

E T Ü D L E R

Kıymet Hükümleri Hakkında Bir Kıymet Hükümü

Yazan
Profesör W. RÖPKE
(Genevre)

Science sans conscience n'est que
ruine de l'âme.

(Vicdansız ilim ruhun harabisinden
başka bir şey değildir).

Rabelais, Pantagruel

I

İktisat ilmi, herhangi bir tesviye tarzında karar kılamıyan davalarla doludur. Bunlar tekrar evrilip çevriliyor, kâh şu ve kâh bu cepheden mütalea olunuyorlar. Bu kabûl meselelerin herhangi bir şekilde doğmatik bir hal tarzına tahammülü olmayıp bilâkis «makul bir orta yol» takip eden, birtakım değişken tadiller ve ihtiraz kayıtlarile örülmüş hal tarzlarına lüzum gösterirler.

Kıymet hükümlerinin ilim bakımından meşruiyeti meselesi bu cümledendir. Bu gruba dahil meseleler o kadar uzun ve hararetli münakaşaları mucip olmuştur ki, bunları kurcalamağa kalkışmak insana bezginlik verir. Maamafih şahsan yaptığım son tecrübeler, akademik âlemimizde tehlikeli sayılacak derecede *doğmatik* bir cevap üzerinde oldukça umumî bir anlaşmanın tebellür ettiğini göstermektedir, doğmatizm, akademik faaliyetlerimizde hakikî bir engel teşkil edecek mahiyetten pek uzak değildir.^[1] İçtimaiyat mütehassıslarından bir-

[1] Bahsettiğim şahsî tecrübelerim bilhassa, Rockefeller Foundation tarafından himaye olunan araştırmalar programının bir kısmı olarak hazırladığım «International Economic Disintegration» mevzuuna dair bir etüde karşı bazı dostlarımlın tevcih ettikleri tenkitlerdir. Bu etüdü kendilerine mimeograf halinde gönderdiğim münekkitler, iyi şeylere iyi, ve fena şeylere fena deme tarzına karşı ikaz edici tarzda itirazda bulundular. Hakikati söylemek lâzımgelirse bu tenkitler, harp başlamadan evvel vaki olmuştu. Yakında Londra'da Hodge & Co. tarafından neşredilecek olan bu etüdün son ve kat'î şeklinde, daha derin metodolojik meselelerle zihni yormamakla beraber, bu tenkitleri mümkün mertebe karşılıma çalıştım.

çoğuna göre, iktisadî hayatta olması lâzımgelen şeyler hakkındaki her hükmün ilim bakımından meşru olduğu münakaşa götürmez bir keyfiyettir. Onların nazarında mesele esasından halledilmiştir, halbuki bizim bakımımızdan bu cihet son derece nazik ve karışık bir davadır ve öyle kalacaktır.

Onun için, bu metodolojik davayı tekrar gözden geçirmek ve kıymet hükümleri hususunda pozitivist puritenlik suretinde ve gûya ilmî «objektivite» üzerinde çirkin bir ısrar şeklinde kendini gösteren bugünkü tavır ve harekete tamamen muarız bulunanların zihniyeti hakkında bir fikir vermek faydalı olur. [2] Bahsettiğimiz doğmatik tavır ve hareket, umumiyet itibarile içtimaî ilimlerin hiç de gönül açıcı olmıyan şimdiki hali ile sıkı sıkıya alâkadar bulunduğu için, bu işi yapmayı bir kat daha lüzumlu addediyoruz; nitekim içtimaî ilimlerin bu halile ilgilenen iktisatçı meslekdaşlarımızın sayısı da hergün biraz daha artmaktadır.[3] Bundan başka, bu vaziyet, medeniyetimizin aşikâr bir surette ıstırabını çektiği umumî, fikrî ve manevî veç-hesizliğin(*disorientation*) ve «liberalizm» de husule gelen tereddidin vahim ârazıdır.[4]

Filhakika relativizm, «liberal» burjuva dünyasının kıvamsızlığı, medeniyetimizin gittikçe artan ruhî boşluğunu, mutlak kıymetlerin ve icbar edici kanaatlerin zevalini aksettirir gibi görünüyor. Bu geniş zaviyeden bakılınca, kıymet hükümleri davasını yeniden ifade etmeğe teşebbüs etmenin, garp âleminin ruhî buhranını halle çalışmak demek olduğu meydana çıkar.

Ne yazık ki, içtimaî ilimlerde kıymet hükümleri meselesi aynı zamanda, insanın makul bir ortalama noktada kalmayıp ifratla tefrit arasında bocalamak hususundaki melânkolik temayülüne ve *Henri Bergson*'un «*loi de double frénésie*» dediği kanuna bir misal teşkil

[2] Burada «pozitivizm» kelimesi geniş anti-metafizik manasında değil, daha dar olan anti-aksiolojik manasında kullanılmıştır. Bu mana her ne kadar Anglo-Sakson literatüründe pek taammüm etmişse de müessif anlaşmazlıklara yol açması ihtimali yok değildir. Onun için bu tabir yerine «aksiolojik relativizm» gibi diğer tabirler kullanılmalıdır. Bakınız: **Herbert Spiegelberg**, *Anti-relativismus, Kritik des Relativismus und Scepticismus der Werte und des Sollens*, Zürich, 1935.

[3] Bakınız: **E. F. M. Durbin**, *Methods of Research-A Plea for Cooperation in the Social Sciences*, *Economic Journal*, Haziran 1938.

[4] Bu fikir, Brooklyn College müdürü **President Harry D. Gideonse** tarafından 10 ilkteşrin 1939 tarihli açış nutkunda kuvvetle ifade edilmiştir. Can ve

etmektedir.¹⁵¹ Bir zamanlar birçok iktisatçılar iktisat ilmini safdilcesine hıfzıssıhha, politika, ilâhiyat ile karıştırmayı âdet edinmişler ve şahsî görüşlerinde ilmin salâhiyet ve vakarının görülmesini istemişlerdi; o zamanlarda insanın iktisatçılara, meselâ sigara içmiyen bir kimse bakımından bir iktisat sistemi kurmanın ne kadar abes olduğunu hatırlatması icap ediyordu. Kıymet hükümlerinin bu suretle fark gözetilmeksizin kullanılmasına karşı *Max Weber* gibi zevat seslerini yükselttiler, fakat daha sonraları aksülâmel, daha ileri götürülerek kıymetier, gayeler ve «oughts» icaplar hakkında herhangi kat'î bir görüşe «gayriilmî» damgasını vurmak gibi bir tefrit noktasına varıldı. Bu müsamahasız rejimde aksiolojik relativizmin bellibaş avukatlarının bile pekâlâ mes'ut olmamaları mümkündür, fakat, hakikatin ilmî ölçüsünün kıymetlere ve gayelere tatbik edilemeyeceği hakkındaki red ve cerhi kabil değil gibi görünen iddialara ne cevap verileceğini bilenlerin sayısı pek çok olmadığı anlaşılıyor.

II

Aksiolojik relativizmin ileri sürdüğü delil o kadar akla yakın görünür ki, fikrî inkişaf seyri esnasında onu hiç değilse bir müddet için kabul etmek zorunda kalmamış bir iktisatçı yok gibidir. Onun için, hemen de kaçınılmaz olan bu safhayı geride bırakmış olanlar bile relativistlerin ayıplanmaması lâzımgelen bu şüphe ve tereddütlerine karşı sempati duymaktan kendilerini alamazlar. Onlar davanın kompleks olduğunu bilirler, aynı zamanda pozitivistleri tahrik eden sebeplerden bir kısmım takdir ederler.

Evvelâ kıymet hükümlerini diğer ilmî hükümlerden ayıran bir hususiyet mevcut olduğu yolundaki iddiayı red ve cerhetmek imkânsız gibidir. İlmî hükümler, ikna kuvveti derecesine göre sıralanabilen üç sınıfa ayrılırlar. Bunların birincisi, sıkı bir surette mantikî ve mantikî surette ikna edici neticelerdir (A, A dan başka bir şey olmaz tipinden). İkincisi, doğrulukları ancak ampirik tahkiklerle tesbit edilebilen vâkıalara ait hükümlerdir. Bunlar, ampirik tahkiklerin sebebiyet verebileceği birçok hatâlarla malûl olabilirler. Son grup kıymet hükümleri grupudur. Bu muhtelif nevi hükümlerin muhtelif mantikî bünyelere malik oldukları ve ikna kuvveti derecesinin son grupta en az olduğu itiraz götürmez bir keyfiyettir.

[15] Henri Bergson: Les deux Sources de la morale, Paris, 1934, sahife 319-20.

Bundan başka, ilmî olmıyan hükümler sahasına geçen hükümlerin son grup olduğu da aşikârdır ve meselenin buraya kadar olan kısmının münakaşaya tahammülü yoktur. Bütün dava, hudut çizgisinin nereden çizileceğidir. Relativistlerin istedikleri gibi, ikinci ve üçüncü grup arasından mı, yoksa üçüncü grubun *içinden* mi? Biz, son şıkı bu suallerin doğru cevabı olarak kabul ediyoruz.

Şayet relativistler kıymet hükümlerini tamamen atmamakla, rasyonel delillerle halledilemeyen ihtilâfların ilmî münakaşasını serbest bırakmak ve barıştırılmaz fikir ahenksizlikleri üzerinden aşmak istiyorlarsa, bu kabîl ilmî barışçılığı geniş mikyasta tasvip etmek doğru olur. Ancak, şimdi bu yatıştırmanın, neticede sulhü temin etmeyle beraber üstelik bir de pek pahalıya mal olup olmadığını tetkik meselesi kalıyor. Çünkü, ihtilâf ya sadece tâlî ehemmiyette gayeler ve kıymetler hakkında çok subjektif görüşlere aittir ve son gaye ve kıymetler hakkında uyuşulmuştur; bu takdirde ihtilâfın bu müşterek kıymet takdirlerine nazaran hal ve fasledilebilmesi icap eder. Veya ihtilâf hakikaten son gayelere ve kıymetlere mütealliktir, o takdirde üç ihtimal vardır:

a) Her iki taraf birbirini aklî delillerle ikna edebilmek imkânına hâlâ malik olabilir.

b) Münakaşayı, işin teknik teferruatı hakkında barışçı bir görüş teatisine hasretmek ümidi kolayca bir «galat»a müncer olur.

c) Münakaşaya mahal kalmaz. Dünyanın bugünkü hali, elde son kıymetlere ait müşterek bir mikyas mevcut olmadıkça faydalı surette münakaşanın mümkün olmadığı yolundaki hakikati hatırlatıyor. Şayet esasa taallük eden bu anlaşma mevcut değilse, ilmî fikir müdavelesi mümkün değildir. Eğer anlaşma mevcutsa, gaye ve kıymetlere ait bütün ihtilâfların son gaye ve müşterek ölçülerile muhakeme edilebilen mütevassıt (son değil) gaye ve kıymetlere ait olduğu anlaşılır. Yani son kıymetler hakkında zımnî itilâf mevcut olduğundan dolayı herhangi bir şekilde ilmî münakaşa mümkün bulunursa, mütevassıt kıymetler hakkındaki rasyonel hükümler ve münakaşalar da keza mümkün olur ve rasyonel olmak itibarile, ilmî bakımdan tamamille meşru sayılır.

Relativistlerin barışçı niyetleri hakkında bu kadar söz kâfidir. Bu vesile ile şunu da söyleyelim ki bu niyetler de «her ne pahasına olursa olsun sulh» hakkındaki şüphe götürür bir kıymet hükmüne dayanırlar. Sırf siyasî kanaatleri (o kanaatler ki siyasî oldukları açıkça işaret

edilmezse ilim sahasına kaçak olarak sokulabilir) ifade etmek hususunda ilmin otoritesini suiistimal etmememiz lâzımgeldiği yolundaki iddiaya karşı da aynı derecede müsait davranmamız, icap eder. Fikir dürüstlüğü istemekten başka bir şey olmıyan bu isteği can ve gönülden tasvip etmiyecek kimse yoktur, fakat kıymet hükümlerinin ilmi meşruiyeti meselesile bunun ne alâkası olduğunu anlamak güçtür. Hakikat ve namusluluk ilmin şartları olduğu cihetle, hattâ şuurlu olmasa bile, en ufak bir hilenin bu «oyunda»^[6] büyük bir günah olduğunda kimsenin şüphesi olamaz. Kendini insafsızcasına tenkit etmiyen kimseye hakikî ilim adamı ismi verilemezse, diğer bir tabirle her ilim adamının nefesine karşı namuslu ve samimî olması lâzım gelirse, onun başkalarına karşı evleviyetle öyle olması icap eder. Bütün bunların tazammun ettikleri kıymet hükümlerinin sarsılmaz surette doğru olduğunu hepimiz hissettiğimiz içindir ki bunlar, üzerinde umumiyetle ittifak edilmiş bedihî sebepler haline gelmiştir. Bu münasebetle, bugün pek umumî bir şekil almış olan bir iltibası tavih etmek lüzumunu hissediyoruz. Bu iltibas, *Marx* felsefesile onun «bilgi sosyolojisi» ismi verilen modern tercümesinin (versiyonunun) tesiri altında, tehlikeli derecede geniş bir mana almış olan *ideoloji* tabirinin fark gözetmeden kullanılmasıdır. İdeoloji tabiri, saygı değer ve tumturaklı kelimeler arkasında hiç' de hürmete lâyık olmıyan gayeler gizliyen sözlerin ve telâkkilerin psödolojik karakterini gösteren faydalı, hattâ elzem bir tabirdir ve böyle olmak itibarile kaba siyasî emelleri veya grup menfaatlerini örten tantanalı ifadelere karşı bizde derin şüpheler uyandırır^[7]. Şayet böyle ideolojik sözler ilme sokulacak olursa (ki maalesef çok kere sokuluyor) bunları azamî kuvvet ve metanetle tard ve teşhir etmemiz icap eder. Şimdiye kadar bu hususta kâfi derecede kuvvet ve metanet gösterildiği de çok şüphelidir. Bu itibarla «mahz iktisat» veya «mahz kanun» kadar maksada uygun bir şey olamaz.

Mamafih, şayet «ideolojilerin» bu suretle meydana çıkarılmaları

[6] Bu mühim veçhe hakkında şimdi şu esere müracaat ediniz: J. Huizinga, *Homo Ludens, Versuch einer Bestimmung des Spielelementes der Kultur*. Amsterdam, 1939, sahife 171-191, 327-329.

[7] «İdeolojileri» yıkmak hususunda hisseme düşen vazifeyi yaptığımı göstermek için aşağıdaki eserlere işaret etmeme müsaade isterim: Yakında neşredilecek olan *International Economics Disintegration* adlı kitabın üçüncü kısmı; *International Economics in A Changing World, World Crises* adlı risalem (Graduate Institute of International Studies, tarafından neşrolunmuştur), Londra, 1938, sahife 275 ilâ 292.

bizi, bütün fikirlerin ve kıymet mefhumlarının sadece ideolojilerden ibaret olduğu ve gayet subjektif ve aldatıcı hayaller olmak itibarile ilim sahasından tard edilmeleri lâzım geldiği yolundaki müfrit neticeye götürürse, bu da «loi de double frénésie»-nin başka bir tecellisi olur^[8]. Bizi tam bir şüpheciliğe ve nihilizme sürükleyecek olan böyle bir netice tamamilen lüzumsuz görünüyor. Meselâ «umumî menfaat», «adalet» veya «vatanperverliğe» hitap eden inhisarcı ideolojiler herkesin malûmudur ve bunlarla nekadardır mücadele etsek yine azdır. Fakat bu hal «müşterek menfaatler», «adalet» veya «vatanperverliğin» bizatihi birer ideoloji olduklarına delâlet etmez. Bunlar, cevheri bütün normal insanlar tarafından tasvip olunmuş kıymet mefhumlarıdır; binaenaleyh bunlar, kendilerini ilim divanına kabul ettirebilecek derecede objektiftirler, işte asıl bunun içindir ki «ideolojileri» bu mefhumların kisvesi altında ilim divanına girmiş görünce hiddetleniyoruz.

Relativistleri tahrik eden diğer bir saik daha vardır ki aslında saygıya lâyık olmakla beraber, bir anlaşmazlığa dayandığı görülmektedir. Bu da onların, totaliter devletler tarafından tatbik edildiği şekilde «ilmin politikalaştırılması»na karşı duydukları korkudur. Bugün anladığımızı göre hakikî ilim, ilk İonien filozoflar şu prensibi vazettikleri zaman doğmuştur: İlim şu manada müstakil olmalıdır ki, hakikati ararken âlimin vicdanı dünyevî ve dinî hâkimlerin heteronom otoritelerinden müstakil, en yüksek bir otorite olarak kalsın. Galile'nin «*epur si muove*» sözü ilmin beraber yükseldiği veya beraber düştüğü bu prensibin ilelebet en asıl ifadelerinden biri olarak kalacaktır. Bizzat hakikatten başka herhangi bir kuvvete boyun eğmek ilim için bahtsızlıktır; bu, Jules Benda'nın aynı serlevhayı taşıyan meşhur eserinde «*trahison des clerics*» diye bahsettiği hiyanet olup bugün kimbilir kaç kişi tarafından işlenmektedir. Heteronomi ile ilim biribirile hiçbir zaman kaynaşamayacaklardır ve sofizm ne kadar ince ve mahirane veya zorbalık ne kadar tehdit edici olursa olsun bunları uzlaştırmıya muvaffak olamayacaktır. Bu belli hakikatin tek bir harfini bile değiştirmeye imkân yoktur.

[8] Yukarıda bahsi geçen şümüllü neticeler hakkında iyi bir misal olarak Prof. Kelsen'in «Pure Theory of Law» adlı eseri zikrolunabilir. (Bakınız: Hans Kelsen: The Pure Theory of Law. Its Method and fundamental concepts. The Law Quarterly Review, cilt 50 ve 51). Daha az isabetli olmakla beraber Prof. Robbins'in «Essay on the Nature and Significance of Economic Science» adını taşıyan kuvvetli eserine (ikinci tabı, Londra, 1935) «Mahz iktisat ilmi» hakkında bir traité ismi verilebilir. Bu kitap hakkında müteakib mektuplara bakınız. (aynı yerde, 1935, s. 100).

Fakat bu ilmî heteronomi avukatları gafil bazı kuşları şöyle bir ökse ile avlamayı ümit ederler: İlmî istiklâli hiçbir zaman, ilmin, sübjektif şartlara hiçbir veçhile istinat etmeyen bir yoktan var olma olduğuna delâlet etmez. Bittabi, en sıkı manasile «Voraussetzungslosigkeit» hiçbir modern ilim felsefesinin artık müdafaa edemeyeceği bir ham hayal, hattâ bir abesten ibarettir. Her ilim adamının mahal ve zamanla tayin edilmiş kendine mahsus bir perspektifi, derunî tecrübesi, hususî muhiti, bir kısmı başkalarile müşterek, bir kısmı da az çok zatî olmak üzere kıymet takdirleri vardır. O, kendi asrının bir çocuğu ve mensup olduğu camianın bir uzvu olarak araştırmalarını takip eder. Kendisinden istiyebileceğimiz yegâne şey, ilme takaddüm eden (*pre-scientific*) bütün müessirlerden kendisinin lâyikile haberdar bulunması ve bunların kendi araştırmalarına verebileceği subjektivite derecesini tartmasıdır.

Şimdi heteronomi avukatları bu «ta'vizin», müstakil ilim diye bir şey mevcut olmadığı yolundaki iddialarının bir ispatı olduğunu iddiaya kalkabilirler. Diğer taraftan, relativistler de Yunandan önceki arkaizme dönüşün önüne geçmek için şükrana değer gayretler sarf ederken, ilme tekaddüm eden müessirlerden ilmi tenzih etmek ve içtimaî ilimleri, sahih olduklarına -belki de sebepsiz olarak- inandıkları tabii ilimler derecesinde sahih bir hale getirmek hususundaki azimlerini bir kat daha arttırmak istiyebilirler^[9]. Bu takdirde heteronomist de, relativist de hata ederler. Her ikisi de ilmin «istiklâli» hakkındaki müşterek yanlış telâkkilerinden, birbirine zıt neticeler çıkarmaktadırlar: heteronomist çocuğunu banyo suyu ile beraber soğa atıyor; relativist ise muazzam sabun ve itriyat sarfiyatına rağmen çocuğu hiç banyo etmiyor. İkinci şık belki birinciden bir parçacık daha hayırlıdır ve herhalde başka bir ahlâkî ayardadır; fakat bizim kanaatimiz ortalama yolun hâlâ en hayırlısı olacağı merkezindedir. Bu ortalama yol, ilmin istiklâli ile «Voraussetzungslosigkeit»in birbirinden tamamile farklı şeyler olduklarını tanımaktan ibarettir, öyle ki, ötekinin abes olması berikin ne tatbik kabiliyeti, ne de lüzumu olmadığını ispat etmez^[10]. Bir memleketin sağlığı namına orada bir çok aile çiftlikleri bulunması elzem olduğu kaziyesini ta-

[9] İnsanın manevî ve mütefekkir bir mahlûk olmasile alâkadar olan manevî ilimlerde «sahihlik», tabii ilimlere karşı bir madunluk kompleksine delâlet eden şüpheli bir idealdir; bu gaye, boşluk ve hayatî manadan mahrumiyet pahasına satın alınmalıdır.

[10] Bakınız: L. V. Mises, *Nationalökonomie, Theorie des Handelns und Wirtschaftens*, Cenevre, 1940, sahife 745-746.

mamile ilmî bir çerçevede dahilinde müdafaa edebilirim ve bunu yaparken bittabi bazı kıymet takdirlerinin ve ilme takaddüm eden müessirlerin tesiri altında kalırım, bu kaziyem hiç şüphe yok ki «Voraussetzungslosigkeit» değildir. Fakat şayet bir memlekette (Rusya'da) bu tezimi müdafaa eden ilim adamı mevkiinden atılırken, Almanya gibi diğer bir memlekette tezimi reddeden âlim aynı âkıbete uğrarsa, o zaman vaziyet değişir. Bu takdirde ilmin istiklâli ile birlikte onun ilk şartı da kaybolmuş olur. Şayet heteronom tazyika boyunca eğmek bir «*trahison des clercs*» ise, ilmin istiklâlini, ilim adamı için hiç kıymet takdirinde bulunmazmış gibi hareket etmek vazifesi olarak tefsir etmek de ilme karşı işlenmiş daha az bir ihanet değildir. Pek muhtemeldir ki aksiolojik relativizmin yaptığı gibi ilmin kendi kendini kısırlaştırması bir boşluk vücade getirecek, bu boşluk demagoglar ve dilettante'lar tarafından doldurulacak ve er geç ilmin «siyasileşmesi» aksülamelini doğuracaktır^[11]. Relativizm ve heteronomizm yalnız ilmin muhtariyeti hakkındaki yanlış telâkkiye müştereken istinat etmekle kalmayıp bütün makûs kaziyeler gibi elele yürümektedirler.

İlmin müessirleri (*determinents*) hakkında neler söylenmiş olduğunu biraz daha tafsil edelim. Relativizm, herhangi bir felsefe gibi, her istasyonda durdurulabilen bir otobüs değildir. Onu son neticelere kadar takip etmek icap eder, fakat bu neticelerin mantıkan gayri kabili müdafaa oldukları anlaşılıyor. Relativizmde materyalist tarih telâkkisi ile müşterek olan şu cihet vardır ki relativizm «kendini ihtiva eden» menfi bir hükümdür ve böyle olmak itibarile mağlûbiyetini bizzat ihzar eder. Filhakika marksist tarih telâkkisine karşı yapılan bedihî itiraz şudur: Şayet bütün felsefeler sadece birer «ideolojik üst yapıdan» ibaret ve binnetice ancak nisbî bir kıymeti haiz ise, marksist felsefe de aynı relativist hükme tâbi olmalı mecburdur, aksiolojik relativizm de keza kendi felsefesile muhakeme edilmeli ve neticeyi memnuniyetle kabul etmelidir^[12]. Kıymet hüküm-

[11] «Halk kütleleri, bugünkü ilim adamlarının ecdadının iki nesil evvel buldukları noktaya hehüz varmışlardır. Onlar, realiteden yapılmış keyfi bir təcridin ilmî tasvirinin heyeti umumiyesile realitenin bir tasviri olduğuna ve binnetice dünyanın mana ve kıymetten âri olduğuna kanidirlir. Fakat böyle bir dünyada yaşamayı kimse istemez. Mana ve kıymete karşı olah bü şiddetli ihtiyacı tatmin için milliyetçilik, faşizm ve ihtlâlcî komünizm gibi doktrinlere teveccüh ediliyor» Aldous Huxley, *Ends and Means*, Londra, 1938, sahife 269.

[12] Bakınız: Akerman: *Das Problem der Sozialökonomischen Synthese*, Lund, 1938, sahife 57, 58.

lerini mahkûm eden ilmî bir metodolojinin, başka metodolojileri gayri ilmî oldukları iddiasile merhametsizce yasak ederken, bizzat kendinin de bir kıymet hükmü ihtiva ettiği hakikatinden kurtulamıyacağı âşikârdır. Bu hal, ilmin asıl temeli bakımından kıymet hükümlerine istinat ettiği keyfiyetine bariz bir misal teşkil eder. İnsanların ilim peşinde koşmaları, iktisat ilminin hususî bir şube olarak meydana gelmiş olması, namütenahi mevzular meyanında araştırmıya değer mevzular seçmemiz, biz iktisatçıların bu ilme vücut vakfetmiş olmamız, ilmi tecavüzden masun bir prensip addetmemiz, bütün bunlar kıymet hükümlerini istilzam eder. Biz bunları münakaşa etmeyiz, zira akli başında hiçbir insan bunlar hakkında sual soramaz ve manevî cinnetten mustarip küçük bir ekalliyete de biz ehemmiyet vermeyiz, nitekim tababet hayatın ölümden ve sıhhatin hastalıktan daha iyi olduğu yolundaki kıymet hükmünden hareket eder ve intihar eden sinir hastası ile nozofil histeri müptelasını nazarı itibara almaz. Şayet relativist bununla tatmin edilemezse, ona hayatını, bir milleti mümkün olduğu kadar seri bir surette fakirleştirmek veya pek fazla ihmale uğrıyan «adam öldürmek san'atını» ıslahı çarelerini keşfe hayatını vakfetmeye ciddî surette hazır olup olmadığını sorabiliriz^[12bis].

İlim -ve hepsinin fevkinde, iktisat ilminin dahil bulunduğu manevî ilimler- kıymet hükümlerine ayrılmaz bir surette karışmıştır. ve bunları aradan çıkarmak hususunda yaptığımız bütün gayretler boşunadır. Şayet iyice bakacak olursak, iktisat ilminde, masum bir bitaraflik arzeden nazariyeler ve kaziyeler altında bir kıymet hükmünün gizlendiğini keşfetmek güç olmaz^[13]. Ne zaman böyle bir keşif yapılsa, bir çok iktisatçılar bundan fena halde sarsılıyorlar, fakat bahse mevzu kıymet hükmünü tanıyıp onu lâıyıkı veçhile tetkik edecek yerde, aynı derecede şüpheli iki yol arasında tereddüt ediyorlar, veya işi gücü bırakıp meselede kıymet hükmü mevcut olma-

[12bis] Meseleyi lüzumundan fazla sadeleştirmemek için, bütün ilmî faaliyetlerin temelini teşkil eden «en yüksek kıymet münasebetleri»nin (Rickert) bünyeleri itibarile, asıl kıymet hükümlerinden farklı olduğunu kabul edelim. Mamafih bu fark delilimize kuvvetini kaybettirecek derecede değildir.

[13] Bakınız: Yukarıda zikredilen J. Akerman eseri, B. Myrdal: Das politische Element in der nationalökonomischen Doktrinbildung, Berlin, 1932; Harvey W. Peck: Economic Thought and its Institutional Background, New-York, 1935. Zikredilen son iki eserin, iktisadî doktrinlerin relativist bakımdan daima «gayri saf» olduklarını öğrenmekle okuyucununun şaşalıyacağı yolundaki garip mütaleayı azimet noktası ittihaz ettikleri anlaşılıyor. Yukarıda söylenenlerden sonra, bunların saf olmamaları daha şaşılacak bir sev olurdu.

diğını (veyahut kaziyenin kıymet hükmü olmaksızın da yeniden beyan edilebileceğini) ispata çalışıyorlar. Herzaman âşikâr olmuştur ki, meselâ, bir *optimum* mefhumu ile işliyen bütün nazariyeler, bîtaraflikları sahte olan bu kaziyeler sınıfına mensupturlar. Fakat aynı zamanda şu cihet de ötedenberi anlaşılmuştur ki «enflâsyon» «deflasyon» gibi tabirler, para sahasında hangi şeyin «normal» addedilmesi lâzım geldiği hakkındaki kıymet hükmile sureti mahsusada münasibetlar kılmaksızın kullanılamazlar^[13bis].

Son zamanlarda bunun güzel bir misalini de şahıslar arası fayda mukayeselerinin ilmî meşruiyeti hakkında cereyan eden son münakaşalar teşkil etmiştir. Marjinal fayda mefhumu, gelirlerin daha bir teviye tevziinin ve müterakki vergi nisbetlerinin faydalarını «ilmî bir surette» ispat hususunda, hiç fark gözetilmeksizin kullanıldıktan sonra, şahıslar arası fayda mukayesesinin istilzam ettiği kıymet hükmüne müracaat etmeden böyle bir ispatın mümkün olduğuna inanmanın hayalden başka bir şey olmadığı bilâhare anlaşılmuştur. Faydanın ferdi ve şahıslar arası mukayeseleri filhakika birbirinden büsbütün farklı seviyelerde kâindirler, red ve cerhi kabil olmıyan bu hakikati bize hatırlatmış olanlar ilmimize büyük bir hizmette bulunmuşlardır. Maamafih bundan hasıl olan yeni vaziyet hiç de şayanı memnuniyet değildir. Bazı kimseler «huzur ve saadete müstenit iktisat ilmi» (*welfare economics*) hakkındaki kaziyenin heyeti umumiyesini siyasî ve binnetice gayri ilmî addederek onu şiddetle red ediyorlar^[14]. Başka bir takım kimseler de onu kıymet hükümleri hakkındaki relativist memnuniyetle telif edecek bir çare bulmak için kafa yoruyorlar^[15]. Maamafih şahıslar arası fayda mukayeselerinin

[13bis] Manevî ve bir dereceye kadar tabii ilimlerin, yakından tahlil edilince aksiyolojik ve iradî bir unsuru meydana çıkan mefhumlar ve tabirler dolu olduğunu göstermek güç değildir. «Kanun», «devlet», «san'at», «Büyük şehirler» ilh. gibi tabirleri, aynı zamanda bazı rüçhanları, kıymetleri ve arzuları hatıra getirmeden tarif edemeyiz. Amreikalı filozof K. Roretz bu tabirlere «hayatî mefhumlar» denilmesi yolunda isabetli bir teklifte bulunmuştur. («Über Vitalbegriffe» In: An den Quellen unsers Denkens, Studien zur Morphologie der Erkenntnis und Forschung, Vienna, 1917, sahife 95-103).

[14] Prof. Robbins'in ve belki de Amerikan mektebine mensup zevatın çoğunun vaziyeti böyledir.

[15] Prof. Hicks, «The Foundations of Welfare Economics» adlı şayanı istifade makalesinde (Economie Journal, ilkkânun, 1939) böyle yapmıştır. Mumaileyh gösterdiği bütün incelik, zekâ ve ferasete rağmen yeni bir takım kıymet hükümlerini arka kapıdan içeri almıya mecbur kalmıştır. Esasen başka türlü yapmasına da imkân yoktu.

ilmî meşruiyetini relativizm tarafından dermeyan olunan sebeplere istinaden müdafaa etmek mantıkan imkânsızdır; böyle bir ihtilâfta insan relativistlerle aynı safda bulunmak mecbûriyetindedir. Yegâne çare relativizm ile kendi sahasında karşılaşmaktan kaçınmaktır. Aynı şey, ticaret serbestisini sırf «ekonomik» sahada müdafaa hususunda yapılan bütün gayretler ve «mahiyeti icabı iktisadî» olan kıymet hükümleri, yani bizzat iktisat ilminden alınmış kıstaslara müstenit bulunan bütün kıymet hükümleri hakkında da variddir.

III

Öyle anlaşılıyor ki pozitivist, fikrî namuskârlıkla, vaziyetinin mucip olduğu manevî ve fikrî zorluklar arasında kararsız bir vaziyette kalmıştır. O, intihap ettiği rahatsız sandalye üzerinde bir türlü rahat edemeden muttasıl kıvranıp duruyor. Şayet bizim ilmî mesaimize müdahale etmemiş olsaydı ve biz de ilmî vaziyetinin tutar yeri olmadığına kani bulunmamış olsaydık, onun bu işkence edilen mazlum vaziyeti karşısında en derin hürmeti duyacağımız tabîî idi. Kıymet hükümleri meselesinin yanlış surette vazedilmiş olduğu hakkında söylediklerimizin kâfi görüleceği aşîkârdır. Mesele, kıymet hükümleri hiç olmasa nasıl olur meselesi değildir, zira kıymet hükümlerinin hepsinden sarfınazar etmek bizi sarîh manasızlığa sevkeder. Halbuki asıl mesele, *hangi nevi kıymet hükümlerinin ve hangi sebeplere mebni ilim bakımından meşru olduğu* meselesidir. Diğer bir tabirle, şayet relativist kendisinin normatif saha (kaide sahası) fevkinde olduğuna kani bulunuyorsa kendi kendini aldatıyor demektir ve hele üstelik bundan haberi de yoksa vaziyet o zaman büsbütün fenalaşır. Relativist nasıl bir prensibe istinat ettiğini söylemeksizin bir kaide vazedilen bir adamın fena vaziyetinde kalıyor. *Kaide vaz'ında ihtilâf yoktur, fakat kaide subconsciousent veya keyfî bir tarzda değil, rasyonel bir prensibe dayanarak vazedilmek icap eder.* Asıl iş ilk önce bu prensibi bulmak ve kaideyi ondan sonra vazetmektir. Meseleyi bu tarzda vazetmekle, relativizm hakkındaki ihtilâfın da kabili münaakaşa birçok meseleler gibi, daha şümüllü ve derin bir surette hal olunabileceği anlaşılıyor.

Âlimlerin kıymet hükümlerine karşı sık sık izhar ettikleri hid-det, bunun az çok boyunbağılardaki zevk meselesi kabilinden bir şey olduğu fikrini veriyor. Boyunbağı bahsinde hükümlerimiz -belki çok sayarı sükran olarak- nek mütenevvi, kevfî ve ferdî zevk ve hevese

tâbi olacaktır [15bis]. Burada kıymet hükmünde sübjektivite derecesi bilhassa yüksektir ve renk imtizacı ve çeşit hususunda ne kadar teferrüata girilirse sübjektivite derecesi o nisbette daha yüksek olur. Fakat imkân tasavvur olunabilen bütün kıymet hükümlerini birlikte ele alacak olursak sübjektivite derecesinin takriben sıfırdan yüze kadar sıralanabileceğini görürüz. Birçok ahvalde, yani daha hayatî ve şümüllü kıymet hükümleri halinde, sübjektivite derecesi o kadar ihmal edilebilir bir hale gelir ki onlara âdeta objektif bir mahiyet verir[16]. Yine bazı şahsî garabetlerden sarfınazar, bunları, insanın normal «kılığına» dahil oldukları için kabul ediyoruz. Şu veya bu cemiyet şeklinin şayanı arzu olması veya bazı iktisadî veya içtimaî oluşların marazî mahiyeti hakkında bize yol gösteren yine bu son (ultim) kıymetlerdir. (Hakikat, adalet, sulh, içtimaî bağlılık, ilh... gibi). Bir cemiyetin «sıhhatini» sadece diline bakmak suretile tesbit edememeliğimiz keyfiyeti, sıhhat halinde olan ve olmıyan cemiyetlerin mevcut olduğu keyfiyetini ortadan kaldıramaz. En büyük zorluğun kıstaslar meselesi olduğunda şüphe yoktur. Bu hal, fertlerin tıbbî nozolojisine (marazların teşhisi) nisbetle içtimaî nozolojide ciddi bir engel teşkil ettiğine göre, tababette kendini daha fazla bir gayri muayyenlik, sübjektivite ve keyfî olma marjı (ki bunlardan birçoğu tababette de bulunabilir) ile karşılaşmış oluyoruz.

Şimdi mühim olan nokta şudur ki içtimaî nozolojinin güçlüğü, tesadüf ettiğimiz anormallik derecesine bağlıdır. İçtimaî patolojide gayri muayyenlik marjı mikroskopik şerait dahilinde büyük, makroskopik şerait dahilinde ise bilâkis cüz'î olacaktır. Meselâ, para tedavülündeki ufak bir tezayüdün enflâsyon mahiyetini haiz olup olmadığını tayin etmek güç olduğu gibi bu hususta bir şey yapmak lâzım gelip gelmediğini kestirmek ondan daha güçtür; indeksler hakkında, para nazariyesinin incelikleri hakkında ve faydalarla mahzurların doğru muvazenesi hakkında ihtilâflar azamî derecede

[15bis] Mîsal her ne kadar tuhaf görülürse de ciddi bir tarafı da yok değildir. Filhakika bedîî kıymetler, «zevk meselesi münakaşa olunmaz» sözüle baştan savulabilen sübjektif bir hevesten ibaret değildir. Güzel vasfı, daima onu izafe eden süje ile münasebetli olmakla beraber, elbet ki objektif bir kalitedir. Aynı şey, **Rudolf Otto**'nun tabirile dinî bir kıymet ve numen'e mensubiyet ifade eden numinous vasfı hakkında da varittir (**R. Otto**, *Das Heilige*, Munich, 1917) Bakınız: **A. N. Whitehead**, *Science and the Modern World*, New-York, 1926, sahife 285-293; **Alexander Rüstow**, *Zur geistesgeschichtlichen Ortsbestimmung der Gegenwart* (tabedilmemiştir).

[16] **Felix Kaufmann**, «The Significance of Methodology for Social Sciences», *Social Research*, sentesrin 1939

genişler. Bu gayri muayyenlik, tadilât ve ihtiraz kayıtları ve agnos-tisizm marjı, makroskopik şeraite nekadâr yaklaşırsak o nisbette gittikçe ufalır, nihayet en fena mikyasile enflâsyonun mevcudiyetini ve ona karşı mücadele lüzumunu inkâr etmenin abes bulunduğu mu-azzam Alman enflâsyonu haline vasıl oluruz. Nitekim o devirde, en iptidâî şekildeki indeksler ve kemiyet nazariyesinin en umumî ifadeleri vazifelerini yaptılar ve mümkün olan değişiklikler hak-kindaki bütün münakaşalar (yani makûs hesap muvazenesinin tesiri, kendi kendine iltihaplanan fiat hareketleri imkânı, ilh...) manasız kaldılar^[16bis]. Bu farkı gözden kaçıranlar, herhangi bir ilimde ve bilhassa iktisat ilminde çok esaslı bir nokta olan nisbiyet (relativité) hassasından mahrum olduklarından dolayı haklı olarak itaba uğra-maktadırlar.

Para hâdiseleri hakkmda doğru olan bu cihet, iktisadın ve içtimaî hayatın diğer sahaları hakkında da varittir. Nitekim gelirlerin tak-sim tarzı, ticaret siyaseti veya vergi sistemi şöyle veya böyle olma-lıdır, demek çok sübjektif bir kıymet hükmü vermektir, fakat şayet bu gibi postülalar iktisadî siyasetin, daha ultim ve objektif kıymet hükümlerine müstenit daha geniş bir telâkkisine taallûk ederlerse, vaziyet bambaşka olur. Bu postülalar daha sübjektif postülalara isti-kamet veren son «istinad noktaları»dır. Meselâ şayet bir memleketin sathının yüzde doksanı birkaç derebeyi malikânesine ait bulunur veya şayet memleket nüfusunun yüzde yirmisi iradeleri haricinde olarak uzun zaman işsiz kalmış bulunursa veya nüfusunun yüzde yetmiş beşi proletaryalaşmış iş arayıcılarından ibaret olursa veya intiharlar veya boşanmalar kütle hadiseleri haline gelmiş olursa veya Almanyadaki gibi bir hiperenflâsyon icrayı hükmederse, veya aile tam bir inhilâl halinde bulunursa, manen sıhhat halinde bulunan insanlar arasında böyle bir cemiyetin marazî bir hâlde bulunduğu kanaati üzerinde bir anlaşma hasıl olabileceğini farzetmek müdafaası tamamen mümkün bir keyfiyet olur. Sıhhatli bir cemiyetin «normal» bir tamamlanma (*integration*) derecesile vasıflanacağına (tıpkı be-şer vücudünün az çok muayyen bir haricî hararet derecesine en iyi intibak etmesi gibi) ve bu suretle Fransanın son on sene zarfında kendini lâyıkiile tamamliyamayışının (*sub-integration*), totaliter

[16bis] Şunu da söyliyelim ki tababette vaziyet başka türlü değildir. Doktor-lar hafif bir soğuk algınlığının veya cüz'î hararetin tedavisi icap eden birer hastalık olup olmadığı hususunda münakaşa edebilirler ve bu hususta muhtelif mektepler mevcut olduğu da malûmdur. Fakat bir zatürrie veya 40 derece hararet halinde

memleketlerin kendilerini tamamlamak hususunda haddinden fazla ileri gitmesi (*super-integration*) kadar marazî olduğuna inanmanın bu satırları yazan için boş bir hayalden ibaret olmayacağını da kabulde bir mahzur olmasa gerektir^[17].

Maksadımı bir *otarşi* misali ile biraz daha izah edeyim: Otarşinin şayanı tavsiye olduğunu bilâkaydüşart söylememek, şahsen vermiye cesaret edemeyeceğim çok subjektif bir kıymet hükmünü iltizam edeceği yolundaki kanaatimi gizlemeyişim bazı relativistleri şaşırta-bilir; hattâ rencide edebilir. İtiraf edeyim ki, bazı ahval ve şerait dahilinde otarşiyi pek beğendiğim halde, diğer bazı ahval ve şerait dahilinde onu mahkûm edebilirim. Mesele şudur ki daha geniş bir esas kıymetler sistemine istinad etmeden otarşi hakkında bir hüküm verilemez. Otarşi iptidai insanlardan mürekkep sıhhatli bir cemiyeti, garp medeniyetinin öldürücü sirayetinden koruyan bir çare veya medeni bir cemiyetin fena halde marazî bir hali olabilir. Bu son bahsettiğim halin bugün vaki olan hal olduğunu söylemekte ilmi bakımdan beis görmüyorum. Zamanımızda otarşi, beynelmilel iktisadi ve içtimai cihanşümül bir dağılma (*desintegration*) vetiresinin bir cüz'ünden ve tezahüratından başka birşey değildir. Bu vetire hakkında nasıl hüküm vermeli? Beynelmillel dağılmanın nihayet yeni şartlara salim bir surette intubakından ibaret bir hâdise veya beynelmillel iktisadiyatta ve siyasette yeni bir nizamın pişdarı olduğunu ileri sürmek mümkün müdür? değildir. Çünkü zamanımızın beynelmillel dağılması, cemiyetimizin ultim temellerinin tahribini tazammun eden daha geniş umumî içtimai dağılma vetiresi ile alâkalıdır. İşte bu, öyle bir içtimai felâkettir ki, mantikî bir gidişle, en yüksek noktasına Cihan Harbinde varmış bulunmaktadır. Bu Cihan Harbi ise, şiddet ve huşunet bakımından, sosyal dağılma ve ahlâkî sukut devrinin hakikî bir ifadesi olarak ortaya çıkmaktadır.

IV

Uzun sözün kısası, *kıymet hükümlerinin subjektivite derecelerine göre sınıflanmaları icap eder ki bu da hayatî ve ultim mahiyetlerine göre sınıflanmaları demektir. Kıymet hükümlerinin ilmi meşruiyet derecelerini ve binnetice ilimde kıymet hükümleri verilirken gözetilecek ihtiyat ve kat'îlik derecesini tayin eden bu sınıflamadır.*

[17] Prof. Rüstow'un liberalizmin inhitat sebepleri hakkındaki yazısına mü-racaat: Comptes-Rendu des Séances du Colloque Lippmann, International Institute

Bu söylediğim yeni ve cüretkârane bir kaziye değildir, bilâkis (yukarıda gördüğümüz veçhile, relativistler de dahil olduğu halde) hepimizin az veya çok bir takip fikri ve şuurla ötedenberi yapmakta olduğumuz bir şeydir.

Bundan başka daha yüksek kıymet hükümlerinin ilmî meşruiyetinin sebebi bu sınıflanmada mündemiçtir. Bunlar, ilmin, insan dilindeki kelimelerin mânasına nasıl hürmet ediyorsa öylece hürmet etmek mecburiyetinde bulunduğu *beşerî vakıalardan* başka bir şey değildir. Lisana yaptığımız bu atıf, meselenin hakikî bünyesini göstermek ve bu antropolojik vakıaların nasıl tahkik ve ispat edileceği hakkındaki mukadder suale cevap vermek hususunda faydalı olsa gerektir. Meselâ «kıskançlık» kelimesinin manası, borsa fiyatlarının hareketi gibi tahkik ve ispat edilemez; biz o manayı içimizde, çocukluğumuzdanberi içtimaî temas neticesinde teşekkül ettiği yerde buluruz; kelimenin şu veya bu manaya delâlet etmesi «lâzım geleceği» yöündeki hükmümüz de sadece bir vakıa hakkında bir hükümdür. Kelimelerin manası hakkındaki bu zımnî akid olmazsa içtimaî münasebet mümkün olmaz. İçtimaî ve iktisadî hayatın şekilleri ve gayelerine müteallik iptidai kaidevî (normatif) mefhumlarımız da başka türlü değildir. Bunlar, dikkatle tetkik edildikten sonra vakıa olarak kabul etmiye mecbur olduğumuz *antropolojik sabitler (constents)* dir. En koyu relativist bile gayet iyi bilir ki mülkiyet, mukabil cinsiyet, insanın kendi çocukları, çalışma ve aylaklık, tabiat, zaman ve ölüm, gençlik ve yaşlılık, neslin tevalisi, hayat zevkleri, kudsiyet ve şeytaniyet, güzellik, doğruluk ve adalet, akıl ve his, kül olarak cemiyet, harp ve sulh hususlarında «doğru» ve «yanlış» münasebetler vardır. Biz yine biliyoruz ki tefrikaya uğramış bugünkü dünyamızda bütün bu münasebetler tehlikeli bir surette «yanlış» tır. Bütün bu hususlarda «normal» hassasını kaybetmiş olan fert ergeç bir sinir mütehasssının muayenehanesine veya hattâ bir timarhaneye düşecek ve azası meyanında haddinden fazla bu kabil fertler bulunan bir cemiyet de harp ve ihtilâle müncece olacaktır^[18]. İşte relativistlerin kanaatince ilmî olarak tahkiki mümkün olmıyan bu antropolojik sabitleri itibara almamanın müthiş cezası budur. Asabiye mütehasss-

[18] «Çılgın bir dünyada yaşıyoruz ve bunu biliyoruz. Günün birinde delilik frenezi haline gelir ve bu zavallı Avrupa âlemi, makineler hâlâ uğulduyarak işlemekte ve ruhen ölmüş olmakla beraber yapraklar hâlâ dalgalanmakta iken, mebhut ve mecnun bir halde batarsa kimse hayret etmiyecek.» J. Huizinga: Im Schatten von morgen, Bern, 1935, sahife 9. (Eserin, In the Shadow of Tomorrow, serlevhañı ingilizce tercümesini elde edemedim.)

ları ve ruhî hastalık doktorları^[19], etnolojistler^[20] veya sosyoloğ- lar^[21] daha iyi bilirler, onların bildikleri şeyi iktisatçı da bilmemez- lik edemez. Eşyanın insana göre olması âmir bir taleptir. *Digest*'in «hominum causa omne ius constitutum est» yolundaki kaidesi cemi- yetin bütün müesseseleri hakkında da variddir. Bizim dünyamız in- san dünyasıdır; ondan öteye gidemeyiz, bize ölçü ve kaide veren bu- dur. Bunu akılda tutacak olursak, bir taraftan relativizm, diğer taraf- tan da kıymet hükümlerinin fena istimali arasında doğru yolu bula- biliriz. Böyle yapmakla bizzat insan tabiatine tekabül eden «makul ortalama yolu» tutmuş oluruz.

Muhtemel bir anlaşmazlığa mani olmak için şunu da ilâve edelim ki antropoloji bakımından «muteber» olan bütün kıymet hü- kümlerinin, kahir bir ekseriyet tarafından kabul edilecek tarzda da- ima muteber olmalarını beklemek bittabi pek fazla olur. Halkı her zaman aldatmak mümkün olamayacağı yolundaki nikbin kanaat an- cak neticede doğru çıkabihir ve antropoloji bakımından doğru olan bir şeyle alelûmum kabul edilmiş bir şey arasında hiç değilse mu- vakkaten büyük tenakuzlar olması mümkündür. Meselâ cemiyette kadına yakışan mevkiin ne olması lâzımgeldiği hakkında umumiyetle mevcut kanaat tamamile yanlış olabilir, zira cemiyet bazı antropo- lojik -ve bilhassa bazı jinekolojik- vakialardan ve kadınların değiş-

[19] Tababeti ruhiye hakkındaki geniş literatürden bilhassa bak: **Monakow - Morgue**: Biologische Einführung in das Studium der Neurologie und Psychologie, Stuttgart, 1930. (Bu eser, **E. Katzenstein** tarafından tercüme edilmiştir; fransızca olan aslını elde edemedim). Relativistler, zamanımızın belli başlı asabiyecisi tara- fından yazılmış olan bu eseri okusalar iyi ederler. Aynı zamanda şu eserlere de bakınız: **W. Riese-A. Réquet**, L'idée de l'homme dans la neurologie contemporaine, Paris, 1938. **Cj. Villy**: La psychiatrie et les sciences de l'homme, Paris, 1939. **Dr. Carrel**'in Bilinmiyen insan, (L'homme, cet inconnu) adlı meşhur eseri de aynı fikir silsilesine dayanır.

[20] Misal olarak «Viyana Etnoloji Mektebi»nin mülkiyet hususunda «nor- mal» mefhumu hakkındaki araştırmalarını zikredelim (**Wilhelm Schmidt**, Das Eigen- tum in den Urkulturen, Münster, 1937).

[21] Bilhassa **C. Bouglé**'nin Leçons de Sociologie sur l'évolution des valeurs (Paris 1922) adlı eserine ve **M. Halbwachs** ve diğer Fransız sosyologlarının eserle- rine bakınız.

Bu itibarla, insanın normal çocuk bakım evi ve en tabii camiası olarak aile antropolojik sabitlere iyi bir misal olarak zikredilmelidir. Asırlardanberi ve bütün memleketlerde, Isparta ve modern totaliter devletlerdeki muvaffakiyetsiz tecrübe- lere rağmen, aile müessesesi böyle bir sabit addolunabilir. Bugün Sovyet Rusyada ailenin zarurî oluşunun tekrar kabul edilir gibi olması çok manidardır. (Bak: «Isvestia» gazetesinin 21 eylül 1940 tarihli sayısındaki başmakâle).

mez tabii fonksiyonlarından istikak eden bazı nazik sosyolojik fonksiyonlarından gafildir. Böyle bir ayrılığın antropolojik vakıalara son bir müracaatla ilmen halledilebileceğini sarıh bir surette görmek için onu hakkile nazara almalıyız. Binaenaleyh, kıymet hükümlerinin «muteberliği» son olarak sadece umumî kabule istinat ettirilmelidir.

Elhasıl, her nekadar sırf deneme mahiyetinde teklif ve telkinler sahasından daha ileri gitmiye bilhassa burada mübrem lüzum hissediyorsak da, kıymet hükümlerinin antropolojik tefsirini ikmal etmek imkânını hiç değilse zikretmemiz icap eder. Kasedettiğimiz, kıymet hükümlerinin *morfolojik tefsiri* ve izahıdır. «Gestaltphilosophie» ve onun umumî seyri ile (ki onun da kendine göre uçurumları yok değildir) istinas etmiş olan herkesin kolayca anhyabileceği veğhile, morfolojik izahı, kıymetlerin, herşeye, muayyen bir içtimaî bünyenin bir cüz'ü olarak, manalı ve kabili takdir bir yer veren *şekiller* ve *fonksiyonlarla* ifade olunabilecekleri faraziyesine istinat ettirmek mümkündür. Böylece içtimaî sahada, tarih, botanik, kristalografi ilh... gibi diğer ilimlerde tamamen meşru olarak tanındığı şekilde *morfolojik hükümlere* varıyoruz. Şöyle ki logaritme ameliyesi sayesinde çarpma ameliyesini nasıl ki, sadece bir toplamaya irca ediyorsak, daha yüksek olan kıymetler sathını daha aşağı olan şekiller sathına irca ediyoruz.

V.

Kıymet hükümlerinin karışık olan ilmî meşruiyeti meselesinin teklif edilen bu hal şekli o kadar bedihidir ki, dediğim gibi, en ufak bir orijinalitesi bile olduğu iddia olunamaz. Bundan başka bu teklif, tekerrür eden relativizm dalgalarına rağmen, asırlarca seyri takip edilebilen bir fikir silsilesine uygundur. Bunun tohumlarını, bilhassa *Thomas d'Aquin*'in temsil ettiği skolastik rasyonalizmde bile bulmak kabildir. Rasyonalizmin ve lus naturale doktrininin on yedinci ve on sekizinci asırlar zarfında eski rasyonalizmi ne karışık bir şekilde tevsi ettiğini, dünyevileştirdiğini ve nakzettiğini doğru ve mufassal olarak tasvir etmek benim vukufum ve bu makalenin kadrosu haricindedir. Bunu yapmak, umumiyet itibarile rasyonalizm gibi çetin bir meselenin münakaşasını icap ettirir ve bunun da sebebi, yine «*double frénésie*» kanununun hazin bir misali olan rasyonalizm ve anti-rasyonalizm taşkınlıklarıdır. Filhakika relativizm, rasyonalizm ifratları içinde, yani tenevvür devrini en iyi semerelerinin bir kısmında mahrum eden ve rasyonalizme bugünkü <préparatif> ma-

nasını veren dalâletlerin yerinde köklemiştir. On yedinci asırdanberi rasyonalizm dizginsiz tahlili tenkit halini almaya temayül etmiş ve düşünmenin hayatî mu'talarını nazara almamak suretile çaresizlik ve intihara müncer olmağa mahkûm bulunmuştur^[22]. Bu inkişafın (oluşun) tasvirinde *Descartes* ve *Kant* gibi muhterem isimler zikr edilmeden geçilmemelidir^[23]. Relativizm, bu kontrolsüz tenkit dünyasında *pyrrhonic* reybiyecilik ve solipsizm dünyasında doğmuştur.

Mamafih öyle anlaşılıyor ki bu türlü bir rasyonalizm hiçbir zaman tamamen hâkim olmamıştır. «*Ius naturale*» doktrininin çok kadevî (normatif) olan mahiyetini itibara almamak kabil değildir. Filhakika on sekizinci asırda rasyonalizmin puslayı yavaş yavaş yeniden bulmaya çalıştığı görülüyor. *Montesquieu*, «*Esprit des Lois*» adlı eserinde: «Ben prensiplerimi bir esasa istinat etmiyen şahsî his ve kanaatlerimden değil, eşyanın tabiatından çıkardım.» demekle, yüz sene sonra, antropolojik manasile *Tocquville*'in «*Politics as Science*» (1852) adlı eserinde hakkile tevsi edilmiş olarak bulduğumuz içtimai ilim felsefesini daha o zamandan ortaya atmış oluyor.

Montesquieu ve *Tocquville*'den sonra geçen yüz senedenberi, garbin ruhi iklimi, kat'i mahiyette olmakla beraber birkaç kelime ile vasıflandırılmıyacak değişikliklere maruz kalmıştır. Mamafih, *Rousseau*, *Herder* ve daha sonraları romantikler, İskoçya Felsefe Mektebi (*Reid* ve başkaları) ve daha sonra romantikler relativizme karşı epeyi diş bilemişler ve hayatî ve antropolojik mu'taların vakiâvî (factual) mahiyetini tekrar tesis etmek için çok çalışmışlardır, demek doğru olur^[24]. On dokuzuncu asır zarfında ve *Hegel* ve *Comte*'un, tabii ilimlerin, nazari ve ilmi materyalizmin, historisizmin ve diğer âmillerin tesiri altında, relativizmin yeni bir zirveye çıkması da yine karışık bir hikâyedir. Biz burada yalnız şunu söyleyelim ki bu zirve o zamandanberi çoktan aşılmış ve nihayet bugün *Prof. Whitehead*'m *Science in the Modern World* adındaki meşhur kitabından ve *Ortega y Gasset*'in «*El tema de nuestro tiempo*» adlı mühim telifinde belki de en iyi teşrih edilmiş olan vaziyete varılmıştır. Bunun son inkişafını burada anlatmak mümkün değildir, fakat şunu

[22] *Paul Hazard*'in *La Crise de la conscience européenne*, (1680-175). adlı güzel eserine müracaat ediniz (Paris, 1936).

[23] *Kant*'tan sonra gelen filozof *Jacob F. Fries*, in *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft* (1807) adlı eseri bilhassa dikkate şayandır.

[24] Madrid, 1923. Bu eserin almanca bir tercümesi vardır: *Die Aufgabe unserer Zeit*, Stuttgart, s.d.

söyliyelim ki *Jacob Burckhardt* ve *Friedrich Nietzsche* isimlerinin bu hikâyede mühim yer işgal etmeleri icap eder^[25].

VI

Bu vesile ile bütün bunların bugün anlaşıldığı şekilde iktisat ilmi ile ne alâkası olduğunu ve hattâ böyle bir makalenin ne sebeple iktisadî bir mecmuada yer bulduğunu merak eden okuyucunun sabrını tüketmeden kıymet hükümleri mevzuu bundan daha ileri götürülemez. Mamafih, bu makalenin bu suallere kâfi bir cevap teşkil edeceği ümit olunur, çünkü bu makalenin başlıca maksadı zamanımızda iktisat ilminin şümul ve sahasını genişletmektir. Relativizmin bize zorla kabul ettirmek istediği bu kabil ilmi memnuiyetleri red ve cerhetmek, bugünkü garp medeniyetinin geçirmekte olduğu buhranın asıl köklerinin bulunduğu geniş araştırma sahalarının kapısını itip açmak demektir. İktisadî ve içtimaî sistemimizin temellerinin ne dereceye kadar altından dinamitlendiğinden ve felâketin sebeplerinin hakkile araştırılması ve yeni bir alt yapı (*substructure*) kurulması lüzumundan lâyıkile haberdar olmadıklarını ima etmek relativistlere karşı bir hakaret olur. Fakat onlar hesabına ne yazık ki, bütün enerji ve hünerlerin istimalini istilzam edecek kadar muazzam olan bu meseleler, relativistlerin «kendilerini girmekten menettikleri» (*Nietzsche*) sahalarda kâin bulunmaktadır. Geniş, fakat kat'î meselelerle yüz yüze gelmek hususunda gösterilen mahcubiyet ve iffetfruşluk, sosyoloji, ahlâk veya siyasi ilimlerle temas hasıl etmekteki ihmal ve teseyyüb, «terkip» veya «ilmî iş birliği» hususundaki taleplere yan bakmaya temayül ve Roma yanarken saz çalmakta ısrar etmek bundan ileri geliyor. Şayet bu kimse, yangını söndürmiye yardım etmenin günah olduğuna hulûsü niyetle ve teessür ve teessüfle inanmış bulunursa, hakkında sarfettiğimiz bu son tabir belki biraz insafsızca düşer. Onun kanaatini sarsmak belki hakkında daha insafli bir muamele olur.

Tercüme eden:

Kâmrân Ş. SARU

[25] «Beyond Good and Evil» adlı eserin bilhassa «We Scholars» serlevhali altıncı faslına bakınız. Aynı hususta *Theodor Haecker* veya *Christopher Dawson* gibi bazı katolik muharrirleri zikretmek mümkündür ki bu da modern anti-relativizm