğunu anlamamıza engel olmaktadır. Buna rağmen, bu fasıldaki maksadımız bakımından, iddiasının sadece menfi ve determinist cephesini, yani sadece demokrasi prensipini boş ve tahakkuku imkânsız bir rüya olarak suçlayan cephesini ele alacağız. Ve suçlamasının dayandığı hususî sebepleri bu açıdan tayin etmeğe çalışacağız.

Şahsen demokrasiden yana oldukları halde, tarafsız ve ilmî müşahedenin demokrasinin ya imkânsız, ya da istenilmeyen bir sistem olduğu hakikatini tasdiğe bizi zorladığını iddia eden antidemokratik nazariyecilerin aksine, Dennis, kendisine dütur itti-

haz ettiği “realizm, mantıkî bütünlük ve hissi samimiyet” siyasetine sıkı sıkıya bağlı kalarak, demokrasiye inanmadığını kat’î bir şekilde itiraf etmektedir. Bize söylediklerine göre, kendisi “otoriter (totaliter) devletin taraftarı ve müdafii, ve liberal demokrasinin alayhtarıdır²⁸.” Fakat bu itirafı, siyasî olayları tefsir ederken taraf tuttuğu veya peşin hükümle hareket ettiği mânasında alınmamalıdır, zira Dennis, kitaplarının konuyu objektif bir tahlilcinin itinalı titizliği ile ele aldığı hususunda ısrar etmektedir. Kendi tabirleriyle:

“Bu tahlil ve görüş hakkında açıkça belirtilmesi gereken ilk nokta, temellerinin ahlâka veya tercihlere değil, olaylara ve mantıkî istidlâllere dayandığı hususudur... Metodu ahlâkî değil, ilmî ve mantıkîdir... Şahsî tercihlerim ancak arızî olarak, ve hakikî temayüllerle muhtemel hâdiseleri izah eden ana tezlerin işlenmesi münasebetiyle bahis konusu edilmiştir²⁸.”

Dennis’in müşahedesine göre, olayları incelediğimizde derhal birinci derecede önemli bir fenomenle karşılaşırız: bu da toplumun, idare edenler ve idare edilenler, elit ve kütleler olmak üzere ikiye bölünmüş olmasıdır. Birinciler, “kütlelere ne verileceğini daima” ve fiilen “tayin eden” azınlıklardır. İkinciler ise, çoğunluğu teşkil ederler ve bütün sistemlerde iktidardan mahrumdurlar. İnsanlar hangi elitin hâkim olacağı hususunda kavga edebilirler; hattâ hangi sistemin bu hâkimiyeti gerçekleştireceği husunda ihtilâfa düşebilirler. Fakat, Dennis’e göre, “elitin şu veya bu zümresinin hâkim olup olmaya-

cağı mevzuunda bir tercih hakkı yoktur... Her zaman için bir hâkim veya idare eden sınıf bulunacaktır²⁴."

Bu hâkim sınıf, Dennis'e göre, iki unsurdan meydana gelir: iktidarda olan elit, ve iktidarda olmayan fakat iktidara geçmek isteyen elit. Kimin "içerde", kimin "dışarda" kalacağını tayini, önemli olmakla beraber, sokaktaki adam için büyük bir değer taşımaz; o "istenildiği şekilde hareket etmekte devam eder." Fakat elit tabakanın muhtelif grupları için bu hususun hayati bir önemi vardır. Her ikisi de iktidara susamıştır. Her ikisi de iktidar uğrunda mücadele etmek için istekli ve gereken kuvvete sahiptir. Nitekim mücadele de ederler. Binaelaleyh, hâkim elitin hangisi olacağı hiç bir zaman önceden kanun yolu ile, veya akıl, mücerret prensipler, ya da adalet nazariyeleri ile tayin edilemez; bunlar hiç bir zaman sosyal nizamın tayin edici unsurları olamaz. Kaderi belli eden kuvvettir, insanlar arasındaki ihtilâfların, grup baskılarının, beşerî arzuların ifadesinden doğan cebir faktörleridir. Ve bu cebir faktörlerinin nihai mücadelesi, "harpte olduğu gibi, kanun sınırlarının dışında cereyan eder²⁵."

Bu, Dennis'in iddiasına göre, yalnız işlerin nasıl olması lâzım geldiğinin değil, fakat nasıl başka türlü olamayacağını da ifadesidir. "Siyaset esasında daima bir iktidar komplosudur (conspiracy of power)", ve hukuk da aslında "kaba kuvvet veya güç mücadelelerinin" sahnelenmesine yarayan bir vasıttan ibarettir. "Hukuk, kuvvetlinin zayıfı ezmek ve baskı altında tutmak için zor kullanması-

nın yollarını temin etmekte ve kolaylaştırmaktadır²⁶." Liberallerin ve muhafazakârların başarısızlıklarının sebebi, Dennis'in iddiasına göre:

"Hâlâ siyaseti bir oyun sanmalarıdır. Siyasetin bir harp olduğu gerçeğini hâlâ anlamamışlardır. Harpte ise gaye, bütün askerî el kitaplarının daha ilk fasılda öğrettikleri gibi, düşmanı imha etmektir²⁷."

Binaenaleyh, hâlâ kuvvet yerine hak ölçülerine göre düşünenler, sosyal nizamın çıplak gerçeklerinden bîhaberdirlere. Hakkın kuvveti doğurduğu doğru değildir; bilâkis, hakkı doğuran her zaman ve sadece kuvvettir. Bu totaliter rejimlerde de böyledir; liberal rejimlerde de²⁸.

Bir an için sosyal nizamın mahiyetini düşünelim. Bu nizam millet iradesinin ifadesi midir, yoksa daha ziyade "hâkim bir sınıfın müşterek iradesinin ifadesi" midir? Dennis'e göre, açıkça ikincisidir. Bu hâkim sınıf, prensipleri, serveti veya malı mülkü sayesinde mi, yoksa "iktidar araçlarına... toplara ve propagandaya" hâkim olduğu için mi iktidardadır? Dennis'e göre, yine doğru olan ikincisiktir. Sonra hareket planı "millet gücünün bir ifadesi" değil midir; haklılığını, "ahlâkî geçerliliğini ve tatbik kabiliyetini onu gerçekleştiren güçten" almaz mı; ve "mukabil gücün onu tesirsiz hale getirmesine" engel olmaz mı? Bütün bunlar, Dennis'in iddiasına göre, münakaşa edilemeyecek derecede aşîkârdır. Şu halde açıktır ki, hâkimiyet iktidar, iktidar kuvvet, kuvvet de zor demektir, ve sosyal

bir düzen haklı olarak kuvvetlinin iradesinin ifadesi ve tecellisidir; zira, Dennis'in vardığı neticeye göre, "ancak kuvvet, hakkı haklı ve tesirli kılabilir²⁹." Böylece Dennis, Yunan sofisti Thrasymachus gibi, adaletin kuvvetlinin hakkı olduğu görüşünü benimsemektedir. "Muharrik kuvvet, iktidar arzusudur", demektedir kuvveden fiile çıkaran kuvveti temsil eden iktidardır. İktidardır, çünkü son tahlilde "dünyayı her zaman kuvvet idare etmiştir³⁰."

Dennis, bazı devlet şekillerinin, ve bu arada demokrasinin, kuvvete dayanmadıkları intibasını verdiklerini, ve Amerikada iktidarda olan şebekenin açıkça bu durumu kabul etmediğini itiraf etmektedir. Hâkim zümrenin açıkça ve namusluca maksadını cebir yolu ile gerçekleştirebildiği Sovyetler Birliği gibi totaliter sistemlerin aksine, Amerika'daki elit, şekli demokrasiyi muhafaza etmek için, "hile ve iki yüzlülük ile" hareket etmek zorundadır³¹. Ancak Dennis'e göre önemli olan, bu yalancılık perdesinin kendisini destekleyen iktidar gerçeğini gözden saklamamasıdır. Aslında, idarenin şekli demokratik, özü oligarşıktır. Kendi tabirleriyle:

"Liberal nazariye bunu kabul etmezse de, hakikatte hâkim olan elittir;... önemli seçimlerin çoğunu milletin ekseriyeti değil, elitler yapar;... onların tasarrufları, liberal nazariyenin mümkün sandığı şekilde, oy sandığı veya Anayasanın tatbiki yolu ile halkın murakabesine tâbi değildir... Elitler liderlerdir, yol gösteren onlardır. Sosyal eğilimlerin yönlerini tayin edenler onlardır³²."

Bununla beraber, bu demek değildir ki, demok-

ratik devlet nizamında halk bütün bütün çaresizdir, elit tabaka hiç bir suretle halkın kontrolüne tâbi değildir ve tamamen keyif ve arzusuna göre, hiç bir mes'uliyet tanımadan memleketi idare eder. Bunun böyle olmadığı, Dennis'e göre, şuradan bellidir: Ne zaman ki bir çoğunluk, tatbikatta nâdiren de olsa", bir değişikliğe ihtiyaç olduğuna karar verir, ve "dışarıda olan elit tarafından etkili bir şekilde teşvik edilir, desteklenir ve yol gösterilir", o zaman hangi elitin iktidara geleceğini tayin hususunda sesini duyurur. İşte, demektir Dennis, çoğunluğun bir hâkimiyet değişikliğine karar vermesi ancak bu şekilde söz konusu olabilir. Fakat bu şekilde bir hâkimiyet değişikliği, bir elitin yerine başka bir elitin geçmesinden başka bir mâna ifade etmez; iktidarın halk tarafından ele geçirilmesi anlamına gelmez. Kaldı ki, bizzat bu çoğunluk kararı dahi, "çoğu defa işleri idare ve iktidarı istimal eden bir azınlığın menfaatinden, onun eserinden başka bir şey değildir³³."

"Demokratik devletin şeklini değil de, gerçeğini dikkatle incelediğimizde, — Dennis'e göre — temelli olarak fikrin değil, kuvvetin hâkim olduğunu görürüz. Ferdin vazife ve mükellefiyetlerini tayin eden ne serbest fikir çatışması, ne halkın direktifleri, ne millî iradedir; sadece hâkim sınıfın cebir kuvvetidir. Dennis'in tabiriyle, "Sosyal düzenin rızaya dayandığını ancak şu şartla öne sürebiliriz: zorlamaya karşı çaresiz olanların, beğenmedikleri fakat değiştirmeye muktedir olmadıkları duruma muvafakat ettiklerini kabul etmek şartıyla³⁴."

İşte, Dennis'e göre, siyasî teşkilâtın gerçek tarifi budur. Ve bu hiç bir zaman bugünkü kadar doğru olmamıştır. Zira demokrasi, sadece şekil olarak dahi, "hâkim sosyal kuvvetlerin dayanılmaz akışına mağlûp olmaya mahkûm bir nizamdır." Onun yerine, "çaresiz olarak" faşizm gelecektir. Eski sistemi tamir veya muhafaza etmeğe çalışmak abestir; "açıkça durdurmaya muktedir olmadığımız bir cereyanla" karşı karşıya bulunuyoruz. Ne yaparsak yapalım, "mevcut akımlar devleti ergeç, onu liberal ideolojilerin sahası dışında kalan mak-satlara âlet etmek isteyen birtakım kuvvet grup-larının mutlak hâkimiyeti altına koyacaktır³⁵."

III

KUVVET TEORİSİNİN TAHLİL VE TENKİDİ

Bu görüş tarzının, birçok bakımlardan, Burnham'ın teziyle benzer noktalar arz ettiği görülecektir. Her ikisi de, insanların problemlerini objektif bir zihniyetle ele almak iddiasındadır; her ikisi de, kıymet hükümlerinden uzak ve sadece olaylara dayanan bir metodu öngörmektedir. Her ikisi de, bu "ilmi" metodu tatbik ederek, oligarşinin siyasî toplumun umumî bir veçhesi olduğu kanaatine varmaktadır. Her ikisi de, bu oligarşinin geçmişte ve halen mevcut olduğunu iddia etmekle yetinmeyip, ya ilelebet veya hiç değilse önceden görülmesi mümkün bir gelecek boyunca bu vaziyetin devam edeceği hususunda ısrar etmektedir. Her ikisi de, alelâde insanların arzu ve niyetlerinin umumî siyasetin

taini bakımından bir değer veya önem taşımadığını, ve hükûmet edecek şahısların seçiminde müessir olmadığını iddia etmektedir. Netice olarak, her ikisi de, insanların umumiyetle anladıkları mânadaki demokrasinin imkânsız bir şey olduğu görüşünde birleşmektedir.

Buna mukabil, bu nazariyeler iki mühim hususta yekdiğerlerinden ayrılmaktadır. Burnham'ın hâkim sınıfı, müşterek bir ekonomik fonksiyona dayanan mütecanis ve yekpare bir kütle teşkil ettiği halde, Dennis bir hâkim sınıftan ziyade bir elitten, ve hattâ (liderler mânasında) bir elitten ziyade müşterek bir iktidar hırsının birleştirdiği birtakım kuvvetli ve insafsız adamlardan bahsetmektedir. Keza Burnham kendi hâkim sınıfının ekonomik emperatiflerin otomatik neticesi olarak iktidara geldiğini kabul ederken, Dennis hâkim olan elitin bu hâkimiyetinin ekonomik durumunun değil, kuvvetinin, hile ve cebir kullanmak hususundaki üstün kabiliyetinin ve arzusunun neticesi olduğunu iddia etmektedir. İkisinin de doktrini kadercidir: fakat birincisinde bu bünyevî (bilhassa ekonomik) bir determinizm, ikincisinde ise psikolojik bir determinizmdir.

Şu hususu önemle tebarüz ettirelim ki, bu görüş Dennis'in ekonomik faktörlerin tesirlerinden ve ehemmiyetinden habersiz olduğunu iddia etmek değildir. Bilâkis, iddiasının büyük bir kısmını, demokrasinin ekonomik bakımdan ölüme mahkûm olduğu kaziyesine istinat ettirmektedir. O kadar ki, dik-kati çekici bir ayniyet arz eden birçok bahislerde, Dennis, Burnham'ın İdarî İhtilâl'inde ortaya

koyduğu tezi ve onu destekleyen gerçekleri kendisinden önce benimsemiş bulunmaktadır³⁶. Fakat, Pareto gibi, Dennis'in de ısrarla üzerinde durduğu nokta, hep insanların düşündükleri ve yaptıkları, inançları ve hareketleridir. Dennis'in görüşüne göre, neticeyi tayin eden faktör hiç bir zaman bir yapının veya teşkilâtın mekaniği değildir.

Demek ki, iki nazariyeyi birbirinden ayıran önemli noktalar, oligarşinin tereküp tarzı ve bu oligarşinin ne şekilde iktidara gelip iktidarı muhafaza ettiğidir. Ve Dennis'in bu iki faktör hakkındaki fikirlerinin doğruluğu kabul edildiği takdirde, bunlardan çıkardığı netice, yani demokrasinin imkânsız olduğu — varlığının ancak şekli — kaçınılmaz bir hal alır. Bu itibarla, bu husustaki iddia ve delillerini teferruatıyla incelememiz gerekiyor.

A. ELİT MESELESİ

Burada, oligarşinin öteden beri mevcut olageldiği için ilânihaye devam edeceği yolundaki basit tarihî nazariyeyi, Dennis'in şu beyanına rağmen, göz önüne almak lüzumsuzdur:

"Her kültür mutlaka bir elit tarafından yürütülür. Bu kültür ne kadar mürekkep ve devrimci ise, yol gösteren elitin vazifesi o kadar önemlidir. Bu biraz Michels'in "demir oligarşi kanunu" na benzer³⁷."

İki sebepten dolayı lüzumsuzdur: birincisi, sürekli bir azınlık hâkimiyetinin bu cephesi hakkında bundan evvelki bölümde (III, A) verilen izahat,

ana hatlarıyla, buradaki iddia için de varittir; ikincisi, Dennis'in bizzat kendisi determinist telâkkinin bu cephesine, Burnham'a nazaran, çok daha az ehemmiyet atfetmektedir. Hattâ bir yerde Dennis, ebedî ve amansız kanunlarla idare edildiğimiz iddiasından bahsederken açıkça şöyle demektedir:

"Bu iddia hem tarih hem de insan psikolojisi bakımından bâriz şekilde yanlış ve gayrı varittir. Hayat değişmez kaidelere göre oynanan bir oyun değildir. Hayat, daha başka şeyler arasında, bu kaidelerin ne olacağını tayin konusunda herkese açık bir müsabaka ve mücadeledir³⁸."

Dennis'in tasavvurunda önemli olan, (1) elitin mahiyeti ve (2) elitin demokrasi bakımından ifade ettiği mânadır.

Elitin mahiyeti. Eğer demokrasi hayal ve oligarşi gerçek ise, siyasî tahlilin ilk şartı, oligarşide devlet kuvvetinin âlet ve vasıtalarına kumanda edenlerin teşhisi olmak gerekir. Dennis'e göre bunlar elitlerdir. Fakat elit mefhumunun daha açık ve dalkık bir tarifini, eliti kütlelerden ayıran hususu objektif bir surette tayin edebilmemize yarayacak kıstasların daha katî bir şekilde ortaya konulmasını istediğimiz zaman, Dennis bize sadece bir tane değil, çeşitli ve değişik tarifler vermektedir. Bazı yerlerde, "bir idare aristokrasi" sinden, kimi zaman "alt orta sınıfların hayal kırıklığına uğramış elit" inden, daha başka yerlerde ise yıllık gelirleri (1936'da) 3000 dolar veya daha fazla olanlardan, ve yalnız "halen ve fiilen nüfuzlu ve kudretli olanlardan" değil, fakat aynı zamanda "nüfuz

ve kudret potansiyeline sahip olanlardan", ya da "istisnâî yaratılış ve istidattaki elitten", veya muhtaç olanlardan değil de haris olanlardan bahsetmektedir. Bir yerde de özetle şöyle denmektedir:

"Elit deyince, nüfusun geri kalan kısmına nazaran şu veya bu sebepten dolayı daha nüfuzlu ve daha güçlü olan dörtte birini veya üçte birini anlayabiliriz. Bu bütün serbest meslek erbabını, iş adamlarını, çiftçileri, vasatın hayli üstünde gelirleri olan bütün insanları, ve şahsî kabiliyetleri yahut herhangi başka avantajları sayesinde işlerin idaresinde vasat insandan daha fazla söz sahibi olanları ihtiva eder³⁹."

Bu tarifler silsilesinde mevcut müteaddit tenakuzlar o kadar aşikârdır ki, bunlara kısaca işaret etmekle iktifa edeceğiz. İdare aristokrasisini teşkil edenler aynı zamanda hem hayal kırıklığına uğramış hem de aşağı orta sınıfa mensup olanlar olamaz. Yaratılıştan üstün kabiliyetlere sahip olanlar — üstünlük, yaratılış ve kabiliyetten ne anladığımız hususunda anlayabileceğimizi kabul etsek bile — zarurî olarak daha yüksek bir gelir seviyesinde bulunanlar değildir, ve daha yüksek bir gelir seviyesinde bulunanlar da mutlaka müstesna bir fitrî kabiliyete sahip değildirler. Sonra, muhtaç olanlar aynı zamanda haris de olabilirler: iktidara, zenginliğe veya bir toplumun verebileceği, başka mükâfatlara karşı. Nihayet, "potansiyel" olarak daha nüfuzlu ve güçlü olanları, bu vasıflarını "fiilen" ispat etmedikleri müddetçe nasıl teşhis edebileceğiz? Dennis bize bu hususta hiç bir

izahat vermemektedir, ve kuvveyi fiille ispat etmeğe kalkışacak olursak, tersine muhakemeden ibaret mantık hatasına düşmüş, bir kaziyenin ikinci haddini teyit etmekle birinci kaziyenin mevcudiyetini ispat etmiş olduğumuzu yanlış olarak kabul etmiş oluruz. Bu gibi mülâhazalar, “vasatın hayli üstünde” veya “işlerin idaresinde vasat insandan daha fazla söz sahibi” olmayı temin eden “şahsî kabiliyetleri yahut herhangi başka avantajları” gibi tabirlerin istatistikî bakımdan arz ettiği müphemiyet de bunlara eklendiği takdirde, Dennis’in “nüfusun dörtte birinden üçte birine kadar” diye zikrettiği rakamın, objektif şekilde tayin edilmiş mütalâalara dayanan ve titizlikle hesap edilmiş bir tahmin olmaktan ziyade, belki yine de bir azınlık olarak kalabilecek olan nüfus kesiminin azamî haddini göstermeyi hedef tutan keyfî ve indî bir tariftten ibaret olduğunu göstermektedir. Üstelik, nüfusun dörtte birinden üçte birine kadarının devlet idaresinde vasat insana nazaran daha fazla söz veya karar sahibi olacağını söylemek fazla bir mâna da ifade etmez. Bu beyanın Dennis’in tezini ispat bakımından bir önem kazanabilmesi için, bu dörtte birden üçte bire kadarın çok özel bir şekilde de söz sahibi olduğunun, yani bir hâkim sınıf veya elit olarak konuştuğunun ispatı gerekir. Bu hususu Dennis hiç bir yerde ispat etmemiştir.

Elitin terekküp tarzı hakkındaki bu düşüncelere ilâve olarak bir hususu daha belirtebiliriz. Pareto’yu yakından taklit eden Dennis, toplum içinde iki yönlü bir ayırma yapmaktadır: birincisi, elit ile kütle arasındaki ayırım, ikincisi ise elitin “içerde-

kiler” ve “dışardakiler” veya, Pareto’nun tabiriyle, hükûmet eden ve etmeyen elitler şeklindeki ayırımı. Dennis’e göre, yegâne önemli sınıf ayırımları bunlardır⁴⁰. Ancak yukarıda görmüş olduğumuz gibi, eliti kütleden ayırt etmemize yarayacak hiç bir ciddi ve objektif kıstas getirilmemiştir, ve esasen buna pek de imkân görülmemektedir. Gerek Dennis’in gerek Pareto’nun şu basit hakikati gözden kaçırdıkları anlaşılmaktadır: “kütle” arasında dahi birçok insanlar bazı bakımlardan elit, yani seçkin ve mümtazdırlar, birçok insanlar şu veya bu hususta öteki insanlardan üstündürler, ve böyle olunca da mücerret bir üstünlükten oligarşik bir elitin yeterli bir ölçüsü olarak bahsetmek mümkün değildir⁴¹. Öte yandan, eliti sadece kuvvet açısından düşünmemiz gerekiyorsa, kuvvetli olanların Dennis’in kendilerine izafe ettiği⁴² “sınıf şuuru, gurur ve tesanüdü” haiz olduklarını gösteren deliller var mıdır?

Basit bir misal olarak, Dennis’in bütün iş adamlarını, toplumun kuvvetli unsurunu teşkil eden elitin içinde mütalâa etmiş olmasını ele alalım. Bu aynı iş adamlarını başka yerde “hâkim sınıflarımızın en az zeki ve yaratıcı üyeleri” diye damgalamış ve onlardan “rastgele bir taksi şoföründen veya liman işçisinden daha az konuşanlar ve söyledikleri daha az mâna ifade edenler⁴³” diye bahsetmiş olmasının üzerinde durmayacağız. Sadece, bu şümullü tarife göre, küçük perakendeci ile köşe başındaki buz satıcısının büyük sanayici ile aynı hâkim sınıfın içine sokulduğuna, ve buna mukabil geliri buz satıcısından, bakkaldan veya tuhafiyeciden daha

yüksek olmasına rağmen vasat bir ücretlinin kütle içinde mütalâa edildiğine işaret etmekle iktifa edeceğiz. Dennis daha da ileri giderek, bu imkânsız hizalandırmaya ilâveten, elitin (yani buz satıcısı, bakkal, tuhafiyeci ve büyük sanayicinin) sınıf şuur-u, gurur ve tesanüt hisleriyle birbirlerine bağlı olduklarını iddia etmek suretiyle okuyucusunun muhayyilesini bir hayli zorlamıştır. Aynı şekilde, kuvvetliler, Lasswell'in tâbiriyle, mevcut şeylerin en çoğunu elde edenler ise, başka başka insanların yalnız başka başka şeyleri başka başka miktarlarda elde ettiklerini değil, fakat aynı zamanda bir şeyden daha çok alanların başka bir şeyden daha az aldıklarını kabul etmek mecburiyetinde kalırız. Bu suretle de bir tek elit yerine, bazıları birbirleriyle iç içe girmiş ve belki ihtilâf halinde bulunan birçok elitlerle karşılaşmış oluruz.

Eliti kütleden keskin hatlarla ayırmanın zorluğu, elitin kendi arasındaki hükûmet eden ve etmeyen grupları ayırt etmek teşebbüsünü iki misli zorlaştırmaktadır, zira her ikisinin de birer parçasını teşkil ettikleri elit zümrenin bile ne olduğunu doğru dürüst bilmeden, “içerdekiler” ile “dışardakiler” in kimler olduğunu nasıl tayin edebiliriz? Oligarşinin hâkim idarecilerini hangi hususiyetlerinden tanıyacağız? Hâkim olan elitin hükûmet edenler (yani, hükûmette hakikî veya zahirî bir rol oynayanlar) olduğu iddia edilemez, zira bu tarzda bir muhakemenin bir fasid daire teşkil etmesi bir yana, hükûmet edenlerin her zaman mütesanit ve mütecanis bir grup teşkil ettiğini gösteren kesin deliller yoktur. “Hükûmet eden eliti” “hükûmet etmeyen

elitten" ayıran faktörün herhangi başka bir vasıf olmayıp münhasıran kuvvet olduğunu gösteren ciddi bir işaret de mevcut değildir; zira çeşitli elitleri ayırmak için kesin bir ölçü olmadığına göre, bu elitlere muayyen vasıf ve hususiyetler izafe etmenin imkânı yoktur. Halbuki, mutlaka ispat edilmesi lâzım gelen bir şey varsa, o da elitin bir sınıf teşkil ettiği, kuvvetli bir sınıf şuuru ve sınıf ihtirası ile kenetlenmiş bir insan topluluğunu temsil ettiğidir; zira böyle bir tesanüt hissi olmadan, elitin bir sınıf olarak iktidara gelmesi — bizzat Dennis'in ifadesine göre — imkânsızdır. Ve açıktır ki böyle bir şuuru, tarif edilememiş ve belki de edilemeyecek olan bir heyete izafe etmemize imkân yoktur.

Bir kelime ile, tariflere takılıp kalıyoruz. Ve gerek Dennis gerekse bu ekolün diğer nazariyecileri tarafından⁴⁴ ileri sürülen tarifler hem müphem olup hem de birbirlerini nakzetmektedirler. Ve mantık alanında olduğu kadar siyaset alanında da, mefhum karışıklığı bilgi ve anlayışa götüren yol değildir.

Elitin önemi. Bütün bu umumî ve mücerret mahiyetine rağmen, yine de hâkim bir elit gerçeğini ve varlığını kabul edelim. Dennis ile birlikte, bütün cemiyetlerde halkın çoğunluğundan daha üstün ve daha nüfuzlu bir azınlık bulunduğunu, ve bu azınlığın (elitin) mümeyyiz vasfının üstün kuvveti olduğunu tasdik edelim. Acaba bunu teslim etmekten ne çıkar, yani demokrasi bakımından bunun ifade ettiği mâna nedir? İşte asıl önemli mesele budur. Dennis'e göre, bir elit zümrenin mevcudiyet!

bizatihî demokrasi imkânını inkâr etmek için yeterli bir sebeptir; çünkü hakikatte devlete hâkim olan halk değil, bu elit zümredir. Fakat elit prensipi ile demokrasi nazariyesi arasında zarurî bir uyumsuzluk mevcut mudur?

Düşünürsek bu sorunun cevabının menfi olduğu açıkça anlaşılır, zira liderlik bütün diğer devlet şekillerinde olduğu gibi demokraside de şarttır ve bu liderlik ancak bir azınlığın liderliği olabilir. Muayyen bir zamanda çeşitli devlet işlerini yürütmeyi ve hükûmet mekanizmasını fiilen işletmeyi ancak bir azınlık başarabilir; mütemadiyen hükûmetlerin karşısına çıkan ve haklarında derhal karar verilmesini gerektiren sayısız meseleleri ancak bir azınlık müessir bir şekilde halledebilir. Liderlik her yerde mevcuttur — kulüplerde, kiliselerde, ordularda, sanayide, bütün hükûmet kademelerinde ve sosyal hayatın bütün cephelerinde — ve öncülerini teşkil eden azınlık ile peşlerinden gelen çoğunluk arasında bir fark gözetmeyi tazammun eder. Bu bakımdan demokrasi öteki devlet şekilleri ile birlikte elit esasını kabul eder. O kadar ki, demokrasiyi bu bakımdan elverişli ve kifayetli bir liderliğin teminini istihdaf eden bir müessese ve vasıta olarak telâkki edebiliriz. Binaenaleyh, demokrasi ile oligarşi arasında en önemli farkı teşkil eden liderlik olayı, elitin mücerret varlığı meselesi değildir. Davanın temel noktası mes'uliyet meselesidir: yani, liderlik, kuvvetini halkın serbestçe izhar edilmiş olan rızasından alıyor ve liderlerin takip ettikleri siyaset kamu oyununun dalgalanmalarına intibak ediyor mu? meselesi. Hükûmet şekillerinin önemli

kıstasları işte bunlar, siyasî mes'uliyetin bu unsurlarıdır, yoksa azınlıkların lider olup olmaması değil⁴⁵.

Binaenaleyh, Dennis ve Pareto gibi, elitlerin mevcudiyetini demokrasiyi inkâr etmek için kâfi bir sebep olarak görenler, bütün devletlerde bir elit zümrenin — yani geniş mânada “üstün” azınlığın içinden çıkan liderlerin — bulunduğu gerçeğine, bu harcıâlem mülâhazaya gerçekçi olmayan bir tarzda dayanmaktadırlar. Hükûmetleri birbirinden ayıran sınır çizgisinin, elitin varlığı veya yokluğu değil, fakat şu veya bu toplumunda hâkim olabilecek elitin cins ve mahiyeti, yani demokratik mi yoksa otoriter bir liderlik mi temsil ettiği noktası olduğunu, bu basit hakikati anlayamamaktadırlar.

B. İKTİDARIN TAHAKKÜMÜ

Ancak Dennis'in iddiasının esasını teşkil eden nokta, elitin her zaman için gayrı mes'ul bir elit olduğu ve bu itibarla hiç bir zaman demokratik bir elit olmayacağıdır. Bizim demokratik liderlik nazariyle baktığımız şey, Dennis'e göre, hakikatte halk hâkimiyetinin kaldırılmasını gizleyen bir zevahirden başka bir şey değildir. Elit, otoritenin vasıtası değil, otoritenin kendisidir. Ve gayrı mes'ul (oligarşik) bir otoritedir, bir otoritedir, çünkü amansız iktidar hırsının hükûmet koltuklarına oturttuğu, ve bir kere oturunca, cebir yolu ile demokrasi için şart olan hürriyet ve siyasî muhalefet hakkını ortadan kaldıran adamlardan meydana gelmiştir. Bu telâkkide iki cepheli bir doktrin ileri

sürülmektedir: bir psikolojik determinizm nazariyesi, ve devletin cebir ve kuvvete dayanan bir yorumu. İkisinin bir araya gelmesi ile, hem elitin nasıl iktidara geldiği, hem de bu elit hâkimiyetinin nasıl muhafaza edildiği gûya izah olunmaktadır. Bu görüş ne dereceye kadar geçerlidir?

Bu ikili doktrinin tarihte vukua gelen hâdiselerin birçoğunu hakikaten izah ettiği ilk nazarda göze çarpmaktadır. Dionysius'un ve Agothocles'in eski Siraküz'de çevirdikleri entrikalar, Grote'un şu müşahedesini kuvvetle desteklemektedir: "Evvelâ halkı kandırarak geçici bir itaata sürükleyen hile mekanizması, ve arkasından da bu itaati halkın muvafakati hilâfına sürekli hale getiren cebir ve şiddet mekanizması — işte Yunan gasıplarının sermayeleri". Devlete ait top, tüfek ve hile teorisini kuvvetle destekleyen daha başka deliller için, Sezar Borjiya ve babası Papa VI. Aleksandr'ın Rönesans İtalyasındaki tatsız maceralarını, veya modern Avrupada Cromwell, Napolyon, Mussolini ve Hitler'in siyasî sergüzeştlerini, yahut Amerikan cemaatlarında bugün bile serpilip gelişen ve ortalığı kasıp kavuran mahallî Sezarların istibdat ve desiselerini, diplomasi kisvesi altında onların harp stratejilerine refakat eden dalavereleri gözden geçirmek kâfidir.

Fakat böyle bir yorumun birçok tarihî hâdiseleri izah ettiğini kabul etmek, bu yorumun başlı başına yeterli olduğu mânasına gelmez. Bir kere, tarihî veya çağdaş başka hâdiseler ve vaziyetlere bu yorum uymayabilir. İkincisi, tatbik kabiliyetinin bulunduğu hallerde dahi, hâdiseleri tam olarak değil de ancak kısmen izah edebilir. Tarihin gerçek

izahının her zaman bu olduğunu, siyasî iktidarın her zaman ve her yerde esas itibariyle bir cebir ve hile işi olduğunu iddia ve ispat edebilmek için, tarihi olayları sıralamaktan çok daha öteye gitmek lâzımdır. Bu izahın mantikî ve tabiî bir zaruret olarak, kaçınılmaz ve çaresiz bir şekilde varit olduğunu, ve başka yorumları büsbütün bertaraf etmese bile, temel veya hâkim yorumu teşkil ettiğini göstermek gerekir. Şimdi Dennis'in esas fikirlerini bu açıdan inceleyelim.

İktidar hırsı. Dennis'in iktidar hırsı doktrini üzerinde siyasî hâkimiyetin izahına yarayan lüzumlu bir faktör olarak durduğu nispette, itiraza mahal olmadığı açıktır. Antropoloji mütehassısları tarafından incelenen bazı ilkel topluluklarda iktidar saikinin ya hiç olmayışı ya da çok önemsiz oluşu⁴⁷, belki bu itici kuvvetin gelişme şartlarını daha iyi anlamamız bakımından bir mâna ifade etmekle beraber, dünyanın büyük medeniyetlerinde tahakküm arzusunun hiç bir zaman eksik olmadığı hakikatini bertaraf edemez. Bu arzuyu ister insanın organik yapısında mevcut bir içgüdü olarak⁴⁸, ister tatmin edilmemiş olmaktan doğan ve çocukluktan kalma bir tepki olarak⁴⁹, ister muayyen gayelere vâsıl olabilmek için sosyal hayatın geliştirdiği bir vasıta olarak telâkki edelim, bunun büyük ve güvenilir bir enerji kaynağı olduğu hususunda çeşitli psikoloji ekolleri arasında tam bir anlaşma mevcuttur⁵⁰.

Bu husus teşkilât doktrinin Mosca ve Michels gibi temsilcileri tarafından dahi anlaşılmıştı. Nitekim her iki yazar da onu asıl doktrinlerine lüzumlu

bir ek olarak kullanmışlar, ancak bunu yaparken psikolojik temellerini lâıyıkı veçhile meydana çıkaramamışlar, sadece liderlerin iktidar hırsı ile küt-lelerin gevşekliğine istinat ettirmişlerdir. Sorel de, siyasî iştahların doymak bilmezliğinden bahsederken derin bir nüfuzu nazarla bu noktanın üzerinde durmuştur⁵¹. Makyavel ile Pareto için ise, iktidar hırsı bütün siyasî tahlillerin esasını teşkil eder. Bu itibarla, siyasî iktidarı izah eden anahtarın tahakküm arzusu olduğunu söylerken, Dennis dâvasını sağlam temellere dayamaktadır.

Ancak Dennis ile bu ekole mensup diğer anti-demokratik nazariyecilerin hususiyeti, bu kadarla iktifa etmemeleridir. İnsandaki bu iktidar içgüdüsünün oligarşinin kaçınılmazlığını göstermeğe kâfi gelmediğini, çünkü demokrasinin, koyduğu tahditlerle tahakküme müstait fert veya grupları kendine has hükümet şekillerine intibak ettirebileceğini anlamışlardır. Dennis'in daha öteye giderek istediği şey, bu arzunun yalnız muayyen bir gruba (elit zümresine) mal ve hasredilmesidir. Dennis'e göre, âtıl ve hareketsiz kütleler, hükmetmek kabiliyetinden de arzusundan da yoksun oldukları cihetle, hiç bir zaman lider olamazlar, daima idare edilmek isteyenler olarak kalırlar. Buna mukabil seçkinler grubu, hem idare etmek kabiliyetini hem de idare etmek arzusunu taşıdıklarından, bu sayede kendilerini kütlelere kabul ettirmek imkânına sahiptirler. Neticede şöyle açık ve basit bir durumla karşı karşıya kalmış oluyoruz: bir tarafta hâkim gruplar, bir tarafta âtıl gruplar; ve iktidar hırsı taşıyanların bu hırsı taşımayanlara tahakkümü.

Bu kadar şümüllü bir iddia şüpheli ve hücumu açıktır. Bütün insanları, elit ve kütle diye iki kategoriye ayırmak başka şeydir, bu ayırımı muayyen bir psikolojik halin varlığına veya yokluğuna istinat ettirmek başka şeydir. Üstelik Dennis'in bütün yazılarında, kendi kanaatından başka bu iddiayı destekleyen hiç bir delil de bulunmadığına göre, doğruluğundan şüphe etmemiz için kâfi sebepler var demektir. Fakat iddiasının asıl sakat tarafı, demokrasinin bizzat kendisi tarafından cerh ve tekzib edilmekte olmasıdır. Çünkü demokrasi varsa, ancak bir mukavemet psikolojisi sayesinde, kütlelerin siyasî iktidarın millete karşı mes'ul olmayan insanlar tarafından sınırsız bir şekilde kullanılmasına müsaade etmemeleri sayesinde ve bunlarla kaimdir. Fakat bu mukavemetin izhar edilebilmesi için, kütlelerin de, elitler kadar, iktidar hırslına sahip olmaları gerekir. Ancak kütleler de, elit ile birlikte, iktidar arzusu veya dürtüsü ile müteharrik bulundukları takdirde, siyasî hâkimiyetteki tahavvülleri izah edemeyen değişmez bir psikolojik faktörle karşılaşmış oluruz. Şu halde demokrasinin bizatihi mevcudiyeti, Dennis'in şümüllü doktrinini kat'i bir şekilde tekzib eder.

Eğer, cevap olarak, bu itirazın dâvanın en esaslı noktasını görmemezlikten geldiği, yani aslında mevcut olmayan demokrasinin mevcudiyetini kabul ettiği — evvelâ demokrasi gerçeğini kabul edip sonra demokrasinin mevcudiyeti faraziyesinden geriye doğru muhakeme yürüterek bu faraziyenin istinat ettiği psikolojik sebeplerin üzerinde durduğu — iddia edilecek olursa, buna da, demok-

ratik talep ve arzuların bertaraf edilemeyeceğinin umumen kabul edilmiş olduğunu söylemek suretiyle mukabele edebiliriz. Kütleler hissizse ve iktidar arzusuna sahip değilse, bu oligarşik devlet nazariyesi bakımından cebir ve hileye ne lüzum kalmaktadır? İsyan etmekten âciz bir halka karşı kuvvet kullanılması elbette ki düşünülemez; aynı şekilde, fikirleri ve kanaatleri, idarecilerin istediklerinden farklı da olsa, halkı iktidar mücadelesine sevk edecek kadar canlı ve kuvvetli değilse, böyle bir halka karşı hile kullanılmasına da lüzum bulunmadığı aşîkârdır. Demokrasinin “zevahirini” kurtarmak mecburiyeti, iktidar arzusunun elitlere mahsus olmadığına kâfi bir delildir. Buna, bilhassa onsekizinci asrın büyük Fransız İhtilâlinden beri demokratik hareketlerde meydana gelen gerçek ilerlemeyi ilâve ettiğimiz takdirde, Dennis'in şümüllü iddiasının tutar tarafı olmadığını hiç bir tereddüde yer kalmayacak surette anlarız.

Bu noktayı daha iyi kavramak için belki meseleye biraz farklı bir zaviyeden bakmak, ve meselâ iktidarın rol oynadığı çok taraflı münasebetlerin bazılarını tetkik etmek belki faydadan halî olmayacaktır. Buradaki maksadımız bakımından, üç münasebet önemlidir: (a) lider ile taraftarları arasındaki münasebet (elit içindeki problem); (b) lider ve grubu ile başka liderler ve grupları arasındaki münasebet (elitler arasındaki problem); ve (c) liderler ve elit grupları ile halk arasındaki münasebet (elit olan ve olmayanlar meselesi).

a) Mürekkep bir dünyada bir şahıs tek başına iktidarın çok çeşitli âlet ve vasıtalarının hep-

sine birden sahip olamaz. Bu itibarla, siyasî hâkimiyet mücadelesi ister istemez kollektif bir teşebbüs halini alır. Bu raddeye gelince, siyasî hâkimiyet ferdî olduğu kadar sosyal bir fonksiyon olur, çünkü “ancak ülkeyi meydana getiren güçlü hiziplerin veya hususî menfaat gruplarının menfaatlerini bir bütün halinde temessül etmek iktidarına sahip olan şahıs hâkimiyet tesis edebilir⁵².” Bu da, en azından emredici şahsın başta bulunduğu bir kuvvetler dengesinin meydana getirilmesine ihtiyaç gösterir. Fakat bu emredici şahıs, sadece iktidarı arzu ettiği için başta değildir. Eğer o muhteris ise, etrafından toplanan ötekiler de muhteristir; ve müşterek bir teşebbüse katılma halinde karşılıklı şartlar konulup vecibeler tahmil edilmediği enderdir. Başa geçen kabiliyetli şahıs, bu üstünlüğünü taraftarları ve muakkipleri arasındaki ihtilâfları uzlaştırmak hususundaki maharetine borçludur; bu da şu demektir ki, sağladığı sadakat ve bağlılık taraftarlarının istediklerini yerine getirmek hususundaki vaatlerine veya kabiliyetine dayanmaktadır. Bu bir yandan sadece başa geçip yol göstermek, ve öte yandan sadece takip etmek arzusunun birleşmesinden ibaret olmayan bir şeydir. Bir nevi pazarlığın neticesidir, ve bu pazarlık sırasında en mütehakkim mizaçlı insanların bile iktidar hırsı ister istemez frenlenir, sınırlanır, kendi iradesinin dışında sebeplerle şu veya bu şekilde değişikliklere uğrar ve kanalize olur. Şu halde lider veya hükmeden şahıs, ne kadar güçlü olursa olsun, hiç bir zaman mutlak bir hükümdar değildir. Her zaman için kollektif bir hareketin bir parçasını teşkil eder, ve görünürde hi-

mayesine mazhar olduğu taraftarlarının bir dereceye kadar kontrollerine de tâbi olmaktan kurtulamaz. Max Lerner'in tâbiriyle, "lider hareketin yalnız sürücüsü değil, aynı zamanda sürülenidir"²³."

b) Liderin kendi grubu ile münasebeti bakımından doğru olan, lider ve grubunun başka liderler ve onların grupları ile olan münasebetleri bakımından da aynı derecede doğrudur (elitin bir kısmının diğer kısımları karşısındaki durumu). Birçok değişik menfaatlerin daha büyük ve daha mütecanis bir sınıf menfaati içinde birleşip kaynaşması bahis konusu olmadıkça, "elit", birbirleriyle anlaşma halinde bulunan gruplar gibi, birbirleriyle ihtilâf halinde bulunan grupları da ihtiva edecektir. Ve Dennis, görmüş olduğumuz gibi, elitin sınıf tesianüdünü hiç bir şekilde gösterememiştir. Hattâ, elitin ne olduğunu bile doğru dürüst tarif edememiş olması, elit diye bir şey varsa bunun tek bir elit değil, olsa olsa birçok elitler olduğunu, ve birçok elitler olunca da birçok muhalefet cereyanları olacağını meydana koymaktadır. Böyle bir durumda ise, yalnız bir tek iradenin hiç bir engelle karşılaşmadan iktidara yükselebileceğini düşünmek abestir; muhtelif ve müteaddit iradelerin baskısı ve çekişi içlerinden bir tanesinin mutlaka frenlenmesine yol açar. Bu bilhassa, tek bir iradenin geçici olarak üstünlük sağladığı ve bütün öteki iradelerin, imtiyaz koparmak veya kontrol maksadiyle enerjilerini onun üzerinde topladıkları hallerde öyledir.

c) Fakat en önemlisi, daha önce de temel ilişki olarak işaret ettiğimiz, elit ile halk arasın-

daki ilişkidir. Dennis ve faşistlerin yaptıkları gibi, devletin yöneticilerinin (elitin) kütlelerin haklarından ziyade ödevleri ile meşgul olduklarını söylemek kolaydır. Fakat bu, kütlelerin çok zaman bu konuda böyle düşünmedikleri hakikatini görmemezlikten gelmek olur. Bir zamanlar Hunların önderi Attilâ'nın sahiden kendi kendisine yakıştırdığı "ıfâ-tın adamı — yani Allahın âfeti — olduğuna inanacak kadar korku ve dehşet içinde kalmış olan Fransız milleti, kraliyet armasının zambaklarını Paris sokaklarında sürükleyen aynı Fransız milleti değildir. Bir Hegel'in, bir Spengler'in, bir Houston Stewart Chamberlain'in mistik doktrinleriyle otoriter bir F ü h r e r için hazırlanan Alman milleti, bir Huey Long'u, bir Fritz Kuhn'u, bir Charles E. Coughlin'i gülünç bularak bir kenara iten millet değildir sanki. Nietzsche, iktidar iradesi varlığın ta kendisidir derken haklı ise, bu iradenin kuvvetlilerde olduğu kadar zayıflarda da mevcut olduğunu söylerken de haklı olması gerekir; zira varlık bütün insanlar için müsterektir, yalnız üstün insanlara mahsus değildir. Binaenaleyh Nietzsche'nin, "nerede canlı bir şey gördümse, orada iktidara müteveccih bir irade gördüm, o kadar ki uşağın iradesinde bile Efendi olmak iradesini gördüm", sözü, kütlelerin de iktidara koştuklarının bir itirafı mahiyetindedir. Melekian'ın dediği gibi:

"Mantık kurallarına sıkı sıkıya bağlı kalarak, Nietzsche ferdiyetçiliğinin bizzat kendi iddiaları ile cerh ve tekzib edildiğini söyleyebiliriz. Eğer kuvvetli azınlık iktidar istiyorsa, zayıf çoğunluk da

aynı şeyi ister. Çoğunluğu müşterek bir direnmeye girişmekten, hattâ tehlikeli saldırganlara karşı müşterek bir saldırıya geçerek onları zapt ve hattâ yok etmeğe çalışmaktan ne alakoyacaktır? Madem ki iktidar hırsı tabiatlarının icabıdır, bir azınlık uğruna onu nasıl inkâr edeceklerdir? Bu bizzat tabiatın inkârı mânasına gelmez mi⁵⁴?"

Kısacası, iktidar hırsı teorisi iki ucu keskin bir bıçak gibidir, elit — kütle ikilisinin bir yarısına tatbik edilebileceği gibi, öteki yarısına da tatbik edilebilir. Ve bu doktrinin mantığına göre, kütleler de iktidara düşkün olduklarından, elitin veya bir parçasının başarılı lideri, halkın desteğini küçümseyen veya istemeyen kimse değil, bilâkis bu desteği arayan ve kullanan kimsedir. Halkın desteğini elde edebilmek için ise, Dennis ve Pareto'nun iddia ettikleri gibi, ya halkın gönlünü yapacak ya da zor kullanacaktır. Halkın gönlünü yapacaksa, buna ancak bütün isteklerini yerine getirmek ve geleneklerini korumak suretiyle muvaffak olabilecek, ve bu takdirde de iradesi halk kontrolüne tâbi olmaksızın çıkamayacaktır. Kısmen liderin tesir altında kalma derecesine ve verdiği tavizlerin adet ve mahiyetine göre azalıp çoğalabilecek olan bu kontrolün ölçüsü, onun sayesinde hüküm süren demokrasinin de ölçüsüdür. Ve bu bakımdan iktidar hırsı nazariyesi demokrasi prensibini ihlâl etmez. Fakat öte yandan, lider zor kullanmağa kalkışacak olursa, bunun yegâne mantıkî çaresi, Hobbes'un dediği gibi, topyekûn bir harbi göze almaktır. Zira bu takdirde iradeler arasında daimî bir niza ve ihtilâf vardır:

iktidarı ellerinde bulunduranlar daima o iktidara tâbi olanların muhalefeti ile karşılaşırılar. “İnsanlarda nasıl ki sürekli bir iktidar arzusu mevcutsa, o iktidarı insanların çoğunluğuna hizmet ettirmek için de sürekli bir arzu mevcuttur⁵⁵.” Aristo hükümdarı bu tehlikeye karşı ikaz etmiş, kulağının kırışte olmasını ve isyan etmelerini istemiyorsa tebaalarını memnun etmesini tavsiye etmişti; çünkü mutlak bir baskının maddeten imkânsız olduğunu görmüştü⁵⁶. İktidar arzusu hiç bir zaman kayıtsız yaşayamaz.

Bu çeşitli mülâhazalar, oligarşinin kaçınılmazlığını ispat hususunda umumî ve kat’î bir delil teşkil etmek bakımından iktidar hırsı nazariyesinin yetersiz kaldığını göstermektedir. Arzu ile iktidar arasındaki yol, uzun olduğu kadar çetindir de; ve ikisini birleştirebilmek için dipten gelen birçok kuvvetli cereyanların karşılanıp bertaraf edilmesi lâzımdır. Bu cereyanların mahiyeti ve ortaya çıkardığı meseleler, burada incelenmesi uzun sürecek ve bizi mevzuumuzdan uzaklaştıracak olan dâvalardır⁵⁷. Bununla beraber, şimdiye kadar söylediklerimiz hiç değilse şu hakikati kâfi derecede ispat etmiş olacaktır: iktidar iradesi, birçok iradelerle idare edilen içtimaî bir vasat içinde hareket eder, ve bu itibarla, ister istemez, sosyal (ve muhtemelen demokratik) kontrollere tâbidir⁵⁸. Binaenaleyh, Dennis ve Pareto gibi tek taraflı bir emir ve itaat münasebetini kaziye olarak kabul edenler, insan davranışlarının gerçeklerinden tamamen sıyrılmış bir iktidarın sadece psikolojik varlığı ile meşgul olduklarını itiraf etmiş olurlar.

İktidar olarak devlet. Hâkim olan elit, Dennis'in ayrıca iddia ettiğine göre, iktidarı elde etmek ve sonra da onu takviye etmek için, sadece iradesinin hâkimiyetine güvenmez, şu iki tesirli silâhı da kullanır: hile ve cebir. Devletin hakikî mahiyetini anlamak istersek, demektedir Dennis, kuvvet faktörünün hâkimiyetini doğru olarak değerlendirmemiz lâzımdır; zira haklılık ve haksızlık birer güç meselesi olduktan başka, temel sosyal çatışmaların kendileri de esas itibariyle kaba ve çıplak kuvvete dayanır. Bir kelime ile, hükûmet daima kuvvetlinin hâkimiyetidir, ve daima muzaffer olan kuvvet, devletin temeli ve dünyanın mutlak hâkimidir⁵⁹.

Bu tasavvurdaki hile ve desise faktörü üzerinde uzun boylu durmaya lüzum yoktur, zira bu faktörün de — Makyavel ve Pareto'nun belirtmiş oldukları gibi — rolü olmakla beraber, daha ziyade cebir ve kuvvet unsurunun emrinde bulunduğu açıktır. Münakaşanın serbest olduğu yerde, hile iki kere tehlikelidir: hem başka hilelerin hücumlarına maruz, hem de hakikat tarafından teşhir edilmeğe mahkûmdur. Bu itibarla, muayyen bir hilenin zaferini sağlamak münakaşa hürriyetini engellemek lâzımdır ki, bu da kuvvet istimaline yol açar. Mussolini'nin dobra dobra söylediği gibi:

“Benim niyetim, mümkünse ekseriyetin rızasıyla hükûmet etmektedir; fakat bu rızayı elde etmek, beslemek ve kuvvetlendirmek için, elimde olan kuvvetin hepsini kullanacağım. . . . Olabilir ki, kuv-

vet rızayı temin eder, edemezse kuvvet her zaman mevcuttur⁶⁰."

O halde, en önemli ve nihai faktör kuvvet faktörüdür, ve bunun sosyal varlığın esaslı hususiyetlerinden biri olduğu tarihte geniş, âdeta cihanşümul bir şekilde kullanılmış olmasıyla sabittir. Thrasymachus ve Hobbes gibi filozofların, Makyavel gibi politika mühendislerinin, J. G. Fichte gibi mistik nazariyecilerin, ve modern Almanyada revaçta olan daha başkalarının, kuvvetliyi haklı göstermeyi istihdaf eden bir doktrin meydana getirebilmiş olmaları, tarihî malzemenin zenginliğindedir. Aynı sebeptendir ki (yoksa dünyadan bîhaber ve akıldan yoksun oldukları için değil), John Gay gibi onsekizinci asrın başında yaşamış olan bir şair, isyankâr eşkiyaların ağzından şu sözleri söyleyebilmiştir:

"Niçin Kanunlar bize karşı yöneltilmiştir? Biz İnsanlığın geri kalan kısmından daha namussuz muyuz? Beyler, bizim kazandıklarımız, Silâhların Kanunu ve Fetih Hakkı gereğince bize aittir⁶¹."

Kuvvet unsuru gerçekten o kadar yaygın ve önemli bir faktördür ki, günümüzün Wyndham Lewis gibi antidemokratik bir yazarı, bizzat hükûmet edenin de — zâhiren idare edilenlerin menfaati için — "zorla hükûmet etmeğe zorlanması" teklifini ortaya attığı zaman⁶², bu teklifi yadırganmadığı gibi, çağdaş ve biraz daha eski totaliter devletlerin açık misalleriyle de hazır bir destek buldu.

Kuvvet faktörünün güçlülüğünü ve canlılığını inkâr etmek, gerçekten, hem tarihî bakımdan, hem

de mantık bakımından imkânsızdır. T. H. Green'in işaret ettiği gibi, kuvvet her devletin dışarıdan görülen işaretidir; siyasî teşkilâtın bünyesinde mevcut en yüksek veya bağımsız zecrî otoritenin ifadesidir⁶³. Kuvvetsiz hiç bir hükûmet pâyidar olamaz; hükûmeti hükûmet yapan, onu devlete ait en esaslı vasıflardan biriyle teçhiz eden kuvvettir. Fakat devletin karakteristik vasıflarından biri olarak kuvvetin gerçeğini kabul etmek, hiç bir suretle bundan kuvvetin devletin özü olduğu neticesini çıkarmağa kâfi gelmez. İnkâr edilemeyecek olan bir gerçektir ki, cebir ve kuvvet, iktidarın tamamı değil, sadece bir parçasıdır, ve mutlaka en önemli parçası da değildir. İnsan için olduğu gibi, devlet için de kuvvet esas itibariyle bir âletten ibarettir, gaye değil vasıtaadır. Ve bir vasıta olarak, devleti desteklemek için kullanılabileceği gibi, devleti yıkmak için de kullanılabilir; bir milleti birleştirmek için kullanılabileceği gibi, bölmek için de kullanılabilir. Bunlar güçlü ve derin gerçeklerdir; devlete dair muteber nazariyeler inşa edilirken, kuvvet faktörünün kendisi kadar bunların da göz önünde bulundurulmaları gerekir.

Misal olarak, kuvvet unsurunun iktidar ile münasibetini düşünelim. Dennis'e göre, bu ikisi, yani kuvvet ve iktidar, aynı şeylerdir ve biri diğerinin yerine kullanılabilir: kuvvete sahip olanlar — ki Dennis'in tasavvuruna göre bu top ve tüfekten, kaba kuvvetten başka bir şey değildir — iktidara da sahiptirler. Fakat bu takdirde, Roma Katolik Kilisesinin, hem top ve tüfeklere sahip olan, hem de onları gerektiğinde kullanmak azmini ifade et-

miş bulunan Mussoli'nin şiddetli saldırılarına karşı başarı ile dayanmış olmasını nasıl izah edeceğiz? Paranın, mal ve mülkün kuvvetini, veya teşkilâtlanmak sayesinde insanların elde ettiği gücü nasıl izah edeceğiz? Zekânın bir faydası yoksa, sayı bakımından daha büyük veya daha kuvvetli bir grubun karşısında niçin teslim olmuyoruz da, stratejiye müracaat ediyoruz? Gandhi'nin nüfuzu, ahlâkî gücü nereden gelmişti? Hahamların, protestan ve katolik papazlarının manevî nüfuzu, Çinde ilim adamlarına gösterilen perestiş nereden ileri geliyordu? Bu ve benzeri sualler, iktidarı kaba kuvvetle bir görece kadar dar bir telâkkinin ne büyük zaafarla malûl bulunduğunu göstermeğe yeter. Buna ilâveten, bir an için fikir ve düşüncenin rolünü göz önüne alacak olursak, böyle bir telâkkinin yetersizliğini daha da açık olarak görürüz.

Silâhlı bir adam paranızı istediği zaman, sizi itaata sevkeden şey sadece silâhın mevcudiyeti değil, fakat onu kullanacağına dair inancınızdır. Silâhlı adamlardan kurulu bir çete, çete reisine, veya bir manga asker, başlarındaki subaya itaat ediyorsa, onları buna zorlayan şey sadece silâhın kuvveti değildir; isteselerdi çoğunlukta olan onlar, kendi silâhlarını ve çok daha büyük güçlerini, fizikî kuvveti bunun yanında önemsiz kalan o lidere çevirebilirlerdi. İdare edilenlerin davranışını tayin eden şey kuvvet değil, düşünce ve inançtır. Bu düşüncenin korkuya dayandığı hallerde, zor korkusunda dahi, neticeyi tayin eden çoğunlukla kaba kuvvetten ziyade düşünce ve kanaattir. Bedenler korkudan eğilip yaltaklık edebilir, fakat bu zorun kendi-

sinden ziyade zor korkusundandır; yumruklar sıkılabilir, fakat, Michels'in dediği gibi, ceplerde kalır. Doğrudan doğruya, kaba, vahşî bir fizikî kuvvet kullanmak, tazyik ve zorlama vasıtalarından sadece bir tanesidir. Fakat kanaat de bir kuvvet, Mill'e göre "en büyük faal sosyal kuvvetlerden biridir". Bu bakımdan Sorel, Dennis ve Pareto'dan çok daha akıllı idi, çünkü insanları tahrik eden ideolojilerin, tarihî kuvvetler olarak, o ideolojileri desteklemek veya yıkmak için kullanılan kaba kuvvetten çok daha tesirli olduğunu teslim etmişti. Sezar İsa'yı yok edebilir, fakat İsa'nın öğrettiği fikri yok edemez. Yahudi olmayan Yahudiye yok edebilir, fakat imanını yok edemez. Beyaz Siyahı öldürebilir, fakat adalet uğrunda mücadele bununla önlenmiş olmaz. Aynı şekilde silâhlar insanları itaate zorlayabilir, fakat ancak insanlar uyudukları müddetçe.

Fizikî güç iktidarın çeşitli cins veya çeşitlerinden sadece bir tanesidir; iktidarın, ve hattâ kuvvetin tamamı, bütünü değildir. Bununla beraber, Marx ve Oppenheimer gibi, devletin kaynağı kuvvet olduğu noktasından hareket ederek, devletin özellikle kuvvet olduğunu ispat etmek isteyenler vardır. Fakat bu, Aristo'nun zamanı için olduğu kadar, bugün için de doğru olmayan bir izah tarzıdır. O müstesna deha, devletin hakikî kaynağının aileden geldiğini ileri sürmüştü, ve aradan geçen iki bin sene içinde, antropolog ve sosyologların ortaya koymuş oldukları deliller onun bu sezişini geniş ölçüde teyit etmiştir. Devletin, kuvvet içinde geliştiği için kuvvet olduğu iddiası da aynı derecede yanlıştır. Rivers ve Thomas'ın göstermiş ol-

dukları gibi, ilkel kabilelerdeki hükûmetler hiç bir zaman sadece kuvvetle bir sayılamaz⁶⁵. Ve hükûmetlerin tarih içindeki tahavvüllerinin gösterdiği gibi, değişiklik sadece cebir ve şiddetle birlikte giden ihtilâllerden veya zorla kabul ettrilen bir iradenin hâkimiyetinden ileri gelmez. Fikir ve kanaat, eğitim ve öğretim, teknoloji — bunların da hükûmetler ve devlet şekilleri üzerinde tesirleri vardır⁶⁶.

Bu mülâhazalar bize, Dennis'in kuvveti devletin temeli olarak kabul eden görüşünün ikinci (ve aynı derecede önemli) zayıf noktasını, yani iktidar ve kuvvetin sadece bir gaye olmayıp aynı zamanda bir vasıta olduğu gerçeğini, devletin yalnız kuvvete dayanamayacağını, çünkü bizzat kuvvetin de çok zaman kendisinin dışında bir şeyin tezahürü olduğunu göstermektedir. Dennis, tipik olarak, şunları söylerken bu hakikati kabul etmiş görünmektedir: "Bu komplonun (kuvvet tekeli olarak hükûmeti) asıl gayesi, bugün her yerde ve geçmişte genellikle, iktidarda olanlar tarafından rasyonalize edilmiş ve kuvvetle benimsenmiş olan birtakım sosyal kıymet hükümlerini gerçekleştirmek olmuştur⁶⁷." Buna mukabil, başka yerde, aynı Dennis, dâvanın sadece kaba kuvvet dâvası, silâha karşı silâh kullanarak dünyaya zorla hâkim olmak dâvası olduğunu ısrarla tekrarlamaktadır. Devletin, esasında kuvvetin inhisar ve istimalinden başka bir şey olmadığını iddia etmektedir.

Oysa ki bu fikirler kombinezonu, Barker'in Treitschke hakkında belirttiği gibi, zorluklar doğurmaktadır. "Devletin mevcudiyetinin ve muhafazasının temel sebebi kültür (veya, Dennis'in ifade-

sine göre, birtakım kıymet hükümleri) ise, bu takdirde mesnedi kuvvet değil, kültürdür; ve Devleti kuvvet olarak değil, fakat kuvveti ancak bir kültür vasıtası olarak ve böyle bir vasıta olduğu nispette kullanılan bir kültür organı olarak târif etmek lâzımdır⁶⁸. Bu ise, kuvvetin göklere çıkarılmasından çok kontrol altına alınmasını icap ettirir. Kuvvetin rolünü kabul eder, fakat hizmetçi olarak, efendi olarak değil. Başka türlü olmasına da imkân yoktur. “Kuvvet hükûmetin kılıcıdır, fakat kılıcı kullanan eli hareket ettiren, ona kuvvet ve cesaret veren şey son tahlilde kuvvet değildir ve olamaz⁶⁹.” Hakikî dâva, kıymet hükümleri arasındaki ihtilâftır, ve bu çekişmede kuvvet, galip gelip gelmeyeceği önceden belli olmayan ve o anın özel şartlarına bağlı bulunan bir silâh rolünü oynar. Kuvvetten devletin temeli olarak bahsetmek, devleti devlet yapan şeyin en yüksek kademedeki zecrî kuvvet istimalinden ibaret olmayıp o kuvvetin muayyen bir şekilde ve muayyen maksatlar için kullanılması lüzumu olduğunu bilmemezlikten gelmek veya bunu yanlış anlamaktır. W. R. Inge, “İnsan kendisine süngülerden bir taht yapabilir, fakat üzerine oturamaz⁷⁰”, derken, kabataslak ve biraz mübalâğalı bir vecize halinde dahi olsa, kuvvetin hiç bir zaman tek başına devletin mahiyetini veya özünü tam olarak izah edemeyeceği hakikatini yakalamıştı.

Kuvvet teorisinin taraftarları buna karşı şöyle demektedirler: o halde devlet niçin kuvvet kullanmak hakkının mutlak surette kendisine ait olduğunu iddia etmektedir? Madem ki devlet, iktidar, cebir ve şiddet üzerine müesses değildir, ne diye kuvvet

faktörünü inhisarı altında bulundurmak için ısrar etmektedir? Bu, devletin sadece kuvvete dayandığını gösteren kâfi bir delil midir? Bu suale verilecek, bir bakıma, onu öne sürenlerin doktrinini kesin olarak cerhedecek mahiyettedir. Çünkü devlet, paradoksal bir şekilde, kuvvet faktörünü, kuvvet hâkimiyetine mâni olmak ve son vermek için inhisar altına almaktadır. Tabii hakikatte devlet hiç bir zaman kuvvet unsurunu tamamen inhisarı altına alamaz: kilise, aile, okul, maksatları ve terekküp tarzları başka başka irili ufaklı gruplar, bunların hepsi kuvvetin bir kısmını muhafaza ve istimal ederler. Fakat devletin yaptığı, imkânının elverdiği ölçüde bir kuvvet inhisarını sağlamaktadır. Ve devlet bunu bilhassa, demin söylediğimiz gibi, başkalarının kuvvet kullanmasına mâni olmak için yapar. Eğer devlet bu teşebbüsünde başarısızlığa uğrayacak olursa, insanlar meselelerinin çözümü için kuvvet için kuvvet kullanmakta serbest bırakılacak olurlarsa, sulh yerine harp, akıl yerine kuvvet duruma hâkim olur. Binaenaleyh, devlet, bizatihî mevcudiyetinin bir şartı olmak üzere, başkalarının gayrı meşru olarak siyasi hâkimiyet tesisi maksadıyla kuvvet kullanmalarına engel olmak için kuvvetini meşru olarak kullanmak mecburiyetindedir. Kuvvete müsaade etmemekle devlet, sosyal nizamın şartlarını o şekilde muhafaza etmektedir ki, insanlar arasındaki ihtilâflar ferdi kuvvet yolu ile değil, hukuk yolu ile halledilir⁷¹.

Hepsi bu kadar da değildir. Devlet, elindeki kuvvet temerküzünü müspet bir şekilde tatbik etmek suretiyle, kanun hâkimiyetini reddedip

ihtilâflarını muharebe yolu ile halletmeğe tevessül edecek olanların kuvvetini nötralize etmeğe, bertaraf etmeğe, yenmeğe muktedirdir. İşte iktidar veya kuvvet teorisini destekleyebilecek olan en kuvvetli delil bu noktada, yani devletin isyan eden veya başka yollardan kanunu inkâr etmeğe yeltenen vatandaşlarına karşı kuvvet kullanması noktasında mündemiç bulunmaktadır. Fakat bir tahlili, Dennis'in demokrasi için yaptığı gibi, bir olayın dış görünüşüne hasretmek doğru değildir. Devlet yaşayacaksa, halkının gönüllü desteğine sahip olduğu için, vatandaşları bir fikir birliği etrafında toplandıkları için yaşayacaktır. İnsanlar kanunlara sadece polis onları infaza hazır olduğu için riayet etmezler; öyle hareket etmeyi doğru buldukları, bunu istedikleri için kanunlara riayet ederler⁷². Bu isteğin mevcut olmadığı yerde, devlet zoru itaati temin etmeye nâdiren muktedirdir: Amerikadaki içki yasası ve İngiliz hâkimiyeti altındaki İrlandalıların davranışları, bu iki olayın tarihte yaratmış olduğu karışıklıklar bunu ispata kâfidir.

Gerçi, sadık ve namuslu bir vatandaşın da zaman zaman, meselâ vergi ve trafik nizamları gibi konularda, kanundan kaçmak veya ona karşı gelmek yollarını aradığı doğrudur. Fakat bu gibi haller hem önemsiz hem de seyrek, ve devlet otoritesine meydan okumak sayılmaz. Devletin vatandaşların kanuna karşı gelmek teşebbüslerini önlemek için kuvvet kullanabilmesi, hükûmet işinin gerektiği gibi yürütülmesinin bir icabıdır. Bu hiç bir suretle devletin "kuvvet" olduğu mânasına gelmez: tıpkı bir vatandaşın, başka bir vatandaş tarafından

kendisine karşı girilmiş olan taahhüdün yerine getirilmesi için kanuna baş vurma, o vatandaşın “kuvvet” sayılmasını gerektirmediği gibi. İnsanlar şahsen beğenmedikleri kanunlara riayet etmemekte serbest oldukları müddetçe ne devlet vazifesini yapabilir, ne de toplumun kendisi. Bu, Hegel’in yaptığı gibi, insanların bütün kanunlara, muhtevaları ve kendilerini meydana getiren şartlar ne olursa olsun, itaat etmek mecburiyetinde oldukları, insanların devlete mutlak ve bölünmez bir sadakat borçlu oldukları görüşünü müdafaa etmek değildir. Sadece devletin, hikmeti vücudünü gerçekleştirebilmek için, kanunlara umumî bir riayet istemek ve bunu temin etmek mecburiyetinde olduğunu söylemektir. Bu maksadı temin etmek için zorlayıcı tedbirler ister istemez tatbik olunacaktır. Fakat cebir yoluna baş vurmak daima ikinci derecede kahr: önceden ve ekseriyetle kabul edilmiş olan kanunların icabı olarak ve marjinal bir şekilde kullanılır. Lindsay’in kaydettiği gibi:

“Hükûmet ve hükûmetin teşkilâtlı kuvveti kanunları tatbik ve himaye etmek için hükmünü icra ediyorsa, bu, insanların çoğunun sadık ve samimî desteklerini hükûmetten esirgemedikleri için, ve insanların çoğu, çoğu zaman kanunlara itaat etmek istedikleri için mümkündür. Fakat hükûmet tasarrufları ve kanunlar her zaman ve herkes için mecburî olmalıdır. İnsanların çoğu umumiyetle kanuna isteyerek uyarlar. Fakat herkesin onlara her zaman uyması lâzımdır... İnsanların çoğu ile herkes arasındaki, çok zaman ile her za-

man arasındaki mesafeyi doldurmak zarureti vardır⁷⁸."

Kuvvetin bu marjinal muhteva içinde kullanılışı ise, hükûmetin normal yönetim ve hizmetinin bir âleti olarak kuvvet kullanmasından bambaşka bir şeydir.

Bizim iddia ettiğimiz, T. H. Green'in meşhur sözünde ifade edildiği gibi, "Devletin temeli kuvvet değil, irade" olduğudur. Otorite, Woodrow Wilson'un bir zamanlar düşündüğü gibi, kuvvete dayanmaz⁷⁴; bilâkis kuvvet otoriteye dayanır. Ve otorite daima faal bir fikir birliğinin, serbest bir iradenin mahsulüdür⁷⁵. Demokraside, azınlığın çoğunluk hâkimiyetine boyun eğmesini temin eden kuvvet değildir; Walter Lippmann, Treitschke ve daha başkalarının beyan ettikleri gibi, kafaları kırmak yerine kafaları saymak da değildir⁷⁶. Değildir, çünkü bir kere kuvvet sadece bir sayı işi değildir, ikincisi ve daha önemlisi de, azınlıkların riayeti, daha geniş ve şümüllü bir faktör olan umumîleşmiş bir muvafakatin, insanların tabiatında kökleşmiş sosyal davranışların, toplumun görenek ve geleneklerinin mahsulüdür⁷⁷.

Devleti kuvvet olarak gören doktrinde gerçi bir hakikat payı vardır, ama sadece kuvvetin devletin karakteristik bir vasfı, zarurî bir unsuru olarak telâkki edildiği ölçüde. Bunun ilerisine gitmek, neticeyi öz ve asli sebep olarak görmek, muvafakat, korku, alışkanlık, fayda ve benzeri unsurları ihmal etmek, ve hakikatte devletin temellerinin en kuvvetlisi değil, belki en zayıfı olan, ve tecrit edilmiş bir âlet mesabesinde bulunan bir faktörü temel

faktörmüş gibi göstermektir⁷⁸. Kuvvetin tarihteki çok büyük önemi elbette inkâr edilemez, fakat bu önemin mücerret kaba kuvvet tezahürüne değil, milletlerin maksadı, iradesi ve zekâsı gibi başka faktörlerle birlikte hüküm icra eden kuvvete muzaf bulunduğunu anlamak için de, bunu inkâr etmek şart değildir.

“Kaba kuvvet hiç bir şey meydana getirmemiştir, büyük devlet ve imparatorlukları yaratmamıştır. Eski dünyanın Mısır, Atina ve Roma gibi büyük imparatorluklarının, fikir sahasında en ziyade temayüz etmiş olan milletlere ait olması bir tesadüf eseri değildir. Büyüklüğe ulaşmış ve onu muhafaza etmiş olan devletler, kuvvet kullanmışlarsa, bunu, kuvvetli olmadan önce de mevcut olan üstünlüklerini korumak için yapmışlardır. Bu üstünlükleri olmasaydı, kuvvet ve kudretleri geçen bulutların gölgesi kadar hükümsüz ve kısa ömürlü olurdu. Bir yandan ekonomik imkân ve kaynakları vardı; öte yandan müteşebbislikleri, karakterleri, zihnî enerjileri, maharetleri, inisiyatifleri, sergüzeştçi zekâları vardı. Bu avantajlarını kaybettikleri zaman kuvvetlerini de kaybettiler⁷⁹.”

İşte Sokrat, adalet kuvvetlinin menfaatidir yolundaki Thrasymachus'un iddiasını reddederken, bunu düşünmüştü. Rousseau, tek başına kuvvet, en kuvvetlininki bile olsa, “hiç bir zaman daima hâkim olacak kadar kuvvetli değildir⁸⁰” derken, aynı şeyi kasdetmişti. Hakkın yardımcısı olarak kuvvet, evet; ama hak yerine kuvvet, asla. Çünkü kuvvetin

hakkı yarattığı doğru değildir, olamaz. “Kuvvet sadece bir âlettir, renksizdir.” Haklı bir dâvanın emrinde, kuvvet hakkı takviye eder; haksız bir dâvanın emrinde, kuvvet haksızlığı takviye eder. Tezat hiç bir zaman kuvvet ile hak arasında değildir; tezat oldum olası “sadece hak ve haksızlık arasında, sadece kuvvet ve zaaf arasındadır⁸¹.” Kuvvet, kendi mantığının icabı olarak, hiç bir zaman hakkı yaratamaz; ancak hakka hizmet veya hakkı suiistimal edebilir.

Demek ki, Dennis gibi, devletin kuvvet olduğunu, devletin haklı olarak ayakta durmasını sağlayan şeyin sadece kuvvet olduğunu iddia etmek, ne mantık ne de tarih bakımından müdafaa edilebilecek olan bir kaziye ortaya atmaktan başka bir şey değildir; tarih bakımından müdafaa edilemez, çünkü demokrasi, diktatörlüğün aksine, halkın serbest iradesi ve rızası demek olan otoriteye dayanır; mantık bakımından müdafaa edilemez, çünkü kuvvet, hak ile zarurî bir alâkası bulunmayan bir âletten ibarettir.

IV

DEMOKRASİ ve İKTİDAR TEORİSİ ÜZERİNDE SON DÜŞÜNCELER

Dennis'e ve bu ekolün diğer nazariyecilerine göre, demokrasi imkânsızdır çünkü gerçekten uzaktır; ve gerçekten uzaktır, çünkü siyasî iktidar daima bir azınlığın (elit) elinde toplanır, hiç bir zaman çoğunluğun elinde toplanmaz. Bu elit, Dennis'-

in düşüncesine göre, psikolojik bir iktidar hırsının cezbesine kapılmış kuvvetli ve insafsız adamlardan meydana gelen bir şebekedir, en can alıcı ve dayanılmaz silâhları da cebir ve hiledir. Bu çeşitli faktörlerin bir araya gelmesi, kütlelerin cehaleti ve kayıtsızlığı ile de birleşerek, oligarşiyi ebedî kılar.

Bu tahlilin, siyasi vetirenin lâıyıkıyla anlaşılmasına yardım ettiği, bunun lüzumlu bir unsurunu veya veçhesini teşkil ettiği inkâr olunamaz. İnsanların iktidar arzusuna kapıldıkları muhakkaktır. Cebir ve hile, hem iktidara gelmek, hem de bir kere iktidara geldikten sonra o iktidarı idame ettirmek için birer âlet olarak kullanılır. Bu bölümde bunun doğru olduğunu gösteren birçok misaller zikredilmiştir, ve daha fazlasına lüzum görüldüğü takdirde, günümüzün totaliter veya Latin Amerika diktatörlüklerinden bunları çıkarmak mümkündür.

Fakat işin bu cephesine ve bunun önemine işaret etmek başka şeydir, işin yalnız bu cephesini görmek büsbütün başka bir şeydir. Çünkü bu ikinci halde, oligarşiyi sadece mümkün kılan bir unsur, oligarşiyi kaçınılmaz bir külliyet halini alır; demokrasiye ait bazı zorlukları tebarüz ettiren unsurlar demokrasinin gerçekleştirilmesini imkânsız kılan bir azamet kazanır. Bu artık devletin kısmî ve mümkün görülebilecek bir yorumu olmaktan çıkıp, tesadüfe, tercihe ve demokrasiye yer bırakmayan ve bir bütün teşkil eden determinist bir doktrin manzarası arz eder. Bu teorinin izah etmeğe çalıştığı şey artık o anın özel şartları, muayyen bir zamandaki muayyen bir devlet değildir. Aksine, teori bütün devletler ve bütün zamanlar için mute-

ber olmak üzere ileri sürülmüştür. Ve işte bu ikinci ve geniş mânada, bu mutlak ve determinist muhteva içindedir ki, teorinin kabul edilmesine imkân yoktur.

İlkin, hâkim sınıfın, yani elitin ne olduğunu kâfi derecede bir vuzuh ve kesinlikle izah edemediği, keza bu elitin tesanüdünü, sınıf şuurunu ispat edemediği için, bu teori kiyafetsizdir. Elit hâkimiyeti üzerinde ısrar edenlerin bizzat kendilerinin koymuş oldukları ölçü ve tariflere göre, elit sadece iyi tarif edilmemiş olmakla kalmayıp, aynı zamanda bölünmüştür de. Yalnız bölünmüş olmakla da kalmamış, demokrat devletlerin tarihinin gösterdiği gibi, pek âlâ mes'ul tutulabilmıştır. Binaenaleyh, azınlığın daima hâkim olduğunu söylemek, hükûmet mefhumunun tazammun ettiği maddî zorunluluğu kabul etmekten başka bir şey değildir. İktidarda olan azınlık bu mevkiini, serbestçe teşekkül etmiş bir çoğunluğun rıza ve muvafakatine borçlu olduğu müddetçe, demokrasinin temel şartlarından biri ret ve inkâr edilmiş olmaz, bilâkis kabul edilmiş ve yerine getirilmiş olur.

İkincisi, iktidar hırsının sadece elit zümrenin mensuplarına inhisar ettiği de muhakkak değildir. Bunun böyle olduğuna dair hiç bir psikolojik ve tarihî delil bulunmadıktan başka, demokrasinin bizzatîhi mevcudiyeti ve inkişafı da bu doktrinin aksini ispat etmeğe yeterlidir. Çoğunluk da, azınlık gibi, iktidar hırsına sahip olmamış olsaydı, azınlığın hileli manevralara ve şiddet hareketlerine müracaat etmesine lüzum kalmazdı. Hâkimiyetlerini idame ettirebilmek için bu gibi kontrol metotlarına

baş vurmak mecburiyetinde kalmaları, sadece kütlelerin de iktidar aşkından nasibi olduğunu değil, fakat aynı zamanda iki yüzlülük yapanın, kanun hâkimiyeti iddialarına rağmen, zor kuvvetiyle hükmetmek mecburiyetinde kalanın demokratik devlet değil, oligarşik devlet olduğunu ispat etmektedir. Oligarşik devlet iki bakımdan buna mecburdur: tebaalarına, muhalefet partisi teşkil etmek gibi kanunî yollardan hâkimiyetine itiraz etmek hakkını tanımadığı için, ve kuvvete baş vurmalarına müsaade etmediği için. Buna mukabil, demokratik hükûmet, memleketi kanunlarla idare ettiği gibi, kendisi kanunlarla idare edilir; bu itibarla, politikası da, kuvvetin değil, kanun teminatı altında bulunan serbest düşüncenin ifadesidir⁶².

Bu mülâhazalar, Dennis'in iddiasındaki üçüncü bir zayıf noktayı ortaya çıkarmaktadır: devletin temellerinin sadece kuvvet ve hile olduğu hakkındaki iddia ciddiyetten mahrumdur. Evet, muvakkat bir tedbir olarak, ikisinden birini kullanmak mümkün ve meşru olabilir, fakat uzun vâdede devleti ayakta tutan şey kuvvet değil, inançtır. Kuvvet hiç bir zaman fikir ayrılığının hakkından gelemez; galip geldiği anda bile yeni fikir ayrılıkları doğurur. Kuvvet tek başına, siyasî temellerin en nazik, en tehlikeli, en güvenilmez olanıdır; kendi haline bırakıldığı takdirde, mutlaka başka bir kuvvet tarafından devrilmeğe mahkûmdur. Hitler ve Mussolini bu hakikati ancak iş işten geçtikten sonra öğrenmişlerdir. Bir devleti meydana getiren varlıkları birbirine bağlayabilen, sadece otorite, rızaya ve iradeye dayanan otoritedir. Otoritenin olduğu yerde

ise, kuvvet devletin temeli değil, âleti olarak teza-hür eder. Hile prensipi hakkında da aynı şey varittir. Hile ancak zıt fikir ve kanaatlerin baskı altında tutulduğu yerde başarı kazanabilir. İnsan düşünce-sinin sınırlandırılmadan teşkilâtlanmasına ve ifade edilmesine en ufak çapta müsaade edilen yerde dahi, hile tenkidin araştırmacı ve göz kamaştırıcı ışığına maruz kalarak tesirini kaybeder. Bu gibi şartlar altında, muayyen bir hilenin başarı kazanacağı hiç bir zaman garanti edilemez. Bir çok insanlar ve gruplar iktidar kazanmak için komplolara ve ittifaklara tevessül etmişler, ve gizli gayelerinin tahakkuku uğrunda cömertçe kuvvet ve hile kullanmışlardır. Bunlardan bazıları başarıya ulaşmışlar, fakat pek çoğu da fecî iflâslara sürüklenmişlerdir. Tarih sayfeleri ve demokrasinin zuhuru, iktidar peşinde koşanların ona her zaman kavuşamadıkları hakikatinin canlı birer delilidir.

Bu noktada şöyle bir itiraz ileri sürmek mümkündür. Kuvvet teorisinin tek başına demokrasinin imkânsızlığını yeteri kadar kesinlikle ispat etmediği kabul edilecek olsa bile, bu teorinin teşkilât doktrini ile bir arada mütalâa edildiği takdirde, demokrasi prensibinin gerçekleşmesini imkânsız kıldığı iddia olunabilir. Devlet iktidarını elde etmek için ittifak edenler, aynı zamanda iktisadî istihsal vasıtalarını kontrolleri altında bulunduranlar ise, demokrasinin yaşamak ihtimali kalmaz denilebilir⁸³. Ancak, böyle bir iddia aldatıcıdır, ve olsa olsa çok dar bir sahaya inhisar eder. İstihsal vasıtalarını kontrol edenler öteden beri politik kontrolü ele geçirmek isteyenlerin arasından çıkmışlardır. fakat

her zaman muvaffak olamamışlardır. Sezar'ın lejyonları da fesat tertiplerine girişmişler, ve teşebbüsleri sık sık semere vermiştir. Bundan başka, bu iki teoriyi birleştirerek öne sürenler, bunun, teker teker iki doktrini teyit değil, bilâkis teksif mânâsına geldiğini de gözden kaçırmaktadırlar. Filhakika, ekonomik determinizm teorisi — yani, Harrington'un tabiriyle, siyasî iktidarın daima iktisadî iktidarı takip ettiği teorisi — tekzip edilmekte, çünkü iktisadî olmayan başka faktörlerin rolü kabul olunmaktadır. Aynı şekilde mutlak ve inhisarcı olan iktidar teorisi de reddedilmekte, çünkü irade ittifakının yanında sosyal mekanizmaya da yer verilmektedir.

Şu büyük hakikatten kaçmanın imkânı yoktur. En katı determinist görüşlerde bile genellikle bir nebze mevcut olan hakikat payı, netice mutlak ve kaçınılmaz imiş gibi gösterilmek istenildiği için, tahrife uğrar ve yalana müncer olur. Daima insanların önceden göremeyeceği komplikasyonlar, insanların kontrol edemeyeceği değişkenler vardır. Bugün değişmez ve kaçınılmaz bir düzen kurmak, beşerî meselelerin hallini zarurî ve mutlak şekilde birtakım prensiplere bağlamak isteyen insan, yarın kendisini öyle birtakım anlaşılmaz ve hesaba kitaba gelmez faktörlerin yağmuru altında bulacaktır ki, değişmez ve kaçınılmaz zannettiği düzenin hiç de öyle olmadığını görecektir. İşte Makyavel'in doktrinlerine getirdiği bu yeni anlayışlardır ki, Macaulay şunları söylemiştir: "Dünyayı görmüş olan her insan, umumî bir vecize kadar faydasız bir şey olmadığını bilir⁸⁴." Keza, Makyavel'in büyük mua-

rızı Guicciardini de aynı sezîşle şu akıllıca sözleri söylemiştir:

“Bu vecizeler hakkında daha önce söylediklerimi, yani her zaman fark gözetilmeden tatbik edilemeyeceklerini hatırdan çıkarmayınız; bazı hususî hallerde işe yaramazlar. Ve bu hallerin hangileri olduğunu gösteren bir kaide yoktur, ne de bunları öğreten bir kitap vardır; bu önce tabiatın, sonra da tecrübeden öğrenilmesi gereken bir şeydir⁸⁶.”

Demokrasi belki de oligarşi taraftarlarının hücumlarına dayanamayacaktır. Fakat bu sadece insanlar inançlarını gerektiği gibi savunup gerçekleştiremedikleri için olacaktır; insanlar, kendilerini ve toplumlarının yapısını, hiç bir insan veya insan grubunun sosyal iktidarın bütün vasıtalarını ve şekillerini kolayca ele geçiremeyeceği tarzda teşkilâtlandırmaktan geri kaldıkları için olacaktır; insanlar, zekâlarını kullanarak ve gözlerini açarak, sahte ve haris liderlerin tuzağına düşmekten kendilerini kollamadıkları için olacaktır. Bütün bunlar, şimdiye kadar bol bol görüldüğü gibi, olabilir; fakat olmaları şart değildir. Karar hâlâ milletin basiretine ve karakterine bağlıdır.

ÜÇÜNCÜ KISIM

DEMOKRASİNİN ARZU EDİLMEZLİĞİ

Bölüm: 4

DEMOKRASİNİN ve VASAT İNSANIN YETERSİZLİĞİ

Demokrasi prensipine muhalif olanlar iddialarını sadece determinist delillere istinad ettirmezler. Filhakika, demokrasi tenkitçilerinin büyük çoğunluğu, demokrasinin mümkün olduğunu kabul etmekle beraber istenilir, arzu edilir bir hükûmet sistemi olmadığını iddia ederler. Bu ithamı desteklemek, ya da haklı göstermek için çeşitli sebepler ileri sürülmüş, ve demokrasinin yerine kaim olacak çeşitli aristokratik ve otoriter alternatifler teklif edilmiştir. Fakat bütün bu tahlillere temel teşkil eden nokta demokrasiye tevcih edilen şu ithamdır: Demokrasinin ve vasat insanın yetersizliği.

I

SİYASİ YETERSİZLİK TEORİSİ

Bu görüşe göre, hükûmet başarı sağlayabilmek için rasyonel olmalı ve ehil insanların elinde bulunmalıdır. Halbuki orta derecedeki bir adam veya sokaktaki adam ne rasyonel ne de ehildir denilmek-

tedir. “Kolayca çılgınlıklara itilebilen ve ihtirasların oyuncağı olan” vasat insan akla tövbe eder, ve en müsait şartlar altında bile, ancak alelâde tarafı olarak gösterilebilecek olan terbiyesiz mizacının, çirkin cibilliyetinin emirlerine göre körü körüne hareket eder. Bu tasavvurda önemli olan sadece vasat insanın bilgisiz oluşu değildir. Mahrum olduğu şey, daha ziyade, akıllıca bir düşünceye mesnet teşkil edebilecek gerekli bilgileri toplayabilmek kabiliyetidir. Üstün bir insan olmadığını kabul ettiğimize göre, esas itibariyle eksik, kusurlu, hattâ aşağı bir insan sayılır. Binaenaleyh, böyle aşağı, vasat bir insanın mevhum ehliyetine dayanan bir hükûmet, ister istemez makûl olmayan, ehliyetsiz bir hükûmettir. Ve işte demokrasinin esası da, bu ekolün nazariyecilerine göre, bundan ibarettir².

Demokrasiye tevcih edilen bu hücum tabîî yeni değildir. Modern antidemokratik nazariyeciler kadar, eski Yunan yazarlar da konuyu işlemişlerdir. Meselâ, Aristophanes, *Kurbağalar* adlı komedisinin unutulmaz bir pasajında, demokrasinin vasat insanlara bağlandığı güvenle Koro’sunun ağzından şöyle alay etmektedir:

“Çok zaman Atina’da iyi ve namuslu vatandaşlar bulunduğunu gördüm. Bunlar yeni paraya kıyasla altın gibidirler. Eski madenî paralar standart bakımından mükemmeldirler; muhakkak bütün paralardan daha iyidirler; güzel basılmışlardır ve berrak bir ses çıkarırlar; her yerde, ister ülkesinde ister yabancı ülkelerde geçer akçedirler; buna rağmen onları kullanmayız da, yeni çıkarılmış ve

o kadar kötü basılmış olan o adı bakır paraları tercih ederiz. İşte vatandaşlarımızla da tıpkı bu şekilde hareket ediyoruz. İyi aileye mensup, akli başında, cesur, namuslu, beden terbiyesi ve tarih, felsefe gibi ilimlerde usta olanlar tezyif ve hakaretlerimize maruz kalıyorlar, ve buna mukabil yabancılarından, kölelerden ve onların ayarındaki hiç bir işe yaramayan aşağı tabaka insanlardan meydana gelen süprüntülere pâyeye verip rağbet gösteriyoruz.”

Ve bu şekilde ifade edilmiş olan düşünce o devirden beri sık sık tekrarlanmıştır.

Gelişigüzel bir misal olmak üzere, Hegel'in şu cümlesinde aynı düşüncenin ifadesini buluruz: “eğer “halk” vatandaşların muayyen bir kısmı mânasına geliyorsa, bu ne istediğini bilmeyenler kısmının tâ kendisidir³.” Keza, Spengler'in sık sık tekrarlanan “kütle her şeyin, sonu, radikal hiçliktir” sözünde de aynı düşünceye rastlarız. Calvin, insanın mantıksızlığı ve ahlâk bozukluğu doktrininde⁵, Burke Fransız İhtilâline hücumlarının temeli olarak⁶ hep bu düşünceyi ele almışlardır. İspanyada Ortega y Gasset'in⁷ yazılarında, Fransada gerek Le Bon⁸ gibi dost gerek Faguet⁹ ve Sorel¹⁰ gibi düşman tenkitçilerin eserlerinde demokrasi aynı düşünceden hareket edilerek mahkûm edilmiştir. Carlyle¹¹ ve Maine¹² gibi Viktorya devri yazarları, ve daha evvel Amerikada Hamilton¹³, John Adams¹⁴ ve Fisher Ames¹⁵ gibi mütefekkirler gittikçe yükselen hoşnutsuzluk korosuna katılmışlardır. Filhakika, Fisher Ames'in Amerikan Hürriyetinin Teh-

likeleri adlı polemik eserinde, ehliyetsiz, vasat insanların hâkimiyeti olarak telâkki edilen demokrasiye karşı ateş püskürmelerin en şiddetli ve tipik örneklerinden birine rastlarız:

“İhtirasları şahlandığı ve kontrol altına alınmadığı zaman, insan bütün hayvanların en azgını, en yırtıcısıdır; ve bütün hükûmetler içinde, en kötüsü, bu ihtirasları körüklemekten hiç bir zaman geri kalmayan fakat onları zaptetmeyi hiç bir zaman aklından geçirmeyeni, yani demokrasidir. Nedomet, dehşet ve işkence ortasında cümbüş ve şenlik çalkanan aydınlatılmış bir cehennemdir demokrasi; çünkü tecrübe göstermiştir ki, bu lânetlenmiş uğursuzların bir tek zevki kalmıştır, o da başkalarını bedbaht etmek kudretidir¹⁶.”

Nitekim, siyasî düşünce tarihinin hiç bir safhasında, demokrasiye karşı bu sebepten dolayı cephe alanlar eksik olmamıştır. Ve bizi bilhassa ilgilendiren devirde, yani çağdaş Amerikan düşüncesinde, bu gibi itirazlar her zamandan daha bereketli olmuştur.

Böylece Mencken gibi antidemokratik ve müstezhi bir tenkitçi, vasat insanın “medenî bir devlette vatandaşlara düşen iptidai vazifelere karşı fitrî ehliyetsizliği” diye tavsif ettiği şeyden bahsederken şunları söylemiştir:

“İnsanların büyük çoğunluğu yeni fikirleri hazmedemez, ve eski korkulardan kurtulamaz. Mantık hissinden mahrumdurlar; hissî çılgınlıklar-

dan sıyrılarak, önlerindeki birtakım olaylara göre muhakeme yürütmeğe muktedir değildirler. Fakat bunun yanında daha da önemli ve esaslı bir şeyden mahrumdurlar: çıplak olayları dahi kavramaktan âcizdirler¹⁷."

Aynı tutum, demokrasiye, eşitsizlikleri ortadan kaldıran, birteviyeliğin can sıkıcı monotonluğuna yol açan bir doktrin nazariyle bakan W. K. Wallace¹⁸, ve "halkın devlet işlerine lüzumundan fazla iş-tiraki" olarak tarif edilen demokrasinin m o b o k r a s i (ayaktakımı hâkimiyeti), yani "demagoji, aşırı serbestlik, tahrik, heyecan, hoşnutsuzluk, anarşi ve kaos¹⁹" demek olduğunu iddia eden Atwood tarafından da paylaşılmıştır. Everett Dean Martin de, müşterek konuları, demokrasinin kalabalığın aklını, birörnek kütleleri hâkim kıldığını tebarüz ettirmek olan cilt cilt kitaplarında aynı düşünceden hareket etmiştir²⁰. "Favklov Psikolojisinin kütlelerin fikrî seviyelerinin düşüklüğünü ispat ettiğini" iddia eden, ve bundan "vasat seviyedeki vatandaşın yalnız dimağ kudreti bakımından noksan olmakla kalmayıp, aynı zamanda âmmeye müteallik işlerde ve siyasi "müzakerelerde" hislerinin esiri olduğu²¹" neticesini çıkaran Harry Elmer Barnes ise, aynı düşünceye psikolojik bir muhteva vermiştir. Alleyne Ireland, vasat insanın hem bir fikir sahibi olmak, hem de fikir sahibi olmaya ehil birini seçmek hususunda "mutlak bir ehliyetsizlik" içinde bulunduğunu iddia etmek suretiyle yine aynı doktrini benimsemiştir. Nihayet Albert Jay Nock da demokrasi düşmanlığını keskin bir şekilde açığa vurarak

“demokrasinin kıymetini göklere çıkaran ve geçer akçe olan saçmalığa” ateş püskürmüş, “yenilmez cehalet” fikrini şu sözlerle izah etmiştir:

“Bizler insan gibi hareket etmiyorsak, bu, büyük ekseriyetimiz, yani kütleler insan olmadıkları içindir... Onlar sadece, arada bir çıkan insanın yoğurulduğu insan-altı ham maddedirler... Lord Chesterfield şöyle demiştir: ‘Halka hiç bir zaman akıl ve sağ duyudan bahsedilmemelidir. Sadece ihtiraslarına, hislerine, hasselerine ve zahiri menfaatlerine hitab etmek lâzımdır. Topluluğun anlayışı yoktur.’ ... Lord Chesterfield’in bu haklı müşahedesi temsili hükûmeti mahkûm eden en ciddi delillerden birini teşkil eder. Şahsi kanaatime göre, hiç tereddütsüz en kuvvetli delildir; nitekim bir asırlık tecrübe başka delile ihtiyaç bulunmadığını göstermiştir sanırım. Dâvamızı tam bir itimadı nefis ile ona istinat ettirebiliriz²³.”

Umumiyetle demokrasi prensiplerine taraftar olanlardan bazıları bile, vasat insanın bu sözde ehliyetsizliğini kabul etmişler, ve bunun arzu edilmeyen bazı neticelerine işaret etmişlerdir. Bu arada meselâ Willoughby, “demokrasinin seviyesiz devlet adamları yetiştirdiğini” ileri sürmüştür²⁴. Schumpeter’in yazdığına göre ise, tipik vatandaş, politika sahasına ayak basar basmaz, fikri icraatı çocukça bir seviyeye düşmektedir. “Yeniden iptidaî bir mahlûk olmaktadır.” Binaenaleyh, demektedir Schumpeter, demokrasinin başarıya ulaşabilmesi için siyasi bir aristokrasiye ihtiyaç vardır²⁵. Kent’de de,

vasat insanın akılsızlığı ve ehliyetsizliği üzerinde duran bu doktrinin kuvvetli bir ifadesine rastlarız²⁶; Ascoli ise, demokrasinin zekâ ile telif edilemeyeceğini ileri sürmüştür²⁷. Fakat demokrasinin dost tenkitçileri içinde, hiç birisi bu ithamı Walter Lippmann kadar keskin hatlarla ortaya koymamıştır.

Lippmann, demokrasinin vasat insanın belirli hükûmet işlerini yürütmek hususundaki kabiliyetine dayandığı iddiasından hareket ederek, inandırıcı bir dille yazılmış iki ciltlik eserinde, vasat insanın böyle bir kabiliyeti bulunmadığını göstermeğe çalışmıştır. Bu kabiliyetin ifadesi olduğu iddia edilen “âmmefkârı”, Lippmann’a göre, ne âmmeye aittir, ne de fikirdir, çünkü “âmmefkârı” diye bir şey yoktur²⁸. Hiç bir insan âmmefkârı hayatının çeşitli meseleleriyle baş edemez, hele vasat insanın böyle bir arzusu da yoktur. Bu itibarla o, “neler olduğunu, niçin olduğunu ve ne olması gerektiğini bilmez.” Her şeyden anlayan, egemen vatandaş diye bir şey yoktur ve olamaz. Bu bir ideal olabilir, hiç bir zaman gerçek değildir. Vatandaş gerçekten ve fiilen hükûmet edemez; ancak hükûmet edenleri tasvib edebilir. Lippmann’a göre, efkârı umumiyyeden maksat, “sahnedeki hareketle ilgilenen seyircilerin sesidir”, yoksa aktörlerin kendi sesi değil. Binaenaleyh, vasat insana veya vasat insanlar çoğunluğuna istinat eden demokrasi, mantık bakımından, karışık ve çürüktür; çünkü umumî siyaseti tayin eden şey vasat insan veya çoğunluk değildir. Bunu yapan daima muayyen fertlerdir. Lippmann şöyle diyor: “Efkârı umumiyyenin ve kütle hareketlerinin yapabileceklerine şahsan büyük bir değer vermiyorum²⁹.”

Demokrasiye yöneltlen tenkitlerin belki en eskisi olan bir fikrin bu çeşitli şekillerdeki ifadesinde, insanı şaşırtan bir anormalliğe rastlıyoruz. Şöyle ki, demokrasinin düşmanları yanında, bazı dostlarının da yapılan suçlamayı kabul ettiklerini görüyoruz. Nitekim her ikisi de, kuvvetli bir adamın veya bir elitin hâkimiyeti ile mukayese edildiği — tabii bu kuvvetli adam veya elitin aynı zamanda zeki olduğunu kabul etmek şartıyla — demokrasinin normal icraat ve faaliyetlerinde randıman ve ehliyet bakımından geri kaldığı noktasından hareket etmişlerdir. Nock ve Mencken gibileri için, bu düşünce demokrasi hakkındaki kıymet hükümlerinin temelini teşkil etmiştir; onları, demokrasi prensipini arzu edilmeyen bir sistem olarak reddetmeye kadar götürmüştür. Lippmann gibi başkaları için ise, bu, demokratik prensipin topyekûn inkârını icap ettirmeyen, sadece ona biraz zaaf iras eden bir sıfat, arızî ve talî bir kusurdan ibarettir; demokrasiyi kendisine tevcih edilen bazı tenkitlerle birlikte kabul etmek pek âlâ mümkündür. Her iki görüş de müsterek bir temele dayanmaktadır: demokrasi vasat adamın veya vasat adamlar çoğunluğunun hâkimiyetidir, ve vasat adam ne hükûmet etmeğe, ne de ehlini seçip iş başına getirmeğe muktedirdir.

Bu tenkidi daha iyi kavramak için, asıl mesleği mimarlık olan Ralph Adams Cram'ın eserlerine göz atmak faydalı olacaktır: çok sayıdaki siyasî risaleleri, demokrasiye bu bakımdan tevcih edilmiş olan çeşitli hücumları kuvvetli bir dille ifade etmiştir³⁰.

II

**RALPH A. CRAM: KABİLİYETSİZLİĞİN
AKİBETİ**

Cram'a göre, içinde yaşadığı toplumu kavramak ve yorumlamak, diğer san'at ve meslekler erbabından çok mimarın vazifesidir; çünkü insan toplum için bina yapacaksa, ilk önce toplumu anlaması lâzımdır. Ve nasıl ki mimarlık plan yapmak ve taş taş üstüne koymaktan ibaret değilse, toplum, yani siyasî toplum da, kanun yapmak ve idarî mekanizmalar vücade getirmekten ibaret değildir. Şüphesiz bunlar da önemlidir, fakat sadece gerçeğin asıl özünün mahsulleri veya tezahürleri olarak; yoksa hiç bir zaman o özün kendisini teşkil etmezler. Bu öz, Cram'a göre, daima insandır. Katedrali yapan insan olduğu gibi, toplumu da yapan insandır. Ve nasıl ki bir katedralin güzelliğini ve sağlamlığını tayin eden insanların kemiyeti değilse, bir toplumun iyiliğini ve sağlığını tayin eden insanların kemiyeti değildir. Her ikisi için de hayatî bir önemi olan kemiyet değil, keyfiyettir. İşte Cram'a göre, mimarlığın temel prensipi de budur, siyasetin ana gerçeği de budur: yani hayatta olduğu gibi, hükûmette de, kaderi tayin eden faktörün insan faktörü olduğunu, ve insan faktörü içindeki en önemli unsurun da keyfiyet olduğunu anlamak³¹. Çünkü toplum esas itibariyle insanın yaptığı bir katedraldir.

Bu açıdan bakıldığı zaman, insanın tarihi, Cram'a göre, "kemmî ve keyfî ölçüler arasındaki

ebedî bir ihtilâfın tarihidir³².” Bu ikilik, sadece filozofların sezdiği mücerret bir mefhumdan ibaret değildir. Bilâkis, beşerî varlığın, insanların kafalarında ve tabiatlarında yerleşmiş gerçek bir şartı, bir vakıasıdır. Meselâ, kimi insanlar keyfî ölçüleri temsil ederler. Bunlar, Cram’a göre, karakter sahibi zeki insanlardır, en iyi kanunları yapmaya ve en iyi toplumu teşkil etmeye en müstait olan insanlardır. Bunlar, “tabiat veya ilâhî rehberlik sayesinde otorite ile konuşmasını ve hareket etmesini bilen” insanlardır. Bunlar, “iyi görmeğe muktedir, yapıcı bir şekilde düşünmeğe ehil, ve lâıkiyle önderlik etmek iradesine sahip” insanlardır. “Yüksekçe bir entegrasyon seviyesine erişmiş her sosyal dokunun” selâmeti için elzem olan tabîî aristokrasiyi meydana getiren bu insanlardır³³. Onlar, “idealimizdeki insan gibi” hareket etmiş olan “parlak zekâlı erkek ve kadınlardır... Onlar, insanın ne olduğunu değil, belki ne olabileceğini temsil edenlerdir.”³⁴ İşte, Cram’ın ısrarla üzerinde durduğuna göre, hükûmet etmeğe en ziyade lâıık olan insanlar bunlardır.

Öte yandan, bunlardan tamamen farklı bir kategoriye mensup insanlar vardır. Bunlar insanlığın büyük çoğunluğunu teşkil ederler; keyfiyetten mahrum olan fakat sırf sayıları ile kemiyeti temsil eden insanlar. Cram’ın tabiriyle, bunlar “kütle” dendirler, ve “insanların büyük kütlesi öteden beri Neolitik tiptedir³⁵. Bunlar “mahdut, hurafelere inanan, ikinci sınıf proleter kafaların³⁶” sahipleridir. Hem kabiliyetleri hem de anlayışları kıt olduğundan, tedbirler veya insanlar hakkında hüküm vermeğe ça-

ğırıldıkları zaman “ne istediklerini bilmezler.” Çünkü “önerilerine getirilen siyasî tedbirlerin meziyet ve kusurlarını takdir etmeğe muktedir olmadıkları gibi, müteaddit namzetlerin karakter ve kabiliyetleri hakkında bir fikir edinmek ehliyetinden de mahrumdurlar.” Evet, demektir Cram, bunlar “şüphesiz Devletin iyiliğini isterler, fakat milletin menfaatleri ve görevleri o kadar geniş, karışık, ve ileri derecede ihtisaslaşmış bir veçhe iktisab etmiştir ki, onları anlayamazlar, ne de pek fazla anlamak zahmetine katlanırlar.” Bunlar, ‘bir kelime ile, “matluba muvafık olmayan” insanlardır. “Ne sağlam, âdil ve iyi işleyen bir toplum meydana getirmeğe, ne de genel oya müstenit parlamenter bir sistem yolu ile kendi kendilerini idare etmeğe” ehildirler³⁷. Neticeten, bunlar Cram’a göre hükûmet etmeğe hiç bir suretle lâ y ı k o l m a y a n insanlardır.

Yapıcı bir hükûmete, iyi bir topluma sahip olmak istiyorsak, kemiyet unsuruna değil, keyfiyet unsuruna iltifat etmemiz lâzımdır; çünkü bu ikincisinde, sadece lideri değil, vasıflı bir lideri, sadece fikir değil, ne istediğini bilen vasıflı bir fikir buluruz. Bunlar ise, Cram’ın ısrarla belirttiğine göre, sağlam bir siyasî nizamın en önemli unsurlarıdır.

Halbuki demokrasiye bu açıdan baktığımızda, Cram’a göre, bu unsurlardan hiç birinin mevcut olmadığını görürüz. Demokraside, “liderlik san’atı ve liderlik vakıası kaybolmuştur³⁸.” Demokraside, “umumî seçmen kütlesine nazaran daha yüksek bir fikir ve ahlâk seviyesinde” liderler ne yaratılır, ne de istenir. Demokraside, bütün insanlık “aynı ehli-yetsizlik seviyesine düşürülmüş... ve toplumun ken-

disi de, bir bütün olarak kendi kuvvetiyle, yeknesaklığının tabanından daha yukarı çıkmak imkânından mahrum bırakılmıştır.” Demokraside, liderlik değil, evrensel alelâdelik hâkimdir³⁹.

Demokrasinin yapmış olduğu, Cram’a göre, siyasî iktidarı üstün azınlıktan aşağı çoğunluğa, “sınıflardan” “kütlelere⁴⁰” nakletmek suretiyle kemiyet ölçülerinin ağır basmasını temin etmek ve bunu müesseseleştirmek olmuştur. Demokrasi siyasî iktidarı onu kullanmağa ehil olmayanların eline vermiş, ve bunun neticesi olarak vasat idareciler iktidara seçilmiştir. “O çok akıllı Fransız” Faguet’nin dediği gibi, halk ehil olmadığı halde yine de hükûmet etmek ister. Demokrasi sayesinde bu arzusunu tatmin etmiştir, fakat çok yüksek bir ücret pahasına; zira idarecilerin alelâdeliği halkın alelâdeliği ile birleşerek liderliği yıkmış ve “alelâdeliğin saltanatını” tesis etmiştir. Bunun nihaî neticesi, Cram’ın ön sezişine göre, ancak nisyan, ölüm olabilir⁴¹.

O halde demokrasi “bir nimet değil, bir tehdittir.” Her şeyi yeknesak bir eşitliğe getirmekten ibaret olan “mükemmel işini tamamlamıştır.” Demokrasi “parçalanıp yıkılmıştır, ve tedbir alınmadığı takdirde, kültür ve medeniyeti de arkasından sürükleyeceğe benzemektedir⁴².” Acaba nasıl bir tedbir alınabilir?

Cram’a göre, ilk yapacağımız şey, “İnsan Kitabındaki birinci kanunun eşitsizlik olduğunu” kabul etmek, ve bu esas kanuna uygun olarak, “müsavatçı değil, hiyerarşik bir teşkilât sistemine tâbi, mevki ve farklı görevlere müstenit” bir siyasî nizam tesis etmektir. “Bu nizamı kemiyet ölçüleri

değil, keyfiyet ölçüleri şartlandırmalıdır⁴³.” Aynı derecede önemli ikinci bir nokta da, genel oy ve çoğunluk hâkimiyeti mefhumlarını terk etmemiz lüzumudur. Cram’ın iddiasına göre, bunlar iyi netice vermemiş ve idarei maslahattan başka bir işe yaramamıştır. “Mücerret adalet ve insan hakları işin içine girmez⁴⁴.” Ancak bu iki şeyi yapmakla gerçek demokrasiyi, Ortaçağların “Yüksek Demokrasi” sini kurmayı ümit edebiliriz. “Tahakkuku... ve yeniden doğması için, gerçek demokrasi, gerçek bir aristokrasinin yaratılmasına muhtaçtır, ve bunu yaratmak zorundadır⁴⁵.”

Hulâsa, kemiyet değil, keyfiyet hâkim olmalıdır. Ehliyetsizlik değil, ehliyet hüküm sürmelidir. Cram’ın bir yerde sözü bağladığı gibi:

“Hukukan, ve kendi menfaatlerimiz bakımından, iktidar, sevkü idare ve liderlik, Neolitik muhitlerinin fevkine çıkabilmiş olan insanlara tevcih edilmelidir; ehliyetsizlerin eline, lâyıkiyle kullanamayacakları iktidar ve imtiyazları vermek kadar hatalı, ve bizzat kendileri için de daha zararlı bir hareket olamaz... Bütün mesele, hâkim olan, normları tespit eden, kanunları yapan, ve insanların dış hayatını bir bütün olarak idare eden kimdir, toplumun hangi yarısıdır, bunu tayin etmektir. Eğer bunları yapan azınlık ise, o zaman kültür inkişaf eder ve toplum devam eder; eğer çoğunluk ise, medeniyet bir müddet için ilerleyebilir, fakat kültür geriler, ve sonunda bir duraklama devresini ve arkasından da eskinin geniş harabeleri üzerinde yeni bir devrin

mihnetle kuruluşunu haber veren hezimet gelip çatar⁴⁶."

Çünkü şu muhakkaktır: "Demokrasi ancak tahtında oturan bir kral varsa mümkündür⁴⁷."

III

SIYASÎ YETERSİZLİK TEORİSİ ÜZERİNDE DÜŞÜNCELER

İnsanın mâkûl bir hayvan olmadığını anlamak için, sosyal psikoloji âlimlerinin uzun boylu ve dört başı mamur araştırmalarını karıştırmaya ihtiyacımız yoktur. İnsanlar, siyasî veya gayrı siyasî toplanılardaki hareketleriyle, sahte putlara tapmakla, hile ve desiselere kurban olmakla, hemcinslerinin fakirlik ve sefaletine dindarane mazeretler bulmakla, ırk ve dine ilişkin peşin hükümleri ve farklı muameleleriyle, harbi davet etmek ve çok zaman göklere çıkarmak hususundaki temayülleriyle bunu kâfi derecede göstermişlerdir. Bu aşikâr hakikati daha fazla belgelendirmek lüzumsuzdur; herkes kendi şahsî tecrübesinden bu örneklerin sayısını istediği kadar çoğaltabilir.

Fakat bütün bunlar hakikatin kısmî bir izaından ibarettir; insanın muhtelif cephelerinden sadece bir tanesine dokunulmuş, tablo tamamlanmamıştır. İnsan sadece gayrı mâkûl (irrasyonel) değil, aynı zamanda mâkûl (rasyonel) bir mahlûktur. Tabiat kuvvetlerini sosyal ihtiyaçlarına cevap

verecek şekilde kontrol altına almasını, kendisini ve çocuklarını yetiştirmesini, arkadaşlarıyla bir araya gelerek herkesin yararına işleyen müşterek teşebbüsler vücuda getirmesini, büyük kitaplar yazmasını ve güzel müzik yaratmasını, ihtisaslaşma yolu ile modern hayatın karmaşık fenomenlerini basitleştirmesini, bir zamanlar ancak harplerle çözümlenebilir olan meseleleri sulhçu yollarla halletmesini, yalnız despotların ve kralların ihtiraslarını değil, aynı zamanda insanın insan üzerindeki iktidar ve hâkimiyetini de sınırlayıp kontrol altına almasını öğrenmiştir. Bunlar çok önemli kazançlardır; insanın şan ve şöhretini, tebcil eden âbidelerdir.

İnsan böylece aynı zamanda hem rasyonel hem de irrasyonel bir hayvandır.

Halbuki demokrasinin tenkitçileri, mâkûl, tahsilli, zeki insandan iktidarı esirgemenin, ve iktidarı gayrı mâkûl, vasat ve kabiliyetsiz insana vermenin demokratik devletin hüsusiyyetini ve özünü teşkil ettiğini iddia etmektedirler. Bu görüşe göre, ikilik insanların içinde değil de arasındadır, yani insanlar ikiye ayrılmaktadır, ve bu da demokrasi tenkitçilerine — ister dost ister düşman olsunlar — iki ayrı cepheli bir dünya tasavvur etmek imkânını vermektedir: biri, üstün, rasyonel insanların cephesi; öteki, aşağı irrasyonel insanların cephesi. Bu ayırıma göre, demokrasi prensipi aleyhindeki çeşitli delillerini şu iki sebepten birine veya her ikisine istinat ettirmektedirler: (a) vasat insanın devlet işlerini yürütmekten âciz olduğu b) demokratik yoldan seçilen bir hükûnetin demok-

ratik olmayan yoldan seçilen bir hükûmete nazaran daha ehliyetsiz olduğu. Bunlardan birincisinde, ayrıca şu iki husus ileri sürülmüştür: 1) demokrasi- nin vasat insanın idaresi demek olduğu; 2) vasat insanın hem hükûmet etmekten, hem de ehil bir hükûmeti seçmekten âciz olduğu. İkinci faraziyede ise, demokratik hükûmetin, diğer hükûmet şekil- lerine nazaran, daha kabiliyetsiz, daha akılsız, ve binnetice daha az arzuya şayan olduğu tecrübelerle sabit addedilmektedir. Bu çeşitli doktrinleri sıra ile inceleyelim.

A. VASAT İNSANIN EHLİYETSİZLİĞİ

Vasat insanın idaresi olarak de- m o k r a s i. Tenkidin bu cephesini ortaya koyan, demokrasi düşmanı Cram'dan ziyade Lippmann'dır; ama Cram olsun, diğer nazariyeciler olsun, onu desteklemekten geri kalmamışlardır. Lippmann'a göre, halk bizzat "yaratamaz, idare edemez, ve ta- sarladığı şeyi fiilen yapamaz." Sadece "yapılmış olan bir şeye, veya bir teklife evet veya hayır diye- bilir." Bir gün Brooklyn'deki yeraltı trenleri, ertesi gün Manguryadaki demiryolları hakkında, bir gün Montana'daki ziraî krediler, ertesi gün İngilterenin Sudandaki hakları üzerinde karar vermek duru- munda olan bir adamın şaşkınlığını düşününüz. "Her zaman her şey hakkında her şeyi bilmesine imkân yoktur, ve bir şeye bakarken binlerce başka şeyler büyük değişikliklere uğramaktadır"⁴⁸. Her şeyi bilmediğine göre nasıl hükûmet edebilir? Lipp- mann'a göre cevabı basittir: edemez.

“Bilhassa halkın sayısı milyonları bulduğu ve işler ümitsiz şekilde birbirine girdiği zaman bu büsbütün doğrudur. Bu gibi şartlar demokrasiden bahsetmek veya efkârı umumiyenin şaşmazlığını ileri sürmek abestir. Böyle büyük çapta ihtilâtlar karşısında halkın yapabileceği yegâne şey, zaman zaman iktidardaki rejimin yanında veya karşısında yer almak ve ağırlığını koymaktan ibarettir... Arada sırada bir çoğunluk halinde seferber olmakla halk fiilen hükûmet edenleri ya destekler ya da onlara muhalefet eder. Millî iradenin sürekli olarak işleri idare etmediğini, sadece arada sırada müdahale ettiğini kabul etmek mecburiyetindeyiz... Demokratik hükûmetin doğrudan doğruya milletin iradesini ifade ve temsil edebileceği inancını bırakmamız lâzımdır. Milletin kendi kendini idare ettiği fikrinden kurtulmamız lâzımdır⁴⁹.”

Bu şekilde muhakeme yürütmenin zorluğu şudur ki, gerekli olandan fazlasını var saymada ve ispat etmeğe çalışmaktadır. Evvelâ demokrasi prensipini çoğunluğun, veya bir bütün olarak milletin hâkimiyeti veya hükûmeti mânasında anlamaktadır. Halbuki demokraside ne millet, ne de çoğunluk, her an ortaya çıkan sayısız siyasî meseleler hakkında karar vermeyi tazammun edecek şekilde bilfiil hükûmet etmez. Demokrasi de, hükûmet şekilleri kadar, bir liderler hükûmetidir, ve hükûmetin hemen halli gereken gündelik işleri hakkında karar verenler liderlerdir. Ancak oligarşide bu liderler çoğunluğa veya milletin bütününe karşı bir mes’uliyet taşımadıkları halde, demokraside hem bu “çoğunluk” tarafından seçilirler (veya böylece seçilenler

tarafından tâyin edilirler), hem de ona karşı mes'ul olurlar. Üstelik de, çoğunluk veya millet hükûmet siyasetinin ana hatlarını tayin eder. Bu itibarla çoğunluğun rolü arada sırada müdahale etmekten ibaret değildir; politikanın esaslarını tayin etmekle sevkü idareyi sürekli olarak elinde tutar. Normal zamanlarda halk bu iki görevin dışına esasen çıkmaz. Binaenaleyh, Lippmann'ın yaptığı gibi, milletin, ehil olmadığı halde, binlerce siyasî teferruatı idare ettiği gerekçesi ile demokrasiyi itham altında bırakmak, demokratik prensipin mânasını tamamen yanlış anlamaktır. Böyle bir tenkit sadet dışı yersiz bir tenkittir, çünkü gerçeğe değil, hayale dayanır⁵⁰.

Bu tarz muhakemenin ikinci bir aksar tarafı da, demokrasiyi çoğunluk, kütle veya avam hâkimiyeti ile karıştırmasıdır. Böylece Cram, "gelecek çağların büyük peygamberi, ve... demokratik devrin gerçek mahiyet ve muhtevasının en hakikî temsilcisi" addettiği Ortega y Gasset'i⁵¹ taklit ederek, demokrasiyi kütlenin, yani çoğaltılmış ve seviyesizleştirilmiş vasat insanın hâkimiyeti olarak suçlamıştır. Aynı şekilde Lippmann, Cram ve bu ekolün diğer sözcüleri ile birlikte, demokrasinin "esas prensipi" olarak tavsif ettiği çoğunluk hâkimiyetine karşı çıkmıştır⁵².

Fakat demokraside bu mefhumlardan hiç birinin yüzde yüz bir tatbik kabiliyeti yoktur. Millet ancak sayıca kalabalık olduğu için kütle sayılabilir; yoksa behemehal bir yığın, gayri mes'ul ve gelişmemiş bir ayaktakımı değildir. Meselâ Herodot'un şu sözlerine bakın:

“Kalabalık bilgiden tamamiyle yoksundur.... Devlet işlerine, kışın kabarmış bir ırmağın bütün çılğınlığı ile, vahşice ve hoyratça saldırır, ve her şeyi birbirine karıştırır⁵³.”

Bir de bununla, bir fizik problemini çözümlemeğe uğraşan bir âlimler grubunu, veya Parlamento meclislerinde ihtilâflı bir meseleyi müzakere eden bir politikacılar grubunu, yahut Hyde Park veya Union Square’de bir meydan hatibinin etrafında toplanmış bir grup veya kalabalığı mukayese ediniz. Bu adamlar şahsiyetlerini Ortega’nın tasavvur ettiği kütle zihnîyetinin yarı isterik heyecanlarına kaptırmazlar. Dinlerler, konuşurlar, ve çok zaman meselenin iki tarafını tesirli bir şekilde tartarlar. Gerçi istisnâî hallerde, kalabalıklar muvakkat bir zaman için bir lider veya demagogun hâkimiyeti altına girdiklerinde, meselâ ihtilâller gibi buhranlı devrelerde, insanlar aklın emirlerine uygun şekilde hareket etmekten vaz geçebilirler, ve “kalabalık” veya “kütle” nin serkeş ve başıboş davranışlarına baş vurabilirler. Bu gibi hallerde insanlar hakikaten intihar kabilinden temayüller gösterebilirler, ve demagoglar da onların bu temayüllerini kurnazca istismar ederek oyları ile demokrasiye son vermelerini sağlayabilirler. Ancak bunlar insan davranışının normal ve mûtat şekilleri değil, belki anormal tezahürleridir. Bunlar, meselâ Almanyada Weimar Cumhuriyetinin zamanında olduğu gibi, uzun anti-demokratik geleneklerin tesiri altında faaliyet gösteren yeni, çok noksan ve son derece istikrarsız tecrübelerin mahsulüdürler. Kaldı ki, bunlar de-

mokراسiyi temsil eden hareketler değil, bilâkis demokراسiyi inkâr eden hareketlerdir. Ve bu çeşitli mülâhazalara, demokراسinin mümeyyiz vasfının kütle hâkimiyeti değil, sadece hâkimiyeti icra edenlerin kütle tarafından kontrolü olduğunu ilâve edecek olursak — ki burada bir kere daha üzerinde durulması icap eden nokta kütle tabirinin sadece sayı üstünlüğünü ifade ettiğidir — bu takdirde, demokراسiyi bu yönden tenkit edenlerin anlayış ve hücumlarının yanlış, haksız ve yersiz olduğu açıkça meydana çıkacaktır. Kütle ve çoğunluk doğrudan doğruya ve bizzat hükûmet etmez; sadece hükûmetin mes'uliyetini sağlar⁵⁴.

Demokراسinin çoğunluk hâkimiyeti ile bir tutulması daha nazik ve anlaşılması mümkün bir meseledir. Çünkü demokراسinin diğer şartları ne olursa olsun, esaslı şartlarından bir tanesi, nihai tercihin, son söz ve kararın çoğunluğa ait olmasıdır. Ancak bunu tasdik ederken bazı noktaları göz önünde bulundurmak lâzımdır. Yukarıda söylenilmiş olanlardan anlaşılacağı gibi, çoğunluk bu sıfatla, yani bir çoğunluk olarak bizzat hükûmet edemez; çoğunluk sadece kimlerin ve hangi umumî gayeler istikametinde hükûmet edeceğinin millet tarafından tayinine yarayan bir vasıta, bir vasattır⁵⁵. İkincisi, çoğunluktan ne kastedtiğimizi tayin etmek, ve sonra istikrarlı bir şekilde bu tarifle bağlı kalmak ve onu her yerde tatbik etmek her zaman kolay değildir. Meselâ çoğunluk derken bütün milletin mi, yoksa sadece oy verenlerin mi çoğunluğunu kastediyoruz? Oy verenler sadece reşit erkekler mi olacaktır, yoksa kadınları da dahil

edecek miyiz? Ve sadece reşit olan kimselerin oy verebileceğini kabul ettiğimiz takdirde, küçükleri hangi yaşa kadar oy vermek hakkından mahrum edeceğiz? Akıl zaafı veya akıl hastalığı ile mâlûl olanların oy vermeğe ehil olmadıklarını kabul ettiğimiz takdirde, suçlular, ve muhtelif cins ve derecedeki suçlar hakkında ne hüküm koyacağız? Ve bütün bu çetin meseleleri hallettikten sonra, bu çoğunluk sisteminin uygulanış şekli hakkında ne karar vereceğiz? Her sene mi, yoksa birkaç senede bir mi seçim yapacağız? Ve uzunca bir müddette karar kıldığımız takdirde, iktidarda bulunan hükûmetin muayyen bir karardan veya kararlar serisinden sonra hâlâ çoğunluğun desteğine sahip olup olmadığını nasıl tayin edeceğiz? Bunlar çoğunluk sisteminin harfiyen tatbikinden doğan zorlukların sadece birkaç tanesidir; ve bu zorluklar, yenilemez mahiyette olmamakla beraber, çoğunluk perensipini pek fazla izam etmekten ziyade, bilâkis onu yumuşatmamız lüzumuna işaret etmektedir.

Üçüncü ve belki daha da önemli bir mülâhaza ise şudur: çoğunluk hâkimiyetinin demokrasi ile bağdaşabilmesi için sabit ve daimî bir çoğunluk olmaktan ziyade değişen bir çoğunluk olması lâzımdır. Bir diktatörlük de pekâlâ çoğunluğun desteğine mazhar olabilir, ve baş vurduğu plebisitlerin neticelerini kabul ettiğimiz takdirde çok zaman öyledir de. Fakat bundan dolayı diktatörlük, demokrasi mi olur? Demokratik usullerle seçilmiş bir hükûmet, kanuna uygun seçim ameliyeleriyle kendisine muhalefet eden azınlığı vatandaşlık haklarından mahrum edebilir. Buna rağmen demokrasi olarak

kalabilir mi? Her iki halde de cevabın menfi olduğu aşikârdır, fakat her iki halde de çoğunluğun hâkim olduğu söylenebilir. Şu halde çoğunluk hâkimiyeti, tek başına ve mutlak olarak, demokrasinin kıstası değildir. Evet, çoğunluk hâkimiyeti şarttır, fakat şartlardan sadece bir tanesidir, tek başına kâfi olan bir şart değildir. Çoğunluk hâkimiyeti ile birlikte azınlık haklarının da bulunması lâzımdır, ve bunların başında azınlıkların serbestçe teşkilâtlanma ve temsil edilme ve böylelikle bir gün çoğunluk haline gelme hakları gelir⁵⁶.

Demokrasinin hakikî mânası hakkındaki bu yanlış fikirler, demokrasiye yöneltilen tenkitlerin tesirini geniş ölçüde azaltmaktadır. Demokrasi çoğunluk hâkimiyeti demek olmadığına göre, çoğunluğun hükûmet etmeğe ehil olmadığını iddia etmenin mevzuumuzla alâkası yoktur. Demokrasi kütle hâkimiyeti değilse, kütlenin “oldum olası Neolitik tipte olduğunu” söylemenin bir mânası yoktur. Demokrasi sadece çoğunluğun hâkimiyeti olmadığına göre, demokrasiye “çoğunluk hâkimiyetinin istibdadı” demek bir mâna ifade etmez. Demokrasiyle vasat insanın hâkimiyeti olarak mütalâa eden görüş için de aynı şeyi söylemek mümkündür.

Demokraside hükûmet eden vasat insan değildir. Bir an için “vasat insan” tabirinin tam tarifini bir yana bırakarak, hattâ bir an için seçmenlerin büyük çoğunluğunu vasat insanlar olarak gösteren geniş tarifi kabul ederek, sadece şunu belirtelim ki, liderlik mevkiinde oturan hiç bir zaman vasat insan sıfatıyla vasat insan değildir. Vasat insanın, kimlerin hükûmet edeceğinin tayini

hususunda reyi, ve hattâ çoğunluk mensubu olarak telâkki edildiği takdirde hâkim bir reyi vardır, fakat o bizzat hükûmet etmez. Siyasî partiler sisteminin tespit ettiği muhtelif adayların arasından memleketi idare edecek olanları seçer. İşte bu sınırlama olayı, vatandaşın seçim hakkının sadece aday olan mahdut kişilere inhisar etmesi, liderlerin beceriksizliğinden ve değersizliğinden yalnız vasat insanın mes'ul olduğu yolundaki iddianın çürüklüğünü ispata yarayan delillerden bir tanesidir. Aday seçiminin geniş ölçüde menfaatlerini düşünen baskı gruplarının ve parti kodamanlarının manevra ve entrikalarına bağlı olduğu yerde, bu seçimlerin mes'uliyetini vasat insana tahmil etmek gerçek dışı bir hareket olur. Onun, yani vasat insanın tercihi ancak alternatifler tespit edildikten sonra hakikî bir rol oynamaya başlar. Bu alternatifler içinde hareket etmekte serbesttir. Akıllı idareciler, veya akılsız idareciler seçebilir, mahdut kabiliyetli insanlar veya yüksek bir fikrî seviyeye sahip insanlar, fakir veya zengin insanlar, iş adamlarını veya emekçileri, muayyen bir dinî akidenin yolunda yürüyen veya kendilerinin dışında hiç bir kuvvet ve kudret tanımayan insanları, liberal veya muhafazakâr insanlar, bencil veya toplumun refah ve saadetini düşünen insanları seçebilir. Bütün bunlar vasat, alelâde, harciâlem insanlar değildir; herkese benzemeyen ve hiç değilse bir hususta dikkate lâyık olan insanlardır. Şu veya bu şekilde birbirlerinden de ayrılırlar; hiç bir zaman her hususta birbirlerine benzemezler. Görülüyor ki, vasat insan oy vermekle hükûmetin dizginlerini kendi eline almaz; sadece mahdut sa-

yıdaki adayların arasından hangilerinin dizginleri eline alacağına karar verir.

Siyaseti tayin etmek de insanları seçmek gibidir. Devlet meseleleri hakkında karar veren sıradan adamlar değildir; karar verenler liderlerdir. Ve öyle de olması lâzımdır.

“Hükûmetlerin karşılaştığı sayısız hususî meseleler hakkında bizzat halkın karar vermesini hiç bir makûl demokrasi nazariyesi terviç etmez. Bunlardan birçoğu hakkında halk esasen hiç bir suretle karar veremez; ötekiler hakkında da karar vermemesi lâzımdır, çünkü böyle bir hareket tarzı çok yavaş veya çok külfetli olur, yahut da halk isabetli bir karar verebilmek için gerekli ihtisasa sahip değildir. Buna mukabil, halkın hakikaten ifa ettiği bir görevi Mr. Lippmann ondan esirgemektedir. Bu da, siyasetin ana hatlarını tayin etmektedir⁵⁷.”

Vasat veya sıradan adamın yapabileceği ve demokraside gerçekten yaptığı, seçimine sunulan muhtelif program veya “platform”lardan hangilerinin haklı, âdil veya şayanı tercih, ve hangilerinin yanlış, adaletsiz veya gayrı makbul olduğuna karar vermektir. Kararı bazı hallerde yanlış olabilir, fakat bu büsbütün ehliyetsiz olduğunu göstermez, çünkü ehliyet hiç bir zaman yanılmazlık demek değildir. Demokratik bir devlette beklenen ve istenilen yegâne şey, sokaktaki insanın ana hatlarıyla tercihlerini ve nefretlerini ifade edebilmesidir. Teşkilâtlanmış siyasî partiler ve baskı grupları vasıta-

siyle, seçimler yolu ile, çeşitli haberleşme araçlarıyla sempati ve antipatilerini izhar etmek fırsatını bulan halk bu suretle umumî siyasetin sınırlarını çizmiş olur. Ve işte demokrasi prensibinin insanların siyasî teşkilâtına yegâne katkısı budur.

Görülüyor ki Lippmann, hükûmet meselelerinden birçoğunun sıra adamının idrak seviyesini aştığını haklı olarak iddia etmekle beraber, demokrasiye bu bakımdan tevcih ettiği ithamlarını haklı gösterememektedir. Bunun başlıca iki sebebi vardır. Birincisi, demokratik hükûmet, iddiasının hilâfına, vasat insanın ihtisasa taallûk eden bin bir çeşit devlet meselelerini halletmesini icap ettirmez. İkincisi, demokratik hükûmet sokaktaki insanı sevkü idare mevkiine getirmez. Bu itibarla, demokrasiden vasat insanın hükûmeti diye bahsetmek, yersiz bir iddiada bulunmak ve hakikatleri tahrif etmektir. Demokrasinin bugün ve geçmişte ne olduğunu ve ne olabileceğini ispat etmeden yukarıdaki iddiayı ispat edilmiş saymaktır. Demokrasi vasat insanın idaresi demek değildir. Demokrasinin esası, insanların küçük bir kısmı tarafından istimal edilen siyasî iktidarın bütün insanlar tarafından kontrolüdür.

Umumî siyasetin ve personelin tayinindeki rolü bakımından vasat insan. Demokrasinin vasat insanın hâkimiyeti demek olmadığı gerçeği, demokrasinin, vasat insan hükûmet etmeğe ehil olmadığı için makbul bir sistem olmadığı yolundaki yersiz ve realiteden uzak doktrini kesin olarak cerhetmektedir. Fakat demokrasiye yöneltlen itham bundan ibaret değildir.

Cram'ın görüşüne göre, vasat insan hükûmet etse bile, kimin ve hangi gaye uğruna hükûmet edeceğini tayin edecektir. Cram'a göre, demokrasinin metodu budur, ve bu metot "tefessüh etmiş, kifayetsiz ve gülünç" bir metot, "ehliyetsizliğin âlâ noktasıdır⁵⁸." Ve ehliyetsiz insanlara dayanan kifayetsiz insanlara dayanan kifayetsiz bir metot olduğuna göre, ancak arzu edilmeyen neticeler hâsıl edebilir.

Bu zaviyeden bakıldığı zaman, demokrasinin vasat, ehliyetsiz insanların hâkim olduğu bir idare şekli olarak suçlanması haklı gibi görünmektedir. Demokraside neyin yapılacağına ve neyin yapılmayacağına nihaî derecede karar vererek olan ne de olsa millettir; halbuki millet, Cram'a göre, hiç bir zaman sayıları az fakat kabiliyetleri üstün kişiler değil, bilâkis her zaman aşağı seviyedeki yığınlardır. Cram'a göre, millet bir bütün olarak vasat insanı temsil eder, canlandırır. Ve vasat insan ehliyetsiz insan değil de nedir? Mosca'nın eserlerini neşreden şunları yazmıştı: "Aydın azınlığın saldırgan liderliği yerine cahil ve barışsever kütlelerin iradesi takip edildiği takdirde, hiç bir demokrasi devam edemez⁵⁹." Kütleler, hem hükûmetin uygun gayelerini kavramaktan, hem de bu gayelerin tahakkuku için baş vurulması gereken vasıtaları tayin etmekten âcizdirler, zekâ ve anlayışları buna müsait değildir. Kendi hallerine bırakıldıkları takdirde kötü bir siyaset kararlaştırırlar ve vasat liderler seçerler. Bu itibarla devletin kontrolünü halkın eline bırakmak, Cram'a göre, "karakter, zekâ ve ehliyetin" hâkimiyetini inkâr etmek ve "vasat bir yeknesaklığın" tahakkümünü kabul etmek olur⁶⁰.

Milletin, çarpışan fikirlerin serbestçe ifadesi yolu ile bir yandan siyasetin ana hatlarını ve öte yandan önemli mevkilerdeki personeli tayin etmesi, hiç şüphesiz demokratik prensipin özünü teşkil eder. Fakat “milletin”, Cram’ın iddia ettiği gibi, “vasat insanlar” demek olduğu münakaşasız kabul edilemez. Bilâkis bu ciddî münakaşalara kapı açan bir iddiadır. Bir kere bu “vasat insan” dediğimiz kimdir, nedir? Her hususta bütün insanlara benzeyen veya hep aynı şekilde hareket eden birisi midir, yoksa sadece bir veya daha çok hususlarda çoğu insanların temsilcisi midir? İnsanlık kütlesinin dikkatle hesaplanmış bir ortalaması, hattâ kabataslak bir vasatîsi midir, yoksa insanların çeşitli cins ve kategorilerini aydınlatmaktan ziyade bulandırmak için icad edilmiş bir tarif midir? Üzerinde bir lâhza düşünmek “vasat insan” tabirinin aldatıcı karakterini göstermeğe yeter. Hiç bir yerde, parmağımızla gösterip, işte vasat insan budur diyebileceğimiz bir insan veya insan grubu yoktur. Bilâkis, insanların bazı hususlarda birbirlerine benzedikleri ve başka hususlarda birbirlerinden ayrıldıkları her zaman görülen bir şeydir; hiç bir insan her hususta başka bir insanın tpıkısı değildir.

Meselâ, ehliyet ve akıllılık hususunu ele alalım. Bu vasıfların umumî ve mutlak olarak bazı insanlarda mevcut ve diğer bazılarında nâmevcut olduğunu mu görüyoruz, yoksa — aşırı budalalık hallerini bir tarafa bırakmak şartıyla — insanların bazı hususlarda ehil ve mâkûl oldukları halde diğer bazı hususlarda bu meziyetlerden yoksun olduklarını mı müşahade ediyoruz? Meselâ adlî tayinlerde uy-

gulanacak metotları tartışırken aklın bütün eserlerini gösterdiği halde, ırklar arasında evlenme meselesi öne sürülür sürülmez bir his ve heyecan dalgasına kapılarak akıllarını kaybeden Güneyli vatandaşları düşününüz. Yahut köşe başındaki ayak-kabı tamircisini düşününüz: yıllardan beri devam eden yakın temasları neticesinde muhtelif mahallî politikacıların hepsini gayet iyi tanır, ve bunlardan hangilerinin belde halkına hizmet edebileceğini, hangilerinin daha ziyade seçmenlerini aldatmağa meyyal olduğunu bilir, bu husustaki karar verme ehliyetine hiç bir diyecek yoktur; fakat bir de bu aynı adamın meselâ Mussolini'nin Habeşistandaki macerası hakkındaki fikrini sorun, göreceksiniz ki, belki de İtalyan halkına veya idarecilerine karşı duyduğu hissî yakınlık sebebiyle, bu konuda mâkûl bir hüküm veremeyecektir. Yahut inzivaya çekilmiş âlimin haline bakın: efsanevî bir şöhret yapmış olan cetleri kadar dünyadan elini ayağını çekmiş ve siyasi faaliyetin baş döndürücü cereyanlarına kapalı olmasa bile, yine de — kendi sahasındaki ihtisasına rağmen — insanların başka insanlar üzerinde sultalarını tesis edebilmek için nelere tenezzül edebileceklerini anlamaktan bir bakıma âcizdir. Müzikten anlayan bir adam bir vergi teklifinin leh ve aleyhindeki hususları değerlendirmeye ehil olmaya bilir. Ticaret sahasında kabiliyetli bir adam çocuk suçluluğunun problemlerini anlamak hususunda fazla bir kabiliyet göstermeyebilir. Mahallî bir sendika görevlisi monopoller ve karteller hakkında hiç bir şey bilmeyebilir. Hayatın her sahasında ve her kategoriye mensup insanların arasında, kendilerine

yabancı olmayan ve iyi bildikleri konularda bilgi ve anlayışla uzun boylu konuşabilenler çoktur. Fakat sık sık rasladığımız gibi, bu aynı insanlar, az bildikleri fakat kuvvetle hissettikleri başka konularda en akılsızca ve hissî münakaşalara girişirler.

Bundan çıkarılacak neticeden kurtulmaya imkân yoktur; insanların çoğu muayyen bir şeyde, hiç değilse tecrübelerinin sahası içinde kalan mevzularda yetkilidirler; insanların çoğu muayyen bir hususta, hiç değilse akıllarına hitabeden ve peşin hükümlerine dokunmayan işlerde mâkûl hareket ederler. Fakat hiç kimse her şeyin ehli olmadığı gibi, isterse insanların en bilgili ve en akıllısı olsun, her şeyi bilemez. Bunlar, muhtelif ölçü ve derecelerde olmak üzere, bütün insanlara has vasıflardır. Dodge ve Kahn'ın işaret ettikleri gibi:

“Bir insanın bütün beşerî hasletler bakımından üstün olması ihtimali son derece cüz’îdir; her bakımdan aşağı olması ihtimali de çok zayıftır. Genel nüfus, istatistikî bakımdan bazı hususlarda üstün ve bazı hususlarda aşağı insanlardan terekküp eder. İki ayrı şahsiyetin birbirinin tıpkısı olmasına imkân bulunmadığından, insan şahsiyetini meydana getiren ve onu benzerlerinden ayıran müteaddit vasıfların imtizacı, ve bu vasıfların muhtelif ölçüdeki üstünlük ve aşağılık dereceleri büyük değişiklikler arzeder. Varyasyonların sayısı insanların sayısına eşittir⁶¹.”

İnsanların giyim, yatıp kalkma ve başka hususlarda eşit muameleye tâbi tutuldukları cezaev-

lerinde veya orduda bile tamamen bir-örnek veya vasat insanlara rastlamayız. Kalabalık insan kütlelerinin aynı kalıplara döküldükleri totaliter diktatörlüklerin aşırı şekillerinde de aynı şey varittir. Herkesin kendine mahsus bir şahsiyeti vardır ve onu muhafaza eder; herkes bir bakımdan veya bir şeyde başkalarından ayrılan değişik bir insandır⁶². Ve hiç bir yerde demokrasi içinde yaşayan insanlar için olduğu kadar doğru değildir, çünkü demokraside insanın bin bir değişik yolda gelişmesine müsait bir kültürel serbestlik ortamı içinde beşerî farklara sonsuz imkânlar tanınmıştır. Vasat insan mefhumu sadece mücerret değildir; insanlar arasındaki farkların sahih bir ölçüsü olmak bakımından aldatıcı ve sinsi bir nazariyedir. Inge aşağıdaki satırlarında bunu, biraz değişik bir muhteva içinde olmakla beraber, çok güzel ifade etmiştir:

“Bir insanın karakteri hakkında hüküm verirken, onu bir kumarbaz, bir pinti, bir ayyaş olarak ve sadece bundan ibaretmiş gibi göstermek doğru değildir. Belki o hakikaten bir kumarbaz, bir pinti ve bir ayyaştır; fakat bunun yanı sıra daha başka sıfatları da vardır; ona lâıyk gördüğümüz yafta insanın kendisinin değil, belki sadece bir cephesinin tasviridir⁶³.”

Şüphesiz, muayyen bir alışkanlık, hususiyet veya davranış bakımından birbirlerine benzeyen, müşterek tarafları bulunan insanlar vardır, fakat bu insanlar başka alışkanlıkları, hususiyetleri ve davranışları bakımından birbirlerinden ayrılırlar.

Ayniyetler bu bakımdan her zaman hususidir, hiç bir zaman umumî değildir; ve siyaset, gerçeklere tekabül edecekse, işine gelmeyen hususiyetleri ihmal edip sadece işine gelen umumilikleri nazarı itibara almakla iktifa edemez. Demokrasi için alelâde veya vasat insan yoktur. Demokrasi için sadece insan vardır. Bu izahatın ışığında vasat insanın ehliyet ve kabiliyeti aleyhindeki iddia, insanın ehliyet ve kabiliyeti aleyhinde bir iddiaya müncer olur; oysaki, hükûmet edenler insanlardır, ve bundan kurtuluş yoktur.

Cram'ın bu husustaki faraziyesini cerheden bir nokta daha vardır. Bu da, demokraside umumî siyaseti ve kilit mevkilerindeki personelin terekküp tarzını tayin eden şeyin insandan ziyade fikirler olmasıdır. Bu, tabîî, fikirlerin insanlardan çıktığını inkâr etmek demek değildir; böyle bir iddia elbette mânasız ve saçma olurdu. Bu sadece meselenin ağırlık merkezini fertlerden ziyade efkârı umumiyeeye kaydırmaktan ibarettir. Efkârı umumiyenin meydana gelmesinde rol oynayan ise ne ayrı ayrı fertler halindeki insanlar, ne de vasat insanlardır. Bütün insanlar — ister üstün, ister aşağı, ister "vasat" olsunlar bütün insanlar — efkârı umumiyenin teşekkülüne iştirak ederler.

Bu, gerçekten kaçınılmaz bir vetiredir. Fikir ve kanaatler, menfaat ve kıymet hükümlerinin ifadesi olduğuna ve bunlar da içtimaî teşkilâtlara bağlı bulunduğuna göre, grubun fikir ve kanaati olarak ortaya çıkan şey, hiç bir suretle bir tek vasat insanın fikir ve kanaati değildir. Aksine, uzun münakaşaların neticesidir, ve bu münakaşalarda çeşitli

alternatif imkânlar ortaya konur ve incelenir, menfaatler ölçülür ve değişik fikirler tartılır, öyle ki sonunda varılan oy birliği muayyen bir şahsın değil, bir grubun eseri olur. Bu itibarla insanların bağlantısız bir fertler yığını, yahut, aksi tasavvurda, bir kütle olarak oy verdikleri fikri tamamen yanıltıcıdır.

Meselenin biraz daha derinine girelim. Efkâr umumiyenin vasatî fikir olduğunu — yani sıradaki bir insanın çoğaltılmış fikri olduğunu — iddia etmek, sadece böyle bir sıradan adamın mevcudiyetini değil, fakat aynı zamanda bu adamın başka insanlardan ve gruplardan fikir bakımından tamamen müstakil olduğunu kabul etmek olur. Halbuki bu açıkça bir hayal mahsulüdür. Gerçek âlemde her insan, başkalarının akıl, bilgi ve alâkalı tecrübelerinden istifade etmek imkânına sahiptir. Muayyen bir meselenin halledilmesi için, sadece zihnî kabiliyet bakımından değil, fakat meslekleri, tahsilleri, menfaatleri, faaliyetleri, ve saire bakımından da birbirlerinden farklı olan insanların fikirlerinden istifade edilir. Motör tamircisinin fikirleri küçük esnafın tetkik ve tenkitlerine tabi tutulur, ve her ikisinin fikirleri avukatın ihtisas ve tahsilinin mihengine vurulur. İlim adamının akademik görüşüne karşı, politikacının bir açıdan gösterdiği ihtiyaçlar ileri sürülür. Ve bu muhtelif zümrelerden her biri, sadece karşısındakinin iddia ve delillerinden değil, fakat bizzat kendi aralarındaki münakaşalardan da bilgi edinir, aydınlanır. İlim adamları gibi avukatlar da bazan kendi aralarında anlaşılamazlar, ve müşterek meseleler karşısında hem küçük esnaf

hem de tamirciler arasında farklı şekilde düşünenler olabilir. Konferans salonlarında yapılan açık tartışmalardan veya yemek sofrası başında yapılan hususî konuşmalardan, berber dükkânında kulak misafiri olunan gelişigüzel bir sohbetten ve otobüste ileri sürülen rastgele bir mütalâadan, bin bir çeşit propaganda vasıtalarından — basından, radyodan, kürsüden, minberden, köşebaşı hatibinin nutuklarından — insanlar yeni ve bazan meydan okuyan fikirler edinebilirler. Bu arada mütehassıslar da hemcinslerine tesir edebilmek çabası içinde kendi hususî bilgilerini fikirler akımına katarlar, ve bu suretle o zamana kadar bu konuda bir bilgisi olmayan vatandaşın da bilmediğini öğrenmesini mümkün kılarlar. Bütün bu tesirlere, teşkilâtlanmış gruplarla siyasî partilerin baskılarını, her biri kendi talebini kabul ettirmeğe uğraşan hayatın çeşitli sahalarına mensup türlü zekâ seviyelerindeki insanların çabalarını eklediğimiz takdirde, bu suretle ortaya çıkan fikir ve kanaatin — yani efkârı umumiye dediğimiz şeyin — hiç bir zaman tek tek fertlerin veya “vasat” insanın bağımsız düşüncelerinin muhassalası olmadığını anlarız. Efkârı umumiye ortalama fikir değildir, her çeşit insanın düşüncelerinden meydana gelen fikirdir. Üst üste konulmuş fikirlerin toplamı değildir; mütemadiyen insanların zihinlerini işgal eden birbirinden ayrılması imkânsız fikir akımlarının birleşmesinden meydana gelen bir terkip, bir birleşim, bir karışım, yeni bir bütündür.

Bununla beraber, bazan denilmiştir ki, ihtisas sahibinin (yani bilen adamın) fikri alelâde insanın

(yani bilmeyen adamın) fikrinden üstündür, ve bu itibarla nihai karar yetkisini ihtisas sahibine bırakmamız daha doğru olur. Fakat bu müdafası kolay bir iddia değildir. Zira mütehasssın bilgisinin mahiyeti hakkında yanlış bir noktai nazara dayanmaktadır. Mütehasss ancak bir işin n a s ı l yapılacağını bilir, yoksa ne yapılacağını değil. Bu, yani ne yapılacağını bilmek her insanın iktidarı dahilindedir. Meselâ bir ev veya otomobil satın almak gibi basit bir işe bakalım. Bunlardan birini yapmak için insanın mutlaka mimar veya duvarcı olması, makineden veya tamircilikten anlaması şart değildir. Teknik meselelerde mütehasssın yardımına baş vurur, tavsiyesini dinler, yapılacak işi yaptırır ve gerektiğinde evini veya otomobilini ona tamir ettirir. Fakat normal insan, evi veya otomobili satın alıp almamak, hangi evi veya otomobili satın almak, ve evi veya otomobili şu veya bu şahsa yaptırmak, şu veya bu şahıstan satın almak hususundaki kararını kendisi verir. İşte gayelerle vasıtalar, kıymet hükümleriyle teknikler, siyaset ile idare arasındaki ezeli ve halen mevcut temel fark buradadır. Sıradan adam neyin yapılacağını ve kimin yapacağını kararlaştırır; mütehasss ise bunun ne şekilde yapılacağına karar verir. Bugün artık klasikleşmiş bir tâbirle, “mütehasss daima el altında bulunmalı, fakat hiç bir zaman başa geçmemelidir⁶⁴.”

Mütehasssın ikinci planda tutulmasının demokratik devlet için lüzumlu ve uygun yol olduğunu daha iyi anlayabilmek için şu noktaları da göz önüne almamız yerinde olur. Bir kere, mütehasss

umumî siyasetin tayininde lâlettayın bir “vasat insanın” değil, efkârı umumiyenin hükmüne tâbidir, ve bu efkârı umumiyenin teşekkülünde kendisi de önemli bir rol oynamıştır. İkincisi, insan muayyen bir sahada daha ziyade ihtisas sahibi oldukça, umumî mânadaki bilgi ve ihtisası gittikçe daralır. Halk tâbiriyle, gittikçe daha az konularda gittikçe daha fazla bilgi sahibi olur, ve bu itibarla da ihtisasının dışında kalan işler hakkında kat’î bir hüküm vermek kabiliyetini kaybeder. Üçüncüsü, mütehassıslar dahi, ehliyetsiz oldukları iddia edilen insanlar kadar, kendi aralarında ihtilâfa düşerler. Meselâ, periyodik ticaret buhranı hakkında mütehassısların fikri nedir? İşsizliği ve harbi ortadan kaldırmak hususunda mütehassıslar ne düşünürler? Ferdî hürriyetlerle siyasî nizamı daimî surette telif edebilmek için nasıl bir teşkilât mekanizmasına ihtiyacımız vardır? Bu meseleler hakkında herhangi bir ihtisas grubunu bir araya getirin, pek muhtemeldir ki içlerindeki mütehassıs adedi kadar fikir ortaya atılacaktır. Dördüncüsü, mütehassıslar sadece mücerret ilim esaslarına göre değil, menfaat düşüncesiyle de hareket ederler. Ve umumî siyaset meseleleri tarafından kalınabilecek meseleler olmayıp bilâkis son derece elektrikli meseleler teşkil ettiğinden, mütehassısların bu meseleler hakkında tamamen objektif ölçülere göre karar vermeleri beklenemez, ve nitekim, tarih de bunun böyle olduğunu göstermiştir. Mütehassıslar da ihtiraslarının veya ideallerinin esiri olabilirler⁶⁵. Beşincisi, mütehasssın bilhassa sahip olduğu şey bilgidir, fakat bilgi her zaman akıl demek değildir. Bir yazarın işaret ettiği gibi: “Olay-

larla dolu bir kafa, iş karar vermeğe, idare etmeğe, insanları kullanmaya gelince çok zaman yarım bir kafadır⁶⁶.”

Bir kelime ile, siyaset tekniğin değil, menfaat ve kıymet hükümlerinin sahasıdır. Müttehassısın sahası ise teknik ve yalnız tekniktir. Çok zaman gözden kaçırılan bu önemli gerçeğin en parlak misallerinden biri, günümüzde atom bombasının ortaya çıkardığı meseledir. Faraza atom fizikçilerinden mürekkep bir oligarşi, atom enerjisinin ve atom bombasının kontrol ve istimali konusunda, demokratik şekilde seçilmiş bir temsilciler heyetine nazaran mutlaka daha akıllıca bir karar alır diye iddia edilebilir mi? Böyle bir oligarşi, bütün enerji tesislerini bir gecede atom enerjisi merkezlerine çevirmek mümkün olduğunu iddia ederken, öte yandan iktisat uzmanlarından kurulu bir heyet bu şekilde işsiz kalan insan gücünün yeniden massedilebilmesi için yirmi senenin geçmesi lâzım geldiğini söylerse ne olacaktır? Aşıkâr olarak görülmektedir ki, nihai karar kıymet hükümlerine ve çarpışan menfaatlere göre verilecektir, ve eğer müttehassıslardan mürekkep bir heyet böyle bir karar verecek olursa, müttehassıs sıfatıyla değil, politikacılardan kurulu bir hükûmet gibi hareket etmiş olacaktır.

Şu halde bir kere daha fikir ve kanaatlerin kuvvetine dönmek mecburiyetinde kalıyoruz — birkaç ihtisas sahibinin değil, fakat herkesin fikir ve kanaatine. Ve önemli olan herkesin fikri olduğuna göre, vasat insanın ehliyeti ve ehliyetsizliği meselesi demokrasi prensipi bakımından bir rol oynamaz. Demokratik devlette, umumî siyasetin ve kilit

mevkilerdeki personelin tayininde ağır basan ne vasat insan, ne de vasat fikirdir. Vasat insan diye bir şeyin mevcudiyetinden bahsetmek bile beşerî hakikatlerin mahiyetini yanlış anlamak ve lüzumundan fazla basitleştirmektir, zira bir insan olsa olsa muayyen bir vasfı bakımından vasat olabilir, yoksa hiç bir zaman şahsiyetinin tamamı bakımından değil. Ve “vasat” kişinin sınırlı bilgi ve tecrübesinden ileri gelen kısıtlamalar ne olursa olsun, “vasat” insanın ve onun mahdut imkânlarının devlet siyasetini tayin ettiğini söylemek, demokrasinin doğru bir tarifi olmaz. Vasat veya vasatın dışında bütün insanlar bu siyasete şekil verilmesine iştirak ederler.

Aynı şekilde, demokraside hâkim olanın vasat insanın kendisi, yani tek başına vasat insan olmasa bile, vasat insanların muhassalası olduğunu iddia etmek de yanlıştır. Fikirlerin toplanması bir hesap ameliyesinden ibaret değildir. Demokrasi, taşlardan her biri muayyen insanların mücerret fikirlerini temsil eden bir katedral inşa etmekle yetinmez. Çatışan fikirlerin alışverişi, bir veya daha çok hususlarda birbirinden esaslı ayrılan insanların değişik katkıları, yeni ilhamların tesirinde çeşitli bilgi ve inanç akımlarının hareketleri — bütün bunlar sadece birer artı ve eski işi değildir. Efkârı umumiyenin teşekkülünü bu şekilde tefsir etmek içtimâî vetireyi sun'ileştirmek olur. Efkârı umumiye en azından bir sentezdir, ve bu sentezin içinde gruplar, grupların içindeki liderler, insanlar ve çeşitlilikleri, düşünce ve bütün nüansları ve ifade vasıtaları, hayatî ve belki tarifi imkânsız bir rol oynar-

lar. Bu şekilde tek bir insanın mahdud imkânları müessir bir derecede aşılmış olur. Bu şekilde liderlik ve çarpışan fikirlerin serbest hareketi meydana boş bulur. Bu şekilde demokrasi yaşar.

B. DEMOKRATİK HÜKÜMETİN EHLİYETSİZLİĞİ

Demokrasiye yöneltlen ithamlar, siyasi ehli-yetsizliğin bir başka cephesine de dayanmaktadır. Burada üzerinde durulan, vasat insanın ehli-yetsizliğinden ziyade demokratik hükûmetin ehli-yetsizliğidir. Böylece Cram, demokrasinin son asır içindeki seyrini gözden geçirerek şöyle demektedir:

“Hükûmetin, şahısların karakteri bakımından olsun, başarılarının seviyesi bakımından olsun, hizmetlerinin standardı ve yararlılık derecesi bakımın-dan olsun, son asır zarfında gittikçe kötüye gittiğini, ve bugün, hemen bütün medenî memleketlerde, acınacak bir seviyeye düştüğünü inkâr etmek bey-hudedir. Milletın temsilcileri karakter ve kabiliyet sahibi olmaktan günden güne uzaklaşmaktadırlar; kanunların sayısı gülünç derecede yüksek, keyfiyet itibariyle dar ve kısa görüşlü, sathî, zalim, ve geniş ölçüde hasis menfaatlerden mülhemdir; idare, başı-boş, müsrif ve kifayetsiz olduğu halde, hususî bir kabiliyet ve liyakatten mahrum sürü ile insan ta-rafindan doldurulmuştur... Bütün sistem, para ve nüfuz hırsıyla delik deşik olmuş ve tefessüh etmiş-tir, ve öte yandan profesyonel politikacının hayâ-sızlığı ile, gitgide bütün iktidarı gasbeden toplum

tabakalarının karakter, zekâ ve tavrı hareket seviyesinin düşüklüğü, umumî bir hakaret ve nefret havası yaratmakta, ve bu da günümüzde aşikâr surette görüldüğü gibi, çürümüş demokrasi müessesesinin kendisi kadar toplumu da tehdit etmektedir⁶⁷."

Bu, tafsîlâtlı olduğu ölçüde ciddî bir ithamdır, ve doğruluğu tahakkuk ettiği takdirde demokrasiyi itibardan düşürebilecek mahiyettedir. Fakat tek başına yeterli ve inandırıcı değildir. Tek başına bize demokratik olmayan hükûmetlerin nispeten daha ehil oldukları yolunda bir şey söylememektedir. Halbuki, demokratik yoldan seçilen hükûmetin ehliyetsiz olduğunu iddia etmek meselenin sadece bir tarafı ile meşgul olmak, diğer bir deyişle, ikiyüzlü bir kalkanın yalnız bir yüzüne bakmaktır. Doğru bir hükme varabilmek için, öteki yüzünü de incelemek, oligarşik hükûmetin daha ehliyetli olup olmadığını araştırmak, ve bu araştırmalarımızın ışığı altında iki hükûmet şekli arasında bir ilişki kurmak lâzımdır.

İçtimaî hayatın daha geniş sahasında olduğu kadar, siyasetin daha dar sahasında da, pek az şey ya tamamen böyle, ya tamamen şöyledir, ya hepten iyi, ya hepten kötüdür. Eğer demokrasiyi diktatörlüğe veya irsî saltanata veya ruhban hâkimiyetine veya diğer oligarşi şekillerine tercih ediyorsak, bunu, beğendiğimiz bir sistem, veya işleyişinin bin bir veçhesinin her biri bakımından üstün olduğu için değil, fakat bu sistemin bir bütün olarak — yürekte bağlı bulunduğumuz kıymetler ba-

kımından — diğer sistemlere nazaran daha ziyade arzuya şayan olduğuna inandığımız için yapıyoruz. Binaenaleyh, demokrasiyi tarihî bir vakıa olarak ehliyetsiz bir hükûmet şekli olduğu yolundaki it-hama karşı müdafaa etmek için, birtakım mutlak ve ideal ölçüler ihdas edip sonra demokratik hükûmetlerin bu ölçülere göre ehliyetini ispat etmeğe çalışmak şart değildir. Demokrasinin ehliyetsizliğini iddia edenlerin, oligarşinin daha üstün ehliyetini ispat edemediklerini, bilâkis, hücumlarının harareti içinde, yalnız demokratik hükûmetlerin müsbet ic-raatını görmemezlikten gelmekle kalmayıp, daha önemlisi, müdafaa ettikleri oligarşik hükûmetlerin sözde üstün meziyetlerinin mesnetlerini de göstere-mediklerini ortaya koymak kâfidir. Tartışmanın can alıcı noktası, neticeye müessir asıl imtihan konusu buradadır.

Fakat bu sahaya girdiğimiz zaman, işin pek fazla araştırılmadığını görürüz. Tabiatıyla, tarihçi-lerden bahsetmiyoruz: onlar elbette oligarşik hükûmetlerin ehliyeti ile ilgili olayları teferruatına va-rıncaya kadar çok geniş bir şekilde tetkik ve teşcil etmişlerdir. Fakat demokrasinin tenkitçileri bu konuya hiç temas etmemişlerdir. Ve tarihe baka-cak olursak bunun sebebini anlamak hiç de zor ol-mayacaktır.

Demokrasinin alternatiflerini ele alalım. Hükûmet demokratik şekilde seçilmiş değilse, irs yolu ile intikal eden monarşilerde olduğu gibi kendi kendine devam eden bir hükûmet olabilir. Şimdi bu şeklin, oligarşinin lüzumlu ve şayanı arzu olduğu yolun-daki bazı şüpheli faraziyeleri kabul edecek olursak,

muhtakkak bazı iyi tarafları vardır ki, oligarşik devletin mevcudiyeti için şart olan istikrar bunların başında gelir. Fakat kralların ve torunlarının daima ehliyetli kimseler olduklarını öne sürecek kadar ileri gitmedikçe, bu hususiyetlerin ehliyet faktörü ile münasebetini görmek oldukça zordur. İstikrar ancak olanı muhafaza eder, olan ise, Philippe VI, de Valois'nın bol bol göstermiş olduğu gibi, mutlaka ehliyetli bir hükûmet değildir. Ve George III gibi affedilmez hataları yüzünden müstemlekelerin en büyüğünün kaybına sebebiyet vermiş olan, ve Louis XVI gibi yalnız saltanatını değil fakat hayatını da kaybetmeyi başaran hükümdarlar karşısında, kraların hiç şaşmayan ehliyetinden bahsetmek gülünç olur.

Bu saydıklarımızın ehliyetsiz monarşi idaresinin müstesna, ender ve seyrek örneklerini teşkil etmediğine her memlekette ve her devirdeki kraların tarihi şahittir. Meselâ Belçika kralı ve Kongo Hür Devletinin hükümdarı Leopold II'yi ele alalım.

“Çeyrek asır içinde Afrikadaki müstemlekelerinde tek bir okul yaptırmadı; hastane ve doktor sayısı acınacak derecede azdı; toprağın doğru dü-rüst işletilmesi, sağlam ticarî teşebbüslerin teşviki, zencilerin eğitimi ve kalkındırılması için hiç bir gayret sarfetmedi... Kendisini yirmi milyon siyah insanın sahibi haline getirmiş olan adam işte buydu. Öldüğü zaman, bunlardan ancak on milyonu kalmıştı⁶⁸.”

Yahut da saltanat İspanya'sının hükûmetlerine ba-

lınız. “Gittikçe artan ehliyetsizlikleri Charles II'nin ahmaklığında zirveye ulaşan bir sıra kralların gadrine uğrayan” bu memleket, Güney Amerika'da rüşvet ve irtikâbını, beceriksizliğin ta kendisini teşkil eden bir müstemleke imparatorluğu kurdu⁶⁸. Veya son Mançular zamanındaki Çin'i, yahut ihtilâlden evvelki Fransa'yı, yahut Çarlar idaresindeki Rusya'yı ele alalım — demokrasinin tenkitçileri, bunlardan hiç birinde antidemokratik hükûmetlerin dirayet ve ehliyetine destek olacak bir şey bulamayacaklardır. Gerçekten monarşinin tarihi, hâkimiyetin kendiliğinden intikali prensibinin siyasî ehliyet faktörü ile zarurî bir münasebeti bulunmadığını kat'î bir surette göstermektedir⁷⁰.

Öte yandan, antidemokratik bir şekilde seçilmiş bir hükûmet, muayyen bir sınıfa dayanan bir komite olabilir. Eski Mısır teokrasisi, imparatorluk öncesi Roma konsülleri veya ortaçağ Floransa'sının başına belâ olan hizipler gibi. Ancak bütün bu hallerde hükûmet ehliyet ölçülerine göre değil, bilâkis bu faktöre tamamen yabancı mülâhazaların ışığı altında seçilmiştir. Mısır'da ruhban sınıfına mensup olmayan bir insan, ne kadar kabiliyetli ve ehliyetli olursa olsun, siyasî iktidarın dışında kalmaya mahkûmdur, zira seçime esas olan ehliyet değil, rahipler sınıfına mensup olmaktır. Köle olan veya Cumhuriyet Roma'sının vatandaş sınıfına girmeyen ehliyetli bir şahıs hükûmete iştirak edemezdi, çünkü siyasî hâkimiyete yol açan başlıca unsur ehliyet değil, nesep ve servetti. Gelf veya Giblin fırkalarından birine mensup olmayan, veya bunlardan biri iktidarda iken diğerinin mensubu

olan bir şahıs, ne kadar ehliyetli olursa olsun, siyasi iktidara ulaşabilmek için aşılması hemen hemen imkânsız engelleri yenmek zorunda idi, çünkü burada da seçimin temel faktörü ehliyet değildi. Şekli ne olursa olsun, sınıf hâkimiyeti, o sınıftan olmayanlara iktidar yolunun kapalı olması esasına dayanır; bu yüzden ehliyetli kimselerin de iktidar dışında kalabilmeleri bu prensipe göre önemli değildir. Ve tarih boyunca oligarşik kliklerin — eski Isparta Jerontokrasisi (ihtiyarlar hükûmeti), İtalya'da Medici'ler, modern Latin Amerika'nın askerî cuntaları ve benzerleri gibi — fazlasiyle ispat etmiş oldukları veçhile, hiç biri hükûmet etmek hakkının veya ehliyetinin ölçüsü olarak kabiliyet faktörü üzerinde durmamıştır. Gizli ittifaklar, fesat tertiplerini ve zor kullanılması iktidarı tayin eden yegâne unsurlardı.

Diktatörlük de, muayyen bir sınıfa dayanan bir kliğe çok benzemekle beraber, demokratik olmayan yoldan seçilmiş hükûmet şekillerinden bir diğeridir. Hitler, Mussolini ve Stalin misallerinin açıkça gösterdiği gibi, bir diktatörün iktidarı ne kadar mutlak ve şümüllü olursa olsun, mutlaka onu destekleyen ve hattâ onunla birlikte hükmeden şebekeye dayanır. Bir Goering, bir Goebbels ve diğer Nazi ileri gelenleri olmadan bir Hitler düşünülemez. Aynı şekilde, bir Zhdanov, bir Kaganovich ve Komünist Politbüro sunun diğer icra heyeti üyeleri olmadan sadece bir Stalin'in hâkimiyetinden söz edilemez. Bununla beraber, Lider'in putlaştırılması, mistik bir hava içinde gösterilmesine itina edilmesi, onu ayrı bir tip olarak damgalamaktadır. Fakat bu

da, hükûmetini münhasıran ehliyet ölçülerine göre seçen bir tip değildir. Nazi Almanya'sında hükûmete girebilmek için ehliyetli olmak yeterli değildi, insanın ayrıca Yahudi olmaması ve bunun da ötesinde Nasyonal Sosyalist partisinin müseccel bir üyesi olması gerekirdi. İtalya'da insanın Faşist olması, Sovyetler Birliğinde Komünist olması şarttı. Bütün totaliter diktatörlüklerde, siyasî idareye iştirakin temel şartı ehliyet değil, resmî akidenin kabulüdür. O kadar ki, ehliyeti tam olmakla beraber imanı bozuk olanlar sadece hükûmetin dışında tutulmakla kalmazlar, ara sıra, bütün kabiliyetlerine rağmen, yaşama hakkından da mahrum edilirler.

Bu mülâhazalar bütün oligarşi şekillerinde ortak olan bir hususiyeti belirtmektedir. Aynı ayrı ve kimi zaman çeşitli meziyetleri ne olursa olsun, bütün oligarşilerde muhakkak olan bir şey vardır: idareciler münhasıran ehliyet kıstasına göre yapılan bir seçim neticesinde iktidara gelmezler. Ve oligarşik hükûmetler siyasî ehliyet ölçülerine uygun olarak seçilmediklerine göre, demokrasiyi kendi hükûmetlerini bu esaslar dairesinde seçmekle itham etmek yersiz ve hattâ mânasızdır. Böyle bir ithamın — doğruluğunu kabul edecek olsak bile — ispat edeceği yegâne şey, hiç bir hükûmetin ehliyet esasına göre seçilmediğidir. Ve işte bizzat bu genelleme yüzünden, böyle bir itham hem kuvvetini, hem de tatbik kabiliyetini kaybetmektedir.

Mamafih, seçimde rol oynamayan ehliyet, neticelerde tezahür edebilir. Diğer bir deyişle, demokrasi tenkitçileri, tarihî istikrar yolu ile, demokra-

tik şekilde seçilmemiş olan hükûmetlerin, demokratik hükûmetlere nazaran, daha ehil olduklarını gösterebildikleri takdirde, ithamları bir dereceye kadar sağlam bir temele istinat etmiş olabilir. Fakat şayanı dikkattir ki bunu dahi göstermemişlerdir. Ne de, tarihe veya çağdaş tecrübelerle dayanarak, böyle bir şeyi gösterebilirler.

Tabii bir taraftan İskender, Sezar ve Napolyon gibi kral ve diktatörlere, ve diğer taraftan Harding, McKinley ve Coolidge gibi bir üstünlük gösterememiş olan liderlere dayanmak suretiyle noktai nazarlarını müdafaa etmek isteyebilirler. Ancak buna karşı da denilebilir ki, bir Sezar çıkmışsa bir Neron çıkmıştır, bir İskender çıkmışsa bir de Asya Selefküs'leri ve Mısır Ptoleme'leri çıkmıştır. Öte yandan, demokrasi de iftiharla bir Wilson ve bir Franklin Roosevelt'i, bir Holmes ve bir Cardozo'yu, bir Robert La Follette ve bir George Norris'i gösterebilir. Ne demokrasi ne de oligarşi, ehliyetin ve güçlü liderlerin kendi inhisarında bulunduğunu iddia edebilir; fakat aynı sebeple seviye düşüklüğü ve liyakatsizliğin bu devlet şekillerinden sadece bir tanesine vergi olduğu da ileri sürülemez.

Delil göstermek mecburiyeti burada demokrasi tenkitçilerine düşer. Demokrasiyi kifayetsizlikle, itham edenler zımnen, ve Cram açıkça, demokratik olmayan hükûmetlerin ehil, veya hiç değilse demokratik hükûmetlerden daha ehil olduğunu kabul etmektedirler. Ancak kifayetsizlik ve rüşvet, tarihte görülen bütün hükûmet şekillerine müsterek olan karakteristik vasıflardır, ve bu itibarla bütün hükûmetlere ait olan bir sıfatı bunlardan sadece

bir tanesine hasretmeğe maddeten imkân yoktur. Hele demokrasinin demokrasi olduğu için ehliyet-sizlik cephesini açığa vurmaya oligarşilere nazaran, daha müsait olduğunu göz önüne alacak olursak, bu dediğimizin doğruluğu büsbütün anlaşılacaktır. Gerçekten, demokratik olmayan hükûmetler, ilân ve neşir organlarına hâkimiyetleri sayesinde, beceriksizliklerini ve çürümüşlüklerini uzun süre gizlemeğe ve böylelikle sahte bir liyakat intibai yaratmağa muvaffak olabilirler. Buna mukabil demokratik hükûmetler, açık tenkidin lüzumlu düzeltici mekanizmasına yer verdikleri için, daimî olarak ışıldakları hükûmet icraatının üzerine tuttukları için, icra ve ihmal şeklindeki hatalarını teşhir ederler, memurlarının yolsuzluklarını açığa vururlar, hattâ bu gibi açıklamaları âmmenin ve bilhassa muhalefetin başlıca işi haline getirirler. Bu itibarla demokratik hükûmetlerin bazı bakımlardan ehliyetsiz olduklarını göstermek hiç bir suretle kâfi değildir. Bunun dışında, oligarşik hükûmetlerin demokratik hükûmetlerden daha kabiliyetli olduklarını, demokratik liderlerin oligarşik liderlerden daha kabiliyetsiz olduklarını göstermek lâzımdır. Bunu ise demokrasi tenkitçileri yapamamışlardır. Çaba harcamadıkları için değil, fakat deliller karşı konulamayacak şekilde aleyhlerinde olduğu için yapamamışlardır⁷¹. Filhakika, demokrasinin mevcudiyeti bile, bir bakıma çok mânidar bir şekilde, insanın diktatör ve kralların tecrübe edilmiş liyakatsizliklerine karşı isyanının müesseseseleşmesi olarak telâkki edilebilir.

Bununla beraber, demokratik hükûmet idarecilerinin hiç değilse bir sahada, demokratik olmayan yollardan iktidara gelenlere nazaran daha kifayetsiz ve daha başarısız oldukları iddia edilmektedir. Bu da iş sahasıdır. Ve tenkitçilerden bazıları, Spencer'i taklit ederek, demokrasiyi bu yönden itham etmektedirler.

Böylece, Spencer'in Devlet karşısında İnsan adlı eserinin özel bir baskısında, çeşitli Amerikalı yorumcuların, demokrasinin iş çevrelerine nazaran ehliyetsizliğini belirten yazılarına rastlıyoruz⁷². Yine, "İktisadın alfabesinden habersiz bir millet tarafından seçilen ve idare edilen tamamen ehliyetsiz bir Kongre"ye ateş püsküren daha yeni bir eserde, ikinci bir Hamilton'un şahsında iş çevrelerinin hâkimiyeti arzusunun dile getirdiğini görüyoruz⁷³. Keza, Ulusal İmalâtçılar Birliği Ekonomik Prensipler Komisyonunun iki ciltlik hacımlı bir raporundan, hükûmet teşebbüsünün umumiyetle fertlerin ve grupların teşebbüsünden daha az verimli olduğunu öğreniyoruz⁷⁴. Nihayet Munro, Nock, ve bir sürü iş liderleri, demokrasinin verim demek olmadığını ve olamayacağını ilân edip durmaktadırlar⁷⁵.

Müteaddit taraftarlarına rağmen, bu nihayet ilk nazarda câzip görülen aldatıcı bir muhakeme tarzıdır. Ve bu iki inandırıcı sebepten dolayı böyledir. Bir kere, yapılan mukayese haklı bir mukayese değildir. İş yüksek derecede ihtisaslaşmış bir faaliyet sahası, içtimâî hayatın çok sınırlı bir cephesine âşina olan ehil insanların sahasıdır. Faa-

liyetinin hedefi ne kadar geniş olursa olsun, iş iş olarak kaldığı müddetçe daima iktisadî ve binaenaleyh mahdut bir müessese olarak kalmağa mahkûmdur. Buna mukabil hükûmet geniş ve çok çeşitli bir faaliyet sahası teşkil edip iş bunun ancak bir kısmından ibarettir. Hükûmet insanın ekonomik hayatının, fakat aynı zamanda ve hattâ daha geniş ölçüde ekonomi dışı hayatının sahasıdır. Milletın topyekûn refahı ile uğraşan, sağlık tesisleri açan, eğitim ve sağlık hizmetleri kuran, insan varlığının sayısız faaliyet sahalarına el uzatan ve bunu yaparken de insanın refah ve saadetine yardım etmeyi ve daha da çok gelişmesi imkânlarını yaratmayı düşünen iş çevreleri değil, hükûmettir⁷⁶. Mukayesenin haksız olduğunun ikinci bir delili de, değerlendirmeye ölçülerinin farklı olmasıdır. Ticaretin ve özel teşebbüsün asıl gayesi şahsî kazanç sağlamaktır. Hükûmetin asıl gayesi ve vazifesi ise — asayişin ve âmme nizamının korunmasından başka — toplumun ihtiyaçlarına cevap vermektir. Farklı gayelere hizmet eden müesseselere tek bir ehliyet ve liyakat ölçüsü tatbik edilemez, çünkü bu gayelerden birini gerçekleştirmek için kullanılan vasıtalar; çok zaman, başka gaye peşinde koşanlar tarafından kabul edilmez. Meselâ, istihsal maliyetine karşı emek maliyeti meselesini ele alınız. Uzun zamanlar sanayi yalnız istihsal masraflarıyla meşgul olmuş, emeğin beşerî maliyeti üzerinde durmamıştır — haddinden fazla çalışmanın tevlit ettiği yorgunluk, yenilik yokluğunun yarattığı yeknesaklık, fikirlerini ifade etmek hakkının yasaklanması, çocukların, kadınların ve yaşlıların sağlık yönünden elverişsiz

bir ortamda çalıştırılmaları, ve saire gibi⁷⁷. Buna mukabil, hükûmet bu mülâhazalardan hiç birini ihmal etmemiştir ve edemez. Keza hükûmet vazifelerinden birçoğunun, meselâ ziraî araştırma, top-
rak muhafazası, sel kontrolü, eğitim, çeşitli bayındırlık işleri, Birleşik Devletler Çalışma Bakanlığına bağlı Emek Standartları Bürosu veya Kadınlar Bürosu gibi hükûmet ajanslarının haber alma veya teşvik ve himaye görevleri, ve benzerleri hizmetlerin hiç bir suretle doğrudan doğruya kâr ile ilgili olmadığını unutmayalım. Tanınmış bir iktisatçının dediği gibi, "İktisat, verimliliğin muayyen bir tipine, başka bir tipe ait mefhumları tatbik etmekten sakınmalıdır⁷⁸." Bu bilhassa hükûmet ve iş gibi birbirinden tamamen farklı müesseseler için doğrudur.

İkinci olarak, bu hususta ileri sürülen iddia aldatıcıdır, çünkü özel teşebbüs, tarihî bir olay olarak, demokratik hükûmetlerden daha ehliyetli ve daha verimli olduğu hiç bir suretle ispat edilememiştir. Sadece kâr ve zarar bakımından mütalâa edilecek olursa, iddia belki akla yakın görülebilir. Beşerî ve hattâ sosyal kaynakların harcanması ve feda edilmesi, belki o kaynakların müessir ve verimli bir şekilde kullanılması uğruna hoş karşılanabilir; tıpkı kapitalist bir depresyonda, teşebbüslerin fecî iflâsını, kapitalist sistemi, bir ekspansyon (genişleme) devresi boyunca biriken çeşitli intibaksızlıklardan muayyen fasılalarla temizleyen son derece tesirli bir müshil olarak telâkki etmek mümkün olduğu gibi. Fakat toplum açısından, böyle bir

değerlendirme esası uzun süre kabul edilemez. Bu bakımdan, değerlendirme ölçüsü bir çeşit toplum refahı mefhumuna dayanmak zorundadır ki, bunda da zaman ve maliyet gibi faktörler belki ancak tali bir rol oynarlar⁷⁹. Bu açıdan bakıldığında, milyonlarca insanı işsizlik ve sefaletin kucağına atan ve çok sayıda fabrikaların kapanmasına yol açan depresyon (durgunluk) devrelerini, iş adamlarının ekonomiyi çevirmek kabiliyetlerini destekleyen olaylar olarak görmeğe imkân yoktur. İş çevrelerinin devamlı ve ekseriya başarılı olarak hükûmetten şu veya bu şekilde yardım istemeleri, bunun için gayret sarfetmeleri — gümrük tarifeleri, patentler, su geçitleri, dış yatırım ve dış kazançları korumak için asker kullanılması, vasıtasız ve vasıtalı para yardımları, ve benzerleri gibi — müteşebbislerin hükûmetsiz kendi işlerini bile idare etmekten âciz olduğunu göstermektedir. Filhakika, iş idarecilerinin ehliyetsizlikleri ve kabiliyetsizlikleri yüzündendir ki, birçok sahalarda devletleştirmeğe gitmek ihtiyacı doğmuştur. Şayanı dikkattir ki, İngiltere’de (başka Avrupa memleketlerinde olduğu gibi), İşçi partisinin iktidara gelmesinden çok daha önce, üç büyük parti Devlet iktisadî teşekküllerinin gelişmesine katılmışlardır; hepsi de “mevcut şartların mantığına uyarak... zaman zaman ilân edilmiş prensipler hilâfına da olsa, aynı çözüm yoluna sürüklenmişlerdir⁸⁰.” Ve bu memlekette de, günden güne çoğalan delillerden anlaşıldığına göre, ticaret — hem kendi bünyesi içinde masraf ve kâr bakımından, hem de hükûmetle olan dış münasebetleri

bakımından — hiç de zannedildiği kadar ehil ve verimli bir işletme çarkı kuramamıştır⁹¹.

Demokrasinin ehliyetsizliği iddiasının bu bakımından da sağlam bir temele dayandığı bir kere daha görülmektedir. Demokratik yoldan seçilen hükûmetler, ne oligarşik devletlerin hükûmetlerine nazaran, ne de iş “idarelerine” nazaran daha az ehil ve daha az başarılıdır. Ve öyle oldukları ispat edilmedikçe, demokratik hükûmetleri mücerret ehliyetsizlikle itham etmek bir mâna ifade etmez. Bu hem tek taraflı hem de yetersiz bir tenkit olur.

IV

DEMOKRASİ VE VASAT İNSAN

Bu ekole mensup tenkitçilerin iddiasına göre, demokrasi şayanı arzu olmayan bir hükûmet şeklidir, çünkü ehliyetsiz bir hükûmet şeklidir; ehliyetsizdir, çünkü devlet işlerini ehliyetsiz ve akılsız bir insan demek olan vasat insanın eline bırakmıştır.

Demokrasinin müdafaasına girişenler bu temel mülâhazayı görmemezlikten gelemesler; hiç bir siyasî hürriyet felsefesi, demokrasiye tevcih edilen bu ithamı bir kenara itemez ve itmemelidir. Ancak bu ithamın ihtiva ettiği müteaddit ve mufassal maddelerden her birini teker teker ele alıp münakaşa ve tahlil etmeğe çalışmak hem lüzumsuz hem de beyhude bir gayret olur. Sırf münakaşa etmiş olmak için, ithamın belli başlı noktalarını kabul edelim. Bir an için, demokratik hükûmetlerin hep

ehliyetsiz hükûmetler olduklarını, ve vasat insanın da kabiliyetsiz bir insan olduğunu teslim edelim. Demokrasi hakkında vereceğimiz hükme bunun netisi olacaktır? Demokrasi prensipinin mahkûm edilebilmesi için bu kâfi bir sebep midir?

Bunun cevabı, Mill'in gördüğü gibi, açıkça menfidir. Bir kere, demokrasi, kütlelerin, yığınların, çoğunluğun, vasat insanın ehliyetini tazammun etmediği gibi bunların ehliyetine dayanmaz da. Demokrasi, sokaktaki adamın, hükûmetlerin karşı karşıya kaldıkları hususî mahiyetteki çok çeşitli dâva ve meseleler hakkında karar vermek ve bütün bu işleri müessir bir şekilde idare etmek hususunda "vasat" temsilciden daha büyük bir ehliyete sahip olduğunu iddia etmez. Demokrasinin istediği tek şey, bu gibi meselelerin halli ile mükellef ve bunun için gerekli iktidarla mücehhez şahısların millete karşı mes'ul kılınmaları, yani halkın "mümessili durumunda bulunan ve kendisi tarafından iktidara getirilmiş olan hükûmetin programı ve icraatı hakkında son ve kesin kararı vermesidir⁸²." Bu nihaî kararın verilmesinde rol oynayan ne vasat insan, ne de vasat fikirdir. Hâkin olan, bütün insanlar, umumî efkârdır.

Demokrasinin mahkûm edilmesi şu bakımdan da tatmin edici değildir ki, bizzat prensipin elverişsizliğinden ziyade bu prensipi tecessüm ettirmeğe veya gerçekleştirmeğe çalışan muayyen müesseselerin veya organların ehliyetsizliği ileri sürülmektedir. Bir hükûmet ve idare prensipi olarak demokrasi başka, siyasî mes'uliyetin müesseseseleştirilmesi

olarak demokrasi başka şeydir; muayyen insanlardan veya müessesesevî şekillerden meydana gelen demokratik hükûmetler de başka şeydir. Demokratik hükûmetlerin yetersizliklerini, ehliyetsizliklerini ve çeşitli kusurlarını ortaya koymak ve bunlara hücum etmek, olsa olsa, bu insanların veya organların değiştirilmesini istemektir; hiç bir suretle demokrasi prensipinin kendisine hücum etmek değildir. Bu prensipin yıkılabilmesi için, demokratik yoldan seçilen hükûmetlerin, demokratik olmayan yollarla seçilen hükûmetlerden daha ehliyetsiz olduklarını ve bunun başka türlü olmasına imkân bulunmadığını ispat etmek lâzımdır. Fakat demokrasi tenkitçileri bunu yapamamışlardır. İster bir diktatörlük, ister muayyen bir sınıfa dayanan bir klik, ister irs yolu ile intikal eden saltanat gibi kendi kendine devam eden bir hükûmet şekli olsun, oligarşi, ne adamlarını ehliyet ve liyakat ölçülerine göre seçer, ne de icraatı ile üstün bir başarı göstermiştir. Binaenaleyh, demokrasi aleyhinde gösterilen bu delilin her iki bakımdan da kıymeti yoktur.

Bu mülâhazalar, demokrasinin ve vasat insanın ehliyeti konusundaki hücumlara hem gerekli hem de yeterli cevabı kapsar; tenkitçilerin hiç bir tutar tarafı bulunmayan iddialarını kesin bir şekilde cerheder. Buna rağmen, demokrasiyi bu yönden itham edenlere karşı söylenebilecek belki iki üç söz daha vardır.

Meselâ demokraside efkârı umumiyenin zayıf, karışık, kaypak, cahil olduğu yolundaki ithamı mücerret inkâra çalışmak şart değildir. Demokrasinin

de kusurları vardır, ve bunlardan biri de halkın yalan iddialara ve demagojik liderlere kolayca kanmasıdır. Fakat bunu kabul ettiğimiz takdirde dahi, öteki devlet şekillerinin de aynı zorluğa takıldıklarına işaret etmek lâzımdır. Hattâ çok zaman, diktatörlüklerde olduğu gibi, bu daha da vahim bir hal alır. Şekilleri ne olursa olsun, bütün hükûmetler, halklarının umumî rızasına dayanırlar⁸³. Demokrasinin yaptığı, bu olayı resmen benimsemek ve bütün halkın en yüksek iştirakini temin ederek bilgi ve fikirlerin serbestçe tedavülünü mümkün kılmak, ve böylece milletin geniş çapta aydınlanmasına ve netice olarak da hüküm ve kararlarında aklın en geniş ölçüde hâkim olmasına yol açmaktır. Buna mukabil, diktatörlüğün yaptığı, halkın uyanıp sağduyusu içinde diktatörlüğü alaşağı etmesinden korktuğu için, milletin aydınlanmasına engel olmaktadır. Diktatörlük, sadece çoğunluğa hürriyet ve ferdi gelişme hakkını tanımamakla kalmaz; sadece azınlığı tefessüh ettirmekle de kalmaz; daha ileriye giderek, mes'uliyetsiz iktidarla teçhiz edilmiş olanların yaptıkları hataların kimse sesini çıkarmadan devam etmesini sağlar. Demokratik fikrin zayıf tarafları ne olursa olsun, şu bir tek büyük fazilet onu haklı göstermeğe kâfidir: iktidarın kusurları serbest münakaşa sayesinde teşhir ve zamanla telâfi edilir.

Vasat insanın ehliyetsizliği hakkındaki iddiaya karşı ise şu üç hususu belirtmekte fayda vardır: birincisi, daha önce de söylediğimiz gibi, demokrasi vasat insanın hâkimiyeti demek olmadığına göre, bu ithamın bir önemi yoktur; ikincisi, mefhumun

kendisi aldatıcı ve mücerrettir — vasat insan diye kategorik bir mutlak yoktur, bir tarafta akılsız bir insan, diğer tarafta akıllı bir insan mevcut değildir; üçüncüsü de, geniş ve analitik olmayan bir mânâda olmak üzere vasat veya sıradan adam fikrini kabul edecek olsak bile, bu adam, ehliyetsizliğinin derecesi ne olursa olsun, efkârı umumiyenin tesiriyle şu iki şeyi yapmaya yine de muktedir olacaktır: a) Hükûmet siyasetinin umumî hedef ve gayelerini tayin etmek, ve (b) hükûmeti teşkil edecek kimseleri seçmek. Bu iki görevi ifa etmek suretiyle vasat insan iktidara mes'uliyet tevcih etmekte, ve bunu kendi menfaati için yapmaktadır. Demokrasinin tenkitçileri sık sık, demokrasi için önemli olan şeyin, bizzat halkın hâkimiyetinden ziyade, halkın yararına bir hâkimiyet olduğunu söylerler. Oysa ki, demokratik hükûmetin münemmyiz vasfı işte bunun ta kendisidir, yani hâkimiyetin bütün milletin menfaati uğruna kullanılmasını temin etmektir. Vasat insanın isteklerini kimse kendisi kadar iyi ifade edemez; kimse kendi menfaatlerini kendisi kadar iyi koruyamaz. En büyük gerçek hâlâ şudur: ayakkabının sıkıp sıkmadığını en iyi onu giyen bilir.

Demokrasinin bu yönden müdafaası yolunda ileri sürülebilecek son bir delil daha vardır. O da şu pratik ve belki çok önemli mülâhazadır: insan, hakikî kabiliyet ve ehliyeti ne olursa olsun, kendisini ehil zanneder. Vasat insan aptal ve kabiliyetsizdir demek başka şeydir; onu siyasi iktidara iştirak ettirmemek suretiyle bu hükmü empoze etmeğe

kalkmak başka şeydir. Çünkü insanlar istedikleri veya istediklerini zannettikleri şeyler için mücadele ederler, ve umumiyetle de elde etmeğe hakları olduğunu zannettikleri şeyleri isterler. Bu itibarla, eğer “vasat insan” kendisini siyasî bakımdan ehil addediyorsa — ki etmektedir — siyasî bir reye sahip olmak için mücadele edecektir ve etmiştir. Onu bu reyden mahrum etmek kavga ve belki ihtilâl yaralmaktır⁸¹.

Bölüm: 5

EN İYİ MEFHUMU :

UMUMİ ARİSTOKRASİ NAZARİYESİ HAKKINDA ÖNSÖZ

Omiros'un İlyada'sında, kabaca söylenilmiş bir parça vardır ki, aristokratik teorinin özünü yakalamış ve hulâsa etmiştir. O da şudur: "Güzel efendim, otur ve senden üstün olanların sözlerini dinle¹." Herodot'un Tarih'inde de, İranlı bir hükümdar, ihtilâl arkadaşlarından bir gruba hitab ederken, meseleyi aynı sadelik içinde ortaya koymaktadır: "Vatandaşların arasından en liyakatlilerinden birkaç kişiyi seçelim, ve hükûmeti onların eline verelim²." Eflâtun'un Devlet'inde, aynı fikrin biraz daha uzun fakat aynı derecede keskin bir ifadesine rastlarız³. Bu ve daha başka yazılarda, eskilerden birçoğu, demokrasiyi sevmediklerini, ve en iyinin hâkimiyetini tercih ettiklerini açıkça göstermişlerdir. O günden bu yana, nazariyeciler onların bu tercihinin geniş bir şekilde ve tekrar tekrar tasdik ve teyit etmişlerdir.

Bunun niçin böyle olduğunu anlamak pek zor değildir, zira eski günlerde, eğitimin ancak bir

azınlığa verildiği ve insanların büyük çoğunluğunun büyük bir sefalet içinde yaşadığı bir devirde, demokrasinin ret ve inkârı için daha kuvvetli sebepler vardı. Ve üstelik, Hobhouse'un görüp işaret ettiği gibi, bu sistemde, insanların aklına hitab eden akli bir unsur da yok değildir. En iyilerin hükûmetinden daha iyi bir hükûmet tasavvur edilebilir mi? Yapılması gerekeni kim en iyi bilenlerden daha iyi bilebilir? Bunun yapılmasını kim en iyilerden daha iyi sağlayabilir? Elbette hiç kimse, zira aksi halde o veya onlar en iyilerden daha iyi ve binaenaleyh kendileri en iyi olurlardı. Muhakeme tarzı basit ve inandırıcıdır. Fakat üzerinde düşünülünce, kolayca susturulamayan bazı itirazlar ortaya çıkmaktadır. İlk önce, en iyiler kimlerdir? Onları nasıl tarif edeceğiz? İkincisi, en iyiler nasıl ve kimin tarafından seçilecektir? Onları en iyi olmayanlardan hangi kıstaslar ayıracaktır? Siyasî iktidara yükselmeleri hangi metotla temin edilecektir- Bu meseleleri sırasıyla ele alalım.

I

EN İYİNİN TARİFİ

En iyiler hâkim olacaksa, evvelâ bunların kimler olduğunu bilmemiz lâzımdır. Bu mütalâa her ne kadar harcıâlem gibi görünürse de, aristokrasi nazariyesinin en önemli meselesi buradadır; zira dikkate şayandır ki, aristokrasi nazariyecileri öteden beri bu temel meseleyi halletmeğe çalıştıkları halde, onu hâlâ büyük bir anlaşmazlık konusu olmaktan

kurtaramamışlardır. En iyilere ihtiyaç olduğu hususunda herkes müttefikdir. En iyilerin mevcut olduğu hususunda da ittifak vardır. Fakat en iyilerin kimler olduğu hususunda nazariyeciler arasında derin ve şiddetli bir fikir ayrılığı mevcuttur. Meselâ Ficher Ames'in klasik tarifini ele alalım: en iyiler, akıllı, zengin ve iyi olanlardır. Bu tasavvurdaki sakatlıklar o kadar göze batıcıdır ki, aklın süzgecinden geçmesine imkân yoktur, ve nitekim geçememiştir. Modern bir tenkitçinin dediği gibi: "Akıllılar nadiren zenginlerin içinden çıkmışlardır, ve zenginler hemen hiç bir zaman iyilerin içinden çıkmamışlardır." Yahut Spengler'in ileri sürdüğü "teslis" i ele alalım: en iyiler veya iyiler, "kuvvetli, zengin ve talihlilerdir." Bu tarifi de tatbik kabiliyeti bulunmadığını göstermek için uzun boylu delil aramaya lüzum yoktur: Didius Julianus'un, Roma İmparatorluğunu hassa askerlerinden satın aldıktan (endişe ve tehlike içinde geçen) sadece altmış altı gün sonra boynu vurulmak suretiyle idam edilmiş olması, insanların zengin oldukları halde, ne kuvvetli, ne talihli, ne de iyi olmayabileceklerini gösteren parlak bir misaldir; öte yandan, Siena Cumhuriyetini yabancı saldırısından kurtardıktan sonra, hayatta iken bu şehrin efendisi ilân edilerek mükâfatlandırılacak yerde öldürülerek şehrin hâmisi sayılan ve aziz mertebesine çıkarılan Condottiere'nin* hikâyesi de, iktidar ile talihin birbirinden ayrılmaz vasıflar olmadığını gösterir.

* Condottiere: XVI. asra kadar İtalya'da partizanların veya ücretli askerlerin şefi. (Çevirenin notu)

Spengler'in kendisi de bu tasavvurunun sakatlığını görmüş olmalı ki, başka yerde sık sık, en iyilerin temel veya karakteristik vasıfları olarak kan ve ırktan bahsetmiştir⁷. Mallock ise, zenginliği kabul etmekle beraber ırka karşı kayıtsızdır⁸; buna mukabil Stoddard, ırkı kabul ettiği halde, sözde servet aristokrasisinde ancak vasat bir zekâ bulmaktadır⁹. Öte yandan, Ludovici'ye göre aristokrasi "zevk" sahiplerinden, tantanalı bir hayatın kapılarını açan "zevki selimin" kanunlarını temsil edenlerden meydana gelir; son bir misal olmak üzere, Babbitt ve More ise, ancak sınırlayıcı veya sofu bir hayat tarzını benimseyen bazı insanlara karşı hayranlık duyulmasına taraftardır¹⁰. Görülüyor ki, aristokrasinin bu çeşitli nazariyecileri arasında en iyinin tarifi konusunda bir birlik yoktur. Sadece tarif hususunda değil, fakat insanların en iyilerden mürekkep azınlığı teşhis etmeğe yaramak üzere ileri sürdükleri diğer sayısız sıfatların hiç biri üzerinde böyle bir birliğe, hattâ önemli sayılabilecek bir anlaşmaya varılmadığı anlaşılmaktadır.

Buna rağmen, Mosca gibi, bu mefhumun yetersizliğini kabul etmekle beraber, yine de geniş ve şümüllü bir mânada kullanılmasında ısrar edenler vardır. Mosca'nın dediğine göre, en iyi insandan maksat, "hemcinslerini idare etmeğe herkesten daha ehil olmasını sağlayan vasıflara sahip olan insandır"¹¹. Fakat bunun başka sözlerle aynı şeyi tekrar etmek tecrübesinden başka bir şey olmadığı meydandadır, çünkü bizim aradığımız şey bu gerekli vasıfların ne olduğudur. Ve aynı yazarın eserinin

başka bir yerinde, bu idare etmek kabiliyetinin veya liyakatinin, “servet, tahsil, zekâ veya kurnazlık¹²” unsurlarının birleşmesinden meydana geldiğini okuduğumuz zaman, bir kere daha üzerinde tam bir ittifak veya tatminkâr bir uyuşma teminine imkân olmayan bir vasıflar silsilesi ile karşı karşıya kaldığımızı anlamış oluyoruz.

Aristokrasi nazariyecilerinin en iyiyi tarif etmekten âciz olduklarının inandırıcı delillerinden biri de, Ortega y Gasset’in, iktidarın “üstün azınlıkların” elinde toplanılmasını müdafaa ettiği dikkate şayan pasajdır. Yazar bu azınlıkların kimler olduğunu izah etmemekte, çünkü bunun istenildiği kadar münakaşa edilebilecek bir mesele teşkil ettiğini bilmektedir. Fakat bizden bunların mevcudiyetini kabul etmemizi ve idarelerine güvenmemizi istemektedir. Çünkü, demektedir, “mahiyetleri ne olursa olsun, onlar olmadan, insanlık esas cevherlerini muhafaza edemezdi.” Fakat şüpheli akıl bu noktada müdahale ederek, kim olduklarını dahi tayin edemediğimiz kimselerin mevcudiyetini ve hâkimiyetini niçin kabul edelim diye sorabilir. Ortega’nın buna cevabı şudur: “Çünkü biz burada sık sık tekerrür eden ve muhtemel olaylara dayanan bir kanaatle değil, Newton fiziğinin kanunlarından çok daha değişmez olan bir “sosyal fizik” kanunu ile meşgulüz¹³.” Buna rağmen kanunun muhtevası müphem kalmaktadır. Böyle bir iddia, tasrih edilmesi gereken hususların usulca geçirtilmesinden başka bir şey değildir.

Belki bu noktada şöyle bir itirazda bulunmak mümkündür: aristokratik teori, geçerli olabilmek

için, mutlak bir ölçüye veya tarif birliğine dayanmak zorunda değildir. İnsanların en iyinin tarifinde ihtilâfa düşmeleri, sadece en iyiyi belirli bir kültür açısından, veya tarihî tekâmülün belli bir devre veya safhası içinde düşünüp anladıklarını gösterir denilebilir. Böylece askerî bir toplum içinde askerlerin, kapitalist bir toplum içinde kapitalistlerin, dinî bir toplum içinde din adamlarının en iyileri teşkil teşkil ettikleri söylenebilir, ve bu böyle gidebilir. Fakat bu itiraz iki esaslı hatâ ile malûldür. Bir kere, bir toplumun belli bir fonksiyon veya cephesini, o toplumun bütünü ile karıştırmaktadır. Meselâ savaşçılık bir kültürün en önemli safhası dahi olsa sadece bir safhasıdır; ve savaşmak hususunda herkesten üstün olan askerler hükûmet etmeğe gelince mutlaka aynı üstünlüğü göstermezler, “en iyileri” teşkil etmezler. İkincisi, ileri sürülen iddia ispat edilmesi gereken şeyin mevcudiyetini önceden kabul etmektedir. Din adamları hâkim olduğu için toplum dinî bir toplumdur, fakat din adamları niçin hâkim olsunlar? En iyilerin onlar olduğunu nereden bileceğiz? Dinin serpilip geliştiği yerde din adamlarına ihtiyaç vardır ve belki en iyilerin onlar olduğu gösterilebilir — ama yalnız din adamlığı görevi bakımından. Ve bu hiç bir zaman onların insanları sosyal münasebetlerinin çeşitli sahalarında idare etmek hususundaki üstün kabiliyetlerinin delili olamaz. Biri diğerrinden farklıdır — tıpkı mütehassıs sayılan insanın idaresinin “vasat insan”ın idaresinden farklı olduğu gibi.

II

EN İYİNİN SEÇİMİ

En iyiyi tarif edemediğimize göre, en iyilerin seçimi ve iktidara getirilmeleri için bir yol bulunmadığı açıktır. Eflâtun'un ileri sürdüğü gibi, ahlâkî ve fikrî testlerden ibaret teferruatlı bir sisteme baş vuramayız, çünkü bir insanı hemcinslerini idare etmeğe lâayık kılan vasıfların sadece bunlar olduğunu bilmemize imkân yoktur. Sonra bu testleri kim hazırlayacak ve tatbik edecektir, ve hazırlayanları kim seçecektir? Eğer bunu millet yapacaksa, bu takdirde demokrasiye yakın bir nevi oylamayı kabul etmiş olmuyor muyuz? Yok eğer "en iyileri" millet değil de, bizzat kendileri seçecekse, kendi kendilerini seçen bu şahısların daha önce nasıl "en iyiler" sıfatına hak kazandıklarını bilmemiz lâzımdır. Ve bu sıfatları ne kadar zaman devam edecektir? Sonra testlerin tatbik edileceği kimselerin, onlara hazırlanmak için eşit fırsatlardan istifade edip etmediklerini nereden bileceğiz? Halkın bir kısmının zengin, bir kısmının ise çok fakir olduğu yerde, kimisi okullara, işlere, tiyatro ve kulüplere serbestçe girebilirken, kimisinin kabiliyete tesir etmeyen ırk ve din farkları yüzünden bu nimetlerden istifade edemediği yerde, bu ve buna benzer sun'î engellerin bazı insanları imtiyazlı, bazılarını ise imtiyazsız duruma soktuğu yerde, objektif değerlendirme şartlarının mevcut olmadığı açıktır. Kaldı ki, bu testlerin ölçtükleri sanılan vasıfları hakikaten doğru ve sıhhatli bir şekilde ölçüp ölçmediklerini

nereden bileceğiz? İşte bu gibi mülâhazalar, bu en iyileri seçmek meselesinin karşımıza çıkardığı güçlüklerin sadece birkaçına işaret etmekle beraber, belki bu hususta şimdiye kadar niçin tatminkâr bir hal çaresi gösterilemediğini kâfi derecede izah etmektedir.

Bir de Madariaga'nın teklif ettiği çareye bakalım. Bu yazara göre, en iyileri nasıl seçmek lâzım geldiği meselesi ile uğraşmak boşuna külfettir. Seçim kendi kendine yapılmıştır.

"Aristokratı kimse tayin etmez, ayırmaz, seçmez. O öyle olduğunu kendisi bilir, çünkü içinden gelen bir ses onu bu ulvî ve çetin işe çağırmaktadır — bu ilâhî bir hizmet çağırısıdır. Bundan daha mütehakkim ve kudretli bir ses olamaz; hiç bir ses bu derece tam ve sadık bir itaat temin edemez. Aynı ruh içinde hem başkan hem asker olan, aynı icra organı içinde tek bir iradeye uyan aristokrat, tabii görevinin icaplarını hiç bir mazeret ve bahane dinlemeden yerine getirir. O kendi kendisinin esiridir.... Kendi polisi, hâkimi ve cellâdıdır¹⁴."

Bu tasavvur, bütün yüksekliğine rağmen, yine de bazı itirazları davet eder. Meselâ, rekabet halinde bulunan muhtelif aristokratların birbirine zıt iddia ve talepleri hakkında kim karar verecektir? "Gerçek" aristokratın içinden gelen "meşru" sesi, "sahte" aristokratın "gayrı meşru" fakat aynı derecede şiddetle yükselen sesinden kim ayırt edecektir? Ya aristokrat — tarihin tanıdığı her çeşit ve her renkten aristokratın yaptığı gibi —

haksızlık yapacak olur, fakat buna rağmen kendi kendini yakalamaya, hapsetmeye veya idam etmeye yanaşmayacak olursa? Çare olarak başka bir aristokrata baş vurmamıza imkân yoktur, çünkü bu aristokratın da haksızlık yapmış olabileceği bir yana, bu tasavvurun mantığı aristokratın ancak kendi kendisini yargılayabileceğini kabul eder. Halbuki akıl ve insanlığın geçirdiği tecrübeler, kendi kendine tâbi olmanın, başkaları üzerinde iktidar sahibi olmakla birlikte gittiği takdirde, insanın başka insanlara karşı haksızlık yapmasını önleyecek kâfi bir fren olmadığını göstermiştir.

Aynı şekilde, Spencer'in, en iyilerin bâkî kalmakla mevcudiyetlerini bizzat ispat edecekleri yolundaki görüş ve düşüncesinin de çeşitli bakımlardan hatâlı olduğunu göstermek mümkündür. Bir kere böyle bir iddia, mantikî hatâların en başında gelen, dairei fâside içinde muhakeme yürütmek itiyadına dayanır. Bâkî kalmaya en uygun olanın bâkî kaldığını kabul eder, fakat kimin bâkî kalmaya en uygun olduğunu önceden kestiremez; ancak bâkî kaldığını gördükten sonra, bâkî kaldığı için bâkî kalmaya elverişli olduğunu ileri sürer¹⁵. İkincisi, vahşî hayvanların ahlâk nizamını, orman kanununu, insanın sosyal münasebetleri ile karıştırır. Şüphesiz insanlar arasında da mücadele ve rekabet vardır, fakat başka faktörler de rol oynar — sempati, işbirliği, veya, Kropotkin'in tabiriyle, karşılıklı yardımlaşma gibi. İnsanlar her zaman emirlerindeki en kötü vasıtaları kullanmazlar, hele bunlar en iyi insanlar olursa... İdrak ve his, kuvvetlilerin bile merhametsizliğini yumuşatır¹⁶. Üçüncüsü,

uygunluk ve beka her ikisi de umumî ve izafî tabirlerdir. Neyin en uygun olduğu ölçülen vasfa göre değişir. En iyi ilim adamı mutlaka en iyi atlet değildir; en iyi iş adamı mutlaka devleti idare etmeğe en çok lâayık olan insan değildir. Keza bâkî kalan da her zaman en iyi olan değildir. Mallarına hile katan tüccar, çok zaman daha namuslu tüccarın başaramadığını başarır. Harp meydanından kaçan asker, daha cesur veya daha talihsiz askerler öldükleri halde sağ kalabilir¹⁷. Dördüncüsü, sağ kalmak hiç bir zaman üstünlüğün işareti değildir, halbuki aristokrasi nazariyesinde asıl rol oynayan unsur üstünlüktür. Belki biraz zoraki fakat yine de büsbütün yersiz olmayan bir misal olmak üzere, kadınlar arasındaki ölüm nispetinin bütün ömür boyunca erkeklerinkine nazaran daha düşük olduğuna işaret edelim; bu demek değildir ki, kadınlar daha uzun ömürlü oldukları için devletin tek hâkimi onlar olmalıdır. Müstesna bir kabiliyetleri olmayan insanlar çok zaman başa geçtikleri halde, onlardan çok daha üstün olanlar alt kademelerde kalırlar. Başta olanlar, orada olmaya en çok lâayık oldukları için değil, onları oraya bir getiren olduğu için başadırırlar¹⁸. Bu ve daha başka sebeplerden dolayı, en uygun olanın bekası nazariyesi bir ayırma ve seçme metodu teşkil edemez.

Bütün bu çeşitli mülâhazalar, aristokrasi nazariyecilerinin bir yandan en iyileri tarif etmek, ve öte yandan en iyileri seçip onları iktidar mevkiine getirmek için bir metot bulmak hususundaki acizlerini ortaya koyar. Binaenaleyh, aristokrasi — yani en iyilerin hâkimiyeti — gerçekleştirilmesi

açıkça imkânsız olan bir rejimdir. Buna mukabil demokrasi, olsa olsa en iyilerin hemen arkasından gelenlerin hâkimiyetine dayanır. Hiç değilse prensip olarak, fırsat kapılarını herkese açık tutmayı, ve bu suretle hususî hüner veya maharetleri, istidatları olan şahısların bu vasıflarını tanıtmak imkânına malik olmalarını istihdaf eder. Ve böylelikle, zıt fikirlerin serbestçe çarpışması sistemi sayesinde, gerek “en iyilerin” ve gerek onlara yakın olanların her çeşitinin, toplumun geri kalan kısmı üzerinde nüfuz ve tesirlerini icra etmelerine imkân verir.

Bununla beraber, bazı aristokrasi nazariyecileri hâlâ, en iyilerin tarifine mahsus rasyonel bir yol ve bunları seçmek için bir metot bulunduğunu iddia, ve sırası ile ırk, irsiyet ve tabiat kriterlerini teklif ederler. Bu itibarla şimdi bu belli başlı sıkları daha yakından incelemeye geçebiliriz.

Bölüm: 6

IRK ARISTOKRASİSİ MEFHUMU

I

BİR SİYASET PRENSİPİ OLARAK IRK

İrkî aristokrasi mefhumu, esas itibarıyla, bazı ırkların fikrî kabiliyet ve siyasî deha bakımından başka ırklardan üstün olduğunu, ve bir ırkın da bütün diğer ırklardan üstün olduğunu iddia eder. Binaenaleyh, akıllı başında devletin yapacağı yegâne şey, bu üstün ırka tek başına bütün siyasî iktidarı süresiz olarak tevdi etmek, ve aşağı ırkların hükûmete iştirakine engel olmaktır. Bu suretle, vasat veya aşağı insanların hâkimiyeti demek olan demokrasi şıkkı bertaraf edilmiş ve ileri bir medeniyetin şartları yerine getirilmiş olacaktır. Buna mukabil, demokrasilerde olduğu gibi, ırk bakımından üstün olanlar, ehliyetsiz, vasat insanların hükmü altına girecek olurlarsa, âdil devletin uzun zaman yaşamasına imkân yoktur; ergeç, bu nazariyenin sözcülerinden birinin renkli bir lisanla söylediği gibi, "yokuş aşağı yuvarlanıp yıkılacaktır."

Bir siyaset prensipi şeklindeki bu ırk mefhumu iki temel fikrin birleşmesinden doğmuştur: birincisi, ırkın sadece birtakım fizikî vasıflarla değil,

fakat aynı zamanda muayyen psişik (bilhassa ah-lâkî ve fikrî) hususiyetlerle temeyyüz ettiği ve bunların o ırkın kendine has fıtrî hasletleri olduğu fikridir; ikincisi ise,, bir devletin refahının, hattâ bir medeniyetin muhafaza ve terakkisinin, insanlığın bütün diğer ırklarından tabîî olarak daha üstün olan o ırkın safiyetinin muhafazasına bağlı olduğu inancıdır. İşte bu kaziyelerden, ırk teorisi, siyasî kuvvetin onu istimale en elverişli ırka hasredilmesi gerektiği neticesini çıkarmaktadır.

Bunun eski ve yaygın bir iddia olduğu izahtan varestedir: eski dünyanın insanları — İbraniler ve Yunanlılar, Romalılar ve Doğu kavimleri — şu veya bu şekilde, şimdikiler kadar, cins üstünlüğü doktrinine iltifat göstermişlerdir; tabîî daima her milletin kendisini üstün addetmesi şartıyla... Ve geçmişin bu mirası, Güney Amerika, Güney Afrika Birliği, Belçika Kongosu ve Üçüncü Reich Almanya'sı gibi bölge ve ülkelerin nazariyeleri ve tatbi-katları olarak zamanımıza intikal etmiştir.

Ancak eski zamanlarda ırkî eşitsizlik teorisi halkların veya grupların egoizmi ile beslendiği halde, çağımızda bu, paradoksal bir şekilde, eşitçilik cereyanlarına bağlanmıştır. Bir yandan, bu inanç artık başka sahalarda eşitliklerini kabul ettiremeyen kimselerin — meselâ Güneydeki fakir beyazların — yüksek tabakaya mensup beyazlar gibi, başka türlü kendilerine istihfafla bakacak olan insanların karşısında izzetinefis ve eşitlik duygularını korumalarını temin etmektedir. Öte yandan, her ne kadar eşitlik ilkesinin meselâ zencilerin aşağı ırktan sayılmasına engel olması, bu dogmayı orta-

dan kaldırması gerekir gibi görünürse de, aynı ilke, bilvasıta, böyle bir dogmanın eşitlik ilkesinin bâriz bir istisnasını haklı göstermek için kullanılması mümkün kılmaktadır. Bu modern ırkçılığın müphem bir paradoksudur: bir eşitsizlik doktrini (ırklar arası), bir eşitlik doktrinini (tek bir ırkın içinde) desteklemek için vazedilmiştir².

İrk teorisine sadece milletlerin uygulamalarında ve muhakemelerinde rastlanılmaz. Eski Romada Tacitus'dan Fransız kontu Joseph Arthur de Gobineau'ya kadar birçok nazariyecilerin yazılarında da tesadüf edilir. Bu sonuncusu, modern ırkçılık doktrininin ilk sistematik izahını yapmıştır. Filhakika, on dokuzuncu asrın ortasında yazdıklarında Gobineau, bir medeniyetin ilerleme veya gerilemesinin her şeyden önce ırk faktörüne bağlı olduğunu, beyaz ırkın bütün ırklardan üstün olduğunu, ve beyaz ırkın da en yüksek kolunun Arî ırkı olduğunu ileri sürmüştür³.

Avrupa bu Arî üstünlüğü tezi, Houston Stewart Chamberlain tarafından genişletilerek hususiyle Cermen menşeli bir tarih felsefesine teşmil edilmiş, ve sezgi yolu ile varılan gerçekleri ilmi delillerin ışığında münakaşa ve cerhetmek hakkı bile tanınmamıştır. Chamberlain'e göre:

"eğer Cermenler (Tötonlar) dünya tarihini yapan yegâne millet olmasalar bile, şüphesiz en ön sırada yer almaya lâyıktırlar: altıncı asırdan bu yana, ister devlet yapıcıları olarak, ister yeni düşünce ve orijinal san'at yaratıcıları olarak olsun, insanlık doktrinlerine gerçekten şekil verenlerin

hepsi Cermen ırkına mensupturlar... Bugünkü bütün medeniyet ve kültürümüz, bir tek insan ırkının, Cermenlerin eseridir... filozofların, kitap yazıcılarının ve ressamların eseri değil, büyük Cermen Prenslерinin, cengâverlerinin ve devlet adamlarının eseri... Cermen ırkı, insanlık tarihinin en büyük kuvvetlerinden biri, belki en büyük kuvvetidir.”

Chamberlain'in Cermen üstünlüğü doktrinini Almanya'da, Spengler, Treitsche, Rosenberg, Hitler gibi düşünürler kuvvetli bir şekilde ifade ve teyit etmişlerdir⁶. Fakat Amerika'da da; Calhoun ve George Fitzhugh gibi Güney'deki köle düzenini müdafaa etmeğe çalışanlar⁷, ve rahip Josiah Strong⁸ ile siyasal bilgiler uzmanı John W. Burgess gibi yazarlar, ırk üstünlüğü nazariyesini bir dereceye kadar önceden haber vermiş sayılabilirler. Gerçekten, Burgess'in en iddialı kitabı olan Siyasal Bilgiler ve Mukayeseli Anayasa Hukuku adlı eserinde, siyasî dehayı muayyen bir millet veya “ırk” a mal etmek temayülünün doğurduğu neticelerin etraflı olarak izah edilmiş olduğunu görüyoruz. Yazar kitabının dikkati çekici ve tipik bir pasajında şöyle demektedir:

“Bu olaylardan çıkardığım netice... Cermen kavimlerinin (Tötonlar) millî devletler kurmak hususunda müstesna bir kabiliyete sahip oldukları, ve bilhassa bu iş için yaratılmış bulunduklarıdır; ve bu itibarla, tarihin genel seyri içinde, modern dünyanın siyasî medeniyetini sevk ve idare etmeğe ~~memur~~ kılınmış olduklarıdır. Amelî siyasete ait ol-

mak üzere bu kaziyeden çıkarılacak diğer neticeler de şunlar olmalıdır. Nüfusu çeşitli milletlerden meydana gelen devletlerde, hâkin olan Cermen unsuru siyasî iktidar muvazenesini hiç bir zaman diğer unsurlara terk etmemelidir. Belirli şartlar altında, diğer unsurların siyasî iktidara iştirakine dahi müsaade etmemelidir... Cermen milletleri, siyasî iktidarın kullanılmasını hiç bir zaman insan haklarından sayamazlar. Cermenlerde bu iktidar siyasi görevi yerine getirebilme kabiliyetine dayanmalıdır. Ve bu kabiliyetin ne zaman ve nerede bulunduğunu en iyi tayin edebilecek olan organlar da, şimdiye kadar daha iyisi çıkmadığına göre, Cermenlerin kendileridir⁹."

Burgess'in güvenle ileri sürdüğü bu ırk eşitsizliği doktrini, sonraları Santayana¹⁰ gibi filozoflar ve Julian Hawthorne gibi tarihçiler¹¹ tarafından da tekrar edilmiş, ve 1910'da da H. L. Mencken'in şu dogmatik iddialarında ifadesini bulmuştur:

"Bugünün tahsilli zencisi, hayatta yenilmesi müşkül güçlüklerle karşılaştığı için değil, zenci olduğu için başarısızdır. Dimağı, zihni faaliyetin yüksek şekillerine müsait değildir; ne kadar zahmetlerle eğitilmiş ve barındırılmış olursa olsun, idealleri bir soytarının idealleridir. Kısaca, o aşağı kasta mensup bir insandır, öyle doğmuştur, ve daha elli zenci nesli medeniyet içinde yaşamadıkça, tembel ve ehliyetsiz olarak kalacaktır. Ve hattâ o zaman bile, üstün olan beyaz ırk ondan elli nesil ilerde olacaktır¹²."

Bu düşünce Ralph Adams Cram¹³ ve Albert Jay Nock'un¹⁴ eserlerinde de bol bol makes bulunmaktadır. Profesör Munro¹⁵ onu bir siyaset kanunu haline sokmuş, Irving Babbitt ile Lothrop Stoddard ise "renkli ırkların yükselen dalgasına¹⁶" karşı bir ihtar olarak öne sürmüşlerdir. Stoddard'ın sayısız yazıları, gerçekten, bir yandan Güney'in beyaz ırkın üstünlüğü doktrininin, ve öte yandan daha hususî bir mahiyetteki Nordik üstünlük iddiasının nazari temellerini etraflı ve dikkati çekecek bir şekilde ortaya koymaktadır.

"Beyaz ırk (diye yazmaktadır Stoddard) belli başlı üç kısma ayrılır: Nordikler, Alpliler ve Akdenizliler. Bunların üçü de genetik değerleri itibariyle çeşitli renkli ırklardan çok üstün olan iyi soylardır. Bununla beraber, Nordik tipin, bütün beşer nevinin başında yer alan, ve bütün diğerlerini fersah fersah geride bırakan en değerli ırk olduğunda hiç bir şüphe yoktur¹⁷."

Bu kesin satırlarda ırk nazariyesi modern ve hemen hemen tam şekli ile ifade edilmiş bulunmaktadır. Gobineau'yu takliden beyaz ırkın bütün diğer ırklardan üstün olduğu iddia edilmiştir; aynı zamanda, bu Fransız tefsircisinden bir parça ayrılınmak suretiyle, bütün beyaz ırkların içinde Nordik kolun en üstünü olduğu ileri sürülmüştür.

Bu nazariyenin çağdaş Amerikan düşüncesindeki tam ve kuvvetli bir ifadesi için, bir şirket avukatı ve bir zamanlar New York Hayvanat Cemiyesinin başkanı olan Madison Grant'ın¹⁸ eserlerine bir göz atalım.

II

MADİSON GRANT'IN IRKİ NORDİSİZMİ

İrk mefhumunu tarihin anahtarı sayan ve aristokrasiyi, demokrasiyi kurtarmanın yegâne makul yolu olarak gören Profesör Henry Fairfield Osborn'un¹⁹ himayesine sığınan, ve Gobineau ile Chamberlain'in eserlerine dayanan Grant, ırk üstünlüğü nazariyesinden, genel oy prensipini suçlamak ve demokrasiyi itham etmek için istifade etmiştir.

Grant'a göre, demokrasinin kusuru sadece ırk ve nesep safiyetini muhafaza edememesi değil, fakat daha ziyade, "iktidarı üstün ırklardan aşağı ırklara, entellektüel sınıflardan avam sınıfına devretmesidir."

"Demokratik hükûmet şekillerinde (demektedir Grant), genel oy mekanizması, devlet işlerinin başına, soyları, tahsilleri ve dürüstlükleri itibariyle buna lâayık olanlardan ziyade sıradan adamları getirmeyi istihdaf etmektedir... İrk açısından bu ister istemez aşağı tiplerin ağır basmasına yol açacak, ve dolayısıyla toplumun bir bütün olarak veriminden kaybetmesine sebebiyet verecektir... (Bu böyledir çünkü) demokraside temayül, tiplerin standardizasyonu, ve dehanın tesir ve rolünün azalması istikametindedir. Bir çoğunluk mutlaka seçilmiş bir azınlığa nazaran seviyesiz olacak ve kendisinin katılamayacağı ihtisaslaşmalara karşı cephe alacaktır²⁰."

Binaenaleyh, Grant'ın inancına göre, demokratik

devlet nazariyeleri gayrı ilmî ve ilerleme için tehlikelidirler, çünkü insanlığın gelişmesinde temel faktörün muhit ve yetiştirme tarzı değil, irsiyet olduğunu kabul etmekten kaçınmaktadırlar.

“İrklar, fizikî bakımdan olduğu kadar, fikrî ve ahlâkî bakımdan da birbirlerinden ayrılırlar. Ahlâkî, fikrî ve manevî hasletler de, maddî vasıflar kadar sabit ve devamlıdır, ve büyük bir değişikliğe uğramadan nesilden nesle intikal ederler²¹.”

Bu itibarla, siyasî sistemini ırk ayrılıklarının gerçeklerine istinat ettirmeyen bir cemiyet ölüme mahkûm bir cemiyettir; zira “modern ve ilmî mânadaki değişmez ırk farklılaşmasını kabul etmek, ister istemez, bir ırkın üstünlüğünü ve bir başka ırkın aşağılığını kabul etmek demektir.” Ve madem ki bir ırk diğer bir ırktan üstündür, siyasî hâkimiyeti o üstün ırka emanet etmek, siyasî basiretin icabıdır. Fakat, demektedir Grant, siyasî davranışın bu en esaslı prensipini reddetmek, demokrasinin tabiatı icabıdır. “Siyasî kontrolü muhafaza edecek ve vatandaşlığı şerefli ve değerli bir imtiyaz haline getirecek yerde”, Amerikalı, demokrasi sayesinde, “memleketinin idaresini ve ideallerinin gerçekleştirilmesini, başkalarını şöyle dursun, şimdiye kadar kendilerini bile idare etmeğe muvaffak olamamış olan ırklara tevdi etmiştir.” Grant’a göre, Amerikalıların suçu işte budur; bu yol ancak millî intihara götürebilir²².

İnsan ırklarını gözden geçirelim. Grant’a göre, bunlardan bazıları aşikâr surette aşağı ve hükû-

met etmeğe ehil olmayan ırklardır. Bunlara siyasi hâkimiyete iştirak hakkını tanımamak lâzımdır. Başka ırklar ise yine aşikâr surette üstün ve hükümet etmeğe ehildir. Bunların içinde de sadece en iyileri, veya en üstün olanları memleketi idare etmelidir. Bu, Grant'ın görüşüne göre, "Nordik aristokrasi", o "yorulup dinlenmek bilmeyen hâkim ırk" tır. Grant'ın iddiasına göre, bütün insan ırkları içinde en üstün olanlar beyaz ırklardır, ve bütün beyaz ırklar içinde de en yüksek olanı Nordik ırktır. Bu sadece Nordik'lerin icraatı ile değil, fakat aynı zamanda Nordik'lerin bir "ırk" olarak üstünlükleri ile de sabittir. Grant'ın ırkların tasnifi için en uygun metot olarak kabul ettiği kafatası şekillerini inceleyecek olursak, dolikosefal veya uzun kafatasının hiç şüphesiz hepsinden daha makbul olduğunu söyleyebiliriz. Bu da, İskandinav, Cermen ve Arî grupların meydana getirdiği Nordik (Şimal) ırka hastır. Yahut da açık göz rengi ile sarı saç ele alalım. Bunlar da, Grant'a göre Nordik ırkların karakteristik vasıflarını teşkil edip, açık cilt rengi ve uzun boy ile birlikte onun üstünlüğüne alâmettir. Filhakika, diye devam etmektedir Grant, "Arî ırkı" tâbiri bile, aslında ırkî değil, lengüistik (dile ait) bir terim olmakla beraber, haklı olarak sadece Nordik'lere inhisar eden bir mefhumdur, çünkü ilk ve asıl Arîlerin gerçek torunları olan sadece Nordik'lerdir. Bu itibarla, her bakımdan, Nordik'ler "beyaz insanın en mükemmeli" temsil ederler. Nordik'ler her şeyden önce "daha büyük bir istikrar ve metanetle temayüz eden... idareciler, teşkilâtçılar ve aristokratlar... ırkıdır"²³.

Bu mutalardan hareket eden Grant'a göre, ırkların kaynaşmasının aşağı ırkları yükselteceği iddia olunamaz. Bilâkis, tarih kâfi derecede göstermektedir ki, "iki ırkın karışımı, eninde sonunda, daha eski, yaygın ve aşağı tipe dönük bir ırk meydana getirmektedir." Irk karışımının neticesi, aşağı ırdan kararsız bir beyin ile üstün ırdan tek tük zekâ parıltıları tevarüs eden bir ırktır. Binaenaleyh ortaya çıkan, "maksat ve gayelerde tam bir istikrarsızlık, gelip geçici enerji patlamalarına bağlı olarak aralıklı çalışan bir akıl ve idraktır." Bu ahenksizliği bertaraf etmek için, Grant'ın iddiasına göre, kısırlaştırma ve segregasyon (ırk ayırımı) gibi "sun'î vasıtalarla ırkları birbirinden ayırmak lâzımdır"; zira "eşit değerde olmayan iki ırk yan yana yaşadıkları müddetçe, demokrasi, terakki için bir tehlikedir".

Grant'ın özet olarak yazdığı gibi.

"Batı medeniyetinin belkemiğini kuzeyden gelen ırklar (Nordik'ler) teşkil etmektedir... Liderlik ve savaşçılıktaki üstün kabiliyetleri ile temayüz eden bu büyük ırk sonunda göçecek olursa, onunla birlikte medeniyet dediğimiz şey de göçecektir. Onun yerine, istikrarsız ve soysuzlaşmış bir topluluk geçecek, bu toplulukta değer ve meziyet liderlik için tabii bir hak olarak tanınmayacak ve bu insanların arasında yeni fakat daha karanlık bir çağ, ırkî mirasımızı silip süpürecektir. Nordik ırk zamanında kendini toplar... ve ırk gururu ile liyakat sahiplerinin başa geçmek hakkını yeniden tesis ederse, bu felâket beşeriyeti tehdit edemeye-

cektir... Demokratik ideallerin, İngiltere ve Amerika'da olduğu gibi, damarlarında Nordik kanı akan mütecanis bir milletin içinde müdafaa edilmesi başka şeydir, beyaz adamın kanını veya ideallerini esmer, sarı, siyah veya kızılderili insanlarla paylaşması başka şeydir. Bu intihardan başka bir şey değildir²⁵."

Binaenaleyh, Grant'a göre, medeniyetin muhafazası için, demokrasiyi terk etmemiz ve siyasî hâkimiyeti üstün ırk olan Nordik'lere tevdi etmemiz şarttır.

III

IRK NAZARİYESİNİN TAHLİLİ VE TENKİDİ

Siyasette ırk nazariyesinin geçerliliğini inkâra kalkışacak olursak, karşımıza ilk çıkacak mânia bu nazariyenin insanlık tarihi boyunca asırlardan beri süregeldiği gerçeğidir. Bu, ne açıdan bakarsak bakalım, başlı başına büyük bir başarıdır. Ancak bunun hep aynı ırka ait bir nazariye olarak değil de, muhtelif zamanlarda başka başka "ırkların" iktidarı ele geçirmelerini haklı göstermeğe çalışan bir nazariye olarak revaç gördüğünü hatırlayacak olursak, mâna ve öneminden çok şey kaybedecektir. Demek ki ırk nazariyesi tek bir doktrinden ibaret değildir. Irk nazariyesinin doğruluğundan şüphe etmeğe meyleden kimse, bundan başka, bu doktrini benimsemiş ve desteklemiş olan yazarlarla devlet adamlarının çokluğu karşısında da biraz afallaya-

caktır. Fakat burada da, bu şahısların hepsi aynı doktrini benimsememişlerdir. Kaldı ki isimler, sayıları ne kadar çok olursa olsun, ileri sürdükleri iddiaların doğruluğu hakkında kâfi bir teminat değildir. O iddianın bizatihi doğru olduğunu ispat etmek meselesi vardır. Bir de, anlaşmazlık halinde bulunan isim yapmış kimselerin çeşitli fikirlerini bağdaştırmak meselesi vardır.

Keza, ırkçılar, itirazcının karşısına, ırkların ve ırk ayrılıklarının mevcut olduğu yolundaki inkârı kabil olmayan gerçeği çıkaracaklardır. Ancak maddî kriterlere dayanan ırk farklarını kabul etmek başka şeydir, bu maddî farkları doğuştan mevcut sosyal veya entellektüel vasıflarla eş tutmak başka ve tamamen ayrı bir şeydir. Üstelik, istatistikî bir mefhum olarak farklılık atıf yoluna gidilmedikçe ne üstünlük ve ne de aşağılık tazammun eder. Ve burada bizi ilgilendiren bu atfın geçerli olup olmadığıdır. Yine ırkçılar, inkâr götürmeyen ırk hâkimiyetini, meselâ Amerikanın Güney eyaletlerinde beyaz ırkın zenci ırka aşikâr surette hâkim olduğu gerçeğini öne süreceklerdir. Fakat hâkimiyet mutlaka üstünlük demek değildir. Üstünlük adına kendini haklı göstermek ister, fakat bu üstünlüğü ispat etmez. Hâkimiyet, tek başına, olsa olsa bir tahakküm olayını gösterir.

Bu mülâhazalar, Madison Grant ve başkaları tarafından o kadar güvenle ortaya atılan ırk nazariyesinin dikkatli ve etraflı olarak incelenmeğe muhtaç olduğunu açıkça göstermektedir. Neticelerimizi belâgate değil, antropolojik ve psikolojik araştırmalara istinat ettirmemiz gerekir; kararla-

rımızı, edebiyat ve hukuk sahasında yetişmiş ve yoğurulmuş insanların spekülâtif düşünceleri değil, titiz ve ehil araştırmacıların ortaya koydukları çıplak veriler yöneltmelidir. Bu görüşten hareket ederek, meseleyi iki geniş açıdan ele alabiliriz: birincisi, “Nordik ırkın” üstünlüğünü kabul etmemiz için yeterli deliller bulunup bulunmadığını tayin etmemize yarayacak olan “beyaz ırkın içindeki hiyerarşi” teorisi; ikincisi de, beyaz ırkın üstünlüğü iddiasının geçerlilik derecesini tayin edebilmemizi temin edecek olan “bütün insan ırkları arasındaki hiyerarşi” teorisidir.

A. NORDİK ÜSTÜNLÜK TEORİSİ

Grant’a göre, “Nordik ırkın” birinci alâmeti siyasî üstünlüğüdür. Bunun delili olmak üzere üç nokta saymaktadır: Nordik zekânın üstünlüğü, Nordik başarıların üstünlüğü, ve Nordik ırk karakteristiklerinin hususiyeti. Bu sözde delillerin üzerinde durmak gerekir.

Nordik zekânın üstünlüğü. Nordik’lerin zihnî üstünlük iddiasının varit olup olmadığını incelerken, şu noktaya dikkati çekmek lâzımdır ki, Grant’ın eserinin hiç bir yerinde, Nordik zekâ ile Nordik olmayan zekâ arasında mukayeseli bir istatistik araştırmasına tesadüf edilmemektedir. Fikrî üstünlük doktrini ispat edilmeden kabul edilmiştir. Nordik’lerin zekâ üstünlüğünü ispat etmeğe matuf tek gerçek teşebbüs — Birinci Dünya Savaşında Amerikan Silâhlı Kuvvetlerindeki muhacir gruplara tatbik edilen zekâ testlerinin neticesine dayanan teşebbüs — çoktan beri bütün itibarını kaybetmiş-

tir. Bu testlerin zekânın kendisinden ziyade başarıyı ölçtükleri gösterilmiştir; oysa başarının, fitrî kabiliyetlerin yanı sıra kültürel fırsat ve imkânlar ve yetiştirme tarzı ile şartlandırıldığı açıktır. Bundan başka, bu testleri yorumlayanlardan birinin sonradan itiraf ettiği gibi, testler muhtelif ırk ve millet topluluklarının mukayeseli etüdüne hiç bir suretle elverişli değildi²⁶.

Nordik zekânın sözde üstünlüğünü tahkik etmeğe matuf daha ciddî bir teşebbüs, Klineberg tarafından Avrupa "ırk" grupları üzerinde yapılan araştırmadır. Klineberg, etüdü için Nordik ırk nazariyecilerinin ırkî standartlarını kabul ederek, ve muhtelif millî gruplar için geçerli bir test hazırlamanın ortaya çıkardığı problemleri de nazarı itibara alarak, titizlikle seçilmiş bir seri "ırk" örneklerini teste tâbi tutmuştur. "Umumî zekâ" veya icra kabiliyetinin dağılışı bakımından bulunduğu neticeler aşağıdaki tabloda gösterilmiştir²⁷.

Grup	Orta nokta		Hadler
	Ortalama	(Median)	
Paris	219.0	218.9	100—302
Hamburg	216.4	218.3	105—322
Roma	211.8	213.6	109—313
Alman Nordik	198.2	197.6	69—289
Fransız Akdeniz	197.4	204.4	71—271
Alman Alp	193.6	199.0	80—211
İtalyan Alp	188.8	186.3	69—306
Fransız Alp	180.2	185.3	72—296
Fransız Nordik	178.8	183.3	63—314
İtalyan Akdeniz	173.0	172.7	69—308

Şehir çocuklarının köy çocuklarına nazaran daha yüksek puanlar aldıkları ve bunda "ırk" ın bir rol oynamadığı bir yana, bu neticeler, üç "ırk" ın zekâ bakımından birbirine esas itibariyle eşit olduğunu göstermektedir. Gerçi ortalama rakamları aldığımız takdirde, Alman Nordik'lerin en iyi ve İtalyan Akdeniz grubunun ise en kötü neticeleri aldıkları görülmektedir. Ancak bu "ırk" farklarının sathî ve yanlış bir yorumudur. Klineberg'in işaret ettiği gibi:

"Daha yakından yapılacak bir inceleme... Nordik - Alp - Akdeniz hiyerarşisinin başından sonuna kadar tutarlı olmadığını göstermektedir. İkinci grup — ki başta gelenden sadece bir kesirle geride kalmaktadır — Fransız Akdeniz... grubudur; ondan sonra üç Alp grubu gelmektedir; öbür Nordik grup ancak bunların arkasından gelmektedir. Bundan başka, ortalamalar yerine median'ları aldığımız takdirde, en iyi ülke grubu Fransız Akdenizi, ondan sonra da Alman Alp... grubudur, ve Alman Nordik'leri ancak bunlardan sonra gelmektedir. Bütün bunlar, ve bu üç grup arasındaki farklara %75 ihtimalden fazla güvenilememesi, bu araştırmada teste tâbi tutulan ve üç ayrı "ırk" ile iki milleti temsil eden Alman Nordik'leri, Fransız Akdenizlileri ve Alman Alp'lileri müsavi addetmek icap ettiğini göstermektedir²⁸."

Bu netice, Klineberg'in verilerinden çıkan diğer bazı talî tasniflerle de teyit edilmiş bulunmaktadır. Şöyle ki, Klineberg, üç "ırk" arasındaki değişken-

liğin çok büyük olduğunu, o kadar ki, meselâ içinden muayyen bir örnek alındığı takdirde, “ırk” hiyerarşisinin tam aksi yönde değişebileceğini, ve Fransada olduğu gibi, Akdenizlilerin en iyi, Nordik’lerin ise en kötü olabileceğini göstermiştir. Bundan daha mânidar olan bir olay ise, üç “ırk” grubu birleştirildiği ve ortalamalarla orta noktalar birlikte ele alındığı takdirde, aradaki farkların yok denebilecek kadar azaldığı ve hemen hemen tam bir mutbakat görüldüğüdür²⁹.

Klineberg’in testlerinin geçerliği — çeşitli kültür muhitlerine mensup milletleri ölçmek isteyen bütün zekâ testleri gibi — ciddî münakaşalara yol açabilir. Fakat ırkçıların şu iki kaziyesini, yani bir “Nordik ırk”ın mevcudiyeti ile muhtelif millî veya ırkî gruplara tatbik edilecek zekâ testlerinin bu “Nordik ırk”ın üstün zekâsını meydana çıkaracağını kabul ettiğimiz takdirde, ırk nazariyecilerinin kendi ölçü ve standartlarına göre dahi hatalı olduklarını iddia ve ispat etmek mümkündür. Bu mülâhazalara, Klineberg’in kullandığı test ve usullerin isabetini çoğaltmak için gösterdiği dikkat ve itinaı ilâve edecek olursak, ırkçıların sezgileri ne olursa olsun, Nordik’lerin zihnî üstünlüğü tezini destekleyecek hiç bir ilmî delil bulunmadığını kabul etmek zorunda kalırız. Buna mukabil, Klineberg’in özenerek yaptığı araştırmalardan, üç beyaz “ırk” arasında bâriz bir eşitsizlik bulunmadığını gösteren inandırıcı deliller elde edebiliriz.

Nordik başarıların üstünlüğü. “Nordik ırk”ın bütün diğer ırkların fevkinde olarak medeniyetin büyük ilerlemelerinde, ve bilhassa siyasî

teşkilâtlanmada payı olduğu iddiasına gelince, bu bir tarih felsefesi olmaktan ziyade, gerçek sayılan bir olayın beyanıdır. Fakat olaylar neyi göstermektedir? Eğer Chamberlain gibi, benzemeyişin benzerliği ispat ettiğini — meselâ Dante'nin Cermen olduğunu ve Luther'in "her bakımdan Dante'ninkinin tam zıddı olan ve bizzat bundan dolayı aralarındaki yakın münasebeti ortaya koyan güçlü başının³⁰" buna delil teşkil ettiğini — kabul edecek olursak, o zaman insanların bütün başarılarını, ister Nordik ister başka ırktan olsun, şu veya bu şekilde, "Nordik ırk"ın mensuplarına izafe etmek elbette mümkün olur. Fakat bu tarz marazî düşüncelerden kurtulup da, şimdilik Grant'ın izah ettiği kesin ırk tasnifine ve Nordik'lerin bu sınıflandırma içindeki yerine bağlı kalacak olursak, bu ırkın başarıları artık bir bedahat olmaktan çıkar. O zaman, medeniyet yolundaki önemli terakkilerden birçoğunun Nordik olmayan milletler tarafından gerçekleştirilmiş olduğuna inanmamız için pek çok sebepler bulunduğu anlaşılacaktır.

Misal olarak, eski Mısırlıların, yahut onlardan önce Paleolitik devir insanının medeniyete katkılarını düşünelim. Yahut Sumerlilerin, Babilililerin, Fenikelilerin, Keldanilerin, İbranilerin, Hintlilerin, Çinlilerin medeniyetini ele alalım. Bu kavimlerin medeniyete hizmetleri ölçülemeyecek kadar büyük ve önemlidir, ve birçok hallerde bunlar, Nordik olmak şöyle olsun, beyaz ırka mensup olmayan insan topluluklarının eseridir. Toynbee'nin *Bir Tarih Tetkiki* adlı kitabında işaret ettiği gibi, Nordik'ler, insan oğlunun yirmibir büyük medeni-

yetinden sadece dört, en çok beş tanesine katkıda bulunmuş, buna mukabil Akdeniz milletleri, bâriz bir tezat halinde, en aşağı on medeniyet getirmişlerdir³¹. Bu da şüphesiz Nordik ırkın kültür ve medeniyet sahasındaki başarılarının bir delili değildir.

Bundan başka, siyasî teşkilât sahasına bakacak olursa, Prusyalıların nispeten yeni sayılabilecek olan zuhuruna kadar (ki Prusyalıların ırkî terkibi başlı başına antropolojinin en münazaalı noktalarından birini teşkil eder) Cermen kavimlerinin tarihinde, meselâ Büyük Kurus ve Dârâ zamanındaki İran İmparatorluğunun, veya Hamurabi devrindeki Eski Babil'in devlet idaresi sahasındaki muazzam başarıları ile, veya eski Mısır'daki mülkî devletin gelişmesi ile kıyaslanabilecek hemen hiç bir şeye rastlanmaz. Gerçekten, Yunanlılarla Romalıların tarihi, ve asırlar sonra Rönesans tarihi, beyaz ırkın herhangi bir kolu medeniyetin bânisi olmak gibi bir iddia ileri sürebilecekse, buna Nordik ırklardan ziyade Akdeniz kavimlerinin hakkı olduğunu göstermektedir³². Bizzat Cermen'lere baktığımız takdirde dahi, bunlardan en büyüklerinin — Beethoven, Kant, Schiller, Leibnitz ve Goethe gibi adamların — Nordik olmadıklarını, hepsinin az çok veya bâriz şekilde yuvarlak başlı olduklarını ve kafatası indekslerinin seksen dört ile doksan iki arasında oynadığını görürüz³³.

Devlet kurma sahasındaki Nordik ırk üstünlüğü iddia edildiği gibi tarihî delillerle teyyüt etmediği gibi, gerek eski ve gerek modern zamanlarda yaşayan aydınların fikirleri ile de cerhedilmiş bulunmaktadır. Meselâ Aristo, Cermen'lerin siyasî

bakımdan aşağı bir ırka mensup oldukları kanaatinde idi, ve dikkate değer bir pasajında kendisine ait alternatif bir teori öne sürmüştür.

“Soğuk memleketlerde yaşayanlar (demiştir), meselâ Avrupanın kuzeyindekiler, cesaret doludurlar, fakat zekâ, anlayış ve san’at bakımından değerleri daha azdır: onun için hürriyetlerine aşırı derecede düşkündürler, fakat, politikacı olmadıklarından, komşularını hâkimiyetleri altına alamazlar; fakat zekâları keskin olan ve san’attan anlayan Asyalılar da cesarettten yana bahtsızdırlar; onun için de yenilmişler ve başkalarının kölesi olmuşlardır; halbuki bu iki had arasında kalan, ve her iki kavmin iyi taraflarını alan Grekler hem cesur ve hem de akıllıdırlar; bu sebeple Grekler daima hür yaşamışlar ve en iyi şekilde idare edilmişlerdir, ve muayyen bir siyaset sistemi üzerinde anlaşabilseler bütün dünyaya hâkim olmaya muktedirler”.

Aristo’dan aldığımız bu pasaj, dünyanın bugünkü durumu ile hiç bir ilgisi olmadığı halde ve belki de işte bu yüzden, hâdiselere tarihî bir perspektiften bakmak, insanlık tarihinin felsefesini yapmaya çalışırken mahdut, zamanla sınırlı bir görüşün içinde mahpus kalmamak lüzumuna işaret etmektedir. Burgess, Chamberlain ve Grant, tarihe on dokuzuncu asrın dönemeç noktasından bakmaktadır. Ne var ki, on yedinci asırda ileri sürülmüş olabilecek buna benzer bir nazariye, siyasî seçkinler olarak Almanları veya Nordik’leri değil,

belki Fransızları göstermiş olacaktı. Milâttan sonra 200 yılında bunlar muhtemelen Romalılar olacaktı; milâttan önce 1800 yılında ise belki Mısırlılar güzide kavim olarak gösterilecekti. Acaba 3000 yılında kimler hâkim olmaya “ehil” sayılacaktır?

Biz bir ırkın muayyen bir andaki hâkimiyetinden onun üstünlüğü hakkında muteber bir netice çıkaramayacağımız gibi, ırkların istikbaldeki hiyerarşisini tayin etmeğe de mezun değiliz. Dokuzuncu asrın İskandinavyalıları, denizlerin korkunç, mütecaviz Viking’leri olarak şöhret yapmışlardı; halbuki bugün onları demokrasinin ve orta yolun barışçı temsilcileri olarak övüyoruz. Japonlar bir zamanlar barışsever bir millet olarak tanınırdı, halbuki son asır içindeki icraatları insanları aksi kanaate sevk edebilecek mahiyettedir. Bugünün büyük ve yaratıcı bir milleti yarın belki ancak cetlerinin şan ve şereflerinin gölgesinde yaşayabilecektir; bugünün küçük görülen veya henüz bilinmeyen bir milleti belki bir gün yüksek ve parlak bir medeniyetin kalesi olacaktır. Irk faktörü tek başına kültür değişikliğini izah etmeğe yeterli değildir³⁵.

Nordik’lerin başarı üstünlüğü teorisini bırakmadan önce son bir noktaya daha temas edelim. Gerek Grant ve gerek ırk doktrinin diğer temsilcileri, Amerika milletler topluluğunun ilk kurucularının hemen tamamen Nordik ırka mensup olduklarını hususî bir iftiharla ileri sürmektedirler. Filhakika Grant bir yerde “yüzde doksan sekizden çoğu Nordik’ti” demektedir³⁶. Fakat Hrdlička’nın ilk Amerikalılar hakkındaki etraflı araştırmasında gösterdiği gibi, bu iddiayı destekleyecek pek az delil

vardır veya hiç yoktur. İlk Amerikan toplulukları değişik fizikî tiplerden ve milliyetlerden mürekkepti, ve bunların oranı hakkında kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Hrdlička'ya göre, "üstelik bunlar farklı insan "ırkları" değil, çeşitli daha eski etnik unsurların karışımlarından ibaretti³⁷." Grant'ın hatası, görülüyor ki, millî terkip ile ırkî terkihi, cevaz verilemeyecek şekilde sık sık yapılageldiği gibi, karıştırmak olmuştur.

Nordik ırk karakteristiklerinin hususiyeti. Nordik ırkın zekâ ve başarı bakımından üstünlüğü iddiasının olaylarla teyit edilmediğini görmüş bulunuyoruz. Henüz cevap verilmiş olan önemli bir sual daha vardır ki o da şudur: Nordik ırk diye bir şey var mıdır? Onu nasıl tanıyabiliriz? Hususiyetleri nelerdir?

Grant'ın bu soruya verdiği müsbet cevap üç faktöre dayanmaktadır: Düşük kafatası endeksi, sarı saç, açık göz rengi. Bunlara bir de sık sık uzun boy ilâve edilmektedir. Fakat kutur ölçülerinin sıhhat derecesini bir yana bırakacak olsak bile,³⁸ dolikosefalliğin Nordisizmin veya sosyal karakteristiklerin geçerli bir işareti olduğuna dair hemen hiç bir delil yoktur. Bizzat Grant, zenciler arasında düşük bir kafatası endeksine sık sık rastlanıldığını kabul etmekte ve Sorokin bunun Eskimolarda, Hotanto'larda, Bantu'larda ve hiç biri Nordik olmayan ve ırkçıların üstün zekâ olarak vasıflandırabilecekleri hususiyetler arzetmeyen daha bir çok ilkel kabilelerde de görüldüğüne işaret etmektedir³⁹.

Grant, Nordik tipin karakteristiklerinden birinin sarı saçlılık olduğunda ısrar etmekte, fakat ay-

nı zamandan bu kategorinin kahverenginin bütün cinslerini de içine aldığını ve hattâ çok koyu kahverengi saçlara kadar uzanabileceğini ileri sürmektedir. Bu da şüphesiz ilmî ve sıhhatli bir tarif olmaktan ziyade, işine geldiği için yapılmış bir tariftir; fakat bir yandan başka türlü Nordik sayılamayacak olan bazı büyük adamların bu ırka ithalini mümkün kılmakla beraber, diğer yandan başka türlü Nordik sayılamayacak olan vasat ve düşük kabiliyetli insanların bu ırkın dışında bırakılmalarına da elverişli bulunmamaktadır. Grant, bundan başka, sarı saçlı olan bir çok insanların aynı zamanda yuvarlık başlı olduklarını, geri zekâlılar ve câniler arasında da sarışınlarla rastlanıldığını ve şimdiye kadar hiç kimsenin saç rengi ile zekâ arasında karşılıklı bir münasebetin mevcudiyetini isbat edemediğini söylemekten kaçınmıştır⁴⁰. Eğer Grant, sarı saç ve uzun kafatasının mutlak değil de, ortalama olarak ele alınmak gerektiğini, bunun değişmez bir kanun olmaktan ziyade bir temayül ifade ettiğini ileri sürmüş olsaydı dahi, mevkiini kuvvetlendirmiş olmazdı; zira Myrdal'ın Amerikan milletinden bahsederek işaret ettiği gibi, "şimdiye kadar yapılmış antropometrik ölçülerden hiç biri, herhangi bir alt gurup ile nüfusun geri kalan kısımları arasında geçerli ve güvenilir mukayeseler yapmayı mümkün kılacak şekilde geniş bir mikyasta ve yeterli metodolojik tedbirler alınmak suretiyle yapılmamıştır"⁴¹.

Saç rengi ve uzun kafatası ile bir çok çeşitli kombinezonlar halinde rastlanılan göz rengi ve boy uzunluğu için de aynı mülâhazalar varittir. Meselâ

Grant'ın şu iddiasını ele alalım: "en eski insan ırklarından hepsinin siyah gözlü oldukları mutlak bir hakikat olarak kabul edilebilir."⁴² Bu doğru olmuş olsaydı, irsiyet bakımından koyu göz renginin açık göz rengine nazaran "dominant" bir vasıf olduğu ilmen sabit iken, mavi gözlü insanların zuhurunu nasıl izah edecektik? Ve koyu renk göz "dominant" olduğuna göre, açık renk gözlere sahip olanların üstünlüğü nereden gelmektedir? Zihinleri karıştırmak pahasına da olsa, dikkate şayan bir noktaya daha işaret edelim: Grant, Büyük İskender'in dehasını (izah etmeksizin) överken, farklı göz renklerine sahip olduğunu, "sol gözünün mavi, sağ gözünün ise simsiyah" olduğunu bildirmektedir⁴³.

Boy uzunluğuna gelince, bu hususta bilhassa iki noktaya işaret etmek lâzımdır. Evvelâ, biyolojik bakımdan, boy uzunluğu sadece bir ırk meselesi değildir; aynı zamanda, hiç değilse kısmen, "heterojenliğin," tabiat ve cins ihtilâfının bir neticesidir. Meselâ, kuzey İtalyada açık renk saçlı uzun boylu insanların, güney İtalyada ise koyu renk saçlı kısa boylu insanların bulunması, Boas'ın sözleriyle,

"sadece İtalyan milletinin "heterojen" oluşunun bir ifadesidir. Boy uzunluğu ile göz rengi biyolojik bir münasebetle ilgili değildir.. Homojen bir toplulukta uzun boylu insanlar kısa boylulara nazaran daha incedirler... İtalyan milletinde bu şartların tam aksine rastlıyoruz; uzun boylu kuzey İtalyanları geniş yapılı oldukları halde, kısa boylu güney İtalyanları daha ince yapıdırlar. Bu itibarla halkın bütününü ele aldığımızda, uzun boyluların şişman, kı-

sa boyluların zayıf olduğunu görüyoruz. Burada biyolojinin tayin ettiği nispetler, serinin heterojenliği sebebiyle tersine çevrilmiştir⁴."

İkincisi, mütehassıslar tarafından yapılan araştırmalar, boy-bos ile zihni vasıflar arasında güvenilir münasebet veya farkların mevcudiyetini tespit etmemiştir⁵. Bu itibarla, Nordik'in Grant'ın iddia ettiği gibi dev Viking'lerin torunları oldukları ispat edilebilse bile, bu hiç bir zaman beyinlerinin de dev beyni olduğu mânasına gelmez. Kaldı ki, Nordik'lerin yeknesak bir boya sahip oldukları da ispat edilememiştir; zira "her "ırk", en homojen olanı da dahil olmak üzere, beden şekilleri itibariyle önemli farklar gösteren fertlerden tereküp eder⁶."

Şu halde Nordik'lerin başkalarından tamamen farklı ve kendilerine has ırki vasıflara malik oldukları iddiası sahte delillere dayanmaktadır; bu ise "Nordik bir ırkın" mevcudiyeti faraziyesini çürütmektedir. Irk deyince aklımıza gelen, en azından, fizikî birtakım vasıf ve hususiyetlerin irs yolu ile intikaline dayanan bir sınıflandırmadır; halbuki rastladığımız, çok çok, birtakım mahallî tiplerdir ki, bunlardan bazıları ideal Nordik tipine yaklaşıp bile, hem birbirlerinden, hem de, hattâ daha geniş ölçüde kendi aralarında ayrılmaktadırlar⁷. Nordik dediğimiz gerçekte bir ırk değil, olsa olsa bir tiptir; fizikî tipler ise hem istikrarsız ve dağınıktırlar, hem de bunların saf şekline rastlamak imkânsız gibidir⁸. Binaenaleyh, bir insanı, konuştuğu dilden⁹, veya mensup bulunduğu millettен¹⁰, veya dış görünüşünden¹¹, yahut malik olduğu muayyen ahlâkî ve

zihnî vasıflardan dolayı³⁴ “Nordik ırk” ın bir üyesi olarak olarak teşhis etmek, ırk ilmi adına tecvîz edilemeyecek olan davranıştır.

B. BEYAZ İRKİN ÜSTÜNLÜĞÜ TEORİSİ

Mevcut deliller muvacehesinde, Nordik ırkın beyaz ırkın diğer kollarına veya tiplerine nazaran üstünlüğünü kabul etmesek dahi, ırk nazariyesinin bir başka veçhesini, yani ırkların içinde değil de, arasında bir hiyerarşi bulunduğunu, ve beyaz ırkın bir bütün olarak bütün diğer insan ırklarından üstün olduğunu iddia eden veçhesini incelememiz gerekir.

Umumî hatlariyle, antropolojistler bu bakımdan, birbirinden farklı ırkların mevcudiyetini kabul etmişler ve bunları ekseriya Negroid (Zenci), Mongoloid (Moğol) ve Kafkas diye ayırmışlardır. Fakat fizikî ırkların mevcudiyetini kabul etmek, mutlaka bu fizikî farkların muayyen sosyal vasıflara tekabül ettiğini kabul etmek demek değildir³⁵. Ne de bir ırkın diğer bir ırka nazaran üstün veya aşağı olduğunu tespit etmektir. Sadece fizikî farklar bulunduğu olayını ortaya koymaktır. Bu fizikî farkları zihnî veya içtimâî farklarla eşit saymak veya bu olaydan bir değerler hiyerarşisi çıkarmak, başlı başına tevsik ve ispatı gerektiren bir iştir.

Grant’a göre, bunun delilleri beyaz zekânın ve beyaz medeniyetin sözde üstünlüğüdür. Fakat beyaz insan zekâsının üstünlüğünün ne şekilde ispat edildiği sorulduğu zaman, Grant istatistikî deliller

yerine mücerret bir iddia, ve beyaz kültürün üstünlüğü “olayı” ile mukabele etmektedir. Oysa, kabiliyet veya zekâyı başarı ile izah ve ispat etmek, tahkik mevzuu olan şeyin, yani başarının gerçekten daha büyük bir kabiliyetin mi, yoksa başka faktörlerin mi neticesi olduğu hususunun münakaşasız kabulünü tazammun eder. Hattâ daha da ileri giderek, ispat edilmiş olan kabiliyetin bizzatîhî “daha yüksek” olarak kabul edilen kültürün sebebi kadar, hiç değilse kısmen neticesini teşkil edip etmediği sorusuna yan çizmek anlamına gelir.

Bu mülâhazaları daha başlangıçta ortaya koymak önemlidir, çünkü ırk teorisi aslında sadece bu temel faraziyeye dayanmaktadır. Grant bu sayede, en yüksek kültür beyaz insanın kültürü olduğu için en yüksek zekânın da beyaz insanın zekâsı olduğunu iddia edebilmektedir; ve beyaz insanın zekâsı en yüksek zekâ olduğuna göre de, beyaz ırkın fizikî ve zihnî bakımdan en yüksek ırk olduğu neticesini çıkarabilmektedir; şu halde, beyaz ırktan en ufak bir inhiraf mutlaka daha aşağı bir ırkın karakteristik vasıflarını temsil edecektir⁶⁴. Tersine bir muhakemenin çerçevesi içinde bu şekilde ortaya konulmuş olan bu üç kaziye, beyaz ırkın üstünlüğü tezinin özünü teşkil etmekte ve bu itibarla daha yakından incelenmeğe muhtaç bulunmaktadır.

Beyaz kültürün üstünlüğü. Kültürel faaliyeti incelerken, tarihten önceki insan topluluklarının büyük katkılarını — san’at, tarım, mekanik aletlerin icat ve imâli, hayvanların ehlileştirilmesi, ticaret sahalarında — görmemezlikten gelmek imkânsızdır. Bu insan topluluklarının medeni-

yetini ise, tarihî vesikaların yokluğu yüzünden, mayyen bir ırka izafe etmemize imkân yoktur. Ayrıca, ancak nispeten yakın zamanlarda ilkel toplumlar üzerinde yapılan araştırmaların ortaya koyduğu gerçekleri, hususiyle bazı renkli kavimlerin geliştirdikleri hem çeşitli hem de son derece mürekkep kültürleri de ihmal edemeyiz. Meselâ, Batı Afrika Zencilerinin kültürlerini incelediğimizde, Herskovits'e göre, şunları görürüz:

"Bunlar o kadar ileri derecede bir kompleksite arzederler ki, sırf bu sebeple, dünyanın okuması yazması olmayan, makineleşmemiş toplumları arasında yüksek bir yer işgal ederler, ve birçok bakımlardan Ortaçağ Avrupasının insanlarına benzerler. Bu Batı Afrika medeniyetlerinin bazı hususiyetleri şunlardır: birçok sahalarda mücadeleyi kolaylaştırmak için para kullanan, iyi teşkilâtlanmış, karışık ekonomik sistemler; mahallî gruba istinat etmekle beraber, dağınık krallıkları idare etmeğe elverişli olan siyasî sistemler; sigorta, polis ve saire gibi müeyyide ve tedbirler sayesinde tanzim edilmiş mürekkep bir sosyal teşkilât; felsefî dünya görüşleri ve köklü dinî âyinleri ihtiva eden karışık dinî inanç ve muamelât sistemleri; halk edebiyatında, grafik ve plastik şekillerde olsun, müzik ve dansa olsun, yüksek derecede gelişmiş bir sana'at anlayışı⁵⁵."

Kuzey ve Güney Amerikalının kızıl derilileri gibi diğer bazı ilkel ve beyaz olmayan ırkların kültürleri üzerinde yapılan araştırmalar da buna benzer neticeler vermiştir⁵⁶.

Buna rağmen Grant, bizim mürekkep kültürü-müze ayak uydurmak kabiliyetinden fıtraten mahrum oldukları gerekçesiyle, gerek kızılderililere gerekse zencilere vatandaşlık hakkının tanınmaması gerektiğine inanmaktadır⁷.

Oysa, tarih öncesi kültürlerinin kaynağının belli olmaması, ve gerek zencilerin gerekse kızılderililerin, modern beyaz dünyanın kültür şekillerinden başlıca zaman itibariyle ayrılan ileri derecede mürekkep kültürleri geliştirmiş buhunmaları, hiç değilse bu konuda ihtiyatla hareket etmek lüzumuna işaret etmektedir. Derece farkları ile mahiyet farklarını birbirinden ayırmanın şart olduğunu düşünecek olursak, bu mülâhazamız büsbütün kuvvet kazanmış olur. Kompleksite (mürekkeplik) sadece bir kemiyet, biraz veya çok meselesi değildir; aynı zamanda bir mahiyet meselesidir. Kompleksite mefhumunu sadece kemiyet faktörüne hasredersek, ırkçıların görüşüne bir dereceye kadar itibar etmek mümkün olur; zira bugün bina ve bilhassa büyük binalar bakımından, giyim eşyası, para, mekanik âlet ve vasıtalar bakımından, ticarî eğlenceler san'at ve benzerleri bakımından çok daha fazla şeylere sahip olduğumuz inkâr edilemeyecek olan bir gerçektir. Buna mukabil, bir anlayış ve barış içinde birlikte yaşama sahasında, tefekkür, ve kendi icatlarımız olan mekanik vasıtalara akıllıca hâkim olmak kabiliyeti konularında da acaba aynı derecede kazançlı olup olmadığımızı kendi kendimize sormamazlık edemeyiz. Kaldı ki, kemiyet faktörü dahi, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, esas itibariyle zaman değişikliğine bağlanabilir. Zencilerin ve kızılderili-

lerin, hattâ Doğu milletlerinin, beyazların daha erken bir tekâmül merhalesindeki kültürlerine çok benzeyen medeniyetler yaratmış olmaları, aradaki farkın ırkî kabiliyetten çok tarihî gelişmeye tâbi olduğunu göstermektedir⁵⁸:

Fakat bir kültürün kesin ölçüsü ve değeri kemiyet faktöründe değildir; o kültürün, içinden çıktığı milletin ihtiyaçlarını tatmin etme ve iyi bir hayat görüşünü ve şartlarını terviç etme şeklindedir. Burada kompleksite bir milletin hususî ihtiyaçlarına göre izafidir, ve bu ihtiyaçlar da milletlere göre değişir. Bu itibarla, herhangi bir kültürün kompleksliği veya mahiyeti, olsa olsa, başka bir kültürün kompleksliğinden veya mahiyetinden farklı olabilir. Üstün olup olmadığı, muayyen bir milletin standartlarına göre değişen bir kıymet hükmüdür. Kültürler farklı mahiyetleri icabı olarak birbirine benzemeyen standartlara dayandıkları halde, muhtelif kültürleri tek ve müşterek bir standarda göre mukayese etmek imkânsız denecek kadar zordur. Mâkul şekilde yapabileceğimiz yegâne şey, onların farklı ve benzer yanlarını kaydetmektir; renkli ırkların kendi medeniyetlerinin üstünlüğünü iddia etmeğe ne derece hakları yoksa, bizim de kendi farklı değer ölçülerimizin üstünlüğünü kabul etmeğe aynı derecede hakkımız yoktur. Birinin üstün addettiğini başkası küçümseyebilir. Binenaleyh, daha mürekkep olan toplumun bu yüzden ötekinden üstün olduğu iddiası hiç bir suretle doğru değildir. Hattâ "gerçek sosyal üstünlük" daha ziyade nispeten basit ırk veya milletlerin alâmeti fari-

kası sayılabilir. Bu hususta izaflığın dışına çıkmak, aklı inkâr etmek olur.

Bu mülâhazalara şu ciheti de ilâve etmemiz lâzımdır ki, medeniyet veya kültür hiç bir zaman muayyen bir milletin veya ırkın imtiyaz ve inhisarında olmayıp, bütün milletler her devirde şu veya bu şekilde insan hayatının zenginleşmesine hizmet etmişlerdir. Bunun en bâriz delili, aynı kültür hususiyetlerinin çeşitli ırklar arasında dağılmış olmasına mukabil, tek bir ırkın içinde değişik kültürlerle rastlanmasıdır. Kültür ve ırkın birbirlerinden farklı ve müstakil şeyler oldukları anlaşılınca da, kültürün muayyen bir ırkın malı olamayacağı kendiliğinden meydana çıkar; aynı şekilde, yalnız bir ırkın, “üstün” veya “aşağı” olsun, muayyen bir kültürün yaratıcısı olamayacağı da aşîkârdır. Şu halde, beyaz adamın kültürünün, ırk ve irsiyet bakımından renkli adamın kültüründen üstün olduğu iddiası, antropoloji ilminin ve tarihin hiç bir suretle desteklemediği mücerret bir iddiadır⁹⁹.

Beyaz insan zekâsının üstünlüğü. Grant'ın, beyaz insan zekâsının üstünlüğünü ispat etmek için gösterdiği delil, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, sözde üstün-başarı “olay”dır. Bu, sadece bir dairei fâside içinde kaldığı için değil, fakat beyazların üstün başarısı “olay”ının dahi ispat edilememiş olması yüzünden, hatalı bir muhakeme tarzıdır. Mamafih, bu nazariyenin daha ciddi ve mâkul bir izah tarzı daha vardır: o da, McDougall'ın yaptığı gibi, zekâ testlerinin neticelerine dayanmak, ve zencilerin beyazlara nazaran bu testlerde daha az muvaffak olmalarını beyazların üs-

tünlüğüne işaret saymaktır. Böylece Grant pekâlâ “zencilerin büyük çoğunluğunun zekâ seviyesi bakımından vasatî Amerikalının altında” olduğu yolundaki iddiasını bu neticelerle destekleyebilirdi⁶⁰.

Hemen itiraf etmek lâzımdır ki, zenciler bugün için gerçekten geridirler. Siyah adam, ortalama olarak yalnız ekonomik durumu itibariyle daha fakir, veya sadece sağlık bakımından standardın altında olmakla kalmayıp, aynı zamanda, ortalama olarak, zekâ bakımın da beyaz insana nazaran daha aşağı bir seviyededir. Bu, Myrdal'a göre, ilmî araştırmaların da doğruladığı bir müşahededir⁶¹. Ve beyaz insan umumiyetle zekâ başarılarında zenciye geçtiği gibi, zekâ testi neticelerine göre, Amerikalı kızılderiliye nazaran da üstün olduğunu göstermiştir⁶². Fakat bütün bunları itiraf ettikten sonra dahi, bu geriliğin mahiyeti itibariyle biyolojik olduğu neticesini çıkarmak yine doğru değildir⁶³. Böyle bir netice çıkarmak sadece mantığa aykırı olmakla kalmayıp, aynı zamanda, daha halledilmesi gereken birçok önemli meseleleri görmemezlikten gelmeyi icap ettirir. Bu meseleleri şöylece sıralayabiliriz: 1) Bu umumî neticelerin önemli bazı istisnaları yok mudur? 2) Yapılan testlerin geçerli olduğuna dair güvenilir deliller var mıdır? 3) Ve nihayet bu neticeleri sadece irsî farklar olarak izah etmek yerinde midir, yoksa muhitin tesirlerini de nazarı itibara almak lâzım mıdır?

Önce' istisnaları gözden geçirelim. Burada — zekâ testlerinin muteber ve mevcut durumu olduğu gibi aksettirir mahiyette bulunduğu yolundaki ırkçı faraziyeyi bir an için kabul edecek olursak —

Klineberg'in eserinden geniş ölçüde istifade edebiliriz. Kızılderili, zenci ve beyaz grupları teste tabi tutan Klineberg, beyaz çocukların sür'ati intikal bakımından üstün oldukları halde, istenilen işi tam ve sıhhatli bir şekilde yapmak konusunda bir üstünlük gösteremediklerini, hattâ bazı hallerde aksine daha kötü neticeler aldıklarını tespit etmiştir. Bundan başka, kıızılderili ve zenci grupların "öğrenmek kabiliyeti veya tecrübeden yararlanmak hususunda en aşağı beyazlarla müsavı olduklarını"⁶⁴ tespit etmiştir. Diğer bir araştırmasında Klineberg, ırkçıların, kuzeyli zencinin (test neticelerine göre) güneyli zenciye nazaran zekâ bakımından üstünlüğünün selektif bir muhaceretin neticesi olduğu yolundaki iddialarını incelemiş, fakat bu görüşü destekleyecek hiç bir delil bulamamıştı. Aksine, araştırmaları göstermiştir ki;

"kuzeyli zencinin güneyli zenciden üstünlüğü, ve kuzeyli zencilerin zekâ testlerinde beyazlarınkine yakın bir başarı elde etmeleri, selektif muhacerete değil, kesin olarak muhit faktörlerine bağlıdır... Daha iyi ve elverişli bir muhitin, ister civardaki köy bölgelerine kıyasla güney şehirleri olsun, ister bir bütün olarak güneye kıyasla kuzey şehirleri olsun, test rakamlarını önemli ölçüde yükselttiğine dair kesin deliller mevcuttur; bu zekâ "yükselişi" aşağı yukarı daha müsait muhitteki ikamet süresine tekabül etmektedir... Muhit iyileştikçe, zencilerin aldıkları neticeler beyazların standartlarına gittikçe daha fazla yaklaşmaktadır... Nihai ve kat'î bir mukayesenin yapılabilmesi için, zencilerin beyaz-

larla tam bir eşitlik içinde yaşadıkları, ve en ufak bir sosyal, ekonomik veya eğitimden gelen engelle karşılaşmadıkları bir topluma ihtiyaç vardır⁶⁵."

Zekâ testlerinin neticelerini değerlendirirken nazarı itibara alınması lâzım gelen bir faktör daha vardır. Bu da ırklar arasındaki sarkmalar, aşmalarlardır. Bunlar o derece önemlidir ki, herhangi bir ırk hakkında yapılan açıklamaları o ırkın üyelerinden her birine uygulamanın imkânı yok gibidir. Beyazların zekâ bakımından zencilerden üstün olduklarını kabul edecek olsak bile, bu hiç bir zaman bütün zencilerin bütün beyazlardan aşağı olduklarını ispat etmeyecektir. Bunu başka türlü ispat etmeye de imkân yoktur, çünkü ırk nazariyecileri tarafından kabul edilmiş olan zekâ testlerinin neticelerine göre, gerek zenciler gerekse kızılderililer deha ve dehaya yakın fikrî kabiliyet emareleri göstermişlerdir. Aynı ırkın fertleri arasındaki farklar o kadar büyüktür ki, zekâyı sabit bir ırkî vasıf olarak göstermek imkânsızdır. Bu büyük ferdî farklar gerçeğine, ırklar arasında değil de, aileler arasındaki büyük farkları da ilâve edecek olursak, bu söylediklerimizin doğruluğu bütün çıplaklığı ile meydana çıkacaktır⁶⁶.

Bütün bunlar, ırkçılık nazariyecilerinin ileri sürdükleri zekâ testleri neticelerinin ciddi ve önemli istisnaları bulunduğunu göstermektedir. İstisnalar ise mantıkan kaidenin aksini ispat etmekle kalmayıp, bu meselede ayrıca testlerin sağlam bir esasa dayanmadığını ve bu testlerden çıkarılan neticelerin

münhasıran ırk ve irsiyet açısından yorumlanmasının doğru olmadığını ispat etmektedir.

İrklar arası ölçmelerde kullanılan zekâ testlerinin bir hüküm ifade etmedikleri, birçok dikkatli ve etraflı tahlillerle teyit edilmiş bulunmaktadır. Bu araştırmalar, zekâ testlerinin muhit ve kültür faktörlerini tecrit etmeğe muvaffak olamadıklarını, ve bu itibarla testlerde elde edilen başarı derecesinin ne ölçüde muhitin tesirlerine bağlı ve ne ölçüde sadece irsiyetin neticesi olduğunu belirtmediğini göstermektedir⁶⁷. Bu araştırmalar aynı zamanda testlerin, okul, dil ve kültür farkları, örnek seçme, mizaç ve sür'at, sosyal ve ekonomik durum farkları, saik, ve şahsî münasebetler gibi faktörleri kontrol altında bulundurmaya da hiç bir suretle başaramadığını da göstermiştir. Bu faktörler, hep birlikte ele alındıkları takdirde, heterojen gruplarla uğraşırken kolay kolay kontrol altına alınamaz. Homojen bir grup içinde ferdi farkları ölçmek başka şeydir, ırklar gibi birbirine benzemeyen varlıklar arasındaki farkları ölçmek başka şeydir ve çok daha zordur. Psikologlar bu gibi testlerin hiç bir zaman mükemmelleştirilemeyeceği hususunda ittifak halindedirler, çünkü hiç bir test değişik muhit şartlarını sıhhatli bir şekilde ölçmeye elverişli değildir⁶⁸. Ve aynı toplum içinde yaşayan ırkların bile muhit şartları bakımından muazzam farklar arz ettikleri bugün artık herkesçe kabul edilmiş ve üzerinde hiç bir şüphe caiz olmayan bir gerçektir. Myrdal, Gunther ve Fine, Medenî Haklar ve Yüksek Öğrenim Başkanlık Komisyonlarının Raporları-

da inandırıcı bir şekilde ortaya konulmuş olan neticeleri geniş çapta desteklemişlerdir⁶⁹.

Bu mülâhazaların ışığında, eşit olmayan bir toplum içinde yapılan zekâ testlerinin, ister istemez, teste tabi tutulan ırkların değişik ve farklı muhit şartlarını aksettirdiğini kabul etmek mecburiyetindeyiz. Bu itibarla bu gibi testlerin neticelerini, zekâ bakımından ırk farklarının kesin bir delili olarak telâkki etmeğe imkân yoktur.

İrk karışımı meselesi. İrkçılar, beyaz ırkın hem zekâ hem de başarı bakımından doğuştan renkli ırklardan üstün olduğuna inandıktan başka, ırkların birbirlerinden tecrit edilmesi gerektiği, kan karışımının, “insanlık tarihinin bu en karanlık ve en ahmakça cürmünün,... ancak evrensel bir soysuzluğa ve neticede kültür ve medeniyetin inkırazına yol açabileceği⁷⁰” kanaatini ısrarla ileri sürmüşlerdir. Bu görüşü tereddütsüz ve şartsız paylaşan Grant, “renkli bir insanın zekâ ve kabiliyetinin damarlarındaki beyaz kanın miktarı ile doğru orantılı olduğunu⁷¹” iddia edecek kadar ileri gitmiştir. Grant’ın bu fikrini, Galton, McDougall, ve hattâ Sorokin gibi otoriteler de teyit etmişlerdir⁷².

Bu otoritelerin ağırlığı cidden düşündürücüdür; ancak ırk aristokrasisi nazariyecilerinin ne zekâ ne de başarı bakımından beyaz kanın üstünlüğünü ilmen ispat edememiş olmaları, iddianın tekzihi için başlı başına yeterlidir. Beyaz kanın üstün bir kan olduğu ispat edilemedikçe, ikinci sınıf kan olmayan renkli kanın beyaz kana karışmakla beyaz kanın zekâ veya başarısını düşüreceği inancı des-

teksiz kalmaya mahkûmdur. Antropoloji mütehassıslarının araştırmalarını gözden geçirdiğimiz takdirde de, ilmî delillerin bu merkezde olduğunu görürüz.

Meselâ Herskovits'in araştırmaları, ırk karışımı ile zekâ arasında herhangi bir münasebetin mevcut olmadığını göstermiştir. Filhakika, Herskovits, "test neticeleri ile daha az veya daha çok zenci kanına işaret eden maddî eşkâl arasındaki münasebet o kadar zayıf ve seyrek ki, zencilerin beyazlara kıyasla doğuştan daha kabiliyetsiz veya daha az zeki olduğuna dair bir netice çıkarmaya asla müsait değildir" demektedir. Bunun da ötesinde, açık renkli veya karışık zencinin daha koyu renkli zenciye nazaran zahirî üstünlüğünün hakikatte zihnî üstünlükten ziyade sosyal bir üstünlüğü tazammun ettiğini, Amerikan zenci toplumunun kendine has sosyal ve tarihî gelişimi ile izah edilebilecek olan bir farklılaşmanın neticesi olduğunu tespit etmiştir⁷³.

Klineberg'in, "Zekâ... ile zenci kanı nispeti arasında ters bir münasebetin mevcudiyetine dair kesin deliller bulunmadığını" ortaya koyan araştırmaları aynı şeyi teyit etmektedir. Daha açıkça, "zencilerde veya kızılderililerde beyaz kanın nispeti arttıkça, zekâ ve başarı testlerinde kazandıkları sayıların arttığına dair hiç bir delil yoktur"⁷⁴. Friedrich Hertz'in eserinde ise, sadece — Pushkin ve Dumas gibi — melez insanların büyük başarıları sayılıp dökülmemiş, aynı zamanda ırk karışımının ırklar arasında düzensizliğe ve tereddiye yol açtığı efsanesi kesin bir şekilde cerhedilmiştir⁷⁵.

Meseleyi öbür tarafından ele alan Ralph Linton ise, "her medenî grup, tarihte izine rastladıklarımızın hepsi, melez bir grup olmuştur, bu da melez ırklarının saf kan ırklardan aşağı oldukları nazariyesini çürütmeğe kâfidir"⁷⁶ demektedir. Gerçekten tarih saf ırklar kaydetmemişse, ırk karışıklığının tereddi ve inhitat doğurduğu nasıl iddia edilebilir? Evet, tarihte saf ırklara rastlamak mümkün değildir; bütün ırklar karışıktır. Boas, "Nordik" nazariyecilerin iddialarını ve ırkların karışmasının ırkların tereddisine yol açtığı görüşünü bir çırpıda yıkan bir hakikati dile getirerek, "Avrupanın teker teker bütün milletlerinde, kıta nüfusunun çeşitli unsurları temsil edilmiştir" diye yazmıştır⁷⁷.

Tek bir milletin içinde çeşitli irsî kan grup ve tiplerinin mevcudiyeti karşısında, ırk karışımının tarihî bir olay olduğunu inkâr etmek çok zor olur⁷⁸. Ve işte saf ırklara ne bugün ne de bildiğimiz geçmişte tesadüf edilemeyeşi, Klineberg'i ve başkalarını, saf ırk telâkkisini ve onun bir neticesi olan saf ırk tipleri mefhumunu terk etmemizi istemeğe sevketmiştir. Ne saf ırklar ne de saf ırk tipleri vardır, ve ırk karışımlarının ne faydaları ne de zararları ispat edilmiştir. Binaenaleyh, mevcut, olmayan bir saf ırka, üstünlük ve aşağılık gibi maddî vasıflar izafe etmeğe imkân yoktur. Öte yandan, mantıkan ileri sürmek mümkündür ki, tarih ancak karışık ırklar kaydetmiş olduğuna göre, bir medeniyetin terakkisi ırk safiyetine değil, ırk karışımına dayanır⁷⁹.

IV

IRK VE SİYASET ÜZERİNDE SON
DÜŞÜNCELER

Artık münakaşamızın muhtelif ipuçlarını bir araya getirebiliriz. Grant'a göre, ırk faktörü veraset yolu ile bir milletin manevî ve siyasî kabiliyetlerini tayin eder, ve muayyen bir ırkın, Nordik ırkının, insanlığın bütün diğer ırklardan üstün olduğunu gösterir.

Fakat yukarıdaki tahlillerimizden bu görüşün sağlam bir esasa dayanmadığı anlaşılmaktadır. Evvelâ, ırk nazariyecileri muhitin tesirlerini irsiyetin tesirlerinden ayırmayı başaramamışlardır, ve bu itibarla ne birinin ne de ötekinin rolü hakkında kat'î bir şey söyleyebilecek mevkedirler. İkincisi, ne muayyen bir ırkın, ne de muayyen bir ırk tipinin zekâ bakımından doğuştan üstün olduğunu ispat edebilmişlerdir. Üçüncüsü, ne Nordik tipin veya beyaz ırkın üstün kültürel başarılarını gösterebilmişler, ne de kültürün ırka bağlı olduğunu tespit edebilmişlerdir. Dördüncüsü, milletlerin heterojenliğini her zaman gözden kaçırmamakla beraber, bu olayın zarurî neticesini görememişler, ırklar saf değil karışık olduklarına göre, bir millete mal edilen fikrî veya kültürel başarıların muayyen bir ırk veya tipin değil, ırk bakımından karışık bir milletin başarıları sayılmak icap edeceğini kabul etmemişlerdir. Beşincisi, ferdî varyasyonları veya farkları lâıyıkıyla değerlendirememişler, bunları kendi nazariyeleri ile bağdaştıramamışlar, bunların şim-

diye kadar ırkların arasında tespit edilebilmiş olan ufak tefek farkları silecek ve ortadan kaldıracak kadar büyük ve önemli olduklarını anlayamamışlardır. Altıncı ve son olarak da, üstünlüğün umumî değil hususî olduğunu, bir ferdin veya bir grubun “üstün” bir vasfa sahip olmasının onun her hususta ve her bakımdan üstünlüğünü göstermeğe kâfi gelmediğini kavrayamamışlardır.

Bu mülâhazalara, ırk nazariyelerinin “Nordik ırk”ın mevcudiyetini dahi ispat edememiş olduklarını ilâve edecek olursak, Grant’ın tezine hak vermeğe imkân bulunmadığı açıkça görülür⁸⁰. Bir “Nordik ırk” olmadığı gibi, ırkların içinde veya arasında herhangi bir hiyerarşi de yoktur. Binaenaleyh, ne üstün bir Nordik zekâdan, ne de Nordik’ler tarafından kaydedilmiş üstün kültürel başarılarından bahsetmeğe imkân vardır. Ve hepsinden önemlisi, ırk ile muayyen sosyal veya zihnî vasıflar arasında hiç bir zarurî münasebet yoktur.

Bu izahatımızdan açıkça anlaşılacağı gibi, ırk nazariyecilerinin bütün yaptıkları, makbul bir ilmi araştırma mevzuu olan ırk mefhumunu ırkçılık mefhumu ile, yani “bir ırkın başka bir ırka üstünlüğü inancı⁸¹” ile mazur görülemeyecek bir şekilde karıştırmak olmuştur. Diğer bir söyleyişle, Grant’ın ve muhtelif ırk aristokrasisi nazariyecilerinin ileri sürmüş oldukları siyaset prensipi ırk değil, ırk mefhumunun tahrifi olan ırkçılıktır. Irkçılığı ise antropoloji ilmi reddetmektedir. Binaenaleyh, siyasî iktidarı bir ırk aristokrasisine hasretmek suretiyle ırk hâkimiyetini bir Anayasa kaidesi haline getirmeyi reddettiği için demokrasiyi mahkûm etmek,

ırk ilminin haklı göreceği bir davranış değildir. Hattâ mevcut deliller karşısında, bu bir mahkûmiyet değil, bilâkis demokrasi prensipinin bir zaferidir; zira üstün bir ırk veya ırk grubu bulunmadığına göre, halkın bir kısmını sadece ırk sebebiyle siyasi vetirenin dışında bırakmak için hiç bir haklı sebep tasavvur edilemez.

Böylece demokrasi, siyasi hâkimiyeti beyaz ırka veya beyaz ırkın herhangi bir koluna terk etmeyi reddetmekle, ve insan haysiyetine dayanmak iddiasında bulunan gerçek bir siyasi sistemin bütün ırkları ve bütün ırk tiplerini tam bir siyasi müsavat dairesinde ihtiva' etmesi şart olduğunda ısrar etmekle, insan ilminin hakikatlerine dayanmış olmaktadır.

Bölüm: 7

BİYOLOJİK ARİSTOKRASİ MEFHUMU

I

BİYOLOJİK ARİSTOKRASİ PRENSİPİ

İrk meselesini münakaşa ederken, ırklar içindeki farkların, ırklar arasındaki farklardan çok daha büyük ve daha önemli olduğuna işaret etmiştik. İşte biyolojik siyaset nazariyesi ırk nazariyesinden bilhassa bu noktada ayrılmaktadır. Biyolojik nazariye, “güzide kavim” veya üstün ırk fikrinden hareket etmeyip, üstün fertler telâkkisine dayanmakta, ve bunu iki yoldan yapmaya çalışmaktadır: birincisi, lâıyk olmayanlara veya aşağı sayılanlara siyasî faaliyete iştirak hakkını tanıtmamak suretiyle; ikincisi de, “en iyi” cinslerin sık sık doğurup çoğalması yolu ile üstün bir insan nesli yaratarak.

Yunan şairi Theognis, daha milâttan önce altıncı asırda bu tezin can noktasına parmağını basmış ve şunları yazmıştı:

“İnek ve atlarla uğraşırken, ey Kurnus!
Mâkul kaidelere uyar ve iyi bir cins seçeriz,
Fiyatına bakmadan, kâr ve menfaatimiz için;
İsteriz sağlam olsun, kusur ve ayıbı olmasın.

Fakat her gün yaptığımız evlenmelerde,
 Fiyat her şeydir; hatırı için paranın,
 Erkekler evlenir; Kadınlar evlendirilir:
 Kaba saba bir köylü, parası çoksa eğer,
 En mağrur ırklarla birleştirebilir evlâdını:
 Ve böylece karışır birbirine asil ve adî!
 Görünüş, tavır, şekil ve kafa bakımından,
 Aşağılık isek bugün, belli değilse soyumuz so-
 pumuz,
 Sakın şaşma dostum! Açıktır bunun sebebi,
 Ve boşunadır ağlayıp keder etmek¹."

Aynı fikir o zamandan beri birçok kereler tekrar edilmiş, ve meselâ Campanella'nın ideal Güneş Site'sinde, "zekâları kıt olan erkekler çiftliklere gönderilir" ve "en yüksek vasıflı erkek ve dişiler felsefe kurallarına göre²" dağıtılırlar. Fakat ancak ondokuzuncu asrın ikinci yarısında Galton'un eserleriyle ki, bu doktrin modern ve nihai şeklini almış ve ilmi bir hakikatin temeline oturtulmuştur.

Galton'un öjenik (nesillerin ıslahına ait) nazariyesinin esası şu düşüncesine dayanır: "bir insanın tabii kabiliyetleri, bütün organik dünyanın şekli ve fiziki hususiyetleri ile aynı sınırlamalara tâbi olarak, irsiyet yolu ile intikal eder³." Fakat Galton'a göre, bir insanın mahiyetini anlayabilmek için irsiyete bakmamız gerekirse de, muhitin tesirlerini de görmemezlikten gelemeyiz. Gerçekten, Galton'un tâbirleriyle:

"İnsan o kadar terbiye edilebilir bir hayvandır ki, karakterinin, eğitim ve muhit şartlarından

iktisab edilmiş olan yanı ile, bünyesinin aslî mayasında mündemiç olan yanını birbirinden ayırmak zordur... Tabiat ve şartların karşılıklı tesiri çok giriftir, ve bunları birbirlerinden sıhhatli bir şekilde ayırmak imkânsızdır... Mamafih, ayırmalar üzerinde aşırı derecede tenkitçi olmamız için bir sebep yoktur; tabiat ile eğitim sahalarının esas itibariyle birbirlerinden tamamen farklı olduğunu — aralarındaki sınır çizgisi kaypak olsa dahi — biliyoruz, ve onların nisbî ehemmiyetini değerlendirmeye çalışmaktan geri kalmamız için hiç bir sebep yoktur.”

Bu şekilde tabiat ile eğitim arasındaki ikiliği ortaya koymak, ve bunların ayrı ayrı değerlendirilebileceğini iddia etmekle, Galton, biyolojik aristok-rasi taraftarlarına doktrinal yapılarının iki temel direğini vermiştir. Bundan başka, Galton'un kendisi de, ölçülebilir olduğunu iddia ettiği tesirlerin değerlendirilmesini yapmaya teşebbüs etmiş, ve bu maksatla, meşhur ailelerin tarihçesini incelemiştir. Bu ailelerin tarihçesinde, devamlı bir zekâ ve başarı üstünlüğü çizgisine tesadüf ettiğini zannederek, hâkim kuvvetin tabiat olduğu ve eğitimin ancak ikinci planda kaldığı neticesine varmıştır³. İkiz kardeşlerin zekâları üzerinde yaptığı araştırmaların, bu görüşünü desteklediğine de inanmıştır. Muhit faktörü hâkim ise, eş ikizlerin farklı, ayrı ikizlerin ise aynı şekilde yetişmeleri gerekir demiştir; tecrübelerin ise bunu doğrulamadığını göstermiştir⁴. Ayrıca, “milletin dimağının yüksek sınıflarımızda bulunduğu” yolundaki müşahadesi, ve okuduğu “pek

çok biyografiler" Galton'u, aydın erkek ve kadınlar arasında umumiyetle kendi aralarında evlenmek temayülünün bulunduğuna ikna etmiştir. Ve neticede Galton şuna hükmetmiştir ki, "bir milletin ırkını ıslah etmek imkânını", en iyi cinslerin verimliliğini (üretkenliğini) arttırmak kabiliyetine bağlıdır⁷.

Galton'un, şöhret ve itibarın kabiliyetin neticesi olduğunu gösterecek yerde, şöhret ve itibarın kabiliyetin yeterli bir delili olarak kabul etmiş olmasındaki aksaklık, muakkiplerini vardığı neticeleri kabul ve teşmil etmekten alakoymamıştır. Bunların içinde en çok dikkate lâyık olan Karl Pearson sunları söylemiştir:

"Dogmatik bir şekilde, muhitin hiç bir tesiri olmadığını iddia edecek değilim; muhitin, şimdiye kadar tetkik etmek fırsatını bulduklarımızdan çok daha tesirli cepheleri keşfedilebilir. Fakat öyle zannediyorum ki, muhitin tesirinin irsiyetin tesirinin beşte birinden, ve belki de onda birinden fazla olmadığını rahatlıkla iddia edebiliriz. Tabiat ile eğitim arasında hakikî bir kıyaslama yapmaya imkân yoktur; aslında muhitini yapan insandır, yoksa insanı yapan muhit değildir⁸."

Hocasının ihtiyatkârlığını geride bırakan bu sarahat, Pearson'a, insanın bütün vasıflarını — tabii, ahlâkî ve fikrî olsun — irsiyete bağlamak, ve bir millet en iyi beyinlerini önderlik mevkilerinde seferber etmek ihtiyacında olduğuna göre, çocuklarını yüksek ailelerden türetmek ve kabiliyete lâyık ol-

duğu mevkii vermek mecburiyetinde bulunduğunu iddia etmek imkânını temin etmiştir. Aksi takdirde, Pearson'a göre, insanları bekleyen, ırkî tereddi ve millî soysuzlaşmadan başka bir şey olamaz⁹.

Galton ile Pearson'un doktrinleri, insanların bu sayede demokrasiye bir alternatif bulmaya hazır ve istekli oldukları Amerika'da geniş bir hüsnü kabul görmüştür. Önemli olan ırk değil, fert olduğuna göre, ve "irsiyet (mümtaz) erkek ve kadınların başarılarının âdeta yegâne sebebini teşkil ettiğine¹⁰" göre, Profesör East ile birlikte kabul etmek icap eder ki, "bütün hükûmet sistemimiz genetik akliselim ile tam bir tezat halindedir. Onu ıslah etmek, hem de radikal bir şekilde ıslah etmek" ve bu suretle en iyilere daha çok iktidar vermek daha doğru olmaz mı¹¹?

Antidemokratik nazariyecilerin bu soruya verdikleri müspet cevap, 1918-1919 yıllarında *Verses to Mecomuasi* (Journal of Heredity) sahifelerinde ortalığı kasıp kavuran ve gelecek yıllarda demokrasi aleyhinde girişilen biyolojik kampanyanın ortamını hazırlayan münakaşanın konusunu teşkil etmiştir. Bu münakaşanın çağırını açan Alleyne Ireland, siyasî hâkimiyeti ehliyetsiz çoğunluk yerine kabiliyetli azınlığa tevdi etmediği için — iktidarı mütehassıslara değil, acemilere, "yüksek ahlâk sahibi nâdir insana" değil, "alelâde adamlar güruhuna" verdiği için — demokrasiyi yerin dibine batırırken, ve dramatik bir şekilde demokrasi ile verimliliğin bağdaşamayacağını iddia ederken¹², demokrasinin yetersizliği görüşü daha pek çok taraftar kazanmıştır¹³. Bunların içinde en çok göze

çarpanlar Paul Popenoe ile R. H. Johnson olmuş-
tur. Müşterek bir eserlerinde, Galton'un araştı-
rmalarına dayanarak, kendi tabirlerince bir aristo-
demokrasiyi müdafaa etmişlerdir — “en iyi hükû-
met etmeğe ehil kimselerin hükûmeti.” Mütéhassıs-
lar idaresini demokratik şekilde seçilmiş yasama
meclisleri ile bağdaştırmaya çalıştıklarından, ve
biyolojik görüşü Madison Grant'ın Nordik üstün-
lük tezi ile birleştirmek istediklerinden biraz muğ-
lak bir şekilde ileri sürülmüş olan iddialarını şu
sözlerle hulâsa etmek mümkündür:

“Bir memlekette fazla demokratlaşma tehlike-
lidir. Herhangi bir tedbir müzakere edilirken umu-
miyetle sorulan sual, “Millet ne istiyor?” sualidir,
halbuki sorulması gereken “Milletin ne istemesi
lâzımdır?” sualidir. *Vox populi* (halkın sesi)
çok zaman devletin selâmeti için eninde sonunda
zararlı olan bir şeyi isteyebilir ve istemiştir...

“İnsanların eşit oldukları fikri, tecrübelerin
göstermiş olduğuna göre her bakımdan tamamen
yanlıştır, ve böyle bir fikre dayanan her hareket
ya yıkılmaya, yahut da, başarıya ulaştığı takdirde,
idare etmeğe çalıştığı devleti yıkmaya mahkûmdur.
Bu gerçek değerın cezalandırılması ve seviyesizliğin,
ehliyetsizliğin mükâfatlandırılması demektir. Beşer
ırkının ıslahı için uğraşanlar, insan tabiatı ile bu
derece zıtlaşan bir doktrine karşı hiç bir sempati
besleyemezler...

“İnsanlardaki temel farklar, doğumlarından
sonra vukua gelen şeylerden hiç birine bağ-
lanamaz; ve... bu farklar, önemli bir ölçüde, do-

ğumdan önce çocuk üzerinde işleyebilecek olan tesirlere de atfedilemez... Bunlar insana ancak ecdadından intikal edebilir¹⁴."

Daha yakın zamanlarda da, muhtelif demokrasi aleyhtarî nazariyeciler, insanın kabiliyetlerini tayin eden hâkim faktörün irsiyet olduğunu iddia etmişler, ve irsî farklardan doğan tabiî eşitsizliklere dayanan siyasî bir sistem kurmaktan geri kaldığı için de demokrasiyi suçlamışlardır. Bunlardan Profesör Sait'in fikirleri biyolojik ekole misal olarak gösterilebilir.

II

E. M. SAIT:

DEMOKRASİ ÇÖKÜŞ HALİNDE

Sait, belli başlı eserinin en uzun bölümünde, bir yandan aristokrasiyi müdafaa etmekte ve öte yandan demokrasiyi suçlamaktadır. Demokrasiyi suçlarken, Ireland ile N. J. Lennes'in en etkili gerekçelerini bir araya getirmektedir. Demokrasi aleyhtarî edebiyat için, "biz şimdi malî mülkü zaptedilmiş bir aristokrasinin şikâyetlerini dinlemiyoruz" demektedir. "Gözleri hâhişle ileriye çevrili yeni bir neslin gerçek sesini dinliyoruz." Sait'e göre, bu ses, demokrasinin devamına inanmanın tarihî olaylar ve ilmî davranışla tezat halinde olduğunu söylemektedir¹⁵.

Sait'in tasavvuruna göre, bu sadece şehir hayatının kütlelerin ifsadına yol açmasından değildir¹⁶.

Ne de oy hakkının herkese, erkeklerle beraber kadınlara da tanınmış olmasındandır¹⁷. Bu engeller önemli olmakla beraber, işin can alıcı noktası bu değildir. İşin can alıcı noktası, Sait'e göre, demokrasinin insanlar arasındaki tabii veya biyolojik farkları görmek istememesidir. Demokraside gördüğümüz şey,

"umumî efkârın hâkimiyetidir. Bu hâkimiyetin iyi veya kötü yolda kullanıldığı, insanların karakterine ve şartlara bağlıdır... Günümüzde hükûmetler çok karışık işlerle uğraşmak zorunda olduklarına göre, ve bu meseleler gittikçe daha girift ve teknik bir mahiyet iktisab ettiklerinden, demokrasinin yakın istikbali şu iki sorunun cevabında saklıdır. Halkın kabiliyeti işlerin zorluğu nispetinde artmakta mıdır? Siyasetle ilgileri aynı ölçüde çoğalmakta mıdır? Olaylar daha ziyade menfi bir cevabı davet etmektedir¹⁸."

Hattâ olaylar daha fazlasını göstermektedir. Sait'e göre, çağımızın siyasî demokrasisinde, "bâriz bir sosyal seyyaliyet vardır, mevki ve katı sınıfl farkları ortadan kalkmıştır. Fırsat kapıları ardına kadar açılmıştır; ve kabiliyetli bir insan sosyal merdiveni hızla tırmanmakta, belki en alt basamağından en üst basamağına yükselmekte hiç bir güçlük çekmemektedir¹⁹." Fakat bu yükselme sırasında iki türlü netice meydana gelmektedir: kabiliyetli, daha zeki ve başarılı unsurlar, aşağı sınıflardan yukarı sınıflara yükselirlerken, aşağı sınıfların bütün istidadını ve dehasını tüketmekte ve yukarı sınıfların

istidadını ve zekâsını arttırmaktadırlar. Sait'e göre, istidatlar irsîdir; binaenaleyh, aşağı sınıflar tükenen sermayelerini ikmal edemeyeceklerdir. Sınıflar arası evlenmeler de bir işe yaramayacaktır, çünkü herkes küfvünü bulacak, zeki erkek zeki kadınla, aptal erkek aptal kadınla birleşecektir. Netice olarak, demokrasi, Ireland'ın dediği gibi, "yukarı ve aşağı doğru sürekli bir genetik tazyikle karşılaşacak, ve sosyal tayfun iki ucu arasında gittikçe çoğalan bir fark meydana getirecektir²⁰." Sınıflar arasındaki bu farklılaşma, Said'in ısrarla belirttiğine göre, devam edecek ve gittikçe daha aşikâr bir mahiyet alacaktır. Binaenaleyh, demokrasi yaşayacaksa, demektedir Sait, ister istemez, sınıflar arasındaki kabiliyet farklarını resmen tanınması ve müstesna istidat ve dehaya siyasî sistem içinde lâıyk olduğu üstün mevkii vermesi icap edecektir. Ve işte demokrasinin çıkmazı burada kendini göstermektedir: üstün kabiliyete yerini verdiği takdirde demokrasi olmaktan çıkacak, üstün kabiliyete yerini vermediği takdirde ise çöküntüyü davet edecek, hattâ muhakkak çöküntüyü getirecektir.

Sait'e göre, demokrasinin bu şıklardan birincisini takip etmekten kaçınması, Profesör Lennes'in getirdiği munzam delillerin ışığında büsbütün ciddi bir mahiyet almaktadır. Bunlardan birincisi, demokratik ideallerin tatbikatta kaydettikleri hızlı ilerlemelerdir: bu sosyal farkların gittikçe silinmesine ve fırsat eşitliğine yol açmış, ve bu suretle bir meslekî sınıftan bir başkasına geçmeyi kolaylaştırmıştır. İkincisi de, sınaî teşkilâtımızın gittikçe büyüyen, ve beraberinde gittikçe artan sayıda farklı

meşguliyet sahaları getirmiş olan giriftliğidir. Sait'e ve Lennes'e göre, bu bir insanın zihnî seviyesini kendi meşguliyet sahasında vardığı en yüksek noktaya göre değerlendirmeyi mümkün kılmıştır. Çünkü her insan, normal olarak, istidatlarına en uygun olan faaliyet sahasında en yüksek noktaya çıkmaya çalışacaktır. Böylece, her meşguliyette, her meslek sınıfı içinde, bazı yeknesak vasıflar elde etmiş oluyoruz. Bu yeknesaklık, "uygun evlenmeler yolu ile daha da kuvvetlenerek, irsî meslek kast'larının teşekkülünü sağlamaktadır."

Sait'in iddiasına göre, bu faraziye zekâ testlerinin neticeleri ile de teyyüt etmektedir. Zira bu testler, "zekânın, meslekler silsilesinin üst kademelerine çıkıldıkça bâriz şekilde yükseldiğini, ve çocukların zekâsının babalarinkine eşit olduğunu" göstermektedir. Sait'e bu testlerin fitrî kabiliyetleri güvenilir bir şekilde ölçtükleri muhakkaktır. Testlerin ilk çocukluk çağında tespit ettiği zekâ derecesinin sonradan değişmemesi, aynı muhitte yetişen insanların test neticeleri arasındaki farklar, çok değişik muhitlerde yetişmiş kimselerin zekâ dereceleri arasındaki benzerlik veya ayniyet, ve nihayet bir insanın zekâ seviyesi (test neticesinde tespit edilen) ile akademik veya meslekî hayattaki başarısı arasındaki yakın münasebet açıkça buna delâlet etmektedir²¹.

Demokrasinin "ifrat"larından korunmak için, diye sözü bitirmektedir Sait, yanlış olan kemiyet prensipine müstenit bir siyasî sistemi terk etmemiz, ve onun yerine meziyet esasına dayanan bir aristokrasiye dönmemiz şarttır; ancak en zeki azınlığın

hâkimiyeti sayesinde ki medeniyet devam ve inkişaf edebilir.

III

BİYOLOJİK TEORİNİN TAHLİL ve TENKİDİ

Bütün bunlar, önemli bir otoritenin ağırlığı ile desteklenen çok kuvvetli “argümanlar” dır. Bunların ağırlık merkezini teşkil eden kazıye, yani ferdî farkların teşekkülünde hâkim kuvvetin muhit değil de irsiyet olduğu iddiası varit ise, o zaman demokrasi nazariyesi iflâs edecektir; çünkü aklı başında hiç bir siyasî mütefekkir, irsî bakımdan üstün bir azınlık dururken, siyasî iktidarın onu kullanmaya hazır olan bu azınlığa değil de, ehliyetsiz çoğunluğa verilmesini elbette ki isteyemez. Buna mukabil, demokrasi ayakta kalacaksa, sözü geçen kaziyenin aksini ispat etmek icap edecektir.

Biyolojik nazariyenin muteber olup olmadığını incelerken, bu mülâhazaların ışığı altında, şu noktalardan hareket edeceğiz: a) hususiyle aile şecereleri ve ikizler üzerinde yapılan araştırmalara dayanan zihnî vasıfların tevarüsü nazariyesi; b) zekâ ile sosyal ve meslekî başarı arasındaki münasebet; c) zekâ ve başarı ölçüsü olarak zekâ testlerinin muteberliği ve mânası. Bu incelemelerimizden çıkaracağımız neticelere göre, irsiyet ile muhitin rolleri, ve siyasete tesirleri hakkında belki doğru bir fikir edinmek imkânını bulmuş oluruz.

A. ZİHNİ HUSUSİYETLERİN İRS YOLU İLE İNTİKALI

Üstün kabiliyet ve başarıların görünürde muayyen ailelerin içinde toplanmış olması, uzun zamandan beri, biyolojik aristokrasi nazariyesinin temsilcilerine, maddî ve fizikî hususiyetler kadar, zihnî ve aklî hususiyetlerin de muhitten ziyade irsiyete bağlı bulundukları görüşünü müdafaa etmek imkânını sağlamıştı. Fakat bu hususta delil olarak ileri sürülen aile araştırmalarını daha yakından incelediğimizde²², bunların hepsinin en azından beş itiraza açık kapı bıraktıklarını görürüz: aileler içinde kabiliyet benzerlikleri göstermekle beraber, bu benzerliğin sebeplerini izah etmezler — bunlar irsiyetin neticesi olabileceği gibi, aynı muhitte yetişmiş olmaktan da ileri gelebilirler; tespit edebildikleri nesillerin sayısı çok azdır; araştırmalarını geriye doğru götürememişlerdir; aynı soydan gelenler arasında evlenme yolu ile meydana gelen karışmaları yeteri kadar nazarı itibara almamışlardır; ve nihayet elverişsiz vasıtalar kullanmışlar ve ölçülerde şüpheli kıstaslara bel bağlamışlardır. Birkaç söz bu itirazlardan her birini açıklamaya kâfi gelecektir.

Yapılan araştırmaların ailelerde kesin bir kabiliyet eğilimi gösterdiği inkâr edilemez. Fakat bu araştırmaların ispat edemediği şey, ayrı ayrı millî faktörler olarak irsiyet ve muhitin nisbî tesir dereceleridir. Meselâ Ward, dehanın irsiyetin bir fonksiyonu olduğunu ispat etmek için Galton tarafından zikredilmiş olan vak'alarda, fırsat ve eğitimin

de daima rol oynadığını göstermiştir²³; Bentley ise, kat'î bir şekilde, Woods'un kral ailelerinin durumunu değerlendirirken, muhit faktörlerinin geniş tesirini katmadığını göstermiştir²⁴. Klineberg'in işaret ettiği gibi:

“Bütün bu araştırmalar... tehlikeli bir metodolojik kusur ile malûl bulunmakta, yani bu ailelerin sadece irsiyet bakımından değil, fakat aynı zamanda muhitleri bakımından da nispî bir homojenlik (tecanüs) içinde bulunduklarını gözden uzak tutmaktadır. Bu tip aile tarihçeleri iki faktörü ayıramamakta ve bu meselede bize fazla yardımcı olamamaktadır²⁵.”

Bütün bu araştırmalarda izine rastlanılan aile fertlerinin sayısı, muhtemel yekûnun ancak cüz'î bir kısmını teşkil etmektedir. Böylece Edwards ailesinin belki 50,000 mensubu içinden, sadece 1,394 adedi tespit edilebilmiştir; ve bunlardan ancak yarısından azı mümtaz sayılmıştır²⁶. Bir ailenin en mümtaz — ve en kötü şöhretli — fertlerinin en kolay bulunabilecekler oldukları göz önünde tutulduğu takdirde, içlerinden neticede örnek olarak alınabilmiş olanların sayısı kesin bir genellemeyi haklı gösteremeyecek derecede azdır. Hesaba katılamayan aile fertleri ne olmuşlardır, durumları nedir ve sayıları ne kadardır? Bu soruların cevabı verilmemiştir.

Fakat daha da önemlisi, bu araştırmaların daha eski geçmişlere kadar uzanamamış olmasıdır. Böylece, Edwards ailesinin şeceresini çıkaranların

iftiharla iki Amerika Cumhurbaşkanı, ve ayrıca “ilk” Edwards ile karısı Elizabeth Tuttle’ın neslinden gelen birçok hâkimlere, din adamlarına ve Üniversite rektörlerine işaret etmeyi itiyat edinmiş olmalarına karşılık, aynı Elizabeth Tuttle’ın kendisinin “zina ve sair ahlâksızlıklar” sebebiyle kocası tarafından boşanmış olduğunu, kız kardeşlerinden birinin kendi öz oğlunu öldürdüğünü, ve erkek kardeşlerinden birinin de bir kız kardeşini öldürdüğünü kaydetmek oldukça mânidardır²⁷. Bundan başka, iki büyük millî şairin — Shakespeare ile Petöfi’nin — babalarının kasabanın mütevazı birer kasabı olduklarını²⁸, Pasteur’ün babasının bir askerın oğlu olduğunu ve kendisinin de uzun bir debbâğlar sülâlesinden geldiğini, Faraday’ın bir nalbant ile çiftçi kızından dünyaya geldiğini²⁹, Rubens’in zâni bir babadan, Beethoven’ın ise sarhoş ve huysuz bir babadan doğduğunu³⁰ öğreniyoruz. Nihayet, kendisi de biyolojik nazariyenin bir taraftarı olan Babbitt de, ecdadı arasında sivrilebilmiş bir tek kişiyi gösterebilmiş, ve bu efendi de “mezar taşında pintiliğin ve hasisliğin uyarıcı bir örneği olarak teşhir edilmiştir³¹.

Gerçekten, Raymond Pearl titiz bir çalışmasında, *Encyclopaedia Britannica*’da kendilerine hiç değilse bütün bir sahife tahsis edilecek derecede temayüz etmiş altmış üç filozoftan sadece iki tanesinin babasının ve yalnız bir tanesinin annesinin aynı ansiklopedide müstakil bir madde altında bahis konusu edilmeğe lâyık görüldüklerini, ve bu altmış üç kişiden sadece beşinin istidatlı veya meşhur çocukları olduğunu tespit etmiştir. Ayrıca, an-

siklopedide yer alan seksenbeş meşhur şairden hemen hepsinin babaları hiç tanınmamış kimseler olduğunu, filhakika sadece üçünün babasına ayrı bir madde tahsis edildiğini, on üçünün babasının ise tamamen meçhul kaldığını göstermiştir³². Bu da, herhalde, biyolojik nazariyenin doğruluğunu ispata yeter bir delil sayılamaz; zira irsiyet o kadar müessir ve önemli olsaydı, dehanın görüldüğü her yerde, hem ataların hem de torunların aynı dehadan nasiplerini almaları icap ederdi. Bunun böyle olmaması başka faktörlerin de rol oynadığını göstermektedir. Ayrıca şunu da göstermektedir ki, tanınmış adamlarımızın veya ailelerimizin bir çoğunun ecdatları taranıp incelenecek olsa, belki bir noktada nâhoş bir şahsa rastlanacak, ve bu şahıs aile şeceresinin başlangıç noktası olarak alındığı takdirde, biyolojik teze dayanarak izahı imkânsız neticeler husule gelecektir.

Nesep ve şecere araştırmalarının, evienme yolu ile meydana gelen kan karışımlarını yeteri kadar göz önüne alınmaları da, kullandıkları ve bu usullere ait tatbik kabiliyetlerinin reddi için önemli bir sebeptir. Ecdadımızı geriye doğru izledikçe, bir noktada birleşmek eğiliminin yanı sıra, şecerenin dalbudak saldığına da şahit oluruz. Böylece şeceremiz, meşhur şahsiyetlerden başka, beşerî tenasül hâdisesinin aileye getirdiği bir sürü kabiliyetsiz ve isimsizleri de ihtiva edecektir. Netice itibariyle, her nesil yeni bir irsî karmanın mahsulü olacak, ve meşhur bir ceddimizden gelen kanın nispeti nesillerin ufkî hatları çoğaldıkça azalacaktır. Şu halde irsî kombinezonların mevcudiyeti olayı, başlı başına,

sıhhatli bir değerlendirmeyi imkânsız kılmaktadır. Meğer ki, sayısız ailelerin farklı kanlarını tahlilimizde nazarı itibara alalım, ve her birinde irsiyeti muhit şartlarından tecrit edebilelim. Fakat Jenealojistler bunu yapamamışlardır.

Üstelik bunlar ancak şu son senelerde sıhhatli ölçme vasıtalarına kavuşabilmişlerdir. "Daha eski 'aile tarihçeleri' noksandı, çünkü araştırmacıların elinde izledikleri vasıfları fiilen ölçecek vasıtalar yoktu. Kanaatlere, tahminlere, karakter hükümlerine ve bunun gibi yanıltıcı vasıtalara baş vurmak zorunda idiler³³." Meselâ Woods'un verdiği izahata göre, değerlendirmelerine temel olarak aldığı şeyler "tarihçilerin ve biyografi yazarlarının kullandıkları sıfatlar" olmuştur³⁴. Bu yalnız ilmi yetersizlik yönünden değil, kullanılan sıfatların okunan tarih veya biyografilere göre değişmesi bakımından da açıkça mahzurludur. Hepsi o kadar da değildir. Harold Laski'nin sık sık tekrar ettiği gibi, değişik şekilde yaşayan insanlar değişik şekilde düşünürler. Bu, mutlak bir genelleme olarak, tehlikeli bir yarı hakikattir; fakat hiç bir yerde bu sözün doğruluğu, insanların başka insanlar hakkında verdiği hükümler sahasında olduğu kadar aşikâr değildir. Bazılarının çok değer verdiği şey, başkaları için önemsizdir. Muayyen bir grupta veya muayyen hal ve şartlar içinde vasat sayılan, başka bir grupta, başka hal ve şartlar içinde üstün addedilir. Ölçüler ve kıstaslar değişir, ve onları tatbik eden insanlar da, hem tatbik şekli hem de telâkkileri bakımından birbirinden ayrılırlar. Binaenaleyh, bazı insanların veya ailelerin başkalarından üstün olduk-

ları iddiası, kaçınılmaz şekilde, izafî ve dolayısıyla ilmi bakımdan münakaşalı bir hükümdür.

Bize teklif edilen secere araştırmalarının, zihni karakteristiklerin intikalinde irsiyetin ve muhitin karşılıklı rollerini aydınlatmak bakımından bir işe yaramadığı neticesine varmamak imkânsızdır. İrsî faktörü muhit faktöründen ayırmak mümkün olmayınca, olayları haklı olarak, veya, McIver'in belirttiği gibi, haksız olarak, her iki türlü yorumlamak kabil olmakta ve dolayısıyla hiç bir yorumun garantisi kalmamaktadır. Ne irsiyetin, ne de muhitin rolü hakkında bize doğrudan doğruya bir şey söylenmemekte, dolayısıyla ortaya atılan iki iddianın hiç biri ispat edilmemiş olmaktadır.

Muhitin tesirini tecrübi metotlarla, bilhassa ikizler üzerinde yapılan incelemelerle ölçmek için daha ciddi bir teşebbüse girilmiştir. Hatırlanacağı gibi, Galton basit bir muhakeme ile, muhitin tesiri ağır basmış olsaydı, eş ikizlerin farklı, ayrı ikizlerin ise benzer şekilde yetismeleri icap edeceğini ileri sürmüştü. Müşahedeleri bu faraziyei doğrulamayınca da, hâkim faktörün muhit değil, irsiyet olduğuna hükmetmişti. Ancak mantikî bakımdan bunun aksini iddia etmek de pekâlâ mümkündür: muhit faktörü ağır bassaydı, eş ikizler, muhit şartlarının tesirine göre, farklılaşabilecekleri gibi, farklılaşmayabilirlerdi de; ayrı ikizler ise, yine muhit şartlarına tâbi olarak, daha da çok farklılaşabilirlerdi. Buna mukabil, irsiyet faktörü hâkim olsaydı, hem eş hem de ayrı ikizlerin birbirlerine benzemeleri gerekirdi. Galton'un bu gibi, değişik ihtimaller üzerinde yeteri kadar durmamış olması,

neticelerini hem mantıkî bakımdan çürütmekte, hem de müşahedelerinin değerini azaltmaktadır.

Ayrı ayrı büyütülen eş ikizler üzerinde yapılan araştırmalar daha önemlidir. Fakat bu araştırmalar istatistikî bakımdan bir değer ifade etmeyecek kadar az olduğu gibi, sadece ikizlerin aynı zamanda hem büyük benzerlikler hem de büyük farklar gösterdiklerini, ve bazen bir çiftte tespit edilen farkların başka bir çiftteki benzerliklere tekabül ettiğini göstermektedir⁶⁶. Biyolojik tez, başka başka ana babalardan doğup da birlikte büyütülen çocuklar üzerinde yapılan incelemelerle de teyyüt etmemiştir. Çünkü iki kişinin her bakımdan aynı muhit içinde yetişmesi imkânsız olduktan başka, — meselâ aynı ev başka başka çocuklara ayrı muhitler temin edebilir de, başka başka evler aynı muhiti temin edebilir — bu gibi araştırmalar ferdî farkların ölçülmesinden ziyade, değişkenlerden birinin veya diğerinin grup ortalamaları üzerindeki tesirini ölçmeğe yönelir⁶⁶.

Vak'alar üzerinde yapılan bu araştırmaların ispat ettiği şey, irsiyet ve muhitin birlikte tesir icra ettikleridir; yoksa hangisinin ne ölçüde daha kuvvetli olduğunu değil. Bu hususta bir şey söylemek lâzımsa, Klineberg daha ziyade, ferdî farkların meydana gelmesinde muhitin tesirlerinin daha önemli olduğu kanaatinde⁶⁷. Her halü kârda, araştırmaların zihnî hususiyetlerin teşekkülünde irsiyetin üstün veya hâkim faktör olduğu tezini doğrulamadığını kesinlikle söyleyebiliriz.

Meselenin bu cephesini bırakmadan önce, iki noktayı daha belirtmek yerinde olur. Birincisi şu-

dur: biyolojik aristokrasi taraftarları sık sık manevî vasıfların yalnız zekâ bakımından değil, fakat aynı zamanda şahsiyet ve davranış bakımından da tevarüs edildiğini ileri sürmektedirler. Meselâ Ireland, “milletin karakteri her şeyden önce biyolojik kanunların tesirine tâbi olduğunda” ısrar etmektedir³⁸. Oysa, maddî deliller bu görüşü desteklemektedir. Schwesinger’in uzun ve etraflı tahlillerinden anlaşıldığı üzere, şahsiyet, zekâdan da daha çok, muhit şartlarının bir ifadesi olup irsiyetin tesiri bu hususta çok daha önemsizdir. Gerçekten, şahsiyetin unsurları o kadar çok ve karışık, o kadar değişiktir ki, her ferte diğer bütün fertlere nazaran tamamen başka ve farklı bir doku yaratırlar, ve halen bu meselenin tetkiki ile meşgul olan psikologlar, şahsiyetin bağlayıcı mahiyette bir ilmî tahlilini yapmak veya temelini göstermek şöyle dursun, şahsiyet mefhumu veya şahsiyetin tarifi üzerinde bile anlaşılamamışlardır³⁹.

İkinci noktaya gelince, zihnî ve manevî vasıfların irs yolu ile intikalinden bahsederken, muhitin tesirlerini de bir nevi miras olarak kabul etmek pek yanlış olmasa gerektir. İnsanlar yalnız biyolojik bir bünye “tevarüs” veya iktisab etmezler; aynı zamanda — ve sadece muhitlerinden — sosyal bir miras, bir gelenek, bir fikir ve kanaatler bütünü devir alırlar⁴⁰. Hemen belirtelim ki, bu Lamarck’ın itibardan düşmüş olan müktesep hususiyetlerin tevarüsü nazariyesini müdafaa etmek için ortaya atılmış bir iddia değildir; ne de gerçek biyolojik mânasındaki veraset lehinde bir iddiadır; daha zi-

yade, Pigou'nun tâbiriyle, şunu belirtmek için söylenilmiştir ki,

“bir neslin muhiti devamlı bir tesir icra edebilir, çünkü müstakbel nesillerin muhiti üzerinde müessir olabilir. Yalnız insanların değil,... muhitlerin de çocukları vardır. Tahsil, terbiye ve saire maddî âlemde yeni nesiller meydana getiremezse de, fikirler âleminde buna muktedirdir; ve muayyen bir nesil tarafından yaratılan veya kabul edilen fikirler,... gelecekteki nesillerin muhitini temelinden değiştirebilir. Bu suretle daimî bir muhit değişikliği meydana getirilmiş olur, ve muhitin ona tâbi olan insanların üzerinde tesiri bulunduğu kabul edildiğine göre, böyle bir değişiklik sürekli neticeler doğurabilir⁴¹.”

B. ZEKÂNIN BAŞARI İLE MÜNASEBETİ

Sait, sadece zekânın irsî olduğunu değil, aynı zamanda zekânın ferdin sosyal ve meslekî durumu tarafından aksettirildiğini ileri sürmektedir. Bu neticeye varmak için, tek bir vasıta kullanmakta ve bir sıra faraziyelerden hareket etmektedir. Kullandığı vasıta, Profesör Lennes'in meslekler cetvelidir: her biri için gerekli olan zekâ birimleri kaidesine oturtulmuş bir meslekî sınıflar piramidi⁴². Keza Profesör Lennes'den aldığı faraziyeler ise şunlardır: 1) insanlar istidatlarına en uygun olan işlerde çalışırlar; 2) insanlar çalıştıkları işlerde en yüksek seviyeye çıkmak isterler ve bunun için uğraşırlar; 3) sosyal hiyerarşi, insanların istidat ve kabiliyet-

leri ile mütenasip en yüksek dereceye yükselmelerine müsaittir; 4) bu vetire o kadar gelişmiştir ki, artık bir insanın meşguliyetine ve meslekî durumuna bakmakla, hem zekâsı, hem de istidat ve kabiliyetleri hakkında hüküm verebiliriz; 5) bir sınıftan başka bir sınıfa geçme işi artık durmuş gibidir, ve böylece bugün artık elimizde seyyal sınıflar yerine bir sıra donmuş meslek “kast” ları vardır — bunlara “kast” demek daha doğrudur, çünkü dengi dengine evlenmeler yolu ile insanlar istidat ve zekâ bakımından kendilerine benzer evlâtlar meydana getireceklerdir. Son bir delil olmak üzere de, Sait, Lennes ve McDougall ve biyolojik aristokrasinin diğer nazariyecileri ile birlikte, zekâ testlerinin neticelerine dayanarak meslekler hiyerarşisinin en yüksek kademelerinde bulunanların hakikaten en zeki kimseler olduklarını göstermektedir. Şimdi Sait’in bu muhtelif faraziyelerinin ne dereceye kadar muteber olduklarını inceleyelim.

İnsanların istidatlarına en uygun olan işlerde çalıştıkları iddiasının, doğruluğu tevsik edilmiş bir olaydan ziyade bir faraziyeden ibaret bulunduğu, Sait’in bu hususta hiç bir delil gösterememiş olmasından da anlaşılmaktadır. Ayrıca, antidemokratik nazariyecilerden hiç birinin, bu hususta tesadüf (coğrafi veya sosyal yakınlık gibi), zaruret (insanların muhtar kalınca hoşlanmadıkları işleri de kabul etmeleri gibi), ve fırsat (insanların hiç bir ilgisi olmayan ırk veya din mülâhazaları yüzünden bazı işlerden hariç bırakılmaları veya tahditlere tâbi tutulmaları gibi) faktörlerinin önemi üzerinde durmamış olmaları da, maddî delillerle ispat edilme-

dikçe, böyle bir iddianın ilmen kabul edilemeyeceğini göstermektedir. Muayyen bir işte hakikaten yatkın kimselerin bulunduğu yolunda inkâr edilemeyecek bir gerçeğe işaret etmekle de, belâgat gayretiyle, bu iddiayı doğrulamak mümkün değildir. Bu sadece bir dairei fâside içinde muhakeme yürüterek, asıl ispat edilmesi gereken şeyi bir kenara bırakmaktır. Çünkü evvelâ o eli işe yatkın kimselerin başka işlerde de aynı derecede, ve belki de daha çok muvaffak olamayacaklarını, ve muayyen bir işe daha müstait olan insanların hakikaten o işte çalışıp çalışmadıklarını meydana çıkarmak lâzımdır. Sonra, bu münasebetle şu noktaya da işaret etmek yerinde olur ki, insanlar çok zaman bir işe yalnız kabiliyet ve istidatları o yolda olduğu için değil, menfaat, emniyet veya itibar gibi tamamen başka mülâhazalarla da girerler veya girmeğe çalışırlar; istidat ise çok zaman, bir insan muayyen bir işte uzun zaman çalıştıktan ve ona alıştıktan sonra meydana çıkan bir vasıftır.

Sait ikinci faraziyesinde biyolojik bir tahlilden ziyade, bir sosyal, hattâ şahsî, saik nazariyesi ortaya atmaktadır. İnsanların zihninden geçenleri araştırmak nazık ve takdire şayan bir çabadır, fakat bu saha bilgilerimizin henüz çok taze olduğu bir disiplindir. Hal böyle iken, Sait, insanların başarıya ulaşmak ve mevki sahibi olmak için kuvvetli bir istek duyduklarını tereddütsüz kabul etmekle, meslek seçiminin ve ilerleme çabalarının, zekâ derecesinin yanı sıra, başka psikolojik faktörlere de dayanabileceğini hiç hesaba katmamaktadır. Mese-lâ, ailesi tarafından beceriksiz, bencil, aptal oldu-

ğuna inandırılmış olan bir çocuk, büyüdüğü zaman, “doğuştan” aynı kabiliyetlere sahip olduğu halde farklı bir aile muhitinden gelen başka bir kimsenin kolaylıkla üstesinden gelebileceği bir işe talip olmak cesaretini göstermeyebilir. Fikrî ve hissî bakımdan kendisine uygun bir mesleğe hazırlanan bir delikanlı, bir kıza âşık olabilir ve tahsilini yarım bırakarak alelâde bir işe girip evlenebilir. Hasta bir karısı veya çok sayıda çocukları olan bir adam, az fakat sağlam gelirli bir işi bırakıp daha yüksek ücretli fakat daha zor bir işe girmeye cesaret etmeyebilir. Bir işin seçiminde, ve işde yükselmek için gayret sarfedip etmemekte birçok psikolojik faktörler rol oynar. Bu muharrikleri sadece zekâyâ hamletmek tecviz edilemeyecek bir basitleştirme olur. Hele, Amerikanın güney eyaletlerindeki zencinin durumunda olduğu gibi, bazı insanların ne meslek seçmekte, ne de ilerlemeğe çalışmakta serbest olduklarını hatırlayacak olursak, bu söylediklerimizin doğruluğu daha da iyi anlaşılır.

Şimdiye kadar söylediklerimiz sosyal hiyerarşi meselesi için de aynen vârittir. Fakat bir an için bu mülâhazaları bir kenara bırakarak, sosyal tırmanma nazariyesinin dayanaklarını inceleyelim. “Sosyal merdiven” istidat sahibi kimselerin yükselmesine hakikaten müsaade eder mi?

Schwesinger, meselenin esasına nüfuz eden bir tahlilinde, meseleyi bu şekilde vazetmenin yanlış olduğunu, önce başarının kıstasları üzerinde mutabık kalmak, başarıdan, sosyal merdivende yükselmekten ne kasedettiğimizi bilmek lâzım geldiğini ileri sürmektedir. Bu önemli olaydan başka, Sch-

wesinger'e göre, şu noktayı da göz önünde bulundurmak gerekir ki,

“çok zaman bir insanın başardıkları, başara-bileceği şeylere nazaran kıyaslanamayacak kadar azdır: sıhhat, menfaat ve ihtiras, türlü saikler, ekonomik arzular, başkalarına karşı mesuliyet, başkalarından gelen “manevî” destek ve teşvik, nihayet utangaçlık, aşırı hassasiyet, çabuk öfkelenme gibi şahsiyet kusurları, bütün bu değişkenler insanın başarısına tesir edebilir, onu engelleyebilir. Diğer taraftan, mütecavizlik ve sebatkârlık gibi bazı dinamik vasıflar çok zaman fikir zaafiyetini fazlasiyle telâfi edebilir⁴³.”

Morris Ginsberg, bu müşahedeleri teyit eden bir araştırmasında, meseleyi oldukça farklı bir açıdan ele alarak, sosyal hiyerarşi gerçeğine bir cevap aramaya çalışmış, ve bunun için İngiltere’de üç nesil boyunca sosyal sınıfların birinden diğerine geçebilme ölçüsünü incelemiştir⁴⁴. Müşahedeleri yukarıya doğru bir geçişin mevcudiyetini ortaya koymuş ise de, merdivenden ancak çok az sayıda kimselerin çıkabildiğini tespit etmiştir. Buna mukabil, aşağıya doğru bir seyyaliyetin işaretlerine pek tesadüf etmemiş, ve bu suretle Thomas Huxley’in yarım asırdan fazla bir zaman önce söylemiş olduğu şu sözlerin doğruluğunu teyit etmiştir: “Bence esef edilecek husus, toplumun, kabiliyetli kimselerin aşağı tabakalardan yukarı tabakalara çıkabilmesi için elinden geleni yapması değil, fakat kabiliyetsiz insanların yüksek tabakalardan aşağı tabakalara

indirilmesini kolaylaştırmak için yeterli bir mekanizmaya sahip olmamasıdır⁴⁶.”

Bu demek değildir ki, sınıflar Amerika’da bütün seyyaliyetini kaybetmiştir, ve toplumumuz bir sınıf toplumu olmaktan çıkıp bir “kast” toplumu olmuştur. (Gerçi halkın büyük bir kısmı için bunun doğru olduğu da inkâr edilemez⁴⁶.) Bu sadece sosyal seyyaliyetin Amerika’da, Sait ve başkalarının zannettikleri kadar mutlak ve bağlayıcı bir prensip olmadığını ifade etmektedir. Sosyal merdiven bir yağlı kazık olmayabilir; fakat basamakları çok zaman yerinden çıkmış, işgal edilmiş veya başka şekillerde ulaşılamayacak bir hale getirilmiştir. Binaenaleyh, sosyal seyyaliyet doktrininin ayakta durabilmesi için birçok şartlara ihtiyaç vardır.

Sait’in, sınıflar arasındaki bu geçişin hızlanması karşısında bir insanın zekâ seviyesinin meslekî durumundan anlaşılabileceği yolundaki iddiası da, bu itibarla, sosyal merdiven faraziyesi ile desteklenmemiş bulunmaktadır. Bir insanın mevkii ne olursa olsun, bu hususta kesin delillerin yokluğunda, bu mevkiini tesadüflere değil de, meziyetlerine borçlu olduğunu, cemiyet içinde yükselmesine servetinin veya nüfuzlu kimselerle münasebetinin değil de, zekâsının yardım ettiğini söylemeye hakkımız yoktur. Ve bugüne kadar böyle deliller bulunmadığı gibi, günlük tecrübelerimiz de bol bol bunun aksini göstermektedir.

Son olarak, Sait’in faraziyelerinin sonuncusuna geliyoruz — denk evlenmeler ve meslekî “kast”lar tezine. Birbirlerine benzeyen insanların birbirleriyle evlenip yine kendilerine benzer çocuklar

dünyaya getirdikleri, antidemokratik düşüncenin öjenist ekol mensupları tarafından sık sık tekrarlanan bir temadır. Bu aynı zamanda inandırıcı bir temadır, zira sathî bir bakış dahi birçok kimselerin kendileri ile aynı ayarda olan insanlarla evlendiklerini, evlenen insanların birçok müşterek tarafları olduğunu göstermektedir. Fakat evlenmede rol oynayan, müşterek zekâ seviyesinden başka daha pek çok faktörler vardır. Menfaat, mevki, servet, din, meslek, fizikî cazibe — bütün bunlar bir erkeğin veya bir kadının kendine eş seçerken hiç göz önünde bulundurmadağı hususlar mıdır? Bir dâhinin az akıllı bir insanla evlenmesi ihtimalinin az olduğı kabul edilecek olsa bile, bir dâhinin evlenmek için mutlaka başka bir dâhi aramadağı da bir hakikattir. Evli eşler arasındaki müteaddit farkların gösterdiği gibi, zekâ bu hususta rol oynayan çeşitli faktörlerin sadece bir tanesidir.

Meselâ, fenotip veya haricî irsî karakter ile jenotip veya hakikî irsî karakter arasındaki önemli farkı ele alalım. İnsanların eşlerini dış görünüşlerine göre değil de, veraset yolu ile müşterek çocuklarına neler verebileceklerini keşfedebilmek için jenealojik araştırmaların neticesine göre seçtiklerini gösteren deliller var mıdır? Bir de yakınlık faktörünü düşünelim. İnsanlar sadece birbirlerine yakın yerlerde oturdukları için evlenmedikleri şüphesiz doğru olmakla beraber, biri ömrünü Avustralya'da geçiren ve diğeri New York şehrinde hiç ayrılmamış olan iki kişinin, fikren birbirlerine ne kadar yakın olurlarsa olsunlar, evlenemeyecekleri de aynı derecede aşikârdır.

Bunlar yerinde mülâhazalar olmakla beraber, genetik ilminin bu husustaki delilleri daha da kesindir. Ve burada, jenlerin kombinezonu yolu ile, ana babanın kendilerine benzemeyen çocuklar meydana getirdikleri, elâ gözlü ana babaların hem elâ gözlü hem de mavi gözlü çocuklar dünyaya getirdikleri, ve, tıpkı aynı şekilde, üstün ana babaların vasat veya aşağı çocuklar, ve vasat veya aşağı ana babaların da üstün çocuklar peyda ettikleri görülmektedir. Üstün ana babalardan doğan üstün çocukların nispeti, vasat ana babadan doğan üstün çocuklardan daha büyük olduğu doğru olsa bile, mutlak olarak, vasat ana babalar kütesinden, azınlığı teşkil eden üstün ana babalara nazaran daha çok sayıda üstün çocuk çıktığı da hiç değilse aynı derecede önemle kaydedilmesi lâzım gelen bir gerçektir. Jennings'in dediği gibi:

“Üstün ana babalardan çok sayıda aşağı çocuklar, aşağı ana babalardan çok sayıda üstün çocuklar meydana gelmektedir. Fakat çok daha kalabalık olan vasat ana babalar grubundan doğan üstün çocukların sayısı, üstün ana babalar grubundan doğan üstün çocukların sayısından daha büyüktür; ve aynı şekilde, bu vasat gruptan doğan aşağı çocukların sayısından büyüktür... “Sınıflar” bu bakımdan kendi kendilerini devam ettirmemektedirler¹⁷.”

Bir kelime ile, irsiyet bir benzerliği tazammun etmez. Herkes mutlaka kendi eşini doğurmaz.

Bununla beraber, bazen daha mutedil bir ifade ile, iddia edilen hususun, herkesin eşi ile evlendiği değil, herkesin eşi ile evlenmeğe meylî olduğu, herkesin eşini dünyaya getirdiği değil, herkesin eşini dünyaya getirmeğe meylî olduğu gerçeğinden ibaret bulunduğu söylenir. Bu şüphesiz çok daha mâkul bir davranıştır; zira, “bazı öjenistlerin mutin tesirini inkâr etmeğe nasıl hakları yoksa, bizim de irsiyet rolünü inkâr etmeğe hakkımız yoktur⁴⁸.” Fakat bu hususta dahi bazı kaydı ihtirazîler ortaya sürmek lâzımdır. Bir kere, herkesin eşi ile evlenmeğe meylî olduğunu iddia etmek, biyolojik olayların yanı sıra birtakım sosyal olayları da nazarı itibara almamızı gerektirir. Bu şu demektir ki, zekâ benzerliğinin en önemli unsurunu teşkil edebileceği gibi, etmeyebilir de. İkincisi, herkes eşini doğurmaya mütemayil olabilir, fakat bu benzerliğin şekli hiç bir zaman tayin edilemez. Burada da zekâdan başka benzerlikler ortaya çıkabilir.

Bu genetik mütalâalar, dengi dengine evlenmeler ve eş zürriyet teorisinin ciddî itirazlara hedef olduğunu göstermektedir. Ve evvelce gördüğümüz gibi, meslekler arasındaki hareketlerin veya sosyal seyyaliyetin, Lennes ve Sait’in iddiasına uygun bir şekilde açık ve serbest olarak cereyan ettiğine, ve hele bu hareketin artık durmuş olduğuna dair hemen hiç bir delil yok gibidir. Binaenaleyh, bu faraziyelere istinat eden meslek “kast” ları mefhumu da esastan arî olduğu için reddedilmelidir; genetik ilmi bu görüşü doğrulamamaktadır.

Şu noktayı önemle belirtmek gerekir ki, Sait, ortaya koyduğu bütün bu faraziyelerde, irsî tesir-

leri muhitin tesirlerinden ayırmak, sosyal faktörü biyolojik faktörden tefrik etmek için hiç bir gayret sarfetmemiştir. Bu iki faktörün bir insanın durumunu tayin etmekteki karşılıklı rolleri hakkında bize hiç bir şey söylememiştir. Bu itibarla, Sait'in iddialarına dayanmak suretiyle, irsî değil de sosyo-ekonomik faktörlerin ön planda rol oynadığını söylemek pekâlâ mümkün bulunmaktadır. Keza Sait, kabiliyet irsî ise, nasıl olup da başlangıçta aşağı sınıflara da girebildiğini izah etmemiştir. Sait ayrıca yukarı doğru tâbirinden ne kasdettiğini de anlatmamıştır. Evet, Lennes'in meslek cetvelini kullanmıştır; ama bu ekonomik bir cetvel olmaktan ziyade teknolojik bir cetveldir, ve Lennes'in bir zekâ birimi olarak vasıflandırdığı ölçünün derece taksimatına dayanan incelikleri hiç bir mâna ifade etmemektedir. Zira, zekâ testi neticeleri arasındaki normal farklar o kadar büyüktür ki, "vasat bir insan için testten teste beş sayılık bir fark normal sayılabilir" ve "muhtelif grupların zekâ derecelerini gösteren rakamlar arasında on puana kadar olan farklar, bugün Amerikan evleri arasında normal olarak rastlanılan muhit değişikliklerinden ileri gelebilir...; otuz puana kadar çıkabilen farklar ise aşırı ferdî vak'aların, veya muhitler arasındaki aşırı değişikliklerin (meselâ, en fakir aileler ile en zengin aileler arasında) neticesi olabilir⁴⁰." Kaldı ki, muayyen bir meslek grubu içindeki ferdî farklar, meslek grupları arasındaki farklardan çok daha büyüktür, ki bu da Lennes'in meslek cetvelinin gerçeğe uymadığını daha ilk bakışta göstermektedir⁴⁰.

Buna ilâveten, sosyal bir piramidi sadece meslek sınıfları kaidesine oturtmak isteyen bir telâkkinin karşısına çıkan iki itirazı daha kaydetmek yerinde olur. Birincisi, sosyal durum ile meslek durumunu müsavî saymanın tazammun ettiği aşırı basitleştirmedir. İkincisi de ölçü kıstasının izafîliğidir. Sosyal sınıfların sadece meslek farklarına dayanmadığı izaha ihtiyaç göstermeyen bir gerçektir: muayyen bir meslek içinde muhtelif sosyal sınıfların bulunması, ve sosyal bir sınıfın muhtelif meslekleri ihtiva etmesi, Sait'in gelişigüzel kabul edilmiş denklemini yalanlamaya kâfidir. İkinci itiraz da aynı derecede aşikârdır, zira elverişli bir üstünlük ölçüsünün ne olduğu, bir sınıfın diğer bir sınıftan üstün olduğunu haklı olarak iddia edebilmemizi mümkün kılan şeyin neden ibaret bulunduğu ötedenberi büyük bir anlaşmazlık konusu teşkil etmiştir. Gelir kıstasını ele alacak olursak, az maaşlı bir öğretmen, meselâ profesyonel atletlere veya iş adamlarına daha yüksek bir sınıf nazariyle bakılmasına haklı olarak itiraz edecek, ve mütevazı gelirli pratisyen aile hekimi, kabiliyetli ve başarılı olduğu ölçüde, meslekî ehliyetini "yukarı sınıf" hanımlarının sinirlerini veya şişmanlığını tedavi etmenin kârlı çabasında kaybeden mütehassıs doktorun kendisinden üstün sayılmasına keza haklı olarak isyan edecektir. Öte yandan, hizmet kıstasına baş vuracak olursak, avukatın ve çiftçinin, şairin ve mühendisin, devlet adamının ve din adamının topluma hizmetinin derecesini ve nispetini kim ve nasıl takdir edecektir? Bu hususta verilecek karar ne olursa olsun, kat'iyet ifade edemez; zira kıymet hüküm-

leri izafî olup tam bir bilgiden ziyade kısmî bir bilgiye dayanır. Sonra bu hususta farklılık ile üstünlüğü birbirine karıştırmamak da önemlidir: sosyal sınıflar arasında farklar bulunduğu muhakkaktır, fakat farklılığın daima üstünlüğü tazammün ettiği iddia edilemez.

Bu itibarla, Profesör Sait'in, sosyal ve meslekî durumun üstün istidat ve zihnî kabiliyete işaret ettiği yolundaki iddiası bir fâsit daireden başka bir şey değildir. Daha başlangıçta, ispat etmeğe kalkıştığı şeyin doğruluğunu kabul etmektedir: yani "en yüksek" başarıyı kazananların "en yüksek" olduklarını, yukarı tabakalarda bulunanların istidat sahibi olmalarının istidat sahiplerinin yukarı tabakalara yükselmelerinin neticesi olduğunu iddia ve kabul etmektedir. Sık rastlanılan ciddi bir mantık hatasından meydana gelen böyle bir muhakeme tarzı, münasebet ile illiyeti aynı şey saymakta, ve irsiyet ile muhitin karşılıklı rolleri konusundaki tereddüt ve ihtilâfı halletmekten geri kalmaktadır.

C. ZEKÂ TESTİNİN GEÇERLİLİĞİ VE MÂNASI

Mamafih, Sait ve diğer biyolojik aristokrasi nazariyecileri tarafından umumî mahiyetteki iddialarını desteklemek için ileri sürülen bir delil daha vardır. O da zekâ testlerinin şahadetidir. Bu nazariyecilere göre, zekâ testlerinin neticeleri, meslek kademesi yükseldikçe zekânın da birlikte yükseldiğini, ve çocukların zekâsı ile ana babalarının zekâsı arasında doğru orantılı bir ilişki bulunduğunu hiç

bir tereddüde mahal bırakmayacak şekilde göstermektedir.

Meslek kademesinde “yükselmekten” ne kasdedildiğini şimdilik bir tarafa bırakalım. Umumi olarak yukarıdaki iddianın gerçeğe uygun bulunduğunu, böyle bir münasebetin varlığını kabul edelim. Bu hiç bir zaman olayların ne şekilde yorumlanması lâzım geldiği meselesini halletmeyecektir. Zira meseleyi en az üç şekilde izah etmek mümkündür: Profesör Sait gibi, yukarı kademeleri işgal edenlerin münhasıran üstün zekâları sayesinde bu mevkide bulunduklarını kabul edebiliriz; yahut, tam tersine, üstün zekâlarının, üstün sosyo-ekonomik vaziyetlerinin sebebi değil, neticesi olduğunu iddia edebiliriz; yahut da, son olarak, her iki faktörün de rolü bulunduğunu ileri sürebiliriz. Sadece test neticelerine dayanmak suretiyle, ilk iki yorumu, aynı derecede haklı veya haksız olarak, ortaya koymak mümkündür⁵¹. Bu neticelere müessir olan malzemenin incelenmesi meselenin hal çaresini gösterebilir.

Her şeyden önce “zekâ”nın ne demek olduğu üzerinde duracak olursak, bu meseleyi tetkik etmiş olan ilim adamlarının fikirleri arasında şaşırtıcı derecede bir ihtilâf bulunduğunu görürüz⁵². Ve zekânın ne olduğu hususunda derin bir anlaşmazlık bulunduğuna göre, zekâ testlerinin ölçtüğü şeyin ne olduğu konusunda da derin bir anlaşmazlık mevcuttur. Meselâ, Boas, testi bir insanın testi yapabilmek kabiliyetinin bir ölçüsü sayar⁵³. Goldenweiser testlerin birçok şeyi ölçtüğünü, fakat hiç bir zaman hakikî mânada bir zekâ ölçüsü sayılamayaca-

ğını ileri sürmektedir⁵⁴. Hooton, “hem teste tâbi tutulanların muhiti hem de testi tatbik edenlerin zekâsı” ölçüldüğü kanaatindedir⁵⁵. Klineberg zekâ testlerinin esas itibariyle, “hem fıtrî hem de kisbî faktörlerin rol oynadığı bir başarı ölçüsü” teşkil ettiklerine inanmaktadır⁵⁶. Nihayet Schweisinger, “mevcut psikolojik testlerin ölçtüğü vasıf ve hususiyetleri tarif etmek için kullanılacak en uygun tâbirin “test zekâsı” olduğu” neticesine varmaktadır⁵⁷. Görüş birlik ve ayrılıkları ne olursa olsun, bugün için zekâyı ölçen bir zekâ testi nazariyesi herkesçe kabul edilmiş olmaktan uzaktır.

Bunun başlıca sebebi kültür farkıdır. Değişik kültür muhitlerinden gelen insanları aynı test çerçevesi içinde ölçmek, ve ondan sonra neticelerin fıtrî kabiliyeti tam olarak aksettirdiğini iddia etmek mümkün değildir. İlkel bir insan ile modern medeniyetin mahsulü bir insan arasında alınacak aşırı bir misalde bu aşikârdır. Fakat bir köylü çocuğu ile bir şehirli çocuğu arasında, yahut farklı kültürel ortamlara mensup şehirli çocukları arasında da aynı şey varittir. Meselâ, muhtelif yabancı dillerin konuşulduğu evlerden gelen, veya tahsil ve meslekî tecrübe bakımından birbirine benzemeyen çocukları aynı testin neticelerine göre eşit şekilde değerlendirmek mümkün değildir. Bu farklar gözetilmediği içindir ki, 1920 senelerinde ve daha eskiden yapılan testler güvenilir olmaktan çok uzaktır; fakat yine de Lennes ve Sait, kaziyelerini bu “rastgele genellemelere” istinat ettirmişlerdir. Bugün kabul edilmiş bir gerçektir ki, zekâ testlerini güvenilir veya muteber bir şekilde tatbik edebilmek ancak nispeten

mütecannis bir kültür ortamı içinde mümkündür, ve aksine “aynı testleri farklı bir kültürel, sosyal, eğitimsel, ekonomik veya millî ortamın içinden gelen fertlere tatbik etmek güvenilebilecek neticeler vermez.” Bu da zekâ testlerinin “muhitten gelen bir muhteva ile yüksek derecede yüklü bulunduğunu”, ve ölçtükleri şeyin sadece irsiyet olmayıp hem irsiyet hem de muhit tesirleri olduğunu hiç bir ciddî şüpheye mahal bırakmayacak şekilde ortaya koymaktadır⁵⁸.

Başarılı babaların çocuklarının zekâ testlerinde daha iyi neticeler almaları bu görüşü cerhetmez, bilâkis doğrular. Zira bu üstün çocuklar sadece üstün kabiliyetlerin değil, fakat aynı zamanda daha yüksek muhitlerin mahsulüdürler. Hankins’in işaret ettiği gibi:

“Daha zeki, daha enerjik, daha temkinli ve haris ana babalar, çocuklarına sadece üstün fizikî ve zihnî hasletler nakletmekle kalmazlar, aynı zamanda onlara fizikî, fikrî ve ahlâkî gelişmeleri için daha müsait bir ortam temin ederler... Bu itibarla çocuklarının üstünlüğünün ne ölçüde muhite bağlı bulunduğunu tayin etmek mümkün değildir, çünkü bu muhit üstünlüğü de geniş ölçüde mensup oldukları soylara irs yolu ile intikal etmiş olan üstün kabiliyetlerin bir neticesidir⁵⁹.”

Zekâ, irsiyet ve başarı arasında bir münasebet bulunduğu muhakkaktır. Fakat demokrasi aleyhtarları için bu münasebeti kurmak kâfi değildir. Bir illiyet münasebetinin mevcudiyeti ayrıca ispat

edilmek gerekir. Demokrasi aleyhtarları, üstün mevkiiin üstün zekânın doğrudan doğruya bir neticesi olduğunu, yoksa sadece arızî olarak bir arada görülmediklerini ispat etmekle mükelleftirler — bunu ise, irsiyetin tesirleri ile muhitin tesirlerini birbirlerinden ayırmak imkânsızlığını yenemedikçe, yapmalarına imkân yoktur. Ginsberg'in işaret ettiği gibi, "kullanılan testlerin tetkiki göstermektedir ki, ekonomik bakımdan daha iyi durumda olan ana babaların çocukları umumiyetle evdeki tecrübelerinden faydalanabilecekleri işlerde daha çok muvaffak olmaktadırlar⁶⁰." Muhitin zekâ testleri neticeleri üzerindeki derin tesirini gösteren aynı derecede inandırıcı diğer iki olay da, bir taraftan test neticelerinin okul eğitimi ile iyileştiği, ve diğer taraftan evlâtlıkların daha müsait şartları olan evlere yerleştirilmelerinin test puanlarının yükselmesini sağladığı gibi, aynı zamanda, evlâtlıkların kendilerini evlât edinmiş olan kimselerin meslek hiyerarşisi içindeki mevkilerine benzer bir mevki sahibi olmalarına yol açtığıdır⁶¹. Klineberg sözü şöyle bağlamaktadır: "Ana babanın ekonomik vaziyeti ile çocukların kabiliyeti arasında zarurî bir münasebet bulunmadığı gibi, meslek hiyerarşisi konusunda dahi her şeyi muhit tesirleri ile izah etmek mümkündür⁶²."

D. İRSİYET VE MUHİT ÜZERİNDE SON SÖZLER

O halde irsiyetin ve muhitin karşılıklı rolleri hakkında ne gibi bir neticeye varmamız gerekir?

Fertler arasında istidat ve kabiliyet bakımından önemli irsî farklar bulunduğu inkâr edilemeyecek olan bir gerçektir. İnsanların muayyen bir meslek veya birbirine benzeyen muhitler içinde gösterdikleri farkları başka türlü izah etmemize imkân yoktur. Ancak öte yandan, muhit faktörlerinin de çok önemli ve sürekli bir rol oynadıkları şüphe götürmez. Bu da yapılacak herhangi bir durum tahlilinde her iki faktörün göz önünde bulundurulması gerektiğini kaçınılmaz bir netice olarak meydana çıkarmaktadır: biri diğerinden ayrılamaz. MacIver'in tâbiriyle "Hayat ve muhit d a i m a birbirine bağlıdır"⁶³. Başka yerde de şöyle demektedir:

"Hayatın her fenomeni bunlardan ikisinin de neticesidir. Her biri diğeri kadar neticeye m ü e s s i r d i r . Hiç biri ne bertaraf ne de tecrit edilebilir. Her ikisi, muayyen durumlarda, son derece girift ve karışık bir mahiyet arzederler. Her ikisi de ezelden beri, muayyen durumların meydana gelmesinde rol oynamışlardır. Bu sebeplerle, irsiyet ve muhit faktörlerinin tıpatıp aynı ölçüde etkilediği iki durumu tasavvur etmek dahi imkânsızdır. Her insanın yüzü hiç değilse bir hususta bütün öteki insanların yüzünden farklı olduğu gibi, her durum da bu bakımdan tektir, eşi ve benzeri yoktur. Muayyen bir neticenin meydana gelebilmesi için iki veya daha çok faktöre aynı derecede ihtiyaç bulunduğu hallerde, hangisinin daha önemli olduğunu anlamaya çalışmak beyhudedir"⁶⁴.

O halde halledilmesi gereken asıl dâva, irsiyet

veya muhit meselesi olamaz. Bu mevcut olmayan bir meseleyi ortaya koymaktan başka bir şey değildir. Bu faktörlerden hangisinin hâkim olduğunu araştırmak da bahis konusu olamaz. Çünkü bu bir taraftan iki faktörün ayrılabilceğini farzetmek, ve diğer taraftan muayyen bir duruma tatbik edilemeyecek olan umumî bir mesele ortaya atmak olur. Haklı olarak sorabileceğimiz yegâne sual şu olabilir: muayyen bir muhitte, muayyen bir insanın muayyen bir vasfı bakımından bu iki değişken faktörün nisbî önemi ve tesiri nedir? Bu Schwesinger tarafından çok güzel ifade edilmiştir. Sözlerini aşağıya aynen alıyoruz:

“Öyle anlaşılıyor ki... her beşerî vasıf, muhitin tesirlerine tâbi olarak değişebilmek bakımından, hem bu değişikliğin şümulü hem de muhite karşı hassasiyet bakımından ayrı bir özellik taşımaktadır; bazı vasıflar küçük muhit değişiklikleri ile geniş ölçüde değişikliğe uğrarken, bazı vasıflar ancak büyük muhit değişiklikleri ile aynı ölçüde bir değişikliğe uğrarlar, diğer bazıları ise ancak çok dar hudutlar içinde, ve yine değişik hassasiyet derecelerine göre şekil değiştirirler. Bu açıdan bakıldığında takdirde, irsiyet ve muhit meselesi umumî bir mesele olmaktan çıkıp her karakteristik vasma ve her muhit faktörüne göre değişen bir mesele haline gelir^{es}.”

Ve insanlar, muhtelif hususiyetlerinin hem muhite karşı hassasiyeti hem de değişme derecesi birbirlerine benzemediklerine göre, “irsiyet ve muhit me-

selesi... yalnız her vasma ve her muhite göre bir özellik arzetmekle kalmayıp, her insanın hususiyetlerinden her birine, ve her muhit faktörüne göre ayrı ayrı mütalâa edilmek icap eder⁶⁶."

Bu izahatın ışığında, antidemokratik nazariyeciler tarafından ileri sürülen ve ferdî farkların meydana gelmesinde hâkim unsurun muhit değil, irsiyet olduğunu iddia eden görüşü benimsememize, ve böyle bir meselenin mâkul bir şekilde ortaya konulabileceğini kabul etmemize imkân yoktur. Bu nazariyecilerin dâvaları da, iddiaları da çürük bir zemine dayanmaktadır: bu faktörlerden birinin ötekine hâkim olduğuna dair hiç bir delil bulunmadıktan başka, hakikatte bunların içinden çıkılamayacak şekilde birbirine karışmış olduğuna ve esas itibarıyla ölçülemeyeceklerine delâlet edecek yeterli emareler mevcuttur.

IV

DEMOKRASİ VE BİYOLOJİK ARİSTOKRASİ SİYASETİ

Alleyne Ireland'a göre, siyasî iktidar dengesi "sayılardan zekâya", kaydırılmalı, ve "daha çok seçmen" düşüncesi yerine "daha iyi seçmen" düşüncesi ikame edilmelidir⁶⁷. Sait'e göre bu zekî ve bu daha iyi seçmenler ancak biyolojik aristokrasinin içinde çıkabilir; bu biyolojik aristokrasi de, şehirlerde yaşayanlardan ziyade köylerde yaşayanlardan, kadınlardan ziyade erkeklerden, ve erkeklerin için-

den de, (a) sosyal veya meslekî başarıları sayesinde üstünlüklerini ispat etmiş, (b) zekâ testi neticelerine göre daha yüksek bir zekâ seviyesine sahip, ve (c) üstün ailelerin soyundan gelen kimselerden meydana gelir.

Fakat tahlillerimiz, Sait'in en iyilere misal olmak üzere saydığı bu çeşitli kategorilerin hiç bir esasa istinat etmediğini göstermiştir. Mevcut deliller, köy hayatından ziyade şehir hayatının testlerle ölçülen zekâ üstünlüğüne elverişli olduğunu fazla- siyle göstermektedir; ve erkek zekâsının üstünlüğü efsanesini destekleyecek, nazariyecilerin boş tasavvurlarından başka hiç bir delil yoktur. Bunların dışında, sosyal ve meslekî başarının hiç bir suretle yalnız irsiyetin tesirine hamledilemeyeceği, zekâ testinde elde edilen daha yüksek başarının mutlaka fıtrî zekâ üstünlüğüne veya bu üstünlüğün münhasıran genetik yollardan intikaline delâlet etmeyeceği, ve ortak bir soydan gelenler üzerinde yapılmış araştırmaların irsiyet ile muhitin karşılıklı rolleri hakkında müspet bir netice vermediği de gösterilmiş ve anlaşılmış bulunmaktadır. Binaenaleyh, Sait'in yaptığı gibi, en iyiler telâkkisini sadece irsî faktörler temeli üzerine oturtmak, geçerli bir politika prensipi inşa etmek değil, olsa olsa metafizik bir mücerret mefhum yaratmaktır.

Bütün bunları göz önüne alarak, Sait'in doktrininin neleri tasammun ettiğini bir düşünelim. Bir an için "üstün azınlık" denilen şeyin tarif ve teşhisinin mümkün olabileceğini kabul ederek, siyasi iktidarın münhasıran bu "üstün azınlık" a ve onun evlâtlarına verildiğini farzedelim ve bundan doğa-

cak neticeleri düşünelim. Birkaç yıl içinde, gelecek nesillerden birinin bu siyasî iktidarı sadece kendilerinden aşağı olanlar üzerinde değil, fakat aynı zamanda eşitleri, ve bazı hallerde belki de kendilerinden üstün olanlar üzerinde kullandıklarına ve zamanla bunların sayısının hızla arttığına şahit olacaktık; çünkü, yukarıda gördüğümüz gibi, çoğalma yolu ile vasat ana babadan çıkan üstün insanların sayısı, üstün ana babadan çıkanların sayısından büyüktür. Hepsi bu kadar da değildir. Aristokrat sayılan zümrenin kendisi de çok geçmeden vasat insanlarla dolacaktı, çünkü biyolojik veraset kanunlarının gösterdiği gibi, üstün ana babaların hepsi mutlaka üstün çocuklar meydana getirmezler. İşte o zaman da, her üç beş senede bir siyasî iktidarı yeniden dağıtmak mecburiyeti ile karşı karşıya kalmış olacaktık: zira, ya biyolojik bakımdan en elverişli olanların hâkimiyeti prensipinin masuniyetini muhafaza etmek için bu çareye baş vuracak, ya da bu prensipi inkâr ederek, hem üstün hem de vasat insanlardan mürekkep bir zümrenin keza üstün ve vasat insanlardan mürekkep başka bir zümre üzerinde hâkimiyet tesis etmesine müsamaha edecektik. İktidarda olanların prensiplerin hatırı için çekilmeğe pek yanaşmadıkları tarihî misallerle ortada olduktan başka, sadece biyolojik bakımdan dahi kimin ve neyin üstün olduğunu tayin etmek büyük güçlükler yaratacaktır: mükemmel bir beden mi, yoksa kâmil bir zekâ mı, geniş bir muhayyile mi, yoksa kolay heyecana kapılmayan sakin bir dimağ mı, mütecavizlik mi, yoksa tevazu ve alçak gönüllülük mü, daha birçok şeyler

arasında, üstünlük nişanesi olarak kabul edilecektir? Sonra bütün bu vasıf ve sıfatların ahenkli bir işbirliği içinde bulunması her zaman mümkün olabilecek midir? İrsiyet belki lâzımdır, fakat görülüyor ki kâfi değildir.

Bütün bu sebeplerden dolayı, biyolojik aristok-rasi prensipinin ne ilmnî ne de mantıkî bakımdan bir değer taşıdığını kabul etmek zorundayız.

Biyolojik aristokrazi bahsine son vermeden önce, bu görüşten çıkan iki talî doktrin üzerinde de birkaç söz söylemek yerinde olur. Bunlardan biri, demokrasinin tereddidi ve inhitatı nazariyesidir. Diğeri ise, neslin ıslahını bir devlet politikası haline getirmek isteyen görüştür.

Demokrasinin, aleyhtarlarının ileri sürdükleri gibi, bir taraftan, “üstün azınlık” mensupları arasında doğumları hızla çoğalmak ve “aşağı çoğunluk” mensupları arasında ise çoğalmayı sınırlamak yoluna gitmediğinden, ve diğer taraftan, siyasî iktidarı bu biyolojik “üstün azınlık” a vermeyi reddettiğinden dolayı medeniyetin gerilemesine sebebiyet verdiği iddiasını cerhetmek için, yukarıdaki münakaşalarımızın ışığı altında, uzun boylu delil göstermeğe ihtiyaç yoktur. Sosyal sınıfların doğurganlığı arasında bir fark bulunmakla beraber, şu iki hususta da hiç bir tereddüt ve şüphe caiz değildir: birincisi, “aşağı” denilen sınıflar doğurganlıkları sayesinde, toplumun üstün zekâlarının meydana gelmesine önemli bir katkıda bulunmaktadır; ikincisi, fakirlerin daha elverişsiz olan kültür ve diğer muhit şartları iyileştirildikçe, aşağılıkları bü-

yük bir ihtimalle tamamen ortadan kalkmış olacaktır⁶⁸. Yani mesele biyolojik olmaktan ziyade sosyaldır, ve bu itibarla McDougall'ın demokrasinin âkıbeti hakkındaki trajik tahminlerini — en 'iyilerin çoğalmasını sağlayamadığı için "yenilmez bir nikbinlikle, güle oynaya hızla uçuşuma doğru yuvarlandığı" yolundaki görüşünü — tasdik etmeğe imkân yoktur⁶⁹. Bu ırkî tereddidi ve inhitat görüşünü çürütmeğe yarayan diğer bir mülâhaza da, böyle bir tereddidi ve ihtitatin ortasında bulunduğumuza dair hiç bir işaretin mevcut olmamasıdır. McDougall'ın tezinin East, Sait ve başkaları tarafından tekrarı, hiç değilse Eflâtun ve Theognis'in zamanından beri, asırlar boyunca devam eden Batı medeniyetine karşı yöneltilmiş fakat bugüne kadar ispat edilememiş olan bir iddianın yeni bir yankısından başka bir şey değildir.

Bir siyaset prensipi olarak "öjenik" mefhumu- ne gelince, bu mefhum onu ortaya atmış olanlar arasında bile münakaşalı ve ihtilâfıdır. Böylece, Hooton ve Freeman gibilerin onu, en kötülerin veya sıhhsizlerin çoğalmasına mani olmak için daha ziyade menfi bir tedbir addetmelerine mukabil⁷⁰, Stoddard gibi başkaları, bu ilmi neslin ıslahına mâ-tuf müspet bir programın çerçevesi içinde kullanmak hevesindedirler⁷¹. Fakat insanların umumiyetle bir üretme programına tâbi tutulmayı hoş karşılamadıkları bilindikten başka, insanların çoğaltmamız gereken şeyin ne olduğu hususunda anlaşmamış olmaları da işin bu müspet cephesini aksatmaktadır. Kimisi bedenî ve fizikî bakımdan mükemmel insanlar yetiştirmek isterken, kimisi de zihnî

kabiliyet üzerinde duracak, daha başkaları ise pek az umumî tasvibe mazhar olacak çeşitli idealler ileri süreceklerdir. Daha önemlisi, böyle bir program gelecek nesiller üzerinde ne gibi şeylerin arzu edildiğine dair geçer akçe sayılacak telâkkiler yaratacaktır ki, bu da son derece izafî ve isabeti şüpheli bir teşebbüstür. Fakat bütün bu itirazları karşılamak mümkün olsa bile, aleyhte en mühim bir nokta daha vardır ki, o da, biyolojinin hiç bir zaman tek başına istenilen gayeleri gerçekleştirmeğe muktedir bulunmamasıdır. İnsanın tabiatını tayin eden sadece irsiyet değil, irsiyet ve muhittir; ve “öjenik” ciler, biyolojik olmayan faktörleri ihmal ettikleri ölçüde akamete uğramaya mahkûmdurlar”.

Meselenin menfi tarafına gelince, Klineberg’in bu husustaki tenkitleri aynen zikredilmeğe lâyıktır:

“Bir kere, neyin elverişli, neyin elverişsiz olduğunu objektif ölçülere göre tayin etmek çok güçtür; bir toplumda fizikî bakımdan kusurlu olanlar, başka bir toplumda hükûmeti tenkit edenler, istenilmeyen ve bertaraf edilmesi gereken şahıslar olarak görülebilirler. Müspet veya menfi olsun, herhangi bir “öjenik” programında, toplum, uygunluk ölçülerini koyan insanların insafına kalmış demektir. Bu imkân o kadar ciddi tehlikelere yol açar ki, tatbikatta büyük bir itina ile hareket etmenin lüzumu aşikârdır. Bu tehlikenin ne kadar gerçek olduğunu anlamak için, tarihimize geçmiş olan en meşhur deha sahiplerinden birçoğunun, bazı bakımlardan yaşamaya lâyık görülmeyenler arasına alınmalarını sağlayabilecek olan kusurları bulunduğunu

düşünmek kâfidir. İkinci olarak, bu gibi insanlar, kendileri kusurlu olabilecekleri gibi, aynı şekilde kusurları olan ailelerden de gelmiş olabilirler. Bir "öjenik" programı bunların doğumuna engel olmuş olabilir, ve bundan doğacak zarar, tasavvur edilebilecek kazançtan çok daha büyük olurdu. En önemli olan üçüncü bir nokta da şudur: bu metotla giderilebilecek olan kusurlar o kadar azdır ki, hissedilir bir hareketin meydana gelmesi için birçok nesillerin geçmesi icap eder. Jennings ve başkalarının işaret etmiş oldukları gibi, kusurlu ana babalar arasında, normal ana babalara nazaran daha çok sayıda kusurlu çocuklara rastlamak mümkün ise de, kusurlu çocukların büyük çoğunluğu, bütün testlerimizin tayin edebildiği ölçüde, tamamen normal ana babalardan gelmektedir. "Fenotip" ile "jenotip" arasındaki fark bu noktada önemlidir. Görünürde gayet sıhhatli olan birçok kimseler yine de kusurlu çocuklar meydana getirebilirler, ve bunu önceden tayin etmenin çaresi bulunmadığına göre, menfi "öjenik" in nüfusun ıslahına hiç bir yardımı dokunmayacaktır. Hogben, kusurları bu şekilde azaltabilmek imkânı üzerinde istatistikî bir araştırma yapmış, ve bunun çok uzak bir ihtimal olduğunu açıkça göstermiştir⁷³."

Biyolojik aristokrasi telâkkisi hakkındaki görüşlerimizi tamamlamış olmak için son bir noktaya daha temas edelim. Bazen ortaya şöyle bir iddia atılmakta ve denilmektedir ki, ırk nazariyesi ve biyoloji nazariyesi tek başına siyasî meseleyi halletmeğe kâfi değilse de, bu iki nazariyeyi birleştir-

mek suretiyle doğru ve nihai cevabı bulabiliriz. Meselâ Lothrop Stoddard, bu iki mefhumu birleştir-memizi istemekte, ve bundan meydana gelecek bir ırkî-biyolojik aristokrasi teklif etmektedir⁷⁴. Fakat bu, her iki düşünce ekolünün hatalarını teyit et-mekten başka bir işe yaramayan zoraki bir çaba-dır. Irk ve biyoloji nazariyelerinde olduğu gibi, kül-tür farklarının tesirini izah etmekten ve hesaba katmaktan geri kalışının yanı sıra, aynı şahsın ırk bakımından aşağı fakat biyolojik bakımdan üstün sayılması gereken hallerde, meselâ Nordik ırkından olmadığı halde üstün zekâ ve başarısı ile temayüz eden bir şahıs bahis konusu olduğu zaman mey-dana gelen tenakuzu da izah edememektedir.

O halde siyasî demokrasi için başka çıkar yol yoktur. İnsanlar siyasî bakımdan eşit addedilmeli, ve irsiyetin veya muhitin kendilerine vermiş ola-bileceği eşitsizlikleri meydana koyabilmeleri için eşit fırsatlardan istifade ettirilmelidirler.

Bölüm: 8

TABİİ ARİSTOKRASİ MEFHUMU

I

SIRA VE DERECEİN İNKARI OLARAK DEMOKRASİ

Antidemokratik düşüncenin kaynağını teşkil eden Eflâtun'un Devlet'inde, demokrasi prensipinden ayrılan düşünce akımlarından birini daha bulmak mümkündür. Bu, tabiî aristokrasi telâk-kisidir: bu doktrine göre, insanlar doğuştan az veya çok farklıdırlar ve akıllı bir devlet — adalete dayanan bir devlet — öyle teşkil edilmiş olmalıdır ki, sosyal ve siyasî nizamında, insanlar arasındaki tabiî eşitsizlik temeli üzerine bina edilmiş bir hiyerarşiyi aksettirmelidir. Eflâtun'un dediği gibi, "her insan, tabiat onu hangi gayeye hizmet etmek için yaratmışsa, o gayeye hizmet etmelidir." Ayakkabıcı aayakkabıcı olmalı, aynı zamanda pilot olmaya heves etmemelidir; asker asker olmalı, aynı zamanda tüccar olmamalıdır; ve ancak tabiatları icabı olarak "siteyi muhafaza ve müdafaa etmek görevini yerine getirmeğe ehil olanlar" idareci olmalıdırlar. Herkes yerli yerinde, her-

kes gerçek ve tabîî görevinin başında — Eflatun'a göre âdil toplumun şartı budur. Böyle bir toplum âdildir, çünkü tabiatın gerçek nizamına uygundur.

Halbuki demokrasi, şüphesiz "câzip bir hükûmet şekli olmakla beraber", Eflâtun'a göre, "istikrarsızlık ve kargaşalıklarla dolu bir idare tarzıdır, ve eşitlere olduğu kadar eşit olmayanlara da bir nevi eşitlik dağıtmaktadır." İnsanlar arasındaki eşitsizlikleri müesseseleştirecek yerde, tabiatın ayrı ayrı kabiliyetlerle yaratmış olduğu insanları eşitleştirmeğe çalışır. Kanun ve nizama dayanan gerçek bir hayatın yerine, hürriyet ve müsavata dayanan sahte bir hayat ikame eder. Lâyık olmayanları yükseltir, lââyık olanları alçaltır. Ve bütün bu yollarla tabîî nizamın âdil emirlerine karşı geldiği için, demokrasi, Eflâtun'a göre, akılsızca ve bu itibarla da arzu edilmeyen bir hükûmet sistemidir. Yine Eflatun'a göre, aristokrasi ve hiyerarşi, devletin yegâne âdil ve sağlam temelleridir¹.

Antidemokratik düşünce edebiyatında bu doktrin geniş ve çeşitli bir ifade alanı bulmuştur. Bu arada, "bütün insanlık âlemine Allah tarafından dağıtılmış bir tabîî aristokrasi" tezini savunan Harrington², Müsavatçılara çatarak bunların "sadece eşyanın tabîî nizamını değiştirmek ve bozmak istediklerini" söyleyen Burke³, insanların "tabiat ve şartlar tarafından içlerinden her birine tahsis edilmiş olan yerden memnun olmaları gerektiğini" iddia eden Sorel⁴, ve nihayet demokratik devleti şiddetle tenkit ederek, "Bütün insanlığın doğuştan eşit olduğu temel fikrini" demokrasinin en büyük hatası olarak gören Treitschke bu akımın belli başlı

temsilcileri sayılabilirler. Fakat bu nizam ve rütbe fikri hiç bir yerde, Ülises'in Agamemnon'un çadırı önünde söylediği nutukta olduğu kadar veciz ve berrak bir şekilde ifade edilmemiştir. Nitekim:

**“Bütün gökler bile, seyyareler ve bu merkez,
Derece, kıdem ve mevkie riayet ederler”,**

diyen ve bu hiyerarşi birliğinin ihlâl edilmesinden meydana gelen kötülüklere işaret eden Ithaca Kralı daha sonra insanlığı bekleyen ateş ve kaosu meratip silsilesinin inkârına ve bozulmasına hamletmiştir:

**“... O! Altüst olduğu zaman,
Bütün yüce amaçların merdiveni olan rütbe ve
mevki,
Hastalanır, yarı yolda kalır bütün teşebbüsler!
Toplumlar nasıl,
.....
Gerçek yerlerinde durabilirler derecesiz?
Dereceyi kaldırdınız, akordunu bozdunuz mu
o telin,
Bir ahenksizlik curcunasıdır gider! Birbiriyle
İhtilâf halindedir artık her şey.”**

Bu doktrinin son yıllar içinde almış olduğu çeşitli şekillere misal olmak üzere, W. H. Mallock ve A. M. Ludovici gibi İngiliz nazariyecilerinin yazıları gösterilebilir. Mallock'un görüşüne göre, demokrasinin temel hatası siyasî eşitlikten ziyade sosyal eşitliği hedef alması, ve bu suretle insan

tabiatının ve beşerî terakkinin ilkel kanunlarına karşı gelmesidir⁷. Mallock'a göre, bazı insanlar, "tabiat tarafından dev insanlar olarak yaratılmışlardır"; başkaları ise "tabiat tarafından cüce olarak yaşamaya ve ölmeye mahkûm edilmişlerdir." İnsan kabiliyetlerinin tabiî eşitsizliğini ortadan kaldırmaya çalışmak, "en büyüğün hâkimiyetini ve muzaffer tesirini" inkâr etmek, yalnız hem tabiatın hem tarihin kanunlarına karşı gelmek değil, aynı zamanda, ve daha önemlisi, "şimdiye kadar yüksek terbiye ve şahsî kültür ile ilgili ne varsa hepsini" yıkmaktır⁸.

Nietzsche'nin mütercimi ve talebesi olan Ludovici ise meseleyi daha hususî bir açıdan ele almış, aristokrasi ile demokrasi arasında yapılacak tercihin bir ölüm veya kalım meselesi olduğunu ileri sürmüştür⁹. Ludovici'ye göre, gerçek tabiî aristokrasi, Napolyon ve Charles I gibi, zengin ve ihtişamlı bir hayatın zirvesini temsil eden insanların tecessüm ettirdiği "zevk" aristokrasisidir. Bu insanları devletin başına getirdiğimiz, ve toplumun geri kalan kısmını meslekî kabiliyetlerine göre sıraya koyup derecelendirdiğimiz takdirde, tabiat kanunlarına uygun bulunan ve yıkıcı demokrasinin sahte ve tabiata aykırı dogmalarından milleti kurtarabilecek olan yegâne gerçek hiyerarşiyi kurmuş oluruz¹⁰.

Demokrasi prensipini suçlayan, ve bunun için demokrasinin tabiat nizamının — hiyerarşi ve meratip silsilesinin — inkârı demek olduğu görüşüne dayanan bu muhtelif iddialar, Avrupada olduğu gibi Amerikan siyasî düşüncesinde de geniş bir ma'kes

bulmuştur. Bunlardan en eskisi, ve bazı bakımlardan hâlâ en meşhuru, John Adams'ın *Defence of the Constitutions* (Anayasaların Müdafası) adlı eserinde yapmış olduğu açıklamalardır. "Zengin, iyi aileden ve kabiliyetli olanların" üstün tesirine inanmış olan Adams, hep aynı tutarlılıkla değilse bile, uzun zaman, toplumdaki sınıf ve tabakalar hiyerarşisine dayanan, tabiata uygun bir hükûmet nazariyesi yaratmaya çalışmıştır. Rütbenin gerek insanlığın gerekse tabiatın değişmez temeli olduğuna inandığından, Adams, devletin anayasasında böyle bir sınıflandırılma kabul edilmediği takdirde, toplumun "eksik, istikrarsız ve kısa zamanda köleleşmeye mahkûm" olacağını iddia etmiştir. Böylece demokrasi, Adams için, gayrı tabii olduğu için yanlış bir devlet nazariyesi idi¹¹.

Adams'ın görüşleri çağdaşlarından birçokları tarafından, ve bu arada Hamilton ve Gouverneur Morris tarafından paylaşılmıştır. Bunlardan Hamilton, "zengin ve iyi aile mensupları" ile "halk kitleleri" arasındaki zıddiyeti insanlığın tabii bir bölünmesi olarak kabul etmiş, Gouverneur Morris ise, zenginler aristokrasisi ile fakirler demokrasisi arasındaki tabii menfaat ihtilâfı olarak telâkki ettiği durumun anayasa ile resmen tanınmasını savunmuştur¹². Bu görüşler, bir dereceye kadar, Adams adının daha sonra gelen temsilcileri olan Brooks ve Henry tarafından da paylaşılmıştır. Bunlar müşterek bir eserlerinde, demokrasinin her şeyi aynı seviyeye indirmek temayülünden — "demokratik ortalamalar sisteminden" — şikâyet etmişler, ve George Washington gibi "yüksek bir adam" ile

Andrew Jackson gibi “bir aşağılık nümunesi” arasındaki hazin tezada işaret etmişlerdir¹³.

Öte yandan, daha yakın zamanlarda, tabii aristokrasi telâkkisini sistematik bir şekilde benimsemiş, ve çok açık ve güçlü bir tarzda ortaya koymuş olan iki ayrı, fakat görüşleri her zaman farklı olmayan, ekol vardır: başta gelen sözcüleri Irving Babbitt¹⁴ ve Paul Elmer More¹⁵ olan Yeni İngiltere (New England) ümanistleri ile, Ralph Adams Cram, F. S. Campbell¹⁶ ve Fulton J. Sheen¹⁷ gibi lâik yazarlar tarafından temsil edilen muhafazakâr Katolikler. More’un¹⁸ sonraki yazıları, ve bilhassa T. S. Eliot’un siyasi denemeleri¹⁹, bu iki grubun birlikte mütalâasının geniş ölçüde mümkün bulunduğu delildir. Bu ekollerden her birine kısaca göz gezdirmek, demokrasiye tevcih ettikleri tenkitlerin ana hatlarını açıklamaya yarayacaktır.

Yeni ümanistlerin — More ve Babbitt kendi kendilerine bu ismi vermişlerdir — görüşüne göre, “insanlık kendi kendini idare etmeğe muktedir değildir”, ve müsavatchılık siyasi teşkilât için doğru bir esas olamaz. More’a göre, böyle “gayrı ahlâkî bir ideal... beşerî dalâleti hiçe saymakta” ve bazı insanları idare etmeğe lâyık, bazı insanları da kontrol ve idare edilmeğe müstahak kılan tabii eşitsizlikleri görmemezlikten gelmektedir²⁰. Âdil insan — yani karakteri “zamanın değişen kıymet hükümlerinin üstüne çıkarak ebediyen doğru ve muteber hükümler veren, bilen, durduran, kontrol eden kendi asıl gerçek benliği” tarafından tayin edilen adam — âdil bir devlette, kendisinden aşağı olanlara iradesini zorla kabul ettirmek imtiyazına sahip

olmalıdır; çünkü ancak "toplumun her kesimi,... ve toplumun her üyesi ayrı bir mevki işgal ve mes'uliyet deruhte ettiği, ve buna göre kabul edilip mükâfatlandırıldığı takdirdedir ki, insanları kendi kendilerinden kurtarmak" mümkün olur. Demokratik ümaniteryanizmin, insan tabiatının düalizmini (ikiliğini) inkâr etmesi, iç kontrol mekanizmasının emirlerine, yani üst benin standartlarına uygun bir "mecburiyet ve kumanda" sistemini gerektiren "haklı tebaiyet kanununu" tanımaması, More'a göre, mükemmel ve âdil bir hükûmeti inkâr etmekten başka bir şey değildir²¹. Bu âdil hükûmeti iş başına getirebilmek için, Eflatun'un adaletine ve Burke'in tabî aristokrasisine dönmemiz, ve böylelikle "azınlığın sağlam karakterinin çoğunluğun meyil ve arzularına tesirli bir şekilde yön vermesini temin etmemiz" lâzımdır²².

Ümanistlerin baş burduğu iç kontrolün mücerret ve biraz müphem otoritesi yerine, bazı Katolik düşünürler Allahın emri olan tabiat kanunlarını ikame etmişlerdir. Bu görüşe göre, — meselâ Sheen'in izah ettiği gibi — bu kanunlar insanın kendi gerçek tabiatını olduğu gibi görmesini sağlar, ve ona sadece ne olduğunu değil, fakat ne olması lâzım geldiğini gösterir. Bu itibarla insan istediği gibi hareket ederken hür değildir; çünkü "gerçek hürriyet" insanın istediğini yapmasında değil, ne yapması gerekiyorsa onu yapmasındadır. Sheen'in ifadesine göre, gerçek anlamda hürriyet, yanlış tercihler yapmak, "hakikate ve fazilete kayıtsız kalmak... istediğini yapmak" hakkı demek değildir. "Yapılması gerekeni yapmak hakkıdır."

“İnsanın, gayesinden ayrılmasına imkân olmayan bir Hakikate dönmek, yani Allah demek olan nihaî gayesi ile birleşmek (hakkıdır). İnsan, düşüncesinde ve hareketlerinde bu Gayeye uygun hareket ettiği ölçüde hürdür, çünkü doğruyu bulmuştur²³.”

Ve insanın tabiatında ve gayesinde mevcut objektif ve mutlak gerçekleri görüp sezmeğe en iyi muktedir olan, Allah tarafından takdis edilmiş Kilise olduğuna göre, Kilisenin, dinin vazifesi, “vatandaşlara muayyen prensipler aşılacak, bir değer hiyerarşisi, temel inanç ve itikatlar, ve muayyen ahlâk normları vermektir²⁴.”

Sheen’e göre, bütün bu şeyler hakkında müsamaha veya itiraz bahis konusu olamaz, çünkü “hakikatler veya prensipler hususunda müsamaha caiz değildir²⁵.” Binaenaleyh, gerçek devletin esası söz hürriyeti, basın hürriyeti ve buna benzer şeyler değildir. Bunlar, Sheen’e göre, demokrasinin özü, nüvesi değil, sadece teferruatıdır²⁶. Âdil devlet, an’anelere, hukuka ve nizama, ve hususî olarak bir görev nizamına dayanır. Görevde ise hak yoktur, ödev ve mecburiyetler vardır. Bu, Sheen’e göre, meslek ve meşguliyet farklarının meydana getirdiği bir hiyerarşiye, devlet tarafından korunan ve Allahın doğru prensipleri sayesinde adaleti temin eden bir vazife taksimine dayanan bir nizamdır²⁷. Modern demokratik devletlerin kusuru ve hatası, Sheen’e göre, “Cumhuriyet olmaktan çıkarak demokrasi olmaya başlamaları, yani vatandaşların meyl, arzu ve ihtiraslarının hükûmete doğrudan

doğruya tesir etmesine izin vermeleridir.” Ancak “Sayı demokrasisini, sokak hâkimiyetini, baskı grubu hükûmetini” bırakmak, ve nizamı koruyan bir hükûmete, gördüğümüz işe bağlı bir vazife ve mes’uliyetler sistemine dayanmak suretiyle âdil huku ve gerçek devleti tahakkuk ettirebiliriz²⁸.

T. S. Eliot’da, More’dan da daha fazla, yeni ümanizmi Katoliklerin muhafazakâr kanadı ile kaynaştırmaya çalışan bir düşünce çizgisine rastlıyoruz. “Prensip ve mizaç itibariyle dogmatik bir insan²⁹” olan Eliot, Babbitt’in tabiatüstü anlayışı ile, Allah-tan müstakil olduğu için, alay etmekte, ve insanın yalnız yüksek ideallere değil, aynı zamanda “mutlak ideallere”, yani Katolik ideallere sahip olması gerektiğini ileri sürmektedir. Hükûmet şekilleri gittikçe daha demokratik bir mahiyet aldıkça, krallık, aristokrasi ve sınıf gibi dış tahditler kalktıkça, artık otoritenin veya alışılmış bir saygının kontrolünden çıkan insanın kendi kendisini kontrol etmesi lüzumu gittikçe artmaktadır.” Eliot’a göre, bu iç kontrol sayesinde “otorite, hiyerarşi, disiplin ve nizam fikirlerini” isabetli bir şekilde tatbik etmek mümkün olacaktır. Doğru bir sosyal çözüm yolunu gösteren bunlardır, yoksa demokrasi nazariyesinin müsavatchılığı değil; çünkü, “ahlâkın tasfiyesinden geçmemiş tabîi halindeki insanlardan meydana gelen bir çoğunluğun kendisi için hayırlı olan şeyleri isteyebileceğini kabul etmekle, demokrasi büyük bir hataya düşmektedir³⁰.”

Eflatun’da ve Burke’de olsun, More, Eliot ve Sheen’de olsun, tabîi aristokrasi mefhumunun bütün bu çeşitli ifadelerinde, demokrasinin ortak bir

temel suçlanmasına rastlıyoruz: demokrasi, denilmektedir, tabiat tarafından eşit yaratılmamış olan insanları eşit saymakta, ve böylece bazı önemli sosyal değerlerin ihmal edilmesine veya ortadan kaldırılmasına yol açmaktadır. Bu nazariyecilere göre, toplumu birleştiren hiyerarşi, tabiatta mevcut mevki ve derece farklarına dayanan derli toplu bir düzendir. Bu hiyerarşiyi reddetmekle demokrasi birliği de reddetmektedir: böyle bir idarenin düzensizliği sadece sıradan, vasat adamın başa geçmesine yaramakta, ve hiyerarşik uygun bir düzene bağlı değerlerin çökmesine sebebiyet vermektedir.

George Santayana'nın felsefi düşüncelerinde, bu doktrinler takdire şayan bir icaz ve vuzuh ile ortaya konulmuştur. Bu itibarla şimdi onun müteaddit yazılarına göz gezdirmemiz gerekiyor³¹.

II

GEORGE SANTAYANA'NIN TABİİ ARİSTOKRASİSİ

Kendisini "felsefede muhafazakâr" sayan, Mallock'un eserlerinden hoşlanan ve erkenden Matthew Arnold'un tesiri altında kalan, "teolojik bakımdan değilse de, estetik ve siyaset bakımından" Katolik olan³², disipline âşık ve karışıklıktan nefret eden, Sesar ve Mussolini gibi kuvvetli adamlara hayran³³, hayatta "iyi şeylerin", inceliğin, güzelin, an'ane'nin peşinde koşan, alelâde insanları onlardan uzak bulunduğu nispette seven, iyi bir aileye mensup

kıbar ve kültürlü bir insan olan Santayana³⁴, hem ideolojik inançları hem de şahsî alışkanlıkları bakımından, demokrasiyi küçümseyen doğuştan bir aristokratın en mükemmel nümunesi idi. Santayana demokrasi için şunları söylüyor: “Bana kendi çocuğum gibi değil, hattâ kapıma bırakılmış bir öksüz olarak da değil, fakat uydurma bir kelime veya korkulu bir rüya gibi gelen bu demokrasi doktrinine karşı ne büyük bir sevgim, ne de merhametim var³⁵.” “Bu korkunç eşitleştirmeye”, bu “boşluğuna” ve bu “kendi kendini idare etmek trajedisine”, tabii eşitsizliğin tabiîliğini inkâr eden ve “çoğunluğun sevki tabîîlerini — efendilerin bu en zalim ve en gericilerini” — iktidara getiren bu doktrinlere karşı, Santayana, sempati değil, ancak dehşet duyduğunu söylemektedir³⁶. Zira manevî hayat devam edecekse, ayaktakımının baskısı altında kalmamalıdır³⁷.

Santayana'nın iddiasına göre, demokrasinin başlıca hatası, tabiatın temel prensiplerini, yani nizam ve eşitsizliği, inkâr etmesidir. “Altın veya gümüş olduğunu sormadan, ağırlık hesabıyla para öder gibi, başları sayıyoruz³⁸.” Santayana'ya göre, bu şüphesiz gayrı mâkul ve gayrı âdil bir şeydir.

“Bir hükûmet, üyelerinin genel oyla seçilmesi gibi mekanik bir tedbire baş vurulmakla temsîlî ve âdil bir hükûmet olmaz. Ancak siyasetinde, ister içgüdü ile ister yüksek bir zekâ ile, milletin şuurlu ve şuursuz menfaatlerini temsil etmekle bu sıfatı kazanır.”

Ve bu menfaatleri ancak doğuştan mümtaz kimse-
lere güvenmekle temsil edebilir.

“Üstün yaradılışlı insanların diğerlerini tem-
sile tabii bir hakkı olduğunu kabul etmiyorsa, de-
mokrasi nazariyesi elbette yanlış yoldadır.. Yek-
nesaklığı bir ideal olarak almak kadar ahmakça
ve âdice bir şey olamaz. Sanki kendisinin ne oldu-
ğunu bilen insan için, birçoklarının kendisinden
üstün olduklarını, bunun her zaman böyle olduğunu
ve böyle olacağını bilmek bir nimet ve sevinç kay-
nağı değilmiş gibi³⁹.”

Tabiatın etrafımızda her an gösterdiği gerçek
bu değil midir, diye sormaktadır Santayana. Şu
halka bakın, “aşağıda toplanan süflü yığınlara”,
“bir örnek sayılabilecek olan kalabalığa”, bakın,
böyle bir kütlenin meydana getireceği efkârı umu-
miyenin fârik vasıfları ancak “muazzam bir atalet,
insicamsızlık ve basiretsizlik⁴⁰” olabilir. Sonra da
bunlarla, doğuştan seçkin, gerçekten umumî men-
faati temsil eden, ve şahıslarında terakki, disiplin
ve âhenk hasletlerini tecessüm ettiren insanları
mukayese ediniz.

Santayana, tatbikatta aristokrasilerin her za-
man bu tabii eşitsizlikleri göstermediklerini, her
zaman nimet yağdırmadıklarını, ve ıstırapları din-
direcek saadet saçmadıklarını kabul etmektedir;
hattâ bu kusurlarından dolayı haklı olarak mua-
heze edilebileceklerini de teslim etmektedir. Fakat
bu, Santayana’ya göre, aristokrat veya teist idea-
lin mahkûn edilmesi için bir sebep değildir; bilâ-

kis, sun'î eşitsizliklerin yerine tabiî eşitsizliklerin ikamesini, ve "herkesin eşit olmadığı fakat herkesin mutlu olduğu" âdil bir devletin kurulmasını zarurî kılmaktadır.

"İblisin (Lüsifer'in) hatası, tabiî eşitsizlikleri sun'î zannetmekti. Şeytanlığı, kendi kendisine karşı isyan edip tabiatına uygun olan saadeti reddetmesinde idi¹."

Ne de olsa, demektedir Santayana, aynı iş eşit kuvvette olmayan kimselere teklif edildiği takdirde, rekabet bu eşitsizliği büsbütün arttırır. Bu olay, "bütün insanlığı eşit insanlardan ibaret bir toplum içinde"² birleştirmeyi istihdaf eden sosyal demokrasi idealine inancı sarsmaya kâfidir. Gerçek devlet bilâkis bu tabiî eşitsizlikten yararlanmalı ve onu bir hükûmet şekli haline getirerek müesseseleştirmelidir.

"Bu bir timokrasi olur — meziyet sahibi insanların hükûmeti... Böyle bir timokrasi (ki Katolik Kilisesi bunun güzel bir misalidir) halen mevcut sosyal aristokrasiden sadece irsî imtiyazların kaldırılması bakımından farklı olacaktır. İnsanlar eşit doğacak, fakat zamanla eşit olmaktan çıkacak, ve kalan yegâne eşitlik, fırsat eşitliği olacaktır. İktidar halkın elinde kaldığı müddetçe, hükûmet demokratik bir hükûmet olarak kalacaktır; fakat timokrasinin tam olarak inkişafı, kabiliyetini ispat eden lidere büyük bir nüfuz ve itibar kazanmak fırsatını verecektir. Kanun yukarı kademelerdeki

insanların mükemmel olması için ne kadar çok teminat sağlarsa, bir kere o mevkie geldikten sonra onlara o kadar az tahditler koymak ihtiyacını duyar. Eğer onlar gerekeni görmek ve yapmak hususunda toplumun heyeti umumiyesinden daha muktedir olmasalardı, üstünlükleri sahte olur ve mevkilerine lâıyk olmazlardı. Bir meclisin zekâ ve idrak seviyesi ancak üyelerinin çoğunluğunun zekâ ve idrak seviyesine eşittir; bu da üyelerinin toplamının, ve hattâ onların en akıllılarının zekâ ve idrak seviyesinin çok altındadır⁴³."

Böylece, Santayana'ya göre, bir yandan demokratik yeknesaklığı reddetmek, ve öte yandan tabii eşitsizliği anayasa ile tescil etmek suretiyle, nizam ve hürriyete müstenit âdil bir devlet tesis etmek mümkün olabilecektir. Tabii hürriyetten maksat sadece yaşamak hürriyeti değil, fakat eski Yunanlıların çok daha önemli olduğunu görmüş oldukları "iyi yaşamak" hürriyetidir; "rastgele dolaşmak veya işleri çığıırından çıkarmak hürriyeti değil, fakat hiç değilse kendisi için daha iyi kanunlar koymak, ve gerçek mutluluğun yollarını bulmak ve kanunlaştırmak hürriyeti." Biz modern insanların hürriyet dediğimiz — istediğimizi yapmak, "karanlıkta sürüklenmek hürriyeti" — hakikatte hürriyetin tam aksidir; "hürriyetin en korkunç inkârıdır." Klasik hürriyet zoraki ve sun'î olmak, ve tatbikatta şartların zorunluluğu ile sadece "sofu bir aristokrasiye" inhisar etmekle beraber, Santayana'ya göre, Yunan filozoflarının ve sitelerinin "gerçek hürriyetin, içimizdeki kâmil insanı, veya Tanrıyı, meydana çıkar-

mak için elzem olan bir müesseseye, bir müşteri-
rek ilmî disipline bağlı olduğu" yolundaki iddia-
larında derin bir hakikat payı vardır; zira "ancak
Allah ve saadet hakkındaki hakikat, onu bulmaya
her nasılsa muvaffak olabildiğimiz takdirde,
bizi gerçekten hür yapabilir". Binaenaleyh, bilgi
mahsulü olan gerçek hürriyet, ancak insan "keli-
menin en yüksek mânasıyla kendisini temsil
eden bir kuvvete", onu doğru yolu tutmaya zor-
lamakla kendi kendisine sadık kalmasını sağlayan
bir kuvvete boyun eğdiği takdirde gerçekleşmiş olur.
Gayesiz hürriyet, Santayana'ya göre, "hafif meş-
replikten başka bir şey değildir".

Demek oluyor ki, gereken hükûmet, yani iyi
hükûmet, aristokratik bir toplumun işidir: aristok-
ratik toplum ise öyle bir dünyadır ki, mükemme-
liyetin muhtelif seviye ve derecelerine göre bir
kıymetler silsilesi kurulmuş, ve siyasî iktidar sa-
dece faziletli insanlara tevdi edilmiştir⁶. Santaya-
na'nın görüşüne göre, bunda, hiyerarşinin hangi
kademesinde bulunursa bulunsun, hiç kimseye bir
haksızlık bahis konusu değildir. "Bilâkis, mukad-
der mevkiini ve ona has saadeti kabul etmekle,
cihanşümul ahengin bütün hadimleri onun sonsuz
kıymetini daha iyi hissedecek ve ahengine iştirak
ettiği bir musikinin nağmelerinden daha büyük ve
ulvî bir heyecan duyacaktır". Santayana'ya göre,
bu eşitsizliğin ve bu hiyerarşi nizamının müdafaası
için gerçekleştirilmesi gereken yegâne şart, zarar
vermekten kaçınmak ve haksızlığı ortadan kaldır-
maktır. "Öyle ki, aristokratik veya teist bir sis-

temin saygıya lâyık olabilmek için, kötülüğe mazet aramak gibi meş'um itiyatlardan vaz geçmesi, ve hiç bir katında ıztıraba yer bırakmayan, biri diğzerinin üstüne konulmuş bir varlıklar düzeni yaratması lâzımdır⁴⁸.

Santayana'nın iddiasına göre, meseleye bu açıdan bakıldığı takdirde, demokrasi nazariyesinin isabetsizliği açıkça görülmektedir. Demokrasi, insanları birbirlerinden ayıran gerçek eşitsizlikleri kabul edecek yerde, yeknesaklık yaratmaya çalışmaktadır. Mümtaziyeti kabul edecek yerde, "her şeyi mümkün olduğu kadar kemiyetin müşterek mahrecine⁴⁹" irca etmeğe çalışmaktadır. İyi hükûnet, şahsiyetli hükûmet yerine, kendi kendine hükûmeti, her birimizin hepimiz tarafından idaresini kurmaktadır⁵⁰. İyinin fikirlerine göre değişmeyi canlı varlıkların tabiatında kök salmış olduğunu kabul edecek yerde, o tabiatın, ve dolayısıyla iyinin ne olduğunu en iyi ortaya koyan şeyin bilgi ve gelenek olduğunu tasdik edecek yerde, geçmiş nesillerin idare usullerini reddetmekte ve "milyonların gevşekliğine ve müphemliğine⁵¹" ve mâkul olmayan hükümlerine güvenmektedir.

"Asîl ve medenî bir demokrasi yaşayacaksa", demektedir Santayana, "alelâde vatandaşın yarı aziz ve yarı kahraman olması lâzımdır⁵²." Tabiat ve tarih, insanın yarı yarıya da olsa, ne aziz ne de kahraman olduğunu gösterdiğine göre, demokrasi doktrini, Santayana için, ideal bir doktrin olmaktan uzaktır.

III

MÜTALEA: RÜTBE VE MEVKİ DIŞINDA
BİRLİK

İlk bakışta, demokrasiye tevcih edilen bu natüralizmden mülhem ithamda, aristokratik düşüncenin diğer doktrinlerinde bulunmayan bir kuvvet ve tesirlilik göze çarpmaktadır. Temel iddiasının basitliği — insanlar farklı oldukları için farklıdır- lar; bu tabiatlarının icabıdır ve izahtan müstağnidir, sadece tespit edilebilir — ırkî ve biyolojik aristokrasi teorileri gibi mitolojik tasavvurlarda raslanmayan bir içtenlik ve inandırıcılık kazandırmaktadır bu görüşe. Etrafımızda her dakika, şu veya bu sebeple, bazı vasıf ve kabiliyetleri bakımından bizden ve diğer insanlardan üstün yahut aşağı olan insanlar görürüz, ve bu farklara insanın tabiatında mevcut tabii şeyler olarak bakarız.

Bu birinci iddiaya tabii aristokrasi taraftarları tarafından eklenen ikinci bir iddiayı da nazarı itibara aldığımızda, bu yorumu daha da istekli olarak kabul etmeğe yavaşırız. Bu ikinci iddiaya göre, muayyen bir örnek veya düzene göre varlığımızı sürdürdüğümüz bu kâinat madem ki üstün bir illet veya kuvvet tarafından (ister ilâhî ister tabii olsun) yaratılmıştır, ve bu düzende her unsur, her varlık muayyen bir mevki ve göreve sahiptir, Shakespeare'in dediği gibi, meratip silsilesindeki kıdemi alın- na yazılmıştır — madem ki bu böyledir, sonsuz zaman sahnesinin ortasına geçici bir an için fırlatılmış olan bizler, biz zavallı fâniler, niçin in-

sanlara ait işlere gelince kâinat nizamına hâkim olan bu birlik ve yeknesaklığı inkâr etmek hakkını kendimizde tevehhüm edelim? Tabiatta nizam ve seviye farkı olduğu gibi, insanlarda da nizam ve seviye farkı vardır. Şu halde, devletin yapması gereken yegâne şey, siyasî yapısında tabiî rütbe ve makama müstenit kademeli bir düzeni aksettirmektedir.

Demokrasinin bunu başaramaması, bu nazariyecilerin görüşüne göre, iki temel değerinkârına ve kaybolmasına yol açmıştır. Birincisi, siyasî hâkimiyetin ona en çok lâayık olanlara — Santayana'nın doğuştan mümtaz, "asıl kafalar aristokrasisi" dediklerine — verilmemesi, ve onun yerine alelâde, vasat, aşağı insanların başa çıkmasıdır. Bu da, tabiî aristokrasi taraftarlarına göre, devlet idaresinde ehliyet ve aklın kaybolmasına sebep olmaktadır. İkincisi, bizzat birliğin inkâr edilmesidir. Demokrasinin şekilsizliği, yani tertipli bir düzeni olmayışı, bu tasavvura göre, oligarşinin teşkil ettiği hiyerarşik teşkilâtın eseri olan birlik ve aneak ile mukayese edildiği takdirde, ciddî bir sosyal kayıp sayılır.

Bu doktrinler, daha önce de söylediğimiz gibi, ilk bakışta hem câzip hem de akla yakın görünmektedir. Ancak daha yakından bakıldığında, meziyet ve mantık yönünden, hiç de ilk intibadaki açıklık ve sağlamlığa sahip bulunmadıkları anlaşılmaktadır. Burada birinci ithamın tutarsızlığı üzerinde durmaya lüzum yoktur: demokrasinin, siyasî iktidarı üstün kişilerden ziyade vasat kabiliyetli insanlara tevdi eden eşitleştirici bir vetire olma-

dığını, ve vasat insanların yani halkın, John Adams ve Santayana'nın iddiaları hilâfına, ayaktakımı sayılamayacağını, bunun tamamen esassız bir iddia olduğunu daha önce göstermiştik. Demokrasi, başka kusurları ne olursa olsun, hiç bir suretle vasat insanın veya ayaktakımının hâkimiyeti demek değildir; ne de demokrasi, iktidarı üstün insanlardan esirger. Bu itibarla, bizi burada meşgul edecek olan yegâne nokta, demokrasi prensipine tevcih edilen ikinci ithamdır: yani, toplumu birleştiren şeyin hiyerarşi olduğu, ve demokraside hiyerarşi bulunmayışının — yapı şekilsizliğinin — birliği imkânsız kıldığı iddiası.

Bu önemli itiraza karşı sadece iki hususu belirtmek kâfidir. Önce, "aristokrasi" nin esası sayılan hiyerarşi prensipi için söylenecek şudur ki, gayenin tahakkuku için nasıl bir yol takip edileceği gösterilmemiş olması bu iddianın üstüne gölge düşürmektedir. En iyilerin (aristokrasinin) hükûmet etmesinin arzuya şayan bir şey olduğunu kabul edebiliriz; fakat bu siyasî meselenin halli bakımından bir mâna ifade etmez, çünkü her şeyden önce, (a) böyle bir hükûmetin ne şekilde temin ve muhafaza edilebileceğinin, ve (b) demokrasinin böyle bir hükûmetin gerçekleşmesine engel olmasına mukabil, başka bir sistemin buna imkân verdiğinin gösterilmesi lâzımdır.

Santayana, birinci şartın tahakkuku meselesine cevap olarak, en iyilerin, fırsat eşitliği prensipinin tam ve engelsiz olarak işlemesi neticesinde meydana çıkacağını iddia etmektedir. Fakat bu, açıkça, şu noktayı görememezlikten gelmektir: hemen hiç

bir toplumda, mutlak bir fırsat eşitliği — sınıf, ekonomik üstünlük, din ve ırk, ve benzerleri gibi mülâhazalardan tamamen sıyrılmış bir eşitlik — uygulanamamıştır. Santayana, mevcut “aristokrasileri” tabii büyüklüğe nazaran sun’î oldukları için tenkit ederken, doktrininin bu sakat tarafının farkına varmış görünmekle beraber, böyle bir eşitliğin gerçek âlemde sağlanabileceği ümidini izhar etmemiştir. Santayana’nın bizzat kendisi Mantıkî Hayat için “bir ütopya için toplanılmış malzemeler” koleksiyonu dememiş midir³⁴?

Santayana, böyle bir aristokrasinin farzımuhal olarak seçilebilecek olsa bile, ne şekilde muhafaza edilebileceği konusuna da doğrudan doğruya temas etmemiştir. Tarih göstermiştir ki, bütün aristokrasiler iktidar tahtında sallanarak otururlar, çünkü her aristokrasi âsi tebaların — bunlar ister aristokrasi cüppesine hak iddia eden rakipler, ister bu cüppenin meşruiyetini inkâr eden kimseler olsun — hücumuna uğrar. Ve bunun neticesi olarak her aristokrasi şu basit fakat yenilmez müşkül ile karşı karşıya kalır: bu hücumla karşı durmak için kuvvet kullandığı takdirde, aristokrasi dejenere olur — Mill ve Acton’un göstermiş oldukları gibi, iktidarın iktidar sahiplerini bozması prensipine uyarak — ve böylece aristokrasi olmaktan çıkar; öte yandan, kuvvet kullanmaktan kaçınırsa, iktidarı uzun müddet muhafaza etmesi beklenilemez, ve bu halde de aristokrasi olmaktan çıkar.

Misal olarak Katolik Kilisesi tarihine bakalım. Başlangıçta ve ondan sonra bir müddet daha, Kilisenin ilk piskoposları ruhanî örnek teşkil etmek

suretiyle hâkim olmuşlardır: nasihatları ve davranışları ile hakkı ve üstünlüğü temsil ettikleri inancını yaratmışlar ve böylelikle halkın itaat ve sadakatini temin etmişlerdir. Fakat daha sonraları, Kilisenin mevkii sağlamlaştıktan büyük ve ileri derecede teşkilâtlanmış bir kuvvet haline geldikten sonra, Devletle birleşerek ve Devletin himayesinde, zecir ve baskı yolu ile halkı itaata zorlamak yolu tutulmuştur (Büyük Konstantin'in ölümünden sonra Roma İmparatorluğunun son zamanlarında olduğu gibi); silâh kullanılmasına yol açan bu değişiklikle beraber kilise hâkimiyetinin mahiyeti de değişmiştir. Ortaçağ papaları sadece ruhanî müşavirler olmaktan çıkıp feodal hükümdarlar olmuşlardır; Rönesans zamanına gelindiğinde, Kilise artık Leon X ve Alexander VI gibi ahlâk düşkünü papalar tarafından idare edilmeğe başlanmıştır. Bu misal bize aristokratik tezin umumî geçersizliğini ve aristokratik hâkimiyetin tabii istikrarsızlığını göstermektedir; çünkü aristokrasi, ister kuvvet kullanmaktan kaçınsın ve iktidarı terk etsin, ister iktidarı muhafaza etmek için kuvvet kullansın, aristokrasi olmaktan çıkacaktır. Kısacası, aristokratik prensipin mantığı aristokrat devletin inkârını tammun eder⁵⁸.

Santayana, geçerli bir aristokrasi doktrininin ikinci şartını karşılamaktan, yani sadece demokrasinin en iyilerin hükûmet etmesine engel olduğunu, halbuki başka devlet şekillerinin buna imkân verdiğini ispat etmekten de geri kalmıştır. Gerçi bu hususta Roma Kilisesini misal göstermiştir ama, bu derece kendisine has bir müessesenin hususî şart-

ları bir tarafa, Alexander VI ve Leon X gibi ahlâk-
sız papaların kara lekeleri, ve Mussolini'nin İtalya-
sında ve Franco'nun İspanyasındaki çağdaş papaz-
ların durumu, bu misali inandırıcı olmaktan çıkar-
maktadır. O halde bir irsî monarşi sistemini misal
gösterebilir miyiz? Fakat bu takdirde de, derhal
George III gibi bir İngiltere Kralının fâhiş hata-
ları, Charles II gibi bir İspanya Kralının hamakati,
Leopold II gibi bir Belçika Kralının tahripkârlığı,
yahut Louis XVI gibi bir Fransız Kralının mâna-
sız havailiği karşımıza çıkar. Ya diktatörlük? Bir
Hitler, bir Stalin, bir Franco, bir Mussolini idare-
sinde iktidara gelenler en iyiler midir? Yoksa, yu-
karıda gördüğümüz gibi, ancak aynı zamanda "is-
tenilen" dine, "istenilen" ırka, "istenilen" siyasi
ideolojiye, "istenilen" şahsî sadakata, "istenilen"
uşaklık ve kaypaklık derecesine mensup ve sahip
olanlar mıdır? Son çare olarak, muayyen bir sınıfa
dayanan bir klikin hâkimiyetini tavsiye edebilir
miyiz? Fakat burada da, tarih göstermiştir ki, ara-
nılan birinci şart ehliyet ve liyakat değil, hâkim
sınıfın üyesi olmaktır. Velhasıl, demokrasi dışındaki
hiç bir sistemin kendi idarecilerini yalnız ehliyet
kistasına göre seçmediği tarihî bir gerçektir. Hiç
bir antidemokratik sistem "en iyileri" iş başına
getirmemiştir.

Bu bizi, tabii aristokrasi nazariyecileri tarafın-
dan demokrasiye tevcih edilen başlıca tenkit konu-
sunun ikinci cephesine getirmektedir. Bu da, de-
mokrasinin hiyerarşi prensipini inkâr ettiği, ve
dolayısıyla meratibe bağlı olan birliği imkânsız
kıldığı iddiasıdır. Bir bakıma bu doğrudur: demok-

rasi gerçekten oligarşinin hiyerarşik nizamını reddeder. Fakat bundan hiç bir zaman demokrasinin hiç bir nizam tanımadığı mânası çıkmaz. Santayana, ve Mallock gibi, bu iddiayı ileri sürmekle, birliğin meratibe bağlı olmayan yapılarda da mevcut olabileceğini, hiyerarşinin toplum içindeki birleştirici kuvvetlerden sadece bir tanesi olduğunu, ve demokrasinin gereği gibi anlaşılacak ve uygulanacak şartıyla, insanı insana sürekli olarak bağlayan bir yapıya, ulaşabileceğini görememiştir. Demokrasi nizamının topyekûn inkârına değil, sadece başka türlü bir nizama dayanır — mevki ve derece farklarına ve bunların resmen tanınmasına dayanan bir nizam değil, şümüllü bir asgarî müşterek mefhumuna, yani tabiatla müşterek olan temel beşerî unsurlara, toplumun üyelerini bölmekten ziyade birleştirmeğe yarayan temel menfaatlere ve derin bağlılıklara dayanan bir nizandır.

Bu mânadaki iştirak, insanların zıt menfaatlardan ziyade müşterek menfaatlerle, “hep birlikte benimsenen değerler üzerinde ittifak” yolu ile birleştirilebilecekleri inancı, Rousseau’nun umumî irade tasavvurunda yakalamağa çalıştığı şeyin ta kendisidir. Keza Jefferson, âdil ve istikrarlı bir nizam tesis etmenin yolu, birbirlerinin karşısında yer alan teşkilâtlanmış menfaat grupları meydana getirmek olduğunu söyleyen Hamilton’un aksine, milletin müşterek menfaatlerinin daha büyük bir nizamlayıcı kuvvet teşkil ettiğini ileri sürerken aynı şeyi düşünmekte idi. Demokratik devlet şeklinde, birleştirici temel unsur, mevki farkları, rütbe veya maaş, nesep veya sınıf, Santayana’nın “tabii mümta-

ziyeti" veya Ludovici'nin "zevki" gibi metafizik bir vasıf; bölen, insanı insandan ayıran bu şeylerden hiç biri değildir. Demokraside sürekli birliği teşkil eden şey, herkesi içine alan asgarî müştereklerdir, her insanın, her vatandaşın, kendisini başkalarından ayıran farklı vasıf ve sıfatları ne olursa olsun, "eşit haklarla toplumun üyesi olduğu" bir millet anlayışıdır.

Gerçekten, bu milliyet anlayışında müşterek menfaatler mefhumu iyice tebellür etmektedir. Bir Amerikalı, zengin değil de fakir, veya tahsilli değil de tahsilsiz, hattâ liberal veya radikal değil de muhafazakâr olduğu için, daha az Amerikalı değildir. Aynı şekilde, avukat değil de terzi, veya mühendis değil de öğretmen, yahut asker değil de tüccar olduğu için, yahut profesyonel bir politikacı olmadığı için daha az Amerikalı değildir. Onu Amerikalı yapan, bütün bu gibi ayırıcı tariflerin üstünde olan bir vasıftır; vatandaşlık vasfıdır, eşit haklarla büyük bir Devletin üyesi olmak sıfatıdır. İnsanların vatandaş oldukları yerde herkes bu büyük bütünün bir parçasıdır. İster Amerikalı, ister Fransız, ister Rus olsun, aynı Devletin vatandaşları olan insanlar arasında bu sıfatlarından meydana gelen birlik, onları birbirlerinden ayıran hususiyetlere değil, onları birleştiren daha önemli müşterek taraflarına dayanır. İşin bu cephesini, yalnız harp gibi fevkalâde hallerde değil, fakat çeşitli gruplara ve çeşitli inançlara bağlı insanların millî kahramanlarını alkışlamak ve millî sembollerine saygı göstermek hususlarında duydukları gururda da görmek mümkündür. Aynı şeyi, daha da kuv-

vetli bir şekilde, menfaatleri ve yetiştirme tarzları bakımından birbirlerinden çok farklı oldukları halde, “müşterek bir çaba ile korunması gereken müşterek menfaatler”, bağı ile, “grup içindeki farkları kaldırmadan aşip üstlerine çıkan⁷⁵” bir müşterekle birbirine derin ve sıkı bir şekilde kenetlenmiş olan insanların bir arada yaşadıkları normal, her günkü alelâde hayatta da görürüz. Bu sebeplerden dolayı, milliyetçiliğin, devletin mülkî hudutları içinde, kuratıcı bir hassası vardır. İnsanları, sınıf, mevki ve seviye farklarından müstakil bir beraberlik içinde bir araya getirir. İnsanları, içtimai mevki eşitsizliğine değil, vatandaş eşitliğine dayanan bir düzen içinde tutar. Her insanda farklı ve tek olan hususiyetler üzerine değil, bütün insanlarda müşterek olan şeyler üzerinde kurulmuştur. Bir memleket halkını bölmekten ziyade birleştirir.

Bu gerçekleri daha açık olarak görebilmek için, Santayana'nın düşüncesinden çıkan, ve bu umumî mahiyetteki aristokratik ekolün Eflatun ve Sheen gibi diğer nazariyecilerine de şâmil olan iki esaslî hata üzerinde kısaca durmamız yerinde olur. Bunlardan birincisi, insan tabiatının lüzumundan fazla basite irca edilmek suretiyle yorumlanması, insanın özünün gördüğü veya görebileceği görevde tezahür ettiği, ve bu itibarla insanların da tabiatları gibi değişik ve birbirlerinden farklı oldukları görüşüdür. Diğer ise, belirli bazı sabit kıymetlerin veya kıstasların gerçekten insanların âdetlerini ve davranışlarını idare ettiği, ve meselâ insanların zorla hürriyete götürülebilecekleri iddiasıdır.

A. TABİİ İNSANIN TABİATİ

Tabiat ve tabîi insan hakkında ileri sürülecek herhangi bir nazariyenin ilk nazardaki zorluğu, tarif zorluğudur. Tabîi aristokrasi nazariyecilerine göre, uygun sosyal nizamdaki her insanın kendisine mahsus tabîi bir mevkii vardır ve onu muhafaza etmesi lâzımdır. Eflatun'un dediği gibi, devlet işlerini idare etmek ayakkabıcının vazifesi değildir. Fakat insanın tabîi yeri nedir?

Santayana'nın insan tabiatını tarif edişine bakalım:

"İnsanların gerçek tabiatı, muayyen bir andaki vaziyetlerinden, veya gelişigüzel sözlerinden ve düşüncelerinden, hattâ yerleşmiş alışkanlıklarından anlaşılmaz. İnsanlar gerçek tabiatlarının ne olduğunu ancak kendi kendilerini tanıyabildikleri takdirde veya... hakikaten göründükleri gibi oldukları takdirde keşfedebilirler⁶³."

Harfiyen anlamak lâzım gelirse, bu, insanın hiç bir zaman muayyen bir zamanda görüldüğü gibi olmadığını, gerçek tabiatının olana göre değil olması gerekene göre taayyün edeceğini, ve meselâ bir ayakkabıcının gerçekten bir ayakkabıcı olmayıp ancak görünürde ayakkabıcı olduğunu söylemek mânasına gelir; yani insanın gerçek tabiatı henüz açığa çıkmamış olabilir. Bu böyle olunca, ayakkabıcının gerçek tabiatının belki bir cengâverin, bir devlet adamının, yahut bir din adamının tabiatına daha uygun olduğu zamanla anlaşılabilir.

Onun hakkında doğru bir hükme varabilmek için, görünürde ne olduğuna değil, gerçekte ne olduğuna bakmak lâzımdır. Fakat bu halde insanın gerçek yeri nasıl tayin edilecektir? Santayana, tabiatın ve tam ve sınırsız bir fırsat eşitliğinin herkesin toplumdaki gerçek yerini tayin edeceğini söylemektedir. Fakat bu, yukarıda gördüğümüz gibi, tarihi inkâr etmek olur, çünkü tarihin hiç bir devrinde bu şartı gerçekleştiren bir toplum görülmemiştir. Santayana'nın kendisi de, hiç değilse ütöpik olmayan bir dünyada, böyle bir toplumun zuhurunu beklememektedir.

Binaenaleyh, tekrar tabiatın emirlerine dönmüş ve şu temel soru ile karşılaşmış oluyoruz: insanın gerçek tabiatını kim tanıyacak ve kim kararlaştıracaktır? Kilise, Sheen'in izah etmiş olduğu gibi, bunu yapmağa ehil ve muktedir olduğunu iddia etmekte ve bu hususta Allahın otoritesine dayanmaktadır. Allahın mevcudiyetini ve ilâhî tasavvurların tefsir ve infazının Kiliseye ait olduğunu kabul edenler için, bunun böyle olduğunda şüphe yoktur. Ancak Kilisenin Allahın aklından geçenleri doğru olarak okuduğunu veya böyle bir ulûhiyetin mevcudiyetini inkâr edenler için, yahut da bir ilâhî irade olsa bile onun başka bir ilâhî varlık tarafından değil de, papaz veya aziz bile olsa alelâde bir insan tarafından okunabileceğini reddedenler için ne olacaktır? Bu gibi inkârlar — ki bizzat Santayana teolojik bakımdan Katolikliği terk etmekle aynı fikirde olduğunu göstermiştir — tabiatın ancak yine tabiatın kendisi, ya da insan tarafından okunmasından başka bir alternatifte yer bırakmamakta-

dır. Fakat birinci şık bir kelime oyunundan ibaret-
tir, zira tabiat, kendi kendini tefsir etmesi halinde
bile, mutlaka insan tarafından “istinsah” edilecek-
tir; ve insan bu “istinsah” ameliyesi sırasında, bir
seçme, bir tertip yapacak, ve tabiatın kendisine vah-
yettiklerini başka yollarla “tab’ ve neşr” edecektir.
Böylece nihai hakem tabiat değil, insan olacak,
“gerçekten” tabii olan şeyin ne olduğunu sonunda
yine insan tayin edecektir.⁵⁰

Binaenaleyh, tek mantıkî alternatif olan ikinci
alternatife geliyoruz; tabii insanın tabiatını ancak
insan tayin edebilir. Fakat bu noktada, Santayana’nın
ve bahis konusu doktrinin diğer müdafiilerinin,
bu tayin işini sadece mümtaz insanlara, doğuştan
üstün insanlara, yüksek ve gerçek benlikleri tara-
fından idare edilen insanlara bıraktıklarını görü-
yoruz. Oysa bu gibi tahditler, cevaplandırılması
gereken sorunun tekrarına müncer olmaktadır: ya-
ni, bu gerçekten aristokratik, doğuştan mümtaz
insanları kim seçecektir? Eğer kendi kendilerini
seçeceklerse, bu seçimin münhasıran tabiatın emir-
lerine — ki bu emirleri yorumlamağa doğuştan
ehil olduklarını da ispat etmeleri lâzımdır — göre
yapıldığına, veya kendi üstünlüklerinin sun’î değil
de tabii olduğuna dair hiç bir teminat bulunmadığı
açıktır. Ve bir kere seçildikten sonra, bunların me-
ziyetleri azalır veya başkaları kendilerini geçerse,
yahut da üstün mevkilerini sağlayan tabiatlarının
gerçek tabiatları olmayıp zevahirden ibaret bulun-
duğu ilerde meydana çıkacak olursa, bu “tabii”
aristokratların, tabiat kanunlarına uygun şekilde,
hiyerarşi içindeki hak etmedikleri yerlerini gönül

rızası ile terk edeceklerine güvenebilir miyiz? Tarih, Santayana'nın itiraf ettiği gibi, daha ziyade bunun aksine şahadet etmektedir.

Bu mülâhazalar, bu metafizik doktrinin bazı mantıkî güçlüklerini ortaya koymağa yeterli görünmektedir. Mamafih, daha müşahhas üç dört nokta ve daha önemli sayılabilecek bazı düşünceler, bu aristokratik tutumu daha da müessir bir şekilde cerhetmektedir.

Birinci nokta şudur ki, hiç bir insanı şahsiyetinin tek bir cephesi ile yeterli bir şekilde tarif etmeğe imkân yoktur. İnsanın çeşitli sosyal münasebetlerinden sadece bir tanesini ele alıp — meselâ, meslek veya görevini — bunu varlığının bütünü ile eş tutmak, tabiatını fena halde ters anlamak ve basitleştirmek olur. İnsan tabiatının ne olmadığını göstermek için, ne olduğunu ortaya koymak şart değildir. Terzi, asker, öğretmen veya mühendis olmak, bir insanın tek başına, ve hattâ hâkim unsur olarak, cevherini teşkil etmez. Bu, ferdin üzerindeki tesiri bakımından önemli olmakla beraber, insanın çeşitli sosyal münasebetlerinden sadece bir tanesidir. O kimse aynı zamanda bir kiliseye, bir aileye, bir kültürel veya meslekî gruba, bir ırka veya millî camiaya mensuptur, bir şehrin halkındandır ve bir devletin vatandaşısıdır; ve bütün bunlar da, şahsiyetini yoğurmak hususunda rol oynadıkları gibi, üzerinde derin izler bırakırlar. İnsan bu hususî münasebetlerin toplamından ibaret de değildir. Mesele yalnız bu çeşitli münasebetlerin muayyen bir insanda ne şekilde birleşeceğini önceden tayin etmenin güçlüğünde de düğümlenmez; daha önemli

olan şudur ki, bu münasebetlerin karşılıklı tesirleri ne olursa olsun, insan bütün bunların muhassalasından daha fazla bir şeydir — bir şahsiyettir. Ve bu sıfatla, tabiatı, ferdiyeti o kadar girift ve çeşitlidir ki, varlığının bütün cephelerini tek bir tarif formülünün içinde hapsetmeğe imkân yoktur. İş başından aşkın bir pratisyen hekimin meslekî görevini yerine getirdiği esnadaki haşın ve baştan savma tutumu, ailesi veya arkadaşları arasındaki samimiyet ve hoşsohbetliği ile tezat teşkil edebilir, ve aynı hekimin meslekî toplantılardaki tutumu ile dinî merasimlerdeki davranışları daha da başka farklar arzedebilir. Siyaset sahasında bu şu demektir ki, insanlar sadece ayakkabıcı veya avukat ve saire gibi hareket etmezler, vatandaş gibi, ve vatandaştan da çok, insan gibi hareket ederler.

Böylece, görüyoruz ki, insanlar başkalarının kendilerinden beklediklerinden farklı olmakla kalmayıp, çok zaman göründükleri gibi de değildirler. Buradaki temel güçlük, insanları kategorilere ayırmak, onları muayyen tipler halinde görmek meydana kolay kolay kurtulamayışımızdır. Çağdaş bir mütefekkirin dediği gibi:

“Bir başkasının şahsiyeti hakkında edindiğimiz fikir umumî ve noksan kalmağa mahkûmdur, çünkü onun bizim kendimize benzemeyen unsurlarını tam mânasiyle kavrayamayız. Çok zaman bir insanı, bilhassa faaliyetleri bizimkinden uzak sosyal sahalara taallûk ediyorsa, sırf onu muayyen bir sosyal tipin örneği olarak gördüğümüz için, bakkal, papaz, kapıcı, milletvekili veya bilmem nedir diye bir ka-

lemde silkip atarız; halbuki onu daha iyi tanımış olsaydık, onu bir tip, muayyen bir mesleğin veya sınıfın basit bir üyesi olarak değil de, daha ziyade bir şahıs, bütün zenginliği, şaşırtıcılığı, noksanları ve kusurları ile — ve görünürde tezatlarla dolu — bir şahsiyetin mümessili olarak görecektik... Bir şahsiyet hakkında hiç bir zaman tamamen doğru bir fikir edinmemize imkân yoktur, çünkü şahsiyet bize hiç bir zaman bir bütün halinde değil, ancak parça parça tecelli eder. Hepimiz, yalnız insanlığın değil, fakat kendi kendimizin de sadece birer parçasıyız⁶⁰."

Ve bütünün ancak parçaları olduğumuza göre, bunlardan sadece birini seçip onu şahsiyetin tamamı imiş gibi göstermeğe çalışmak ne kadar gayrı tabii ve mantıksız bir şeydir! Bunu yapmakla, tabii aristokrasi taraftarlarının kendileri, insan tabiatının en açık gerçeklerinden birini inkâr etmektedirler: insanın birliği aradığını. Bütün tarih şahittir ki, insan kendi faaliyetlerinin sadece muayyen bir kısmına göre tarif ve tavsif edilmeyi daima reddetmiştir. Yine tarih şahittir ki, insan, sosyal münasebetlerinden sadece bir tanesinin ötesinde, bir şahıs olarak telâkki edilmek hakkını, bu "tabii" hakkını, her zaman ısrarla müdafaa etmiştir⁶¹.

Burada dikkatimizi çevirmemiz gereken ikinci bir nokta vardır ki, kısmen yukarıda tarif güçlüğü hakkında söylediklerimizden çıkmaktadır. Madem ki "tabii" nin tarifi izafî olup insana göre değişmektedir, "insanlar, muhtelif saiklerle, gerçek insan tabiatını tespit etmek için değişik prensipler ileri

sürmüşlerdir⁶²." Bu itibarla, insanın gerçek tabiatının veya benliğinin — şimdiki fiilî benliği ile tezat teşkil edecek şekilde — onun hayatının hakikî gayesi olduğunu söylemek, münakaşa kapılarını ardına kadar açmak olur; zira gayenin ne olduğu bunu düşünen şahsa bağlıdır. Dorothy Fosdick bu hususta şunları söylemektedir:

"İnsanın gerçek tabiatı dönüp dolaşıp iyi olmak halinde karar kılmaktadır, neyin iyi olduğu ise türlü yorumlara göre değişmektedir. İnsanın gerçek benliğine kavuşması demek benliğini ıslah etmesi demektir, fakat ıslahın ne demek olduğuna gelince, bu husustaki tariflerin haddi hesabı yoktur. Böylece, kâmil bir insan olabilmenin sonsuz çabası içine düşmüş oluyoruz, ancak kemalin mânası üzerinde anlaşma ümidi görünmemektedir⁶³."

Üçüncü olarak, şu ciddî zorluk da vardır ki, insanlar çok zaman, ne olmaları lâzım geldiğini bilseler bile bunu istemezler. İnsanların yüksek ve âdil olarak kabul ettikleri birtakım idealleri ortaya koymak başka şeydir, bu ideallerle o insanların icraatı ve alışkanlıkları arasında bir mutabakat tesis etmek başka şeydir. Aziz olmayı reddeden günahkârın misali, söz gelişi, gençliğinde Allahından imsak niyaz ettiği halde, "Bana imsak ve itidal ver, hepsi bu kadar", diyen zavallı bir Augustine⁶⁴ bu hususu belirtmeğe kâfidir. Tabii aristokrasi nazariyecilerinin ihmal ettikleri şey, siyâsî toplumların, insanları olmaları lâzım geldiği gibi değil, ancak oldukları gibi kabul ederek kurulabileceğidir. İnsanlar ise nadiren ütöpik düşünürlerin tercih et-

tikleri gibidirler. Eflatun'dan Santayana'ya kadar, insanlar tarafından tasavvur edilmiş olan bütün belli başlı ütöplerin antidemokratik oluşu sebepsiz değildir, çünkü bu ütöplerin hepsi gerçek insandan ziyade ideal insan prensipine dayanır.

Son bir noktaya daha temas etmek yerinde olur. İnsanlara ait işlerin tanziminde ve idaresinde, tabiat kadar akıl da rehberlik etmelidir ve eder. Tabii aristokrasi nazariyecilerinin yaptıkları, temel faktörlerden sadece bir tanesine istinat edip diğerinin rolünü azımsamaları ve bazen de hiç hesaba katmamalarıdır. Meselâ Santayana için mantıklı hayat, tabiat ile ahenk halinde bir hayattır. Halbuki tabiatı insan düşüncelerine uygun olarak tâdil veya kontrol etmek için akıllı kullanmak alternatifi de vardır. Tabiatıta her şey mutlaka insanlar için iyi ve arzu edilir bir şey değildir, her şey mutlaka açık, berrak, kararlı bir yol takip etmez. Akıl insanın tabii bir vasfı ise, insanın o vasfı muhitinde münasip bir değişiklik yaratmak için kullanmasına tabii bir engel bulunmamak lâzım gelir; ve insanın bu çabasında, tabiat unsuruna saygı göstermek şart ise de, onu tabulaştırmak için bir sebep yoktur⁶⁵. Bu itibarla, sosyal nizamın tabii nizam uyması lâzım geldiğini müdafaa etmek, insan aklının büyük ve yaratıcı kabiliyetlerini geniş ölçüde ihmal eden dar ve tek taraflı bir münasebeti var saymaktan başka bir şey değildir.

Bu çeşitli mülâhazalar, Santayana ile bu ekole mensup nazariyecilerin, "tabii" insanın tabiatını haddinden fazla basitleştirerek ele aldıklarını göstermekte, ve temel görüşlerinin sakatlığını meydana

koymaktadır — yani vazifenin başlıbaşına insan tabiatının anahtarı olduğu görüşünün. Vazife süphesiz önemlidir, ve insan tabiatının bir parçası olarak hayatî ve zarurî bir yeri vardır. Fakat her şeyi onunla yorumlamaya çalışmakla insan tabiatını tahrif ve ifsat etmiş, insan denilen bütünü hiç bir suretle izah etmeyen dar kalıplar içine sokmuş oluruz. Bundan başka, insanın da tabiat gibi değiştiğini veya değişmesi gerektiğini iddia etmek, sadece insan aklını önceden tayin edilmiş bir nizamın icapları ile tahdit etmek değil, aynı zamanda tabiatın birçok değil, bir tek nizamı bulunduğunu, tarif edilen nizamın tabîî nizam olduğunu ve bu tabîî nizamın da, ister istemez, şayanı arzu ve âdil bir nizam teşkil ettiğini kabul etmektir. Bunlar ise sadece inanca değil, fakat daha çok beşerî kıymetlere dayanan faraziyeler oldukları açıktır. Ve kıymetler, tarih hazinesinin derinliklerinde yatan ebedî hakikatlerin çeşitliliğinin gösterdiği gibi, daima izafidir.

B. ANANEVÎ KIYMETLER VE “GERÇEK HÜRRİYET”

Bu bizi, tabîî aristokrasi nazariyecilerinin ikinci fâhiş hatasına getirmektedir. Bu da, muayyen ölçülerin veya kıymet hükümlerinin haklı olarak insanların davranışını tanzim ve idare ettiği, ve bu ölçülerin ne olduğunu bilerek onlara göre hareket etmenin insanı hürriyete kavuşturacağı görüşüdür. Tabîî bu hürriyetten maksat, insanın istediğini yaparken sahip olduğunu zannettiği aldatıcı hürriyet

değil, tabiatın yüce emirlerine uygun olarak kendi kendini tamamlamaktan gelen “gerçek hürriyettir.” Ve bu telâkkiye göre, bu hakikatleri görüp ona göre hareket etmeyi mümkün kılan kendi kendini tanıma ve kendi kendini kontrol etme kabiliyeti ancak üstün bir azınlığın nasibi olduğundan, çoğunluğa öğretmek, yol göstermek ve icabında da iradesini zorla kabul ettirmek bu azınlığın vazifesi ve mesuliyetidir. Bu da hiyerarşiyi, yani tabii aristokrasinin emrettiği ve tabii çoğunluğun itaat ettiği bir sistemi zarurî kılar. Böyle bir sistem, demokrasinin bu tenkitçilerine göre, ancak tabiatın meydana çıkardığı üstün kıymetleri yücelttiği için haklıdır. Zira, tenkitçilerden birinin veciz bir şekilde belirtmiş olduğu gibi, “doğru yol bir kanaat meselesi değil, bir vakıa meselesidir⁶⁶.”

Şu halde kıymetler, başka neyi tazammun ederse etsinler, ancak onları arayan insanlar için mevcuttur. Hegel’in bizi inandırmak istediğinin aksine devletin ayrılmaz bir cüzü değildir, çünkü devletin kendisi de, muayyen bir anda devlete hâkim olanların geçer akçe saydıkları kıymetlerin bir müeyyidesinden başka bir şey değildir. Bu kıymetleri topluluğun — grup, sınıf veya milletin — tabiatında mevcut addetmeğe de imkân yoktur, çünkü topluluk ya kıymetler tanımaya müsait olmayan mücerret bir mefhumdur, yahut da insanların ancak kendi şahsî hayatlarında doğrudan doğruya benimseyebilecekleri kıymet hükümlerine müstereken tâbi oldukları bir teşkilâttir⁶⁷. Ancak fertlerin kıymet hükümleri olabilir, ve fertler birbirlerinden farklı oldukları gibi, kıymet hükümleri de farklı

dır. Bu itibarla, insanların istedikleri bir devlet şekli olan demokrasi, hem bizzatî bir kıymet, hem de başka kıymetlerin bir vasıtasıdır⁴⁸. O halde, demokrasiye bu yönden tevcih edilen hücum, ancak demokrasinin, müsaade ettiklerinden üstün olan ferdî kıymetleri reddettiği gösterilebildiği takdirde haklı görülebilir.

Bu nazariyecilere göre, demokrasinin hususiyle inkâr ettiği iki kıymet vardır. Bunlardan biri, geleneksel ölçüleri tanımaması veya bunlara uymak istememesidir. Ancak, bu geleneksel ölçülerin ne olduğunu, bilhassa çeşitli mutlak ve ebedî talepler arasındaki rekabetler karşısında, tayin etmenin güçlüğü bir yana, bu tenkidi cevaplandırmak için ciddi ve yeterli sayılabilecek şöyle bir itiraz ileri sürmek mümkündür. Geleneksel ölçüler, zorla kabul ettirmek istenildikleri takdirde, şahsiyetin gelişmesine engel olabilir ve toplumu kısıktırak bağlayabilir. Şüphesiz herkes, canı istediği takdirde, muayyen bir zümrenin veya dinin inancını da temsil etse, geleneksel kaidelere uymakta tamamen serbesttir. Fakat devletin bu inancı bütün insanlara zorla kabul ettirmesini istemek, isteyenlerin çekilmek ve vazgeçmek hakkını inkâr etmek olur. İşte bunun içindir ki, devletin, diğer bütün teşekküllerden daha fazla, muayyen bir haddi ileri gitmemeye dikkat etmesi lâzımdır; çünkü aksi halde, çeşitli kıymet hükümlerinin serbestçe karşılaşmasından doğan yaratıcılığı ve sıhhatli mücadeleyi baltaladığı gibi, insan şahsiyetinin çok taraflı zenginliğini — demokrasiyi bütün insanları eşitleştirmek istemekle itham edenlerin bile tasavvur etme-

dikleri bir ölçüde — tek ve yeknesak bir kalıba dökmüş olur. Üstelik, devletin muayyen bir inancın ikna edemediği kimselere zorla o inancı kabul ettirmesini istemek, devletin kendi ahlâkî kudretinin zaafını itiraf etmek olur ki, bu da başlı başına o inancın tabiatın icaplarını gerçek bir şekilde aksettirmediğine kuvvetli bir işaret sayılmak ıktiza eder⁶⁹.

Bu çeşitli faktörlere, son olarak, her yerde geçerli tek bir davranış kıstası bulunmadığını, insanların da inançları ve idealleri gibi değişik olduklarını, ve kıymet hükümleri arasındaki ihtilâfların, bu ihtilâfa dahil olan haricî bir kıstasa göre halledilemeyeceğini ilâve edecek, bütün bu husuları göz önünde bulunduracak olursak, ister geleneksel ister ihtilâlcî olsun, muayyen kıymetleri mutlak olarak kabul etmenin insan tabiatının tekemmülüne değil, inkârına yol açtığını daha iyi anlarız. Çünkü böyle bir telâkki, geçici bir azınlığın ahlâkî ve manevî kıymetler konusundaki hususî görüşünü hem cihansümul hem de ebedî bir prensip haline getirir. İşte bunu inkâr etmekle, ve bütün kıymetlerin en büyüğünün, en derininin, en kesininin kıymetler arasında bir tercih yapmak olduğunu kabul etmekle, demokrasi haklı olduğunu en mükemmel şekilde göstermiştir⁷⁰.

Demokrasinin inkâr ettiği söylenen diğer kıymet, “gerçek hürriyet” in tahakkukudur. Tabii aristokrasi taraftarlarına göre, insanlar ancak, ananevî kıymetlerin tayin ettiği isabetli tavru hareketlere zorlandıkları, doğru yollara sevk edildikleri takdirde gerçekten hür olabilirler. Demokrasinin in-

sanları bu şekilde zorlayamaması, bu tenkitçilere göre, demokrasinin reddedilmesi için yeterli bir sebeptir. Halbuki, biraz önce gösterdiğimiz gibi, ananevî kıymetlerin bütün insanlara doğru hayat yolunu kat'î ve şaşmaz bir şekilde tayin edebileceğini ileri süren doktrinin temeli çürüktür. Bundan başka, bu nazariyecilerin, doğuştan üstün meziyetlere sahip olanların âdilane bir şekilde seçilebilmeleri ve kabiliyetlerini sonuna kadar geliştirebilmeleri için gerekli şartları tesis edememiş olmaları da, kendilerini devletin tabii ve ehil idarecileri olarak gösteren şahısların hakikaten söyledikleri gibi olup olmadıklarına dair ciddi şüpheler uyandırmaktadır. Bu noktalar, demokrasinin münakaşalı olan bir hususu gerçekmiş gibi göstermekten çekinmesine hak verir. Ve "gerçek hürriyet" in sözde aristokratik devlet tarafından dahi gerçekleştirileceğini şüphe ile karşılamamıza yol açar.

Fakat tenkitçilerin iddialarını daha da kesin bir şekilde cerheden bir başka faktör daha vardır ki, o da "gerçek hürriyet" tâbirinin hükümsüzlüğüdür. Hürriyet ancak kendi bakımından gerçek olabilir, yoksa başka bir kıymet hükmüne göre değil. İnsanları iyilik yapmaya, yahut kötülük yapmaya icbar edebiliriz. İnsanları doğru telâkki ettiğimiz yollardan yürümeğe, yahut da yanlış telâkki ettiğimiz yollardan yürümeğe zorlayabiliriz. Fakat bu suretle onları hür olmaya zorlamış olmayız. Hürriyet, haklı olarak söylenildiği gibi, zincirlerin yokluğu, tahditlerin kaldırılmasıdır. İnsanlara tahditler koymakla onları "gerçek" hürriyete kavuşturmuş olmayız. Şüphesiz bazı tahditler vasıtasıyla,

birtakım hürriyetleri, başka türlü bazı fuzulî müdahalelere maruz kalabilecek olan hürriyetleri genişletmiş ve daha ziyade teminat altına almış oluruz. Fakat burada yaptığımız, birçok hürriyetlerin arasından en çok kıymet verdiklerimizi seçmektir. Bazı hürriyetleri, başkalarını kazanmak için kısıtlamaktır. Fakat hürriyeti kısıtlanan adam için, kazanılmış bir hürriyet yoktur. Zorlama, başka insanların daha geniş ölçüde hürriyetten yararlanmalarını mümkün kılrsa dahi, zorlanan adamı “gerçekten” hür yapmaz. Bir kelime ile, hürriyet, gerçek veya sahte olmak vasfı değil, sadece hür olmak vasfıdır. Binaenaleyh, Santayana ve Sheen gibi, insanın “gerçek hürriyet” içinde kendi kendini tamamlamasından bahsedenler, meşgul oldukları meselenin mahiyetini tamamen yanlış anlamaktadırlar.

IV

DEMOKRASİ VE TABİİ ARİSTOKRASİ NAZARİYESİ

Eflatun, Mallock, Santayana, ve bu ekolün diğer nazariyecileri tarafından demokrasiye tevcih edilen hücumların esasını teşkil eden husus, tabiatın eşit yaratmadığı insanları demokrasinin eşit sayması ve böylece doğuştan kabiliyetli olanların başa geçmesine ve hiyerarşiden doğan birliğe mâni olmasıdır.

İnsanlar arasında çeşitli eşitsizlikler bulunduğu münakaşa götürmez bir gerçektir. Fakat insanların “tabîi olarak” eşit olmadıkları iddiası, meselenin

izahını kolaylaştırmaktan çok güçleştiren ve ancak kısmen doğru olan bir iddiadır. Eğer, Santayana'nın ısrarla belirttiği gibi, aristokrasiler, tatbikatta, tabii üstünlüklerden ziyade geniş ölçüde sun'î üstünlükler üzerine kurulmuş ise, ve gerçek üstünlüğün gelişebilmesi ve meydana çıkabilmesi için gerekli olan tam hürriyet ve fırsat eşitliğini ancak Devlet ve Akıl Hayatı'nın ütöplerinde bulmak mümkün ise, bu takdirde bugün insanlar arasında gerçekten mevcut olan eşitsizlikleri uygun şartlar temin edilmiş olsaydı kendiliğinden mevcut olacak olan eşitsizliklerle bir tutmaya imkân yoktur. Ve halen mevcut olabilecek bu gibi tabii eşitsizlikleri tayine yarayabilecek belli bir ölçü bulunmadığına göre, hiç bir devletin, tabiat tarafından "gerçekten" eşitsiz yaratılmış olanları durumlarına tıpatıp uygun bir eşitsiz muameleye tâbi tutmasına maddeden imkân bulunmadığı açıktır.

Bu amelî mülâhaza, demokrasinin mümkün olmayan bir şeyi müesseseseleştirmeyi reddetmesini haklı göstermeğe başlı başına yeterlidir. Fakat aristokrasi taraftarlarının hücumlarını bu sahada karşılamaya yarayan bir nokta daha vardır. Bu da, demokrasinin, vatandaşlarına eşit muamele etmeğe çalışmakla — kendilerine eşit siyasî haklar ve imkânlar tanımakla — gerçek üstünlüğün başa geçmesini mümkün kılan yegâne doğru yolu takip etmiş olmasıdır. Vatandaşlık ve fırsat eşitliği sağlandığı ölçüde, insanların tabiatında mevcut eşitsizlikler ve şahsiyet farkları, siyasî ve sosyal işler üzerinde değişik şekillerde tesir icra etmek imkânına kavuşmuş olurlar. Eşit olmayan insanların eşit

olmayan siyasî mevkiler işgal etmeleri, siyasî kararlara farklı ölçülerde iştirakleri, ve yine değişik kabiliyetleri ile mütenasip olmak üzere eşit olmayan sosyal mevkilere gelmeleri sağlanmış olur. Kabiliyet ve meziyet inkâr edilmek şöyle dursun, bilâkis bu unsurlar devletin dokusuna işlenmiş devletin hamuru ile yoğurulmuş olur. Halbuki oligarşi, doğuştan imtiyazlı sınıfa mensup olmayanlara yükselme yollarını kapamakla, siyasî kabiliyet veya istidadın yükselmesini sınırlar, ve böylelikle tabii üstünlük ilkesini inkâr eder. Binaenaleyh, bu noktadan mahkûm edilecek bir rejim varsa, bu demokrasi değil, oligarşidir.

Kala kala, derece ve seviye farklarına dayanan hiyerarşik bir yapıya bağlı kalmayı reddettiği için demokrasinin en yüksek değer olan nizam ve birliği inkâr ettiği tenkidi kalmaktadır. Aristokrasi taraftarlarının demokrasiye yönelttikleri tenkit ve hücumların dayandığı temel iddia budur, ve tenkitlerinin isabeti bu iddianın doğruluk derecesine bağlıdır. Bu iddianın lehinde olmak üzere bir hususu itiraf etmemiz gerekir. Gerçekten, o andaki hususî veya istisnâî şartlara göre, zaman, yer, millî kalkınma, kitlelerin durumu ve buna benzer faktörlere göre büyük farklar göstermek şartıyla, anti-demokratik görüşün tatbik kabiliyeti bulunan haller vardır. Tarih göstermiştir ki, bir milletin gelişmesinin muayyen merhalelerinde, demokrasinin işleyebilmesi tamamen imkânsız olmasa bile çok zor olabilir. Meselâ, geniş halk kitlelerinin cahil ve fakir oldukları, belli başlı hükûmet işleri ile bir temasları ve bu hususta bir alışkanlıkları bulunma-

dıkları yerlerde, normal siyasi hayatın bir buhrandan bir başka buhrana sürüklenmek, ve halkın normal kaderinin bir diktatörün kucağından bir başka diktatörün kucağına düşmek olduğu hallerde, Latin Amerika devletlerinden birçoğunda olduğu gibi bu şartların hâkim bulunduğu yerlerde, demokrasi hakikaten yerleşmek ve yaşamak imkânından mahrum olabilir. Eğer demokrasiyi tenkit edenler sadece bu gibi vaziyetlere işaret ederek bu şartlar altında demokrasinin nizam ve birliği tesisten âciz kalabileceğini ileri sürmüş olsalardı, onlara hak vermemek mümkün olmazdı, çünkü tecrübelerin doğruladığı bir gerçeği ifade etmiş olurlardı. Fakat bu münferit olayları umumî bir siyaset prensipi haline döndürmek istedikleri zaman, bastıkları top-
rak ayaklarının altında kaymaktadır.

Zira şu gerçeği görmek istememektedirler ki, birlik, derece mefhumunun dışında kalan bir yapıda da mevcut olabilir, ayrı olan değil de müşterek olan şeylerin şuurunda kenetlenmiş bir nizam ve yapının içinde de birlik vardır. İşbirliği, itaat ve inkiyattan çok daha büyük bir kuvveti temsil eder, ve insanlar, “yüksek” ve fakat dar bir sınıfın şö-
ret ve itibarından kendilerine akseden şan ve şeref hâlesinin etrafında birleşmektense, müşterek bir hayat tarzının daha geniş temelleri üzerinde birleşmekle çok daha mutlu olurlar. Bu her türlü yapıyı inkâr etmek değil, sadece aristokratik yapıyı, yani rütbe ve mansıp saygısına dayanan bir yapıyı inkâr etmektir. Hattâ bu bir inkârdan ziyade, devlet şekillerinin başka türlü bir yapı üzerine, ferde saygı ve asgarî müşterekler üzerinde toplana-

nan devamlı menfaatler üzerine kurulabileceğini tasdik etmek, böyle bir nizam ve birlik sistemini savunmaktır.

İnsanın tabiatını inceleyecek olursak, gerçekten sağlam bir birlik bağının ayırıcı unsurlardan ziyade müşterek unsurlara dayandığına dair inancımızı daha da kuvvetlendirmiş oluruz. Tabii aristokrasi nazariyecilerine göre, insan tabiatının bir tek cephesi — yani vazifesi — onun özünü, esasını, cevherini tayin etmeğe kâfidir. Fakat görmüş olduğumuz gibi, tek bir faktör insan tabiatının temsil ettiği bütünü hiç bir zaman yeterli bir şekilde kavrayamaz. İnsan daima, vazifesinin, meslek ve meşguliyetinin, çeşitli faaliyetlerinin temsil ettiği parçalardan daha fazla bir şeydir. İnsan her şeyden önce, kendi başına bir varlık, bir bütün, bir birliktir veya öyle olmak ister; ve bu birlik, dereceler içinde farklılaşma ile değil, ancak kaynaşma ile mümkündür. İnsanın kendi içinde bu böyle olduğu gibi, daha büyük bir birliği temsil eden toplum içinde de böyledir. O, toplum içinde sadece bir marangoz, bir baba, bir zenci veya bir protestan değildir. Bunlar varlığının çeşitli cephe-lerini tayin eder; fakat onu bir bütün olarak kavramaz. Toplum içindeki yerini tayin etmekte rol oynarlar, fakat tek başlarına onu tayin etmezler. Bu itibarla, tabii aristokrasi nazariyecileri, insanlık merdiveninin meslek ve görev basamaklarından kurulmasını müdafaa ederlerken, insan tabiatının temsil ettiği birliği inkâr ve tahrif etmektedirler. İnsanların kardeş olduğundan bahseden şahsın insanlık merdiveninden söz etmemiş olması bir tesa-

düf eseri değildir; daha ziyade, derin bir sezisle, bir eşit insanlar toplumunun özlemini çekmiş olmasındandır.

Santayana'nın, doğru nizamın, geleneksel ölçülere bağlılıkla kaim olduğu yolundaki iddiasının yetersizliğini de aynı şekilde izah etmek mümkündür. Daha başlangıçta iki güçlkle karşılaşmaktadır: bir yandan, hangi ölçülerin geleneksel olduğunu tayin etmek, ve öte yandan bu gibi geleneksel ve çok zaman mütenakız ölçülerin içinden doğru olanlarını yanlış olanlardan ayırmak zorunda kalmaktayız. Bu hususta bize nihai rehber olabilecek yegâne şey, gelenek değil, akıldır. Fakat daha önemli olan, bu gibi ölçüler, nasıl tayin edilirse edilsin, ferдин şahsiyetinin bütün çeşitliliklerini tek ve önceden tespit edilmiş bir kalıba sokacak şekilde mutlak olarak tatbik edildikleri takdirde, insanlığın büyük bir kısmının gelişmesini ister istemez engelleyecektir. İnsan denilen bütünü, kendine ait olmayan değerlere, bu bütünü belki ancak bir kesimine hitap eden kıymetlere uymasını zorunlu kılmakla, ve böylece tabiatının tamamîyetini inkâr etmekle, bu kalıplaşmış ölçüler ferдин binbir gelişme imkânını sınırlandıracak, köstekleyecektir. Bunun dışında, muayyen bir azınlığın, şahsında tam ve mutlak hakikati tecessüm ettirebileceği, ve bu sayede o hakikati bütün insanlığa zorla kabul ettirmek vazifesini yüklediği — insanların bu zorlama ile "gerçekten" hür olacağı bahanesi ile — yolundaki iddiaların ne derece haksız ve çürük olduğunu açıkça görürüz.

Şu halde bir kere daha esas prensipimizin, yani birliğin derece değil iştirak demek olduğunun teyidine şahit oluyoruz. Demokrasinin dayandığı temel budur, ve bu temelde ebedî ve mutlak hakikatlere yer yokur — meğer ki bu ebedî ve mutlak hakikat diye bir şey bulunmadığının kabulü olsun — ve muayyen kıymetlerin ebedileştirilmesine ve evrenselleştirilmesine de yer yoktur — meğer ki bu kıymet, kıymetler arasında tercih yapabilmek olsun. Bu öyle bir temeldir ki, muhtelif gruplar veya muhtelif kişiler müstereken veya kendi başlarına istedikleri kıymetleri seçmek hususunda serbest bırakılmışlardır, ve geleneksel değerler veya ölçüler, değişen hakikat ve değer hükümlerine göre serbestçe tâdil edilebilir. Bu temele, insanları müsterek menfaat hissi etrafında birleştiren bu nizamaya dayanmakla demokrasi, aristokratik derece doktrini reddetmekte ne derece haklı olduğunu göstermiş bulunmaktadır.

Bölüm: 9

OTORİTE VE SINIRLI HAYAT TARZI

Aristokratik nazariyenin kendine has bir **çık-mazı** vardır: bu nazariyeyi benimseyenler ister istemez otoriterliği de kabullenmek veya aristokrasiden vaz geçmek zorundadırlar. Sebebine gelince, hiç bir aristokrasi uzun müddet rakipsiz kalamaz. Bir yandan, küçük bir ölçüde, "aristokrasi" tahtında hak iddia eden kimselerin rekabeti ile, ve diğer yandan, daha geniş bir ölçüde, mevcut aristokrasinin — veya üstünlüğü iddia edilen diğer herhangi bir azınlığın — hakikaten siyasi bakımdan en iyileri sine-sinde barındırdığını inkâr edenlerin muhalefeti ile karşılaşmaya mahkûmdur.

Demokratik devlette bu gibi anlaşmazlıklar, zıt fikirlerin serbestçe teşkilâtlanması yolu ile halledilebilir. Fakat oligarşik devlette çözüm yolu keyfî olarak ve zorla kabul ettirilir: iktidarın nazarı hakka dayanan bir hâkimiyet olarak telâkkisi, yöneticileri muhalefete cephe almaya sevkeder. O kadar ki, bu muhalefetin bastırılmasını devletin ilk işi sayar. Bunun neticesi olarak da, Toynbee ve başkalarının göstermiş oldukları gibi, "aristokrasi" tereddi eder. Bir zamanlar yaratıcı olan, zorlayıcı olmaya başlar. Ve zorlayanlar, tahakkümlerini, baş-

langıçtaki ideallerini öne sürerek haklı ve akla uygun göstermeğe çalışırlar. Böylece üst üste gelen kategoriler devresi kapanmış olur: aristokratik nazariyeler otoriter uygulamalara yol açar ve otoriter uygulamalar da aristokratik fikirleri geliştirir. Bu ikiyüzlü kapılar ilâhı Janus'un eski hikâyesidir: bir yüzünde, Santayana ile birlikte, nizam fikrini işleyen aristokrasinin parlak tasviri; öbür yüzünde ise, emirlere karşı hiç değilse zahiri ve harici bir riayeti, icabında kuvvet istimal ederek, temin etmeğe hazır bir otoritenin çatık kaşlı ve karanlık fakat gittikçe etrafa yayılan bakışları!

Bununla beraber, otoriterlik prensipi, aristokratik idealin belirsiz veya arzî bir ekinden ibaret değildir. Başlı başına da önemli bir doktrini temsil eder: cebir ve zorlama yolu ile, devletin işlemesi ve bekası için şart olan nizam ve otoriteyi temin etmek hakkını öne süren bir doktrini.

Otoriter nazariyecilere göre, demokrasi siyasi faaliyet hürriyetini tanımakla, ister istemez, siyasi ihtilâfa yol açmaktadır. İhtilâfa müsaade etmek ise, bunlara göre, siyasi nifak kapılarını açmaktır. Bundan zaaf demek olan tefrika, ve otoritenin ihlâli demek olan nizamsızlık doğar. Hükûmet, devletin ahenk ve istikrarını bozan küçük rekabet ve kavgaların içine düşer, ve ayrıca halkın değişen kaprislerine tâbi olacağı — ve dolayısıyla ikide bir siyaset değiştirmek zorunda kalacağı — için, insicam, istikrar ve bizzat otoritenin muhafazası imkânsız olur. Bu istikrarın temini için, kuvvetli ve otoriter hükûmetlerin tesisi şarttır. Hükûmetin sadece muhalif fikirlerin dalgalanmasından müstakil

olması değil, fakat, daha önemlisi, sağlam bir merkezi iradeye, sabit ve kararlı, tek bir teşkilât, tek bir disiplin, tek bir inanç empoze eden ve hiç bir inhiraf ve itiraza tahammül etmeyen bir iradeye dayanması lâzımdır. Bu demokrasi aleyhtarlarına göre, devletin tamamiyeti ve toplumun sulh ve nizamı için elzem olan otorite ancak bu suretle muhafaza olunabilir.

Bu görüşlere, yine Shakespeare'de, Ülis'in rütbeyi inkârdan doğacak âkıbetleri tel'in ettiği pasajda, güzel ve veciz bir şekilde yer verilmiştir. Bu pasaj, hem aristokratik ve otoriter doktrinler arasındaki rabıtayı tebarüz ettirmekte, hem de otorite prensipinin ruhunu ortaya koymaktadır.

"Kuvvet (dedi Ülis) aptallığa hâkim olmalıdır,

 Kuvvet haklı olmalıdır; veya daha doğrusu,
 haklı ve haksız,
 Ki bunların bitmez tükenmez çarpışmasından
 doğar adalet,
 Ortadan kalkmalıdır, ve adaletin kendisi de
 yok olmalıdır onlarla beraber.
 O zaman her şey iktidarın içinde ifadesini bulur¹."

I

OTORİTER DÜŞÜNCE DOKTRİNLERİ

Bu otoriter teorinin genişletilmesi yolunda birçok doktrinler ortaya konulmuştur, fakat bunları

birbirinden ayırmak kolay değildir. Ancak hepsinde müşterek olan nokta, bir kimsenin veya bir şeyin devletin gerçek iradesini tecessüm ettirdiği ve bu iradenin umumî bir düşünce ve hattı hareket düsturu olarak herkese kabul ettirilmesi gerektiği fikridir. Bazı nazariyecilere göre, bu irade tek bir şahısta, gereken şahısta tecelli eder, ve bu şahıs fitrî meziyetleri veya üstün kudreti sayesinde isabetli hayat tarzının müşahhas bir temsilcisi addolunur. Başkaları için, doğru ahlâk kaidelerini ve prensiplerini tecessüm ettiren muayyen bir şahıs değil, muayyen bir sınıftır. Daha başkaları için ise, tabii otoritenin temsilcisi ne bir şahıs ne de bir sınıftır, belki bir fikir, bir prensiptir; siyasî davranışın gerçek rehberi, mahzû hakikat telâkki edilen mücerret bir mefhumun teşahhusu olan hükûmettir. Tabii bu kategorilerden hiç biri tamamen müstakil değildir; meselâ, şahıs ve sınıf daima iç içe geçmiştir, ve her ikisi de, kendilerini haklı göstermek için, sık sık ideolojik tecritlere baş vururlar. Sonra her kategorinin içinde de çeşitli görüş farkları bulunduğu unutulmamalıdır. Fakat bütün bu noktaları nazarı itibara aldıktan sonra dahi, yukarıda sözü geçen bu çeşitli unsurlardan hangisine daha çok önem verildiğine göre bir sınıflandırma yapmak mümkündür. Bu şekilde kaba hatlarla da olsa yapılacak bir sınıflandırma tetkikatımızı kolaylaştıracığı gibi, otoriter düşüncenin mahiyeti hakkında bizi aydınlatacaktır. Onun için bu doktrinlerin muhtevasını kısaca incelemek yerinde olacaktır.

Tek bir şahsın adına, veya tek bir şahsın bayrağı altında Hükûmet. Bu

doktrine, gereken insanın, liderin rolü üzerinde bilhassa duran, ve otorite dizginlerinin yalnız onun ellerine tevdi edilmesini isteyen teoriler dahildir. Totaliter olsun veya olmasın, şahsî mutlakiyetler bu kategoriye girer, fakat bundan sadece diktatörlüğün şartı olan şahsî mutlakiyeti anlamak lâzımdır. James I'ın mübalâğalı iddia ve taleplerine rağmen, monarşi bunun tek misali değildir. Tek bir adamın hâkimiyetini tazammun ettiği için şüphesiz şahsî mutlakiyet monarşiye çok benzer, fakat teknik bakımdan monarşi ile karıştırılmaması lâzımdır, çünkü cülûs ve tevarüs bahsinde meşruyetten mahrumdur. Diktatör ile hükümdar arasındaki fark, Sezar ile Napolyon misallerinde açıkça görülür: her ikisi de, diktatör oldukları halde, kral olmak için ısrar etmişlerdir. Şu halde bizi doğrudan doğruya ilgilendiren, şahsî hâkimiyetin diktatörlük şeklidir, ve bu konuda dikkatimizi çekmesi gereken iki merkezî fikir vardır.

Birincisi, efsanevî ve totaliter olmayan, şairane olmaktan uzak, basit bir teoridir ki, buna göre, gerekli adamın, yani diktatörün elinde temerküz edecek iktidar, sevkü idare ve otorite birliği sayesinde, devletin refahını en iyi şekilde temin edecektir: onu yalnız içeriden gelecek nifak ve karışıklıklara karşı değil, dışarıdan gelecek daha kuvvetli devletlerin tehditlerinden de koruyacaktır. Bu doktrin esirî ideoloji büyülerine baş vurmaz; ferdin ve toplumun bütün faaliyetlerini tek bir mahrekin etrafında toplamaya çalışmaz. Sadece zarurete, bir buhranın patlak vermesine veya uzamasına engel olacak kuvvetli bir el ihtiyacına dayanır*.

İnsanların tarih boyunca şahıs hâkimiyetini haklı göstermek için baş burmuş oldukları bahane budur: Pisistratus gibi Yunan tiranları ile Sezar gibi Roma diktatörlüklerinden tutun da, modern Latin Amerika devletlerinin kaderine hükmetmiş olan anayasa dışı muhtelif despot veya *caudillo*'lara Paraguay'da Francia, Arjantin'de Rosas, Meksika'da Diaz, Venezuela'da Gomez gibi adamlara ve daha birçoklarına kadar, diktatörlüğün dayanağı bu olmuştur.

Burada dikkat edilecek nokta, bu iddianın en önemli tarafının, şahsî otoriteyi ideolojiden üstün tutması olduğudur. Diktatör, bir fikrin, bir prensipin ifadesi, mümessili olduğu için hükmetmez, çünkü fikrin önemi yoktur. Ne de gerçekleştirilecek tabiatüstü bir misyonu olduğu için hükmeder. Bir misyonu varsa, bu esrarengiz olmaktan ziyade kendisini ve taraftarlarını iktidarda tutmaktan ibarettir. Önemli olan program değil, şahıstır, ve bu bilhassa Latin Amerika diktatörlüklerinde böyledir. Binaenaleyh, dikkatli bir müşahidin bize hatırlatmış olduğu gibi, Latin Amerikada partiler "siyasî prensiplerden ziyade şahsî bağlılıkların ifadesi olmuştur. Diktatörlerin kendileri şahsen hâkin olmuşlardır; modern totaliter devletin temelini teşkil eden kalıplaştırma bahis konusu olmamıştır ve olamazdı³."

Diktatörlük idaresinin mutlakiyetini haklı göstermeğe çalışan ikinci nazariye ise bundan tamamen farklıdır. Gerçi bu da, eski tiranların ve modern *caudillo*'ların idaresi gibi şahsî hâkimiyete dayanır, ama tamamiyle kendine has bir şekilde.

Burada diktatör bir ideolojinin mümessili olarak hükmeder. O artık, milletin ilâhi kaderini tahakkuk ettirmeğe memur bir peygamberdir. Devlet ve millet birliğinin, Cermen tasavvurunda devlet ve halk ruhunun, mistik cevheridir. Milletin ne istediğini milletten iyi bilen Lider'dir. Nazi müdafii Wilhelm Stapel'in dediği gibi, "onu Lider yapan da budur⁴." Papa nasıl iman ve ahlâka taallûk eden meselelerde hatadan münezzeh ise, Goering'e göre, aynı şekilde, "Lider her türlü siyasî, ve halkın millî ve sosyal menfaatlerine taallûk eden diğer işlerde hata edemez⁵." İtalyan telâkkisine göre, liderin hatadan münezzeh olması Allah olduğu için değil, fakat hemen hemen bir Allah kadar büyük olduğu içindir. Bir faşist ortaokul ders kitabından alınan pasaj buna delildir:

"Dinî dogmalar münakaşa edilemez, çünkü bunlar Allah tarafından vahyedilmiş olan hakikatlerdir. Faşist prensipler münakaşa edilemez, çünkü bunlar bir Dâhinin zihninden çıkmıştır: Benito Mussolini'nin⁶."

Ancak II Duce'nin kendisini Allahla bir saymasına müsaade etmeyen tevazuu, Führer ile ilâhî kudretin veya mümessili arasında hiç bir fark gözetmeyen Nazi nazariyecileri tarafından bir kenara itilmişti. Bu Allahla ayniyet telâkkisine, Hitler'in şahsında, son zamanlarda Allah tarafından gönderilen Mesih'i gören Reich Adalet Bakanı Hans Frank'ın şu aşağıdaki sözleri gibi beyanatlarda rastlamak mümkündür:

“Eskiden, “bu doğrudur veya yanlıştır” demek itiyadında idik; bugün artık soruyu şöyle sormamız lâzımdır: “Acaba Führer ne der? Gerek “Führer” e karşı bu tutum, gerek “Füer” in kendi şahsı, Alman hayatının bundan böyle intibak etmek zorunluğunda bulunduğu “Kategorik Emperatif”dir. Adolf Hitler’in ismiyle imzalanmış kanunları Halkımızın ruhunun mukaddes bir eseri saymak hepimiz için büyük ve kaçınılmaz bir mecburiyettir. Hitler otoritesini Allahtan almıştır. Onun için o, dünyada Alman Hakları, için Allah tarafından gönderilmiş bir kahramandır.”

Fakat asıl Baldur von Schirach tarafından Hitler Gençliği için yazılmış olan meşhur dua gibi bildirimlerdedir ki, bu ayniyet açık ve tam şeklini almaktadır:

“Adolf Hitler, Sana inanıyoruz. Sensiz yalnız kalırdık. Senin sayende bir milletiz. Bize gençliğimizin büyük manevî değerini, arkadaşlığı Sen verdin. Bize dersi, vazifeyi ve mes’uliyeti Sen verdin. Bize Senin İsmi (Hitler Jugend), Almanya’nın şimdiye kadar taşıdığı isimlerin en azizini verdin. Onu saygı ile anıyoruz, onu iman ve sadakatle taşıyoruz. Adolf Hitler, Lider ve Bayraktar, bize güvenebilirsin. Gençlik Senin İsmindir. Senin ismin Gençliktir. Sen ve genç milyonlar hiç bir zaman ayrılamaz.”

Bir sınıf adına, veya bir sınıfın bayrağı altında Hükûmet. Yukarıdaki telâkkilerin ikisinde de, otoriter rejim taraftarları-

nın iddiası, toplumun istikrar ve nizamının ancak iktidarın münasip adamın elinde temerküzü sayesinde temin edilebileceği merkezindedir. Buna mukabil, bir kısım nazariyeler şahıstan ziyade sınıf üzerinde durmakta, şahsa değil, sınıfa önem vermektedir. Meselâ, Devlet'te Eflatun, siyasî iktidarın, muhafız sınıf saydığı filozof-krallara tevdiini isterken, bu görüşü ifade etmektedir. Keza Calhoun, Güneyde esaret nizamının hâkimiyetini müdafaa ederken, biraz değişik bir şekilde, aynı iddiayı ileri sürmüştür. Nihayet, çağımızda, aşırı sağın doktriner irtica nazariyecileri ile aşırı solun doktriner proleterya nazariyecileri tarafından yine başka şekillerde ileri sürülmüş olan da hep aynı iddiadır.

Hepsi de, toplumu mutlak ve karşılıklı olarak biri diğerinin dışında kalan sınıflara ayırmak ve ondan sonra Devleti sınıf hâkimiyeti temeli üzerine teşkilâtlandırmak istedikleri için, antidemokratiktirler. Demokrasinin icap ettirdiği şekilde, toplumdaki bütün sınıfların iradesini siyasî vetirenin içinde kabul edecek yerde, sadece kendi sınıflarının iradesini hâkım kılmak isterler, ve kendi tasniflerine göre yanlış tarafta kalan muhalif grupları — imha veya baskı yolu ile — daimî olarak siyasî hayatın dışında bırakırlar. Hepsi de sınıf devletleri olan feodal devlete dönmek veya mutlak devleti yaratmak isterler. Spengler'in "sınıf-Devletler y e g â n e Devletlerdir" sözünü gerçekleştirmek, ve bu suretle halkın bir sektörünün bütün diğer sektörleri üzerindeki siyasî hâkimiyetini meşrulaştırmak isterler. Sadece sınıf farklarını ve sınıf menfaatlerini temsil eden bir ni-

zamı empoze etmek isterler. Ve toplumu kuvvet prensipi sayesinde entegre etmek isterler, çünkü, derler, doğru yolun hangisi olduğunu “bilenler”, icabında cebir ve şiddet kullanarak, herkesin bu yolu takip etmesini sağlamakla mükelleftirler. İşte bu devletin sınıf teorisidir ki otorite ile sınıf üstünlüğü doktrinini bir araya getirir⁹.

Bu sınıf teorisinin tatbik şekline ait en göze çarpıcı misallerden biri, Franco’nun İspanyasıdır. Ordu, kilise ve Falanj üçlüsü İspanyada Caudillo’nun şahsî mutlakiyetini desteklemek suretiyle siyasî hâkimiyeti aralarında paylaşmışlardır¹⁰. Sovyetler Birliğindeki sınıf hâkimiyeti de ikinci bir misaldir: burada proletarya diktatörlüğü, tatbikatta, proletarya adına partinin diktatörlüğü olarak tecelli etmektedir.

Bir prensip adına, veya bir prensipin bayrağı altında Hükûmet. John Calvin’in katı ve boyun eğmeyen doğruluğundan, ve Georg Wilhelm Friedrich Hegel’in tımtıraklı belâgatinden, otoriter düşüncenin üçüncü geniş kategorisini çıkarıyoruz. Bu doktrin, münasip adamın ve münasip sınıfın önemini kabul etmek ve hattâ bilhassa üzerinde durmakla beraber, her ikisini de daha büyük bir gayenin, ide’nin tahakkuku yolunda birer âlet, birer vasıta olarak görür. Bu telâkkiye göre, hükûmet, mücerret bir mefhumun, bir prensipin tecessüm etmiş şeklidir, ve insanlar bu prensipte hem kendilerini, hem de mevcudiyetlerinin esasını teşkil eden daha yüksek bir maksadı idrak ederler: bu ulvî gaye, ya, Calvin’de olduğu gibi. Allahın iradesi, ya da, Hegel’de olduğu gibi, İdeal’in

tahakkuku olabilir. Her ikisi de mutlak, totaliter mefhumlardır. Her ikisi de, muhalefet ve itiraza karşı müsamahasızdırlar. Her ikisi de, çoğunluk iradesi prensipinden nefret eder. Her ikisi de demokrasiyi kabul etmez.

Hegel'ci totaliter tasavvurda, devlet, kendine mahsus bir iradesi ve şahsiyeti olan organik bir birlik olarak telâkki edilir. Üyelerinin basit bir toplamından, içtimâî hayatın sadece bir kısmını içine alan bir topluluktan daha fazla bir şeydir. Hegel'e göre, devlet, bütünün kendisidir, ferdin içinde barındığı ve hayatının hikmeti vücudünü teşkil eden bir vardık, idealin tecessüm ettiği ve iyinin gerçekleştiği mistik bir mutlaktır. "Ahlâkî hayatın zengin iç artikülasyonu,... bu hayatın mâkûliyetinin mimarisidir"¹¹, ve bu itibarla devletin fülî iradesi daima mutlak surette aklî iradedir. Bunun içindir ki, Hegel'in iddiasına göre, kendi iradesini devlet iradesinin karşısına koymak ferdin haddi değildir; çünkü fert ancak kendi sahte ve yanılmaya müsait ferdî iradesini devletin gerçek ve doğru iradesine tâbi kılmakla, kendi gerçek gayesini, gerçek kaderini, gerçek hürriyetini tahakkuk ettirebilir. Hegel'e göre, insan, zapturapt altına alınmadığı zaman, hür değildir. Ancak kendi kadherine hâkim olduğu zaman, yani yüksek benliğinin aklî iradesi demek olan devlet onun ferdî iradesini kontrol ve idare ettiği zaman hürdür. "Ancak kanuna itaat eden irade hürdür; çünkü kendi kendisine itaat etmiş olur"¹².

Hegel'e göre, insan kendisini böylece devlete teslim etmekle, sadece devletle ayniyetini ortaya

koymuş olmaz; aynı zamanda devletin temsil ettiği külliyetle de ayniyetini ispat etmiş olur. Çünkü, Hegel'in tasavvurunda "Devlet, yeryüzündeki şekli ile İlâhî Fikirdir¹³." Başka bir yerde ifade etmiş olduğu gibi:

"Devlet, ahlâkî Fikrin gerçekleşmesidir. Devlet, bildiğini bildiği kadarı ile yapan, kendi kendisini bilen ve düşünen, kendi kendisine tecelli eden zatî irade mahiyetindeki ahlâkî zihindir... Devlet, bir kere külliyetinin şuuruna vardıktan sonra kendi şuurunda taşıdığı zatî iradenin şe'niyetini temsil ettiği nispette, mutlak surette aklîdir. Bu zatî birlik kendi başına mutlak ve değişmez bir gayedir, ve hürriyet bu birlik içinde en yüksek değerini ve hakkını kazanır. Öte yandan bu nihâî gayenin fert üzerinde mutlak bir hakkı vardır: ferdin ise en yüksek vazifesi devletin bir tab'ası olmaktır... Devlet objektifleşmiş akıl olduğuna göre, fert ancak devletin bir üyesi olmak sıfatiyle objektifliğe, gerçek şahsiyete ve ahlâkî bir hayata kavuşabilir¹⁴."

Hegel devletinin temsil ettiği organik birliğin içinde mistik bir şekilde tecessüm eden ideale ferdin kayıtsız şartsız teslim olmasına, teokratik devletin daha da büyük mutlakiyetinde aynı şekilde önem verilmiştir: ilk Püriten'lerin sert teokrasisi, ve bunların başta gelen temsilcilerinden papaz John Cotton'un ve hâkim John Winthrop'un doktrinleri bunun en parlak misalleridir. Nitekim, Amerikan topluluğunun ilk günlerinde, ilâhî müeyyide adına demokrasiyi reddeden ve ileri derecede otoriter dev-

leti ihdas eden Calvinist felsefe tatbik edilmiştir. Püriten'lerin liderleri, Allahı sevdikleri gibi, iktidarı da seven insanlardı, "ve kendilerini Allahın hizmetkârları addettikleri için, iktidarı Allahın adına kullanmamayı günah sayarlardı¹⁵." Onlar, Püriten olmak sıfatıyla, çoğunluğun iradesi ile meşgul olamazlardı, zira Allahın kendisi, Mukaddes Kitapta seçilmiş bir azınlığın ağzından konuşmamış mıydı? Cotton Püritenlerin demokrasi düşmanlığını şu satırlarında açık bir şekilde ifade etmiştir:

"Kilisenin yapısını laik devlete uydurmaktansa, devletin Allahın evine, yani kilisesine göre düzenlenmesi daha uygundur. Allahın demokrasiyi, ne kilisenin ne de devletin idaresi için münasip bir usul olarak emrettiğini zannetmiyorum. Eğer millet idare edecekse, idare edilenler kimler olacaktır? Monarşi ve aristokrasiye gelince, ikisi de mukaddes metinlerde açıkça tasvip ve tavsiye edilmiş, böylece Allah hâkimiyeti kendisine hasretmiş, ve gerek devletin gerek kilisenin en iyi idare şekli olarak Teokrasiyi tesis eylemiştir¹⁶."

Gerçekten, Parrington'un bu teokratik mutlakiyetçiliği hulâsa ederken işaret ettiği gibi, Püriten liderler, millet tarafından yapılan kanunları sadece insanların cismanî arzularının eseri saymakla kalmamışlar, bunların Allaha karşı bir hakaret teşkil edeceğini,, zira Mukaddes Kitabın bütün dünyevî ihtiyaçları karşılamaya yeterli olmadığını zımnen kabul etmek demek olacağını ciddî olarak ileri sürmüşlerdir. Parrington'un tâbirleriyle:

"Teokratik tatbikatın dayandığı telâkkiyi, yani Allahın yegâne kanun koyucu olduğunu ve Mukaddes Kitabın yeterli bir mecelle külliyatı olduğunu kabul edecek olursak; ayrıca bu rahip ve hâkimlerin Allahın iradesinin icracıları olduklarını da kabul edecek olursak; bu takdirde devletin merkezî iktidarı, mevcut ferman hükümlerine nazaran daha kuvvetli ve yüksek bir müeyyide ile teşhiz edilmiş olur. Teokratik devlet, Hristiyanlara mahsus inayete dayanan bir oligarşi idi. Rahip, ilâhî kanunların tecrübeli ve takdis edilmiş tefsircisi idi, hâkim de aynı kanunların tecrübeli ve takdis edilmiş tatbikçisi idi; ve ikisi de, Azizlerin serbest seçimi ile seçilmişlerdi. Eğer bir talihsizlik eseri olarak, Azizler az ve günahkârlar çok idiyse, bu Ahit Sandığını adî ellerin temasından korumak için kâfi bir sebep miydi?... Ahlâksız ve günahkâr insanların Allahın eserinde hiç bir iştirakleri bulunmamalıdır. Azizlerin elleri kolları çoğunluğun reyleri ile bağlanmamalıdır. İşte bütün bunlar, liderlerin her türlü demokratik cereyanlara karşı ısrarlı husumetlerini, iktidar hırsından daha iyi izah etmektedir¹⁷."

İşte otoritercilik doktrinleri, insanları peşinden sürüklemiş ve insanlık tarihini geniş ölçüde etkilemiş olan doktrinler bunlardır. Fakat ne kadar kuvvetli olurlarsa olsunlar — Püritenlerin teokrasisi belki hariç olmak üzere — hiç biri Amerikan düşüncesinde yer etmemiştir. Ne var ki, bu doktrinler bugün aşırı şekilleri ile ileri sürülmemekle beraber, aristokrasi nazariyecilerinin birçok iddialarında eserlerine rastlamak mümkündür. Gerçekten, aristokra-

si taraftarı olan düşünürlerin “en iyileri” savunurken ve kendi telâkkilerini topluma zorla kabul ettirmek isterken ileri sürdükleri iddiaların hemen hepsinde otoriter görüşün tesirleri sık sık görülmektedir. Ancak burada şu hususu da ilâve etmek lâzımdır ki, bu yazarlar çok zaman kendi iddialarının zarurî ve mantikî neticelerinden haberdar görünmemektedirler.

Bu cereyanın önemli temsilcilerinin biri Irving Babbitt'dir. Amerikan ümanistlerinin önde geleni olan Irving Babbitt'in eserleri, aristokratik idealin otoriter prensiple izdivacını mükemmel bir şekilde göstermektedir¹⁸.

II

IRVING BABBITT'IN SINIRLI OTORİTERCİLİĞİ

Irving Babbitt'in siyasi düşüncesinin esası, teolojik olmayan bir püritanizmdir. Katı mizaçlı, taviz vermeyen bir düşünür olduğundan, daha genç yaşında Budistlerin riyaseti ile Püriten ahlâkının sert, amansız ruhunu benimsemişti. İnsan tabiatına güveni yoktu, ve onun tabii temayüllerinin inkişafını frenlemeğe bakıyordu. Otorite prensipine saygı duyuyor ve insanların arzularını tatmin etmelerinden ve başarıya ulaşmalarından ziyade borçları ve vazifeleri üzerinde duruyordu. İnsanları anlamak için, içten gelen bir kavrayış ve kontrol olarak tarif ettiği tabiatüstü unsurdan medet umuyordu; buna mukabil, insana dışarıdan zorla kabul

ettirilmek istenilen “dogmatik ve vahye dayanan din” olarak telâkki ettiği fevkalbeşere — ve bilhassa bunun bir ifadesi olan Kiliseye — karşı derin bir itimatsızlık besliyordu¹⁹. Mazinin an’aneleri ile meşguldü; parlak bir istikbalin bile özlemini çekmiyordu.

Bu alışkanlık ve inançlarından, otoriterci bir gerçeğin içine oturan bir aristokrasi nazariyesini ortaya koydu: insan haklarını reddederek onun yerine “gereken adam”, yani lider veya alemdar, doktrinini kabul etti; kitleleri istihfaf etti ve onun yerine sınıflara, ve bilhassa “gereken sınıfa” — servet, mülk ve karakter sahibi sınıfa — saygı ve güven duydu; yalnız fertte değil, fakat devlet denilen mefhumda, ve devletin içinde de Senato ve Yüksek Mahkeme gibi çoğunluğun tesir veya kontrolüne en az tâbi olan müesseselerde tecessüm eden, ve yüksek benliğimizin ifadesi olan “gereken prensipi” aradı. Demokrasinin, insan tabiatının kötü tarafının, alçak kısmının bir yansıması olduğuna inandı; bunun için şunları söyleyebilmiştir: “Millî temerküz ilkemiz olan sofuluğun, millî genişleme ilkemiz olan demokrasiyi frenlemesi şarttır²⁰.”

Babbitt’in antidemokratik görüşünün mahiyetini, ve aristokratik değerleri otorite prensipi ile nasıl birleştirdiğini daha iyi anlayabilmemiz için, dâvasını ispat sadedinde öne sürdüğü delillerin üzerinde biraz daha teferruatla duralım.

Babbitt’e göre, her şeyden önce şunu iyice bilmek gerektir ki, hiç kimse:

“Hakikati birkaç formül içinde bulmağa muktedir değildir.... Fakat hakikati kesin olarak for-

müllemeğe imkân yoksa da, insan formülsüz yapamaz. Hakikat daima insanın kategorilerini aşacaktır, fakat insanın yine de kategorilere ihtiyacı vardır. Onun için insanın formülleri ve kategorileri olmalı, fakat onları seyyaliyetle kullanmalıdır; diğer bir deyişle, insanın ölçüleri olmalı, fakat bunlar her kalıba uyabilmelidir²¹.”

Ancak, Babbitt'e göre, bunun önemli bir istisnası vardır. Doğru ve yanlış, hak ve bâtıl meselelerine teşmil edilemez. Babbitt, “insanlığın esası, itidaldır” demektedir; ancak insanın uzlaşma zemini araması için daha önce hak ve hakikat meselesini halletmiş olması lâzımdır. İnsanın, meselâ, adam öldürmeğe karşı mutedil bir tavır takınması doğru değildir. Keza bâtıl ile uyusmak için temel ilkelere ihanet etmek de doğru değildir. “Temel ilkeler bahis konusu olunca, dâva bir itidal dâvası değil, doğru veya yanlış dâvasıdır.” Ve bu en mühim ve temel dâvada, insanın gözünü açması arzu edilirse de, “bunu hemen arkasından gözlerini kapamak şartıyla, kısaca, nihai hüküm ve tercih işine bir hazırlık olarak yapmalıdır.” Günümüzün başlıca dâvası işte budur.

“Münakaşa ettiğim doktrin farkları (Babbitt Demokrasi ve Liderlik adlı eserinden bahsederken böyle diyor)... temel meselelere aittir, ve bu itibarla uzlaşma ve taviz verme bahis konusu olamaz... Zıddiyet temel ilkeler üzerindedir... Ben genel olarak şuna inanıyorum ki, bazı çok önemli konularda temel ilkelere aykırı davranan bir dünyada yaşıyoruz;... liderlerinin ihanetine uğramış

olan bir dünyada yaşıyoruz. Batı medeniyetinin bekası, derunî hayatın gerçeklerini şu veya bu şekilde yeniden ele geçirmiş liderlerin zuhuruna bağlı olabilir²²."

Bu temel ilkeler, derunî hayatın bu gerçekleri nelerdir? Babbitt'e göre, bunların ilk başında gelen, insan tabiatındaki ikilik, yani insanın üst ve alt benlik diye ikiye ayrılmış olmasıdır. "İnsan gerçekten insan olacaksa, sevki tabîîlerine ve arzularına meydanı boş bırakmamalı, normal benliğindeki bütün aşırılıklara, ister düşünce ister fiil ister his sahasında olsun, ölçü kanunu ile karşı koymalıdır." Bu ölçü kanunu, yüksek veya ahlâkî irade, insan tabiatındaki kontrol ilkesi, "insanın yüksek benliğinin gerçek sesi olan" *frein vital* (hayatî fren) dir. "Tabiat halindeki insanı ve onun aşırı isteklerini kontrol eden bir kuvvettir. Bu ahlâkî iradeyi inkâr ettiniz miydi, batınî hayat yok olur²³." Buda'nın kitabında şöyle yazmıyor mu: "İnsan kendi kendinin efendisidir, başka kim efendi olabilir²⁴?"

Buna mukabil, bugünkü dünyamızda olanlara bakalım, diyor Babbitt. Üst benliğimizin aslî ve tahdit edici emirlerine uyacak yerde, alt veya tabîî benliğimizin adı ve taşkın tahriklerine kapılıyoruz. Burke'in tavsiyelerini bir kenara iterek onların yerine Rousseau'nun doktrinlerini benimsedik; halbuki Rousseau'nun dünyası "rütbe, derece ve mevki farkı tanımayan bir dünyadır; kimsenin kimseye saygı göstermediği ve kimsenin kimseden saygı beklemediği bir dünyadır; kimsenin... ne emir ne de itaat etmekle mükellef olduğu bir dünyadır²⁵." Aristok-

rasinin iyi taraflarını terk ederek sınırsız demokrasinin kötülüklerini aldık, ve bu suretle “gerçekten insanî bir hiyerarşi ve değerler ölçüsünü eşitlik prensipine “ve alelâde adam kültüne feda ettik. Ve Babbitt’e göre, bu kültü “alelâdelik kültüründen ayırt etmek kolay değildir²⁶.” Ferdin mükemmelleştirilmesi uğrunda gayret sarf etmekten geri kalarak, gerçek liderlik meziyetinin inkişafına mâni olduk, ve onun yerine, “haksızlığa maruz kalanların kaderi üzerinde marazî bir hassasiyet göstererek... seviyesiz ve hattâ çılgın bir lider tipi yarattık²⁷.” Binaenaleyh, “demokrasi adına, dünyanın bugüne kadar gördüğü en değersiz ve işe yaramaz insan nesillerini meydana çıkarmak”, neslin muhafazası için elzem olan ölçüleri idame ettirmekten tamamen âciz olan “standartlaşmış büyük bir seviyesizler güruhu yaratmak tehlikesi ile karşı karşıya bulunuyoruz²⁸.”

Babbitt’e göre, demokrasinin yaptığı, kaderimizi insanlara, alelâde insanlara tevdi etmektir. Bu ise, “insanda “mutlak” a yaklaşan yegâne şeyin cehalet olduğunu” göz önüne alacak olursak, son derece mânasız bir harekettir.

“Hele lider yerine, “umumî irade” yi aksettirdikleri kabul edilen adedî çoğunlukları ikame etmek fikri, tehlikeli bir hayalden başka bir şey değildir. Uzun vâdede demokrasi, liderlerinin meziyetlerine göre yargılanacak, ve bu meziyetleri de görüşlerinin isabetine dayanacaktır²⁹.”

Ancak Babbitt’e göre, demokrasinin en büyük ku-

suru işte bu görüş noksanıdır. “Binaenaleyh, demokrasinin bizzat kendi menfaati için, insan hakları doktrini yerine “gereken insan” doktrinini ikame etmemiz lâzımdır³⁰.”

Babbitt'in telâkkisine göre, demokrasinin isabetli alternatifi işte budur. “Önemli olan”, demektedir, “mücerret olarak adalet değil, fakat âdil insandır,... yani (akıl dahil) bütün çeşitli kabiliyetleri, üst iradesinin buyruğu altında birbiriyle ahenkli bir şekilde çalışan insan.” Bu gerçek lider, bu karakter sahibi insan, muayyen ölçülere bağlı olan insandır — “hiç bir şey icat etmeden her şeyi ateşe veren” Rousseau'dan ziyade Burke'e, o “parlak muhayyileli Liberale” benzer; Jefferson'dan çok Washington ve Hamilton'a benzer; Jackson'dan çok Marshall ve Webster'e benzer³¹. O, “fikir sahibi olmaya hak kazanmış olan” insandır. “Kendi kendisinde birbirine aykırı meziyetleri ahenkleştirmek ve aralarındaki bütün mesafeyi doldurmak kudreti” sayesinde mükemmeliyetinin gerçek nişanesini göstermiş olan insandır³². O ve onun gibiler, doğuştan vasat olanlarla zıddiyet halinde bulunan kurtarıcı azınlığı teşkil ederler. Bu zıddiyet ise “temel prensiplere taallük eder ve bu itibarla uzlaşma kabul etmez³³.”

Babbitt'e göre, “medeniyetin ümidi” bu kurtarıcı azınlıkta, bu gerçek aristokrasidedir. Bu, ilmi veya başka türlü bir akıl ve zekâ aristokrasisi değildir; zira böyle bir aristokrasi, gururu mahviyetin üstünde tutar. Bu bir san'atkarlar veya Nietzsche'nin insanüstü aristokrasisi de değildir, zira bunlardan biri duygu organlarının hâkimiye-

tine, diğeri ise şiddet ve ölüme yol açar³⁴. Bu olsa olsa “bir karakter ve zekâ aristokrasisidir”, her şeyden önce, en üstün ilkeye, üst iradeye bağlı olmakla temayüz eden aydın bir azınlığın aristokrasisidir.

Babbitt’in söylediğine göre, bu üst irade anlaşılmayacak esrarengiz bir şey değildir. Sadece “üst varlığın, alt varlık — yani intibaları, hisleri ve hudut tanımayan arzuları ile yalnız mizacı bakımından ele alınan insan — üzerinde hayatî bir kontrol kuvveti (frein vital) şeklinde tezahür etmesidir³⁵.” İnsanın içinden gelen bu kuvvet, halkın normal veya düşüncesiz arzularına set çeker.

“Jefferson gibi düşünen liberaller, insan tabiatının iyiliğine inanırlar, ve bunun için de gerek ferdi gerekse Devleti frenleyecek bir veto kuvvetine ihtiyaç hissetmezler. Halbuki Washington’u misal olarak gösterdiğim liberaller, tabii insana karşı daha az itimat beslerler. Tıpkı insanın normal benliğini sınırlayan bir üst benliğe sahip olması gibi, Devletin de, muayyen bir zamandaki millî iradenin ifadesi olan normal benliğini sınırlayacak münasip müesseseler şeklinde tecelli eden bir üst benliği veya sürekli benliği olmasını isterler³⁶.”

Devletin, kendi kendisi üzerinde bir veto kuvveti olarak tesir icara edecek olan bu üst veya sürekli benliği, Babbitt’e göre, bütün diğer müesseselere tercihan Yüksek Mahkemede tecelli eder; çünkü, “şahsî hürriyet ve mal emniyeti, Yüksek Mahkemenin âkıbetine sıkı sıkıya bağlıdır³⁷.” Babbitt için, yüksek idealler demokrasi ve genel oy

değil, hürriyet ve adalettir. Bu mefhumlara verdiği mânalarda ise, Babbitt'in felsefesinin otoriter mahiyeti bütün şümülü ile tezahür eder³⁸.

"Gerçek hürriyet", diyor Babbitt, "insanın istediğini yapması hürriyeti değildir, kanunlara... intibak etmek hürriyetidir." Bu da "muayyen ölçüleri göz önünde tutan bir derunî faaliyeti, yani insanın normal iradesinin, daha üstün bir iradeye tebaiyetini tazammun eder." Ve tebaiyetten başka hiyerarşiyi de gerektirir, zira "bir devlette, ihtilâf halinde nihâi baş vurma mercii olan merkezî bir kuvvetin bulunması lâzımdır." Babbitt'e göre, en büyük, hattâ "yegâne gerçek hürriyet, çalışmak hürriyetidir³⁹."

"İnsan çalışmak için hürdür, tembellik etmek için değil. Ancak hürriyet insanın emeğinin yalnız derecesine değil, fakat aynı zamanda mahiyetine göre tarif edildiği takdirdedir ki, adaletin sağlam bir tarifine varmak mümkün olabilir (Her insana eserine göre)... Her medenî cemiyette, insanın hiyerarşi içindeki mevkiini tayin eden, sâyinin derecesi ve eserinin mahiyeti olmalıdır⁴⁰."

Bu gerçeğin kabulü, Babbitt'in iddiasına göre, hem gerçek hürriyetin, hem de hakikî (Platonik) adaletin temelidir. Bu değerlere karşı bağlılık hislerimizin azalmaması için, demokrasiye olan sahte güvenimizi terk etmeli ve an'anevî değerlere, hak değil vazife şuuruna, ümanist bir disipline dönmeliyiz. Babbitt bu konudaki sözlerini şöyle tamamlamaktadır: "Son tahlilde, sınırsız bir demokrasi-

nin kötülüklerine karşı yegâne çare, aristokratik prensipin şu veya bu şekilde kabulü... ölçü ve disiplin ihtiyacıdır⁴⁰."

III

TAHDİDİ BİR NİZAMIN TEMELİ OLARAK OTORİTE PRENSİPİ ÜZERİNDE MULÂHAZALAR

Açıkça görülüyor ki, Santayana ile Babbitt'in siyasî düşünce ve muhakeme tarzları arasında, hiç değilse vardıkları neticeler bakımından, birçok benzerlikler bulunmaktadır. Meselâ her ikisi de, aristokrasiye, en iyi mefhumuna derin bir itimat beslemektedir. Her ikisi de, siyasî iktidarın hiyerarşisi ve tebaiyet ilkesine dayanmasına taraftardır. Her ikisi de, demokrasiyi alelâde insanların hâkimiyetine dayanan çöküntü halinde bir sistem olarak görmekte, ve tabîi her ikisi de alelâde tâbirinden herkeşe müşterek olanı değil, bayağı ve aşağı olanı anlamaktadırlar. Nihayet, her ikisi, demokrasinin sözde düzensizliğine karşı otoriter bir nizamı müdafaa etmekte, daha doğrusu böyle bir nizamın üstünlüğüne inanmaktadırlar.

Ancak bütün bu ve daha başka benzerliklerine rağmen, iki doktrini keskin ve kiritik bir şekilde birbirinden ayıran bir fark vardır. Filhakika, birinde nizam bir gerçekleştirme, bir inkişaf vasıtası olarak telâkki edilmekte, diğesinde ise bir kısıtlama ve sınırlama aracı olarak mütalâa edilmektedir. Aşırı bir misal olarak, Mussolini nizamdan bahse-

derken, bir elitin taşkın ve maceralı icraatına müsaade eden bir nizamı düşünmektedir. Aynı şekilde, Santayana da nizam fikrini överken, onu insana haz veren yüksek tatmin yollarının temeli olarak görmektedir; ince ve kibar bir yaşantının tatlılıklarını özlemekte ve bunların devamını istemektedir. Buna mukabil, Babbitt nizamı müdafaa ederken, hiç bir taşkınlık, haz ve tatmin bahis mevzuu değildir; sadece ağırbaşlılık ve cebri nefis bahis konusudur. Tertip ve intizamla, s t a t u s q u o'nun muhafazası ile meşgul olan Babbitt, bu gayeleri gerçekleştirme çabalarında sınırlı bir hayatın biza-tihî bir fazilet teşkil ettiğine inanmaktadır. Babbitt'in sofuluğu, Ralph Barton Perry'nin tâbirleriyle,

“hayatın tatlı ve güzel taraflarını bir yana bırakıp münhasıran ahlâk ve doğrulukla meşgul olur; ahlâkî kaidenin ruhundan ziyade lâfzı üzerinde duran bir riyakârlık içinde hep kötü düşüncelerden, günahtan, iffetten ve mübalâgalı bir şekilde mahviyet ve teslimiyetten bahseder; içten gelen her şeyi, sevki tabîileri insafsızca suçlar... marazî bir nefis mürakabesine zorlar; mütemadiyen kusur bulur, ayıplar; katı ve müsamahasızdır; sevinmeye ve bilhassa başka insanların sevinmesine karşıdır; zalim ve müstebit bir Tanrıya (veya tabiatüstü bir yüksek varlığa) zelilâne bir tevekkül ve inkıyadı tavsiye eder, ve ahlâk kanunları ile fazla uğraşmaktan, tabiat ve kâinatın duygularımıza, şefkat hislerimize ve aklımıza sunduğu bütün diğer şeyleri ihmal eder¹.”

Kısacası, Babbitt'in püritanizmi, gelecek için asgarî haz vaad eden ahlâkî, hattâ siyasî bir püritanizmdir².

Babbitt'in düşüncesinin ağırlık noktası işte budur. Diğer otoriter nazariyecilerle beraber, demokrasinin otorite ve nizamı korumaktan âciz olduğunu, üstünlük iddiasına meydan okumağa müsaade ettiği için otoritenin kendiliğinden teessüsünü de imkânsız kıldığını, tenkidinin müphem fakat temel bir unsuru olarak öne sürmektedir. Fakat Babbitt, ön planda, nevi şahsına münhasır bir otorite ile, sınırlayıcı, sofu bir düzene temel teşkil edecek bir otorite ile meşguldür. İsteddiği yalnız düzen değil, muayyen bir düzen, sadece otorite değil, muayyen bir otoritedir. İşte bu noktada, üzerinde o kadar ehemmiyetle durduğu fakat — otorite ile sınırlayıcı otorite arasındaki farka — Babbitt'in, demokrasinin otorite ile bağdaşamayacağı yolundaki ve daha umumî mahiyetteki ithamının yetersizliğini ortaya koyan başlıca delili bulmak mümkündür.

Zira otorite bir değil, çeşitlidir. Otorite oligarşiye, ve hattâ hükûmet şekillerine mahsus bir şey değildir. Sosyal hayatın ve sosyal teşkilâtın her safhasına ve her çeşidine şamildir. Sokakta çocuklar arasında meydana gelen gruplarda da, siyasî ve iktisadî kuvvet için yarış eden gruplarda da otorite vardır. Otoritesiz kilise ve okul olmadığı gibi, ticaret ve sanat hayatında da otorite eksik olmaz. Bu diktatörlükte de böyledir, demokraside de böyledir. Otorite her yerde mevcuttur ve muhtelif maksatlara hizmet eder. Alkollü içkilerle uyuşturucu maddelerin satışını, karayolları trafiğini tanzim eder.

İsteksiz ana babaları çocuklarını okula göndermeğe icbar ettiği gibi, okulların açılmasını mümkün kılmak için vatandaşlara vergiler yükler. Ve böylece, toplum halinde yaşayan insanların en önemli dış münasebetlerini tanzim etmek suretiyle, bir taraftan hürriyetler getirmek ve diğer taraftan tahditler koymak suretiyle, her devletin başlıca gayesi olan bir düzen ve kontrol sistemini yaratır.

Bundan başka, otorite birçok değişik şekillerde tecelli eder, ve çeşitli tipte otoriteler olduğu gibi, buna tekabül eden ve otoriteye dayanan çeşitli tipte düzenler vardır. Hiç bir otorite ve düzen tanımayan bir devlet gösterilemez, zira otorite ve düzen siyasi şekilde teşkilâtlanmış olan her cemiyetin bel kemiğini teşkil eder. Gerçi bazı şartlar altında, meselâ buhran veya çöküntü devrelerinde, otoriteden eser kalmayabilir; fakat bu bütün hükûmet ve devlet şekillerine şâmil olan bir haldir. İster demokratik ister otoriter olsun, bizatihî hükûmet tasavvurunda bu ihtimal mündemiçtir, ve bu itibarla bir kıstas sayılamaz. Normal hallerde nizam ve otorite olmadıkça, hiç bir devlet yaşayamaz. Aynı şekilde, kendine has bir nizam ve otoritenin yokluğu halinde, ne diktatörlük ne de demokrasi yaşayabilir⁴³.

Bu itibarla, Babbitt, demokrasinin nizamın ve otoritenin inkârı demek olduğunu, Rousseau'nun — ki Babbitt için Rousseau demokrasinin müşahhas timsali idi — “her türlü otoriteye karşı dünyanın bugüne kadar gördüğü en büyük isyana öncülük ettiğini” söylerken, hem demokrasinin mahiyetini, hem de Rousseau'nun düşüncesini ters anlamaktadır. Biraz önce gördüğümüz gibi, bütün diğer

devlet şekilleri gibi, demokrasi de otorite prensipine dayanır. Ve Rousseau da, otorite prensipini inkâr etmek şöyle dursun, otoriteyi temin etmeğe o kadar kararlı idi ki, umumî irade nazariyesini ortaya koyarken, demokrasi doktrini ile birlikte, modern totaliter nazariyelerin gerçek anlamda kaynağı sayılabilecek olan bir doktrinin de mucidi olmuştur⁴⁵. Demokratik devlet de dahil olmak üzere, her devletin, onu muhafaza eden bir nizamı, bir otoritesi vardır; ve belki zayıf ahlâklı fakat herhalde parlak zekâlı Rousseau da dahil olmak üzere, her siyaset nazariyecisi, nizam yaratan ve otoriteye dayanan bir nazariye vücade getirir. Böyle bir nizam, böyle bir otorite olmadan, ne devletten, ne de makul bir devlet nazariyesinden bahsetmek mümkündür.

Böylece meselenin can alıcı noktasına gelmiş oluyoruz. Babbitt'in demokrasiye bulduğu kusur, demokrasinin otorite kuramaması değil, fakat Babbitt'in anladığı mânadaki otoriteyi, yani sınırlayıcı, sofu bir nizama temel teşkil edecek otoriteyi kuramamasıdır. Oysa böyle bir iddiaya karşı, en azından üç önemli itiraz ileri sürmek mümkündür. Bir kere, bahis konusu iddia, böyle bir nizamı tesis etmeğe ehil insanların mevcudiyetini peşin olarak kabul etmekle kalmayıp, aynı zamanda bu insanlara böyle bir nizamı tesis ve muhafaza etmek kudretini bahşedecek bir devletin de mevcudiyetini var saymaktadır. Böylelikle en kabiliyetlilerin hâkim olmaları gerektiği hususunda herkes mutabık olabilir; şu şartla ki, gereken'i bir ideal, bir ahlâk prensipi olarak kabul edelim. Fakat demokra-

siyi mahkûm etmekle, demokrasinin reddettiği ideali, "otorite" yi, tatbiki mümkün başka bir sistemin tecessüm ettirdiğini, başka bir sistemin bu insanları seçip onları iktidar mevkiine getirmeğe müsait olduğunu kabul etmiş oluruz. Halbuki Babbitt bunu hiç bir yerde ispat etmemiştir. Bu noktaya kadar olan tahlillerimiz bir mâna ifade ettiği takdirde, ispat etmesine imkân da yoktur. Binaenaleyh, Babbitt de ' ("aristokratik" nazariyeciler gibi) siyasî gerçeklere temas etmemekte, söyledikleri havada kalmaktadır. Bu gerçeklerin ne olduğu hakkında mütemadiyen hakikata aykırı faraziyeler ileri sürmektedir.

İkinci olarak, Babbitt'in sınırlı bir hayat tarzına bağlılığını herkes paylaşmaz. Her insanın sınırlı veya herhangi başka bir hayat tarzını benimsemekte nispeten serbest olduğu bir devlet şeklini müdafaa etmekte elbette isabet vardır. Bu demokratik bir yol olup, insanların geniş mânadaki şahsî davranışlarını devlet murakabesinin dışında tutar. Her insanın, ister sınırlı ister sınırsız olsun, en asil veya en akıllıca yol olduğuna inandığı yolu seçip takip etmesine izin verir. Hiç bir insanın kendi ahlâkî prensiplerine, kendi ölçülerine, saygı duyduğu ananelere bağlı kalmasına engel olmaz. Bu, anayasaya göre, her türlü hayat tarzını müsamaha ile karşılayan bir hayat tarzıdır. Bundan önceki bölümde belirtmiş olduğumuz gibi, birliğin, çeşitli görüş ve fikirlerin serbestçe cevelânına müsaade edilmek suretiyle sağlandığı bir hükûmet ilkesidir.

Buna mukabil, Babbitt gibi, hiç bir ferdin serbest olmadığı, herkesin muayyen bir hayat tarzına uymak mecburiyetinde bulunduğu bir devlet şeklini müdafaa etmek bambaşka bir şeydir. Şekli ne olursa olsun, bu görüş meş'um neticeler tevhit eder. Şahsî inisiyatifi boğar. Şahsiyetin inkişafını köstekler. Toplumunu dar ve değişmez kalıpların içinde dondurur. Normal olarak muvakkat ve şahsî olan değer ve ölçülere daimî ve cihanşümul bir mahiyet izafe eder. Üstelik bütün bunları, hiç değilse Babbitt'in misalinde, faziletleri hemen tamamen menfi olan bir hayat tarzının uğrunda yapar. Artık yaşamının şevki ve sevinci gitmiş, oyunların avare eğlencesi, oynak şarkıların zevki kalmamıştır. Dindarlık çağı bize zorla kabul ettirilmiştir. Herkes hayattaki yerini ve vazifesini tam ve hiç eksilmeyen bir ciddiyetle telâkki etmeğe mecbur tutulmuştur. Artık bize sadece, John Winthrop gibi, şunları söylemek düşmektedir: "Kalbimi daha iyi yoklamalı, düşüncelerimi iyi şeylerden ayırmamalı, boş ve faydasız veya dünyevî bir düşüncenin kalbime girmesine fırsat vermemeliyim,... ta ki kalbim böyle bir düşünce ile hazza dalmasın"⁴⁶. Sınırlı hayat tarzının otoritesi işte budur. Bu nizam telâkkisi yeknesaklık prensipine dayanır, farklılıkları ve ferdin alternatif bir yol, bilhassa coşkunluk ve taşkınlık yolunu takip etmek hakkını inkâr eder.

Şimdi Babbitt'in görüşüne karşı ileri sürülebilecek olan üçüncü önemli itiraz geliyoruz. Babbitt'in doktrinine göre, insanın muhtelif değerler arasında bir tercih yapabilmesine imkân verilmemelidir, çünkü buna lüzum yoktur. Doğru yol ön-

ceden belli olduğuna göre, başka bir yol aramak ne gerekli, ne de şayanı arzudur. Seçmek insanın hakkı değildir; tayin edilen yoldan gitmek sadece vazifesidir¹⁷. Fakat insan aklını bu kadar sıkı bir şekilde zapturapt altına almak için, ferde tayin edilen hayat çizgisinin dışında başka bir yol aramak hakkını tanımayan bu kadar sert bir otoriteyi haklı göstermek için, çok yüksek bir gayenin mevcudiyeti şarttır. İşte demokrasi taraftarı böyle bir gayenin mevcudiyetini kabul etmemekte, sınırlı hayat tarzının doğru, gerekli ve hattâ en iyi yol olduğuna dair yeterli bir teminatın bulunmadığını ileri sürmektedir.

Şayet otorite, meselâ Babbitt'in tasvir ettiği nizamı, hayat tarzını destekliyorsa, o zaman şu sual ortaya çıkmaktadır: kimin otoritesi, kimin tarafından ve ne maksatla kullanılmaktadır? Şüphesiz bu otorite halk tarafından kullanılmamaktadır, çünkü halk, Babbitt'in görüşüne göre, "hareketsiz ve teşkilâtlanmamış kitle" den başka bir şey değildir. Otoritenin maksadı da demokrasi, saadet, herkes için fırsat eşitliği, veya sosyal adalet ilkesi olamaz. Bunlar, Babbitt'e göre, makbul olmayan maksatlardır. Makbul değerlerdir, çünkü demokrasiler, Mirabeau'nun dediği gibi, "en mutlak otokrasilerden daha çok ihtiraslarının esiridirler"; çünkü saadeti tayin eden zevk değil çalışmadır; çünkü fırsat eşitliği ancak "herkes için yüksek ölçülere yetişebilmek fırsatını" ifade ettiği takdirde bir değer kazanır; çünkü "sosyal adaletin her çeşidi.... ahlâkî normlara zarar verir"¹⁸. Hayır, Babbitt için, "kimin tarafından ve ne maksatla?" sorularına

verilecek cevap iki kelimeden ibarettir: “lider” ve “nizam”. Tabîî, nizamdan maksat, püriten standartlara dayanan sınırlı bir nizamdır. Babbitt’e göre, eninde sonunda her şey liderin vasfına bağlıdır; liderin gerçekten prensiplere sadık kaldığı, “geçmişe karşı yerinde bir saygı” gösterdiği hallerde, otoritenin hakikî sahibi o olmalıdır⁹.

Babbitt, bu gerekçelerle, sınırlı ve sınırlayıcı bir nizamın en isabetli ve en iyi nizam olduğunu, çünkü gerekli liderliğin icapları ile — gerekli adam, gerekli sınıf ve gerekli prensip — mutabakat halinde bulunduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca maksat bakımından da matluba muvafık olduğu, yani gerekli ölçülere ve ananeye sadık kaldığı için, bu yol doğru ve en iyi yoldur. Şunu da ilâve etmek yerinde olur ki, her iki halde de, ileri sürülen otorite ve düzen, merkezini ve hikmetini çoğunlukta değil, azınlıkta, toplumun tamamında değil, sadece küçük bir kısmında bulur.

Demokratik nazariye işte bütün bu kaziyeleri reddeder. Bunun sebebi sadece demokrasinin halkın ancak bir kısmı yerine bütünü ile meşgul olması değildir. Demokratik görüş ayrıca şuna inanır ki, hiç bir liderlik, hattâ “gereken” liderlik bile, nihâî hakikati daimî olarak inhisarında bulundurmamak ve beyan etmek iddiasında bulunamaz; ve tek başına hiç bir nizam, hattâ “doğru” ölçülere dayanan bir nizam bile, doğru yolu cihanşümul ve ebedî bir şekilde temsil edemez. Demokrasi şüphesiz liderlik müessesesini kabul ve ondan istifade eder, fakat muayyen bir liderlik şeklini ebedî bir hakikat olarak kanunlaştırmaya yanaşmaz. Bundan başka, demokrasi bir

azınlığın nizamını ve ölçülerini herkese zorla kabul ettirmeğe de çalışmaz. Bunun yerine, değişik değer ölçülerinin payidar olabileceği bir ortamın şartlarını yaratmağa çalışır. Demokrasi, ne liderliği, ne nizamı, ne de değer ölçülerini inkâr eder; ancak bunların içinden sadece bir tanesine mutlak ve totaliter bir mahiyet izafe edilmesine karşı çıkar. İşte dâvanın düğüm noktası buradadır. Mutlakçılık ile izafîlik arasındaki doktrin ihtilâfının, ve buna paralel olarak asırlardan beri devam eden siyasî mücadelenin özü budur. Babbitt'in mutlakçı görüşünün geçersizliğini daha iyi görmek için, dayandığı iki doktrinin mahiyetini ve tazammun ettikleri neticeleri biraz daha yakından inceleyelim: "gereken" liderlik teorisi ve "gereken" düzen teorisi.

A. "GEREKEN" LİDERLİK TEORİSİ

Babbitt'in bu konudaki iddiasının tesirli oluşu, sade bir şekilde ifade edilmiş olmasından ileri gelmektedir. Babbitt'e göre, her insan kendi kendisi ile mücadele halindedir. Bir taraftan, alt varlığının içgüdüleri onu harcıâlem, "alelâde" hareketlere sevk etmektedir. Diğer taraftan, nefis mürakabesi, *f r e i n v i t a l*, sayesinde bu süflî temayülleri kontrol altına almak suretiyle üst varlığının yararına hizmet etmektedir. Kendi kendisini disipline sokmak bir insanın kabiliyetlerini ölçen bir imtihandır, ve bu imtihandan yüksek hassalarının tam bir başarısı ile, doğru değer ölçülerini kavrayarak ve onlara yürekten bağlanarak çıkan insan, Babbitt'e göre, lider-

lik için biçilmiş kaftan olan adamdır. Bu imtihan-dan ancak az sayıda insan böyle bir başarı ile çıkacağına göre, bunlar — “nefis hâkimiyetinin zor merhalelerini aşmağa muvaffak olduklarını”⁵⁰” göstermiş olmalarından — liderlik için uygun olan sınıfı meydana getiren küçük azınlığı teşkil ederler. Ve bu uygun adam ile uygun sınıfın, uygun prensipe, yani yüksek iradenin emirlerine göre hareket etmeleri, onların karakteristik vasfı, hattâ faziletidir. Böylece, Babbitt’in görüşüne göre, gereken liderliğin, devlet mukadderatının emanetini yüklenebilecek yegâne liderliğin unsurları, muhtevası belli edilmiş oluyor.

Fakat bu yorumun basitliği bir taraftan onu cazip göstermeğe yararken, bir taraftan da zayıf noktasını teşkil etmektedir. Zira işin içine giren ve nazarı itibara alındıkları takdirde nazariyenin tutarsızlığını gösterecek olan birtakım faktörleri hiç görmemezlikten gelmektedir. Meselâ, gereken veya uygun adam tasavvurunu ele alalım. Şüphesiz burada totaliter liderin Allah vergisi iktidarı bahis konusu değildir; mamafih, Babbitt’in batını karar ve batını murakabe prensipleri üzerinde ısrarla durması, ve onun liderliğini kabul etmenin gereken adamın gönderdiği insanların vazifesi olduğunu belirtmesi karşısında, manevî inanç doğmasına, beşerî akıl sahasının dışında olduğu için akıl ve mantıkla bir ilgisi bulunmayan batını itikat veya sır olayına tehlikeli bir şekilde yaklaşmış bulunuyoruz⁵¹. Burada liderin Allahla mistik bir ayniyet, Allahın ve liderin mevcudiyetini hem tasdik hem de inkâr eden bir ayniyet içinde birleşmesi de bahis

konusu değildir⁵². Burada karşılaştığımız şey, karakteri doğru olduğu için politikası da doğru olan, ve bu itibarla haksız olan, millete karşı mesul tutulmaması gereken bir lider telâkkisidir.

Karakter doğruluğu meselesini bir an için bir yana bırakarak, şu gerçeği açıkça bellememiz gerekir ki, hiç bir insan, karakteri ne kadar doğru olursa olsun, siyasette daima haklı olamaz. Hiç bir insan, ve hele iktidar mevkinide bulunan insan, hatadan münezzehtir değildir. Tarih bize, okuduğumuz ders kitabına göre değişen birçok şeyler öğretir, fakat geçmişin hikâyesinden öğreneceğimiz bir tek cihanşümül ders varsa, o da şudur: iktidar, Lord Acton'un dediği gibi, insanı bozar, ve mutlak iktidar onu mutlak surette bozar. Hiç kimse bu gerçeği Mill kadar tesirli bir şekilde ifade etmemiştir:

“Bir insan, veya bir sınıf insan, eline kuvvet geçtiği anda, kendisinin veya sınıfının özel çıkarına bir başka gözle bakar, ona eskisinden çok daha büyük bir önem verir. Başkaları tarafından kendisine perestiş edildiğini göre göre, kendi kendisine perestiş etmeğe başlar, ve başkalarından yüz kere daha değerli sayılmağa hak kazandığına inanır; bir yandan da, neticelerine aldırış etmeksizin istediğini yapabilmek alışkanlığını kolayca elde eder, ve bu onda hareketlerinin doğrudan doğruya kendisiyle ilgili neticelerini umursamamak eğilimini doğurur. İşte iktidarın insanları bozması dediğimiz cihanşümül tecrübeye dayanan bu geleneğin mânası budur⁵³”

Şu halde, hiç kimse hatadan münezzehtir olmaya, ve iktidarda olan insan bozulmaya bilhassa müsait olduğuna göre, gereken adamın hataya düşmesi halinde, hatasını tashih veya tamir edecek olan kimdir, nedir? Bu başka bir adam olamaz, çünkü kim gereken adamdan daha doğru ve haklı olabilir? Gereken adamın dışında bir kuvvet veya irade de olamaz, çünkü bu otoritenin merkezini asıl yerinin dışında bir kaynağa itmek olur. Halbuki,, gereken adam teorisinde, gereken adamın ötesinde başka hiç bir şey olamaz. Hattâ, insanların içinde bir şey, Babbitt'in tâbiriyle "insan içi kanun" denilen şey de olamaz; çünkü bu şeyin, veya kanunun veya öteki benliğin mahiyeti ne olursa olsun, bir kere yanılmış olmakla, insanları lâıyıkıyla idare etmeğe elverişli olmadığını göstermiş bulunmaktadır. Kaldı ki, böyle bir şey veya kanun veya ikinci benlik, tecrit sahasından çıkıp gerçekler dünyasına girecekse, bir şahıs marifetiyle, muayyen bir insanın faaliyetleri vasıtasıyla temsil ve ifade edilmesi lâzımdır. Şu halde bir kere daha doktrinin kendi mantığı icabı olarak ferdî insanın sınırlarına gelip dayanıyoruz. Baş vurabileceğimiz teşkilâtlı bir otorite, herhangi bir tashih ve tamir mekanizması olamaz. İç otoriteye gelince, o da, yanlış hareketleri ile ehliyetsizliğini ispat etmiştir. Halbuki, Babbitt'e göre, yegâne güvenimiz liderliğe lâıyık insanadır. Bu insanın da yanlışlığı anlaşıldığı takdirde, dünyanın oturup ıstırap çekmekten, ve belki liderin hidayete ermesi için dua etmesinden başka yapacak bir şeyi yoktur. Böyle bir siyasî mesuliyetsiz-

lik anlayışını, demokrasi isabetli ve son derece haklı bir şekilde reddetmektedir.

Doğru, gerekli veya isabetli sınıf anlayışı için de aşağı yukarı aynı şeyleri söylemek mümkündür. Nasıl ki, bizzat kendimizin de yanılabilirliğimize kanaat getirdikten sonra, başkalarına yanılmazlık izafe etmeğe kolay kolay yanaşamazsak, aynı şekilde, toplum içinde yalnız tek bir sınıfın hiç bir zaman yanılmadığını haklı olarak iddia edemeyiz. Ve nasıl ki gereken adam anlayışı, gereken adamın dışında herhangi başka bir otoriteye müracaat imkânına elvermiyorsa, gereken sınıf anlayışı da, kendisinin dışındaki kaynaklardan gelebilecek tashih ve tamir çarelerine yer vermemektedir. Ayrıca her iki telâkki, sadece yanılmazlık ve mutlaklık iddiası ile iktifa etmeyip, şimdiki ve gelecekteki bütün hakikatlerin tek bir insan veya tek bir sınıf tarafından temessül edilebileceğine, veya keşfolunup anlaşılabilirliğine inanmaktadır. Oysa böyle bir inanç, otoritercilik dâvasının müdafaası için ne kadar lâzımsa, insanlığın akıl ve tecrübesine de o kadar aykırıdır.

Bu mülâhazalara, Babbitt'in iddiasının çürüklüğünü daha da açık bir şekilde ortaya koyan bir noktayı daha ilâve edebiliriz ki, o da şudur. Babbitt'in gerekli sınıf yorumu, yüksek bir iradenin mevcudiyeti veya ademi mevcudiyeti, veya, daha doğrusu, böyle bir iradeye bağlanmak veya bağlanmamak bakımından sınıfların ikiye bölünmesine dayanmaktadır. Devleti öyle bir sınıf teorisi ile izah etmektedir ki, hâkim sınıf, münasip insanlardan meydana gelen bir sınıftır, veya daha doğrusu

öyle bir sınıf olmalıdır denilmektedir (zira hiç bir yerde öyle değildir, ve demokrasinin işler bir alternatifi bulunmadığı müddetçe olmasına imkân da yoktur). Böyle bir tasavvurun belki bir ütopide değeri olabilir, fakat gerçek dünyada hiç bir muteberliği olamaz; zira gerçek dünyada sınıflar, yüksek irade gibi mistik ve mücerret mefhumlar üzerine değil, ortak ve zıt menfaatler gibi daha dolaysız ve şümüllü faktörlere istinat ederler. İnsanlar esas itibariyle aynı şeyleri istedikleri için, müşterek hareket ve birleşme maksadiyle bir araya gelirler. Ve menfaat ile karakterin mutlaka beraber gittiğine dair ne tarihî ne de çağdaş deliller vardır. Elimizdeki deliller bilâkis tam aksine şahadet etmektedir: karakter sahibi insanlar, hattâ Babbitt'in "gereken" karakterine sahip olanlar bile, menfaat ve sınıf bakımından birbirlerinden ayrılırlar.

Meselâ, Babbitt'in hâkim sınıfının terkibine bakalım. Babbitt onu sadece "o küçük azınlık", "kurtarıcı bakiye", "karakter sahibi sınıf" ve benzeri gibi müphem ve kesin olmayan tâbirlerle tarif etmektedir. Hiç bir yerde bu mücerret mefhumlardan ne anladığını açık bir şekilde izah etmeğe yanaşmamıştır. Mal, mülk ve servet sahibi insanlara karşı büyük bir saygı beslemekte, ve anlaşılan imtiyazlı sınıfının bu insanlardan meydana geldiğini ima etmek, buna inanmamızı istemektedir⁵⁴. Fakat yine hiç bir yerde, mülk ve servet sahibi olanların aynı zamanda gereken karaktere sahip olduklarını, ve gereken karaktere sahip olan herkesin de mülk ve servet sahibi olduğunu göstermemiştir. Mülk sahibi veya servet sahibi irsanlar arasında mevcut

farkları ve ihtilâfları da nazarı itibara almamıştır. Üstelik bu farkların delâlet ettiği bir hususu da göz önüne almamıştır: karakter sahibi insanların değer yargıları başka başka oldukça, yüksek iradenin emirlerine ne kadar sıkı bir surette riayet edilirse edilsin, tam bir hareket birliği sağlanamaz, ister istemez çeşitli tepkiler meydana gelir. Yüksek irade sadece menfi bir irade, bir men ve zecir iradesi olduğuna göre, insanlar ancak kendi değer yargılarına göre şayanı arzu görmedikleri şeyleri yapmaktan kaçınacaklardır; ve farklı değer yargıları neyin şayanı arzu olduğu ve neyin olmadığı hakkında da farklı telâkkiler yaratacaktır. Binaenaleyh, Babbitt'in kabul ettiği sınıf varlığı ve sınıf tesianüdü, ancak onu mânasız kılan mantikî ve pratik mülâhazaları görmemezlikten gelmek şartıyla ayakta durabilir.

Bu mülâhazalar, Babbitt'in bu noktaya kadar olan iddialarının aynı yanlışı dönüp dolaşıp tekrarlamaktan ibaret bulunduğunu yeterince açıklamaktadır. Babbitt, hükûmetin uygun karakterli bir şahsın veya sınıfın elinde olmasını istemektedir. Fakat nazariyesinin temelini teşkil eden "uygunluk" veya "doğruluk" mefhumunun tabiî muhtevasını tayin edecek objektif bir ölçü bulunmadığına göre, iddiasının mantığı ancak şuna müncer olmaktadır: "uygun" adam veya sınıf, "uygun" siyaseti tatbik eden adam veya sınıftır; "uygun" siyaset ise ancak "uygun" adam veya sınıf tarafından tatbik edilebilir. Bütün bunlar ise, ayrıca belirtmeğe hacet kalmayacak şekilde, bizi tamamiyle karanlıkta bırakan fâsit dairelerdir.

Şimdi gereken liderlik teorisinin dayandığı üçüncü telâkkiye geliyoruz. Bu doğru prensip doktrini, yani, Babbitt'in tasavvuruna göre, insanların üst benliklerine uygun olarak hareket ettikleri zaman hakikî adaletin icaplarına da uygun hareket etmiş olacakları fikridir. Bu Babbitt'in, Hegel'ci ideal ve teokratik mutlak yerine ikame ettiği fikirdir. O da, Hegel ile beraber, üst benliğin Devlette mündemiç bulunduğunu kabul etmekte, fakat Devletin bu yüksek varlığını, Hegel gibi, bir hükümdarda değil, kazaî bir aristokraside, Yüksek Mahkemede temerküz ettirmektedir.

Devletin bir üst benliği bulunduğunu iddia etmek, Devletin bir organizma, kendine has bir birliği, bir maksadı ve hattâ bir aklı olan mistik bir varlık olduğunu kabul etmek olur ki, bu nazariye tamamen iflâs etmiştir. Bu tıpkı bir ağaç topluluğunu bir ağaç veya bir yıldız topluluğunu bir yıldız diye tarif etmek gibi, bir heyetler topluluğunu bir heyet ve bir zihinler topluluğunu bir zihin diye tarif etmektir. Meşhur bir filozofun "içtimai hayalet" diye vasıflandırdığı bir şey tasavvur etmek⁵⁵ ve bu metafizik mefhuma beşerî vasıflar, hattâ, Bluntschli gibi, cinsiyet izafe etmektedir⁵⁶. Bir topluluğu bir şahıs, aklı ve benliği kendisini terkip eden fertlerden müstakil olarak hareket ettiği kabul edilen kollektif bir şahıs olarak göstermektir. Bu şahsı toplumun bütünü ile bir tutmak, devleti toplumun içinde eritmek ve ferde devletin mahreki dışında hiç bir yer bırakmamaktır. Fert bu telâkkiye göre sadece bir unsur, gaye olan devletin bir vasıtasından ibarettir. Devlet ise, herkesin yararına

hareket eden mistik bir külliyet olarak telâkki edilmektedir⁵⁷.

Bu gayrı samimî olduğu kadar hayalperest bir doktrindir. Devlet bu tasavvurda gösterilmek istenildiğinden çok daha az esrarlı bir şeydir. Devletin iradesinden bahsedilebilse bile, bu hâkim iradede, yani muayyen bir anda hükûmeti kontrol altında bulunduranların iradesinden başka bir mânaya gelmez. Bu hiç bir zaman cihanşümul bir irade değildir; daima hususî ve muayyen bir irade, muvakkaten hâkim olan veya olanların iradesidir. Ferdin devletin içinde tamamen eriyip gitmesini de kabul edemeyiz. İnsan daima çeşitli toplulukların üyesidir, hiç bir zaman devletin teşkil ettiği yalnız bir tek büyük siyasî topluluğun üyesi değildir. Ve birçok toplulukların üyesi olmak sıfatıyla devletin dışında kalan sahalarda da değerler arar ve bulur. Böylece devlet, fert için mevcudiyetinin gayesi olmak şöyle dursun, kendisi sadece bir vasıta, ve üstelik ferdin kendi hususî gayelerini tahakkuk ettirmesine yarayan vasıtalarından yalnız bir tanesidir. Devlet hiç bir zaman ahlâkî bir mutlak olamaz; en yüksek otorite, nihai gaye de olamaz. Onan önce daima fert vardır, ve fert yalnız en yüksek değil, aynı zamanda yegâne mümkün idealdir. Hayatı yaşanmağa değer kılan kıymetlerin kaynağı sadece ferttir⁵⁸.

Bu düşünceler, Babbitt'in devletin bu yüksek varlığını Yüksek Mahkemede, son zamanlardaki muhafazakâr bir yazarın buna benzer bir anlayış içinde "Amerikancılığın Vicdanı"⁵⁹ diye vasıflandırıldığı bu heyette temerküz ettirmek isteyen görüşü-

nün de sakatlığını daha iyi görmemize yardım edecektir. Bir kere, Yüksek Mahkeme üst benliğin mücesssem şekli ise, Mahkemenin kendisi nasıl bölünebilir? Bu takdirde hâkimlerden bazılarının yüksek iradenin emirlerine uygun hareket etmediklerinin kabulü icap edecek, ve derhal, cevaplandırılması mümkün olmayan şu sual hatıra gelecektir: hidayetten nasibini alamayan çoğunluk mu, yoksa azınlık mıdır? İkincisi, yüksek varlığın gerçek temsilcisi olan Mahkeme eski bir kararını nasıl değiştirebilecektir? Eğer ilk kararı yanlış idiyse, Mahkemenin o zaman iradenin icaplarına uygun hareket etmemiş olduğu anlaşılacaktır. Yok eğer şimdiki kararı hatalı ise, bu kararı veren Mahkeme yüksek iradeye aykırı hareket ediyor demektir. İki şıktan biri mutlaka varit olacaktır. Eğer her iki halde de kabahatin hâkimlerde olduğu söylenecekse, o zaman da Mahkemenin yüksek benliğin tam ve kâmil bir ifadesi olduğunu iddia etmeğe imkân kalmayacaktır, çünkü Mahkeme gereken karaktere sahip olmayan insanlardan terekküp etmiş olacaktır. Öte yandan, kabahat hâkimlerde değil de, onların dışında bir yerde ise, içtimâî hayalet kendi vazifesini hakkıyla ifa etmiyor demektir. Ne tarafından bakersak bakalım, adlî karar ve davranışlardaki istikrarsızlık, Babbitt'in Yüksek Mahkemeyi bir yüksek benlik olarak tanımlayan görüşünü çürütmektedir⁶⁰.

Buna benzer mülâhazalar, böyle mistik mahiyette bir üst benlik telâkkisinin karşılaştığı en büyük güçlüğü gözümüzün önüne sermektedir. O da, bu mücerret varlığın yerini tayin ve hattâ kendisini teşhis edebilmenin mantıkan ve maddeten imkânsız

oluşudur. Yukarıda gördüğümüz gibi, onu bir şahısta, bir sınıfta veya bir fikirde, bu ister Devlet ister Yüksek Mahkeme olsun, bulamıyoruz. O halde acaba ferdin, her ferdin nefsinde mündemiç ve ica-bında kullanabileceği bir hareket prensipi olduğunu söyleyebilir miyiz? Babbitt'in iddiasına göre evet, ancak pek az insan onu kullanmaktadır. Fakat bu bizi dönüp dolaştırıp aynı temel meseleye getirmektedir: Yüksek iradesinin icaplarına göre hareket eden adamı kim tanıyacak, tayin edecektir? Hemen her insanın kendine göre ölçüleri, ahlâkî prensipleri vardır, ve hemen her insan hayatı boyunca hiç değilse bir defa, adalet veya namus hislerini ihlâl ettiği için, muayyen bir hattı hareketi takip etmekten veya bir şeyi yapmaktan imtina eder. Acaba o zaman doğru adam oluyor da, bu prensiplere aykırı hareket ettiği vakit mi doğru olmaktan çıkıyor? Fakat öyle ise, doğruluk, hem şahsa hem de muayyen bir andaki vaziyete göre değişen izafî bir mefhum olmuş oluyor. Halbuki, Babbitt'e göre bu kâfi değildir. Gerekli adam olması için gerekli ölçülere uygun hareket etmesi lâzımdır. Fakat Babbitt bu ölçülerin nasıl keşfedileceğini söylemekten kaçınmaktadır.

Eğer bunlar sadece iç murakabenin tatbiki suretiyle keşfedilecekse, o zaman, T. S. Eliot'un da işaret ettiği gibi, "ferde kendini frenlemek için şahsî fikir ve hükümlerinden başka bir şey kalmamaktadır ki, bu da pek güvenilir bir şey değildir⁶¹. Yok eğer bu ölçüler akıl yolu ile değil de heyecan yolu ile, tarihî teamülden ziyade sezgi ile keşfedilecekse⁶²,

bu takdirde mistisizm sahasına girmiş olduktan başka, mantığa aykırı olarak kaziyenin ikinci haddinden, neticesinden birinci haddine doğru muhakeme yürütmüş oluruz — yani, neticeler insanın üst benlik anlayışına ait belirli ölçülerle tetabuk ettiği zaman, nefis murakabesi, sezgi, heyecan, cezbe veya benzerinin rol oynadığını iddia etmiş oluruz.

Bu mülâhazalara şu hususu da ilâve etmek lâzımdır ki, bir gerçek benlik fikrine dayanan çeşitli nazariyelerin tahlili sadece “her biri yalnız kendisi için mevcudiyet ve muteberiyet tanıyan ve uzlaşmaları mümkün olmayan birbirine zıt bir sürü benlik telâkkilerine” müncer olmuştur⁶⁴. Böylece, sadece bir değil, fakat birçok otoritelerin bulunduğu, ve her birinin yegâne gerçek benlik olmak iddiasını taşıdığı bir vaziyetle karşılaşmış oluyoruz. Bu kargaşalığın içinden, bir benliği gerçek benlik diye çıkarabilmek aklın değil, olsa olsa münakaşa kabul etmeyen imanın harcı olabilir. Ve bu, Babbitt’in şakirtlerinden birinin itiraf ettiği veçhile, ümanizmin son melceidir: iman ile hakikatin ayniyeti⁶⁴.

Yukarıdaki mülâhazaların ışığında, gereken liderlik hakkındaki otoriter teorinin müdafaa edilemeyeceği açıkça anlaşılmaktadır. Hakikat ve adalet tek bir şahsın, tek bir sınıfın, tek bir prensipin inhisarında olamaz. Binaenaleyh, bunlardan herhangi birini mutlak iktidar ile teçhiz etmek, insanın istibdada karşı yegâne teminatı olan, daha büyük otoriteye, millete, müracaat hak ve yetkisini inkâr etmek olur.

B. GEREKEN NİZAM TEORİSİ

Buraya kadarki sözlerimizden çıkan zarurî neticeye göre, muayyen bir nizamı, sırf gereken liderin isabetli iradesine uygundur diye haklı göstermeğe imkân yoktur, çünkü gereken lider diye bir şey olmadığına göre, isabetli irade diye bir şey de bahis konusu olamaz. O halde, matluba muvafık bir maksadı istihdaf ediyor diye nizamın meşruiyetine hükmedebilir miyiz? Şüphesiz ancak bu maksadı kimin tayin edeceği hususunda anlaşabildiğimiz takdirde. Fakat müşkil budur ki, böyle bir anlaşmaya varmak mümkün değildir. Halkın bir kısmının devamlı olarak bu maksadı tayin edeceğini öne süren otoriter görüş elbette herkesin tasvibine iktiran edemez ve etmemelidir. Otoriter nazariyecilerin kendileri bile bu kararın hususiyetleri üzerinde ittifak edememişlerdir. Demek ki bu doktrin bir kere daha iflâsa mahkûmdur. Bununla beraber, Babbitt'in görüşü o merkezdedir ki, olması gereken nizam meşruiyetini yalnız kendi müeyyidesinde değil, fakat bir nizam olmak haysiyetinde bulur; demokrasinin hilâfına, otorite prensipinin masuniyetini temin ettiği için; ve üstelik, Püritanizm ahlâkının ebedî hakikatlerine ve değerlerine sadık tahdidî bir nizam olduğu için.

Şimdi eğer bu tarz bir nizam hayatın yegâne veya en önemli gayesi olmuş olsaydı, bu tasavvurda bir hakikat payı bulmak belki mümkün olabilirdi. Fakat hiç değilse Locke'un, bu dar Hobbes'cu mücerret nizam anlayışının karşısına, doğru dürüst bir nizam isteği ile çıkmasından beri, insanlar sırf

nizam hatırı için nizamın yetersizliğini anlamışlardır. Nizam, ve bu nizamı destekleyen otorite, daima başka bir gayeye vasıtaadır, hiç bir zaman kendi başına bir gaye değildir. Başka türlü olmuş olsaydı, insanlar hapishanede, esir kampında, veya modern totaliter devletlerden birinde yaşamaktan şikâyet edemezlerdi. Bunların hepsinde de bir nizam mevcuttur, fakat buna rağmen günlük hayatımızda onları taklide yanaşmıyoruz; çünkü bazı nizam şartlarının aynı zamanda esaret şartları olabileceğini idrak ediyoruz. Yalnız kanun ve nizamı değil, fakat, Babbitt'in kendisi gibi, mutlu ve tatmin edici bir hayat yaşamamızı temin edecek bir kanun ve nizamı arıyoruz. İnsanları kullanan ve sömüren bir nizam değil, insanlara saygı duyan bir nizam istiyoruz. Hayatın kötü tesadüflerini ve tehlikelerini asgariye indirecek, ve insan şahsiyetinin gelişme şartlarını en yüksek dereceye çıkaracak bir nizam özlüyoruz. Şu veya bu şekilde toplumun adalet, hürriyet ve kamu yararı anlayışını aksettirecek bir nizam peşinde koşuyoruz. Kamçıyı değil, uzanan yardım elini arıyoruz.

Hükûmet sadece engel olmak, sınırlamak, baskı altında tutmak gibi menfi vazifeler tahmil etmek, siyasî ideallerin muhakkak ki en sathisi, en soysuzudur. Üç önemli sebepten dolayı. Bu nizamın, bu kontrol sisteminin mesnedini teşkil eden maksatları cevapsız bırakmaktadır. Hükûmetin, insanın efendisi değil, âleti olduğu, ve bu itibarla gayelerinin tahakkuku yolunda müsbet bir vasıta olarak kullanılması gerektiği gerçeğini göz önünde bulundurmamaktadır. Nihayet, otoriter devletin, o kadar

kıymet verdiği nizam ve istikrarı tesis ve muhafaza etmeğe daha çok değil, bilâkis daha az muktedir olduğunu görememektedir.

Bu son düşüncemizi bir iki kelime ile açıklamak yerinde olur. Burada, mütemadiyen değişen bir dünyada bütün hükümetlerin, bütün iktidar sistemlerinin kaçınılmaz istikrarsızlığı ile meşgul değiliz. Bizi ilgilendiren, otoriter devlet şeklini demokratik devlet şekline nazaran daha dayanıksız kılan sebeptir. Bu, otoriter devletin birden fazla bağlılığa müsamaha göstermemesi, çeşitli inanç ve itikatlara müsaade etmemesidir. Tabii bu Thomas Hobbes'un mutlakiyetçi görüşünün bir tekrarıdır: her devirde ve bütün şartlar altında, vatandaş devletin emirlerine riayet etmekle mükelleftir; bir tek birleşik otorite olmadıkça, müşterek bir bağlılık da olamaz; ve devlete bu tam ve mutlak sadakat bağı bir noktada koptuğu takdirde, o noktada sosyal çözülme meydana gelir.

Oysa tarih bu görüşü geniş ölçüde yalanlamıştır. İnsanlar, devletten başka bağlarla da birbirlerine bağlanmışlardır: aile, kilise bağları olduğu gibi, insanların getirdikleri ve geleneklerine riayet ettikleri çeşitli içtimai gruplar vardır. İnsanların çeşitli bağlılıkları ve çeşitli inançları vardır, ve bunların hepsini büyük Canavara feda etmek istemeyişleri devlete olan siyasi bağlılıklarına halel getirmemiştir: demokratik devletlerin zuhuru ve inkişafı buna şahittir. Aksine, insanlar farklılıklarını idame ettirmekte ve değişik bağlılıklarını sürdürmekte serbest oldukları nispette, bunu mümkün kılan daha büyük birliğe daha kuvvetle sarılmış-

lardır. Onlara en geniş hürriyeti sağlayan nizama, nizamı sadece tanzim mânasında anlamak gafletini göstermeyen bir otoriteye, kuvveti rıza ile birleştiren bir siyasî hâkimiyete isteyerek, kanunlara itaatkâr bir anlayış içinde boyun eğmişlerdir.

Buna mukabil, itaatin ceberrutla sağlandığı, disiplin ve inkiyadın sosyal nizamın ruhunu teşkil ettiği, sadakatın davet edileceğine emredildiği yerde, öfke ve isyan patlak vermekte gecikmemiştir. İstikbali inhisar altında tutmak kadar tehlikeli bir siyasî teşebbüs yoktur: çoğunluğun arzularını tatmin etmemek, idare edilenlerin gönüllü desteğine önem vermemek, bütün bunlar otoriter devletin gerginlik ve istikrarsızlığını yatıştırıp azaltmaktan ziyade körükler ve şiddetlendirir. Bundan başka, zecrî devletin iktidar ve otoritesine hasret çekenler, kendilerini özledikleri baskının tatbikçisi değil de, mevzuu mevkiinde görececek olurlarsa — yani, Hitler'in Almanyasında, Stalin'in Rusyasında ve Franco'nun İspanyasında olduğu gibi, cebir ve şiddet taraftarları yanlış diktatörü, yanlış kliki iktidara getirmiş olduklarının farkına varırlarsa — hoş gitmeyen bu gerçek de muhalefeti pekleştirir ve oligarşinin istikrarsızlığını daha da arttırır. Şu basit fakat bâriz hakikati görmemezlikten gelmeğe imkân yoktur: diktatörlük kırgınlık, ve kırgınlık da eninde sonunda ihtilâli doğurur. Ancak hükûmetin halkın arzularına cevap verdiği, hükûmetin ötesinde toplumun kendisine baş vurmanın anayasa ile teminat altına alındığı, liderliğin otokratik bir efendi-köle münasebetinden ziyade bir fikir ve ideal arkadaşlığının tezahürü olarak benimsendiği yerde,

insanlar devletin istikrarını ve nizamını teminat altına almayı ümit edebilirler⁶⁵.

Bu mülâhazalar meselenin hakikî mahiyetini bir daha gün ışığına çıkarmaktadır. Dâva, nizama kârş ı nizamsızlık, otoriteye kârş ı otoritesizlik dâvası değildir. Hem demokraside hem oligarşide nizam, ve dereceleri farklı olmakla beraber otorite mevcuttur. Mesele muhtelif nizamlar arasında bir seçim, bir tercih yapmak, ve seçilen nizamın dayandığı temeli tayin etmektir: bu nizam rıza prensipine, farklılık yolu ile birlik anlayışına mı, yoksa emir ve kumanda prensipine, bir-örnek bir birlik anlayışına mı dayanacaktır? Ve burada Babbitt, tasarladığı nizamın cinsi hakkında hiç bir şüphe bırakmamaktadır. Babbitt'in nizamı, gerekli gördüğü nizam, disipline, bütün insanların — hattâ bütün çocukların — tahdidî hayat yolu ile mutabakat halinde bulunan hattı hareket kaidelerine alıştırılmasına dayanan bir nizamdır⁶⁶.

Bu telâkkinin nefsinde mündemiç tehlikelerden bazılarını görmüş bulunuyoruz. Ve geleneksel ölçüler meselesini tartışırken işaret etmiş olduğumuz gibi, hangi ölçülerin geleneksel olduğunu, ve geleneksel olanların içinden de hangilerinin doğru olduğunu tayin etmek imkânsızdır. Bu vesile ile Santayana'nın geniş ölçüleri hakkında yukarıda söylenilmiş olanlar, gerekli değişikliklerle, Babbitt'in dar ölçülerine de tatbik edilebilir. Bundan başka, Babbitt'in yorumunun, ne müeyyidelerin şaşmazlığını ne de muhtevanın makûliyetini ispat edemediğini hatırlayacak olursak, nizamlar arasında yapılacak tercihin, ebedî hakikatlerin esiri dünyasından, daha

az hayalî ve daha gerçekçi olan şahsî tercihler sahasına aktarıldığını görürüz.

Burada ise, insanın tercih ettiği nizamın yalnız aklına değil, aynı zamanda geniş ölçüde hükümlerine tâbi olduğu açık bir gerçektir. Eğer insan, meselâ Santayana gibi, gelenek, yetiştirme tarzı ve felsefî kanaatleri itibariyle kendisini öteden beri halktan uzak hissetmiş, halkı bayağı ve hakir görmeğe alışmış, demokrasiye bir tertipsizlik ve küstahlık nazariyle bakmış, ve kâinatın bütün hikmet ve iyiliklerinin münhasıran küçük bir azınlığın (tabîî kendisinin de dahil olduğu bir azınlığın) sineğinde barındığına inanmış ise, böyle bir insanı demokratik nizamın üstün faziletine ikna etmek elbette bir hayaldir. Fakat buna mukabil, bilgi ve siyasî tecrübenin sadece seçkin ve daimî küçük azınlığa mevdu bulunduğu fikrini kabul etmeyen, ve halk deyince adî ve bayağı olanı değil de, bütün insanlara müşterek olan temel değerleri anlayan, ve bilhassa, sadece veya tercihan muayyen bir azınlığa hizmet eden bir devlet anlayışını reddeden bir insan için, aristokratik-otoriter nizamın faydasından ve faziletinden bahsetmek imkânsızdır.

Mamafih iddiamızı, herkesin değerler arasında şahsî tercih hakkını kullanması lüzumuna inhisar ettirmek mecburiyetinde değiliz. Dikkat nazarına alınması gereken bir başka ve daha önemli nokta vardır. Bu alternatiflerin her ikisinin de ötesinde olan, ve sınırlayıcı bir düzenin bütün diğer otoriter düzenler içinde niçin en az itimada şayan ve yegâne gerekli düzen sayılmağa en az lâıyk olduğunu açıklayan bu nokta şudur: sınırlayıcı bir düzen İs-

parta'yı yaratabilirse de, hiç bir zaman Atina'yı doğuramaz⁶⁷. Babbitt'in ümanizmi, hiç bir zaman unutulmamalıdır ki, Rönesansın, İtalyada Lorenzo Valla ve Aenas Silvius, Fransada Rabelais ve Montaigne, İngilterede Colet, ve Rotterdam'da doğup Avrupaya mal olan Erasmus gibi adamların Rönesansı değildir. Babbitt'in ümanizmi ile, hayatı sınırlamaktan ziyade onu bütün bağlardan kurtarmak ve zenginleştirmek isteyen bu ve bunlara benzer diğer büyük insanların ümanizmi arasında hiç bir münasebet yoktur. Babbitt'in ümanizmi, insanı sadece geçmişin temsilcisi yapmak isteyen, şimdiki zamanla ve gelecekle ilgilenmeyen bir ümanizmdir. Dünyanın gidişini durdurmak ve sadece mazinin gölgesinde yaşamak isteyen bir ümanizmdir. Böyle bir dünya görüşü yalnız idare edilenleri değil, fakat eninde sonunda idare edenleri de aptallaştırır; çünkü tenevvü, rekabet, meydan okuma, serbest akış olmadıkça, netice istikrarın son mertebesi olan durgunluk, hareketsizliktir.

Bunun içindir ki, disiplin, artık nizamın bir unsurunu değil de bizzat muhtevasını teşkil edecek şekilde büyütüldüğü ve ciddiye alındığı takdirde, otoriter devletin bünyesi içinde disiplin olmaktan çıkar, ve Croce'nin dediği gibi, "âlemsümul aptallık yaratmanın bir yolu"⁶⁸ olur. Bunun içindir ki, terakki, Laski'nin sezdiği gibi, "bir çeşitliliğin muhafazasından değil, çok çeşitli şeylerin arasından seçmekten"⁶⁹ doğan terakki, otoriter devlette çok çabuk yok olur. Bunun içindir ki, sınırlayıcı hayat tarzı, hayatın tazammun ettiği her şeyin inkârı olup, idare edilenleri olduğu kadar kendi taraftarlarını

da köleleştirir. Bunun içindir ki, insandaki akıl, ancak ölüm demek olan böyle bir külfete bütün gücü ile karşı koyar.

IV

DEMOKRASİ VE OTORİTE MESELESİ

Otoriter düşünce doktrinleri, bir tek ideolojinin sınırları içinde barınmayacak kadar geniş ve çeşitlidir. Devletin üstünlüğünü bir ideal olarak kabul eden insan, aynı zamanda hem Mesih lider anlayışını, hem de gerekli lider anlayışını hem soldaki, hem de sağdaki sınıfların meşru hâkimiyetini, hem mücerret bir prensip olarak devleti, hem de Allahın âleti veya teşahhusu olarak devleti müdafaa edemez. Böylece hiç kimse, Irving Babbitt de dahil olmak üzere, bütün otoriter fikirlerin kaynağı ve hattâ müntehası sayılamaz. Babbitt bize sadece, demokrasiye karşı cephe alan bu umumî tutum ve davranışın bir cephesini, bazı bakımlardan hakikaten eşi olmayan muayyen bir ifadesini göstermektedir; otoriterciliğin hiç bir suretle baş temsilcisi değildir. Fakat başka bir açıdan Babbitt, otoriter düşünce çeşitleri hakkında verdiğimiz örnekleri münasip bir şekilde tamamlamaktadır: yalnız otorite prensibinin hususî ve önemli bir cephesini temsil ettiği için değil, fakat aynı zamanda görüşleri muhtelif otoriter doktrinlerin izlerini taşıdığı, ve aristokratik fikir ile otoriter fikrin zarurî olan müşterek taraflarını temsil ettiği için.

Otoriter prensip ile zarurî olarak bir arada bulunması, aristokratik teorinin kendine has zaaf-la-

rından birini, yani kendi kendini nehyeden bir doktrin olduğunu bir kere daha ortaya koymaktadır. Bu eserin baş taraflarında işaret etmek fırsatını bulduğumuz gibi, her aristokrasi, basit fakat kuruluş çaresi bulunmayan bir çıkmazla karşılaşmaya mahkûmdur: baş kaldıran halkın meydan okumalarına karşı kuvvet kullandığı takdirde, aristokrasi tereddi eder ve aristokrasi olmaktan çıkar; kuvvet kullanmaktan kaçındığı takdirde ise, uzun müddet iktidarda kalmak imkânını kaybeder ve yine aristokrasi olmaktan çıkar.

Bu bölümde, aristokrasi çıkmazının ehvenişer olan otoriteye sarılan doktrinleri, ve bunların yanı sıra da, aristokrasiden hiç medet ummadan körü körüne otoriter devlet prensipini benimseyen yorumları gözden geçirmiş bulunuyoruz. Bu düşüncelere göre, demokrasinin en büyük zaafı, nizam ve otoriteyi muhafaza etmeğe muktedir bulunmaması, ve Babbitt'in nevi şahsına münhasır telâkkisine göre ise, sınırlı bir düzene temel teşkil edecek bir otoriteyi sağlayamamasıdır. Fakat buraya kadarki tahlillerimiz, umumî mahiyetteki bu birinci iddianın hükümsüzlüğünü açıkça göstermiş bulunmaktadır. Otorite oligarşik devlet şekline mahsus bir şey değildir, hattâ hiç bir devlet şekline mahsus bir şey değildir. Sosyal iktidarın bütün şekillerinde müşterek olan bir müeyyidedir: aileden mahallî kulûbe ve devlet denilen büyük siyasî cemiyete kadar her toplulukta mutlaka otorite vardır. İctimaî teşkilât olan her yerde otorite de mevcuttur. Ve otoritenin bulunduğu her yerde de, şu veya bu türlü bir ictimaî nizam vardır. Böylece demokrasi de, oligarşi

de nizam fikrine ve nizamın temeli olarak da otorite prensipine dayanır. Farklı olan, kurulan nizamın mahiyeti ve onu destekleyen otoritenin cinsidir.

Meselâ demokraside. bu, rızaya. milletin muayyen bir nizam ve muayyen bir hayat tarzını idamc ettirmek hususundaki umumî ve serbest muvafakatine dayanır. Oligarşide ise, emir ve tahakküme dayanan, disiplin ve zor kuvveti ile tesis ve muhafaza edilen bir "tebaiyet, itaat ve sükût" sistemine istinat eden bir otoritedir⁷⁰. Birinci halde, otorite halkın zekâsına ve menfaatlerine dayanır; ikinci halde, bunları hakir görür, körletir, baltalar. Demokraside otorite yaygın ve dolayısıyla mesul bir otoritedir; oligarşide otorite kendi kendisinin meşruiyet kaynağı olduğu için mesuliyeti yoktur, ve bazen otoriteyi elinde tutan samimiyetsizliği daha da ileri götürerek, "tebanın menfaatini gözetmeden dahi itaat istemeğe, tabii veya fıtrî üstünlüğü sebebiyle yetkili olduğunu"⁷¹ iddia eder. Demokraside, hükûmetin vazifesi sadece kanunları muhafaza etmek değil, fakat aynı zamanda onları değiştirmektir; oligarşide, istenilen nizam bir kere gerçekleştirildikten sonra, değişiklik yapmak artık devletin işi değildir. Demokraside, nizam ile hürriyeti uzlaştırmak bahis konusudur; oligarşide sadece efendi ve köle vardır. İşte demokrasi ile otoriter devletin mümeyyiz vasıfları bunlardır; bizatihî nizam ve otorite değildir.

Burada bahis konusu olan mesele, demokratik ve otoriter nizamlardan hangisinin mümeyyiz vasıflarını tercih ettiğimiz meselesi değildir. Konumuz

bakımından üzerinde durulması gereken en önemli, hattâ yegâne mesele, her iki nizamın da birer nizam oldukları ve her ikisinin de birer otoriteye dayandıklarıdır. Otoriter nazariyecilerin hatası, otorite ile otoriterciliği karıştırmak olmuştur. Otorite nizamın bir şartıdır; demokrasiye de oligarşiye de şâmindir. Otoritercilik ise, otoritenin şartlarını yerine getirmek için muayyen bir yol, tahdidî ve keyfî bir yoldur. Otoritercilik demokratik devletin karakteristik bir unsuru değildir; fakat otorite öyledir⁷². Bu itibarla, otoriter nazariyecilerin, demokrasinin şayanı arzu olmadığı, çünkü bütün rejimler içinde yalnız demokrasinin nizam ve otoriteyi tesis edemediği yolundaki iddiaları tamamen asılsızdır.

Babbitt tarafından ileri sürülen daha hususî mahiyetteki ve bir dereceye kadar daha doğru sayılabilecek olan iddiaya gelince, durum oldukça farklıdır. Onun demokrasiye itirazı, kendisinin bilhassa değer verdiği muayyen bir nizamı — tahdidî, püriten bir nizamı — tesis edemediği içindir. (İstitrat kabilinden, şu noktayı belirtelim ki, bir Mussolini veya bir Santayana tarafından öngörülen geniş ve zengin nizam dahi aslında tahdidî bir nizamdır, zira tablosunu çizdikleri zenginlikler sadece kendi aristokrasilerine veya elitlerine mahsustur. Kitleler için yine de, Babbitt'in taassuba dayanan tahditleri olmasa bile, mahrumiyet ve tahditler bahis konusudur.) Bu iddianın doğru tarafı, demokrasinin hakikaten tahdidî hayat tarzını herkes için mecburî kılmaktan, bir varlık felsefesi olarak müessesceleştirmekten kaçınmasıdır. Fakat bu tenkit ancak kısmen muteber olabilir, zira şurası

muhakkaktır ki, demokrasi bu sınırlayıcı yolun isteyenler tarafından takip edilmesine müsaade etmektedir. Demokrasi riyazeti, imsakı, sofuluğu kimse için men etmemektedir; sadece bu ölçüleri mecburî olarak herkese teşmil etmeği reddetmektedir.

Burada, Babbitt'in iddiasını cerhederken, demokrasinin hakikî mahiyetine de parmak basmış oluyoruz. Demokratik nizam, otoriter nizamın aksine, bütün hakikatlerin devletin idarecileri tarafından bilindiğini ve onların elinde bulunduğunu iddia etmez. Onun için de demokrasi, halkı serbest bırakır, herkesin en çok değer verdiği ve saygı duyduğu hayat tarzını benimsemesine müsaade eder. Böylelikle, zahit olan da estet olan da, ciddî olan da neşeli olan da, dindar olan da şüpheli olan da, kısaca herkes kendi değerleri hakkında karar vermek ve onlara uygun hareket etmek hakkını haizdir. Halbuki otoriter devlet, tahdidî hayat tarzını yalnız onu benimseyenler ve isteyenler için değil, fakat herkes için uyulması gerekir bir hale getirmek, ve başkaları için dahi başka türlü bir hayat tarzına izin vermemek peşindedir.

Bu ise, açıkça, kabulü imkânsız bazı faraziyelere dayanmaktadır. İlk olarak, tahdidî hayat tarzını tercih etmeyenlerin içimizdeki hakikatlerden habersiz olduklarını, ve bu hakikatleri görmüş ve onlara saygı duymayı öğrenmiş olsalardı, kendi yanlış gidişlerini mutlaka terketmiş olacaklarını farzetmektedir. Şüphesiz, hakikat çoğunluk hâkimiyetine tâbi değildir; ancak, Jefferson'un tâbiriyle,

“insanların düşüncelerine karşı yerinde bir saygı” duyduğumuz, ve riyazette bütün bütün nihaî ve mutlak hakikatlerin timsalini görenlerin bir avuç insanı geçmediğini göz önünde bulundurduğumuz takdirde, hakikatin bu yolda olup olmadığına dair içimizde hiç değilse bir şüphenin belirmesi lâzımdır. Sonra şunu da unutmamak gerekir ki, burada meşgul olduğumuz şey hakikatten ziyade, değerler, şahsî tercihlerdir, ve bunları mantikî olarak nihaî bir hal çaresine bağlamak imkânsızdır: tıpkı bir Bach füg’ünü bir Beethoven sonat’ına tercih eden bir insanın zevki hakkında nihaî bir hüküm verilemeyeceği gibi.

Babbitt’in iddiasının dayandığı ikinci faraziye ise şudur: tahdidî hayat tarzının üstün bir yanılmazlık teminatı vardır, çünkü gereken liderin himayesinde gereken maksadı istihdaf etmektedir. Fakat gereken lider nazariyesi, yukarıda gördüğümüz gibi, ister gereken adam, ister gereken sınıf, ister gereken ilke açısından ele alınsın, aklî bir görüş olmaktan ziyade mistik bir tasavvurdur, ve yalnız akıl dışı olmakla kalmayıp insanlığın geçirmiş olduğu tecrübeler de aykırıdır. Ve gereken gaye veya nizam nazariyesini ileri sürmek de, ispat edilmesi lâzım gelen şeyi peşin olarak kabul etmekten başka bir mânaya gelmez ve meseleye hiç bir aydınlık getirmez. Bu itibarla, tahdidî nizamın yegâne gerçek ve âdil nizam olduğunu meşru bir şekilde iddia etmeğe asla imkân yoktur. Binaenaleyh, Babbitt’in demokrasiye tevcih ettiği bu hususî itiraz da, daha umumî mahiyetteki otoriter itiraz gibi, bir kenara itilmelidir.

Otoriter görüş üzerindeki bu tartışmayı bitirmeden önce, daha evvel de temas ettiğimiz fakat tekrarında fayda bulunan bir noktayı daha tebarüz ettirelim: demokrasinin çabası, nizamı hürriyet ile telif edebilmektedir. İnsan varlığının bu iki cephesini bağdaştırmak öteden beri, devletin çeşitli vazifelerinin en nazık ve en zorlarından birini teşkil etmiştir, ve hakikaten de insan için bundan daha önemli ve esaslı bir vazife tasavvur edilemez; çünkü insanın yeryüzündeki varlığı bu meselenin hal şekline göre taayyün edecektir. Otoriter devlet bu meseleyi oldukça basit bir şekilde halletmektedir: yarısını kestirip atmakla. Bize nizam vermekte fakat hürriyeti esirgemekte, otorite vermekte fakat itiraz hakkını esirgemekte, kontrol vermekte fakat kontrolün maksatlarını tayinde reyî esirgemektedir.

Halbuki demokratik devlet hem nizamı hem de hürriyeti temin etmeğe çalışmaktadır. Nizam ile hürriyetin birbirlerine karşı olmadıklarını, bilâkis daha büyük bir bütünün hizmetinde birbirini tamamlayan yarımlar olduklarını, bütünün insan toplumunun refah ve saadeti olduğunu kabul etmekle işe başlamaktadır. Bu noktadan hareket ederek de, nizamı bir nizamlar sistemine, ferdî davranışların önceden umumî olarak tayin edilmiş bir çizgiye uymakla mükellef bulunmadıkları bir sisteme irca etmektedir. Bu mânadaki demokrasinin kendisi de belki bir mutlak olarak telâkki edilebilir; ancak mutaklığı, hiç bir nizamın tek başına mutlak olmayacağı, en âdil nizamın birçok nizamların mevcudiyetine tahammül eden nizam olduğu hususlarındaki ısrarından ileri gelmektedir. Öte yandan, de-

mokrası, hürriyeti de bir hürriyetler ve tahditler sistemine irca etmekte, ve başkalarının serbest olması için hangi hürriyetlerin tahdit edilmesi lâzım geldiğini tayin etmek için toplumun aklına ve adaletine güvenmektedir. Demokrasinin aşağı yukarı mutlak ve her taarruzdan masun kıldığı yeğâne hürriyet, fikir hürriyetidir: hakkın bâtil ile mücadele edebilmesi için, insanların çeşitli fikir ve inançlara sahip olabilmeleri ve onları ifade edebilmeleri hürriyeti.

İşte bu nizam ile hürriyeti birleştirmek gayretinde demokrasi, bütün oligarşik hükûmetlerden kesin olarak ayrılmakta, ve insanların akıl ve kalplerinde en büyük mükâfat ve teminatını bulmaktadır⁷³.

N E T İ C E

DEMOKRASİYE tevcih edilen çeşitli hücumların niçin muteber olmadıklarını böylece görmüş bulunuyoruz. Burada ilâve edilmesi gereken tek bir husus vardır. O da şudur: bütün devlet şekilleri içinde sadece demokrasi, kendi hatalarının tashihi için gerekli mekanizmayı temin eder. İnsanlar yanılabildiklerine, ve meseleler çok ve çeşitli olduğuna göre, bazı hallerde verilecek hükümlerin yanlış olması mukadderdir. İktidarı kullanmak tehlikeli olduğuna ve iktidar insanları ifsat ettiğine göre, suistimallerin meydana gelmesi muhakkaktır. Bunlar, demokratik olsun, oligarşik olsun, bütün hükûmetlerin müşterek ve zarurî neticeleridir. Fakat oligarşide ihtilâlden başka hal çaresi yoktur. De-

mokraside ise tenkidî düşüncenin daimî ve serbest hareketi vardır, ve idare edenlerin lûtfuna bağlı olmayıp zarurî bir anayasa müessesesi olan bu fikir ve kanaat hürriyeti devletin siyasetine istikamet verir ve icabında onu tashih eder, insanların geçici idarecilerini iş başına getirir ve icabında onları işten uzaklaştırır. Bu suretle insanlar başkalarının âleti değil, kendi kendilerinin efendileri olurlar. Düşündükleri, söyledikleri ve yaptıkları şeylerin önemi, hem de çok büyük bir önemi vardır. İnsan varlığının bu tezahürleri, oligarşide olduğu gibi, ne baskı ne de ihmal konusudur. Bu suretle zıt fikirlerin çarpışması ve serbestçe teşkilâtlanması, demokratik devleti zayıflatmaz, bilâkis kuvvetlendirir; çünkü her insana hem kararların alınmasında söz sahibi olmak fırsatını, hem de bunların geri alınmasını istemek hürriyetini temin eder, ve bu hürriyet insanların sempatisini ve sadakatini kaybetmez, kazanır.

Oligarşide iki belde vardır: idare edenlerin beldesi ve idare edilenlerin beldesi. Fakat idare edenler alçak olabilir, idare edenler yanılabilir. Buna rağmen idare edilenlerin beldesi idare edilenlerin beldesi olarak kalır. Demokraside beldeler arasındaki çizgi hiç bir zaman tamamen çizilmiş değildir: bugün idare eden yarın idare edilenler safına geçebilir; ve bugün idare edilenler yine de devletin siyaseti üzerinde söz ve karar sahibidirler. İşte demokratik başarının esası, işte antidemokratik vaadin akameti.

NOTLAR

YENİDEN GÖZDEN GEÇİRİLEN BASKININ ÖNSÖZÜ

¹ Clinton Rossiter, *Conservatism in America* (Amerika-da muhafazakârlık) New York, 1955. s. 51.

² Veya, aksine, "Yüksek derecede seleksiyondan geçmiş bir dişinin" olgun yumurtalarının "muhtelif alıcı dişilere" mebzulen itrah ve tevzif suretiyle. H. J. Muller, "Jenetik mirasımızı zayıflatmak mı, kuvvetlendirmek mi gereklidir?" *Daedalus*, XC (1961), s. 432 - 50.

³ N. L. Stamps, *Why Democracies Fail: A Critical Evaluation of the Causes of Modern Dictatorships* "Demokrasiler niçin Muvaffak olamıyor: Modern Diktatörlüklerin Sebepleri hakkında Tenkidî bir Tahlil" (Notre Dame, Ind., 1957) Bu iddianın daha umumî ve daha da ihtimal dışı görünen bir şekli için bk. C. N. Parkinson, *The Evolution of Political Thought* "Politik Düşüncenin Gelişmesi" (Londra, 1958).

⁴ Bu meselenin kısmî bir izahı için bk. David Spitz, "Komünistler niçin Solda Değillerdir", *Antioch Review*, IX (1949 - 50), 495 - 508.

⁵ Bk. s. 253; 330, not 2.

⁶ Az gelişmiş memleketler üzerindeki edebiyat günümüizde fevkalâde mebzuldür. Faydalı girişler ve bibliyografik rehberler için bk. G. A. Almond ve J. S. Coleman, *The Politics of the Developing Areas* "Gelişen Bölgelerin Siyaseti" (Princeton, 1960); G. M. Kahin, *Governments and Politics of Southeast Asia* "Güneydoğu Asya Hükümetleri ve Politikaları" (Ithaca, N. Y., 1959); ve J. H. Kautsky, *Political Change in Underdeveloped Countries* "Az Gelişmiş Memleketlerde Politik Değişiklik" (New York, 1962).

Mill'in, bu meselelerden bazılarını nasıl önceden sezdiğini görmek için bk. Representative Government "Temsili Hükümet" adlı eseri (Everyman's, 1910), bilhassa XVIII. Az gelişmiş memleketlerde istibdattan demokrasiye geçişi sağlamadaki güçlüklerin son zamanlardaki en dramatik misallerinden biri de, Arjantin'in durumudur. 1962 Mart seçimleri, başka şeyler arasında, demokrasinin yaşayabilmesi için bazı şartların mevcudiyeti zarureti göze çarpıcı bir şekilde meydana koymuştur.

⁷ Az gelişmiş memleketlerde demokrasi meselesi gibi, kütle toplumu meselesi de - mahiyeti ve demokratik teori ve tatbikat üzerindeki tesirleri - önemi gittikçe artan bir münakaşa konusu teşkil etmektedir. Zengin kaynaklar arasından, bk. Daniel Bell, The End of Ideology "İdeolojinin Sonu" (Glencoe, III., 1960), böl. 1; William Kornhauser, The Politics of Mass Society "Kütle Toplumu Siyaseti" (Glencoe, III., 1959); C. W. Mills, The Power Elite "İktidar Eliti" (New York, 1956), bilhassa böl. XIII; David Riesman, The Lonely Crowd "Yalnız Kalbalk" (New Haven, 1950), bilhassa Kısım II; W. H. Whyte, Jr., The Organization Man "Teşkilât Adamı" (New York, 1956); ve bu kitaplarda zikredilen bibliyografya referansları Erich Kahler, The Tower and the Abyss "Kule ve Uçurum" (New York, 1957), ve Erich Fromm, The Sane Society "Sihhatli Toplum" (New York, 1955), derin tahlilleri ile bilhassa kayda değer.

⁸ Bu mevzu Democracy and the Challenge of Power "Demokrasi ve İktidar Mücadelesi" (New York, 1958) adlı eserinde daha geniş bir şekilde ele aldım; bilhassa IV - VI bölümlere bakınız. Ayrıca bk. benim "Loyalty, Security, and Freedom" (Sadakat, Emniyet ve Hürriyet), New Republic, CXXVI (Ocak 21, 1952), 17 - 18.

BÖLÜM 1

¹ Albert Weisbord, The Conquest of Power "İktidarın Zaptı" (New York, 1937), I, 15.

² Gerhard Leibholz, "The Nature and Various Forms of Democracy". (Demokrasinin Mahiyeti ve Çeşitli Şekilleri), Social Research, V (1928), 91.

³ Arthur Rosenberg, Democracy and Socialism "Demokrasi ve Sosyalizm" (Tercüme eden: Rosen, New York, 1939), s. 355.

⁴ Burada demokrasiyi muayyen bir maksatla eşit tutan (meselâ, M. J. Adler ve Walter Farrell, The Theory of Democracy "Demokrasi Nazariyesi", The Thomist, III (1941), 422), ya da muayyen bir müessese şekli ile aynı şey sayan (meselâ, G. D. H. Cole, Social Theory "Sosyal Teori", (New York, 1920), bölüm VI), veya demokrasiyi bazı manevî ve ruhanî vasıflarla ilgili gören (meselâ, Thomas Mann, The Coming Victory of Democracy "Demokrasinin Yaklaşan Zaferi", (New York, 1938), s. 17 - 19), yahut da demokrasiyi "Herkesin herkes tarafından herkesin yararına idare edilmesi" gibi anlaşılması güç sözlerle tarif eden (meselâ, N. M. Butler, True and False Democracy "Gerçek ve Sahte Demokrasi" (New York, 1940), s. XI) yazarların niçin demokrasi tâbirinin mânasını daha iyi kavramamıza değil de, aklımızı büsbütün karıştırmaya hizmet ettiklerini anlıyoruz. Buna benzer ve daha başka yanlış veya kesinlikten âri demokrasi tarifleri için bk. R. M. MacIver, Leviathan and the People "Leviathan ve Millet" (Louisiana Devlet Üniversitesi Yayınları, 1939), s. 63 - 70 ve 142 - 68.

⁵ MacIver, The Web of Government "Hükûmet Ağı" (New York, 1947), s. 198

⁶ Bk. aynı eser, s. 192 ve son. ve aynı yazarın Community "Toplum" (ikinci baskı, Londra, 1920), s. 28 - 38, 232 - 37, 421 - 29.

⁷ Hermann Rauschning, The Revolution of Nihilism "Nihilizm İhtilâli" (tercüme eden: Dickes, New York, 1939).

BÖLÜM 2

¹ The Prince "Hükümdar", (terc. Marriott, Everyman's, 1908), bölüm XV, s. 121.

² Robert Michels, Political Parties "Siyasi Partiler" (terc. Paul, New York, 1915), s. 32, 205, 390, 400; ve daha sonraki "Siyasi Partilerin Sosyolojik Karakteri üze-

rinde bazı Mülâhazalar" başlıklı makalesi, American Political Science Review, XXI (1927), 761.

³ Gaetano Mosca, The Ruling Class "Hâkim Sınıf" (Livingston, New York, 1939), bilhassa böl. II, XII, XV ve XVI.

⁴ Vilfredo Pareto, The Mind and Society "Akıl ve Toplum" (Livingston, New York, 1935), IV, böl XII.

⁵ Bk. Pareto'nun Contribution to the Critique of Political Economy "İktisadın Tenkidine Katkı" (terc. Stone, New York, 1904), s. 11 - 12.

⁶ A. F. Bentley, The Process of Government "Hükûmet Vetiresi" (Chicago, 1908), böl. II ve s. 452 - 58.

⁷ Bk. P. A. Sorokin, Contemporary Sociological Theories "Çağdaş Sosyolojik Teoriler" (New York, 1928), s. 28 not 52 ve s. 644.

⁸ The Process of Government, s. 314, 455 - 57.

⁹ F. R. Kent, The Great Game of Politics "Büyük Politika Oyunu" (New York, 1924), s. 322, 320, 182. Şu noktayı belirtmek gerekir ki, burada izah edilen teşkilât görüşü sadece bu kitabının tezini aksettirir, yoksa sonraki eserlerinin ve bu arada, esas itibariyle psikolojik bir yoruma dayanan Political Behavior "Siyasî Davranış" (New York, 1928) adlı kitabının değil.

¹⁰ The Great Game of Politics, s. 321, 72.

¹¹ Meselâ demokrasilerde baskı gruplarının rolü buna bâriz bir misaldir. Ayrıca bakınız: R. M. MacIver, The Modern State "Modern Devlet" (Londra, 1926), s. 197 - 199.

¹² The Passing of Politics "Siyasetin Ölümü" (New York, 1924), s. 7.

¹³ The Managerial Revolution "İdarî İhtilâl" (New York, 1941).

¹⁴ The Passing of Politics, s. 24.

¹⁵ Antidemokratik görüş ve dayandığı deliller, oldukça geniş hitabet sapmaları ile, Burnham'ın "Demokrasi mümkün müdür?" adlı makalesinde izah edilmiştir: Whose Revolution? "Kimin İhtilâli?" (Talmadge yayını, New York, 1941), s. 187 - 217. İdarî toplum lehindeki deliller, şu iki makalede hülâsa olarak tekrar edilmiştir: "İdarî İhtilâl Teorisi", Partisan Review, VIII (1941), s. 181 - 97, ve "Birleşik Dev-

letlerin Gelecekteki Hâkimleri", Fortune, XXIV (Kasım, 1941), s. 100 ve müt. Her iki görüş, ikincisi geniş tâdillerle olmak üzere, The Machiavellians "Makyavelciler" (New York, 1943) adlı eserinde de ele alınmıştır. İdari ipotezi ile bunun dayandığı muhtelif kaziyelerin hemen hemen tam tersi denebilecek olan bir görüş için, The Struggle for the World "Dünya için Mücadele" (New York, 1947) adlı daha yeni eserine bakınız.

Burnham'ın İdarî İhtilâl'den evvelki siyasi fikirleri için, The People's Front "Halk Cephesi" (New York, 1937) adlı risalesine bakınız: Burnham burada devlet, demokrasi ve sınıf mücadelesinin ortodoks Marks-Troçki yorumunu vermektedir. Ayrıca şunlara da bakın: Science and Style "İlim ve Üslûp" adlı polemîği (Leon Troçki'nin In Defense of Marxism "Marksizmin Müdafaası için" (New York, 1942) adlı eserinin zeyl kısmında, s. 187-206), ki burada da aynı görüşleri biraz değişik bir şekilde de olsa benimsemiştir; ve İşçi partisinden istifa mektubu (Mayıs 21, 1940; aynı eserde, s. 207-11), ki bunda Marksizmi reddetmekte ve idarî toplum nazariyesini benimsemektedir. Burnham'ın İdarî İhtilâl'ini nüiteakip sahifelerde tahlil ederken, diğer yazılarının ilgili pasajlarına da gerektiğçe atıfta bulunulacaktır.

¹⁶ Wacław Machajski'nin doktrinleri için bakınız: Max Nomad, Rebels and Renegades "İsyancılar ve Dönmeler" (New York, 1932), Apostles of Revolution "İhtilâl Havaripleri" (Boston, 1939), ve Aspects of Revolt "İsyanın Çeşitli Cepheleri" (Noonday Press yayınları, New York, 1961), böl. V ve saire. Ayrıca, Encyclopaedia of the Social Sciences "İçtimai İlimler Ansiklopedisi", IX, s. 654-55 de Nomad'ın Machajski hakkındaki makalesi, ve yine Nomad'ın The Making of Society "Toplumsal Meydana Gelişi" (Calverton yayınları, New York, 1937), s. 882-93 deki Masters - Old and New "Üstatlar - Eski ve Yeni" adlı denemesi. A. Wolski takma adıyla yazmış olan Machajski'den seçmeler Calverton ansiklopedisinde bulunabilir, s. 427-36. Bundan başka Bell'in yukarıda zikredilen eserine de bakınız: s. 335-37 ve 392 not 147.

¹⁷ Marks, Machajski, Nomad ve metindeki paragrafın geri kalan kısmında zikredilen öteki yazarlardan başka, Burn-

ham'ın düşüncesinin belli başlı kaynakları şunlardır: Lucien Laurat, *Marxism and Democracy* "Maksizm ve Demokrasi" (terc. Fitzgerald, Londra, 1940) - bilhassa, Fransızca nüshası 1939 yılının ilk aylarında çıkan bu önemli eserin son altmış sahifesine bakınız; Lawrence Dennis, *The Coming American Fascism* "Gelen Amerikan Faşizmi" (New York, 1936) ve *The Dynamics of War and Revolution* "Harp ve İhtilâlin Dinamiği" (ikinci baskı, New York, 1940) - Burnham'ın bu kitaplardan ne ölçüde faydalandığını misalleri için aşağıda bül. III not 36'ya bakınız; Bruno R., *La Bureaucratization du monde* (Dünyanın Bürokratlaşması) Paris, 1939 - kısa fakat aydınlatıcı izahat için bk. J. M. Fenwick, "The Mysterious Bruno R." (Esrarengiz Bruno R.) *New International*, XIV (1948), 215 - 18, *Studies in Philosophy and Social Science*, IX (1941), s. 338 - 39, dergisinde Josef Soudek'in bir tenkidi, ve Bell, op. cit., s. 390, not 125; ve Lewis Corey, "Marxism Reconsidered" (Yeniden gözden geçirilmiş Marksizm), *The Nation*, CI (1940), 245 - 48, 272 - 75, 305 - 7.

¹⁸ Bilhassa bk. *The Engineers and the Price System* "Mühendisler ve Fial Sistemi" (New York, 1921).

¹⁹ *Finanzkapital* (Viyana, 1910). Rudolf Hilferding'e yaptığım bu ve diğer atıflar için, Morris Watnick'e şükranlarımı borçluyum: Hilferding'in kitabının yakında çıkacak olan tercümesi, zamanımızın temel eserlerinden birini Amerikalı araştırmacıların istifadesine arzedecektir.

²⁰ *The Modern Corporation and Private Property* "Modern Korporasyon ve Ferdi Mülkiyet" (New York, 1932), bilhassa Kısım I.

²¹ *The Managerial Revolution* "İdari İhtilâl", s. 8, 273.

²² *The Machiavellians* "Makyavelciler", s. 88, 236. Ayrıca bk. *The Managerial Revolution*, s. 119, ve "Is Democracy Possible?" (Demokrasi Mümkün müdür?) adlı makalesi: Talmadge, op. cit., s. 190.

²³ *The Managerial Revolution*, s. 28; 59.

²⁴ Aynı Eser, s. 63.

²⁵ Aynı Eser, s. 154 - 60.

²⁶ Aynı Eser, s. 166 - 70 ve bölüm X.

²⁷ *The Struggler for the World* (Dünya için Mücadele), s. 10.

²⁸ 'The Managerial Revolution, s. 148 ve bölüm X.

²⁹ 'The Machiavellians, s. 236. Ayrıca bk. "Is Democracy Possible?" Talinadge, op. cit., s. 190.

³⁰ Aynı Eser, s. 217.

³¹ 'The Managerial Revolution, s. 119; 'The Machiavellians, s. 224.

³² 'The Managerial Revolution, s. 162.

³³ Bk. Aynı Eser, s. 283 ve müt. Fakat aynı zamanda, aksi görüşü müdafaa etmek için The Struggle for the World s. 144 ve müt. de ileri sürdüğü mütalâaya da bakınız.

³⁴ Bk. Sidney Hook, The Hero in History "Tarihte Kahraman" (New York, 1943), bilhassa böl. VI ve X; ve David Shub, Lenin (Garden City, N. Y., 1948), böl. IX - XX.

³⁵ Bu argümanın muhtelif cepheleri için bk. F. J. Teggart, The Processes of History "Tarih Vetireleri" (New Haven, 1918), böl. III ve IV; John Dewey, Freedom and Culture "Hürriyet ve Kültür" (New York, 1939), s. 98 ve müt.; ve M. R. Cohen, The Meaning of Human History "İnsanlık Tarihinin Mânası" (La Salle, Ill., 1947).

³⁶ Hook, op. cit., s. 85 ve 92.

³⁷ Bk. Aynı Eser, s. 73 - 74 ve böl. V ve VII; aynı zamanda Bertrand Russell, Freedom versus Organization "Teşkilât karşısında Hürriyet" 1814 - 1914 (New York, 1934), s. 198 - 99.

³⁸ Pierce için, Collected Papers of Charles Sanders Peirce (ed. Hartshorne and Weiss, Cambridge, 1931), I, 222 - 23 sahifelerde kanun ve tesadüf konusundaki tebliğine bakınız. Roas için, bk. Anthropology and Modern Life "Antropoloji ve Modern Hayat" (New York, 1928), s. 207 - 11. Tolstoy için Harp ve Sulh'un (Kitap X, bölüm XXVII) Napolyon'un Borodino muharebesi için yaptığı hazırlıklar ve aldığı tedbirlerle ilgili meşhur bölümüne ve aynı romanın son kısmında tesadüf hakkında yazdıklarına bakınız.

³⁹ M. R. Cohen, Causation and its Applicability to History "İlmiyet ve Tarihte Tatbik Kabiliyeti", Journal of the History of Ideas, III (1942), 15.

⁴⁰ Meselâ, bk. Karl Mannheim, Ideology and Utopia "İdeoloji ve Ütopi" (Londra, 1936), s. 74 - 83; E. P. Cheyney, Law in History and Other Essays "Tarihte Kanun ve baş-

ka Denemeler" (New York, 1927), s. 27; Allan Nevins, The Gateway to History "Tarih Geçiti" (Boston, 1938), b6l. IX; John Dewey, The Public and Its Problems "Halk ve Meseleleri" (New York, 1927), s. 6; ve MacIver, Community "Toplum", s. 15 - 16.

⁴¹ The Managerial Revolution, s. 78, 110, 59.

⁴² Meselâ, bk. R. A. Gordon, Business Leadership in the Large Corporation "Büyük Şirketlerde İş Liderliğı" (Washington, 1945).

⁴³ Bk. N. W. Chamberlain, The Union Challenge to Management Control "Sendikaların İş İdaresinin Kontrolüne Meydan Okuması" (New York, 1948), s. 20 ve müt.

⁴⁴ Bk. Gordon, op. cit., s. 6 - 7, 255 - 58, 267, ve b6l. VI; ve T. C. Cochran ve W. Miller, The Age of Enterprise "Teşebbüs Çağı" (New York, 1942), s. 307.

⁴⁵ The Managerial Revolution, s. 97; ayrıca s. 126 - 27.

⁴⁶ Bk. MacIver, The Web of Government s. 434 - 35.

⁴⁷ Bk. S. B. Mathewson, Restriction of Output among Unorganized Workers "Teşkilatlanmamış İşçiler arasında Üretimin Sınırlanması" (New York, 1931). Mathewson'un vardığı neticeler: destekleyen daha başka çalışmalar için bk. F. J. Roethlisberger ve W. J. Dickson, Management and the Worker "İdare ve İşçi" (Cambridge,, 1939) ve Elton Mayo, The Human Problems of an Industrial Civilization "Sanayi Medeniyetinin Beşerî Problemleri" (New York, 1933); bu araştırmalar G. C. Homans tarafından Millî Araştırma Konseyine verilen raporda, Fatigue of Workers "İşçilerin Çilesi", (New York, 1941), s. 56 - 99'da özetlenmiştir.

⁴⁸ Yukarıda zikredilmiş olan Engineers and the Price System adlı eserinde (böl. I ve s. 108 ve müt., 146 - 50) sabotaj hakkındaki mütalâalarına bakınız.

⁴⁹ William Haber, Industrial Relations in the Building Industry "İnşaat Sanayiinde Sinaî Münasebetler" (Cambridge, 1930), s. 215.

⁵⁰ Aynı Eser, s. 197 ve 215.

⁵¹ Bal geçen sanayi kolları için bk. Jacob Loft, The Printing Trades "Matbaa Sanayii" (New York, 1944); Joel Seidman, The Needle Trades "Mensucat Sanayii" (New York, 1942); McAlister Coleman, Men and Coal "İnsanlar ve

Kömür" (New York, 1948); geniş bir araştırma için ansiklopedik mahiyetteki How Collective Bargaining Works "Kolektif Pazarlık nasıl İşler" (New York, 1942) adlı eser ile N. W. Chamberlain'in yukarıda zikredilen kitabına (bilhassa böl. IV ve ilâveler) bakınız.

⁵² Seidman, op. cit., s. 6 ve böl. X.

⁵³ Aynı Eser, s. 172.

⁵⁴ Bk. Jack Barbash, "İdeology and the Unions" (İdeoloji ve Sendikalar), American Economic Review, XXXIII (1943), 868 - 76.

⁵⁵ Bk. N. W. Chamberlain, op. cit., ve E. W. Bakke, Mutual Survival "Karşılıklı Beka" (New York, 1946).

⁵⁶ Konuyu Özet olarak işleyen şu eserlere bakınız: R. E. Cushman, Independent Regulatory Commission "Müstakil Tanzim Komisyonu" (New York, 1941); F. P. Hall, Government and Business "Hükûmet ve Ticaret" (2. baskı, New York, 1939); ve M. W. Watkins, Public Regulation of Competitive Practices in Business Enterprise "Ticari Teşebbüslerde Rekabetin Mevzuatla Tanzimi" (New York, 1940), bilhassa böl. IV, V, VI, ve VIII.

⁵⁷ The Managerial Revolution, s. 150 ve 259 - 60.

⁵⁸ Bu argümanın muhtelif cepheleri, bu bahsi takip eden ve idarecilerin sosyal sınıf niteliği üzerinde yapılan münakaşada, ve daha ilerde hükümlerlik münakaşasında daha etraflı olarak ele alınmıştır (III, D).

⁵⁹ Burnham'ın iddiasına karşı bu önemli itirazdan başka, burada dikkate alınması gereken ve büsbütün önemsiz sayılamayacak olan bir başka mülâhaza daha vardır. Burnham, garip ve yanlış bir tarzda, idarecilerin hâkim ekonomik sınıfı teşkil ettiklerini isbat etmeğe çalışmakta, bunun için iki cepheli bir iktidar kıstası kullanmaktadır: istihsal vasıtalarına sahip olma imkânlarının kontrolü ve hâsılanın tevziinde imtiyazlı muamele. Bu iki hakkın hâkim sınıfın tayininde en önemli rolü oynadığını ısrarla tekrar etmektedir. Ancak bunların aynı derecede hüküm ifade etmediklerini söylemektedir. Bunlardan biri (imtiyazlı muamele) diğerine tâbidir. (İdarî İhtilâl, s. 214, 93 - 94). Eğer bu böyle ise, Burnham neden imtiyazlı muameleyi kıstasının temel unsurlarından biri olarak göstermiştir? İstihsal vasıtalarının kontrolü hâkim

sınıf olmanın yalnız zarurî değil, aynı zamanda tâyin edici unsuru ise, o zaman böyle bir kontrolü ellerinde bulunduranlar bu sayede kendilerine imtiyazlı muamele yapılması imkânlarına da sahip olmuş olurlar; halbuki, olaylar ve mantık, imtiyazlı muamele görenlerin bizzat böyle bir kontrole sahip olmayabileceklerini göstermektedir.

Burnham'ın, bu imtiyazlı muamele faktörünü ne maksatla kullandığını dikkatle inceleyecek olursak, iktidar ve imtiyaz arasındaki karışıklığın izahı kolaylaşır. Bütün kitabında Burnham, hâkim sınıfını, bu hususta kesin bir ölçü olarak kabul ettiği istihsal vasıtalarına ulaşma yollarını kontrol altında bulundurmak ölçüsüne göre teşhis edemediği hallerde, dayandığı noktayı değiştirmekte, ve elde edilmesi mümkün şeylerin çoğuna sahip oldukları için bazı insanları hâkim sınıf olarak göstermeğe çalışmakta, ve bu noktadan hareket ederek de, nimetlerin çoğunu ele geçirdiklerine göre, onları meydana getiren istihsal vasıtalarını kontrol edenlerin de onlar olması lâzım geldiğini iddia etmektedir. (Aynı eser, s. 60 ve 159). Fakat bu fâsit bir daire içinde muhakeme yürütmek suretiyle çıkarılan bir neticedir. Burnham böylelikle ispat etmeye çalıştığı şeyi peşin olarak kabul etmiş olmaktadır. Böyle bir "ispatın", idarî iktidar veya kontrol meselesini aydınlatmaya faydası olamaz.

⁶⁰ Aynı Eser, s. 77 ve daha birçok yerlerde.

⁶¹ Meselâ, bk. Katherine Archibald, Wartime Shipyard "Harp Zamanında Tersane" (Berkeley, 1947), bilhassa s. 6 ve 151 - 84.

⁶² Bk. Lionel Robbins, The Economic Basis of Class Conflict "Sınıf Mücadelesinin Ekonomik Temeli" (Londra, 1939), s. 17 ve müt.; ve Lewis Corey, The Unfinished Task "Bitmemiş Ödev" (New York, 1942), s. 191 ve 199 - 204.

⁶³ Bk. Karl Polanyi, The Great Transformation "Büyük Değişiklik" (New York, 1944), böl. XIII. Yazar burada önemli bir noktayı belirtmektedir: sosyal yapı, bazı şartlar altında, sınıfların terkiibini ve sıralanışını tâyin edebildiği gibi, başka şartlar altında, sosyal yapının kendisi içindeki sınıflar tarafından değiştirilebilir.

⁶⁴ Meselâ, bk. C. A. Beard, The Economic Basis of Politics "Siyasetin Ekonomik Temeli" (New York, 1922).

⁶⁵ Bilhassa bk. Rudolf Hilferding, "State Capitalism or Totalitarian State Economy" (Devlet Kapitalizmi veya Totaliter Devlet Ekonomisi), Modern Review, I (1947), 267 - 69, ve "The Modern Totalitarian State" (Modern Totaliter Devlet), aynı dergide, s. 597 - 605; ayrıca bk. Gregory Bienstock, S. M. Schwarz, ve Aaron Yugow, Management in Russian Industry and Agriculture "Rus Tarım ve Endüstrisinde İdare" (New York, 1944), bilhassa s. 8 - 31 ve 152 - 57, ve Julian Towster, Political Power in the U. S. S. R. "Rusyada Siyasî İktidar" (New York, 1948), bilhassa böl. VIII, XIII, ve XIV. Bu Burnham'ın da sonraki bir eserinde ileri sürdüğü tezdir: The Struggle for the World "Dünya için Mücadele", s. 124.

⁶⁶ Bk. Franz Neumann, Behemoth (New York, 1942), bilhassa s. 288 - 92 ve 385 - 2.

⁶⁷ Meselâ Goering, muazzam bir sanayi imparatorluğunu ancak siyasî iktidara geldikten ve iktisadî gayelerini tahakkuk ettirmek için kanun ve zor kullanmak imkânını elde ettikten sonra kurmuştur. Aynı şekilde, Lenin de iktisadî siyaseti empoze etmeye ancak devlet iktidarını ve mekanizmasını ele geçirdikten sonra muvaffak olmuştur, daha önce değil. Bk. Kurt Lachman, "The Hermann Göring Works" (Hermann Göring Fabrikaları), Social Research, VII (1941), 24 - 40; ve Emil Lederer, "Rusyada Hükûmet Kontrolü", Government Control of the Economic Order "Ekonomik düzenin Hükûmetçe Kontrolü" (ed. Lippincott, Minneapolis, 1935), s. 33. Politikacıların meydana getirdiği yeni hakim sınıf için bk. Dwight Macdonald, "Burnham İhtilâli", Partisan Review, IX (1942), 76 - 84.

⁶⁸ "Devlet Kapitalizmi veya Totaliter Devlet Ekonomisi", s. 269.

⁶⁹ Bk. Economic Foundations of Society "Toplumun Ekonomik Temelleri" adlı eseri (terc. Koasbey, Londra, 1899), III Kısım, böl. V.

⁷⁰ Stammler'in en önemli eseri olan Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung "Materiyalist Tarih Telâkkilerine göre İktisat ve Hukuk"unun (Leipzig, 1896) İngilizce tercümesi maalesef yoktur. Doktrininden yapılan iktibaslar için, Stammler'in Theory of Justice "Adalet Teorisi" (terc. Husik, New York, 1925) adlı ese-

rindeki eklere bakınız. Ayrıca, bk. Fritz Berolzheimer, *The World's Legal Philosophies* "Dünyanın Hukuk Felsefeleri" (terc. Jastrow, New York, 1929), s. 398 ve müt.; ve Rupert Emerson, *State and Sovereignty in Modern Germany* "Modern Almanya'da Devlet ve Hâkimiyet" (New Haven, 1928), s. 160 - 67.

⁷¹ The Web of Government, s. 126.

⁷² Bk. M. M. Laserson, *Russia and the Western World* "Rusya ve Batı Dünyası" (New York, 1945), böl. IV.

⁷³ Bk. Roscoe Pound, *Interpretations of Legal History* "Hukuk Tarihi Yorumları" (Cambridge, 1923), s. 92 - 115; J. R. Commons, *Legal Foundations of Capitalism* "Kapitalizmin Hukukî Temelleri" (New York, 1924); ve Walter Sulzbach, "Sınıf ve Sınıf Mücadelesi", *Journal of Social Philosophy*, VI (1940), 29.

⁷⁴ Anti - Dühring; Lenin tarafından, *State and Revolution* "Devlet ve İhtilâl" (yen. göz. geç. terc., New York, 1932) adlı kitabında benimsenerek iktibas edilmiştir: böl. I, par. 4. İtalikler bana aittir.

⁷⁵ Bk. Hans Belbrück, *Government and the Will of the People* "Hükûmet ve Millet'in İradesi" (terc. MacIwee, New York, 1923), s. 91 - 92; Commons, op. cit., s. 214 - 219; ve MacIver, *The Modern State* "Modern Devlet", s. 303 - 5.

⁷⁶ Bk. A. C. Flick, *The Decline of the Medieval Church* "Ortaçağ Kilisesinin Çöküşü" (Londra, 1930), bilhassa II, 279 - 304, 432 - 53, 466 - 75; ayrıca bk. J. S. Schapiro, *Social Reform and the Reformation* "Sosyal Reform ve 'Reform' Hareketi" (New York, 1909).

⁷⁷ Bk. Burnham, *The Machiavellians*, s. 233: yazar burada tarihte askerî kuvvetin önemini kabul ederek, askeriye'nin sosyal denge üzerindeki "büyük, belki bazen kaderî tâ-yin edici" tesirinden bahsetmiştir. Bu itirafı bile idareciler hakkındaki görüşünü yıkmaya kâfidir.

⁷⁸ Aynı Eser, s. 137.

⁷⁹ Bk. E. F. M. Durbin, *The Politics of Democratic Socialism* "Demokratik Sosyalizmin Politikası" (Londra, 1940), s. 175 - 76, ve MacIver, *Social Causation* "Sosyal İlliyet" (Boston, 1942), s. 113 - 20.

⁶⁰ Bk. Reinhold Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness* "Aydınlığın Çocukları ve Karanlığın Çocukları" (New York, 1944), s. 104 ve 147, ve MacIver, *The Web of Government*, s. 134 - 35.

⁶¹ *The Managerial Revolution*, s. 169 ve 156 - 58.

⁶² Aynı Eser, s. 74.

⁶³ Fakat bk. A. H. Hansen, "Tarihin Teknolojik Tefsiri", *Quarterly Journal of Economics*, XXXVI (1921), 72 - 83: burada Marks'ın tefsirinin ekonomik olmaktan ziyade teknolojik olduğu ileri sürülmüştür. Aksi görüş için, bk. MacIver, *Society "Toplum"* (New York, 1937), s. 444 - 59, ve aynı yazarın *Social Causation*'ı, böl. X.

⁶⁴ *The Managerial Revolution*, s. 74 - 75; ayrıca, "İdarî İhtilâl Nazariyesi", s. 189.

⁶⁵ MacIver. *Society*, s. 451 - 52.

⁶⁶ Aynı Eser, s. 452.

⁶⁷ *Anthropology and Modern Life* s. 232 - 35.

⁶⁸ Bk. Karl Polanyi, "Our Obsolete Market Mentality" (Modası geçmiş. Piyasa Zihniyetimiz), *Commentary*, III (1947), 109 - 17.

⁶⁹ *The Machiavellians*, s. 84.

⁷⁰ Dikkate şayandır ki, Burnham zıraf kuvvet unsuru- nu tamamen bertaraf etmektedir, çünkü modern toplumda, demektedir, "ekonominin önemli sektörleri sıraf değil, ticarî, sınaî ve malîdir". (*The Managerial Revolution*, s. 61). Fakat siyasî bakımdan, sıraf unsur, modern Amerikan toplumunda bile, gerçek ve önemli bir kuvvet olmakta devam etmektedir. Bk. A. N. Holcombe, *The Middle Classes in American Politics* "Amerikan Siyasetinde Orta Sınıflar" (Cambridge, 1940), s. 99 - 104 ve 158 - 93; ve P. H. Odegard ve E. A. Helms, *American Politics* "Amerikada Siyaset" (2. baskı, New York, 1947), s. 224 - 45.

⁷¹ Bk. Eduard Heimann, "Sınaî Toplum ve Demokrasî", *Social Research*, XII (1945), 43 - 59; ve A. D. Lindsay, *The Modern Democratic State* "Modern Demokratik Devlet" (Londra, 1943), s. 183 - 90.

⁷² *The Machiavellians* (s. 86) adlı kitabında Burnham, İtalyan şehirlerinin Ortaçağlardaki ekonomik teşkilâtının, millet - devletler halinde gelişmelerini gerektirdiğini, fakat

bu lüzumlu adımı atmadıklarını iddia etmektedir. Neden? Burnham bunun bir tercih meselesi olduğunu, ve İtalyan şehirlerinin tercihlerinde yanıldıklarını söylemektedir. Fakat herşeye hâkim olan ekonomik zaruretler ise, bu şehirler nasıl bir tercih yapabilmişlerdir? Bunun cevabı yoktur. Burnham, "Stalin and the Junkers" adlı makalesinde (Commonweal, XL (1944), 514) ekonomik determinizm doktrini ile aynı şekilde tenakuza düşmekte, ve Bolşeviklerin 1917'de ekonomik teşkilât icabı olarak değil, fakat "fikirleri, iradeleri ve disiplinleri" sayesinde iktidara geçtiklerini iddia etmektedir.

⁹³ Bk. Karl Mannheim, *Diagnosis of Our Time* "Zamanımızın Teşhisi" (New York, 1944), s. 159.

⁹⁴ Bk. Dewey, *Freedom and Culture*, böl. IV; ve Russell, *Power* "İktidar" (New York, 1938), böl. VIII.

⁹⁵ *Managerial Revolution*, s. 163-64 ve 171.

⁹⁶ Aynı Eser, s. 162.

⁹⁷ Bu görüşün aşırı bir ifadesi için Machiavellians'ine bakınız, s. 236; bununla karşılaştırınız: Mosca, op. cit., s. 326.

⁹⁸ *The Machiavellians*, s. 247.

⁹⁹ *The Managerial Revolution*, s. 163.

¹⁰⁰ Hans Speier, "Social Stratification" (Sosyal Tabakalaşma), *Political and Economic Democracy* (ed. Ascoli and Lehmann, New York, 1937), s. 259.

¹⁰¹ Bunun klasik ifadesi için bk. F. J. Goodnow, *Politics and Administration* "Siyaset ve İdare" (New York, 1900). Demokraside idarî kuvvetin sınırları için, bk. Herman Finer, "Administrative Responsibility in Democratic Government" (Demokratik Hükûmette İdarî Mesuliyet), *Public Administration Review*, I (1941), 335-50; ve P. H. Appleby, *Big Democracy* "Büyük Demokrasi" (New York, 1945).

¹⁰² Bk. MacIver, *Leviathan and the People*, s. 68-70; ve Léon Blum, *For All Mankind* "Bütün İnsanlık İçin" (terc. Pickles, New York, 1946), s. 60-63.

¹⁰³ *The Machiavellians*, s. 145.

¹⁰⁴ *The Managerial Revolution*, s. 169-70.

¹⁰⁵ *The Managerial Revolution* ve *The Machiavellians* adlı eserlerinde ileri sürdüğü kırk küsur kehaneti okumak.

Burnham'ın bu hususta feci şekilde yanlışlığını anlamak için kâfidir. Sovyetler Birliğinin ve Britanya İmparatorluğunun, İkinci Cihan Harbinin neticesinde yıkılacağını, ve Birleşik Devletlerde idari toplumun muzaffer olacağını, "1940 başkan seçimlerinin..... bu memleketin tarihindeki son veya hiç değilse sonradan evvelki başkan seçimlerini teşkil edeceğini" (The Managerial Revolution, s. 261) haber vermiş ve anlatmış olduğunu hatırlatmak, tarihin de, insanlar gibi, her zaman "demir kanunlara" uymadığını göstermeye yeter.

¹⁰⁰ Demokratik problemin bu cephesinin tahlili için bk. Corey, The Unfinished Task, bilhassa s. 204 - 13 ve 303 - 5.

¹⁰⁷ "Siyasi Partilerin Sosyolojik Karakteri Üzerinde bazı Düşünceler", s. 768.

¹⁰⁸ Bk. MacIver, The Modern State, s. 425, ve aynı yazarın Society, s. 438 ve müt.

¹⁰⁹ "Marxism Reconsidered", s. 247.

¹¹⁰ MacIver, Society, s. 441 ve 452.

BÖLÜM 3

¹ Devlet, I. Kitap, 338. Eflatun'un yazılarına yapılan bütün atıflar Jowett'in tercümesi olan The Dialogues of Plato (3. baskı, Oxford University Press, 1892) adlı kitabıdır.

² Eflatun, Gorgias, 491 - 92, 483.

³ Aynı Eser, s. 488. Ayrıca bk. Protagoras, s. 350.

⁴ Meselâ Russell, Eflatun'un Sofist hasımlarını haksız olarak gülünç düşürdüğünü ve kötülediğini, onlara inançlarını temsil etmeyen doktrinler izafe ettiğini ileri sürmüştür. History of Western Philosophy "Batı Felsefesi Tarihi"ne bakınız (New York, 1945), s. 75, 79.

⁵ Bölüm XIV, s. 115.

⁶ Leviathan (1651 Oxford baskısı, 1929), Kısım I, bölüm XI, s. 75.

⁷ The Outline of Sociology "Sosyolojinin Ana Hatları" adlı kitabında olduğu gibi (terc. Moore, Philadelphia, 1899), s. 116 ve müt.

⁸ The State "Devlet" (terc. Gitterman, Indianapolis, 1914), s. 14, 15 ve 68.

⁹ Bk. Beyond Good and Evil "İyinin ve Kötünün Ötesinde" (terc. Zimmern) ve The Will to Power "İktidar İradesi" (terc. Ludovici): ikisi de The Complete Works of Friedrich Nietzsche'de (ed. Levy, Edinburgh, 1909), cilt XII, XIV ve XV.

¹⁰ The Decline of the West "Batının İnhitâtı" (terc. Atkinson, New York, 1926), bilhassa II, 452, 507.

¹¹ Politics "Siyaset" (terc. Dugdale and de Bille, New York, 1916), I, 15 - 16, 22.

¹² The Philosophical Theory of the State "Devletin Felsefî Nazariyesi" (Londra, 1899), böl. VI, s. 152.

¹³ Pareto, op. cit., IV, par. 2178, 2179, 2190, 2174, 2183, 2253.

¹⁴ Benito Mussolini, The Political and Social Doctrine of Fascism "Faşizmin Siyasî ve İçtimâî Doktrini" (International Conciliation pamphlets, Ocak 1935, No. 306), s. 9. Aynı zamanda Il Duce'nin başta gelen müdafilerinin yazılarına da bakınız: Giovanni Centile, "Faşizmin Felsefî Temeli", Foreign Affairs, VI (1928), 290 - 304; ve Alfredo Rocco, The Political Doctrine of Fascism "Faşizmin Siyasî Doktrini" (International Conciliation pamphlets, Ekim, 1926, No. 223).

¹⁵ Apostles of Revolution, s. 6.

¹⁶ Pareto's General Sociology "Pareto'nun Umumi Sosyolojisi" (Cambridge, 1935), s. 7, 57, 59, 64 - 69.

¹⁷ The Machiavellians, bilhassa Kısım VII.

¹⁸ The Invisible Government "Görünmeyen Hükûmet" (New York, 1928).

¹⁹ Aynı Eser, s. 33, 45 - 46.

²⁰ Aynı Eser, s. 16 - 17, 47.

²¹ Dennis'in siyasî yazılarının başlıcaları, The Coming American Fascism "Yaklaşan Amerikan Faşizmi" ve The Dynamics of War "Harp Dinamiği" adlı iki kitabıdır. Haftalık ve aylık dergilere pek çok katkılarından şunlar bilhassa zikre değer: "Amerika için Faşizm", Annals of the American Academy of Political and Social Science, CLXXX (Temmuz, 1935), 62 - 73; "Amerikan Faşizminin Portresi", American Mercury, XXXVI (1935), 404 - 13; "Harbin Yük-

sek Ahlâkî Sebepleri", aynı dergi, XXXVIII (1936), 299 - 310; "Sınıf Harbi Amerikaya geliyor", aynı dergi, XLV (1938), 385 - 93; "Münih Sulhünden Sonra", aynı dergi, XLVI (1939), 12 - 21; ve "Demokrasi İnsanları Çalışmaya Döndürebilir mi?" Current History, L (1939), 35, 61 - 62. Dennis, F. L. Schuman ve Max Lerner arasında teati edilip "Who Owns the Future?" (İstikbal Kimindir?) başlığı altında neşrolunan mektuplara da bakınız: The Nation, CLII (1941), 36 - 44, ve bu mektup taatisinin ekleri, s. 111 - 12. İlâveten, Dennis ("Harp ve İhtilâl Dinamiği") ile Paul Mattick ("U.S.A. Mah Faşizm") arasında teati edilen mektupları: Living Marxism, V (Kış, 1941), 1 - 36. Daha sınırlı bir iktisadî tahlil için, Dennis'in Is Capitalism Doomed? "Kapitalizm Mahkûm mudur?" (New York, 1932) adlı kitabına, ve gelişi güzel fakat ışıktutucu görüşler için Maximilian St. George ile müştereken kaleme aldığı polemik yazısına bakınız: A Trial on Trial "Muhakemenin Muhakemesi" (Medenî Haklar Millî Komitesi, 1946).

²² Is Capitalism Doomed? s. VII; The Dynamics of War and Revolution, s. VIII; "Amerika için Faşizm", s. 62.

²³ The Dynamics of War and Revolution, s. 23, 25, VIII.

²⁴ The Coming American Fascism, s. 226, 244; The Dynamics of War and Revolution, s. 186.

²⁵ The Coming American Fascism, s. 226, 233; "Sınıf Harbi Amerikaya Geliyor", s. 388.

²⁶ The Dynamics of War and Revolution, s. 186; The Coming American Fascism, s. 140.

²⁷ "Sınıf Harbi Amerikaya Geliyor", s. 389.

²⁸ The Coming American Fascism, s. 139, 146.

²⁹ Aynı Eser, s. 147, 209 ve saire, The Dynamics of War and Revolution, s. XXVIII.

³⁰ "Can Democracy Put Men Back to Work?" s. 61; "After the Peace of Munich", s. 21.

³¹ A Trial on Trial, s. 42.

³² The Coming American Fascism, s. 242, 224.

³³ Aynı Eser, s. 242, 239.

³⁴ Aynı Eser, s. 116, 143 - 44; ayrıca s. 122 - 23 ve 213 - 214'e de bakınız.

⁸⁵ "Fascism for America", s. 62 - 63, 72.

⁸⁶ Meselâ, istihsal vetiresinin teknik talepleri bakımından idarî üstünlük meselesinin münakaşası (The Coming American Fascism s. 239); yeni ihtilâlin sürekliliği, hâkim sınıf e harp (The Dynamics of War and Revolution, s. 245; The Coming American Fascism, s. 244, 142); Rusya'yı bir "idare diktatörlüğü" olarak görmesi (The Coming American Fascism, s. 10); işsizliğin teknolojisi hakkındaki görüşleri (The Dynamics of War and Revolution, s. 216, 240); ideolojinin fonksiyonu ve insan "hakları" yerine insan "vazifelerinin" ikamesi (aynı Eser, s. 245, 250); İkinci Dünya Harbinde Amerikan demokrasisinin ve kapitalizmin sonu (Aynı Eser, s. 129, 244); ihtilâller beşerî arzuların değil, bünyevî zaruretlerin neticesidir (Aynı Eser, s. IX; The Coming American Fascism, s. 209); ihtilâlin tarihi ve ihtilâlin bölünmezliği ile cihanşümullüğü (The Dynamics of War and Revolution, s. 135, XXVI - XXVII, 236); süper devletler ve Britanya İmparatorluğunun tasfiyesi (Aynı Eser, s. 210, 149); ve saire. Fakat bu bakımdan, Dennis, Burnham gibi, Max Nomad ile başkalarına çok şey borçludur.

⁸⁷ The Dynamics of War and Revolution, Living Marxism, s. 31.

⁸⁸ The Dynamics of War and Revolution, s. 125. Ayrıca bk. The Coming American Fascism, s. 105: yazar burada mutlak ve ebedî hakikatlerin tatbik kabiliyetini inkâr etmektedir.

⁸⁹ The Coming American Fascism, s. 7, 115, 229, 230 - 31, 237; The Dynamics of War and Revolution, s. 241; "Portrait of American Fascism", s. 412.

⁹⁰ The Coming American Fascism, s. 224.

⁹¹ M. C. Beardsley'in tereddüde mahal bırakmayacak şekilde göstermiş olduğu gibi. "Mr. Burnham on the Elite", (Mr. Burnham'ın Elit hakkındaki Düşüncesi), Journal of Philosophy, XL (1943), 435 - 41.

⁹² "Portrait of American Fascism", s. 412.

⁹³ The Dynamics of War and Revolution, s. XXVIII.

⁹⁴ F. G. Wilson'un, Twentieth Century Political Thought (ed. Roucek, New York, 1946), s. 245 - 59'daki incelemesine bakınız.

⁴⁵ Bk. Paul Pigors, *Leadership or Domlnation* "Liderlik veya Tahakküm" (Boston, 1935), s. 204 - 6; ve C. J. Friedrich, "Oligarchy", *Encyclopaedia of the Social Sciences*, XI, 463 - 64.

⁴⁶ Russel, Power, s. 87'den alınmıştır.

⁴⁷ Meselâ Zuni'ler üzerinde yapılan araştırmalar için bk. Ruth Benedict, *Patterns of Culture* "Kültür Şekilleri" (New York, 1934), böl. IV, ve Irving Goldman, "The Zuni Indians of New Mexico", *Cooperation and Competition Among Primitive Peoples* "İlkel Kavimler Arasında İşbirliği ve Rekabet" (ed. Mead, New York, 1937), böl. 10. Yeni Gine'deki "Arapeş"ler üzerinde yapılan araştırmalar için, Margaret Mead'ın aynı eserin birinci bölümündeki etüdüne bakınız. Ayrıca bk. Margaret Meade, *Sex and Temperament in Threec Primitive Societies* "Üç İlkel Toplumda Seks ve Mizaç" (New York, 1935), Kısım I.

⁴⁸ Bk. William McDougall, *An Introduction to Social Psychology*, "Sosyal Psikolojiye Giriş" (14. baskı, Boston, 1921), böl. XI; ve A. H. Maslow, "The Rôle of Dominance in the Social and Sexual Behavior of Infra - Human Primates", (İnsandan aşağı Primatların Sosyal ve Cinsî Davranışlarında Tahakkümün Rolü), *Pedagogical Seminary and Journal of Genetic Psychology*, XLVIII (1936), 261 - 338.

⁴⁹ Bk. Alfred Adler, *Undderstanding Human Nature* "İnsan Tabiatını Anlamak" (terc. Wolfe, New York, 1946), s. 72-80 ve 191 ve müt., ve *The Practice and Theory of Individual Psychology* "Ferdî Psikolojinin Tatbikatı ve Nazariyesi" (terc. Radin, New York, 1932), böl. I. Ayrıca bk. John Dollard vs. *Frustration and Agression* "Tatminsizlik ve Mütecavizlik" (Londra, 1944): burada "mütecavizliğin daima tatminsizliğin neticesi olduğu" tezi işlenmiştir.

⁵⁰ Bk. Otto Klineberg, *Social Psychollogy* (New York, 1940), s. 104 ve müt. Ayrıca bk. Eduard Spranger, *Types of Men* "İnsan Tipleri" (terc. Pigors, Halle, 1928), Kısım II, böl. I; ve H. J. Morgenthau, *Scientific Man vs. Power Politics* "İktidar Politikası karşısında İlim Adamı" (Chicago, 1946), s. 191 - 203.

⁵¹ Georges Sorel, *Reflections on Violence* "Şiddet üzerinde Düşünceler" (terc. Hulme, New York, 1941), s. 168.

⁵² Pigors, op. cit., s. 66 - 67.

⁵³ Ideas are Weapons "Fikirler Silâhtır" (New York, 1939), s. 505.

⁵⁴ E. Y. Melekian, "Nietzsche and the Problem of Democracy", (Nietzsche ve Demokrasi Meselesi), The Monist, XLII (1932), 438 - 39.

⁵⁵ Berle ve Means, op. cit., s. 353.

⁵⁶ Politics (terc. Ellis, Everyman's ed., 1912), Kitap V, bÖL. X ve XI.

⁵⁷ Bu birbirine zıt cereyanlardan üçüne kısaca işaret edebiliriz. Evvelâ, insanın kendi içindeki zıtlık vardır. Spencer ve Kropotkin gibi birbirine hiç benzemeyen kimselerin açıkladıkları veçhile, hodgâmlık kadar diğergâmlığın da insan tabiatında yeri vardır; ve bu zıddiyetin hallini münhasıran iktidar iradesine (egoizme) bağlayan görüş psikolojik bakımdan zayıf ve basit bir görüştür. İkincisi, muhtelif iktidar sahipleri arasındaki zıddiyet vardır: iktidarın cinsi bakımından (siyasî, ekonomik, askerî, dinî, vs.), kademe veya derece bakımından (millî, bölgesel, mahallî; üst, alt; ve benzeri gibi), şekil bakımından (icraî, teşriî, kazafî; şahsî, müessesesevî; ve saire). Kuvvetlerin bu bölünmesi veya çokluğuna sadece iradenin muhtelif merkezlerde toplanmasını veya muhtelif merkezlere dağılmasını sağlamakla kalmaz; aynı zamanda birçok insanlardaki iktidar hırsının, bütün iktidarı bir veya birkaç kişinin kontrolüne bırakmadan tatminini mümkün kılar. Üçüncüsü, iktidar sahiplerinin tutacağı yol meselesi vardır: iktidarın gayesi nedir? İnsanlar iktidarı sadece iktidar uğruna istemezler, aynı zamanda iktidar muayyen bazı gayelerinden bir veya bir kaçının tahakkukuna bir vasıta olduğu için iktidarı isterler. Napolyon gibi bencil ve şan ve şöhrat peşinden koşan bir insan bile bunun açık bir delilidir. Ve iktidar hem gaye hem vasıta olduğuna göre, iktidar iradesi yorumu meseleyi ancak kısmen izah edebilir.

Bu meselenin başka cepheleri için bk. C. E. Merriam, Political Power "Siyasî İktidar" (New York, 1934), s. 231 - 46; ve C. C. Josey, The Psychological Battlefront of Democracy "Demokrasinin Psikolojik Cephesi" (Indianapolis, 1944), s. 60 - 72 ve bÖL. III.

⁵⁸ Bk. Helen Jennings, "Structure of Leadership-Development and Sphere of Influence", (Liderliğin Yapısı-Gelişme ve Nüfuz Sahası), Sociometry, I (1937), 99-143; ve F. M. Thrasher, The Gang "Şebeke" (2. baskı, Chicago, 1936) böl. XVIII.

⁵⁹ The Coming American Fascism, s. 147, ve The Dynamics of War and Revolution, s. 33.

⁶⁰ 7 Mart 1921 tarihli nutku. Metin için bk. W. Y. Elliott, The Pragmatic Revolt in Politics (New York, 1928), s. 340-41.

⁶¹ The Begar's Opera "Dilenci Operası", İkinci perde, birinci sahne.

⁶² The Art of Being Ruled "İdare Edilmek Sanatı" (New York, 1926), s. 102.

⁶³ Lectures on the Principles of Political Obligation "Siyasî Borç Prensipleri üzerinde Dersler" (New York, 1924), par. 124.

⁶⁴ John Stuart Mill, Representative Government "Temsili Hükûmet" (Everyman's, 1910), s. 183.

⁶⁵ W. R. Rivers, Social Organisation "Sosyal Teşkilât" (ed. Perry, Londra, 1924), böl. IX, ve W. I. Thomas, Primitive Behavior "İlkel Davranış" (New York, 1937), böl. XIV.

⁶⁶ Bk. MacIver, The Modern State "Modern Devlet", s. 227-8, ve The Web of Government, böl. X ve XI.

⁶⁷ The Coming American Fascism, s. 116-17.

⁶⁸ Ernest Baker, Nietzsche and Treitschke (Oxford pamphlets, 1914), s. 19.

⁶⁹ Lionel Curtis (ed.), The Commonwealth of Nations "Milletler Câmiası" (Londra, 1916), s.8.

⁷⁰ W. R. Inge, The Philosophy of Plotinus "Plotinus'un Felsefesi" (3. baskı, Londra, 1929), II, 225.

⁷¹ Bk. A. D. Lindsay, The Essentials of Democracy "Demokrasinin Esasları" (Philadelphia, 1929), s. 61-63; MacIver, The Modern State, s. 151 ve Kısım II, böl. VII; ve W. E. Hocking, Man and the State "İnsan ve Devlet" (New Haven, 1926), böl. V.

⁷² Bk. Green, op. cit., Ders G.

⁷³ The Essentials of Democracy, s. 62; ayrıca, aynı yazarın Modern Democratic State, s. 197-207.

⁷⁴ Woodrow Wilson, The State "Devlet" (yen. göz. geç. baskı, Boston, 1918), s. 26 ve müt.

⁷⁵ Bk. G. E. Catlin, A Study of the Principles of Politics "Siyase. Prensipleri üzerinde bir Araştırma" (New York, 1930), böl. IV; ve MacIver, The Web of Government, s. 16-17 ve böl. III.

⁷⁶ Lippmann, "Why Should the Majority Rule?" (Çoğunluk niçin Hâkim Olmalıdır?), Harper's, CIII (1926), 403 ve müt.; ve Treitschke, op. cit., II, 277-78.

⁷⁷ Bk. Lindsay, The Essentials of Democracy, Dera IV; ve MacIver, The Modern State, s. 225.

⁷⁸ Bk. Merriam, Political Power, s. 180, 220-26.

⁷⁹ MacIver, Leviathan and the People, s. 27-28.

⁸⁰ The Social Contract "İçtimai Mukavele" (terc. Cole, Everyman's ed., 1913), Kitap I, böl. III.

⁸¹ MacIver, Community, s. 323.

⁸² Bk. MacIver, The Web of Government, s. 205.

⁸³ Bu James Burnham tarafından The Machiavellians'-de ileri sürülen iddianın aynıdır.

⁸⁴ T. B. Macaulay, Machiavelli (Girard), Kansas, 192-? "Mart, 1827 tarihli Edinburgh Review'den ayrı baskı", s. 54.

⁸⁵ Herbert Butterfield'in The Statecraft of Machiavelli adlı eserinden alınmıştır: (Londra, 1940), s. 22-23.

BÖLÜM 4

¹ Polybius, The Histories "Tarihler" (Loeb ed., New York,, 1922-27), Kitap VI, par. 57.

² Bu tenkidin muhtasar şekilleri için bk. F. W. Coker, Recent Political Thought "Son Zamanların Siyasî Düşüncesi" (New York, 1934), s. 309-14; ve F. C. Hearnshaw, Democracy at the Crossways "Dörtüyl Ağızlarında Demokrasi" (Londra, 1919), s. 53-68.

³ Hegel's Philosophy of Right "Hegel'in Hukuk Felsefesi" (tere. Knox, Oxford, 1942). par. 301, s. 196.

⁴ The Decline of the West, II, 358; ayrıca s. 455-64.

⁵ Bk. Institute of the Christian Religion "Hristiyan Dininin Müesseseleri" (terc. Allen, 7. Amer baskısı, Philadel-

phia, 1936), Kitap I, bÖL IV; Kitap II, bÖL II, III; ve Kitap IV, bÖL XX.

⁶ Meselâ, Reflections on the Revolution in France "Fransadaki İhtilâl üzerinde Düşünceler" adlı eserindeki istihza dolu pasajlara bakınız: (Everyman's ed., 1910), s. 49, 57 - 58.

⁷ Bk. Revolt of the Masses "Kütlelerin İsyanı" (New York 1932), s. 18 - 19.

⁸ Gustave Le Bon, The Crowd "Kalabalık" (İng. terc., Londra, 1896).

⁹ Emile Faguet, The Cult of Incompetence "Ehliyetsizliğe Tapma" (terc. Barstow, Londra, 1911).

¹⁰ Bk. Meselâ Reflections on Violence "Şiddet üzerinde Düşünceler", s. 78.

¹¹ Düşüncelerinin tahlili için bk. B. E. Lippincott, Victorian Critics of Democracy "Victoria Devrindeki Demokrasi Tenkitçileri" (Minneapolis, 1938), s. 6 - 53.

¹² H. S. Maine, Popular Government "Halk Hükûmeti" (5. baskı, Londra, 1897).

¹³ Aanyasa Konvansiyonu üyelerine hitaben yaptığı bir konuşmasındaki şu mütalâasında olduğu gibi: "halk gürültücü ve istikrarsızdır, nâdiren doğru bir hüküm veya karar verir". The Records of the Federal Convention of 1787 (ed. Farrand, New Haven, 1911), I, 299.

¹⁴ Bk. A Defence of the Constitutions of Government of the United States of America "Amerika Birleşik Devletlerinde Hükûmet Teşekkülünün Müdafaası", III, bÖL III: The Works of John Adams "John Adams'ın Eserleri" külliyyatında (ed. C. F. Adams, Boston, 1851), VI, 161 - 216.

¹⁵ Bilhassa Works of Fisher Ames "Fisher Ames'in Eserleri" (ed. Seth Ames, Boston, 1854) külliyyatının ikinci cildindeki "The Dangers of American Liberty" (Amerikan Hürriyetinin Tehlikeleri) adlı makale.

¹⁶ Aynı Eser, s. 394.

¹⁷ H. L. Mencken, Notes on Democracy "Demokrasi üzerinde Notlar" (New York, 1926), s. 101, 21. Demokrasiye ve vasat insana yapılan hücumları için, ayrıca bk. R. R. LaMonte ve H. L. Mencken, Men versus Man "İnsana karşı İnsanlar" (New York, 1910), s. 152 ve müt.

¹⁸ The Passing of Politics, s. 271.

¹⁹ Harry Atwood, Back to the Republic "Cumhuriyete Dönüş" (10. baskı, Chicago, 1934), s. 34, 37.

²⁰ The Behavior of Crowds (New York, 1920), böl. IX "Kalabalıkların Davranışı"; Liberty "Hürriyet" (New York, 1930), bilhassa böl. VIII; ve The Conflict of the Individual and the Mass in the Modern World "Modern Dünyada Fert ile Kütle arasındaki Mücadele" (New York, 1932), s. 152, 50 ve müt.

²¹ History and Social Intelligence "Tarih ve Sosyal Zekâ" (New York, 1926), s. 574 - 75 ve böl. XIX.

²² "Democracy and Heredity - a Reply", (Demokrasi ve İrsiyet - bir Cevap), Journal of Heredity, X, (1919), 367.

²³ Memoirs of a Superfluous Man "Lüzumsuz bir Adamın Hatıraları" (New York, 1943), s. 152, 17, 136 - 37, 262 - 63. Ayrıca bk. daha önceki eseri, Our Enemy, the State "Düşmanımız, Devlet" (New York, 1935), s. 148 - 49.

²⁴ W. W. Willoughby, The Nature of the State "Devletin Mahiyeti" (New York, 1896), s. 413.

²⁵ J. A. Schumpeter, Capitalism, Socialism, and Democracy "Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi" (New York, 1942), s. 162, 290 - 91.

²⁶ Bk. meselâ, Political Behavior "Siyasî Davranış" s. 76 - 80, 148 - 52, 304 - 17.

²⁷ Intelligence in Politics "Siyasette Zekâ" (New York, 1936), böl. VIII.

²⁸ Walter Lippmann, Public Opinion "Efkârı Umumiye" (New York, 1922) ve The Phantom Public "Hayalî Halk" (New York, 1925).

²⁹ The Phantom Public, s. 39, 52, 197, 199.

³⁰ Cram'ın pek çok yazıları içinden, aşağıdakiler düşüncesinin özünü en iyi temsil edenlerdir: The Nemesis of Mediocrity "Alelâdeliğin İntikamı" (Boston, 1917), Convictions and Controversies "İnançlar ve İhtilâflar" (Boston, 1935), ve The End of Democracy "Demokrasinin Sonu" (Boston, 1937). Ayrıca otobiografik eseri olan My Life in Architecture "Mimarlık Hayatım" (Boston, 1936) ile The Sins of the Fathers "Babaların Günahları" (Boston, 1919) ve Towards the Great Peace "Büyük Sulha Doğru" (Boston, 1922) adlı ki-

taplarında da nüfuz edici açıklamalar ve ilgi çekici pasajlar vardır.

⁸¹ My Life in Architecture, s. 95; Towards the Great Peace, s. 126 - 27; The End of Democracy, s. 14.

⁸² The Sins of the Fathers, s. 45.

⁸³ The End of Democracy, s. 6 - 7, 212; The Nemesis of Mediocrity, s. 46.

⁸⁴ Convictions and Controversies, s. 148 - 50, 184.

⁸⁵ Aynı Eser, s. 192 ve 196.

⁸⁶ My Life in Architecture, s. 294.

⁸⁷ Convictions and Controversies, s. 156 - 57, 175, 149, 161.

⁸⁸ Towards the Great Peace, s. 130.

⁸⁹ The Nemesis of Mediocrity, s. 30, 21 - 22, 46.

⁹⁰ My Life in Architecture, s. 296; ayrıca The Sins of the Fathers'ın "The Quantitative Standard" başlıklı bölümüne bakınız.

⁹¹ The Nemesis of Mediocrity, s. 30 - 35, 46.

⁹² Aynı Eser, s. 21 - 22; Convictions and Controversies, s. 161.

⁹³ The End of Democracy, s. 95; Convictions and Controversies, s. 174.

⁹⁴ Towards the Great Peace, s. 135.

⁹⁵ Aynı Eser, s. 76; The End of Democracy, s. 19.

⁹⁶ Convictions and Controversies, s. 199 - 200.

⁹⁷ My Life in Architecture, s. 20. Sonraki yıllarda yaptığı şu teklife bakınız: Başkan kaydı hayat şartıyla kral ilân edilmeli ve kendisine şu ünvan verilmelidir: "Birleşik Devletler Cumhuriyeti Naibi Hazretleri: iyi ve mânidar bir ünvan". The End of Democracy, s. 187.

⁹⁸ The Phantom Public, s. 52, 25.

⁹⁹ Aynı Eser, s. 185, 61 - 62.

¹⁰⁰ Bk. MacIver, Leviathan and the People, s. 65 - 66, ve Lindsay, The Essentials of Democracy.

¹⁰¹ Convictions and Controversies, s. 260.

¹⁰² Bk. Lippmann, "Why Should the Majority Rule?"

¹⁰³ The History of Herodotus "Herodot'un Tarihi" (terc. Rawlinson, Everyman's ed., 1910), Kitap III, bül. LXXXI, s. 251.

⁵⁴ Bk. MacIver, *Leviathan and the People*, s. 67 - 68; ve J. W. Hudson, *Why Democracy "Niçin Demokrasi?"* (New York, 1936), s. 159 - 60.

⁵⁵ Bk. MacIver, *Leviathan and the People*, s. 150, ve aynı yazarın *The Web of Government*, s. 198.

⁵⁶ Demokrasinin çoğunluk hâkimiyeti ile olan münasebetinin gerçek şekli henüz bütün ayrıntıları ile enine bobuna tetkik edilmemiş olan bir konudur. Dorothy Thompson'un *Essentials of Democracy "Demokrasinin Esasları"* adlı eserinde (New York, 1938) ve Walter Lippmann'ın "Why Should the Majority Rule?" başlıklı makalesinde yaptıkları gibi, çoğunluk hâkimiyeti anlamındaki demokrasiyi mutlak surette inkâr etmek şu önemli itirazı davet eder: çoğunluk hâkimiyetinin yegâne alternatifi bir nevi azınlık hâkimiyetidir. Öte yandan, demokrasiyi çoğunluk hâkimiyeti ile eşit tutmak, ikisini aynı şey saymak - Edwin Mims, Jr., *The Majority of the People "Milletin Çoğunluğu"* (New York, 1941), ve Max Lerner, "Minority Rule and the Constitutional Tradition", (*Azınlık Hâkimiyeti ve Anayasa Geleneği*), *The Constitution Reconsidered*'de (ed. Read, New York, 1938), s. 199/207 yaptıkları gibi - keza doğru değildir, çünkü çoğunluk hâkimiyeti en diktatör hükûmetlerde bile cârî olabilir. Bu hususta nüfuz edici fakat biraz sınırlı bir tahlil için bk. H. S. Commager, *Majority Rule and Minority Rights "Çoğunluk Hâkimiyeti ve Azınlık Hakları"* (New York, 1943). Kısa olmakla beraber kuvvetli bir tartışma için bk. MacIver, *Leviathan and the People*, s. 66 - 67, 151 - 53, ve *The Web of Government*, s. 197 ve müt. Ayrıca bk. Mill, *The Representative Government*, bül. VII, s. 256 ve müt., ve bunun zıddı bir mütalâa için de, Hugo Grabbe, *The Modern Idea of the State "Modern Devlet Fikri"* (terc. Sabine ve Shephard, Lahey, 1922), s. 72 - 82.

⁵⁷ MacIver, *Leviathan and the People*, s. 149.

⁵⁸ *The Nemesis of Mediocrity*, s. 23 - 24.

⁵⁹ Bk. Livingston'un yayınladığı *Mosca*, op. cit., s. XXXIV.

⁶⁰ *The Sins of the Fathers*, s. 69 - 70.

⁶¹ Raymond Dodge ve Eugen Kahn, *The Craving for Superiority "Üstünlük Arzusu"* (New Haven, 1931), s. 2.

⁶² Bk. C. D. Burns, Democracy (Londra, 1936), s. 244 - 45 ve 76 - 78.

⁶³ W. R. Inge, Labels and Libels "Etiketler ve İftiralar" (New York, 1929), s. 19.

⁶⁴ Bk. Dewey, The Public and its Problems, s. 205 - 9; L. T. Hobhouse, Democracy and Reaction "Demokrasi ve Ak-sülamel" (New York, 1905), s. 119 - 21; J. A. Hobson, Democracy and a Changing Civilisation "Demokrasi ve Değişen bir Medeniyet" (Londra, 1934), s. 44 - 45; Hudson, op. cit., s. 153 - 56; ve MacIver, The Modern State, s. 208 - 10.

⁶⁵ Krş. Arthur Feiller, "Democracy by Class and Occupational Representation", Ascoli ve Lehmann, op. cit., s. 187.

⁶⁶ M. C. Swabey, Theory of Democratic State "Demokratik Devlet Nazariyesi" (Combridge, 1937), s. 118.

⁶⁷ Towards the Great Peace, s. 125 - 26.

⁶⁸ Ludwig Bauer, Leopold the Unloved "Sevilmeyen Leopold" (terc. Paul, Boston, 1935), s. 256, 254. Bk. ayrıca E. D. Morel, The Black Man's Burden "Siyah İnsanın Yüğü" (Manchester, 1920), böl. IX, ve bu yazarın başka eserleri.

⁶⁹ Bernard Moses, The Spanish Dependences in South America "Cenubi Amerikadaki İspanyol Müstemlekeleri" (New York, 1914), I, XXV, ve saire; ayrıca Wilhelm Roscher, The Spanish Theory of Empire in the Sixteenth Century "XVI. Asırdaki İspanyol İmparatorluk Nazariyesi" (Cambridge, 1940), bilhassa böl. IV.

⁷⁰ F. A. Woods, The Influence of Monarchs "Hükümdarların Tesiri" (New York, 1913), s. 806 - 408 burada vardığımız neticeyi gayrı ihtiyarî olarak desteklemektedir.

⁷¹ Bk. Cheyney, op. cit., böl. IV.

⁷² Herbert Spencer, The Man versus the State "Devlete Karşı İnsan" (ed. Beale, New York, 1916). Bilhassa Butler ve Gary'nin mütalâalarına bakınız.

⁷³ H. S. McKee, Degenerate Democracy "Dejenere Demokrasi" (New York, 1933), s. 81 ve 77.

⁷⁴ The American Individual Enterprise System "Amerikan Ferdi Teşebbüs Sistemi" (New York, 1946), II, 697.

⁷⁵ Bk. Munro, The Invisible Government, s. 53 - 56; ve Nock, Our Enemy, the State, İş İlderleri ile İşveren Birlikle-

rinin fikirleri için bk. C. E. Bonnett, *Employer's Associations in the United States* (New York, 1922); ve R. A. Brady, *Business as a System of Power* (New York, 1943).

⁷⁶ Bk. MacIver, *The Modern State*, s. 457.

⁷⁷ İstihsal maliyeti - beşerî maliyet meselesi için refah ekoltine mensup iktisatçıların eserlerine bakınız, bilhassa J. A. Hobson, *Work and Wealth "İş ve Servet"* (New York, 1914) ve A. C. Pigou, *The Economics of Welfare "Refah Ekonomisi"* (Londra, 1920); ayrıca bu son yazarın daha yeni bir eseri olan *Socialism versus Capitalism "Kapitalizm karşısında Sosyalizm"* (Londra, 1939), bilhassa böl. V ve VI.

⁷⁸ J. M. Clark, "Economics and Modern Psychology". (İktisat ve Modern Psikoloji), *Journal of Political Economy*, XXVI (1918), 148.

⁷⁹ Bk. Mannheim, *Diagnosis of Our Time*, s. 167 ve 178.

⁸⁰ John Thurston, "Government Proprietary Corporations in Great Britain", (Büyük Britanyada Hükûmet Mülkiyetindeki Şirketler), Lippincott'un *Government Control of the Economic Order* adlı kitabında, s. 72 - 73.

⁸¹ Bk. meselâ Kemper Simpson, *Big Business, Efficiency and Fascism "Büyük İş, Verimlilik ve Faşizm"* (New York, 1941); Miriam Beard, *A History of the Business Man "İş Adamının Tarihçesi"* (New York, 1938), böl. XXVII; ve Veblen, *The Engineers and the Price System*, böl. I ve s. 146 - 50.

⁸² MacIver, *Leviathan and the People*, s. 150.

⁸³ Bu gerçek, diktatörün efkârı umumiyenin fevkinde olduğu yolundaki saçma iddiayı çürütmeye kâfidir. O kadar ki, totaliter devletler, demokrasilerin efkârı umumiyeye olan güvenlerini şiddetle tenkid ederken, bizzat kendileri siyasetleri icabı halkın desteğini sağlamak için gayret ve faaliyet sarfetmekte idiler. Nazi Almanyasında propaganda görevinin bir Bakanlık payesine yükseltilmesi bir tesadüf eseri değildi: propagandaya, belki sadece askerî görev ile polis hizmetinden sonra gelen bir ehemmiyet verilmek istenilmişti. Bununla beraber, plebisit yolu ile kendilerine sorulan suallere cevap vermeye ehil görülen insanlar, bu suallerin mânalarını tartışmaya gelince ehliyetсіz addediliyorlardı.

Bk. Lindsay Rogers, Crisis Government "Buhran Hükûmeti" (New York, 1934), s. 44, ve Burns, op. cit., s. 56 - 57.

⁶⁴ Bk. Aristo, Politics, Kitap V, böl. II.

BÖLÜM 5

¹ Kitap II, 200 - 201.

² Op. Cit., Kitap III, böl LXXXI.

³ Kitap V, 473'de filozof - krallar hakkındaki meşhur pasaja bakınız.

⁴ "Aristocracy", Encyclopaedia of the Social Sciences, II, 183 - 90.

⁵ Max Lerner, It Is Later Than You Think "Zannettiğinizden Daha Geçtir" (New York, 1943 baskısı), s. 247.

⁶ The Decline of the West, II, 342.

⁷ Aynı Eser, II, böl. X - XIV.

⁸ Aşağıda bölüm 8'deki iktibaslara bakınız.

⁹ Bk. meselâ, Revolt Against Civilization "Medeniye-te İsyan" adlı eseri (New York, 1922), s. 226 ve 229.

¹⁰ Ludovici ve More için, aşağıda bölüm 8'deki atıf ve tartışmalara bakınız; Babbitt için bölüm 9'a bakınız. En iyinin tarifindeki bu ve buna benzer farklar için bk. Coker, Recent Political Thought, s. 341 - 45, ve C. F. Merriam, Systematic Politics "Sistematik Siyaset" (Chicago, 1945), s. 188 - 93.

¹¹ The Ruling Class, s. 450.

¹² Aynı Eser, s. 333.

¹³ The Revolt of the Masses, s. 127.

¹⁴ Salvador de Madariaga, Anarchy or Hierarchy "Anarşi veya Hiyerarşi" (Londra, 1937), s. 169 - 70.

¹⁵ Bu, Lawrence Dennis gibi aşırı bir demokrasi aleyhtarları tarafından isabetle belirtilmiştir. Bk. Dynamics of War and Revolution, s. 8.

¹⁶ Bk. Hobhouse, Democracy and Reaction, böl. IV, ve R. E. Coker, "What Are the Fittest?" (En Elverişli Olanlar Kimlerdir?) Scientific Monthly, LV (1942), 487 - 94, LVI (1943), 62 - 70.

¹⁷ Bk. Elton Mayo, Democracy and Freedom "Demokrasi ve Hürriyet" (Melbourne, 1919), s. 45, ve MacIver, Community, s. 392 - 416.

¹⁸ Bk. R. G. Tugwell, The Industrial Discipline and the Governmental Arts "Sınai Disiplin ve Hükûmet Sanatı" (New York, 1933), s. 109, ve Mosca, op. cit., s. 406 - 7.

BÖLÜM 6

¹ William McDougall, Is America Safe for Democracy? "Amerika Demokrasi İçin Emin Midir?" (New York, 1921), s. V.

² Bk. Gunnar Myrdal, An American Dilemma "Bir Amerikan Çıkmazı" (9. baskı, New York, 1944), s. 87 - 89, 582 - 83, 597 - 98. Bu mülâhazalara, azınlık gruplarına karşı peşin hükümler ve saldırganlık yaratan emniyetsizlik, korku ve cehalet de eklenmelidir. Bk. John Gunther, Inside U. S. A. "A. B. D.'nin İçinde" (New York, 1947), s. 659, 664 - 66.

³ The Inequality of Human Races "İnsan Irklarının Eşitsizliği" (terc. Collins, New York, 1914).

⁴ The Foundations of the Nineteenth Century "Ondokuzuncu Asrın Temelleri" (terc. Lees, New York, 1910), I, 259 - 71.

⁵ Aynı Eser, I, LXVI - LXVII, 324, 577.

⁶ Bk. F. H. Hankins, "Race as a Factor in Political Theory", (Siyaset Nazariyesinde bir Faktör olarak Irk), A History of Political Theories, Recent Times "Siyasi Nazariyeler Tarihi, Yakın Zamanlar" adlı kitapta (ed. Meriam and Barnes, New York, 1924), s. 508 - 48; ve C. C. Tansill, "Racial Theories in Germany from Herder to Hitler", (Herder'den Hitler'e kadar Almanyada Irk Teorileri), Thought, XV (1940), 453 - 68.

⁷ Fitzhugh'in Sociology for the South "Güneyin Sosyolojisi" (Richmond, 1854) belki Güneyin görünüşünü belirten en meşhur eserdir; fakat şunlar da daha az çekici değildir: A. T. Bledsoe, An Essay on Liberty and Slavery "Hürriyet ve Esaret üzerinde bir Deneme" (Philadelphia,

1856) ve F. A. Ross, *Slavery Ordained of God* "Allahın Emri Olan Esaret" (Philadelphia, 1859).

⁸ Our Country "Memleketimiz" (New York, 1885), bilhassa s. 174 ve b l. XIII.

⁹ J. W. Burgess, *Political Science and Comparative Constitutional Law* "Siyasî İlimler ve  a da  Anayasa Hukuku" (Boston, 1890), I, 44 - 45.

¹⁰ Bk. Reason in Cociety "Toplumda Akıl": The Life of Reason "Akıl Hayatı" adlı eserinin ikinci cildi (2. baskı, New York, 1936), s. 165 ve m t.

¹¹ Bilhassa *History of the United States* "Birleşik Devletlerin Tarihi" adlı eserine bakınız (1898 baskısı, New York), III, 1058; bu sahife sonraki 1910 baskısından çıkarılmıştır.

¹² LaMonte ve Mencken'de op. cit., s. 116.

¹³ Bk. *Nemesis of Mediocrity*, s. 35 - 37.

¹⁴ *Memoirs of a Superfluous Man*.

¹⁵ *The Invisible Government*, s. 41.

¹⁶ Irving Babbitt, *Democracy and Leadership* "Demokrasi ve Liderlik" (Boston, 1924), s. 210 ve Lothrop Stoddard, *The Rising Tide of Color Against White World-Supremacy* "Dünyadaki Beyaz  st nl  ne Karşı Yükselen Renk Dalgası" (New York, 1920).

¹⁷ Aynı Eser, s. 162. Çift ırk m naka ası için Stoddard'ın *Re-Forging America* "Amerikayı Yeni Baştan Yaratmak" adlı kitabına bakınız (New York, 1927), s. 319 - 21.

¹⁸ *The Passing of the Great Race* "Büyük ırkın Sonu" (4. baskı, New York, 1921) ve *The Conquest of a Continent* "Bir Kıt'anın Fethi" (yen. göz. geç. baskı, New York, 1934).

¹⁹ Grant'ın *The Passing of the Great Race*'ine yazd   ünsüzlere bakın; ayrıca, *The Allien in Our Midst* "  imizdeki Yabancı" (ed. Grant ve Davison, New York, 1930) adlı eserde Amerikancılık hakkındaki  i  ve harcı âlem makalesine (s. 204 - 9), ve Grant'ın *The Conquest of a Continent*'ine yazd   girişe bakın.

²⁰ *The Passing of the Great Race*, s. 12, 5.

²¹ Aynı Eser, s. 26.

²³ Aynı Eser, s. XXVIII-XXIX, 12; Stoddard'ın *The Rising Tide of Color* kitabına giriş, s. 142.

²⁵ *The Passing of the Great Race*, s. 197, 19-20, 24-30, 67, 240-42, 228-29; aynı zamanda *The Conquest of a Continent*, s. 41, 21-22.

²⁴ *The Passing of the Great Race*, s. 18, XXIX, 222, 52-53, 10.

²⁵ Stoddard'ın *The Rising Tide of Color*'ına giriş, s. XXIX-XXXII.

²⁶ Bk. Otto Klineberg, "A Study of Psychological Differences between 'Racial' and National Groups in Europe", (Avrupada 'İrki' ve Millî Gruplar arasındaki Psikolojik Farklar üzerinde bir Etüt), *Archives of Psychology*, No. 132 (1931), s. 8-12; ve aynı yazarın *Race Differences "İrk Farkları"* (New York, 1935), s. 190-91. Yazarın eski buluşlarını "iddialı" ve "temelsiz" diye reddeden mütercim C. C. Brigham idi.

²⁷ Klineberg, "A Study of Psychological Differences between 'Racial' and National Groups in Europe," s. 27.

²⁸ Aynı Eser, s. 28-29.

²⁹ Aynı Eser, s. 29-31.

³⁰ *The Foundations of the Nineteenth Century*, I, 540; ve böl. VI.

³¹ A. J. Toynbee, *A Study of History* "Tarih Araştırması" (kısaltan Somervell, New York, 1947), s. 54. Fakat Toynbee'nin "medeniyet" tarifine dikkat ediniz. Bk. Morris Watnick, "Toynbee's Nine Books of History against Pagans" (Toynbee'nin Putperestlere karşı Dokuz Tarih Kitabı), *Antioch Review*, VII (1947), 589 ve müt.

³² Bk. Morris Ginsberg, *Sociology* "Sosyoloji" (Londra, 1934), s. 74, 88-90.

³³ Bk. J. S. Huxley ve A. C. Haddon, *We Europeans* "Biz Avrupalılar" (New York, 1936), s. 72, 226-28.

³⁴ *Politics*, Kitap VII, böl. VII, s. 213. İtalikler bana aittir.

³⁵ Bk. Ruth Benedict, *Race: Science and Politics* "İrk: İlim ve Siyaset" (yen. göz geç. baskı, New York, 1943), s. 18-19, 127-33; ayrıca Klineberg, *Social Psychology*, s. 292-97.

³⁶ "Closing the Flood - Gates," (Sel Kapaklarını Kapatmak), Grant ve Davidson'un zikredilen eserinde, s. 14. Ayrıca bk. Grant, *Conquest of a Continent*, s. 349.

³⁷ Ales Hrdlička, *The Old Americans* "Eski Amerikalılar" (Baltimore, 1925), s. 8 ve saire.

³⁸ Bk. Jacques Barzun, *Race: A Study in Modern Superstition* "İrk: Modern Hurafe üzerine bir Etüt" (New York, 1937), 162 - 63.

³⁹ *Contemporary Sociological Theories*, s. 268 - 73.

⁴⁰ Bk. F. H. Hankins, *The Racial Basis of Civilization* "Medeniyetin Irkî Temelleri" (New York, 1926), s. 189 - 90; ve Sorokin, *op. cit.*, s. 273 - 77.

⁴¹ *An American Dilemma*, s. 137.

⁴² *The Passing of the Great Race*, s. 24.

⁴³ Aynı Eser, s. 162.

⁴⁴ Fransız Boas, *The Genetic Basis for Democracy* "Demokrasinin Genetik Temeli" (New York, 1939), s. 8 - 9.

⁴⁵ Bk. Otto Klineberg, S. E. Asch, ve Helen Block, "An Experimental Study of Constitutional Types," (Bünyevî Tipler üzerinde Tecrübi bir Araştırma), *Genetic Psychology Monographs*, XVI, No. 3 (Eylül, 1934), s. 139 - 221.

⁴⁶ Boas, *Aryans and non - Aryans* "Ariiler ve Ari Olmayanlar" (New York, 1934), s. 3.

⁴⁷ Aynı Eser, s. 8.

⁴⁸ Bk. Klineberg, *Race Differences*, s. 29 - 32; Benedict, *Race: Science and Politics*, s. 54 - 55; ve Huxley ve Haddon, *op. cit.*, s. 226.

⁴⁹ Grant'ın yaptığı gibi: *The Conquest of a Continent*, s. 9 - 11. Bu görüşün sakatlığı için bk. Boas, *The Mind of Primitive Man* "İlkel İnsanın Zihni" (New York, 1911), s. 124 - 39, ve *Aryans and non - Aryans*.

⁵⁰ Bu karışıklık için bk. Stoddard, *Clashing Tides of Color* (New York, 1935), s. 18, ve *Re - Forging America*, s. 255 - 56. Tenkit için bk. Boas, *Race and Democratic Society* "İrk ve Demokratik Toplum" (New York, 1945), s. 105 - 12, ve MacIver, *Community*, s. 274 - 77.

⁵¹ E. A. Hooton, *Why Men Behave like Apes and Vice Versa* "Niçin İnsanlar Maymun gibi ve Maymunlar İnsan gibi Hareket Ederler?" (Princeton, 1940), s. 184 not. Hooton

burada Grant'ın, 85 kafatası endeksine, kahverengi saçlarına, karışık renkli gözlerine, bulanık tenine rağmen, ecdadı İngiliz olduğu için kendisini Nordik ırka mensup addettiğini söyler!

⁵² Bk. Klineberg, *Social Psychology*, s. 303 - 6, ve aynı yazarın "Study of Psychological Differences between 'Racial' and National Groups in Europe."

⁵³ Bk. Bentley, *op. cit.*, s. 256.

⁵⁴ Boas bu muhakemenin fâsit daire içinde kaldığını etkill bir şekilde göstermiştir. *The Mind of Primitive Man*, s. 2 - 5.

⁵⁵ *The Myth of the Negro Past* "Zenci Tarihi Efsanesi" (New York, 1941), s. 296 - 97; ayrıca bk. aynı yazarın *Economic Life of Primitive Peoples* "İlkel Kavimlerin Ekonomik Hayatı" (New York, 1940).

⁵⁶ Meselâ bk. *The Mind of Primitive Man*, s. 7 - 8.

⁵⁷ *Conquest of a Continent*, s. 351.

⁵⁸ Bk. Benedict, *Race: Science and Politics*, s. 184, ve Boas, *The Mind of Primitive Man*, s. 9, 29.

⁵⁹ Aynı Eser, s. 6 - 7 ve böl. VI; Fay-Cooper Cole, "Primitive Societies," (İlkel Topluluklar), Clark Wissler ve saire, *Making Mankind* "İnsanlığın Yaradılışı" (New York, 1929), s. 41 - 69; ve Klineberg, *Race Differences*, s. 255 ve mütt.

İrk nazariyecilerinin, ırkın kültürü tâyin ettiğini göstermek için baş vurdukları gülünç mübalâgalara bir misal olmak üzere bir Nazi ilmi mecmuasından alınmış şu satırları gösterebiliriz: "Nordik ırkların üstünlüğüne civcivler arasındaki ırk farkları da şahadet etmektedir. Nordik civciv, Akdeniz civcivine nazaran daha uslu ve beslenmek hususunda daha beceriklidir, ve oburluğa daha az mütemayildir. Bu farklar, insanlar arasındaki bazı tipolojik farklarla mütenazırdır. Nordik içten entegre bir tiptir. Akdenizli dıştan entegre bir tiptir. Kümes hayvanları, ırk farklarının kültür farklarından ibaret bulunduğu dair liberal - bolşevik görüşünü cerhetmiştir, çünkü civcivler arasındaki ırk farklarını kültür farkları ile izah etmeye imkân yoktur." MacIver'in *The Web of Government*'inden iktibas edilmiştir: s. 469 not 252.

⁶⁰ *The Conquest of a Continent*, s. 353.

⁶¹ *An American Dilemma*, s. 97.

⁶² Bk. T. R. Garth, Race Psychology "İrk Psikolojisi" (New York, 1931), s. 56 - 85.

⁶³ Bk. Myrdal, op. cit., s. 97

⁶⁴ Klineberg, "An Experimental Study of Speed and other Factors in 'Racial' Differences," ('İrkî' Farklarda sürat ve diğer Faktörler üzerinde Tecrübi bir Araştırma), Archives of Psychology, No. 93 (1928), s. 107 ve saire.

⁶⁵ Negro Intelligence and Selective Migration "Zencî Zekâsı ve Selektif Göç" (New York, 1935), s. 59 - 60 ve saire.

⁶⁶ Meselâ bk. Benedict, Race: Science and Politics, s. 120 - 21, ve Boas, Aryans and non - Aryans, s. 4.

⁶⁷ Bk. böl. VII, par. III, C.

⁶⁸ Bk. Barbara Schieffelin ve G. C. Schwesinger, Mental Tests and Heredity "Zekâ Testleri ve İrsiyet" (New York, 1931), s. 36 - 42, ve G. C. Schwesinger, Heredity and Environment "İrsiyet ve Muhit" (New York, 1933), s. 41 - 42.

⁶⁹ An American Dilemma; Inside U. S. A., s. 283 - 86, 780 - 83, 869 - 75, 891 - 95, ve böl. XLI; Benjamin Fine, Our Children Are Cheated "Çocuklarımız Aldatılıyor" (New York, 1947), Medenî Haklar hakkında Başkanlık Komitesi Raporu, To Secure These Rights "Bu Hakları Elde Etmek İçin" (Washington, 1947); ve Yüksek Öğretim Hakkında Başkanlık Komisyonu Raporu, Higher Education for American Democracy "Amerikan Demokrasisi için Yüksek Öğretim" (Washington, 1947), bilhassa cilt II.

⁷⁰ Cram, The Nemesis of Mediocrity, s. 39.

⁷¹ The Conquest of a Continent, s. 269 - 70.

⁷² Francis Galton, Hereditary Genius "İrşî Deha" (Londra, 1869), s. 369, 343; McDougall, op. cit., ve Sorokin, op. cit., s. 297.

⁷³ The Negro and the Intelligence Tests, s. 13 ve saire; ayrıca bk. aynı yazarın The American Negro, s. 59 - 66; ve Myrdal, op. cit., s. 695 - 700.

⁷⁴ "An Experimental Study of Speed and other Factors in 'Racial' Differences," s. 70, 107; ayrıca bk. aynı yazarın Race Differences, s. 211 - 22.

⁷⁵ Race and Civilization "İrk ve Medeniyet" (terc. Levetus ve Entz, Londra, 1928), s. 129 - 55. Ayrıca bk. Cohen, The Meaning of Human History, s. 181.

⁷⁴ The Study of Man "İnsan üzerinde Araştırma" (New York, 1945), s. 34.

⁷⁷ Anthropology and Modern Life, s. 86.

⁷⁷ Bk. Benedict, Race: Science and Politics, s. 45.

⁷⁹ Bk. MacIver, Community, s. 274 - 75.

⁸⁰ Grant'ın doktrinini bizzat kendi delilleri ile çürütmek mümkündür, zira bu kadar tutarsızlıklar ve tezatlarla dolu bir kitap az görülmüştür.

Meselâ, bir taraftan Alplilerin "kültürde çok büyük bir ilerlemeyi temsil ettiklerini," ve sadece "dünya medeniyetlerine büyük katkılarda bulunmakla kalmayıp" daha da ileri giderek "birçok kültür gelişmelerinin Asyadan Avrupaya intikalinde aracılık ettiklerini" kabul ederken (The Passing of the Great Race, s. 138, 146), diğer taraftan, Alplilerin "daima ve her yerde bir köylü ırkı olduklarını" ileri sürmüştür. (Aynı Eser, s. 227).

Aynı zamanda, Akdeniz ırkının "dünyaya eski zamanların büyük medeniyetlerini veren ırk olduğu, ilim, san'at, şiir, edebiyat ve felsefe sahalarındaki klasik Avrupa medeniyetinin olduğu gibi Yunan medeniyetinin büyük bir kısmının esas itibarıyla Akdeniz ırkının eseri olduğu ve bu ırkın Roma İmparatorluğunda da çok büyük bir hissesi bulunduğu" (aynı eser, s. 158, 165) neticesine vararak, bu mülâhazaların ışığı altında Nordik ırkın kültür faaliyetlerindeki üstünlüğünü ispat etmeye çalıştığını da göz önünde bulundurunuz. Ondan sonra da, Grant'ın "ahlâk, fikrî ve ruhî vasıfların fizikî karakteristikler gibi devamlılık arz ettiklerini ve aslında hiç değişmeden nesilden nesile intikal ettiklerini" (aynı eser, s. 226) ileri sürdüğünü hatırdan çıkarmadan, Nordiklerin fikrî üstünlüğü hakkındaki iddiasını, Akdeniz ırkının "bedensel kuvvet ve dayanıklılık bakımından gerek Nordik ve gerek Alpli ırklardan aşağı olmakla beraber, fikrî başarı bakımından her ikisinden de, ve her hâlû kârda Alplilerden üstün olduğu" yolundaki beyanı ile mukayese ediniz. (Aynı Eser, s. 299). Keza, Dante, Raphael, Titian, Michelangelo ve Leonardo da Vinci'yi Nordik olarak telâkki ettiği halde, Akdenizlilerin "sanat sahasında diğer iki Avrupa ırkından üstünlüğünün şüphe götürmediği, ancak edebiyat ve ilmi araştırma ve keşif sahasında Nordiklerin onlardan çok daha ileri olduk-

ları" (Aynı Eser, s. 215, 229) yolundaki beyanı ile bu te-lâkkisinin nasıl telif edilebileceği de câyi sualdir.

Bunlar, Grant'daki tezatlardan yalnız birkaç tanesidir, fakat iddia ve delillerinin "mantıklı" ve "ilmi" mahiyetine bir misal olmak üzere gösterilebilir!

⁸¹ Boas, Race and Democratic Society, s. 29.

BÖLÜM 7

¹ Theognis Restitus (Malta, 1842), X, s. 26.

² Thomas Campanella, The City of the Sun "Güneş Sitesi", Famous Utopias (Meşhur Ütopiler) adlı eserde (New York, Tudor ed.), s. 291-92. Galton'dan evvel bu tip düşünceler için bk. S. J. Holmes, Human Genetics and Its Social Import "Beşerî Genetik ve Sosyal Önemi" (New York, 1936), s. 359-62.

³ Hereditary Genius, s. 1.

⁴ Inquiries into Human Faculty and Its Development "Beşerî Kabiliyet ve Gelişmesi hakkında Araştırmalar" (Londra, 1883), s. 177-78, 181-82.

⁵ Hereditary Genius ve English Men of Science "İngiliz İlim Adamları" (Londra, 1874).

⁶ Inquiries into Human Faculty, s. 216-41.

⁷ Essays in Eugenics "Öjenik üzerinde Denemeler" (Londra, 1909), s. 11, 24; Hereditary Genius, s. 324-25.

⁸ Nature and Nurture "Tabiat ve Terbiye" (Londra, 1910), s. 27.

⁹ Bk. The Scope and Importance to the State of the Science of National Eugenics "Millî Öjenik İlminin Devlet bakımından Önemi ve Şümülü" (2. baskı, Londra, 1909), s. 33 ve 38; ve National Life from the Standpoint of Science "İlim Açısından Millî Hayat" (Londra, 1901), s. 29-31.

¹⁰ F. A. Woods, Mental and Moral Heredity in Royalty "Krallıklarda Fikrî ve Ahlâkî İrsiyet" (New York, 1906), s. 283.

¹¹ E. M. East, Heredity and Human Affairs "İrsiyet ve Beşerî Meseleler" (New York, 1927), s. 179, 300-301.

¹² Alleynne Ireland, "Democracy and the Accepted Facts of Heredity," (Demokrasi ve Kabul Edilmiş İrsiyet Olayları), Journal of Heredity, IX (1918), 339-42.

¹³ Ireland'ın görüşünü destekleyenler için bk. Madison Grant, "Discussion of Article on Democracy and Heredity," (Demokrasi ve İrsiyet üzerindeki Makalenin Münakaşası), Journal of Heredity, X (1919), 164-65; ve P. F. Hall, "Aristocracy and Politics," (Aristokrasi ve Siyaset), aynı dergi, s. 166-68. Ireland'ın tezine hücumlar için bk. E. G. Conklin, "Heredity and Democracy," (İrsiyet ve Demokrasi), aynı dergi, s. 161-64; ve O. F. Cook ve R. C. Cook, "Biology and Government," (Biyoloji ve Hükûmet), aynı dergi s. 250-53. Ireland'ın münekkitlerine verdiği cevap için bk. "Democracy and Hederity - a Reply," (Demokrasi ve İrsiyet - bir Cevap), aynı dergi, s. 360-67. Ireland'ın makalelerinin özü daha sonra Democracy and the Human Equation "Demokrasi ve Beşerî Muadele" adlı eserinde yayınlanmıştır (New York, 1921), s. 119-44.

¹⁴ Applied Eugenics "Tatbiki Öjenik" (New York, 1920), s. 361-364.

¹⁵ Salt, Political Institutions: A Preface "Siyasî Müesseseler: Bir Mukaddeme" (New York, 1938), s. 445, 437. Dikkate şayandır ki, Salt bu gerçekten yeni sesin sahipleri arasında Mussolini, Hilaire Belloc, Faguet, Rabbitt ve Cram gibi sözcülerin adlarını saymıştır! Aynı Eser, s. 445-49. Ayrıca bk. Lennes, Whither Democracy? "Demokrasi Nereye?" (New York, 1927).

¹⁶ Salt, op. cit., s. 454-56. Spengler'in bu tezin burada incelemeye lüzum yoktur. Konu hakkında mevcut delillerin aksî neticeye götürdüğüne işaret etmekle iktifa edebiliriz. Bk. Schwesinger, Heredity and Environment, s. 280-82, 463; MacIver, Society, s. 114-39; ve Cohen, The Meaning of Human History, s. 231-35.

¹⁷ Salt, op. cit., s. 444. Salt gerçekten kadınları en aşağı erkeklerden de daha aşağı sayar, ve kadınlara oy hakkı tanınmasının insan neslini bozduğunu ve "demokratik çöküş ve dağılıp devrini açtığını" ispat sadedinde Efflatun'un otoritesini ve S. J. Holmes'un sözlerini öne sürer. Salt'ın, "Devletin eninde sonunda kuvvete dayandığı, ve kadınların

siyasî haklarını kazanmasının bu temel üzerine çürük bir yapı inşa ettiği" yolundaki iddiası da daha az garip değildir- çünkü Sait bu neticeye, fizikî kuvvetin kadınların değil, erkeklerin elinde olduğu noktasından hareket ederek varmaktadır! Aynı Eser, s. 457 not 2.

İmdi Sait'in bütün faraziyeleri içinde, bu erkeklerin doğuştan üstün oldukları iddiası en müclafaa edilemeyecek olanıdır. Eğer üstünlükten Sait sadece fizikî kuvveti anhyorsa, yalnız kuvvetin devletin son dayanağı olduğunu değil, fakat aynı zamanda hâkim kuvvetin insandaki fizikî kuvvet olduğunu ispat etmek mecburiyetindedir. Yok eğer, silâh, harp âletleri ve diğer imha vasıtaları gibi benliğimizin dışındaki kuvvetlerin de önemini kabul ediyorsa, mesele bu âletleri yaratmak ve kontrol etmek kabiliyetine, yani, bir kelime ile, fizikî üstünlükten ziyade fikrî üstünlüğe müncer olacaktır. Bu bakımdan ise, sadece Sait'in o kadar güvendiği zekâ testlerinin neticelerine dayanmak suretiyle, "iki cinsin fikrî faaliyet ve başarı seviyeleri arasında güvenilir bir fark bulunmadığını, ve bütün psikologların cinsler arasında bu hususta bir fark kabul etmemek noktasında hemfikir olduklarını" söylemek mümkündür. Klineberg, *Social Psychology*, s. 278.

¹⁸ *Political Institutions*, s. 456.

¹⁹ Aynı Eser, s. 439.

²⁰ *Ireland, Democracy and the Human Equation*, s. 142.

²¹ Sait, op. cit., s. 441-42.

²² Bu hususta umumiyetle misal gösterilen, Galton, Woods, Winship ve Cattell tarafından tanınmış ve sivrilmiş insanlar ve aileler üzerinde yapılan araştırmalarla bunlarla kıyaslanan ve Dugdale, Estabrook ve Goddard tarafından Jukes'lar ve Kallikaks'lar gibi dejenere aileler üzerinde yapılan incelemelerdir. Bk. F. H. Hankins, *An Introduction to the Study of Society* "Toplum Araştırmasına bir Başlangıç" (New York, 1928), s. 245-47, 266-67; Schwesinger, op. cit., s. 171; ve Klineberg, *Social Psychology*, s. 232.

²³ L. F. Ward, *Applied Sociology* "Tatbiki Sosyoloji" (Boston, 1906), böl. VII.

²⁴ *The Process of Government*, s. 108-9; ve Hook, *The Hero in History*, böl. III.

²⁵ *Social Psychology*, s. 232.

²⁰ Bk. MacIver, Society, s. 78.

²⁷ Bk. C. B. Davenport, Heredity in Relation to Eugonics "Öjenik ile İlişkisi Bakımından İrsiyet" (New York, 1911), s. 225 - 28; ve Clarence Darrow, "The Edwardses and the Jukeses," The American Mercury, VI (1925), 147 ve müt. Bu ve metindeki diğer misaller için bk. Coker, Recent Political Thought s. 319, 361 - 62, ve orada zikredilen atıflar.

²⁸ Raymond Pearl, "The Biology of Superiority," (Üstünlüğün Biyolojisi), The American Mercury, XII (1927), 263; Sir John Bowring, Translations from Alexander Petöfi "Alexander Petöfi'den Tercümeler" (Londra, 1866), s. 1.

²⁹ Bk. Popenoe ve Johnson, op. cit., s. 333 - 34.

³⁰ Encyclopaedia Britannica (Chicago, 1941), XIX, 611, ve III, 317.

³¹ Irving Babbitt: Man and Teacher "Irving Babbitt: İnsan ve Öğretmen" (ed. Manchester and Shepard, New York, 1941), s. 24'de W. F. Glese'in makalesine bakınız.

³² Pearl, "The Biology of Superiority," s. 264 - 65.

³³ Schwesinger, op. cit., s. 172.

³⁴ Mental and Moral Heredity in Royalty, s. 10.

³⁵ Bk. Schwesinger, op. cit., s. 175 - 231, ve Klineberg, Social Psychology, s. 233 - 39.

³⁶ Bk. Schwesinger, op. cit., s. 461.

³⁷ Social Psychology, s. 238 - 39.

³⁸ "Democracy and Heredity - a Reply," s. 363.

³⁹ Schwesinger, op. cit., böl. II ve V

⁴⁰ Krş. Teggart, op. cit., s. 139 - 40, ve Raymond Pearl, "Biology and Human Trends," (Biyoloji ve Beşerî Temayüller), Journal of the Washington Academy of Sciences. XXV (1935), s. 258 - 59.

⁴¹ The Economics of Welfare, s. 98 - 99.

⁴² Bk. Lennes, op. cit., s. 40 - 45, 173 - 77.

⁴³ Schwesinger, op. cit., s. 58 - 59.

⁴⁴ Studies in Sociology "Sosyoloji Araştırmaları" (Londra, 1932), s. 162 - 70; ayrıca bk. s. 198 - 99.

⁴⁵ Mehaz: George Catlin, The Story of the Political Philosophers "Siyasî Filozofların Tarihi" (New York, 1939), s. 507.

⁴⁴ Bk. Myrdal, op. cit., bl. XXXI.

⁴⁷ H. S. Jennings,, The Biological Basis of Human Nature "İnsan Tabiatının Biolojik Temelleri" (New York, 1930), s. 221. Ayrıca bk. Aynı Eser, s. 184 - 85, 211 - 13, 220; ve Pearl, "The Biology of Superiority," s. 266.

⁴⁸ MacIver, Society, s. 78.

⁴⁹ Schwesinger, op. cit., s. 55 ve 46.3 Gerçekten, Schwesinger şunları ilâve etmektedir: "Bir kimse fevkalâde avantajlı şartlar veya kuvvetli bir teşvik altında kendi I. Q. (zekâ testi derecesini) on beş veya yirmi puan ile aşabilir." Aynı Eser, s. 224.

⁵⁰ Krş. Ginsberg, Studies in Sociology, s. 196, ve Schwesinger, op. cit., s. 338.

⁵² Schieffelin ve Schwesinger zikri geçen eserlerinde (s. 10 - 16) tar.. onaltı tarif, ayrıca çeşitli genellemeler ve nazariyeler sıralanmışlardır.

⁵³ Anthropology and Modern Life, s. 51.

⁵⁴ Alexander Goldenweiser, History, Psychology, and Culture "Tarih, Psikoloji ve Kültür" (New York, 1933), s. 392.

⁵⁵ Why Men Behave Like Apes and Vice Versa, s. 107.

⁵⁶ Social Psychology, s. 252.

⁵⁷ Heredity and Environment, s. 11.

⁵⁸ Aynı Eser, s. 70, 41 - 42, 277 - 99.

⁵⁹ Introduction to the Study of Society, s. 255 - 56.

⁶⁰ Studies in Sociology, s. 196.

⁶¹ Bk. Klineberg, Social Psychology, s. 241 - 15

⁶² Aynı Eser, s. 252, 247.

⁶³ Community, s. 385.

⁶⁴ MacIver, Society, s. 84.

⁶⁵ Heredity and Environment, s. 163.

⁶⁶ Aynı Eser.

⁶⁷ "Democracy and Heredity - a Reply," s. 365, ve Democracy and the Human Equation, s. 229.

⁶⁸ Krş. Conklin, "Heredity and Democracy," s. 163; Ginsberg, Studie in Sociology, s. 188; ve Klineberg, Social Psychology, s. 250.

⁶⁹ McDougall'ın kendine düşeni yaptığını ispat sadedinde, kitabının sonuna beş çocuğunun resmini koyması bu durumda açıkça gülünç olmaktadır.

⁷⁰ Hooton, Apes, Men, and Morrons "Maymunlar, İnsanlar ve Geri Zekâlılar" (New York, 1937), s. 232, ve Twilight of Man "İnsanın Alaca Karanlığı" (New York, 1939), s. 282; R. A. Freeman, Social Decay and Regeneration "Sosyal Çöküş ve Yeniden Diriliş" (Londra, 1921), s. 309 - 45.

⁷¹ The Revolt against Civilization, s. 239. Ayrıca, Holmes'un Human Genetics and Its Social Import, (s. 359 - 85)'undaki incelemeye bakınız.

⁷² Krş. Boas, Anthropology and Modern Life, s. 102 - 19.

⁷³ Social Psychology, s. 230 - 31.

⁷⁴ Yazarın Revolt against Civilization adlı eserine bakınız.

BÖLÜM 8

¹ İktibaslar Devlet'dendir: KİTAP IV, 423; KİTAP II, 374; KİTAP VIII, 555 - 62.

² The Commonwealth of Oceana "Oceana Milletler Topuluğu" (Londra, 1887 baskısı), Kitap I, s. 29 - 30.

³ Reflection on the Revolution in France s. 46.

⁴ Reflections on Violence, s. 5.

⁵ Politics, II, 273.

⁶ Shakespeare, Troilus and Cressida, Perde I, sahne III Ayrıca bk. Coriolanus, Perde III, sahne I: burada ayak takımı, "itler," "dönek, pis kokulu çoğunluk" diye tavsif edilmekte ve haklı görülmektedir. Fakat aksi görüş için bk. Measure for Measure, Perde II, sahne II.

Shakespeare'ın siyasî temayülleri müteaddit araştırmalara konu olmuş, ve mevcut deliller, demokratik unsurdan ziyade aristokratik unsurun hâkimiyetini ortaya koymuştur. Shakespeare'in aristokratlığı hakkında aşırı bir görüş için, bk. Ernest Crosby, Shakespeare's Attitude Toward the Working Classes "Shakespeare'in Çalışan Sınıflara karşı Tutumu" (Syracuse, 1903?). Daha mutedil bir inceleme için

bk. J. A. R. Marriott, "Shakespeare and Politics," (Shakespeare ve Siyaset), Cornhill Magazine, Yeni Seri LXIII (1927), 678-90. Her iki görüşün dayanaklarının münakaşası için bk. C. W. Stearns, The Shakespeare Treasury of Wisdom and Knowledge "Shakespeare'deki Akıl ve Bilgi Hazinesi" (Londra, 1869), böl. VIII; ve A. H. Tolman, "Is Shakespeare Aristocratic?" (Shakespeare Aristokrasi Taraftarı mıdır?) Publications of the Modern Language Association, Yeni Seri XXII (1914), 277-98.

⁷ Bk. Social Equality "Sosyal Eşitlik" (Londra, 1882), böl. I; ve Aristocracy and Evolution "Aristokrasi ve Tekâmül" (New York, 1898); ayrıca The Limits of Pure Democracy "Saf Demokrasinin Sınırları" (4. baskı, Londra, 1918) ve Slasses and Masses "Sınırlar ve Kitleler" (Londra, 1896).

⁸ Aristocracy and Evolution, s. 118, 348, 151; Social Equality, s. 4, 100.

⁹ A Defence of Aristocracy "Aristokrasinin Müdafaası" (Londra, 1915), s. VIII-IX.

¹⁰ Aynı Eser, s. 3-5, 15, 241-53. Ayrıca bk. Ludovici, The False Assumptions of Democracy "Demokrasi'nin Yanlış Faraziyeleri" (Londra, 1921), böl. III, IV, IX.

¹¹ The Works of John Adams "John Adams'ın Eserleri" cilt IV, 290 ve 579. Meratip silsilesi hakkındaki görüşünün münakaşası için bk. C. M. Walsh, The Political Science of John Adams "John Adams'ın Siyaset İlmi" (New York, 1915), böl. VI.

¹² Krş. Aynı Eser, böl. XXI, bilhassa s. 805-10.

¹³ The Degradation of the Democratic Dogma "Demokratik Dogmanın Zevali" (New York, 1919), s. 84-86, 108-9, 121.

¹⁴ Democracy and Leadership; ve aşağıda böl. IX, not 18.

¹⁵ Morris'un aristokratik düşünceleri en iyi şu eserlerinde açıklanmıştır: Shelburne Essays; VIII, The Drift of Romanticism "Romantizm Dalgası" (Boston, 1913); IX, Aristocracy and Justice "Aristokrasi ve Adalet"; ikinci planda olmak üzere de, XI, A New England Group and Others (Boston, 1921).

¹⁶ The Menac · of the Herd "Ayak Takımının Tehdidi" (Milwaukee, 1943), bilhassa giriş ve Kısım I.

¹⁷ Bilhassa şu kitaplarına bakınız: Freedom Under God "Allahın Hükmi Altında Hürriyet" (Milwaukee, 1940) ve Liberty, Equality and Fraternity "Hürriyet, Müsavat ve Uhuvvet" (New York, 1938). Şunlar da hususiyle alâka çekicidir: Philosophies at War "Felsefeler arasında Savaş" (New York, 1943), A Declaration of Dependence "Bağılık Beyannamesi" (Milwaukee, 1941), ve Old Errors and New Labels "Eski Hatâlar ve Yeni İsimler" (New York, 1931).

¹⁸ Meselâ şu eserlerine bakınız: Platonism (3. baskı, Princeton, 1931), The Catholic Faith "Katolik Dini" (Princeton, 1931), ve On Being Human "İnsan Olmak Hakkında" (Princeton, 1936). More'un sonradan Babbitt'in lâik ümanizminden dönüşü için bk. L. J. A. Mercier, The Challenge of Humanism "Ümanizmin Meydan Okuması" (New York, 1933), böl. VII; ve Robert Shafer, Paul Elmer More and American Criticism "Paul Elmer More ve Amerikan Tenkidi" (New Haven, 1935), böl. IV.

¹⁹ Bk. Selected Essays "Seçilmiş Denemeler" 1917 - 1932 (New York, 1932), s. 383 - 402; ve Essays Ancient and Modern "Eski ve Yeni Denemeler" (Londra, 1936), s. 113 - 35.

²⁰ On Being Human, s. 154 - 55.

²¹ Aristocracy and Justice, s. 215, 120, 122, 7, 31; A New England Group and Others, s. 251. More'un düalizm hakkındaki görüşleri için Drift of Romanticism'in son bölümüne bakınız.

²² Aynı Eser, s. 283; Aristocracy and Justice, böl. I.

²³ Freedom Under God, s. 20, 23, 27, 184, ve müt.; A Declaration of Dependence, s. 127.

²⁴ Philosophies at War, s. 146 - 47, 58 ve müt.

²⁵ Old Errors and New Labels, s. 95 - 116.

²⁶ Dikkate şayandır ki, Sheen kendisini umumiyetle bir demokrasi aleyhtarı olarak değil, bilâkis bir demokrasi müdafii olarak gösterir, ve nefret ettiği komünizme karşı demokrasinin faziyetlerine inandığını söyler. Fakat komünizmi tenkid etmekten ayrılp da demokrasiden müsbet olarak bahsetmeye başladı mı, hiç de ortodoks sayılmayacak olan

doktrinler ortaya çıkar. Demokraside söz hürriyetinin, muhalefet etmek hakkı olunayıp, "rasyonel bir şekilde muhalefet etmek hakkı" olduğunu (Freedom Under God, s. 191); demokrasi hürriyete dayanırsa da, hürriyetin de mesuliyetten ayrılmayacağını, mesuliyetin de vicdandan, ve vicdanın da dinden ayrı mütalâa edilemeyeceğini, ve bütün bunların demokrasiyi Kilisenin tâyin ettiği bir hürriyet telâkkisine sürüklediğini (Liberty, Equality and Fraternity, s. 135; ve Freedom Under God, s. 181-82); demokrasi siyasi ve iktisadi bakımdan izafi bir temele dayandığı halde, teolojik bakımdan mutlak bir temele dayandığını: "demokrasinin temelleri üzerinde müsamahaya yer yoktur" (Philosophies at War, s. 169) öğreniyor, ve daha buna benzer fikirlere rastlıyoruz!

²⁷ A Declaration of Dependence, s. 131; Freedom Under God, s. 216-24; Liberty, Equality and Fraternity, böl. IV.

²⁸ Freedom Under God, s. 160, 163.

Katolik felsefenin başlıca meşgalesi siyasi iktidarın menşinden ziyade siyasi iktidarın gayesi olduğunu göz önünde bulundurduğumuz takdirde, Katolik siyaset nazariyesinde, antidemokratik düşünce kategorileri içinde, mecburen değil ama kolaylıkla kullanılmaya elverişli doktrin akımlarının bulunduğuna şaşmamak lâzım gelir. Kilisenin görüşü, ana hatlarıyla, şudur: ister monarşik, ister aristokratik, ister demokratik olsun, âmmenin menfaatine hizmet etmek şartıyla, bütün hükûmet şekilleri iyidir; bunun böyle olup olmadığını tâyin etmek ise bittabiî halka değil, Kiliseye ait bir meseledir. Katolik mütefekkirler arasındaki fikir ayrılıkları da, böyle olunca, bu husustaki hükûm farklarından neşet etmektedir; yani mesele hangi hükûmet şeklinin umumun menfaatine en uygun olduğunu tespit etmektir.

Muhafazakâr Katolik görüşün müfrit şekli - ki yakın zamanlar İspanya tarihinde ruhban sınıfının hâkim kesiminin oynadığı rol bunun trajik bir misalinin teşkil eder - Macaulay tarafından (tabii kendisi bu görüşü benimsememekle beraber) isabetli bir şekilde ifade edilmiştir: "Ben haklıyım, sen haksızsın. Sen daha kuvvetli olduğun zaman, bana müsamaha etmelisin, çünkü hakikate müsamaha etmek senin vazifen-

dir. Fakat ben daha kuvvetli olduğum zaman, seni ezeceğim, çünkü delâleti ezmek benim vazifemdir." Bk. Inge, *Labels and Libels*, s. 5; ayrıca Dorothy Fosdick, *What Is Liberty? "Hürriyet Nedir?"* (New York, 1939), s. 109-20'deki tahlile bakınız.

Fakat demokratik (bazen garip bir şekilde demokratik) çizgiden ayrılmayan Katolik bir görüş için, M. J. Adler ve Walter Farrell'in uzun makaleler serisine bakınız (1944'de kesilmiş ve bu satırların yazıldığı 1948 senesine kadar henüz tamamlanmamıştır): "The Theory of Democracy," (Demokrasi Nazariyesi), *The Thomist*, III (1941), 397-449, 588-652; IV (1942), 121-81, 286-354, 446-522, 692-761; VI (1943), 49-118, 251-77, 367-407; ve VII (1944), 80-181. Burada başka hükûmet şekillerinin (meselâ monarşi ve aristokrasinin), "insana lâıyk olduğu yeri verdiği ve buna bağlı bütün hak ve imtiyazlarını teminat altına aldığı takdirde" (aynı eser, VI, 382) iyi ve âdil olabileceğini, ve en iyisinin demokrasi olduğunu iddia eden bir görüşe yer verilmiştir. Daha açık fakat zaman zaman oldukça karışık bir liberal görüş için bk. Wilfrid Parsons, *Which Way, Democracy? "Hangi Tarafa, Demokrasi?"* (New York, 1939) ve J. A. Ryan ve F. J. Boland, *Catholic Principles of Politics "Katolik Siyaset Prensipleri"* (New York, 1940), bilhassa böl. VII. Bu sonuncu eserle ilgili olmak üzere bk. Niebuhr, *op. cit.*, s. 126-28.

²⁹ G. W. Howgate, *George Santayana* (Philadelphia, 1938), s. 288.

³⁰ *Essays Ancient and Modern*, s. 122, 118, 134; *Selected Essays*, s. 387.

³¹ Santayana'nın antidemokratik düşüncelerine pek çok kitaplarının hemen hepsinde, hatta siyasi mahiyette olmayan eserlerinde bile rastlamak mümkündür: ezcümle bk. *The Sense of Beauty "Güzellik Duygusu"* (New York, 1896), s. 110-12. Fakat düşüncesinin esası için bk. *Reason in Society "Toplumda Akıl"* (The Life of Reason "Akıl Hayatı" adlı büyük eserinin II. cildi), böl. III, IV, ve V; *Soliloquies in England and Later Soliloquies "İngiltere Konuşmaları ve Sonraki Konuşmalar"* (Londra, 1922), böl. XL-XLIII; ve *Dialogues in Limbo "Ahrette Konuşmalar"* (New York,

1926), bl. VI ve VII. Otoblografisinin basılmış olan iki cildi, *Persons and Places* "İnsanlar ve Yerler" (New York, 1944) ve *The Middle Span* "Ara Yılları" (New York, 1945), Santayana'nın aristokratik temayülleri hakkında canlı bir fikir verir. *The Philosophy of George Santayana* "Santayana'nın Felsefesi"nde (ed. Schilpp, Evanston, III., 1940) "A General Contession" (Umumî bir İtirafname) adıyla yayınlanmış olan kısa otobiografik skeçleri de öyledir (s. 3 - 30).

Son yıllarda -ve bu kitabın ilk baskısından sonra- Santayana siyaset ilmi üzerindeki başlıca sistematik eserini çıkarmıştır: *Domination and Powers: Reflections on Liberty, Society, and Government* "Tahakküm ve Kuvvetler: Hürriyet, Toplum ve Hükümet üzerinde Düşünceler" (New York, 1951). Bu eserde, eski görüşlerinde temelli bir değişiklik bahis konusu olmadığına göre, burada iddiasını ortaya ko-yuş tarzını değiştirmeye lüzum yoktur. Santayana'nın son eserinde ifadesini bulan umumî siyaset nazariyesinin ten-kidi için bk. David Spitz, "George Santayana: Politics as a Secular Theology," (George Santayana: Lâik bir Teoloji olarak Siyaset), *Ethics*, LXII (1952), 122 - 27.

⁸² Bertrand Russel, "The Philosophy of Santayana," (Santayana'nın Felsefesi), Schilpp'in zikri geçen eserinde, s. 455.

⁸³ Schilpp'in zikri geçen eserinde (s. 554 - 60) "Apo-logia Pro Mente Sua" başlıklı yazısına, ve V. M. Ames'in Proust and Santayana adlı kitabında iktibas edilen sözle-rine bakın (Chicago, 1937), s. 72.

⁸⁴ Bk. *Persons and Places*, s. 159.

⁸⁵ *Dialogues in Limbo*, s. 109.

⁸⁶ *The Sense of Beauty*, s. 112; *Persons and Places*, s. 16; *Dialogues in Limbo*, s. 93; *Winds of Doctrine* "Dok-trin Rüzgârları" (New York, 1913), s. 5.

⁸⁷ M. R. Cohen'in *American Thought* "Amerikan Düşüncesi" (ed. F. S. Cohen, Glencoe, III., 1954), s. 189'deki sözlerine bakınız.

⁸⁸ *Dialogues in Limbo*, s. 99.

⁸⁹ *Reason in Society*, s. 121, 90.

⁴⁰ Aynı Eser, s. 83, 78.

⁴¹ Aynı Eser, s. 122, 112, 103, ve böl. IV.

⁴² Aynı Eser, s. 123; Soliloquies in England and Later Soliloquies, s. 186.

⁴³ Reason in Society, s. 128 - 29.

⁴⁴ Soliloquies in England and Later Soliloquies, s. 166-69.

⁴⁵ Dialogues in Limbo, s. 105; Reason in Society, s. 173; Persons and Places, s. 238 - 39. Fakat bu son nokta hakkında bk. Character and Opinion in the United States "Amerika Birleşik Devletlerinde Karakter ve Fikir" (Norton ed., New York, 1934), böl. VII.

⁴⁶ Reason in Society, böl. IV ve V; Dialogues in Limbo, böl. VII.

⁴⁷ Reason in Society, s. 94. Bu sözlerle Santayana, kendi görüşünden ziyade teist görüşü açıklamaktadır; fakat Santayana teist olmamakla beraber, bu konuda teistlere o kadar yakındır ki, bu cümlesini kendi görüşünün ifadesi olarak almak haksızlık olmaz. Bk. Aynı Eser, s. 112 - 13.

⁴⁸ Aynı Eser.

⁴⁹ Character and Opinion in the United States, s. 45 - 46, 186 - 87.

⁵⁰ Krş. Dialogues in Limbo, s. 93; "başka insanların benim ne yapacağım hakkında rey verdikleri hür bir hükümetin idaresinde" yaşamayı mizacına uygun bulmadığını ifade eden cümlesine de bakınız. The Middle Span, s. 116.

⁵¹ Platonism and the Spiritual Life "Platonizm ve Ruhani Hayat" (New York, 1927), s. 14; Dialogues in Limbo, s. 101, 106, 115 - 16. Fakat mutlakiyeti reddedişi için bk. The Genteel Tradition at Bay "Asalet Geleneği Tehlikede" (New York, 1931), s. 73 - 74.

⁵² Reason in Society, s. 136.

⁵³ Aynı Eser, s. 138.

⁵⁴ Schilpp, op. cit., s. 557.

⁵⁵ Toynbee, "yaratıcı bir azınlık" ile "hâkim bir azınlık" arasındaki farkın üzerinde durmak suretiyle bu noktayı ikiye açıklamaktadır. Tarih boyunca, bunlardan birincisinin (ki örnek teşkil ederek hükmeder) tereddidi ederek ikincisine (ki zecirle hükmeder) inkılâp ettiğini ileri sürmüştür. Bk.

Study of History, s. 246, 309 ve müt., 366, 405, 533. Fakat gerekli bir yorum için bk. Watnick, op. cit., 597 - 600.

⁵⁶ Bk. MacIver, The Political Roots of Totalitarianism "Totaliterciliğinin Siyasî Temelleri" (James Patten - Rowe Pamphlet Series No. 9, 1940), s. 7, ve aynı yazarın The Web of Government adlı eseri, s. 51 - 58, 415 - 20.

⁵⁷ Aynı Eser, s. 415.

⁵⁸ Dialogues in Limbo, s. 133.

⁵⁹ Krş. Eliseo Vivas, "From The Life of Reason to The Last Puritan," Schilpp, op. cit., 329 ve müt.

⁶⁰ MacIver, Community, s. 301 - 2.

⁶¹ Krş. H. J. Laski, A Grammar of Politics "Siyaset Grameri" (Londra, 1925), s. 290 - 91.

⁶² Fosdick, op. cit., s. 119.

⁶³ Aynı Eser, s. 120.

⁶⁴ The Confessions of St. Augustine "St. Augustine'in İtirafları" (terc. Pusey, Everyman's New Amerikan Library ed., 1950), Kitap VIII, par. 17, s. 178.

⁶⁵ Krş. M. R. Cohen, Reason and Nature "Akıl ve Tabiat" (New York, 1931), ve Dewey, The Quest for Certainty "Yakini Arama" (New York, 1929), s. 210 - 11.

⁶⁶ T. N. Carver, Essays in Social Justice "Sosyal Adalet Denemeleri" (Cambridge, 1915), s. VI.

⁶⁷ Krş. MacIver, The Web of Government, s. 416 - 19.

⁶⁸ Krş. G. L. Becker, Modern Democracy "Modern Demokrasi" (New Haven, 1941), s. 24 - 27.

⁶⁹ Bk. MacIver, Community, s. 302, ve The Modern State, s. 159 - 60; ayrıca Lippincott, Victorian Critics of Democracy, s. 53.

⁷⁰ Krş. Corey, The Unfinished Task, s. 68 - 69; MacIver, Community, s. 327; Mannheim, Diagnosis of Our Time, s. 33, 126; ve R. B. Perry, Puritanism and Democracy "Püritanizm ve Demokrasi" (New York, 1944), s. 48 - 50.

BÖLÜM 9

¹ Troilus and Cressida, Perde I, sahne III.

² Belki şu noktaya işaret etmek icap eder ki, bazı Latin Amerika memleketleri gibi, gerçek bir millî birlik veya

fikir birliği için hiç bir hazırlığın bulunmadığı Devletlerde, ve billhassa bunların gelişmelerinin ilk safhalarında, bu mülahazalar varit ve meşru sayılabilir. Fakat bu siyasi geri kalmışlığın bir şartı olup tabii bir zaruretin ifadesi değildir.

* R. A. Humphreys, *The Evolution of Modern Latin America* "Modern Latin Amerikanın Tekâmülü" (New York, 1946), s. 76 ve böl. IV. Ayrıca bk. MacIver, *The Web of Government*, s. 226-28, 233-43; ve C. H. Harling, *South American Progress* "Güney Amerikada İlerleme" (Cambridge, 1934).

* Bk. Aurel Kolnai, *The War Against the West* "Batıya Karşı Savaş" (Londra, 1938), s. 129.

* Bk. Melvin Rader, *No Compromise* "Uzlaşma Yok" (New York, 1939), s. 192.

* Aynı eserde iktibas edilmiştir.

* Bk. Kolnai, op. cit., s. 29.

* Führerprinzip hakkındaki edebiyat o kadar mebzul ve hacımlıdır ki, burada ancak bir kaçına işaret etmekle iktifa edebiliriz. İyi bir not için Hitler'in *Mein Kampf*'ının Reynal ve Hitchcock tarafından yayınlanan tenkih edilmemiş baskısına bakınız (New York, 1941), I, 116-18; Hitler'in bu konudaki kendi düşüncelerine de dağınık bir şekilde yer yer rastlamak mümkündür. Doktrinin tarihçesi için, bk. M. M. Bell, "The Leadership Principle in National Socialism," (Nasyonal Sosyalizmde Liderlik Prensipli), *Journal of the History of Ideas*, III (1942), 74-93. Kolnai, op. cit., s. 149-59, lider prensibinin esrarını çözümlemeye çalışmaktadır ve bir bibliyografya rehberi olarak fevkalâde değerlidir. Alfred Rosenberg'in mistik fakat son derece aydınlatıcı eseri için -*The Myth of the Twentieth Century* "Yirminci Asrın Efsanesi" - bk. A. R. Chandler, *Rosenberg's Nazi Myth* "Rosenberg'in Nazi Efsanesi" (Ithaca, N. Y., 1945). İlahî otoritenin mahiyeti için bk. From Max Weber (ed. Gerth and Mills, New York, 1946), s. 70-80 ve böl. IX; ve Weber'in *Theory of Social and Economic Organization* "Sosyal ve Ekonomik Teşkilât Nazariyesi" (ed. Parsona, New York, 1947), s. 358-73, 386-92; ayrıca bk. Michels, "Some Reflections on the Sociological Character of Political Parties," s. 753-72. Geniş bir araştırma için şu iki esere müracaat etmek elzem-

dir: Konrad Heiden, *Der Fuehrer* (terc. Manheim, Boston, 1944), ve aynı yazarın *A History of National Socialism "Nasyonal Sosyalizmin Tarihi"* (İngilizce tercümesi, New York, 1935).

⁹ Spengler'in sözleri, *The Decline of the West*, II, 369'dan alınmıştır. Sınıf nazariyesi için bk. Delbrück, op. cit., s. 31 - 32, ve MacIver, *The Web of Government*, s. 116 - 25, 216 - 18.

¹⁰ Bk. E. J. Hughes, *Report from Spain "İspanyadan Haber"* (New York, 1947), giriş kısmı.

¹¹ Hegel's *Philosophy of Right*, s. 6.

¹² Hegel, *Lectures on the Philosophy of History "Tarih Felsefesi Üzerine Dersler"* (terc. Sibree, Londra, 1881), s. 41.

¹³ Aynı Eser.

¹⁴ Hegel's *Philosophy of Right*, par. 257 - 58, s. 155 - 56.

¹⁵ V. L. Parrington, *Main Currents in American Thought "American Düşüncesinde Başlıca Cereyanlar"* (New York, 1927 - 30), I, 20.

¹⁶ Aynı Eser, s. 31.

¹⁷ Aynı Eser, s. 21.

¹⁸ Babbitt'in *Democracy and Leadership*'i şüphesiz siyasi eserlerinin en önemlisidir, fakat demokrasi düşmanlığına istisnasız bütün yazılarında rastlamak mümkündür. Meselâ, rütbe, paye ve mevkii reddettiği iddia olunan demokrasiye bu yönden tevcih edilen tenkitler için, Babbitt'in yayınlanan kitabı olan *Literature and the American College "Edebiyat ve Amerikan Koleji"* (Boston, 1908), s. 72 - 87'ye, ve "sokaktaki adama perestiş" in suçlanması için, ölümünden sonra neşrolunan *Spanish Character and Other Essays "İspanyol Karakteri ve Başka Denemeler"* (ed. Manchester, Giese, ve Giese, Boston, 1940), s. 170 - 82, ve 57 - 65'e bakınız. Rousseau'ya, demokrasinin sembolü addettiği ve hiç sevmediği bu yazara hemen bütün yazılarında hiç durmadan hücum etmiş - ezcümle. *The New Laokoon* (Boston, 1910), böl. V, ve *The Masters of Modern French Criticism "Modern Fransız Tenkidinin Üstatları"* (Boston, 1912), bilhassa böl. XI - fakat bu nefretini en ziyade Rousseau and Romanticism "Rousseau ve Ro-

mantizm" (Boston, 1919) adlı eserinde açığa vurmuştur. Ümanist felsefesinin kısa fakat yeterli bir izahı için, *On Being Creative and Other Essays* "İnsan Olmak Üzerine ve Başka Denemeler" (Boston, 1932) adlı eserinin giriş kısmına bakınız. Budizme dalışı için, bilhassa *The Dhammapada* (New York, 1996) tercümesine ve bunda yer alan Buda hakkındaki yazısına bakınız.

Babbitt'in ümanist düşüncesinin lehde bir yorumu ve izahı için, bk. Mercier, *The Challenge of Humanism*, böl. II ve III. Daha tenkidi mahiyette değerlendirmeler için bk. F. E. McMahon, *The Humanism of Irving Babbitt* "Irving Babbitt'in Ümanizmi" (Washington, 1931) -ancak yazarın meseleyi sınırlı bir şekilde ele almış olması bu eserin değerini azaltmaktadır -ve Folke Leander, *Humanism and Naturalism* "Ümanizm ve Natüralizm" (Göteborg, 1937). Ağır tenkitler için bk. *Critique of Humanism* "Ümanizmin Tenkidi" (ed. Grattan, New York, 1930), ve Walter Lippmann, "Humanism as Dogma," (Dogma olarak Ümanizm), *Saturday Review of Literature*, VI, (1930), 817 - 19. Babbitt'in şahsiyeti hakkında aydınlatıcı izahat için, bk. *Irving Babbitt: Man and Teacher* (ed. Manchester and Shepard).

¹⁹ Bk. Babbitt, "Humanism: An Essay at Definition," (Ümanizm: Tarif üzerinde bir Deneme), *Humanism and America* (ed. Foerster, New York, 1930), s. 39; ayrıca More, *On Being Human*, s. 16 - 18, 36 - 38. Babbitt'in mucizelere ne derece inandığını anlamak için, W. F. Giese'in (Manchester and Shephard, op. cit., s. 8) Babbitt hakkında şu söylediklerine bakınız: "havada uçuşan masalar, ve hatta piyanolar gördüğünü en tabii bir şekilde anlatır, ve benim, Madame Blavatsky'nin kendisini piyano gibi havaya kaldırabildiğine inanmayışına güler geçerdi."

²⁰ *Democracy Leadership*, s. 252.

²¹ *The New Laokoon*, s. 190.

²² *Democracy and Leadership*, s. 24 - 26, 97, 84.

²³ *Rousseau and Romanticism*, s. 16; *Democracy and Leadership*, s. 254, 17, 225.

²⁴ *The Dhammapada*, s. 26.

²⁵ *Democracy and Leadership*, s. 108.

- ²⁶ Aynı Eser, 238; Spanish Character and Other Essays. s. 174.
- ²⁷ Democracy and Leadership, s. 205, 127; Literature and the American College, s. 8.
- ²⁸ Democracy and Leadership, s. 243.
- ²⁹ Aynı Eser, s. 43, 16.
- ³⁰ Aynı Eser, s. 246.
- ³¹ Aynı Eser, s. 308, 110, 96, 246 - 50.
- ³² Rousseau and Romanticism, s. 399; Literature and the American College, s. 22.
- ³³ Democracy and Leadership, s. 261.
- ³⁴ Aynı Eser, s. 278, 259 - 60.
- ³⁵ Literature and the American College, s. 106; "Humanism: An Essay at Definition," Foerster, Humanism and America, s. 40.
- ³⁶ Democracy and Leadership, s. 304, 246 - 47.
- ³⁷ Aynı Eser, s. 273, 307.
- ³⁸ Aynı Eser, s. 136 - 37, 221 - 23, 207.
- ³⁹ Aynı Eser, s. 294, 298, 306, 201 - 2, 293.
- ⁴⁰ Aynı Eser, s. 295 - 96, 61; Spanish Character and Other Essays, s. 58, 64 - 65.
- ⁴¹ Puritanism and Democracy, s. 628.
- ⁴² Buna mukabil bk. Randolph Bourne, History of a Literary Radical "Edebî bir Radikalin Hikâyesi" (ed. Brooks, New York, 1920), s. 176 - 87: yazar burada Püriten'in hazrı inkâr etmesini bizzatıhî bir haz olarak tefsir etmektedir.
- ⁴³ Bk. MacIver, The Web of Government, s. 84 - 85, ve aynı yazarın Leviathan and the People, s. 166; ayrıca Hobson, Democracy and a Changing Civilisation, s. 77.
- ⁴⁴ Literature and the American College, s. 184; İtaliye bana aittir.
- ⁴⁵ Rousseau'nun düşüncesindeki totaliter unsurlar için bk. Social Contact "İçtimai Mukavele" Kitap I, böl. VI - VIII, Kitap II, böl. I - III, ve Kitap IV, böl. VIII; ayrıca G. D. H. Cole'un, Rousseau'nun eserinin "Everyman" yayınlarındaki önsözüne (s. XXIX ve müt.) bakınız. Bunlardan başka,

bk. H. Wright, The Meaning of Rousseau "Rousseau'nun İfade ettiği Mâna" (Londra, 1929), böl. III, bilhassa s. 94 ve müt., ve MacIver, The Web of Government, s. 405 - 9.

⁴⁶ Perry, op. cit., s. 251.

⁴⁷ Bk. Democracy and Leadership, s. 299.

⁴⁸ Aynı Eser, s. 264, 152, 209, 312, 206.

⁴⁹ Literature and the American College, s. 167; ayrıca bk. Democracy and Leadership, s. 16, 265, 281, ve Rousseau and Romanticism, s. 378 - 79, 389.

⁵⁰ Democracy and Leadership, s. 310.

⁵¹ Krş. Gerth and Mills, From Max Weber, s. 246 - 47, ev P. F. Drucker, The End of Economic Man "Ekonomik insanın Sonu" (New York, 1939), s. 231 - 32.

⁵² Krş. Santayana, Egotism in German Philosophy "Alman Felsefesinde Bencilik" (2. baskı, Londra 1939), s. 7.

⁵³ Representative Government, böl. VI, s. 252 - 53.

⁵⁴ Mesclâ, bk. Democracy and Leadership, s. 207 ve müt.

⁵⁵ Cohen, Reason and Nature, s. 386.

⁵⁶ The Theory of the State "Devlet Nazariyesi" (İngilizce terc., 3. baskı, Oxford, 1895), Kitap I, böl. I, s. 23.

⁵⁷ Bu gibi uzviyetçi nazariyeler için, bk. F. W. Soker, Organismic Theories of the State "Uzviyetçi Devlet Nazariyeleri" (New York, 1910) ve Sorokin, op. cit., s. 196 - 206.

⁵⁸ Krş. MacIver, The Modern State, s. 448 - 53, ve Community, s. 28 - 38, 72 - 88, 207 - 16, 421 - 29; ayrıca Cohen, Reason and Nature, s. 386 ve müt.

⁵⁹ R. E. Desvernine, Democratic Despotism "Demokratik İstibdat" (New York, 1936), s. 44.

⁶⁰ Mahkeme kararlarındaki tezatlar için bk. E. S. Corwin, Court Over Constitution "Anayasa Üzerinde Yüksek Mahkeme" (Princeton, 1938) ve The Twilight of the Supreme Court "Yüksek Mahkemenin Son Günleri" (New Haven, 1934); ayrıca Conyers Read (ed.), The Constitution Reconsidered "Anayasanın Yeniden Gözden Geçirilmesi" II. Kısım, ve C. P. Curtis, Lions Under Throne "Taht Altında Aslanlar" (Boston, 1947). Yüksek Mahkemenin, Anayasanın bir hükmünü nasıl tâdil etmiş olduğunun tahlili için, bk. R. L.

Mottt, *Due Process of Law* "Mukadder Kanun Yolu" (Indianapolis, 1926). Felsefi bir tahlil için bk. B. N. Cardozo, *The Nature of the Judicial Process* "Kızaî Tasarrufun Mahiyeti" (New Haven, 1921) ve M. R. Cohen, *Law and the Social Order* "Hukuk ve İctimai Nizam" (New York, 1933), bilhassa II. ve III. Kısımlar. Geniş bir tarihi araştırma için bk. A. C. McLaughlin, *A Constitutional History of the United States* "Birleşik Devletlerin Anayasa Tarihi" (New York, 1936). Yüksek Mahkemeyi, "hürriyet"den ziyade "fazilet"in müdafil olarak kabul eden bu görüşün, bütün aldattıcılığına rağmen, bugün bile taraftarları vardır. Münakaşa ve tenkidi için, bk. Spitz, "Freedom, Virtue, and the New Scholasticism: The Supreme Court as Philosopher-Kings," (Hürriyet, Fazilet ve yeni Skolastisizm: Filozof-Krallar rolündeki Yüksek Mahkeme), *Commentary*, XXVIII (1959), 318 - 21.

⁶¹ *Essays Ancient and Modern*, s. 85.

⁶² Bk. Babbitt, *Democracy and Leadership*, s. 68 ve 226; ve aynı yazarın Foerster, *Humanism and America*, s. 27'deki makalesi.

⁶³ Leander, *op. cit.*, s. 222.

⁶⁴ Norman Foerster, *Towards Standards* "Standartlara Doğru" (New York, 1930), s. 157 - 59, 166 - 67.

⁶⁵ Krş. Hudson, *op. cit.*, s. 132 - 34; Lippincott, *Victorian Critics of Democracy*, s. 48 - 50 ve 198; ve McIver, *The Web of Government*, s. 72 - 81 ve *The Modern State*, s. 212 - 13, 340 - 41. Ayrıca Ronald Lippitt'in ilgi çekici tecrübe-lerine de bakınız: bilhassa "An Experimental Study of the Effect of Democratic and Authoritarian Group Atmospheres," (Demokratik ve Otoriter Grup Atmosferlerinin Tesiri üzerinde Tecrübi bir Araştırma), *Studies in Topological and Vector Psychology*, I (1940), 48 - 195, ve Pigors, *op. cit.*, bbl. IV ve VIII.

⁶⁶ *Democracy and Leadership*, s. 299.

⁶⁷ Krş. Lippincott, *Victorian Critics of Democracy*, s. 90.

⁶⁸ Benedetto Croce, "The Future of Democracy," (Demokrasinin İstikbalı), *New Republic*, LXXX (1937), s. 255.

⁶⁹ Studies in the Problem of Sovereignty "Hükûmranlık Meselesi üzerinde İncelemeler" (New Haven, 1917), s. 25.

⁷⁰ Corey, The Unfinished Task, s. 88.

⁷¹ MacIver, The Modern State, s. 219.

⁷² Bk. F. E. Johnson (ed.), Foundations of Democracy "Demokrasinin Temelleri" (New York, 1947), s. 202.

⁷³ Krş. MacIver, Leviathan and the People, s. 19, 165 - 66, ve The Web of Government, s. 198 - 205; Lippincott, Victorian Critics of Democracy, s. 264, ve Niebuhr, op. cit., s. 46 - 47.

S O N



№ 4201

F. 5 Lira

SATIS VE DAGITIM YERI: Istanbul'da Devlet Kitapları
Müdürlüğü ve ilerde Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.