

SOSYOLOJİ - POLİTİKA İLİŞKİLERİNİN PRATİK PORTESİ ÜZERİNE

Prof. Dr. Tarık ÖZBİLGİN

GİRİŞ

“Sosyoloji-politika ilişkilerinin pratik portesi”ne özgülediğimiz konferansımıza başlamadan birkaç noktayı aydınlatmayı, sonraki açıklamalarımızın anlamını kavrama ve hatta anlaşılabilirliğini sağlama yönünden gerekli saymaktayız. Önce konferansın, çözümlenimi aktif politikacının uğraş alanına giren değil ve fakat pratiğe dönük bilimsel problemleri konu edindiğini belirtmeliyiz. Bu bakımdan araya zorunlukla teorik analizler de girecek; ancak bu analizler, doğrudanlıkla pratiğe dönük olanlar arasından seçilecektir.

Bu durumda karşımıza bilime katkı sorunu çıkmakta; daha açıkçası, bilinen teorik açıklamaların yinelenmesi ile yetinme gibi bir tutumla karşılaşılma tehlikesi belirmiş olmaktadır. Zira “gökkubbenin altında söylenmemiş bir düşün yoktur” özdeyişi, sosyo-moral alan yönünden pek te gerçektışı değil gibi gelmektedir. İşte sosyal bilimi pratiğe tekelleme yolundaki akımların bir gerekçesi de budur; bilineni yinelenmekten, bilinmeyen bir ampirik alanı aydınlatmanın yeğlenimidir. Ne var ki, biz bilimin doğrudanlıkla ampirik sorunların çözümüne araç kılınamayıp ancak bunların çözümüne ilişkin açıklama şemaları meydana getirebileceği inancıyla konferansımızı, pratiğin kendisine değil de teorisine temel biçimleyecek ve fakat aynı zamanda bilime katkıyı da olanaklı kılacak karakterde hazırlama yolunu seçmiş bulunmaktayız.

1. Bilime katkı sorunu :

Önce biraz şu bilime katkı sorunu üzerinde durmamız gerekiyor sanırım. Denilir ki bilimin ereği, insanın bilgi gömüsünü zenginleştirmek, oraya yeni bilgiler eklemektir. Bu noktada işe, bilim yapma ve bilimle uğraşma arasındaki ayrıma dikkati çekmekle başlayabiliriz. Söz konusu görüş, bunlardan ancak birincisi bakımından gerçeği deyimlemektedir. Bilim yapmak, henüz ortada bulunmayan reel ve düşünsel gerçeklikleri bilgi alanına sokmak; bilimle uğraşmak ise, söz konusu bilgileri öğrenmek ve öğretmektir. Bilimle uğraşmanın, skoler bir iş, bir öğrenim ve öğretim çabası olduğu açıkça anlaşılıyor. Bu durumda, bilimsel kimlikte öngörülen bir konferansın, bilim yapmayı, daha doğrusu, bulunan yeni gerçeklikleri duyurmayı amaçlaması gerekmektedir ki, bunun da konferans çabalarını son derece sınırlandırma tehlikesi doğuracağı açıktır. Bu durumdaysa tutulacak yol, bilim yapma işini daha alçak bir düzeyde ele almak; —biraz pejoratif bir anlam da taşısa— son zamanlarda hayli yaygınlaşan bir terminoloji ile, bir montaj eylemine başvurmaktır.

Anlaşılıyor ki, durumun belirlenmesi için, biraz daha aydınlığa gereksinme vardır. Konu ekonomiye dayanmışken bu aydınlanmayı, affınıza sığınarak, gene ekonomik kavramlara dayalı bir çeşit benzetiyile yerine getireyim. Bilinir ki tecimin iki fonksiyonundan biri arbitraj, öteki de spekülasyon olup bunlardan ilki yer, ikincisiyse zaman itibarıyla bir değer düzeylemesini içermektedir. Bu kimliği ile tecimin —ekonomik yönden önemi müselleme de— üretici karakterde olmadığı, daha fizyokrasiden beri gözden kaçmamıştır. Üretim ise, ister tarımsal ve ister endüstriyel alanda olsun, bir maddenin kimlik değiştirmesi; örneğin tohumun bitki, yumurtanın tavuk, demirin putrel, bakırın kablo... olması temeline dayanmaktadır. İşte “bilimle uğraşma” bir tecim, “bilim yapma” ise bir üretim çabasını andırmakta olup bu nedenle de bir bilimsel tecim ve bir de bilimsel üretimden söz açma olanağı vardır. Gerçekten de “bilimle uğraşma”da bir yandan bir arbitraj, bir

yandan da bir spekülasyon söz konusu olup bu alanda bilim adamı başka yerlerde ve geçmişte yer alan düşünleri belirli bir ortama ulaştırarak değerlendirilmektedir. "Bilim yapma"ya gelince bu, en kısa ve de en açık deyim ve tanımıyla, bilimsel üretdir. Burada artık emtianın yer ve zaman içinde devinimi değil ve fakat yeni bir madde meydana getirilmesi prosesüsüne dayalı bir değer elde edişii söz konusudur. Ekonomik üretime paralellikle durum şudur: Üretmen ya —bulum (icat) ve bulgu (keşif) örneği— ortaya yepyeni ya da var maddelerin kombinezonlarıyla yeni kimlikte bir madde çıkarmaktadır. Her iki alanda kapitalin önemi kuşku götürmeyen bir çaba da, teknik ve mantalitenin perfeksiyonmanıdır.

Giriş kesimini gereğinden çok uzatmamak üzere sorunu konumuz yönünden sonuca bağlamak gerekirse, bir bilimsel konferansın, bilimsel arbitraj ve spekülasyonu değil ve fakat bilimsel üretimi amaçlaması gerekir. Zira bir bilimsel gerçekliğin yer ve zaman itibariyle ayrı bir ortamdan aktarılması, bir öğrenim ve öğretim çabası biçimlediği cihetle, ancak —önemine göre bir lisans ya da doktora kuru da olsa— bir ders, bir ders yazılı ya da bu kimlikte bir makale konusu yapılabilir. Halkı aydınlatmak üzere düzenlenen ve adına karşın bir konferans biçimlediği hayli kuşku götürün çabaları bir yana bırakarakta açıklamalarımızı sürdüreceğ olursak, bir bilimsel konferans verme ve dolayısıyla da bilimsel üretim yapma durumunda bulunan biz, yukarıda öngördüğümüz olasılıklardan birini seçmek zorundayız demektir. Şunu hemenlikle kaydedeyim ki, maddesel ya da teknik alanda bir bulum ya da bulgu yapıp ta bunu bildirmek için karşınıza gelmiş değilim. Ne var ki amacım, bir bilimsel montaj da olmayıp gerek bulum ve bulguların ve gerekse bunlara ve montaj işlerine ilişkin yeni tekniklerin, hemen genellikle gözden kaçan temelini, yani değer ölçüsünü ortaya koymaktır. Bu nedenledir ki vereceğimiz bilgiler, bilineni bildirme karakterinde de bulunsa; analizlerimiz, sosyo-moral bilimlerin alanına —hiç değilse bu alandaki ege-men akımların bugün unutmış gördükleri— bir yeni uya-

rı biçimleyecek ve dolayısıyla konferansımız da adına uygun bir kimlik taşıyacaktır sanırız.

2. Sosyal metodoloji alanındaki plüralizm :

Sosyal metodolojiye ilişkin görüşler ile politik ideolojiler arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğu; ya sosyal metodolojilerin belirli bir politik ideolojinin lejitimasyonunu amaçladığı, ya da politik ideolojilerin, kendi lejitimasyonları yolunda belirli sosyal metodolojilere dayandıkları gözden kaçmamaktadır. Aslında bu, gayet doğal ve normal bir tutum olmak gerektir. Ne var ki ilişkiler şemasının kurulması, politik eğilimler —ve de her türlü önyargılar— değil, fakat bilimsel analizlerin ışığında olmalıdır.

Bu durumda önce, hiç kuşku yok ki, sosyal konuların incelenimine —bilimsel mantalitenin önkoşulunu biçimleyen— yansızlık ile eğilinip eğilinemeyeceği, bir diğer deyişle sosyo-moral konuların bilimsel açıdan ele alınıp alınmayacağı problemine bir çözüm getirme zorunluğu vardır. Her ne kadar bu, ilk bakışta sosyoloji-politika ilişkilerinin teorik portesine girer ve dolayısıyla da konumuz dışında kalır gibi görünmekteyse de, söz konusu ilişkilerin pratik portesi yönünden de kapital önem taşımakta; çünkü bilimin mi politikaya yoksa politikanın mı bilime bağlı olacağı, bu problemin çözümüne bağlı bulunmaktadır. Eğer sosyo-moral konuların incelenimine yansızlıkla eğilme olanağı yoksa, yani bu konular objektif bir varlığa sahip bulunmamahtalarsa, doğallıkla önce politik tercihlere göre bir saptama yapılacak ve bilime de bunun gerçekleşme olanaklarının araştırılması kalacak; yok eğer tersi geçerli ise, o zaman önce gerçeğin bilimsellikle saptanımı yönüne gitmek ve bundan sonradır ki bir realizasyon sorununa el atmak gerekecektir. Bu ikinci olasılıkta bilim, gerek erek ve amaçların ve gerekse araç ve yolların saptanımındaki tekersel rolüyle, sosyal metodolojide kapital bir yer tutmaktadır; politikaya ise önceden belirlenmiş erek ve amaçlara varma yollarının sağlanması kalmaktadır.

Açıklamalarımız, bilime politika karşısında bağımsızlık tanıyan, bir diğer deyişle gerçek anlamda bir sosyal bilimin varlığını kabullenen bir tutumun, ancak sosyo-moral alanın objektivitesi ile olanaklı bulunduğunu ortaya koymaktadır. Fakat bu, keyfî karışmalara kapalılık anlamında bir objektivite olup aşağıda ayrıntılıkla ele alacağımız natüralist sosyal metodun jüstifikasyonunu içermez. Göreceğimiz ki, orijininde sosyolojinin natüralist metodun benimsenmiş olması, pozitif bilimlere özentinin yanı sıra, keyfî karışmalara kapıyı kapalı bulundurmaya amaçlamaktadır. Oysa, şunu şimdiden deyimleyelim ki, sosyal problemlerin çözümüne yansızlıkla eğilimesi gereğini öngören bu tutum yanlıları, hemen genellikle, örtülü bir biçimde olmak üzere, belirli erekların jüstifikasyonunu öngörmekte; değişimini sakıncalı buldukları ya da istedikleri gidışleri, sosyal koşulların determinasyonuna bağlamaktadırlar. İleriki açıklamalarımızla, savlarımızın soyutluğundan gelme bulanıklık giderilecek ve konu duruluğa kavuşacaktır.

Anlaşıyor ki, sosyal metodoloji alanında, biri açık ve bir bakıma dürüst, ötekiyse gizli, kapalı ve ikiyüzlü olmak üzere iki çeşit yandaşlık söz konusudur. Fakat kuşkusuz ki gerçek yandaşlık, bunu bir görüş olarak öne süren birinci akıma özgü bulunmakta; ikincilerdeki yandaşlıksa, akımın kendinden değil, mensuplarından gelmektedir. Biz, natüralist sosyal metodoloji anlayışının eleştirisini ilerde ayrıntılıkla ele alacağımız cihetle, burada sadece açık yandaşlık üzerinde duracağız.

Egemen karakteri itibariyle Alman sosyolojisini temsilleyen yandaşlık görüşü, sosyal konulara ancak kin ve sevi ile yaklaşılabilirliğini öngörmektedir ki bu, günümüz ekzistansiyalistlerince de paylaşılan bir kanıyla, objektif sosyal problemlerin var olmadığını içermektedir. Buna göre her sosyal problem, "şu ya da bu"nun problemidir. "Şu ya da bu"nun ulus, sınıf ya da birey olarak öngörülmesi, hiç kuşkusuz ki, görüşler arasında büyük ayrımlar ve antagonyizmalar doğurmaktan geri kalmamaktadır; fakat her üç tutum da temelde özdeş olup sosyal problemlere ancak yan-

daşlıkla yaklaşılabileceği konusunda oybirliğindedir. Bu, enternasyonal düzeyde uluslar, ulusal düzeyde ise sınıf ve bireyler arası savaşımın lejitimasyonunu içeren bir tutumdur ki, bir yandan ahlâk ve hukukun kendisel varlıkları, öte yandan da söz konusu her üç alandaki adaletli barış çabaları ile çelişkinliği yönünden merduttur. Aynı zamanda da bu, sosyal bilimin varlığını yadsımayı deyimler. Zira, şu ulus ve sınıf mensubu ya da şu ve bu eğilimli olmaya göre değişen gerçeklik, aslında gerçekdışıdır ve genelin dışında bilim olmayacağı bile egemenliğini korurken, gerçeğin dışında bir bilim düşünmek, son derece absürd olur. İşte bunu böylece belledikten sonra, şimdi başladığımız noktaya dönelim ve durumu, sosyal metodolojilerle politik eğilimler arasındaki ilişkiler açısından ortaya koyalım.

Sosyal metodoloji alanında volontarist, natüralist ve teleolojik olmak üzere belli başlı üç mantalite çarpışmakta; her sosyal metodoloji, temelde bu üç görüşten biri ya da birkaçına dayanmakta ve de bunlardan herhangi biri açısından bakıldığında, sosyal problemlerin çözümü başka başka biçimler almaktadır. Hiç kuşkusuz ki, bu üç görüşün de doğru yönleri vardır. Doğru olmayı ise, tekelcilikleridir; gerçeği sırf kendilerinin temsilledikleri inançlarıdır. Bu durumda çıkar yol açıkça ortada olup bunlar arasındaki senkretizmden geçmektedir.

Görüşlerimizin pratik problemlere uygulanımına geçmeden önce bir temel teorik soruna daha değinmek isteriz ki bu da, söz konusu “büyük problemler”le uğraşmayı bir yana bırakarak daha “mütevazı somut konular”a eğilmek gerektiğini savlayan tutumlarda, ironiden öte bir anlamın var olmadığı, geçerlik olasılığının bulunmadığıdır. Belki bu “büyük problemler” var olmasa sosyal bilimlerin gelişme temposu artacak ve pratik gereksinmeleri karşılama olanakları çoğalacaktır. Fakat ne yapalım ki vardılar ve sosyo-moral alanın natürü gereği de olmamaları olanaksızdır. Bu durumda bunlarla uğraşmayı bir yana bırakamayacağımıza göre, biz ele almazsak, kim ele alacaktır? Evet, bu “büyük problemler”i ve hem de öncelikle ele almak zorun-

ludur. Zira, dedüğümüz ve ileriki açıklamalarımızda gerekçelendireceğimiz üzere, söz konusu çözüm biçimlerinden birini ya da birkaçını şu ve bu ölçüde benimsemeksizin, herhangi bir sosyal problemi çözümü olanağı yoktur ve bu durumda da, doğallıkla bunlardan hangisinin ne ölçüde geçeceği karşınladığı probleminin çözümü zorunluğu belirir. Bunları bir yana bırakarak pratik problemlerin çözümüne kalkışmayı salıklamak ya da kalkışmak, gerçekte bunlardan birini zımnen kabullenmek demektir. Gerçi böyle bir tutumla da pratik bir takım sonuçlar elde etme olanağı yok değildir. Ne var ki bu, problemlerin çözümünü içeren siyantifik değil, pragmatik bir davranış olacak; daha sonraki çalışmalara katkısı bulunmayan, yasak savma yollu geçiş-tirmelerden öteye anlam taşımayacaktır. Biraz vülger konuşmamız bağışlanırsa, belki “akıllı düşünceye kadar deli köprüyü geçer” ama; asıl olan güvenli ve sonrakilere de katkıda bulunan bir geçiş ise, köprüünün saltlıkla saptanımı zorunludur.

Bu öncel açıklamalardan sonra artık, söz konusu üç eğilimin eleştirisel lejitimasyonuna geçebiliriz. Anlaklarda karanlık kalan noktalar da, bu açıklamalarımızla aydınlığa kavuşacaktır sanırız. Doğallıkla amacımız, bütün sosyal bilim mensuplarını özdeş bir anlayış yöresinde toplamak değildir. Fakat bu konuda bazı minimum ortaklaşalar vardır ki, bunlar üzerinde birleşmeksizin bir sosyal bilimin varlığından söz edemez ve bu birleşme sağlanana kadar da tartışmalar süregidecektir. İşte amacımız bu minimum ortaklaşaların kimlenim ve saptanımıdır. Şimdiye kadar bu minimum ortaklaşalar alanında da bir anlaşma sağlanamamış olmasına bakıp ta, bunun bundan sonra da böyle gideceği savlanamaz. Bilime gerçek anlamıyla saygı ve bilim adamına da tüm bir bağımsızlık ve garanti sağlanıp ta her çeşidinden önyargıdan arınmış bilim adamı yetiştirmeğe dönük bir eğitim ve öğretim gerçekleştirildiği gün, minimum ortaklaşalarda bir özdeşliğin meydana geleceği ve dolayısıyla da bir sosyal bilimin varlık olanağından söz edilebileceği kuşkusuzdur. Zira ortaklaşa minimum alanındaki anlaşmazlıklar, bir yandan politika ve politikacının, bilime

saygılı görünüp te gerçekte onu kendi keyfî tutumlarına araç kılmak istemesinden; öte yandansa, buna bağlı olarak, bilimi ve bilim adamını tüm bir bağımsızlık ve garantiye kavuşturmamasından ve gene bunun için de sosyal bilimi önyargıların gerçekliğini kabule itelemesinden ileri gelmektedir. Doğallıkla bütün bunların yansızlaştırılmasının önkoşulu, sosyo-moral alanda, keyfilik ve önyargılar karşısında bağımsız gerçekliklerin varlığıdır. İşte bunun içindir ki biz de açıklamalarımıza, volontarizmin eleştirisiyle başlamanın uygun düşeceği kanısındayız.

I. VOLONTARİST ANLAYIŞIN ELEŞTİRİSİ AÇISINDAN

Kısa tanımıyla volontarizm, iradenin egemenliğine dayalı bir açıklama şemasını deyimler. Dinsel alandaki biçimi bir yana bırakılıp ta deyim sosyal metodoloji alanında ele alındığında bu, sosyo-moral olay ve kurumların insan iradesi yanından meydana getirildiğinin kabullenimini içermektedir. Bu durumdaysa karşımıza, iradenin, söz konusu meydana getirilme herhangi bir esasa bağlı olup olmadığı probleminin çıkması kaçınılmazdır. Bu iki olasılığın her birine göre deyim anlam ve değeri değişmekte olup bunların ayrıklıkla ele alınmalarında zorunluk vardır.

Hiç değilse bugün için artık tümüyle pejoratif bir anlamda kullanılan birinci kimliği ile volontarizm, özellikle yönetmenlerinki olmak üzere, iradenin ortaya koyduğunun dışında bir sosyal düzenin bulunmadığı; tüm sosyal realitenin, egemen çevrelerin iradesine göre biçimlendiğini içeren bir anlayışı deyimlemektedir. Bu bakımdan volontarizm, presosyolojik dönemi temsilleyen bir mantalitenin ürünü olup keyfilik ile özdeş anlama gelmekte ve bu anlamıyla da antisosyolojik bir karakter taşımaktadır. Sosyolojinin kurucusu Auguste Comte'un psikolojiye karşı —onu bir yandan fizyoloji ve öte yandan da sosyoloji içinde eritecek kadar ileri giden— alerjisi de bundan, bütün sosyal sorunların yönetmenlerin keyfi iradelerine görelikle çözümlendiğini içeren volontarizm anlayışından doğmaktadır.

İşte Comte'un bu tutumu yöresinde geliştirilecek bir analiz, sosyoloji-politika ilişkilerinin pratik portesi yönünden iradenin rolü ve değeri konusuna anısı sayılır bir ışık tutacak; problemin çözümüne gerekli ipuçları sağlayacaktır. Hemenlikle deyimlenmesi gereken husus, sosyo-moral düzenin yönetmenlerce keyfilikle sağlanabileceği savının, ancak absöü voloniarizm açısından gerçeği karşınlayabileceğidir. Bir diğer deyişle, ancak absöü voloniarizm anlayışı geçerli, yani sosyo-moral alanda iradece sağlananın dışında bir düzen var değilse, yönetmenlerin iradeleri bu alanı —doğa zorunlukları dışında— istedikleri gibi değiştirebilecek; örneğin İngiliz parlamentosu hakkında dendiği gibi, kıızı erkek ya da erkeği kıızı yapmanın dışında herşeyi yapabilecektir. Açıkçası absöü voloniarizm, iradenin sosyo-moral alana istediği düzeni empozeleyebileceği, istediği biçimi verebileceği ve gerek dış koşullara gerekse akıla (gerçeğe uygun duygu ve düşünceler düzencesine) hiçbir biçimde bağlı olmadığını içerir. Bireysel düzeyde bu, absöü monarşi ve diktatörlüklerin yeraldığı her çeşit despotizmin bir bakıma jüstifikasyonu demektir. Bir bakıma diyoruz; çünkü, despotun iktidarı ele geçiriş ya da elde tutuş prosesü yönünden absöü voloniarizm —hiç değilse yeterli— bir neden biçimlemez ve fakat absöü voloniarizm inancı da olmasa, despotizme olanak düşünülemez. Bir yönetmenin düzenleme yetkisine sınır tanınmaması, ancak sosyo-moral düzenin istendiği biçimde kurulabilmesi, yani kendisellikle böyle bir düzenin var olmaması ile olanaklıdır.

A. Pür demokrasinin refütasyonu

Açıklamalarımızın doğurduğu izlenim, absöü voloniarizm anlayışının, bugün için savunulması olanaksız, bir anakronik karakter taşıdığı; teolojik ve metafizik saplantılardan arınmış olarıktan insana insan gözüyle bakan ve dolayısıyla da her çeşidinden büyük adam kültüne kapalı bulunan günümüz anlayışında böyle keyfiliklerin yer alamayacağı olsa gerektir. Gerçekten de, gereklilik itibariyle bu izlenim doğru ve yerindedir. Ne var ki realite hiç te böyle olmayıp

anakronik anlayışları benimsemiş anakronik akımlar, zamanımızda da gerçekleşim olanakları bulabilmektedir. Hiç kuşkusuz ki bu, teolojik ve metafizik saplantıların tüm eliminasyonuna kadar süregidecek ve bu gerçekleştiğindedir ki sürvivanslara dayalı anakronik akımlar da ortadan kalkacak ya da bu kimliklerinden arınarak sosyo-moral koşullara uygun bir kimlik kazanacaktır.

Bu konuda kapital önemi olan aktüel sorun, absölü volontarizm ile demokrasi arasındaki orandır. Bu oranın saptanımı için, çeşitli demokrasi anlayışları üzerinde durmak; problemi, çeşitli demokrasi anlayışları açısından ele alıp çözümlenmeye çalışmak zorunludur. Genellikle kabullenileni, pür, klasik ve sosyal olmak üzere üç çeşit demokrasinin var olduğudur. Bunlardan absölü volontarizm açısından jüstifiye edilebilecek olanı ise, yalnız pür demokrasi düşüncesidir. Gerçi bütün demokrasiler seçime, oy çokluğuna, majoritarizme dayanmakta ve bu bakımdan da pür demokrasi bütün demokrasi anlayışlarının temelinde yer almaktadır. Ancak, pür demokrasinin bütün demokrasilerin varlık temelini biçimlediğini gösteren bu gerçekliğin anlamı, pür demokrasinin diğer demokrasilerle tamamlama durumunda olduğu, onlarla birarada bulunmak zorunluğunu taşıdığıdır. Daha açık bir deyişle pür demokrasi, başlıbaşına bir yönetim biçimi değil ve fakat sadece demokrasinin önkoşulunu biçimleyen, ancak diğer demokrasiler içinde bir değer ve anlamı olan bir eleman karakteri taşımaktadır. Oysa realitede buna uyulmadığını, pür demokrasinin saltlaştırılarak diğer demokrasilerin bir değer ölçüsü, bir lejitimite kriteri karakterine sokulduğunu görmekteyiz ki, işte absölü volontarizmin anakronik karakterini maskeleyerek sürvivansını olanaklı kılan bu tutumun kimlenimi, çağdaş politikolojinin en önemli ve kapital problemi olmak gerektir.

1. Despotik kimliği yönünden :

Önce, klasik ve sosyal demokrasilerden bağımsızlıkla öngörülen pür demokrasinin, despotik bir yönetim biçimi olduğunu belirtelim. Bu biçimiyle pür demokrasi, deyimini

“vox populi vox Dei-halkın sesi Tanrı’ın sesidir” gibi teolojiko-metafizik çağa özgü bir özdeyişte bulmakta ve dolayısıyla da tıpkı absöü monarşi gibi anakronik bir despotizmi temsillemektedir. Bilindiği üzere absöü monarşide tiran, kendisi ya da yeryüzündeki gölgesi olarak Tanrı’ın sesini dile getirmektedir ki, bunun kısa ve kesin anlamı onun yanılmazlığı ve bundan çıkacak sonuç ta, onca konmuş sosyal düzenin lejitimitesinden kuşulanılamayacağı, dolayısıyla da bunun dışında bir düzenden söz açılmayacağıdır. İşte bunun gibi pür demokrasi anlayışında da halkın —daha doğrusu, ne denli ezici olursa olsun çoğunluğun— koyduğu sosyal düzen, tek meşru düzendir. Zira halk — bilinçli ya da bilinçaltı bir tutumla— Tanrı örneği yanılmaz sayılmakta; her şeyi en iyi bilen o olduğuna inanılmakta ya da inanılması gereği savunulmaktadır.

Yukarıki açıklamalar karşısında pür demokrasi, tiranik ve diktatoryal despotizmlerin maruz bulunduğu bütün eleştirilere açıktır. Bütün bu tutumların tek bir sözcükle refütasyonu da, gerçeklerin, irade bildirimlerine değil ve fakat, Louis Le Fur’ün özdeyişli deyimiyle, “deneyle donatık akıl” a dayalıla bulunabilecekleridir. Tersine inanç, sosyo-moral alanda gerçekliğin hiçbir biçimde var olmadığını içerir ki bu, sosyal bilimin tümüyle varlık hakkından yoksunluğu demektir. Böyle bir inancın yanılğınlıktan da öteye bir saçmalığın ürünü olduğunu belirtmek üzere uzun boylu açıklamalara girişmenin değmezliğı dolayısıyla biz burada, izninizle, bir halk öyküsünü anımsatmakla yetineceğiz ki bu da, başına devlet kuşu konan Keloğlan’ın, ölülerin kapıdan değil de bacadan çıkarılacaklarına ilişkin fermanıdır. Saçmalığı kuşkusuzlukla ortada olan bu fermanla sağlanmış düzenin, gerçek sosyal düzeni temsilleme olasılığından yoksulluğı, sosyo-moral alanda bir takım gerçekliklerin varlığını —fanatikler dışında— en basit kimseler önünde bile kanıtlayacak yetenek ve yeterliktedir sanırız. Her ne kadar benzeti yoluyla kanıtım merdud bir tutumsa da, bizim buradaki amacımız, zaten kanıtlanmış ve hatta kanıtlanıma da gereksinme göstermeyecek kadar açık bir gerçekliğı gözler önüne sermekten ibaret tir.

Despotizimin genel eleştirisi açısından yaptığımız bu refütasyondan sonra şimdi gelelim özellikle pür demokrasiye ilişkisine. Bu konudaki ilk saptanım, inanca bağlı bir düzen anlayışına dayanılır oluşturmaktır. Düzenin yürürlükte kalabilmesi, halkın yanılmazlığından çok, buna inanmaya bağlanmış bulunmaktadır. Bu tutumun pragmatik açıdan jüstifikasyonu ve savunusunu yapanların ise, karşımıza şu soru ile çıktığını gözlemekteyiz: “Peki, sosyo-moral alanda gerçeklikleri halk değil de kim bilecek?” Daha aşağı düzeydeki politikacıların ağzında “bazı kimseler, halka vasi olmak istemekteler” ya da “bazı kimseler kendilerini halkın üstünde görme gafletinden kurtulamıyorlar” gibi tümcelerle de deyimlendiğine tanık olduğumuz bu düşünün, sosyo-moral bilimlerin varlık hakkına öncel bir karşı çıkışı deyimlediği açıktır. Zira söz konusu düşün, ikincisi ağır basmak üzere, iki biçimde yorumlanır olup her ikisi de sosyo-moral bilimlerin varlığını anlamsız kılmaktadır. Birinci yoruma göre sosyo-moral alanda gerçeklik var olmayıp halk ne derse gerçek odur; ikinci yoruma göreyse, sosyo-moral gerçeklikleri ancak halk bilebilir. Birincinin saçmalığını zaten yukarıda belirttiğimiz cihetle burada bir nebze ikinci yorum tarzı üzerinde duracağız. İlk önce bunun, demokrasiyi demagojiye dönüştürücü karakterine dikkati çekelim. Gerçekte bu yorum yanlıları da, birincilerden ayrık bir görüş sahibi değildir ve olmaları da olanaksızdır. Zira eğer halkın dediği dışında bir sosyo-moral gerçeklik varsa, bunun halkın dışında saptanım olanaklarının da bulunması gerekirdi. ‘Sosyo-moral gerçeklikleri yalnız halk bulabilir’in anlamı, ‘halkın dediğinden özge sosyo-moral gerçeklik yoktur’dan başkası olamaz. Bu da çoğunluğun görüşüne dayanarak gerçekliği gerçektmiş ve gerçektmiş de gerçek göstermektir ki adı, spesifik deyimle, demagojidir.

Bu demagojik kimliğiyle pür demokrasi, bir yandan sosyo-moral bilimlerin varlık hakkını yok ederken, öte yandan da demokrasinin kendisini ortadan kaldırmaya götürmektedir. Sosyo-moral bilimlerin varlık hakkını ortadan kaldırmaktadır; zira, sosyo-moral gerçekliklerin bilinmesinde bilgiye gereksinme yoksa, bilimin varlık hakkından sözetmenin

de anlamı kalmaz. Bu durumda bilime düşecek olanı, bilgisizlerin bulduğu gerçeklikleri olduğu gibi kabullenmek ve kodifiye etmekten, sistemleştirmekten ibarettir ki, bu da hem siyantifik değil de teknik bir çabanın deyimidir ve hem de bilgisizliğe bilgililik yanında üstünlük tanıyan sakat bir mantalitenin yansımasıdır. Eğer "hiç, bilen ile bilmeyen bir olur mu!" kutsal tümcesi gerçeği temsillemekteyse bunu, bilmeyenin bilene değil ve fakat bilenin bilmeyene üstünlüğü biçiminde anlamak ta, söylemesi bile yersiz olacak kadar, gereklidir. Evet, aydın ile halkın karşı karşıya getirilmesindeki sakıncayı kabullenmemeye olanak yoktur; fakat bundan kaçınmanın yolu, demagojiye prim verip sosyo-moral bilimlerin varlık hakkını ortadan kaldırmak değil, aydınca bulunan gerçekliklere halkın saygı göstermesine dönük bir eğitim sisteminin uygulamasından geçer.

2. Demokrasi ile tersleşirliği yönünden :

Dediğimiz üzere pür demokrasinin bir sakıncası da, demokrasinin kendisi ile çelişkin sonuçlara götürmesidir ki, bu da iki bakımdan söz konusudur. Birincisi, halk oyu ile gelme antidemokratik rejimlere de böylelikle demokratik karakteri tanıma zorunda kalınacağıdır. Buna en güzel örneği nazizm biçimlemektedir. Bilindiği üzere 1933 seçimlerinde nazi partisi Almanya'da seçimleri kazanmış, yani halkın oyuna dayanarak yönetimi ele geçirmiştir. Şimdi biz pür demokrasiye inanıp ta "halk oyuna dayanan yönetimler demokratiktir" dersek, antidemokratik kimliği —kendisi de içinde— kimsece kuşku götürmeyen nazizmin de demokratik olduğunu kabullenme gibi çelişkin bir tutum içine düşmüş oluruz. Pür demokrasinin demokrasi ile çelişkinliğine götüren ikinci husus, gerçekliğin halkça —çoğunlukça— bulunabileceği esasının tartışma dışı kılınmasıdır. Gerçi bu pür demokrasinin natüründen çıkıyor olmayıp halkça bulunan gerçekliklerin tartışılmazlığı, bu prosesün de tartışılmazlığını içermez. Kaldı ki nazizmin demokratik bir yönetim olduğu gibisinden absürditelelere yol açması, tartışılabilirliği zorunlu da kılmaktadır. Böyle bir tartışmanın, pür demokra-

sinin ölüm fermanını imzalamak demek olacağını söyleyenler elbet te haksız değildir. Haksızlıksa, böylece demokrasinin de yok olacağı savındadır ki, bunun da anlamı ya demorasiye ya da halka inançsızlıktır. Eğer demokrasinin en iyi yönetim biçimi olduğuna ve halkın da en iyi yönetim biçimini bulacağına inanıyorsak, tartışmaya hiçbir biçimde kapıyı kapamamız gerekir. Ters halde ya demokrasi “var olan sistemlerin en iyisi” değildir ya da halk —hiç değilse her zaman— en iyisini bulamamaktadır ki, her ikisi de demokrasinin refütasyonuna götürür. Problemi “her varlık gibi demokrasinin de yaşamını koruma hakkı vardır” gibisinden basma kalıp sloganlara sığınarak çözümlemeye kalkışmak, işi geçiştirmek demektir. Doğallıkla sloganın gerçekdışlığını deyimlemek istemiyoruz. Demek istediğimiz, demokrasinin —ve de her türlü insansal varlığın— varlığını sürdürmesinin, diğer varlıkları yaşam hakkından yoksun bırakmaya bağlanamayacağıdır. Demokrasi özgür tartışma rejimidir. Bu bakımdan onun yaşam hakkı, özgür tartışma düşmanı rejimlere karşıdır. Demokrasinin kendini korumak için özgür tartışmaya karşı çıkması, kendine çıkması demek olacaktır. Yineleyelim ki zaten, eğer demokrasi en iyisi ve halkta en iyisini bulmakta ise, demokrasi için tartışma, zarar değil yarar sağlayacaktır. Bunlardan birincisi, yani demokrasinin bugünkü yönetimler içinde en iyisini biçimlediği, kanıtlanımı olanaklı iken; ikincisi, yani halkın her zaman en iyisini bulduğu, kanıtlanımı olanaksız bir savdır ve her halkın demokrasi ile yönetilmemekte oluşu da bunun en açık kanıtıdır. Antidemokratik rejimle yönetilen bir ülke için şu yargıya varmamız lojiktir: Eğer demokrasi en iyi yönetim biçimi ise halk yanılmıştır, yok eğer halk yanılmazsa en iyi yönetim biçimi demokrasi değil de, o antidemokratik rejimdir.

Bu açıklamalarımızdan çıkacak pratik politika, demokrasinin aydınlar düzeyinde tüm özgür bir tartışmaya açık tutulması ve fakat antidemokratik rejim yanlılarının halkı aldatarak demokrasiyi yıkmalarına olanak tanınmamasıdır. Demokrasinin kendini koruma hakkı da bu doğrultuda anlaşılmalıdır. Yoksa yaşam hakkı, yanlış zorla doğru gös-

termeye, yani bir çeşit sahtecilik ile özdeş anlama gelir. Demokrasinin en iyi politik yönetim olduğunu ve dolayısıyla da klasik demokrasinin faşizme ve sosyal demokrasinin de sosyalizme ve komünizme üstünlüğüne inanmış kimselerin korkusu, özgür tartışma değil ve fakat halkın irasyonel yollardan kandırılması olasılığıdır.

B. Klasik ve Sosyal Demokrasilerin Jüstifikasyonu

Şimdi söz sırası, klasik ve sosyal demokrasi anlayışlarının tartışmasına gelmiştir. Pür demokrasi anlayışının kendiselle bir politik rejim biçimleyememesine, kendiselle jüstifikasyona elverişli bulunmamasına karşılık, klasik ve sosyal demokrasi anlayışarı için böyle bir durum söz konusu değildir.

1. Pür demokrasi ile ilişki açısından :

Önce şunu kaydedelim ki, pür demokrasideki kendisellele jüstifikasyona elverişsizlik, klasik ve sosyal demokrasiler bakımından ayırık bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. Bunlarda söz konusu olan, yanlışlık ve kötülük değil ve fakat eksikliklerdir. Örneğin klasik demokrasiyi kendi başına ele aldığımızda biz, burada herhangi bir yanlışlık ya da tehlike saptamamakta ve fakat bazı boşluklardan doğan kanırgansızlıklar karşısında kalmaktayız. Klasik demokrasinin pür demokrasi ile entegrasyonu problemini ele alalım. Klasik demokrasi ile entegre olmamış pür demokrasi, bildiğimiz gibi, faşizmi demokratik sayma gibi bir absürditeye götürebilmekteydi. Oysa halk oyuna, çoğunluğa, seçime dayanmadığı hallerde de klasik demokraside bir kimlik değişikliği söz konusu değildir. Antidemokratik bir yönetimi yıkan bir politik parti, bir asker cuntası ya da bağımsızlık savaşı kazanmış bir komutan, seçime dayanmaksızın iktidarı ele alır da bir klasik demokrasi kurarsa bu, seçimle başa geçenekinden hiç ayırık olmayacak; başta düşün ve inanç özgürlüğü, yargının bağımsızlığı gelmek üzere bütün prensip ve kurumlar burada da yerlerini alacaktır. Ne var ki demokrasinin —halkın, halk

için ve halk yanından yönetimi biçimindeki— tanımını karşısında bu yönetime demokratik dememiz, pek te olanaklı görünmemektedir. Boşluk ta buradadır. Bu yönetim, klasik demokrasinin bütün erdemlerini taşımakla birlikte, oluşum prosesüsü itibariyle demokratik diye adlandırılmamaktadır. Bu, demokrasinin saltıkla halk yanında kurulu bir iktidarı deyimlediğini içerir. Nitekim, Voltaire'in ünlü "pour le peuple, mais non par le peuple — halk için, fakat halk yanından değil" özdeyişi de, popülist ve fakat antidemokratik bir slogan anlamında değerlendirilmektedir.

Şimdi problem, halka dayalı prosesüsün, bir formalizmin ürünü olup olmadığıdır. Eğer halka dayalı prosesüs, bir fonksiyon görmüyor da, sırf soyut demokrasi tanımını yönünden zorunlu sayılıyorsa, bu takdirde bir formalizmden sözaçma olanaklı ve hatta kaçınılmazdır. İlk kez, dediğimiz üzere bu, içerik yönünden bir rol oynamakta; klasik demokrasinin içeriğini meydana getiren prensip ve kurumlar, halka dayalılığın dışında bir prosesüsle de gerçekleştirilebilmektedir. Bu durumda, halka dayalılık prosesüsünün fonksiyonel varlığı, demokrasiye sağladığı garanti yönünden öngörülme gerekecektir. Halka değer verme sorununa gelince bu, "halk yanından" hktan çok, "halk içinlik" ile ilgili bulunmaktadır. Orneğin, halk yanından seçilmiş ve fakat kenar mahallelere değil de lüks semtlere hizmet götürmeyi amaçlayan bir belediyeye görelikle, ağırlık merkezini halka hizmetin biçimlediği bir yönetim anlayışını benimsemiş bir kaymakam ya da valinin, halkça seçilmediği halde, halka çok daha değer verdiği kuşkusuzdur. Bunun soyut bir örnek olmadığını da, özellikle genç ve idealist kaymakamların yurdun her yanında rastlanan yönetimlerinden hep bilmekteyiz sanırım.

Gelelim garanti biçimleme problemine. Bir parti, bir cunta ya da liderin devrilme olanak ve olasılığının her zaman için söz konusu olmasına karşılık halkın devrilmesi diye bir durum bulunmadığı düşünülecek olursa, halka dayalılığın demokrasiye bir garanti üstünlüğü sağladığı sonucuna varılabilir. Ne var ki, bunun için halkın demokrasiyi sindirecek bir düzeye erişmesi zorunludur. Ters halde halka da-

yahlık, seçimselin dışında ve hatta —pür demokrasilerde rastlanacağı üzere— içinde bir prosesüle, despotik yönetimlerin garantisini biçimleyebilir.

2. Enstitüsyon teorisi açısından :

Problemin çözümüne, enstitüsyon anlayışı ile yaklaşmak uygun olacaktır. Enstitüsyon teorisinin kurucusu Hauriou, demokrasiyi jüstifiye etmek üzere, ulusal düzeyde enstitüsyonun tümlükle, ulusun devlet ile kaynaştığı tek yönetim tarzı olarak gördüğü, demokraside olanaklı bulunduğunu bildirmektedir. Kanımızca bu konuda temel sorun, kurum ile toplum arasında bir alyenasyonun (yabancılaşmanın) bulunmamasıdır. Kaynaşma bu yabancılığı tümüyle kaldırmalıdır bakımından ideal bir çözüm gibi görünmekteyse de, alyenasyonun kaldırılmasında, göz önünde bulundurulacak husus, toplumun kuruma ve kurumun topluma değil, fakat her ikisinin de iş ve girişim düşününe bağımlı kılınmasıdır ki bu da, toplumun kuruma değil de toplum ve kurumun, kollaborasyon halinde iş ve girişim düşününe katılmalarıyla olanaklıdır. Demek oluyor ki halkın politika yönetime katılması, ancak ulusal erekların gerçekteşim ve gereksinmelerin karşılanmmı sağlayacak biçimde öngörülme gerekmektedir. Kesin ve kısa deyimiyile söz konusu olan, insansal değerlerin gerçekteşimi ve ekonomik gelişmenin sürdürülmesidir. İşte bu bakımdan biz, pür demokrasiye değil ve fakat klasik ve sosyal demokrasilere bir jüstifikasyon sağlamış olmaktadır. Zira, genellikle insansal değerlerin gerçekteşimi klasik ve ekonomik gelişme ise sosyal demokrasinin egemenliği altında olanaklıdır. Her ne kadar bunlardan ikincisi gerçeği tüm karşınlamamakta gibi gelirse de, dengeli ve sosyal adalete dayalı olmayan yollardan girişilen ekonomik gelişme çabalarının bugün artık kütlelerin direnci ile karşılaşılan bir aşılmazlığa maruz kaldığı gözden kaçırılmamalıdır.

Açıklamalarımızı, bu arada kişilerin ne olduğu sorunu ile tümlemek durumundayız. İş ve girişim düşünü, ister realizm (objektif idealizm) açısından öngörölmüş bir ba-

ğimsiz varlık, ister insanın kendince oluşturulan varlık bütünü içinde olarak öngörölsün, sosyo-moral bilimlerin verilerine dayalıla aydınlık düzeyinde saptanır. Bunu yukarıda yeterince açıkladığımız cihetle üzerinde durmuyoruz. Burada üzerinde duracağımız, iktidarın yürütümünde kişiliğin rolüdür. Eğer biz sadakati gerçekliğe yeğler de insan ve iktidar elemanları arasındaki alyenasyonu, birincinin ikinciye katılması yolundan kaldırmayı amaçlayan enstitüsyon teorisini benimsersek, söz konusu açıklamalarımızla ters düşmemiz kaçınılmazdır. Zaten böyle bir ters düşme, kanımızca enstitüsyon teorisinin kendisi bakımından da vardır. Zira iş ve girişim düşününün bir objektif ide olarak öngörölmesi, yönetmenlerin olduğu gibi yönetilenlerin karşısında da bir bağımsızlığı içerir ki, bu da bir bulma sorununu ortaya çıkarılmaktadır. Eğer bu bulma işini en iyi halk yapar diyorsak o zaman işi halk oyuna, yani çoğunluğa bırakmamız gerekcek ve bu da klasik ve sosyal demokrasilerden vazgeçip pür demokrasiye bağlanmamız anlamına gelecektir. Pür demokrasi ise, objektif bir iş ve girişim düşününün varlığı ile çelişkindir. Empastan kurtulmanın tek yolu, katılmayı iş ve girişim düşününü yönünden ele alıp gerek yöneten ve gerekse yönetilenlerin bunu gerçekleştirmek üzere kollaborasyonu biçiminde öngörmektir. Yönetenler —kuşkusuz ki siyantifik bir yoldan meydana getirilmiş açıklama şemaları aracıyla— iş ve girişim düşününü saptayıp bunun gerçekleşimini olanaklı kılacak örgütleri kurmakta; yönetilenler de, bu organizasyon ve prosedür içinde, bu gerçekleşime katılmaktadır. Bu tutum bireysel hak ve özgürlüklere, doğal hukukçu ve sosyolojist yaklaşımlardan daha da yatkın bulunup teoride olsun olsun uygulamada olsun, kanırgan sonuçlara götürmektedir, sanırız.

3. Doğal hukuk görüşünün eleştirisi açısından :

Bilindiği üzere, doğal hukuk görüşü ve ondan esinli endividüalist hukuk anlayışları, insanın insan olarak bir takım hak ve özgürlüklere sahipliğini kabullenmekte ve devlet kudretinin yetki sınırlarını da buna görelikle çizmekte

dir. Buna göre sosyal yaşamı olanaklı ve mutlu kılmak üzere insanlar kendisellikte sahip oldukları hak ve özgürlüklerinin bir kesiminden vazgeçmişler ve buna uymayı sağlamakla yükümlü bir iktidar meydana getirmişler; spesifik deyimle, aralarında sosyal ve politik sözleşme yapmışlardır. Bu bakımdandır ki birey, sosyal sözleşme ile devrettiklerinin dışında tümüyle özgür ve politik iktidarın yetki sınırları da bu esaslarla belirli bulunmaktadır. İşte sosyal sözleşme düşüncesinin amaçladığı pratik sonuç budur; bireye ve doğallıkla da onun patrimoniyasına bir dokunulmazlık kazandırmaktır. Bunun ne denli yanılgin ve tehlikeli olduğunu ve bu yanılgi ve tehlikelerin de iş ve girişim düşünüyü açısından öngörülecek bir açıklama şemasıyla nasıl yokedileceğini belirtmeden önce, söz konusu anlayışın teorik amacına da kısaca değinelim. Özetle bu amaç, özgürlüğün jüstifikasyonu; daha doğrusu ve açıkçası, özgürlüğün ancak böyle bir sözleşmeye dayalı politik iktidarlar bakımından var olabileceğidir. Doğal hukukçu endividüalist görüş, özgürlüğü otonomi biçiminde öngörmüş ve politik iktidarı da bu otonomiye olanaklı kılacak bir biçimde kurmanın yollarını aramıştır. İşte sosyal sözleşmenin anlam ve fonksiyonu budur; bireyin politik iktidara boyun eğmesini kabullenirken, aynı zamanda bunun bireysel otonomiye yocketmeyecek bir prosesüsel bağlanmasıdır. Bilinir ki otonomi, devinimlerde bir başkasına değil de kendine bağımlılıktır. Sosyal yaşamda ise birey, bir kesim devinimlerinde politik iktidarca konmuş, yani başkalarınca empoze edilmiş tarzda davranmak durumundadır. Bu noktada tutulacak yol açıkça ortada olup bireyler ile politik iktidar arasındaki alyenasyonun ortadan kaldırılması, bireyler ile politik iktidar arasında, karar mercii olma bakımından bir çeşit özdeşlik meydana getirilmesidir. Bunu sağlamanın tek çaresi vekâlettir ki bu da ancak bir sözleşme ile olabilir. İşte bu nedenledir ki, özgürlükçü bir politik rejimin sözleşme ile olanaklı olacağı düşünülmüş ve politik iktidarın, kâh gerçek kâhsa fiktif bir sözleşmeye dayandırılması yoluna gidilmiştir.

Yanılgınlık açıkça ortadadır. İlk kez böyle bir sözleşmenin istorik bir realite biçimlediğini doğrulama olanağı olmadığı gibi, olasılık dışı saydıracak kanıtlar vardır. İnsanoglunun geçmişine ilişkin bütün incelemeler onun sosyal bir yaşantı sürdürdüğünü ortaya koymakta; insanın bir zoon politikon (sosyal hayvan) olduğunu kanıtlamaktadır. Kaldı ki, böyle bir presosyal dönemin varlığını, farzı muhal, kabullensek bile bu, bireylerin bir sözleşme yaparaktan birarada yaşamaya başladıklarına götürmez. Doğa hâlden sosyal hale geçiş, ancak ortaklaşa gereksinmelerin bir itimi sonucu olabilir. Konumuz yönünden önem taşıyanı, sosyal ve politik sözleşmeleri varsayıştaki yanılgınlık olup bu varsayıştta volonatarizmin en aşırı yandaşlığını bulma olanağı vardır. Buna göre, sosyo-moral alanda herşey iradeye tâbidir. Birey kendi hak ve özgürlüklerinden kendi iradesiyle vazgeçmekte, sosyal yaşamım ve politik iktidar ancak iradeye dayalıla vücut bulabilmekte; bu nedenledir ki orijinde böyle bir sözleşme var sayılmak gerekmektedir. Oysa, hemen yukarıda da deyimlediğimiz gibi, farzı muhal böyle bir doğa hali kabullenilse bile bundan ayrılma —cinsel çekişim, besin sağlanımı ve korunma gibisinden— bir takım ortaklaşa gereksinmelerin itişimi ile, yani irade dışılıkla meydana gelmiş olabilir. Kaldı ki, gerçektış ipotezlere dayanılacak yerde gözler gerçekliklere çevrilmek ve ortaklaşa gereksinmelerin belirlediği bir takım iş ve girişimleri süreklilikle gerçekleştirmenin ortaya çıkardığı davranış modellerine dayalı açıklama şemalarına başvurmak gereklidir.

Özgürlüğün sözleşmeye dayalı ipotetik jüstifikasyonu da aynı volonatarizm manisiyle sakattır. İlk kez, Hobbes'ta görüldüğü üzere böyle bir sözleşme ile, en koyu bir absölütizm de jüstifiye edilebilir ve bu yönetime başeğen bir kimsenin de, aslında kendi iradesine başeğdiği ve dolayısıyla otonom, yani özgür olduğunu kabullenmek durumunda kalınabilir. Ancak, böyle bir absölütist karakterli sözleşmenin gerek istorik ve gerekse ipotetik bakımdan jüstifiye edilemeyeceği; her ne biçimde olursa olsun böylesine kendi aleyhine sonuçlara rıza gösterecek bireylere pek rastlanamayacağı

da kabullenilmeli ve bu bakımdan da, sosyal ve politik sözleşmelerin liberal yönetimleri jüstifiye edebilecek bir çözüm olduğu benimsenmelidir. Bu durumdaysa yanlışlık, önce gerçekdışlıktan, sonra da yersizlik ve gereksizlikten gelmektedir. Refütasyonu olanaklı kılacak özü, şu tek soru tümcede deyimleyebiliriz: Niçin bir başkasınca konmuş davranış kuralları özgürlüğe saltlıkla ters düşün ve de bir insan kendi iradesiyle özgürsüz davranamaz mı? Soruyu olumsuz cevaplandırılanlar, sorunlara formel lojik ve hatta formalizm açısından bakma alışkanlığında olanlardır. Bunlara göre, bir başkasının koyduğu kurallara uyma, eteronom bir davranıştır ki, eteronomi de özgürlüğü dışarır; gene bunun gibi, kendi iradesine başeğen kimse otonom ve dolayısıyla özgürdür. İskolastik çözüme götüren kavramcılığı bir yana bırakıp ta probleme gerçekçi çözüm yolları arayacak olursak ayırık bir sonuca varmamız olasıdır. Örneğin kendi iradesi ile köle, uşak, morfinman... olan bir kimşenin davranışını özgür; üstadının irşatlarına tâbi olarktan perfeksiyonman yolunda yürüyen bir çömezinkini özgürsüz sayabilir miyiz? Gene bunun gibi, halk oyu ile başa gelip te inanç ve düşünüyü suç —ve en aşağılık suçlardan da daha tehlikeli— sayan bir yönetime başeğişte bir özgürlük söz konusu mudur? Örneklerin açıkça gösterdiği biçimde özgürlük, davranışın kendinde, daha doğrusu dönük bulunduğu erek ve anlamdadır. Zaten özgürlüğün fonksiyonel varlığı, onu başıboşluktan ayıran, da budur; toplumun maddesel ve anlamsal patrimuanına katkı getirmeye dönüklüktür. Buna uygun davranışlar özgür, ters davranışlar özgürsüz, bununla ilişkisiz davranışlarsa nötr davranışlardır. Birinciler tümüyle korunacak ve teşviklenecek, ikinciler yasaklanacak ya da aşağılanacak, üçüncülerse kendi haline bırakılacak, yani teşvik dışında alelâde korunmaya tâbi kılınacaktır.

4. Hukuk tekniği açısından :

Aynı konuda hukuk tekniğinin ortaya çıkardığı problemler de, gerek uygulamalı ve gerekse uygulamaya dönük

teorik tutumların belirlenim ve değerlendirimi yönünden hayli yarar sağlayacaktır. Önce milletvekilleri ile seçmenler arasındaki ilişkinin, adına karşın vekâlet olmadığını belirtelim. Vekâlette vekil müvekkilinin direktiflerine uygunlukla devinmekle yükümlü olup bunun normal sonucu müvekkilce istendiği an azledilmelidir. Oysa milletvekilleri, seçmenlerin sürekli direktifi altında olmayıp bir kez seçildikten sonra artık gelecek seçime kadar istediği gibi devinebilmekte ve bu arada —bildiğimiz kadarıyla Sovyet seçim sisteminde rastlanan bir istisna dışında— azledilememektedirler. Bu bakımdan seçmenlerle milletvekilleri arasındaki ilişki, vekâlete dayanmayan bir temsil olup iradeler arasında bir özdeşliği içermemekte ve dolayısıyla da yönetenlere başeğerken kendine başeğme formülü de geçerlik deyimlememektedir. Zaten evrensel (genel) oy hakkının tanıdığı yerlerde bile seçme ehliyetinin sınırlılığı ve de seçime katılanların tüm olmayışı, seçilenlerin ulus çoğunluğunu da pek temsillemediğini kanıtlar karakterdedir.

Bir de üstelik, hukuk kural ve prensipleriyle hukuk olgusu arasında tüm bir ayırım yaratan; prensipte başka, realitede başka olan, kimin kimi temsillediği sorunu vardır ortada. Belirli bir seçim bölgesinden seçilmiş olmakla birlikte bir parlamenterin, o bölgenin değil de bütün ulusun temsilcisi olduğu prensibi karşısında realite, parlamenterlerin kendilerini seçim bölgelerinin temsilcisi gördüklerini hemen istisnasızlıkla ortaya koymaktadır. “Evet, ben tüm ulusun temsilcisiyim, ama elbet te seçmenlerimin işlerini devlet dairelerinde izlemek zorundayım” gibilerden sözlere —hem de profesör titri taşıyan milletvekillerininkiler de içinde— milletvekillerinin ağızlarında rastlanır olmuştur. Doğallıkla bunlar tüm haksız da sayılamazlar. Zira, dediğimiz üzere, hukuk kuralı, hukuk olgusunu yansıtır biçimde konmamış ve hatta anayasa, bir yandan prensibi teyit zmnında bir yargı getirirken, öte yandan bunu eylemsellikte olanaksız kılan bir prosedür öngörölmüştür. Eğer her parlamenterin tüm ulusu temsillediği prensibine içtenlikle inanılıyorsa tutulacak yol, adayların tüm ulus düzeyinde göste-

rilmesi ve belirli bölgelerde verilen oyların genel sayımına göre parlamenter çıkarılmasıdır. Bunda hiçbir uygulama güçlüğü söz konusu olmayıp söz konusu olan tek güçlük, adayların sınırlı bölgelerde yürüttükleri manevralara olanak bulunmamasıdır. Böylece parlamentoya çok çeşitli partizan ve bağımsızın girmesiyle hükümet krizlerine yolaçılacağı biçimindeki uygulama itirazları ise, zaten temsil görüşüne pek te inanılmadığının deyimidir. Kaldı ki, temsil ile istikrara özdeş değer tanıyan kompromist çözümler için de, çeşitli barajlar getirmekle, olanak düşünülebilir.

Açıklamalarımızdan belirginlikle anlaşılmalı olsa gerek ki, bütün bu gerçeğe tertiplere götüren, problemlere volontarist açıdan yaklaşılması ve çözüm aranmasıdır. Evet, sosyo-moral alanda hemenlikle her şeyin ürünlenimi irade aracıyla olmaktadır; fakat bu, iradenin her istediğini her istediği biçimde ürünleyebileceğini, daha doğrusu ürünleme durumunda bulunduğunu kanıtlamaz. Gene bağışlamanıza sığınarak bir benzetim ile açıklayayım ki irade, belirli bir ortamda, belirli tohumlarla bir üretimde bulunma durumundadır. Belirli ortam toplum, belirli tohumlar ise sosyo-moral gereksinimler ve değerlerdir. Önce bu sonuçlar, her türlü yanlış kaynaklarından arındırıcı bir eğitimle yoğunlaşmış filozofik kafalarla saptanacak; daha sonra da, çeşitli röşerş metodlarıyla toplumun bu gereksinme ve değerlerin üretimine ne derece elverişli bulunduğu ve elverişli hale getirmek için yapılması gerekeceği ortaya konacaktır. İşte böylece insanın varlık bütünü ve bu bütünün "sosyoloji-politika ilişkilerinin pratik portesi"ne ilişkin yönünü belirlemiş olacağız. Evet, iradenin yaratıcı gücünü yadsınmaz saymaktayız ve fakat —Leibniz'in yerinde kimlemesi ile— Tanrı'nın bile iradesini aklına tâbi kıldığı yaratma çabası, keyfî bir karakterde öngörülemez. İnsan iradesi de insan aklına bağlılıkla yaratacak; yani akıl yanından algılanan insansal gereksinme ve değerlerin saptanması ve karşılama yolunda çaba harcayacaktır. Politikoloji ve politik uygulamanın görevi de, iradenin bu doğrultudaki yaratıcı çabalarına yolların açık bulundurulmasıdır.

Anlaşıyor ki şimdi bize düşen, önce insansal değer ve gereksinmelerin, sonra da sosyal yaşamın kimlenim ve değerlendirimidir. Bir kez daha bağışlamanıza sığınarak-
tan bir benzetiyeye başvurmakla şurasını hemen belirtiyim ki, sosyal ortama dayalı —kuşkusuz ki aşırı— görüşler, tohum atılmaksızın tarlanın ürün vereceği gibi bir mantaliteden devinen tutumlarıyla değersiz bitkilere bel bağlamış; tüm ağırlığı değere tanıyanlar ise, her tohumun her toprakta filizlenip bitkileşebileceğine inanmış durumdadırlar. Aşağıdaki açıklamalarımız, benzetimizin anlam ve değerini ortaya koyacaktır.

II. TELEOLOJİK ANLAYIŞIN ELEŞTİRİSİ AÇISINDAN

Açıkça anlaşılmış olmak gerektir ki, volontarist tutum gerçeği karşınlamaktan uzak olup sosyo-moral alanda irade, şu ya da bu biçimde saptanan insansal değerleri, sosyal ortamın çeşitli düzeylerinde reelleştirmeyle yükümlü bulunmaktadır. Bu noktada işi gene volontarizm ve onun günümüzdeki temsilcisi durumundaki pür demokrasinin değer anlayışı açısından ele almamız, hem açıklamalarımızda sürekliliğin sağlanması ve hem de bir hayli soyut ve bir o kadar da karışık olan değer probleminde ışık tutması bakımından yararlı olacaktır. Bildiğimiz gibi volontarizme göre her çeşit sosyal gerçeklik —ve bu arada da değer— insan iradesine görelikle biçim almakta; sosyo-moral alanda bir gerçeklik —özellikle yönetmen mevkiindeki— insanın isteği dışında var bulunmamaktadır. Yönetmen mevkiine çoğunluğu koymuş bulunan pür demokrasi için de durum başka türlü olmayıp çoğunluğun isteği dışında bir değer varlığından söz açılmaz. İşin iğnç yanı, natürü gereği volontarizme kapalı olma durumundaki sosyolojinin, değer konusunda bugün buna paralel bir tutum içinde görünmesidir. Gerçi çağdaş sosyoloji, değer in çoğunluğun görüşünden ibaret olup olmadığı konusuna karışmamakta ve hatta çoğunluğun değer anlayışı ile gerçek değer arasında bir ayrımın var olduğunu da kabullenmekten geri kalmamaktadır. Ama, ona

göre sosyolojiye düşen, gerçek değer değil, çoğunluğun benimsediği değer araştırılmasıdır. Bu bakımdan çağdaş sosyoloji anlayışı, pür demokrasi ile zımnî bir kollaborasyon ve entegrasyon halindedir: Çağdaş sosyoloji anlayışı, yaptığı bir takım anket ve monografiler yoluyla, "işte bu toplumdaki değer anlayışı budur. Bunun gerçeği karşılıklı karşılamadığı beni ilgilendirmez" diyecek ve bundan sonra iş, "çoğunluk ne derse, gerçek odur" diyen pür demokrasiye kalacaktır. Oysa eğer sosyoloji, "gerçek değer budur ve fakat bu toplumda şu değer anlayışı egemendir; deviasyon da şu nedenlerden ileri gelmektedir" deseydi iş başka olacak; yönetmenler, zorunlukla deviasyonları ortadan kaldırıp toplumu gerçek değere yöneltme yükümü altından kalacaktı. Problemin çözümü, konunun biraz daha yakından ele alınmasıyla olanaklıdır.

A. Sosyolojik değerler teorisinin eleştirisi

Sosyo-moral alanda gerçekliği karşılayan insansal değerlere varmada halkın rolünü belirleme sorunu açısından, "sosyoloji-politika ilişkilerinin teorik portesi"ne giren bir konu üzerinde durmamızda büyük bir yarar ve hatta gereklilik vardır ki bu da değer sosyolojik algılanım prosesüsüdür. Siyantizmin etkisinden hâlâ kendini kurtaramamış —ve kurtarmaya da hiç niyetli görünmeyen— modern sosyoloji anlayışları, bu konuda tüm bir tutarsızlık deyimleyen görüşler öne sürmektedir. Tutarsızlık —ki tüm gerçeği deyimlemek üzere kurtuaziyi bir yana bırakıp saçmalık demek daha yerinde olacaktır—, teleolojik, hiç değilse deontolojik karakteri kuşku kaldırmayan değer ontolojik açıdan incelenimindedir. Bu, —Kelsen'in hukukun sosyolojik incelenimi hakkındaki deyimiyile— astronomik bir realitenin biyolojik açıdan incelenimi kadar olanaksız ve absürd bir tutumdur. Savımızın, bilimsel mantalite ile bağdaşmaz tarzda, bir gerekçesiz saldırı biçimlememesi için konuya biraz daha girmek zorundayız.

1. Değerin kolektif algılanım prosesü :

Değerin ontolojik incelenimi, enkarne değerlerin incelenimi ile olanaklıdır ki bu da, belirli toplumlarda şu ya da bu biçimde saptanmış inançların incelenimini içerir. Geçersizliğini tüm açıklıkla kanıtlamak üzere verilen abartılmış örneği ile bu, "Tanrı var mıdır?" sorusunun yanıtını halkın inançlarında aramayı deyimlemektedir. Bunun dayandığı rölativist gerçeklik anlayışının, aslında gerçekliğin yadsınımı demek olduğunu, daha ölçülü somut ve aktüel örnekleriyle de izleyebiliriz. Örneğin teokratik devlet görüşüne düşün özgürlüğü içinde yer verme sorununu ele alalım. Söz konumuz siyantist sosyoloji anlayışlarına göre bu, eğer sosyolojik açıdan çözüm yoluna gidilecekse, belirli bir ülkedeki enkarne olmuş değerlerin, yani halk eğilimlerinin saptanımı ile yürütülmek gerekir. Eğer bir ülkedeki halk eğilimleri bu özgürlükten yanaysa teokratik akımlar meşru, tersi halde meşrusuzdur. Bu haliyle sosyolojik değerler teorisinin volontarizm ve pür demokrasi ile aynı paralelde olduğu açıktır. Hadi işi gürvüçyen bir açıklama şeması açısından ele alalım ve o ülkenin orizantal, vertikal ve kronolojik plüralitesine dayalı bir analizine görelikle devinelim. Böylece belki volontarizmden kurtulma olanağı bulmuş olacağız ve fakat rölativizme asıllık tanıyan tutumdan kurtulmuş olmayacağız. Sonuçta, bir ülke bakımından doğru olanın, diğeri bakımından yanlış olması değişmemektedir ki bu, sosyo-moral alanda her dönemin ve yerin kendine özgü bir gerçekliği bulunduğu, açıkçası gerçeklik diye birşeyin var olmadığı anlamına gelir. İşte sosyolojik değerler teorisi bu bakımdan tüm yanılgin bir tutum içindeyken bir de, bunun dışında kendisellelikle gerçekliğin varlığını kabullenmekle, işleri daha da karıştırmakta; gerçekdışı bile bile gerçek sayma gibi, anlaşılmaz bir yol tutmaktadır. Yanılginın belirginlikle kimlenimi için, durumu biraz daha yakından görelim.

Söz konumuz siyantist eğilimli sosyoloji anlayışlarına göre, —yukarıki açıklamalarımızdaki gibi— toplumda yerleşik değerler açısından algılanım, değerın endirekt algıla-

nımıdır ve, dediğimiz üzere, sosyolojik açıdan değer incelememi de, bu prosesüsü benimsemekle yükümlüdür. Oysa bunun yanısıra bir de değerın direkt algılanım biçimi vardır ve de değerın gerçek algılanım prosesüsü de budur. Ne var ki bu, değerın gerçek algılanım —bir diğer deyişle, gerçek değerın algılanım— prosesüsü, sosyolojiye yabancı bulunmaktadır. Sosyolojiye pozitif bilim kimliği kazandırma —ve hatta pozitif bilim gözüyle bakma— eğilimindeki siyanist anlayışa göre, bu yabancılık iki yönden söz konusudur. Bunlardan birincisi, direkt algılanımın endividüel karakter taşıması; ikincisiyse, enkarne olmamış değerleri —ya da değerlerin enkarne olmamış biçimlerini— algılanımın pozitif bilim metodüğüyle olanaksızlığıdır. Pozitivist tutumun ne denli yanılğın olduğunu aşığı açıklamalarımız ortaya koyacaktır.

Asıllık taşıyan direkt algılanımın yanında bir de endirekt algılanıma yer vermenin açık anlamı, endividüel algılanım prosesüsü ile kavranması olanaklı gerçek değerlerin var olduğu ve fakat henüz bu prosesüsü sindirecek düzeye erişmemiş kimselerin bu gerçek değerlerden deviasyonlarını deyimleyen yanlış inançların da gerçek diye kabullenimi gerektiğidir. Yanılğın gerçek sayılmasındaki çelişki, herhangi bir açıklamaya gereksinme göstermeyecek kadar ortadadır. Nitekim bu —“sokaktaki adam”ca bile bilindiğı üzere— vaktiyle pozitif bilim açısından da söz konusu olmuş; Copernic’ten esinlenen bir tutumla Galilée, kendisi ve küçümencik çevresi dışında kalan bütün insanların yanlış inançlarını yıkabilmiştir. Demek istediğimiz, gerçeğı bir tek algılanım prosesüsü olduğudur. Kollektif çalışma, ancak, gerçeğe varma prosesüsünün saptanım ve yürütümünde söz konusudur. Sosyo-moral alanda bilginin yaygınlaşmasına, kolektifleşmesine olan gereksinme, gerçekliğin kendisi değil, uygulammı bakımındandır. Doğa alanındaki gerçeklik uyulanımları, belirli sayıdaki kimselerce yürütülürken sosyo-moral alanda bu, kolektif davranışlara varlık verecek düzeyde bir yaygınlaşmaya gereksinme göstermekte; kolektivitinin, nasıl davranacağını bilmesi gerekmektedir. Hr ne kadar “bunun için, bilginin gerçeğı karşınlaması

koşul olmayıp inanca dayanması yeterlidir' görüşü geçerli gibi görünürse de biz bunun yanlışlığını aşağıda ortaya koyacağız. Şimdi, konumuza ilişkin eleştirilerimizi sonuçlandırmak üzere deyimleyelim ki natüralist, pozitivist sosyoloji düşüncesi ve —tersini savunsa da— onunla aynı paralelde yer alan çağdaş sosyoloji anlayışı, kolektif bilgiyi, gerçekliğin uygulanım değil de algılanım prosesüsü olarak öngörmekte ve aynı konuda ayırık, uyumsuz ve hatta çelişkin olabilen iki çeşit bilginin varlığını kabullenmektedir. Kaldı ki, dediğimiz gibi, değer alanında gerçekliğin var olduğu ve de bunun ancak endividüel algılanım prosesüsü ile sağlanabileceğini kabullenirken, aynı zamanda buna görelikle yanlışlığı ortada olan kolektif inançlara da doğruluk tanınması ise, artık yadsınmaz bir çelişki biçimlenmektedir ki, çelişkinin saptandığı yerde, ayrıca bir refütasyon çabasına gerek yoktur.

2. Yanlış inançlar sorunu :

Anlaşılmış olmak gerektir ki, doğa alanında olduğu gibi sosyo-moral alanda da gerçeklikler direkt, yani endividüel algılanım prosesüsü ile kavranmakta ve buna uymayan kolektif inançlar da doğallıkla yanlış bulunmaktadırlar. Şimdi problem, bu yanlış inançlara, yanlışlıklarına karşın varlık hakkı tanıyıp tanınamayacağıdır. Bu alanda ancak bir pragmatik tutum söz konusu olabilir ki o da, sosyal düzenin ancak böyle bir yanlış inançlara dayalıla ayakta durabileceğidir. Yoksa, halkı sevmenin, onun yanlışlıklarını da hoş karşılamayı ve hele gerçek saymayı içerdiği görüşünde bir isabet olasılığı elbet te düşünülemez. Fakat biz gene de bu yaklaşım biçimini analizlemek ve konuya bununla girmek istiyoruz.

a. İnanca saygı

Yukarıda da belirttiğimiz üzere, gerçek anlamıyla, yani klasik, demokrasinin temellerinden biri de düşün ve inanç özgürlüğüdür. Bunun doğru yorumu, herkesin düşünce ve inancını, —yasa, ahlâk ve kamu düzenince belirlenen sınır-

lar içinde— istediği biçimde deyimleyebilmesi ve buna hiçkimsece engel olunmamasıdır. Bunun, yanılgin düşün ve inançları saygıyla karşılamayı içermediği açık olup saygı ancak deyimlemeye karşı söz konusudur. Bu bakımdan “her düşün saygıdeğerdir” formülünü, “her düşün ve inancın deyimlenmesine karşı saygılı olmalıdır” biçimine sokmak gerekir. Yoksa, yanılgin düşün ve inançlara karşı saygı, anlamsız olduğu gibi, doğru düşün ve inançların hakkını yemek ve prestijini zedelemek demektir. Düşünsel plüralizm, her düşünün gerçek olduğunu ya da hesaba katılması gerektiğini deyimlemediği gibi, gerçeklik kıvılcımı da, yanılgin ve değersiz düşünlerin değil ve fakat belirli karakter ve düzeydekilerin çarpışmasından doğar. İşi hazır yargı ve özdeyiş açısından değil de natürüne uygunlukla ele alacak oıursak diyebiliriz ki, belirli sorunlara çözüm getirmek üzere çeşitli düşünler öne sürülmüş olup gerçeğin bulunması bunların analizine dayanmakla; önyargı, çıkar hesapları ya da başka nedenlerle düşülen yanılğuları saptamakla olanaklıdır. Toleransın anlamı da, bilgisizi bilgili, ahlâksızı ahlâklı ve çirkini güzel ile düzeydeş ve hatta saygıdeğer görmek değil; fakat bunları kendi koşulları içinde değerlendirip düzelttime elverişli görmektir.

Halkın —yanlış da olsa— inançlarına saygı sorununun çözümünü de bu temeller üzerinde ele almak; bunları, tedavisi gerekli bir sakatlık olarak karşılamak zorundayız. Konuya psikolojik analize dayalı bir diyagnostikle yaklaşmamız gerekmekte; çünkü yanlışla karşı saygı öğütlemeye —eğer yukarda değindiğimiz ve aşağıda çözüm getireceğimiz— pragmatik amaca dayanmıyorsa, kuşku yok ki bir ruhsal bozukluğu dile getirmektedir. Anıya gelen tek olasılık, sevilenin kusurlarını da erdem gibi görme eğiliminin bir yansımasını karşısında bulunduğumuzdur. Bir ozanımızın “yanmaya mecbur eden bilmem nedir pervaneyi, var ise nar aşk ona nur şeklin gösterir” biçimindeki —bağışlamanıza sığınaraktan verdiğim— şu ikidizesindeki ruh durumu örneği, halkı sevenler, ondaki gerçekdışlığı sempati ile karşılamakta ve dolayısıyla da kaldırmak değil de sürdürmek için çaba harcamaktadırlar.

Burada, karasevdanın erdemi sorununun tartışmasını bir yana bırakarak, hemenlikle deyimleyelim ki söz konusu tutum, bilimsel mantalite ile taban tabana tersleştiği gibi, halk yararına da sayılamaz. Bu, halk sevgisi değil, —son zamanlarda hayli yaygınlaşan bir moda vülger deyimle— halk dalkavukluğudur; halkı düşünmek değil, halkı hoş görme —ve de halka hoş görünme— tutkusudur. Eğer asi olan, düzeyini yükseltmek üzere halkın eğitilmesi ise —ki kuşkusuz böyledir— bu, önce kusurların saptanımı ile olanaklıdır. Tersî durumda —oğlunun kusurlarını görmeyen ya da görmek istemeyen müşfik anne örneği— halka yarar değil, zarar vermiş oluruz. Yineleyelim ki halka saygı —genellikle inanca saygı örneği— bir tolerans çerçevesi içinde ele alınmak; yanlışları, ne küçümsemek ve ne de benimsemek değil, kimlemek ve düzeltmek üzere saptamak gerekmektedir. Sorun, her saygı ve hattâ her tutumda olduğu gibi, alışılmışın sürdürülmesi değil ve fakat karşıladığı maddesel ve anlamsal gereksinimler açısından değerlendirilmelidir.

b. İnanç-düzen ilişkisi

Yukarıda değinmiş olduğumuz üzere yanlış inançların —yanlışlıklarına karşın— sürdürülmeleri, ancak sosyal düzen yönünden zorunlukları açısından söz konusu yapılabilir. Bu nedenledir ki sosyal düzen ile inanç arasındaki ilişki, ahşıl gelmiş görüş ve inanıl gelmiş kalıp formüller ötesinde ele alınmalıdır. Bu konuda önce, inanç ile yanlış inanç arasında bir ayrım öngörmek gerekir. Çeşitli vesilelerle belirttiğimiz gibi sosyo-moral olaylar, doğa olaylarından ayrıklıkla, kendisellelikle var olmayıp bir anlamın temsilcisi kimliğinde varlık göstermekte ve bu da bir inancı içermekten geri kalmamaktadır. İşte soruna bu açıdan bakılmalı; inançların sosyal düzene ilişkin anlamı temsillemeleri ölçüsünde dikkate alınmalarına dayalı bir çözüm aranmalıdır.

Anlaşıyor ki, gerek arkaik ve gerekse modern anlamıyla sosyal düzen, inancı içermekte; saltlıkla bir takım inançlara dayalılıkla sürdürülebilmektedir. İşte arkaik dü-

zenlerde bu dayalılık, hemen tümüyle yanlış inançlara iken, modern düzen anlayışında derece derece bundan kurtulma yoluna gidilmekte, böylece de —çok ilerde tümüyle yokolacağını düşünmek olanak dışı değilse de— yanlış inançların sosyal düzen içindeki yeri minimuma doğru inmektedir. Konuya biraz daha derinliğine girmemiz zorunludur. Acaba düzenle inanç arasındaki ilişki, direkt mi, yoksa endirekt bir ilişki midir? Sırf inanca dayalılıkla bir düzenin sağlanamayacağı açık olduğuna göre soruyu, ikinci şıkkı itibariyle olumlu yanıtlamamız gerekir. Düzenin psikolojik faktörü korku ve fizik faktörü de erk olup inanç, korkuyu sağlayacak bir erk yaratma dolayısıyla düzende rol oynamaktadır. İnsanlar primitiflikleri ölçüsünde gerçekdış varlıklara karşı korku duydukları içindir ki, kültür düzeyinin yükselmesine paralellikle yanlış inançlar da yerlerini doğrularına bırakma durumundadırlar. Bir başka deyişle arkaik toplumlarda inanç gerçekdış varlıkların kabulünü sağlamakta ve düzen de bu varlıkların erklerine dayalı bir korkuya bağlanmakta; modern toplumlarda inanç, gerçek varlıklara dayandırılmakta ve bu gerçek varlıkların erklerinden doğan bir korkuya bağlanmaktadır. Bu arada sevgi ve çıkarın rolü anıya gelirse de bunlar sosyal yaşamı doğrudan etkileyen faktörler olup düzende söz konusu olan, sosyal yaşanma karşı çıkışların yansızlaştırımıdır. Anlaşıyor ki, konunun aydınlanması ve sorunun çözümlenmesi için açıklamalarımızı biraz daha sürdürmemiz gerekiyor.

Modern düzen anlayışında yanlış inançları sürdürme çabasının lejitim dayanağı, inançların yanılgnlığını anlamının halkta bir inançsızlığa yol açacağı ve böylece de halkın tüm inançlarını yitireceği kuşkusu olabilir. Öyleyse problem, bu kuşkunun gerçeklik derecesinin, yani bir fobi karşısında bulunup bulunmadığımızın saptanımıdır. Önce bu kuşkunun, pek te gizli olmayan anlamını açıkça deyimleyelim ki bu, halka bir çeşit güvensizliğin ürünüdür Buna göre halk gerçek korkuyu —ve dolayısıyla da saygıyı— ancak gerçekdış varlık ve inançlara karşı duymakta; halkın düzene bağlılığı da, irasyonel motiflere dayalılıkla olmaktadır. Şurasını hemenlikle kabullenmek gerekir ki, be-

lirli bir kültür düzeyine erişmemiş kimselerde, uslamlama yerine içgüdü ağır basmakta ve bu da, belirli psikolojik mekanizmaların işletilmesi yolunda biçimsel etkiyi olanaklı kılmaktadır. Daha açık bir deyişle, uslalmama, bir içeriğe göre değerlendirmeye götürürken; içgüdü, biçimsel etki karşısında bir spontaneliğin ürünüdür. Böyle olunca da, içgüdülere dayalı devinme eğilimindeki geniş kitleleri etkilemek için, içerikten çok biçime, yani gerçekten çok görünüşe önem vermek zorunlu bulunmaktadır. Gerçeklikler reel varlıkları ile sınırlı oldukları cihetle, korku ve saygı yaratmadaki etkinlikleri de bununla kayıtlı bulunup düzenin kurulması ve sürdürülmesi konusunda daha çok saygı ve korku gerektiği hallerde, gerçekdış inançlara başvurulması da doğallıkla zorunlu olacaktır. Fakat, dediğimiz gibi, kültür düzeyinin yükselmesi ölçüsünde insanlar gerçekdış inançlardan kurtulduğu için de, arkaik düzen tipinden modern düzen tipine geçildikçe bu gerçekdış inançların yerini gerçek varlık ve değerlere dayalı gerçek inançlara bırakması kaçınılmazdır. Bu durumda ağırlığın, düzenden çok, sosyal yaşamının kendisine verilmesi ve onun bağlayıcılık erk ve kapsamını arttırıcı tedbirlere başvurulması gerekeceği açıktır.

İşte böylece, inanç-düzen ilişkisi probleminin çözümüne götürülen yolu saptamış bulunuyoruz. Demek oluyor ki yanlış inançların dokunulmazlığı, bunların ancak sosyal düzen için zorunlulukları açısından ve ölçüsünde söz konusudur ve insanlar kültür düzeyi kazandıkça gerçekdış varlık ve biçimlere önem vermekten çıkmaktadırlar. Bu durumda varılacak amaç ta açıkça ortada olup yanlış inançlara dayalı sosyal düzenin yerini alacak gerçek değerlere bağlanma olanaklarının sağlanmasıdır. Fobiye yer yoktur. Gerçekliğin bulunması uğrunda en kutsal gerçekdış inançlardaki sarsılmanın bile bir düzensizliğe götürmediği, gene Galilée örneği ile, sabittir. Yanlış inançlarla birlikte düzenin de yıkılacağı korkusunu yaymaya çalışanların, daha çok, düzen değil de, bir takım kişilerin prestij, çıkar ya da alışkanlıklarının korunumunu amaçladıkları da anıdan çıkarılmamalıdır.

3. Değerin bireysel saptanım prosesü :

Yukarıki açıklamalarımızın ortaya koyduğu gerçek, sosyo-moral düzenin, gerek birey ve gerekse kolektivitinin keyfi iradesi ürünü olmayıp insansal değerlere görelikle kurulma durumunda bulunduğudır. Şimdi problem, insansal değerler ile insan arasındaki ilişkinin; daha belirgin bir deyişle, değerın bireysel saptanım prosesüsünün kimlenimidir. Açıklamalarımızın kesinlikle ortaya koyduğu gerçek, değerlerin, halk inançları karşısında bağımsız olduğu gibi, sosyolojik —dağa doğrusu sosyolojist— bir prosesüsle de kavranamayacağı idi. Bu da, birinci bakımdan pür demokrasinin, ikinci bakımdansa natüralist sosyoloji anlayışının refütasyonunu içeriyor ve bu durumda da önümüzde, tek çıkış yolu olarak değerın —doğallıkla siyantifiko-filozofik bir metodla yürütülecek olan— endividüel saptanım prosesüsü kalıyordu. Şimdiki problemse, bireyin değeri bulgulamakta mı (keşfetmekte mi), yoksa bulumlamakta mı (icat etmekte mi) olduğudur.

İşe, doğa alanı ile değer arasında bir karşılaştırma ile girmemiz yerinde olacaktır. Bilindiği üzere insan, bir takım bulgu (keşif) ve bulumlarla (icatlarla) doğa alanını insansallaştırmakta; kendi alanına aktarmaktadır. Buna bakılıp ta insan ve doğanın bir ortaklaşa orijinden geldikleri sonucuna varma yoluna gitmenin yerindeligi kuşku kaldırırda, insan ve doğanın birbirine —hiç değilse tümüyle— yabancı bulunmadıklarına yargılamakta (hükmetmekte) herhangi bir yanılğı düşünülemez. Burada problemimizin çözümü yönünden kapital önem taşıyan nokta, bulumun bir yaratma, bir olmayanı varetme, biçimleyip biçimlemediğidir. Bilinir ki bu, aşağı düzeyde bile farkında olunan ve tartışılan bir konudur. Örneğin uçağın bulumlanmasında ortaya, daha önce olmayan bir varlık çıkarılmıştır ama bu, doğadaki madde ve ilişki biçimlerini biraraya getirmekle oluşturulmuş ve bu nedenle de doğada gizlilikle varolan, ortaya çıkarılmış bulunmaktadır. Buna göre bulgu ile bulum arasındaki ayırım, ortaya çıkarmamn, birincisinde pa-

sif ve ikincisindeyse aktif bir biçimde oluşundan ibaret kalmaktadır.

Şimdi, problemimizin çözümüne olanak sağlamak üzere konunun tartışmasını değer alanına aktaralım. Bulgu ve bulum arasında bir ayırım öngörenele göre, spesifik deyimiyle, bunlardan birincisi kognitif (bilgisel), ikincisiyse volitif (iradesel) karakterde bir prosesüye dayanmak gerekir. Oysa ayırım öngörmeyenlere göre, bunların her ikisi de kognitif karakterde olup hernekadar ikincisinde iradenin bir rolü söz konusuysa da, bu rol yaratıcı değil de varların kombinezonundan ibaret bulunduğu cihetle, gerçekte burda da bir volitif karakter söz konusu değildir. Kanımızca —hiç değilse temelde— ayrımsızlık görüşü gerçeği karşılamaktadır. Bunun konumuz yönünden anlamıysa insanın, varlık bütününi biçimleyen anlamsal alan ile birlikte yaratılmış olmasıdır. Bu durumda insana düşen de, bir yandan anlamsal gerçeklikleri bulgulamak, öte yandan ise bunlar arasında, potansiyel ilişkilere görelikle bir takım kombinezonlar yaparaktan ortaya yeni değer biçimleri çıkarmaktır. Bu tutumun konumuz yönünden kapital önem taşıyan yanı, her bulumlamanın, insanın varlık bütünü içinde ve bu bütünün koşul ve gereklerine görelikle olanaklı bulunduğu, daha doğrusu değer taşıdığıdır.

Gereğinden çok uzattığımız bu teorik analizleri problemin pratik portesine aktaracak olursak, böyle bir ayrımsızlık görüşü, politik ideolojilere temelde bir lejimite kriteri biçimleyecek güçte görünmektedir. Kısa ve kesin bir deyiş ve de spesifik deyimi ile bu, “ne mizoneizm ve ne de filoneizm” diye formüllendirilebilir. Bir politik ideoloji, ik kez mizoneist olmayacak, yeniliğe karşı alerji duymayacaktır; zira yeni değerlerin bulgulanış ve bulumlanması buna olanak vermez, yani mizoneizm, yeni bulgu ve bulumların varlığıyla çelişkindir. Fakat bir politik ideoloji filoneist de olmayacak; yani her ne pahasına olursa olsun değişme peşinde koşmayacak, her çeşidinden yeniliği hoş karşılayan bir tutum içinde bulunmayacaktır. Zira bu görüşte ancak, insanın varlık bütünü koşullarına uygun ve gereklerini karşılayan bulgu ve bulumlamalara yer vardır.

B. Entervansiyonizm

Açıklamasını ve kanıtlamasını yukarıda yaptığımız görüşte, var olan değerlerin bulgulanım ve gene bunların var olan ilişki biçimlerine göre komzinezonu ile yeni değerlerin bulgulanımı söz konusu olduğu cihetle, artık yanlış kollektif röprezantasyonların kabullenimi gibisinden absürditelelere yer yoktur. Bunun anlam ve sonucuysa, yanlış sosyal inançlarla bunlara dayalıla varlık gösteren olay ve kurumların düzeltilmesi gerektiridir ki entervansiyonizmin jüstifikasyonunu içerir. Buna geçmeden önce, sosyal düzen ile değer arasındaki ilişki üzerinde duralım.

1. Değer - düzen ilişkisi :

Doğal ve sosyal düzenler arasındaki ayrımın en önemli yönü, kuşkusuz ki, birincisinin değere kapalılığına karşılık, ikincisinin açık oluşu; sosyal alanda düzenin, insansal değerlere göre varlık hakkını kanıtlamakla yükümlü bulunudur. Bu bakımdan durum ve sorun, iki alanda özdeş değilse de, gene de arada bir paralellik gözlenebilmekte; her ikisinde de olayların varlık ve ilişki biçimleri, ancak bir düzen içinde meydana gelebilmektedir. Ne var ki, düzenin doğada insan iradesi karşısında bağımsızlıkla varlık göstermesine karşılık, sosyo-moral alanda insanın kendisi tarafından kurulmuş olması, ikisi arasında bir natür ayrımı yaratmaktan geri kalmamaktadır. Bunun en önemli pratik sonucu, kurulu düzenin, doğa alanında determinan, sosyo-moral alandaysa determine oluşu ve dolayısıyla da birincisinde bulgulama ve bulumlamaların yürürlü düzene uygunlukla yürütülmeleri zorunluğuna karşılık, ikincisinde, yürürlü düzeni belirleyecek bulgulama ve bulumlara gereksinme bulunmasıdır. Fakat her ne olursa olsun, sonuçta düzen, değerlerin kendisine görelikle saptandığı bir kimlik taşımaktadır ve bu kimliği ile de değerler alanında yer almaktadır. Bu durumda tutulacak yol açıkça ortada olup ilk kez —açıklamasını yukarıda verdiğimiz bulgu ve bulumlar aracılığıyla— değerler ve buna uygunlukla da sosyo-moral düzen saptanacak; ancak, yürürlü düzende yeni değerlerin

gerçekleşimini olanaklı kılabacak değişikliklere girerken, kendisellikte düzenin sarsılmaması ilk plânda dikkate alınacaktır.

Açıklamalarımız, bireysel hak ve özgürlükler sorununa da ışık tutmuş, bu konuda izlenecek yolu da ortaya çıkarmış olsa gerektir. Tek tümceyle bu, insansal değerlerin bulgulanım ve bulumlanımına açık ve fakat sosyal düzenin sarsılmasına kapalı bir gidiş yoludur. Sosyal yaşam böyle bir trafik düzeni esasına göre kurulacak; insanın maddesel ve anlamsal gereksinmelerinin karşılanımına giden yola yeşil ışık yakılacak ve fakat bu yolda giderken sosyal düzeni bozucu devinimlerde bulunulmasına da asla müsaade olunmayacaktır. Doğallıkla bu işin yürütümü hukuka düşmekte; bunlardan birincisi hukukun pozitif, ikincisi ise negatif fonksiyonunu karşılamaktadır. Buna göre hukukun fonksiyonel varlığı, insansal değerlerin bulgulanım ve bulumlanımı yollarının tümüyle açık bulundurulması; düzeni sarsıcı her çeşit tutuma karşı da —kuşkusuz ağırlıkları oranında sertleşen— tedbirlerin alınmasıdır. Düzeni sarsıcı tutumların saptanımı —takdire göre değişiklik gösterse de— objektif bir biçimde olanaklı olup prensip itibariyle güçlük göstermez ve hukukun, bütün hukuk anlayışlarınca kabul edilen bir fonksiyonunu biçimler. Bu nedenle de probleminin ağırlık noktası, insansal değerlerin bulgu ve bulumunu teşvikleyen tedbirler üzerinde toplanmaktadır. Doğaldır ki bu tedbirlerin alınması aktif politikacının işi olup burada bize düşen, genel yön itibariyle bir belirleme ve saptamadır. Bunun için de, nonentervansiyonizmin refütasyonuna ve dolayısıyla da entervansiyonizmin jüstifikasyonuna ve lejitimasyonuna gereksinme vardır.

2. Nonentervansiyonizmin refütasyonu

Artık bilmekte olduğumuz üzere, insansal değerlerin algılanım prosesüsü endividüel bir karakter taşımaktadır ki, bu da bizi temelde bireyin özgür girişim gücünü kabule götürse gerektir. Bu durumda da işe, kişisel çıkar hesaplarının karışması kaçınılmazdır. Zira, natürü gereği birey ego-

ist olup altruizm topluma özgüdür. Kuşkusuz ki, "birey sırf kendisini düşünür, başkasının sorunlarına ve dolayısıyla da insansal değerlere karşı tüm ilgisizdir" demek istemiyoruz. Demek istediğimiz, tüm altruist esaslara uygun biçimde bireyi düzenleyemezken, toplumu düzenlememizin olanaklı ve hatta zorunlu bulunduğudır. Oysa insanın maddesel ve anlamsal gereksinimleri, kendisel toplum değil, bireyler tarafından karşılanmaktadır. Böylece bir apori —bir çıkmaz— karşısında kaldığımız; egoist devinimlerle altruist sonuçlara varma gibi bir çelişkiye düştüğümüz izlenimi belirlemekteyse de, çıkış yolu vardır ve bu da bireyin, kişisel eğilimleri doğrultusunda devinirken, topluma katkıda bulunmasını sağlamak üzere, egoist motifler ile altruist sonuçlar arasında bir başka elemanın sokulmasıdır. Bu başka eleman da toplum olup bir takım politika akımları toplumun kendisellelikle varlığını sonucun elde edilmesi için yeterli saymakta; sosyal yaşamın ile düzen arasında özdeşlik öngörmektedir. Bu durumda düzenlemeye gereksinmenin tümüyle kalkıp kalkmadığını anlamak; insansal değerlerin gerçekleşimini toplumun hiçbir karışma olmaksızın sağlayabilip sağlayamayacağını anlamak için, konuyu bu tutumdaki iki akımın eleştirisi açısından ele almamız gerekir.

a. Anarşizmin eleştirisi

Sosyal yaşamın ile düzen arasında tüm özdeşlik öngören ve dolayısıyla da toplumun spontane düzenine her çeşit karışmayı yadsıyan politik akım anarşizmdir ki, kendisellelikle düzenin sarsılması ve hatta yıkılmasına götüren tutumu itibarıyla —teoride özgür tartışmaya açık tutulsa bile— eylemde özgür bırakılması söz konusu olmayan bir düşünüyü temsillemektedir. Şimerik bir tutum içinde bulunan bu düşünsel ve politik akıma göre, gerek birey gerekse toplum kendisellelikle iyidir ve kötü olanı, bu iyileri kendi halinde bırakmayan, onlara kendi yabancı düzenini empoze eden devlettir. Bunun için de yapılacak iş iyiliklere gerçekleşim olanağı sağlamak üzere, devletin ortadan kaldırılmasıdır.

Anarşizm, problemin gerçek çözüm temeline inemediği gibi, savlarını dayandırdığı temele göre de yanlıdır. Ger-

çek temel, sosyo-moral olay ve kurumların kendisine görelikle biçimlenme durumunda ve zorunda bulunduğu, fonksiyonel varlıkların saptanımı olup sosyolojik —daha doğrusu sosyolojist— eğilimli açıklama yolları zaten genellikle buna yabancı kalmaktadır. “Toplumun spontane düzenini devlet düzeni karşısına çıkarma” diye formülendirilen bu yolların üzerinde belirli bir yer tutan anarşizmin de bu yönde bir tutum alması —aşırı sayılsa da— normal karşılanabilir; daha açık bir deyişle, tarihte her zaman birey ve toplumun özgür gelişimini engelleyici bir tahakküm aracı olarak karşılaşılan ampirik devletlere bakıp ta bu tahakkümün ortadan kaldırılması uğruna devletin yok edilmesini öngörmek yadırganmayabilir. Fakat bunun ön koşulu, ampirik birey ve toplumun gerçekten iyi olması; elde, devlet yok edildiğinde işlerin, insansal değer ve gereksinmelerin karşılanması yönünde bir düzene göre yürüyeceğine dair kanıtlar bulunmasıdır. Oysa durum ampirik realite yönünden değerlendirildiğinde, bireyin ve toplumun spontane düzeninin iyi olduğunu kanıtlayacak ipuçları bulunmamakta; tüm tersine, devlet otoritesinin duyulmadığı zaman ve alanlarda, derece derece kötülüğün doruğuna doğru uzanan her çeşidinden kirli çıkar hesaplarına dayalı sömürü ve tahakküm eylemleriyle karşılaşılmaktadır. Eğer iyilik bireyin öğrenim ve eğitim düzeyindeki artışa paralellikle öngörülüyorsa o zaman böyle bir paralellğin devlet yönünden de söz konusu olduğu; kültür düzeyindeki artışa paralellikle devletin de tahakküm aracı kimliğinden çıkıp fonksiyonel varlığına uygunluk kazandığı anıdan çıkarılmamalıdır. Kaldı ki kültür düzeyi makzimuma da çıksa insanın, melekler örneği, tüm kötülüklerden arınmış bir varlık haline gelebileceği hayli kuşkuludur.

Kısacası insan, bir zoon politikondur; varlığını ancak polis —site, devlet— içinde sürdürebilir. Ancak devlet sayesinde ki toplum, Comte’un yerinde kimlenim ve deyişle, bir demet (faisceau) biçimleyebilir, yani dağılmadan durabilir. Bu bakımdan da birey ve toplumu sevenler, devleti sevmek zorundadırlar; devletin dostu olmaksızın birey ve toplumun dostu olma olanağı yoktur. İşte bunun içindir

ki, gerçekte böylesine tersleşen ve üstelik tehlikeliliği de bunu kat kat aşan bir düşünce, hiç değilse, eyleme çıkış yollarını tümüyle kapamak —hukukun üç temel fonksiyonunu biçimleyen— düzen, sosyal yarar ve adaletin korunması için zorunlu sayılmalıdır. Yıkıma götürdükleri apaçıklıkla ortada olan karasevda ürünü serüvenci davranışlar, —gerek bireysel ve gerekse sosyal düzeyde— özgür bırakılacak değil ve fakat tedavileri gerekecek patolojik tutumlardır. Sapıklığa özgürlük tanımak ta sapıklıktır. “Düşün suçu yoktur” sloganını benimseyenler, sapıklık ve düşüncesizlikleri düşündüğü ayıracak kriterin saptanımı sorununu salthkla çözümlenmek durumundadırlar. Ters halde anarşizme ve işin daha da kötüsü anarşinin kendisine yeşil ışık yakma gibi bir saçmalığa sürüklenmeleri kaçınılmazdır. “Özgürlük düşmanlığının antidotu özgürlüktür” gibilerden tekerlemelerle işi geçiştiremeyiz. İnsansal değer ve gereksinmelere ters düşen düşünelere —hiç değilse eyleme çıkma yönünden— özgürlük tanımının anlam ve gereği söz konusu edilemez. Doğallıkla, bütün bu davranışların cezalandırılmasını öngörüyor değiliz. Bunlara derece derece ne gibi yaptırımların uygulanacağı, hukuk tekniği açısından saptanacaktır. Yeter ki prensipte anlaşma sağlansın.

b. Liberalizmin eleştirisi

İşe, hemen yukarıki kriterlere göre liberalizme özgürlük tanınıp tanınmayacağını saptamakla başlayalım. Bu konuda önce şunu kaydetmeliyiz ki liberalizm, natürü gereği bireyin egoist olduğunu ve bu bakımdan da atılım ve girişimlerinde en büyük mobilin, kişisel mutluluğu ya da servetinin torunlarına geçişimi olduğunu kavramış bulunmaktadır. Ne var ki bireyin böyle düşünmesi ve devinmek istemesi ne kadar doğalsa; toplumun da altruist esaslara göre düzenlenmesi ve dolayısıyla da bireyi insansal değer ve gereksinmelere göre devinmeye mecbur etmesi de o denli zorunludur. Bunun içindir ki eğer iş bu kadarla bitmiş, liberalizm bireyi egoizmi içinde öngörmekle yetinmiş olsaydı, temel fonksiyonlarından birini sosyal yararın biçimledi-

ği hukuk ta onu yasaklama yolunu tutacak; liberalizm —tıpkı anarşizm gibi— ancak teorik düzeyde tartışılabilen, eyleme geçişine müsaade olunmayan bir düşün ve politika akımı sayılabilecekti. Fakat iş bununla bitmemekte; liberalizm, bireyin egoizmini, toplumun büyüğü etkisi altında, insansal gereksinmelerin karşılınımına götüren bir köprü niteliğinde öngörmektedir. Ona lejitimitesini kazandıran da budur; bireysel egoizmi araç sayıp erek olarak sosyal yararı kabullenmesidir. Bu noktada hemen anıya gelen, toplumun yararını sağlamak üzere devleti ortadan kaldırmayı amaçlayan anarşizme özgürlük tanınmazken; gene toplumun yararı uğruna bireyin en toplumdış ve ahlakdış devinimlerine bel bağlayan liberalizme bunun nasıl olup ta tanıdığıdır. Bu ise bizi, doğallıkla ikisi arasında bir karşılaşmaya götürmektedir.

aa. Devlet anlayışı açısından

Ekonomik liberalizm temelde, bir bakıma anarşizmle özdeş bir kanıyı paylaşır görünmekte; toplumun spontane düzenini devlet düzeni karşısına çıkaran bir tutum izlemektedir. Ne var ki berikinin şimerik (pür hayalci) karakterine karşılık son derece realist olan liberalizmi bu tutum, devleti ortadan kaldırmaya değil de, kendi görüşleri doğrultusunda kullanmaya götürmüştür. İşte liberalizmin devlet aleyhtarlığının, devleti yansızlaştırmasının anlamı budur. Toplumun idealizasyonuna dayalı bir görüşle liberalizm, bireyin en egoist, en asosyal devinimlerinin bile, onun etkisiyle genel yarara dönüşeceğini, dolayısıyla da altruist bir kimliğe bürüneceğini öne sürmektedir. Ona göre bu nedenledir ki toplumun spontane düzenine devletin karışması anlamsız ve —bu mükemmel mekanizmayı bozacağı cihetle de— zararlı ve tehlikelidir. Fakat buna bakıp ta liberalizm, devleti kaldırma —ve hatta yansızlaştırma— yoluna gitmemiş, kendi yararına kullanmayı yeğlemiştir. Bu gidişle de, —belki bilimsel bir konferansta hayli yersiz ve yakışksız kaçacak bir benzetile— namusunun korunmasını namussuza —ya da hiç değilse namussuzluk yapabile-

cek birine— bırakan bir tutumu benimsemiş gibidir. Kuşkusuz ki, her benzeti gibi bu benzetimizin de hiçbir kamt kudreti yoktur. Bunun için de gerçek durumun saptanımını, benzetinin dışındalıkla ele almamız zorunludur.

Önce şunu kaydedelim ki, söz konusu tutumuyla liberalizm, adeta devletin fonksiyonel varlığını kavramış ve fakat bunu yanlış saptamış izlenimini bırakmaktadır. Biraz vülger bir tarzda genellikle kabullenilen biçimiyle bu tutum, devletin bir büyük erk olduğu ve her erk gibi iyiye de kötüye de kullanılabilirdir. İyiye kullanış, karışmazlığı garantilemek; kötüye kullanış ise, karışmaya itelemektir ve doğal ki asi olan, iyiye kullanmadır. Buna bakıp ta şöyle bir yorum yapmamız olanaklıdır: Devletin bir fonksiyonel varlığı vardır ve bu da, toplumun spontane düzeni olarak öngörülen, özel mülkiyet ve sözleşme özgürlüğüne dayalı düzenin garantilenimidir. Böylece liberalizm, devletin fonksiyonel varlığı sorununu kavramışsa da onu yanlış saptamıştır. Evet, devletin bir fonksiyonel varlığı vardır ve buna aykırı her devlet, bir deviasyonu ve perversiyonu deyimlemektedir. Fakat acaba devletin bu fonksiyonel varlığı, belirli bir sosyal düzenin garantilenmesinden mi ibarettir ve böyle olduğu takdirde de, bu düzen liberalizmce öngörülen düzen midir? İşte problemin çözümü bu sorumuzun yanıtlanımına bağlı bulunmakta ve çözüm de liberalizmin yanılghlığını ortaya koymaktadır.

Bu yanılığın onun, bir yandan devlet karşısındaki çelişkin tutumundan, öte yandan da spontane sosyal düzen anlayışından gelmektedir. Biz, devlet karşısında tutumundaki çelişkiyi, zaten yukarıdan beri belirtmekteyiz. Ancak, spontane sosyal düzen anlayışındaki yanılığa geçmeden önce, biraz da benzetimizin pek te yersiz olmadığını göstermek üzere, bu konuda bir iki sözcük söylemek istiyoruz. Bu sözcüklerimiz aynı zamanda, liberalizmin spontane düzen anlayışına geçişte köprü görevi yapacaktır. Liberalizmce toplumun spontane düzeni olarak öngörülen düzen, devletçe garantilenmiş, işleyiş devletçe sağlanmış bir düzendir. Bunun anlamı, kötülüğün devlet karışmasından değil ve fakat devletin

kötü karışmasından doğduğudur. Bir diğer deyişle, devlet karışması kendisellikle kötü olmayıp, ancak, devletin kötü karışması olanaklı bulunmaktadır. Zira eğer devlet kendisellikle kötü olsaydı, kuşku yok ki, iyi bir düzenin koruyucusu ve garantileyicisi olamazdı. Devlet iyi olduğuna —ya da devletin iyi biçimde kullanılması olanaklı olduğuna— göre, devlet karışmasının saltlıkla kötülüğü, ancak karıştığı düzenin saltlıkla iyiliği halinde söz konusudur. İşte liberalizm, özel mülkiyet ve sözleşme özgürlüğüne dayalı bir düzeni saltlıkla iyi saymakta ve bunu toplumun spontane düzeni olarak karşılamaktadır. Biz spontaneliği iyilik içinde öngördüğümüz, spontane sosyal düzeni toplumu insansal değer ve gereksinmelere bağlayan düzen biçiminde anladığımız cihetle problemi, spontane düzen konusuna indirgemekteyiz. Eğer özel mülkiyet ve sözleşme özgürlüğüne dayalı düzen, toplumu insansal değer ve gereksinmelere göre biçimlendirmeye dönük ve bunu en iyi tarzda sağlayan bir düzen ise onu spontane düzen sayacağız, tersi halde saymayacağız. Problem, insansal değer ve gereksinmelere göre belirlenecek bir spontane sosyal düzeni ve sonra da bunun gerçekleşim koşul ve olanaklarını saptamaktır. Konuya biraz daha yakından eğilelim.

bb. Spontane sosyal düzen açısından

Önce şu spontane sözcüğü üzerinde duralım. Eski deyimle fevri ya da tav'î olarak deyimlenen spontane sözcüğü, birbirine yakın üç anlamda kullanılmaktadır. Birinci anlamda spontane, provokenin (tahrik edilmişin) karşıtı olup doğal sözcüğünün anlamdaşdır. Örneğin provoke somnanbülizm ve spontane somnanbülizm ayırımında durum budur. Bizde fevri sözcüğü ile çevrilmesine yolaçması olası bulunan ikinci anlamı itibariyle spontane, düşünülmüşün karşıtı olup enstenktifin sinonimidir. İnsanın düşünüp taşıyıp karar vererekten devindiği hallerin karşıtı olan içgüdüsel davranışlara, spontane davranışlar denir. Sözcüğün üçüncü anlamı da bu sonuncusunun aşırılığını deyimler ki, biraz pejoratif karakter taşıyan bu anlamıyla spontane, çocuksuluğun ve hatta primitifliğin sinonimidir. Örneğin ün-

lü Fransız tarihçisi Ernest Renan tarihi, spontaneite çağı ve refleksiyon çağı diye ikiye ayırırken sözcüğü bu anlamda kullanır.

Öyle anlaşılıyor ki spontane, sadece karışmazlığı deyimlemekte olup iyiliği içermemekte; bu bakımdan da toplumun spontane düzeninden sözedenerin, kötü olsun iyi olsun her çeşit karışmanın karşısında bulunmaları gerekmektedir. Bu anlaşılış biçimiyle spontane sosyal düzen görüşünün, açıklama ve eleştirisini hemen sonraki kesimde ele alacağımız natüralist sosyoloji akımlarına özgü bulunduğu açıktır. Oysa bunlar da, konferansımızın başında değindiğimiz üzere, karışmazlığı genellikle inandıkları sosyo-moral düzenin jüstifikasyonu açısından öngörmekte; açıkçası, içtenlikle kabullenmemektedirler. Biz spontaneliğin iyilikle bağdaşabileceğine ve bağdaşması gerektiğine inanmaktayız. Ancak bu inancımızın gerekçesini vermeden önce, şu son savımızı liberalizm açısından doğrulamak isteriz. Yukarıki açıklamalarımızdan da bilindiği üzere liberalizm, toplumun spontane sosyal düzeninden söz ederken gerçekte, belirli bir sosyal düzen biçimini iyi saymakta ve bunu devletin koruma ve garantisi altına sokmayı, amaçlamaktadır. Zira, karışılmadığı takdirde toplumun, özel mülkiyet ve sözleşme özgürlüğüne dayalı bir düzene kavuşacağını kimse —doğallıkla bihakkın— savlayamaz. “Realitede bu var, öyleyse toplumun spontane düzeni budur” da deyameyiz. Çünkü, bir başka yerde bunun tüm tersi bir sosyal düzen yürürlükte olup her eylemsel sosyal düzen, zaten şu ya da bu tarzda bir karışmanın ürünüdür. Bu nedenle de ampirik spontane sosyal düzen, ancak, ya ipotetikman ya da devletin kaldırılması ile saptanabilir ki, bunlardan birincisi uygunsuz, ikincisiyse olanaksız bir çözümün deyimidir.

Bu durumda öyle geliyor ki tek çıkar yol, deontolojik ve teleolojik karakterli bir spontane sosyal düzen anlayışının kabulleniminden geçmektedir. Zira eğer spontane sosyal düzen dışardan karışmayı dışarmaktaysa bu, sadece yönetmenlerin değil ve fakat aynı zamanda topluma debelleş ampirik koşulların karışması yönünden de söz konusu ol-

mak gerektir. Durum bireysel alandakiyle özdeş olup insansal davranışlar nasıl ampirik insanın başıboş bırakılmasıyla saptanamazsa, toplumun kendine özgü düzeni de, öyle ampirik toplumun başıboş bırakılmasıyla saptanamaz. Sonuçsallıkla deyebiliriz ki insansal alanda fenomen, ampirik realitede varlık gösteren olay olmayıp onun temsillemele yükümlü bulunduğu fonksiyonel varlık olduğu cihetle; spontane sosyal düzen de, ampirik toplumda değil ve fakat onun temsillemele yükümlü bulunduğu fonksiyonel varlıkta yerleşik düzendir. Gerek endividüel ve gerekse sosyal düzeydeki ampirik insansal olaylar, bu fonksiyonel varlıkların, yönetmenler ve istorik koşulların baskısı altında meydana gelen deformasyonlarıyla sakattırlar. Yapılacak iş te açıkça ortada olup yönetmenler ve istorik koşullardan oluşan dış karışmaların etkisinden arınmış insansal fenomenlerin, fonksiyonel varlıkların ve buna görelikle belirlenecek bir spontane sosyal düzenin saptanmasıdır. Bu ise, refleksiyon ve karışmayı değil, ancak ütopi ve keyfiligi dışarır. Bir başka deyişle söz konusu olan, ne volontarizm ve ne de idealizm ve fakat ampirik koşullarla birlikte kendini oluşturan insan ve de böylece oluşan insanlıktır. Bu da, ampirik koşulları dikkate alan, fakat ona asıllık tanımayan bir sosyal metodolojiyi içermektedir ki bizi, nütralist sosyoloji anlayışının eleştirisine götürmektedir.

III. NATÜRALİST ANLAYIŞ ELEŞTİRİSİ AÇISINDAN

Yukarıda da bir nebze değindiğimiz üzere natüralist sosyoloji anlayışı, bir yandan keyfilik ile özdeş anlamdaki volontarizme bir karşı çıkışın; öte yandan da, doğa bilimlerine bir özentinin sonucu olarak ortaya atılmış bulunmaktadır. Kuşkusuz ki görünürdeki gerekçe, bilimlerin gelişme seyrinde sıranın insana geldiği ve böylece bilimsel açıklamaya direnç gösteren son halkanın da kırıldığı; sosyo-moral alanın da, bilimsel açıklamanın egemenliği altına girdiğidir. Bunun altında yatanı ise, keyfi düzenlemelerle kötü biçime sokulmuş toplumu bu durumdan kurtarmak üzere irade kar-

şısında tüm bağımsız kılma; aynı zamanda da, keyfi sataşmalardan kendini kurtarmakla pozitif bilimlerin kaydettiği başdöndürücü ilerlemeyi sosyal bilim alanında da sağlama isteğidir. Bu durumu, daha sosyolojinin orijininde gözleme ola nağı vardır. Gerçekten de, insansal alanın diğerleri ile özdeş bir doğa yasasına tâbi olduğu görüşünden devinen kurucu Auguste Comte, böyle bir tâbiliğin bireyi, yönetmenlerin keyfi iradelerinin sataşmalarından kurtarıp doğa yasasının objektif egemenliği altına sokmak suretiyle, tüm bir garantiye kavuşturduğunu öne sürmektedir. Bu demektir ki, sosyolojinin kuruluşunda keyfilikten kurtulma ve doğa bilimleriyle özdeş kimlikte bir bilime konu biçimleme gibi, bir çifte avantaj öngörülmüştür.

Bu durumda bize düşen, söz konusu tutumun olanaklı olup olmadığı ve de bir avantaj biçimleyip biçimlemediğini saptamaktır. Doğaldır ki bu konuda bir olanaksızlığın saptanımı, problemin muhaliğini baştan kanıtlamış olacak ve dolayısıyla da artık avantaj üzerinde durmayı yersiz kılacaktır. Ne var ki, pratiğin büyük ölçüde ağır bastığı çağımızda daha uzun süre egemenliğini koruyacak gibi görünen pragmatik tutum yönünden biz, avantaj üzerinde özellikle durmanın gerekliliğini de duymaktayız. Zira eğer, gerçek dış olmakla birlikte, insansal alanın doğa bilimleriyle özdeş bir bilime konu biçimler sayılmasında bir yarar söz konusuysa, bu yönde gidenlerin oranının hayli yüksek bulunacağından kuşku yoktur.

Her iki yönden çözümüne kalkışmadan önce, problemin pratik portesini belirlemekte yarar olduğunu sanırız. Paradoksal da görünse natüralist tutum, hem retrograd ve reaksiyoner ve hem de progresist ve revolüsyoner ideolojilere gerekçe biçilmektedir. Toplumun, istenen biçime sokulabilecek bir balmumu olmadığı savını, doğa yasaları örneği sosyal yasaların var olduğu ve dolayısıyla da sosyo-moral alana keyfi karışmalarda bulunma olanaksızlığı doğrultusunda öne sürenlerden bir kesimi bununla, radikal reformların sosyal alanın doğasına ters düştüğünü deyimlemek isterken; diğer bir kesimi, sosyo-moral alan doğasının, de-

termine olmakla birlikte evolütif ve progresif bir karakter taşıdığını ve bu karakterle tersleşen her karışmanın, doğa yasalarına bir karşı çıkışı deyimlediğini ve dolayısıyla da başarısızlığa yargın bulunduğunu kanıtlamak istemektedir. Eleştirisini aşağıdaki açıklamalarımızda ayrıntılıkla ele alacağımız natüralist sosyoloji anlayışının pratik portesi açısından görünen bu tutarsızlık, söz konusu iki görüş gibi, anlayışın kendisi bakımından da hayli duraksınma yaratsa gerektir. Açıktır ki, aynı bir doğa yasasının varlığına dayanarak çelişkin sonuçlara varılması, önce böyle bir yasanın varlığından kuşulanmaya götürmekte; daha sonra da buna dayanarak keyfilikten kurtulunabileceği inancını temelden çürütmektedir. Problemin enine boyuna tartışılacağı yer, sosyoloji-politika ilişkilerinin teorik portesi olduğu cihetle biz, burada bu kuşkuyla belirtmekle yetiniyor ve hemen evolüsyon problemine geçiyoruz.

A. Evolüsyon Problemi

İnsanın bilinebilen orijininden bu yana erişmiş olduğu düzeyler arasındaki ayrımlar, insansal alanın evolütif bir karakter taşıdığını, yadsınmazlıkla ortaya koymaktadır. Bu bakımından tartışma evrimin yönü ve hızı üzerinde yapılmak gerekirken, durumun pek te böyle olmaması; her çeşidinden gelişme ve ilerleme çabalarının karşısına dikilen ve hatta geçmişi geri getirmeyi amaçlayan görüşlere rastlanması, gerçekten şaşkınlık vericidir. Her ne kadar daha sosyolojinin orijininde Comte pozitif hali bir sonal hal olarak öngörmüşse de bu hiç te bu hale gelmekle evolüsyonun son bulacağını içermemekte ve fakat pozitif bir temel üzerinde oluşacağını deyimlemektedir. Evolüsyon probleminin kesin kimlenimi de bu olmak gerektir. Evet, evolüsyonun erek ve doğrultusu belirlidir ve bu da insanlığın oluşturulmasıdır. Fakat bir sözcükle perfeksiyonman olan bu erek, varılması değil, uğruna sürekli çaba harcanması söz konusu bir erektir. Bu durumda sosyal bilimlere düşen, bir yandan bu ereğe giden yolların saptanım ve sağlanımı; öte yandan da erek ve doğrultudan deviasyonlara götüren faktörlerin be-

lirlenimi ve yansızlaştırılmasıdır. İşte natüralist sosyoloji anlayışı bu açıkça ortada olan gerçeğe sırt çevirerek siyanist bir kompleks içinde kâh evölüsyonun kendisine karşı çıkan kâh ta onu insana yabancı bir gelişim prosesüsüsü olarak öngören bir tutum içinde bulunmaktadır. Doğallıkla burada biz, problemin, “sosyoloji-politika ilişkilerinin pratik portesi”ne ilişkin yönünü ortaya koyacak ve tartışacağız.

1. Evölüsyon anlayışındaki çelişki :

Bu konuda ik üzerinde durulması gereken sorun, —Platon, İbni Haldun ve G. Vico gibi siklik değişimler öngören düşünürler bir yana bırakılırsa— evölüsyon problemine ancak XIX. yüzyılda el atılmış bulunmasıdır. Bunun nedeniyse —site ve hristiyanlık dışında— insanlığın geçirdiği ilk önemli değişimin, söz konusu yüzyılın hemen öncesine rastlamasıdır. Site ve hristiyanlık alanındaki değişme egemen çevrelerce benimsenip desteklendiği, daha doğrusu bu sıralarda geçmiş kendisine arka çıkacak sahiplerden yoksun bulunduğu cihetle, bu iki radikal evölüsyon devinimine karşı reaksiyon pek köklü olmamış; oysa, 1789 Fransız Devrimi hemenlikle, tüm dünya egemen çevrelerinin çıkarları ile çatışan ve üstelik te birçok tabuyu gerçek anlamıyla yıkan kimliğiyle, politik iktidarların olduğu kadar, kurulu düzene şu ya da bu yönden bağlı düşün adamlarının da düşmanlığını çekmekten geri kalmamıştır. Bu arada şunu da hemen belirtmek zorundayız ki Devrim'e karşı çıkış, sadece geçmişe özlem duyanlara özgü olmayıp daha ileri ve köklü reform yanlılarının da buna katıldıkları görülmektedir; de; doğallıkla bu son hal, gerçekte bir Devrim düşmanlığı değil, radikal devrimci görüşün sonucu olup gerçek Devrim düşmanlığı, onu yetersiz değil de yersiz buluştur¹.

1) Bu noktada, izninizle durumu Atatürk devrimi ile karşılaştırmak isterim. Bilindiği üzere, ülkemizde iki çeşit Atatürk devrimi düşmanlığı vardır. Hiç kuşkusuz ki, en gerçek anlamıyla Atatürk devrimi düşmanlığı, O'nun değiştirdiği düzene sahip

İşte sosyolojinin kuruluşunda ve natüralist bir anlayışı benimseyişinde, Devrim'e ve dolayısıyla da evolüsyon prob-

çıkmadır; hilâfet, teokratik devlet, poligami... yanlılığıdır. İkinci çeşit Atatürkçülük düşmanlığı, marksist eğilimlilerinkidir. Bir de Atatürk devriminin, alt yapı devrimleri denilen morfolojiko - ekolojik koşullara ilişkin radikal reformlar ile tümlemesi ve ileriye götürülmesinden yana olanlar vardır. Sorun, bunların marksistlerle karıştırılması, ya da marksist sayılmasıdır. Sorunun çözümü ise, marksizmin Fransız Devrimi'ne karşı tutumu ile, Atatürk Devrimi'ne karşı tutumu arasında bir paralelizm bulunup bulunmadığının saptanmasına bağlı bulunmaktadır. Eğer böyle bir paralelizm var da marksizmin gözünde Atatürkçülük iyi ve fakat eksik bir devrimi temsillemekteyse, iki görüş arasında bir bakıma bir özdeşlik var demektir ve dolayısıyla da karıştırma da kesimselliklerle haklı görülebilir. Acaba niçin bir bakıma özdeşlik ve kesimselliklerle haklılık. Bir bakıma özdeşlik, çünkü marksist eğilimliler, bu takdirde Atatürkçülüğü, sosyalist - komünist rejime götürecektir bir aşama sayacaklardır. Kesimselliklerle haklılık, çünkü erekteki ayırım bu takdirde de açıkça ortadadır. Kaldı ki, böyle bir paralelizm de söz konusu olmayıp bunu öngörenler ya pür teorisyen eğilimli ortodoks marksistlerdir, ya da Atatürk sevgisini kendi amaçları yönünde sömürmek isteyenlerdir. Paralelizm şu bakımdan varid değildir ki, Fransız Devrimi yapıldığında henüz ortada bir işçi sınıfı yoktu ve bunun için de —proletaryan anlamda— gerçek bir sosyalizm söz konusu olamazdı; oysa Atatürk Devrimi'nin yapıldığı sıralarda artık dünyada hem işçi sınıfı ve hem de sosyalizm davası ve hatta uygulaması var bulunuyordu ve devrim çabasını batılılaşma olarak saptayan Atatürk'ün, hiç de uzak bulunmayan bir gelecekte Türk işçi sınıfının ortaya çıkacağını bildiği kuşkusuzdu. Rus Devrimi örneği ve —marksistlerin kendilerince marksizmin uzantısı sayılan— leninizm de, sosyalist bir yönetimin kurulabilmesi için, Marx'ça öngörülen devrim prosesindeki aşamalardan geçme zorunluğu bulunmadığını göstermekteyken Atatürk'ün bu yolu tutmamış olması, zaten böyle bir paralelizmin ne denli yapmacıklıkla meydana getirilebileceğine çok açık bir kanıt biçimlenmektedir. İşte bu nedenlerdir ki, Atatürk Devrimi'ni sözünü ettiğimiz doğrultuda benimseyip sürdürmek isteyenleri marksist saymakta herhangi bir isabet payı düşünülemez. Bu sayış ya fanatik ve duygusal bir ortodoksi ile Atatürkçülüğü donduran ve dolayısıyla da —onun asıl karakterini biçimleyen— devrimcilik ile çelişkinliğe götüren bir tutumun ya da kadükleştirme yolunda bir tertibin ürünüdür. Doğallıkla, asıl amaçları sosyalizm ve komünizm düşmanlığı değil

lemine bu iki çeşit bakışın da etkisi söz konusudur. Bu konuda önce, ünlü sosyalist ve sosyolog Claude-Henri de Saint-Simon üzerinde bir nebze durmalıyız. Bilinir ki Comte sosyolojiyi, hocası bu "antenleri olan adam"ın düşünlerinden esinlenerekten kurmuştur. St.-Simon'un probleme elatışındaki saikse —sosyalistliğinin tartışılması nedeniyle kullanacağımız bir sözcükle— sosyalizan bir karakter taşımakta; mülkiyetin değişirliğini kanıtlamak üzere Saint-Simon, değişmez dogal hukuk anlayışına ve dolayısıyla da Devrim'e karşı çıkmaktadır. Doğallıkla bu, geçmişe özlem değil ve fakat ileriye istek deyimleyen bir anlayışın ürünüdür. Oysa, aynı şeyi Comte için söyleme olanağı pek yoktur. Gerçi Comte'un da geçmişe dönüşü özlediği savlanamaz olup düşünür, retrograd akıma cephe aldığı gibi progresist eğilimini de açıkça deyimlemekten geri kalmamıştır. Ne var ki ilerlemeyi düzen içinde öngörmüş; bu nedenle de, ilerlemeyle tersleşen retrograd tutuma olduğu gibi, düzen ile tersleşen revolüsyoner akıma da karşı çıkmıştır. Öylesine ki işi, Louis de Bonald ve Joseph de Maistre gibi, Devrim'e sırf eskiyi yıktığı için düşmanlık duyan reaksiyoner eğilimli düşünürler hakkında övgünç bir dil kullanmaktan kaçınmayacak kadar ileri götürdüğü görülmektedir.

2. Teleolojik çıkış yolu :

Önce, natüralist sosyoloji anlayışı ile retrograd akımın ilişkisi üzerinde duralım. Dedğimiz üzere orijininden bu yana insanlığın kazandığı düzey yükselimi, retrograd akımın yanılgnlığına yeterince kanıttır. Bu gerçekliğe karşı çıkış, natüralist bir sosyoloji anlayışı açısından tümüyle olanaksız olup onu kendisi ile çelişkiye götürür. Zira eğer sosyo-moral alanda doğa örneği bir yasa egemenlik sürdürüyorsa, bu

ve fakat kişisel çıkarlarının korunması olanlar da böyle bir saymayı körükleme yolunda tüm güçlerini harcamaktan geri kalmamaktadırlar. Bu durumda gerçek Atatürkçülüğün sloganı şu olmak gerekir : Atatürkçülüğü, kendi amaçlarına araç kılmak isteyen bütün sataşmalardan arındırmak ve fakat kendi doğrultusunda geliştirme çabalarına kapıyı açık bulundurmak!

alana ilişkin her olay bu yasaya bağımlılıkla oluşuyor demektir. Yok eğer bu yasaya uygunlukla bir karışma öngörülüyorsa, o zaman da ortaya, bu karışmanın erek ve amaçlarının saptanımı problemi çıkar ki bu, artık doğa yasasına göre yürütülecek bir işlem biçimlemez. Anlaşılabilirliği arttırmak üzere durumu biraz daha ayrıntılıkla açıklayalım. Retrograd akıma göre Devrim, sosyo-moral alana egemen bulunan doğa yasalarını dikkate almamış ve bu nedenle de bir keyfi karışmanın ürünü ve temsilcisi olmuştur. İşte biz diyoruz ki bu düşünce tarzı, doğa yasası ve natüralist sosyoloji anlayışı ile bağdaşmaz olup böylece retrograd akım kendisiyle çelişkiye düşmektedir. Zira doğada her olay, saltlıkla doğa yasasına uygun olarıktan varlık gösterir. Eğer bu alanda bu olay bir karışma sonucu varlık kazanmışsa prosesüs, gene doğa yasasına uygunlukla yürümüştür. Şimdi eğer sosyo-moral alanda doğa yasaları egemen ise ve de Devrim bazı olay ve kurumları yıkmış ve yerine yenilerini koyabilmişse bu Devrim'in doğa yasalarına uygunluğunu kanıtlamak gerekir. Yok eğer yıkım ve yapımın, doğa yasalarına uygunlukla insansal gereksinmelere aykırı biçimde gerçekleştirildiği savlanmak isteniyorsa o zaman bu gereksinmelerin belirlendiği erek ve amaçlar söz konusu olmaktadır ki artık, natüralist değil ve fakat deontolojik ve teleolojik bir problem karşısında bulunuyoruz demektir. Böyle bir problemin kimlenim ve çözüm yolları ise, yukarki açıklamalarımızla yeterince bilinmektedir sanırım.

Şimdi gelelim natüralist evölüsyon anlayışının eleştirisine. Comte'un, sosyolojiyi bir pozitif bilim kimliğinde kurmak isterken, keyfiliğin sinonimi bir voluntarizmden kurtulmayı amaçladığını, evölüsyon sorununa ilişkin tutumunda açıkça gözlememiz olanağı vardır. Gerçekten de düşünürün evölüsyon hakkındaki görüşleri, insansal alanın da diğerleri ile özdeş bir doğa yasasına tâbi olduğu yollu savma hiçbir biçimde uymamaktadır. Zira doğa alanında bir evölüsyondan sözedilmesi pek yerinde değildir. Her ne kadar doğa alanındaki kronolojik transformasyonları da evölüsyon diye niteleyen açıklama biçimlerine rastlanmaktaysa da, bunun insansal alandaki evölüsyon ile özdeşliğini kabule olanak bu-

lunmadığı açıktır. İnsansal alandaki evölüsyon, bir gelişme bir ilerleme, bir perfeksiyonman devinimidir. Blaise Pascal'ın çok yerinde kimlemesiyle, bütün insanlık, sürekli öğrenen bir tek insan gibidir; yani, gün geçtikçe bilgisi ve buna paralellikle de teorik ve pratik yetenekleri gelişmekte, ilerlemekte, mükemmelleşmektedir. Zaten, asi olanın olaylar değil de düşünceler olduğunu açıkça deyimlemekten kaçınmayan Comte da evölüsyonu temelde düşünsel açıdan öngörüp tümüyle insansal bir karakterde saptamıştır. Öylesine ki onun, sosyolojiyi diğer doğa bilimleri ile özdeş bir bilim kimliğinde kurmak istemesine karşın, natüralizme çağdaş sosyoloji anlayışından daha çok uzaklıkta bulunduğunu söyleyebiliriz. Kendisini tarih filozofu sayanların açık ya da kapah gerekçeleri de budur; onun, natüralist eğilime olan uzaklığıdır.

B. Kontist tarih filozofisinin politik uygulanını açısından jüstifikasyonu

Comte'un, tarih filozofisi diye nitelenen düşünceleri, "sosyoloji-politika ilişkilerinin pratik portesi" yönünden aktüel sorunlara da ışık tutacak bir önem ve değerdedir. Biz burada onu önce bir genel değerlendirmeye tâbi tutacak, bundan sonra da aktüel sorunlara uygulayacağız.

1. Genel yönden :

a. Comte ve teleoloji

Şunu söyleyebiliriz ki Comte, gerçekte deontolojik ve teleolojik bir sosyal metodüğün geçerliğine inanmış ve fakat erek ve amaçların saptanımı konusunda keyfi karışma olanaklarına kapıyı kapamak için, natüralist prosesüse dayalıcısına bir açıklama şeması meydana getirmiş; bir diğer deyişle —Marx'ın, öngördüğü sosyo-politik düzeni spontane gelişime bağlamaması kabilinden— insanlığın yönelmekle yükümlü bulunduğu doğrultuyu, doğa yasalarınca kozal bir determinizmle belirlenmiş gibi göstermeyi uygun bulmuştur. Bugün, anlaşılmaz bir biçimde, hemen tümüyle bırakıl-

mış bulunan ünlü üç Hal Yasası'na bakalım. Bu, insanlığın gerçekleşimi yönünden öngörülen bir erek ve yol belirleniminden başka birşey değildir. Her ne kadar Comte'un bütün tarihsel evrelere karşı aynı sempatiyi duyduğu savlanırsa da, gerçekte durum pek te böyle olmayıp Comte, teolojik hale bir başlangıç, metafizik hale de, pozitif hale geçmek için zorunlu bir geçiş çağı olma yönünden değer bağlamıştır. Pozitif hal ise, artık bir aşama değil ve fakat bir aşılmaz evredir ki bu durumda, açıkça gözlenebileceği üzere, bir sonal erek söz konusudur. Bu evrede bir perfeksiyonman prosesüsü başlayacak; her röşerş ve analiz, insanlığın oluşumuna katkıyı amaçlayacaktır.

Comte, ağırlığı düşünme vermiş olmakla birlikte, insan realitesini süreklilikle gözönünde tutmuş; bir yandan insanın maddesel ve anlamsal gereksinmelerinin karşılınımını öngörürken, öte yandan bunun gerçekleşim olanaklarını realist bir biçimde saptama yolunu tutmuştur. Ancak, düşünürün, birinci yönden tarih filozofu diye küçümsenirken, ikinci bakımdan da, totaliter ve otoriter bir politik rejim yanlısı olarak suçlandığını görmekteyiz. Evet, onun otoriter ve totaliter bir politik yönetime yan çıktığını yadsımak, gerçeklere göz kapamak olur. Fakat buna bakıp —ve de hükümetin sosyal düzeni sağlayıcı karakteri itibariyle kullandığı faiseau (demet) sözcüğünü bunun çoğulunca deyimlenen faşistlerin amblemi baltaya oranlayarak— Comte'u faşist rejimlerin prekürsörü saymakta en küçük bir yerindelik payı düşünülemez. Bu savımızı kanıtlamak üzere düşünürün tarih filozofisini aktüel ana sorunlara uygulamamız gerekecektir. Fakat bundan önce, çözümlememiz gereken bir problem vardır ki, bu da tarih filozofisinin jüstifikasyon ve lejitimasyonudur; tarih filozofisinin, bugün uğramakta olduğu haksız suçlamalar karşısında, arındırımının sağlanmasıdır.

b. Tarih filozofisinin lejitimasyonu

Önce, şu tarih filozofisi sözcüğünün pejoratif anlamda kullanılmasındaki yersizliği belirtelim. İlk plânda bu, filozofiyeye karşı duyulan antipati ve alerjinin bir deyimidir.

Burada kendisellelikle filozofinin savunusunu bir yana bırakarak ve sosyolojinin filozofiden ayrılmazlığı konusunda da yukarıki, teleolojik sosyal metodolojiye ilişkin açıklamalarımızı anımsatarak biz soruna, pratik portesi yönünden yaklaşacağız. Şunu kaydedelim ki, David Hume'un biraz aşırı biçimdeki deyişle, çetrefil dil alışımı olmaktan öteye anlam taşımayan filozofi yapıtlarını çekinmeden ateşe atmakta, fazla bir sakınca bulunmasa gerektir. Ne var ki, tarih filozofisi, hiç te böyle bir karakter taşımayıp çetrefil dil alışımından ibaret olmadığı gibi, işe yaramaz da değildir. Hatta, biraz aşırılığı göze alarak, her politik düzen ve ideolojinin temelinde bir tarih filozofisinin yattığını bile söylemek olanaklıdır. Sosyal bilim mensuplarının, "bilimin olduğu yerde değer ve değer in olduğu yerde bilim yoktur" gibisinden bir saplantı sonucu olarak kendilerini kaptırdıkları, bir yandan siyantizm manisi ve öte yandan da değer ve filozofi fobisi ile, tarih filozofisine sırt çevirmeleri, yanılgin ve tehlikeli politik akım ve ideolojilerin doğum ve tutunumunun en başta gelen nedenidir. Sosyo-moral gerçeklikleri din, ırk, ulus ve sınıf çıkarları açısından gören insanlık düşmanı politik devinimler, kuşkusuz ki, ümaniter ve üniversalist tarih filozofisi sistemlerinin yokluğundan dolayı başarı sağlayabilmiştir.

Tarih filozofisine karşı duyulan antipati ve alerjinin bir nedeni de —tıpkı pozitif dinlerdeki uygunsuzlukların kendisellelikle dine ya da ampirik devletlerde rastlanan kötülüklerin kendisellelikle devlete düşman etmesi gibi— özellikle pancermanizmi jüstifiye etmeyi amaçlayan yanılgin ve tehlikeli tarih filozofisi akımları ile tarih filozofisi anlayışının kendisinin karıştırılmasıdır. Nitekim sosyolojiyi tarih filozofisinin karşısına çıkaranların bir kesiminde, tarih filozofisinin teokratik, rasist, nasyonalist —daha doğrusu, nasyonalizm kendisellelikle bölücü olmadığı cihetle, şovnist— ve sınıfçı karakterli separatist akımara özgü sayıp ta onu sosyal bilimlerin uğraş alanı dışına kovma eğilimleri sezilmektedir. Oysa segregasyonizmin meşruluk temeli; sistem kuran, evrensel açıklama şemaları meydana getiren filozofik eğilimlerde değil ve fakat ancak, her toplumun kendine öz-

gü bir realitesi olduğu yollu rölativist sosyoloji anlayışının saplandığı siyantizmde bulunabilir. Pasifist, ümaniter, üniversalist bir tarih filozofisinin ütöpik karakterini kanıtlamak üzere, karşımıza "sokaktaki adam"ın eğilimlerini çıkarmak, tümüyle yanılğın bir tutumun deyimidir. Eğer ortada bir deviasyonun varlığı söz konusu ise bu, en küçük bir kuşkuya yer olmak gerekir ki, insansal değerlerin "sokaktaki adam"dan değil ve fakat "sokaktaki adam"ın insansal değerlerden deviasyonu olabilir. Bu görüşü, siyantist bir saplantıyla, olayları haksız bulma diye niteleyip suçlamak, toplum ve doğa alanındaki olay ayrıklığından habersiz bulunmak demektir. Problemin teorik portesine aidiyeti nedeniyle biraz lâkonik biçimde deyimleyelim ki, doğa âleminde açıklama şemaları olaylara görelikle meydana getirilirken, sosyal âlemde, tersinelikle, olaylar —açıklama şemalarını karşılayan— davranış modellerine görelikle meydana gelir; daha doğrusu, gelmekle yükümlü bulunur. Bu durumdaysa tutulacak yol açıkça ortada olup halk eğilimlerini insansal değerlere dayalı bir tarih filozofisinin geçersizliğini kanıtlamak üzere ortaya sürmek değil ve fakat halkı böyle bir davranış modeline uygunlukla eğitmektir.

2. Aktüel uygulanım yönünden :

a. Endüstriyalizasyon ve demilitarizasyon

Kontist tarih filozofisinin aktüel ana sorunlara uygulanımı konusuna, kaldığımız noktadan girmek yerinde olacaktır. Yukarıki açıklamalarımıza göre kontist açıdan, insansal değerlere dayalı bir açıklama şeması ve davranış modelinin ve dolayısıyla da eğitimin esaslarını şöyle saptayabiliriz: Her çeşit teolojik ve metafizik saplantılardan arınmış bir pozitif mantalite ile, İnsanlık'ın gerçekleşimini sağlamak! Gene Comte, buna paralel bir tutumla, militarizmden endüstriyalizme doğru bir gelişim öngörmüştür ki biz bunun da bir regülatif karakterinde anlaşılması ve sanatıyla, filozofisiyle, sosyal bilimiyle tüm eğitim sisteminin antimiliter ve endüstriyel kimlikte bir evrensel düzen düşününü anlaklara yerleştirme amacına dönük bir yön belirlemesi

biçiminde yorumlanması gerektiğine inanmaktayız. İnançımız Comte'un da gerçekte böyle bir anlayışa sahip bulunduğu doğrultusunda olmakla birlikte asıl amacımızın, Comte'un değil ve fakat aktüel sorunlara uygun bir tarih filozofisinin jüstifikasyonu olduğunu da kaydetmek isteriz.

Şimdi gelelim böyle bir tarih filozofisinin aktüel ana sorunlara uygulanımı problemine. Önce, her evrensel düşün gibi bunun da, makyavelik bir mantaliteyle yürütüldüğü gözden kaçmayan enternasyonal politika atmosferine göre ayarlanması zorunludur. Bu bakımdan ilk bilinmesi, anıdan çıkarılmaması gereken gerçek, evrensel barış konusunda hemen genellikle bir hegemonya kurma isteğinin kamufleji karşısında kalındığıdır. Fakat şunu da hemen ekleyelim ki işlerin şimdiye dek böyle yürütülmesi, bundan sonra da böyle yürütüleceğine kanıt biçimlemeyip süregelenin süre gideceğine ilişkin istorisist görüş, insanın ve insanlığın yadsınımı olarak merduttur. İnsana ve insanlığa ters düzen her istorik olay ve kurum, saltlıkla teolojik ve metafizik fanatizmlerin ürünü olup pozitif mantalitenin yerleşmesine paralellikle ortadan kalkacaktır. Bunun içindir ki ilk kez gelişmiş ülkelerin, bir yandan militer erklerini minimum düzeye indirirken, öte yandan da endüstriyalizmi evrenselleştirme yolunda çaba harcamaları gereklidir. Böylece bunlar dünya kamu oyu önünde, hem pozitif hale eriştiklerini ve hem de bir hegemonya peşinde koşmadıklarını kanıtlamış olacaklardır. İlk bakışta dudak büktürecek kadar fazla teorik ve hatta ütöpik gelen bu düşünceler, gerçekte pek te öyle değildir. Zira çarpık ve sapık eğilimli dejenereler bir yana bırakılırsa, bütün insanlığın iyiliğini istemeyen ve de bunun demilitarize, endüstriyel bir düzenin gerçekleşimi doğrultusunda olanaklar yaratmaya dönük bir pozitif mantaliteye bağlı bulunduğunu kabullenmeyen bir tek bilim adamı yoktur. Bu da, problemin çözümünde moral koşulun olanaklılığına kanıttır. Böyle olduğu halde bu tarz bir çözüme yanaşmayanlar, ya kendilerini siyantizmin çekimine kaptırmış, ya da sosyal koşulların gerçekleşime elverişli bulunmadığına inanmakta olanlardır. Si-

yantizmin eleştirisini yeterince yaptığımızdan bize burada düşeni olanağın, sosyal koşulların analizine dayalıla saptamamdır.

Gerçekten de, günümüzün reel sosyal koşulları altında, gerek demilitarizasyon ve gerekse evrensel endüstriyalizasyon çabalarının başarı şansı yok gibi görünmekte; zira bu çabaların başarısı, gelişmiş ülkelerde meydana getireceği yüksek konjonktür (sürprodüksiyon) krizleri nedeniyle, gerçekte bir başarısızlık anlamına gelmektedir: Militer güçlerdeki indirim, militer araç ve gereç üreten fabrikaların ya kapanmasını ya da başka çeşit emtia üretimine geçmesini gerektirecektir ki, bunlardan ikinci olasılık ta yok denecek kadar azdır. Çünkü gelişmiş ülkelerde her emtia çeşidi üretimi, zaten en azından gereksinmeyi karşılayacak bir düzeydedir ve aynı zamanda da bir emtia çeşidi üretiminden diğer birininkine geçiş te, derece derece artan büyük harcamalara vâbestedir. Kaldı ki, böyle bir geçiş sağlansa büe, ülkenin doyma noktasını aşan üretim hacmi, büyük ölçüde bir dışarlama (ihracat) zorunluğu doğuracak ve bu gerçekleşmediği takdirde de sürprodüksiyon krizleri ülkeyi, zincirleme yıkıcı çalkantılara sürükleyecektir. Oysa dışarlama, ancak endüstriyelleşmemiş ülkelerin varlığı ile olanaklıdır ve bu da az gelişmiş ülkeleri bu durumda bırakmayı içerir ki, evrensel bir endüstriyalizasyonu engellemeye götürür.

b. Marksist prosesünün yansızlaştırımı

Görülüyor ki, kontist bir tarih filozofisinin günümüz reel sosyal koşulları altında uygulanımı açısından bir apori —bir empas, bir kısır döngü— karşısında bulunmaktayız. Ancak bunun, sosyal problemlere sansüalist, natüralist bir mantalite ile yaklaşıldığında söz konusu olup yansızlaştırılması olanaklı bir durum biçimlediğine de kuşku yoktur. Durum, geçen yüzyılda Marx'ın natüralist bir açıklama şemasıyla kimlediği durumdur ve koşullarda sonraki yüzyılda yapılan düzeltmelerle nasıl yansızlaştırılmışsa gene öyle yansızlaştırılabilecektir. Bu da, kısacası, entervansiyonizm fobisinden kurtulmakla olanaklıdır: Nasıl ulusal egemen

çevreler, işlerin nonentervansiyonist bir temel üzerinde yürütülebileceğini savlayıp ta sözleşme özgürlüğüne dayalı klasik kentsel yasalara bel bağlamışken, egemenliklerini elden kaçırma tehlikesiyle karşılaşınca, entervansiyonist temelli iş ve sosyal güvenlik hukukunun doğmasını hoş görmüşlerse; enternasyonal alanın egemen çevreleri de bugün az gelişmiş ülkelerin bilinçlenmesiyle beliren egemenlik yitirimi olasılıklarını yansızlaştırmak üzere, bir karışmaya rıza gösterme zorunu ile karşı karşıyadırlar. Kültür düzeyinin yükselmesine paralel olarak demilitarizasyon ve azgelişmişlerin bilinçlenmeleriyle de evrensel endüstriyalizasyon eğilimlerinin önüne geçilmezliği karşısında gelişmiş uluslar, ya gereksinmelere göre üretime dayalı bir entervansiyonizmi benimseyecek ya da sürprodüksiyon krizleri altında çöküp gideceklerdir.

Gereğinden biraz fazla kesin olan bu yargımızın gerekçelendirilmesi için, enternasyonal alana kısaca bir göz atalım. Enternasyonal alanın en aktüel ve kapital sorunu, hiç kuşku yok ki, azgelişmiş ülkelerin bilinçlenmesidir. Bu bilinçlenme de iki kaynaktan beslenmekte; bir yandan komünistler, — marksist devrim prosesünün işleyişini durdurmada en büyük etken olan— sürprodüksiyonun dışarlanım olanaklarını yoketmek üzere, azgelişmiş ülkeleri Batı'dan ayırmak için bu konuda çaba harcarken, öte yandan ham ve işlenmiş maddeler arasındaki, değerleri karşınlamayan büyük fiyat ayırımının ortaya çıkardığı durumdan devinen gerçekçi görüşler de aym yolu izlemektedirler. Özellikle bu sonuncuların etkisi altında bugün enternasyonal arenada komünist ve kapitalist bloklar ayırımının, yerini azgelişmişler ve gelişmişler ayırımına bırakması yolunda bir eğilimin varlığını gözleyebilmekteysek te, henüz azgelişmişlerin davası Batı ile dir. Zaten etatist bir ekonomik düzene sahibiyetleri komünist gelişmiş ülkeleri, azgelişmişlerin endüstriyalizasyonu karşısında —bir takım sarsıntılara uğratsa da— çökmeye dek götüren sürprodüksiyon krizlerine sürüklemeyeceği cihetle, azgelişmişlikten kurtulmanın çıkaracağı esas problemin çözümü de kapitalist ülkelere düşüyor de-

mektir. Sorun, kapitalist ulusların vaktiyle karşılaştıkları iç sorun ile özdeş olup ya proleterleşme ortadan kalkacak ya da proleteryanın egemenliği kurulacaktır.

Şimdi gelelim işin içinden nasıl çıkılacağına, bu durumdan nasıl kurtulunacağına. İlk kez savaşın bir çözüm çaresi biçimlemediği açıktır. Zira eski soyut onur anlayışının formüllendirdiği “galip sayılır bu yolda mağlûp” sloganına karşılık bugün savaşa “yenilgin sayılır bu yolda yengin” sloganıyla yaklaşılmakta; eskiden erdemlerin en büyüğü sayılan savaşıma artık, çok zorunlu hallerde başvurulacak bir yol olarak bakılmaktadır. Günümüzün —hiç değilse aydın— insanı gözünde savaş, daha XVIII. yüzyılda Voltaire’in büyük bir öngörüyle kimlediği biçimde, “yenginin mazur göstermeyeceği bir cinayettir”. Bir de nükleer silâhlarla yapılacak bir bütünsel yokedim savaşı söz konusu olduğu düşünülürse, bütün bunların gerçekliği daha da anlaşılacaktır.

Savaş yolu kapalı olduğuna göre kontist ilerleme prosesü işleyecek; insanlık, pozitif mentaliteye dayalı bir evrensel endüstriyalizasyon ve demilitarizasyon doğrultusunda yürüyecek demektir. Ancak, kontist ilerleme prosesüsünün işleyebilmesi, marksist devrim prosesüsünün işlememesi ile olanaklıdır ve, dediğimiz gibi, bunun için de üretimin gereksinmelere göre düzenlendiği entervansiyonist bir ekonomi politikası zorunlu bulunmaktadır. Kuşkusuz ki bu, —Batı’nın kendini değilse de— Batı egemen çevreleri bakımından anısı sayılır bir ödün biçimleyecektir. Fakat biz bu konuda gerekli ödünlere —verilmesi gerektiği gibi— verileceği kanısındayız. Kanımızın dayanağı, bir yandan, gerçek Batı’yı temsilleyen, her çeşit sömürü aleyhtarı düşüncelerin kamu oyu ve dolayısıyla egemen çevreler üzerindeki anlamsal baskısı; öte yandan da, sağduyu sahibi olduğu kuşku kaldırmayan ve üstelik te bu kez önünde geçmişin büyük deneyi bulunan egemen çevrelerin kendisel varlığıdır.

SONUÇ

Özetleyecek olursak, günümüz enternasyonal problemlerinin "sosyoloji-politika ilişkilerinin pratik portesi" açısından çözümü, evrensel endüstriyalizasyon ve demilitarizasyonun gerçekleşimine elverişli ortamın sağlanmasıdır. Bu, kontist espri ile saptanacak bir erek olduğu gibi, az gelişmişler bilinçlenmesinin zorunlu kıldığı aktüel bir sorundur ve de sorun, sürprodüksiyonun önlenmesi gibi bir tek noktada düğümlenmektedir. Düğümü çözenin tek yolu ise, üretimin gereksinmelere göre ayarlanacağı bir kontrol mekanizmasının meydana getirilmesidir. Ancak bu takdirdedir ki, geri kalmış ülkelerin endüstriyalizasyonu ve gelişmişlerin demilitarizasyonu hiçbir zarar doğurmaksızın insanlığa yarar sağlayacak ve enternasyonal alan, kişilikli ulusların insanlığı oluşturmak üzere kolaborasi ve entegrasyon halinde buldukları gerçek kimliğine kavuşacak; tersi haldeyse, ya az gelişmiş ülkelerin bu durumda kalmalarını sağlama yolları bulunacak ya da marksist devrim prosesüsü bu kez kaçınılmaz biçimde işleyecek ve sürprodüksiyon krizleri içte kanlı ayaklanmalara, dışta da bunlardan çok daha kanlı savaşımara yol açacaktır.

Sonuçsallıkla deyebiliriz ki bugün insanlık, temelde kontist ya da marksist açıklama şemalarının işleyişine uygun ortamlardan birini yaratma gibi, ikili bir alternatif karşısında görünmektedir. Seçimi yaparken ilk gözönünde bulundurulacak gerçeklik, karışmazlık prensibinin geçersizliği olmalıdır. Bu bakımdan Marx'ın —her ne kadar kendince doğru saydığı bir sosyo-politik düzeni sosyal determinizme bağladığı savının geçerliği kuşku kaldırırca da— karışmazlığa dayalı bir prosesüsü öngörmesi, karışılmadığı takdirde kendi anlayışına uygun sonuçların meydana geleceğini algılamasına bağlanabilir. Comte'un ise, sosyal fenomenleri bir yandan doğa yasasına bağlı sayarken öte yandan, potansiyel düzenin eylemsel düzene dönüşmesi için bir karışmayı öngörmesindeki yerindesizlik açık olup doğa yasası eylemsellikle yürürlü-

dür ve dolayısıyla da karışılmadığı takdirde yargısını sürdürür. Bu nedenledir ki biz, Comte'un doğa yasasına dayandığı gerçeklikleri birer regülatif kimliğinde kabullenmenin yerindelğini savlamış bulunmaktayız. Comte'un çok yerinde kimlemesi ile, karışılmadığı takdirde adaletli biçimde işleyeceğine inanmak, sosyal düzenin adaletli bir varlık yanından meydana getirildiğine inanmayı zorunlu kılar ki böyle bir inanç Marx'a tümüyle ters düşer. Bu durumdaysa Marx'ın görüşlerini birer regülatif olarak kabullenme olanığı da yok demektir. Zira adaletli bir varlık yanından meydana getirilmemiş bir düzenin kendi haline bırakılması ile alacağı biçimin adaletli olmasına olanak bulunmadığı gibi; adaletli olmayan bir düzenin regülatif sayılması da düşünülemez. Zaten kuşkusuzdur ki, insanın davası, proletarya davası olmayıp insanlık davasıdır ki bu da bizi, insanlığı bir din sayacak derecede benimsemiş bulunan konjist bir yaklaşımı benimsemeye götürür. Yani sonal erek, pozitif mantaliteye dayalı bir evrensel endüstriyalizasyon ve demilitarizasyon temeli üzerinde insanlığın oluşturumudur.

İşte, çağımızın "sosyoloji-politika ilişkilerinin pratik portesi" açısından kapital sorunu budur ve açıkça ortadadır ki bunun, natüralist bir sosyoloji anlayışıyla, çözümlenmek değil ve fakat kavranımı bile olanaksızdır. Evet, tarih filozofisi; fakat dediğimiz gibi, her çeşit fanatizm ve önyarığdan tüm arınmışlıkla kurulacak yepyeni bir tarih filozofisi! Bunun gerçekleşim olanaklarının saptanması ve yaratılması ise, artık aktif politikacıların işidir. Bilim adamına düşen, dikkate alınıp alınmayacağını hesaba katmaksızın gerçekliklerin ortaya konmasıdır. Fakat şunu da bilelim ki, bilimsel gerçeklikler, doğa bilimleri bakımından tarihte örneğine rastlandığı üzere, ne kadar direnilirse direnilsin, sonunda saltlıkla dikkate alınacaktır.