

**BATILILIŞMA PROBLEMI**  
**ÜZERİNE**  
**BİR UYGULAMALI SOSYOLOJİ DENEMESİ**

Yazan: Doç Dr. Tarık ÖZBİLGİN

**GİRİŞ :**

I. Problemin pratik portesi II. Sosyolojik çözümün teorik temelleri A. Deontolojik görüş açısının zorunluğu 1. Sosyoloji ve pratik a. Sosyal olayların «nesne» olarak incelenmesi b. Sosyolojinin etikten ayrılmazlığı 2. Sonuç B. Teamüli hukukun sportane hukuku temsil yeteneksizliği 1. Aristo'nun ters tutumunun jüstifikasyonu 2. Timacheff'in ters tutumunun kritiği a. Hukuksal açıklama şemasındaki tutarsızlık b. Sosyal norm - etik değer ayrışmasının olanaksızlığı aa. Reelin normatif eğilimi yönünden bb. Majoriter jüstifikasyon prosesüsü yönünden 3. Sonuç C. Bir vertikal analiz şeması denemesi. 1. Plüridimensiyonalite a. Morfolojik ve ekolojik yüzey katı b. Sosyal semboller katı c. Yenilik getirici kollektif kondüitler katı d. Kollektif ide ve değerler katı 2. Yenilik getirici hareketler katı ile kollektif ide ve değerler katı ilişkisi III. Teorik ve uygulamalı sosyoloji açılarından Bolşevik Devrimi örneği A. Marksist açıklama şemasının uygunsuzluğu B. Komünizmin antidodu olarak batılılaşma 1. Çarlık Rusya'nın batılı kimliği 2. Çarlık Rusya'nın az gelişmiş toplum kimliği a. Az gelişmiş ve batılı toplumlarda yenilik getirici hareketler katı b. Komünist Devrimi'nin ön - koşulu: batılılaşmamış olmak. C. Az gelişmiş ülkelerin batılılaşma zorunluğu.

**BÖLÜM I ATATÜRKÇÜLÜĞÜN JUSTİFİKASYONU PROBLEMİ**

**PARAGRAF I BATILILAŞMA VE UYGARLAŞMANIN AY-**

NİLİĞİ YÖNÜNDEN I. Teolojik akım A. Din ve kültür B. Batı ve hristiyanlık II Nasyonalist akım A. Nasyonalizm ve Şovinizm. B. Batılılaşma ve sömürgeleşme III. Batılılaşma açısından Japonya örneği A. Tarihsel materyalizmin refütasyonunda Japonya ve Atatürkçülük örneği B. Teknik resepsiyon ve kültürel resepsiyon C. Kültür emperyalizmi fobisi PARAGRAF II GLOBAL TOPLUM AY-NİLİĞİ YÖNÜNDEN I. Batı global toplumunun varlığı II. Türkiye - Batı global toplumu bağıntısı.

### BÖLÜM II BATILILAŞMANIN LEJİTİMASYONU PROBLEMİ

PARAGRAF I TEORİK TEMEL I. Vertikal tabakaların kore-lasyonu II. Kollektif ide ve değerler katının değişim prosesüsü PARAGRAF II BATI'YI TEMSİL YETENEĞİNDEN YOKSUN BATILI AKIMLAR I Teokrası II. Ekonomik liberalizm A. Reak-siyoner akımlarla karşılaştırma B. Ekonomik liberalizm yanlılığı-nın çeşitleri 1. Pragmatikler 2. Sosyolojistler C. Kritik 1. Determi-nizm ve kozalite ayrılığı 2. Kapitalizm - ekonomik kalkınma iliş-kisi a. Çeşitli ilişki biçimleri b. Kapitalizm - ekonomik kalkınma ko-relasyonu 2. Ekonomik liberalizmin anti - demokratik kimliği a. Düş-tüğü anakronizm yönünden b. Düşünce temeli yönünden III. Ko-münizm A. Açıklama 1. Komünizm ve XIX. yüzyıl 2. Ekonomik kriz-ler 3. Global talep-global gereksinme ayrılığı 4. Marksist konk-lüzyon B. Kritik 1. Arz-global talep-global gereksinme eşitsizliği 2. Komünizmin totaliter karakteri. 3. Proletarya kültü 4. Devlet kar-şısındaki tutumu 5. Plü-valü sorunu 6. Konklüzyon IV. Faşizm A. Teorik temel 1. Morfolojik ve ekolojik yüzey-kollektif ide ve değer-ler katı ilişkisi 2. Sosyal olgu problemi B. Teorik temelin faşizm ör-neğine uygulanımı 1. Birinci çeşit psödo-sosyal olgu: Morfolojik yüzeye uymayan sosyal olgu olarak faşizm örneği. 2. İkinci çeşit psödo-sosyal olgu: Kollektif ide ve değerler katına uymayan sosyal olgu olarak faşizm örneği 3. Sosyal olgunun rölâtif lejitimitesi yö-nünden faşizm örneği a. Kronolojik rölâtivite yönünden b. Global topluma göre lejitimite yönünden.

### BÖLÜM III DEMOKRASİNİN LEJİTİMASYONU PROBLEMİ

PARAGRAF I DEMOKRASİNİN ETİK VE SOSYOLOJİK LE-JİTİMİTESİ I. Eşitlik prensibi yönünden II. Özgürlük prensibi yö-nünden PARAGRAF II AZ GELİŞMİŞ ÜLKELERDE DEMOKRA-

SİNİN LEJİTİMİTESİ. I. Eşitlik prensibi yönünden. A. Eşitlik prensibinin etik postülâ karakteri 1. Teorik ahlâkiliğin pratik ahlâksızlığa dönüşümü prosesüsü 2. Yenilik getirici hareketler katındaki eğilimler. B. Az gelişmiş ülkelerde demokrasinin lejitimitesi 1. Sosyolojinin verileri açısından lejitimasyon problemi. 2. Lejitimite elemanı olarak aydınlar sınıfı 3. Konklüzyon II. Özgürlük prensibi yönünden A. Eşitlik ve özgürlük prensiplerinin natür ayrılığı B. Eşitlik ve özgürlük prensiplerinin uygulanım potansiyeli 1. Az gelişmiş ülkelerde özgürlük prensibinin uygulanım potansiyeli 2. Demokratik yönetimin özgürlük yönünden lejitimasyonu. 3. Özgrülüğün lejitimasyonu problemi a. Demagojik özgürlüğe bir örnek. b. Demokrasimizin elemanı olarak inanç özgürlüğü c. Metafizik özgürlük anlayışının kritiği d. Gerçekliğin ön-koşulu olarak inanç ve düşünce özgürlüğü.

## G İ R İ Ş

### I. Problemin pratik portesi :

Özellikle son zamanlarda yoğunlaşan özde Atatürkçülük ya da batıcılık düşmanı hareketlerin, lâiklik ve demokrasi prensipleri yönünden korunması gerektiğine dair bazı savların öne sürülüşü ve bu alanda sosyolojik donelere dayanılır oluşu ve hatta demokratik ve sosyolojik yönden bu hareketlerin egemenliğini jüstifiye etme çabalarına girişilmesi -- uzun yıllar sosyoloji okutma onurunu taşıyan bir öğretim üyesi olarak -- bizi, konunun pratik portesi ağır basan bir analizine götürmüş bulunuyor. Amacımız, bir yandan Atatürkçülük ya da batılilaşmanın jüstifikasyonunu yaparken öte yandan da sosyolojinin bilimsel prestijisini kurtarmak; bir takım süperstisyö ve mitik inançları Türk kollektif bilinci imiş gibi sunma yolundaki sofistik ve paralojik kanıtlama biçimlerinin, Atatürkçülük ile olduğu kadar sosyoloji ile de bağdaşmazlığını ortaya koymaktır.

Sözü geçen akımların savları, batılilaşmanın sosyal koşullarımıza uygun düşmediği ve komünizme yol açtığı yöresinde toplanıyor. Bu cephe alışı şovinizm ve teokrasinin birlikte hareket ettikleri görülüyorsa da dayandıkları gerekçeler yönünden aralarında bir

temel ayrılığın bulunduğu gözden kaçırılmamalıdır. Teokratik akım müslümânlığın elden gittiği; şoven akım, ulusun kişisel kimliğini yitirdiği fobisi içindedir. Ortaklaşa fobileri ise, komünizmin egemenliği altına düşüleceğidir. Her çeşidinden «gâvur icadı» na karşı çıkan ekstremist islâmci düşünce bir yana bırakılırsa, bütün reaksiyoner akımlar, hal çaresini, Batı'nın tekniğini alıp ulusal kültürün korunmasında görmektedirler.

Konservatör eğilimi temsil eden ekonomik liberalizm yanlıları da pek ayrıcalı bir biçimde düşünmüyorlar. Her ne kadar bunlar, bir bakıma batılılaşma eğiliminde iseler de — bugün gerek politik ve gerekse literer alanda Batı'yı tamamiyle egemenliği altında bulduran sol düşünceyi yararlarına aykırı gördükleri cihetle — batılılaşmayı; giyim kuşam, caz dans gibi yüzeyde kalan bir biçimsellikte benimsenmekte; öte yandan, sol düşünceye karşı bir kalkan görevi gören anti-oksidantal reaksiyoner akımları desteklemekten de geri kalmamaktadırlar. Bunlara göre asıl olan, çağdaş uygarlık düzeyine yükselmektir ki bunu sağlamanın tek çıkar yolu, bireyin özgür girişim gücüne dayalı ekonomik kalkınmadır. Bunların gözünde batılılaşma bu tip bir kalkınma ile aynılık halinde bulunduğu cihetle, ekonomik özgürlükten yana olan her tutum, sonuçta batılılaşmaya uygun düşmektedir.

İşin bir ilginç yönü ise, aşırı solun da batılılaşma düşmanı davranışlar arasında yer almakta oluşudur. Her ne kadar bugün dünyada Doğu - Batı antagonizmasının, komünist - kapitalist biçimde yeni bir kimlik kazanmışlığına dayanarak aşırı soldaki bu tutumu normal karşılamak gerektiği öne sürülüyorsa da kanımızca politik bir aryer-pansenin ürünü olan bu sav, realitedeki ayrıntıları açıklayacak güç ve yetenekten yoksundur. İlk kez, orta-solu aşan her sol tutumun komünizmi temsil ettiği görüşü, aşırı sağın ya da bu yolda çıkarı bulunanların açık iftirasından öteye bir anlam taşımaz. «Kömünist olmayan aşırı sol-extrême gauche non communiste» deyimi, Batı'nın politik literatüründe uzun süreden beri yer almış bulunmaktadır. Sonra, her komünist hareketin Moskova ya da Pekin'e bağlı olduğu da söylenemez. Revizyonizm diye adlandırılan bir nasyonalist akım, bugün Yugoslavya'nın yanı sıra, başta Romanya ve Çekoslovakya olmak üzere komünist bloka dahil devletler arasında hayli güç kazanmış görünmektedir. Kaldı ki, İtalya'daki Pietro Nenni'ci sosyalistlerde görüldüğü üzere, marksist olmakla

birlikte komünist olmayan aşırı solcular da vardır. İşte bu nedenlerle Türk aşırı solunun Batı düşmanlığını, Doğu'ya bağlılığın ya da Batı ile kapitalizm arasındaki bir aynılığa inanmanın ötesinde aramak gerekir. Kanımızca bu düşmanlık, emperyalizm fobisi ve demagojik taktik olmak üzere iki gerekçeli bir temele dayanmaktadır: Bir yandan Batı'dan gelen her harekette bir emperyalist ajan kimliği görmek, öte yandan da oy toplamak ya da ilerde atılacak devrim tohumları için elverişli ortamı hazırlamak üzere halkta aşırı sola karşı sempati yaratmak.

İşte genel çizgileriye çizdiğimiz şu şema, ele alınması gereken konuları ve dolayısıyla da etüdümüzün plânını belirlemektedir. Buna göre ilk iş, batılılaştırmanın hristiyanlaşma ya da dinsizleşme ile herhangi bir ilişkisi bulunmadığını; ulusal kişiliğin ise, yitmek şöyle dursun, tersine, modern koşullara uygun karakteri ile eskisinden daha sağlam bir kimlik kazanacağını göstermektir. Bundan sonra, batılılaştırma ile komünizm arasındaki antagonizmayı belirtmemiz; bunun için de, Batı'da varlık gösteren her akımın Batı'yı temsil etmediğini ve dolayısıyla da faşizm, komünizm, teokrasi ve ekonomik liberalizmin, bugünkü aşamasında Batı'ya yabancı düştüğünü göstermemiz gerekir. Geriye, eşitlik ve özgürlük prensiplerine dayanan sosyal içerikli bir demokrasi kalmaktadır ki etüdümüzün son kesimi de bunun jüstifikasyonuna ayrılmıştır.

İlerde gerekçeli biçimde açıklayacak olmakla birlikte şimdiden kaydedelim ki Batı kültürünü benimsemeksizin böyle bir demokrasiyi uygulama olanığı yoktur. Ancak, Batı'da yer alan her şeyin, olduğu gibi resepsiyonu ile batılılığın en ufak bir ilgisi bulunmadığını burada deyimlemek zorundayız. Batılılık demek, gerek ampirik ve gerekse transandan alemin, gerçeği bulma dışında hiç bir endişe duymaksızın araştırılması demektir. Özgürlüğün anlam ve fonksiyonu da buradadır. Batı kültürü, bir takım kesikliklerle de olsa, taa eski Yunan'dan beri süregelen bu tarz özgür araştırmaların birikmesiyle vucut bulmuş eşsiz bir hazinedir. Bu hazine, Batı tarafından meydana getirilmiş olmakla beraber, bütün insanlığı temsil etmektedir ve bütün insanlığın yararlanmasına da açıktır. Bu hazineden yararlanmak, oraya yeni cevherler katmaya engel değildir. Yalnız, bu hazineden yararlanmanın ve oraya katkıda bulunmanın ön-koşulu özgürlüktür; gerçekliğin aranmasında, her çeşit prejüjeden kurtulmadır.

## II. Sosyolojik çözümün teorik temelleri :

Bu konuda üzerinde ilk durulması gereken, sosyolojinin böyle bir problemi çözme yeteneğinde olup olmadığıdır. İşin en ilginç yönü, sosyolojiye bu yeteneği tanımak istemeyenlerle onu teokratikoşoven, retrograd, tradisyonalist akımların lejitimasyonuna araç yapmaya çalışanların aynı kimseler oluşudur. Bunlara göre, siyantifik kimliği dolayısıyla sosyoloji, olgucu bir karakter taşımak zorundadır; bu da onu, olayları olduğu gibi kabullenmekle yükümlü kılmakta, onların jüstifikasyonu gibi absürd problemlerle uğraşmaktan alıkoymaktadır. Siyantifik nötraliteyi kalkan yapan bu partizan tutuma karşı bilim adamına düşen görev, elindeki kalkanın sahteliğini kanıtlamaktır. Bu kanıtlamanın yolu ise, sosyal düzenin, olaylardan çıkarılamıyacağından geçmektedir ki, sosyal realitede var olanları aynen kabullenmek zorunda olmadığımız anlamına gelir.

### A. Deontolojik görüş açısının zorunluğu :

Çağdaş Alman hukukçusu Walter Burckhardt, bu zorunu gayet veciz bir biçimde deyimlemiş bulunmaktadır: Sosyal olaylar, kendilerini, akıl denen merci önünde jüstifiye etmekle yükümlüdürler (1). Şüphesiz ki bu, sosyolojik bir espriyi yansıtmadığı gibi, ona tam uygun da düşmemektedir. Ancak, sosyal alanda varlık gösteren her olay ya da kurumun, var olmaya hakkı bulunmadığını göstermesi bakımından sosyal metodolojinin temel taşlarından birini teşkil edecek güçtedir. Örneğin «akıl» yerine «sosyal gereksinme»yi koyduğumuzda formül, sosyolojik bir kimlik kazanacaktır: Sosyal olaylar kendilerini, sosyal gereksinmeler önünde jüstifiye etmekle yükümlüdürler.

#### 1. Sosyoloji ve pratik :

Tersine tutum, yani «olan» ın olduğu gibi kabulü gerektiği savı,

(1) Burckhardt (W.), Vakıa olarak ve postulat olarak hukuk, Çev. O. M. Çağıl, İst. H.F.M., C. VI, s. 1-2, 1950, ayrı bası, sh. 6.

gerçeğe uygun düşmediği gibi, sosyolojinin pratik değerini de ortadan kaldırır. Gerçeğe aykırı düşer, zira sosyal düzenin eylemli kurucusu olan hukukun varlığı, sosyal realitede var olan her olayın, olmaya hakkı bulunmadığını kanıtlamaya yeterlidir. Sosyolojinin pratik değerini ortadan kaldırır; zira sosyoloji, «olan» ın, olduğu gibi kabulü temelinde dayanmakla, neyin olmaya hakkı bulunmadığını, yani sosyal düzenin eleştirisini, tamamiyle kendi sınırlarının dışına atmış olacaktır.

Doğallıkla bu, sosyolojiye bir pozitif bilim kimliği kazandırma yolunda harcanan soylu bir çabadır. Ancak, gerçeği yansıtmayan her soyluluk gibi, fazla bir değere sahip değildir. Bunun gerçeği yansıtmadığını, bütün etüdümüz boyunca yapacağımız açıklamalar, yeterince kanıtlayacaktır. Şimdi burada biraz, sosyal alanda pratiğin primotesi üzerinde duralım.

#### a. Sosyal olayların «nesne» olarak incelenmesi

Sosyolojiye bir pozitif bilim kimliği kazandırmak isteyen görüşlerin temelinde, sosyal olayların «nesne-chose» olarak incelenmesi gereği yer almaktadır. Oysa olayların «nesne» olarak incelenmesi demek, her olayın var olmaya hakkı olması demek değildir. Son amaç, sosyal yaşantıyı en iyi fonksiyonmana ve organizasyona kavuşturmadır. Örneğin geçen yüzyılın ikinci yarısında Fransa'da mühendis F. Le Play tarafından başlatılmış olup benimsediği pür ampirist karakterli monografik metod ile, dürkaymiyen Fransız Sosyoloji Ekolü'nün karşısında yer alan Science Sociale hareketinin (1), ünlü temsilcisi Paul Bureau, bir yandan sosyal olayların «nesne» olarak incelenmesi gereğini savunurken (2), öte yandan da sosyolojinin ereğini, «ahlâkın yeniden kuruluşu - reconstitution de la morale» biçiminde belirlemektedir (3).

Sosyolojinin bilimsel kimliğini kazanmasında büyük hizmeti

(1) Le Play ve ekolü hakkında bilgi için bak. Fındıkoğlu (Z. F.), İçtimaiyat, II. cilt Metodoloji Nazariyeleri, İstanbul, 1963, sh. 309 ve d.

(2) Bureau (P.), Introduction à la méthode sociologique, Paris, 1926, p. 76.

(3) Ibidem.

geçen ve metodik hukuk sosyolojisinin kurucusu bulunan (1) Emile Durkheim da, sosyal olay ve kurumların birer «nesne» olarak ele alınmaları gereğini öngörmekle birlikte (2), «sadece spekülâtif bir yararı dokunsaydı, araştırmalarımız bir saatlik bir zahmete bile değmezdi sanırız» demektedir (3). Günümüzün ünlü Fransız sosyoloğu Armand Cuvillier'in isabetle belirttiği üzere böylece Durkheim, «sosyolog olduğu kadar filozof ta olmak istemiş; sosyolojiyi, etiğin ve bilgi teorisinin geleneksel problemlerinin çözümü konusunda kullanma yolunu tutmuş» (4); R. E. Lacombe'un dediği gibi, «metafizisyenlikten kurtulamamıştır» (5).

### b. Sosyolojinin etikten ayrılmazlığı :

Söz konusu kritiklerdeki teşhisin isabeti üzerinde söyleyecek sözümüz yoktur. Fakat bu durum, sosyolojinin kendi natüründen çıkmakta; sosyoloji zaten bilgi teorisini, etiği ve hatta metafiziği içermektedir. Nitekim sosyolojinin istorik misyonu itibariyle de bu görüşümüzü doğrulama olanağı vardır. Taa eski Yunan'dan beri sosyolojik renkli her düşünce biçiminin ortaya çıkışı, daima bir sosyal krizi izlemiş ve bu krizin yok edilmesi amacını gütmüştür (6). Sosyolojik hukuk teorisi de, doğal hukuk ekolünün teorik olduğu kadar (7) pratik alanda da (8) yol açtığı yanlış anlayışları düzeltmek; soyut ve formel bir hukuk, adalet ve özgürlük anlayışının

(1) Gurvitch (G.), *Eléments de sociologie juridique*, Paris, 1940, p. 33; Topçuoğlu (H.), *Hukuk sosyolojisi dersleri (sosyoloji açısından hukuk)*, Ankara, 1963, sh. 104 - 105.

(2) Durkheim (E.), *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, 1950, IIeme éd., pp. 15, 27.

(3) Durkheim (E.), *De la division du travail social*, 6. ème éd., Paris, 1932, p. XXXIX.

(4) Cuvillier (A.), *Introduction à la sociologie*, Paris, 1936, p. 64.

(5) Cuvillier'den naklen, *Ibidem*.

(6) Bouthouï (G.), *Traité de sociologie*, Paris, 1946, p. 7; Davy (G.), *Introduction*, in *Leçons de sociologie, physique des moeurs et du droit* (H. N. Kubalı tarafından meydana getirilen postüm), İstanbul, 1950, p. XIII.

(7) Gurvitch (G.), *Eléments*, op. cit., p. 9. Ancak, Gurvitch'e göre bu sosyolojik hukuk teorisinin bir filozofik akımı temsil ettiğini ve dolayısıyla da hukuk sosyolojisinden ayrı olduğunu ve hatta onun kuruluşunu engellediğini de belirtmemiz gerekir. *Ibidem*, p. 31 - 32.

(8) Topçuoğlu (H.), a.g.e., sh. 211.



yerine, somut ve materyel (içerikli) bir hukuk, adalet ve özgürlük anlayışını koymak (1) gibi bir istorik misyonla ortaya çıkmış bulunmaktadır. Doğal hukuk akımının, sosyal realite ile ilişkisi tüm kesik, soyut ve salt değer anlayışınca, ve özellikle bu anlayışı varlıklı sınıflar lehine sömüren ekonomik liberalizm yanlılarınca, eşitlik ve özgürlük üzerine dayalı diye öngörülen sosyo-politik düzen, gerçekte bir avuç mutlu azınlığın çıkarlarını garanti etmek uğruna geniş kütleleri eşitlik ve özgürlükten tamamiyle yoksun kılmaktaydı. Böylece hukuk olgusu ile hukuk kuralı arasında bir tutarsızlık başgöstermiş oluyordu ki işte sosyolojik hukuk teorisinin temel misyonu, bu tutarsızlığı yok etmek, hukuk olgusu ile hukuk kuralı arasında bir uygunluk meydana getirmektir (2).

Ne var ki, sosyolojik esprinin başlangıçtaki reaksiyonu son derece sert olmuş; bu ise onu, doğal hukuk anlayışının olguyu değere feda eden tutumuna karşı, değeri olguya feda eden diğer bir aşırılığa götürmüştür (3). XIX. yüzyıldaki, Marx'ın tarihsel materyalizm düşüncesi de içinde olmak üzere, «olması gereken» i «olan» a indirgeyen, sosyolojik pozitivizm, mekanist sosyoloji anlayışı, sosyolojizm gibi deyimlerle adlandırılan sosyolojik espri, bu aşırılığı temsil etmektedir. Sonunda bir senteze varılmış; sosyal düzenin normatif karakteri yeniden kabullenilmekle birlikte, normun kendisi, sosyal realiteye yabancı bir varlık olmaktan çıkarılmış, sosyal yaşamın maddesel ve düşünsel koşullarına bağlanmıştır (4).

## 2. Sonuç :

Kısa ve kesin biçimde deyimlemek gerekirse, bugünkü hukuk anlayışına, kökleri ontolojik realitede olan bir deontolojik metodun egemen bulunması gerekmektedir. Bu, etik değerlerin sosyal alanda gerçekleşme olanak ve yollarının araştırılması demektir. İşte hukuk kuralları, bu olanak ve yolların belirlenmiş biçimleridir. Bu olanak ve yolları araştırıp ortaya koyacak disiplin siyans politik olduğuna göre, hukukun temelinde politikanın — daha yerinde ol-

(1) Radbruch (G.), Du droit individualiste au droit social, in Archives de Philosophie du droit et de sociologie juridique, Paris, 1931, No. 3 - 4, pp. 387 et s.

(2) Ibid., p. 389.

(3) Topçuoğlu (H.), a.g.e., sh. 103, 429 ve d.

(4) Aynı eser, sh. 105.

duğunu sandığımız bir deyimle politokolojinin — (1) yattığını kabullenmek zorundayız. Ancak, bu kabullenme zorunu, doğru olmakla birlikte, eksiktir. Zira unutmamalıdır ki politokolojinin metodu de, geniş ölçüde, filozofik akımların egemenliği altındadır. Bu durumda politokoloji, filozofik verilerle dokuduğu teorik şemalarının uygulanın olanak ve yollarını, sosyolojik röşerşlerden çıkaracak ve bunlar da, hukuk normları biçiminde formüllendirileceklerdir. Bunun içindir ki, günümüzün seçkin Amerikan hukukçusu W. Friedmann, bir genel hukuk teorisinin, filozofi ve politika olmak üzere iki temele dayandırılması gerektiğini öngörmektedir (2).

Şu açıklamalarımıza göre hukuk, doğrudan doğruya politokoloji (science politique) ile ve dolayısıyla da filozofi ve sosyoloji ile ilişki halinde ve bu bakımdan da siyans politiğin bir uygulanım aracı kimliğindedir. Oysa, günümüzün seçkin politokologu Maurice Duverger'nin deyişiyle, «eğer siyans politik, insanları daha özgür, daha mutlu, kaderlerinin daha egemeni kılmayı konu edinmiş olmasaydı, bir dakikalık çabaya bile değmezdi» (3). İşte etüdümüzün amacı, «insanları daha özgür, daha mutlu, kaderlerinin daha egemeni kılma»nın, ancak batılılaşma ile mümkün olduğunu, filozofik ve sosyolojik verilere dayanarak, ortaya koymak ve — özellikle, bu konuda en büyük sorumluluk payı taşıyan iktidar partisi mensupları olmak üzere — politikacılarımıza bilimsel çıkış yollarını göstermektir.

### B. Teamüli hukukun spontane hukuku temsil yeteneksizliği :

Deontolojik görüş açısını sosyoloji için zorunlu olduğunu belirten en vital örnek, teamüli hukuk ile spontane hukuk (sosyolojik

(1) M. Duverger, *Les Méthodes des sciences sociales*, Paris, 1964 adlı eserinde «*politicologue*» deyimini kullanıyor. Biz, *politicologie* olmaksızın *politicologue*'nun olamayacağı kanısından hareketle, birinci deyim de kullanmada bir sakınca görmüyoruz. Fransız diline sözcük armağan etmeye hakkımız olmadığını bilmekle birlikte, enternasyonal bilim diline ait deyimier üzerinde tasarrufta bulunmaya kendimizi yetkili sayıyoruz. Dil üzerinde ancak halkın tasarrufta bulunabileceği yollu, psödo-demokratik olduğu kadar psödo-sosyolojik te olan savm kritiğini bütün etüdümüz boyunca yaptığımız için ise burada üzerinde durmuyoruz.

(2) Friedmann (W.), *Théorie générale du droit*, trad. franç., Paris, 1965, p. 7.

(3) Duverger (M.), *op. cit.*, p. 35.

anlamda hukuk) arasındaki ayrılıktır. Sosyolojiyi konservatör ve retrograd akımların jüstifikasyonu amacıyla kullanma alışkanlığında olanların görmedikleri, belki de görmek istemedikleri ve hatta ört bas etmek istedikleri husus, hukuk sosyolojisi yönünden kapitâl bir yer tutan bu ayrılıktır. Sanıldığı ve savunulduğu üzere teamüli hukuk (*droit coutumier*), sosyal yaşamın gereksinmelerini yansıtan bir sosyal kontrol kurumu değildir. Orijini itibariyle böyle gereksinmeleri karşılamak üzere vucut bulmuş olsa bile, son derece katı oluşu nedeniyle, sosyal dinamizme ayak uyduramamakta; bunun için de daima reaksiyoner bir kurum olarak karşımıza çıkmaktadır.

### 1. Aristo'nun ters tutumunun jüstifikasyonu :

Aristo'nun, hukuk sosyolojisine ilişkin temel görüşü, problemin çözümüne hayli ışık tutacaktır. Aristo'ya göre *nomos* (spontane hukuk), pozitif hukuka oranla daha supl ve daha dinamiktir; bu nedenle de pozitif hukuk, *nomos*u daima az çok gecikme ile izlemektedir. İşte spontane hukukun en önemli özelliği, böylece pozitif hukukun önünde gitmesi, ona yol göstermesidir ki bu bakımdan, teamüli hukuk ile en ufak bir ilişkisi olmaması gerekir. Ancak, Aristo'nun bu düşüncemize ters bir yol izlediği görülmektedir. Gerçekten, ona göre *nomos*, bir yandan ahlâka, öte yandan da teamüle bağlıdır (1). Bu duruma göre ise teamül, spontane hukuk ile aynı olmakta ve dolayısıyla da pozitif hukuka öngelmektedir. Şimdi acaba Aristo'nun düşünceleri açısından, bizim teamüli hukuk hakkındaki görüşümüzü cerh etme olanağı var mıdır?

Filozofun söz konusu düşünceleri, ancak sitenin sosyal geştaltı (strüktürü) içinde değerlendirildiği takdirdedir ki gerçeğe uygun düşmektedir. Bilindiği üzere site, primütf yaşantı biçimlerinden geçen insanlığın, uygarlık yolundaki ilk aşamasıdır. Bu itibarla, site sosyal koşullarına uygun biçimde oluşan teamüllerin (*usages*), reaksiyoner karakter taşımaları söz konusu değildir. Site teamüllerinin reaksiyoner karakter taşımaları ancak, insanlığın ikinci uygarlık dönemi olan imparatorluğa geçişte söz konusu edilebilir ve nitekim de bu geçiş döneminde sinizm, stoyisizm gibi akımlar, site teamüllerine karşı savaş açmaktan geri kalmamışlardır.

(1) Gurvitch (G.), *op. cit.*, p. 34.

Açıklamalarımızla varılan yargı, teamüli hukukun, ancak site kadrosu içinde spontane hukuku temsil; bunu, sonraki dönemlere teşmilin ise anakronizm teşkil edeceğidir.

## 2. N. Timacheff'in ters tutumunun kritiği :

Görülüyor ki, «süregelenin süregitmesi gerektiği» diye tanımlayabileceğimiz «consensus omnium - evrensel rıza» yolundan girişilecek demonstrasyon çabalarının sosyolojik alanda geçerlik olanağı yoktur. Şimdi, retrograd ve konservatör akımların sosyolojik jüstifikasyonuna temel yapılan ters tutumun refütasyonunu tamamlamak amacıyla, Rus orijinli Amerikan sosyoloğu N. Timacheff'in görüşlerini eleştirelim.

### a. Hukuksal açıklama şemasındaki tutarsızlık :

Her ne kadar Timacheff, etik değerlerin varlığını ve hatta otonom realitesini kabullenmekten geri kalmıyorsa da (1), hukukun oluşumunda bu tarz otonom etik değerlere yer verilmesini zorunlu görmemektedir. Ona göre, etik sosyolojisinin etik filozofisinden ayrılığı da buradadır. Otonom etik değerler, bunlardan sadece ikincisi yönünden önem taşırlar. Timacheff, etik değerlerin iki çeşit tanınmasını birbirinden ayırıyor. Birinci çeşit tanınma, etik filozofisinin temelinde yer alan direkt (endividüel); ikinci çeşit tanınma ise, etik sosyolojisinin temelinde yer alan endirekt (soyal) tanınmadır (2). Şimdi problem, direkt-endividüel ve endirekt-sosyal tanınmalar arasında bir ayrılık ortaya çıktığı zaman, ne tarz bir çözüme girişileceğidir.

Söz konusu problemin çözümü yolunda Timacheff'in öngördüğü hal tarzı, ontolojizm diyebileceğimiz bir tutkudan ileri gelir görünen bir tutarsızlık içindedir. Zira, bir kez, hukuk sosyolojisinin, normatif değil ve fakat nomografik (kozal) bir kimlik taşıması zorununa inanmıştır (3). Düşünce bütünüünün gerek kuruluş ve gerekse gerekçeleri itibariyle hep bu inancı işlemeye çalışmaktadır. Bu

(1) Timacheff (N.), L'Etude sociologique du droit, in Archives., op. cit., 1938, No. 1-2, p. 212.

(2) Timacheff (N.), Le Droit, l'éthique, le pouvoir (Essai d'une théorie sociologique du droit), Archives., op. cit., 1936, p. 133.

(3) Ibidem, p. 230.

kimlik altındaki bir hukuk sosyolojisinin — Atatürkçülük te içinde olmak üzere — herhangi bir devrim ve hatta resepsiyon fenomenini jüstifiye etmeyeceği aşikârdır. Teorinin, bütün etüdümüz boyunca yapacağımız Atatürkçülüğün jüstifikasyonu yönünden çürütülmesi olanağı bulunmakla birlikte biz, problemin vital önemi nedeniyle onu, doğrudan doğruya eleştirmek ve böylece de sosyolojik hukuk görüşünün, kendiselle (bizatihi), devrim ve resepsiyonları olanaksız kılmak şöyle dursun, tersine, gerekli kıldığını göstermek zorununu duymuş bulunuyoruz.

Timacheff'e göre, endirekt-sosyal tanınma daha kapsamlı olmakla birlikte, asl olan direkt-endividüel tanınmadır (1). Bu, etik filozofisinin etik sosyolojisine üstünlüğünü kabullenme demektir ki, bunun normal sonucu da, etik sosyolojisinin, aksiyolojik yönden etik filozofisine bağlı bulunmasıdır. Madem ki asl olan direkt-endividüel tanınmadır, o halde etik sosyolojisine düşen, değerleri bu yoldan tanıyan etik filozofisinin verilerini kabullenmektir. Etik sosyolojisi, bir topluma egemen değer anlayışını araştırmalı; eğer bu anlayış etik filozofisinininkine uymuyorsa, bu deviasyonun nedenleri üzerine eğilmeli ve onu ortadan kaldırmanın yollarını bulmaya çalışmalıdır. Doğallıkla bu tarz bir tutum, nomografik bir hukuk sosyolojisi anlayışına aykırı düşecek ve sosyolojinin bir pozitif bilim kimliği taşımasını engelleyecektir. Böyle bir fobiden hareketle olacak ki Timacheff, bu lojik yolu izlemekten kaçınarak, spontane (sosyolojik) hukuk ile teamüli hukuk idantitesine dayalı yanlış yolu seçme durumuna düşmüştür.

#### b. «Sosyal norm - etik değer» ayrışmasının olanaksızlığı :

Timacheff, tuttuğu yolun — kendi premisleri ile, vardığı sonucun tutarsızlığından doğan — yanlışlığını ortadan kaldırmak için, araya yeni bir takım elemanlar sokmakta, yeni bir açıklama biçimine başvurmaktadır. Yukarıda açıklamasını verdiğimiz premisler ile vardığı sonuç arasındaki tutarsızlığı yok etmek üzere tutulacak tek lojik yol, elbet te, aradaki bağıntıyı ortadan kaldırmaktır. Nitekim düşünürün bu lojik yolu tuttuğu görülmektedir.

(1) Ibid., p. 140.

### aa. Reelin normatif eğilimi yönünden :

Timacheff'e göre etik değer ile hukuk normu arasında zorunlu bir bağıntı yoktur. Norm bir sosyal olgudur ve hukuk normu da bu olgudan çıkabilmektedir. İşte onun, «olgunun normatif eğilimi» ya da «reelin normatif eğilimi» deyiimiyle belirtmek istediği gerçek, budur (1). Evet, bir gerçek; lakin spontane hukukun (sosyolojik hukukun) değil, teamüli hukukun oluşum prosesüsünü yansıtan bir gerçek. Nitekim yazarın, görüşünü orta (vasat) insana dayandırması da, bu savımızı kanıtlar karakterdedir. Ona göre orta insan, devamlı var olanın, olması gerektiğine inanma eğilimindedir ve bu da ontolojik bir yargının (bir realite yargısının), tekrarlanmanın etkisiyle, deontolojik bir yargı (bir değer yargısı) haline geldiğini göstermektedir (2).

Oysa «süregelenin süregitmesi» prosesüsü gereğince, orta insanca kabullenilen sosyo-etik norm, hukuk değil, örf ve âdet ya da bunun basit tescili durumundaki teamüli hukuk normudur. Hukukta ise, eylemli sosyal düzenin beyenilmemesi; daha güzele, daha iyiye, daha adaletliye doğru düzenlenmesi, bir tek deyimle, moralizasyonu söz konusudur (3). Bunun içindir ki Gurvitch, teamüli hukukun, — tıpkı kanun gibi bir pozitif hukuk kaynağı olması yanı sıra — spontane (sosyolojik) hukuka, kanundan da daha uzak bulunduğunu bildirmektedir (4)

### bb. Majoriter jüstifikasyon prosesüsü yönünden :

Bu konuda son bir nokta olarak, ontolojist mantalitesinin, Timacheff'i, formel demokrasi ile sosyolojik hukuk görüşü arasında bir karşılıklı jüstifikasyona ittiğine dokunalım. Bu volontarist-majoriter anlayışa göre, bir etik normun bir toplum içinde yürürlükte olduğu, o toplum mensuplarının, çoğunlukla ve çoğu halde ona uygun davranmaları ile anlaşılır (5).

Bu tutumun, anti-sosyolojik ve antidemokratik (demagojik) kimliğini, etüdümüz boyunca belirtecek olmakla birlikte, üzerinde

(1) Ibidem, p. 161.

(2) Ibid, p. 162.

(3) Çağıl (O. M.), Hukuka ve hukuk ilmine giriş, İstanbul, 1966, sh. 53.

(4) Gurvitch (G.), Eléments., op. cit., p. 56.

(5) Timacheff (N.), Le Droit., op. cit., p. 137.

burda da bir nebze durmak isteriz. En veciz deyimini «vox populi, vox Dei-halkın sesi, Hak'kın sesi» formülünde bulan bu tutumun, bilimsel irantâlîte ile uzaktan yakından bir ilişkisi olmadığı açıkça ortadadır. Zira, eğer gerçekliği çoğunluğun görüşüne indirgeme anlamına geliyorsa, böyle bir savın kabulüne olanak yoktur. Yok eğer çoğunluğun sezgi, içgüdü ya da sağ duyu etkisiyle, daima gerçeğe uygun davrandığını deyimliyorsa, o zaman da tutulacak en sağlam yol, elbet, gerçeğin kendisini araştırmaktır. Söz konusu tutumun, her iki şık itibariyle de yanlış olduğuna, bir çok tarihsel örnek te getirebiliriz. Örneğin Almanya'daki nazi iktidarı, büyük bir çoğunlukça desteklenmesine rağmen, hiç te bir etik gerçekliği temsil etmemekteydi; büyük çoğunluğun muhalefetine rağmen ortaya çıkan Atatürk Devrimi ise, tamamiyle etik bir gerçeği deyimlemektedir ki bunun gerekçesini etüdümüzün ağırlık merkezini teşkil eden bölümünde vereceğiz.

Şimdi de gene bu açıdan olmak üzere biraz da inanç ve düşünce özgürlüğü üzerinde duralım. Türk halkının büyük çoğunluğu müslümandır, öyleyse ülkemiz islâmî teokratik bir düzenle yönetilmelidir ya da halkımızın ezici çoğunluğu komünist düşmanıdır, bunun için de komünizm kanun dışı bırakılmalıdır, deniliyor. Aynı premisten hareket eden bu iki yargıdan birincinin yanlış, ikincinin ise doğru olması, premis ile sonuç arasında bir bağıntının bulunmadığını, bir başka deyişle tutulan yolun yanlış olduğunu göstermektedir. Demek oluyor ki komünizmin kanun dışı edilmesi, halkın büyük çoğunluğunun bunu istemesinden değil; yabancı devlete bağlılık, kanlı ayaklanmalara sürüklenme, insani değerleri alt-üst etme, proleterya kültü, inanç ve düşünce özgürlüğünü yok etme.. gibi gerçek nedenlerden ileri gelmektedir (1). Nitekim halkın ezici çoğunluğu

(1) Komünizmin Batı'yı temsil yeteneğinden yoksunluğunu ilerde ele alacağız. Ancak, kanunca yasaklanırken sınırlar, yukarıki nedenlere göre ve çok kesin biçimde belirlenmelidir. Zira, bir takım kirli hesaplarla, her çeşit gerçek adalet yanlılarını susturmayı şiar edinmiş kimselerin, bu konuda ellerinden eksik etmedikleri silâhın komünizm suçlaması olduğu gözden kaçmamaktadır. İleri derecede demokratik anayasamızın, komünizmin illejitimitesini belirleyen yukarıki karakterlerden arınmış her çeşit sosyalizme açık bulunduğundan da şüphe caiz değildir. Daha ayrıntılı açıklama için bak, Özbilgen (T.) Sosyalizmin meşruluk sınırları, İst. H.F.M., 1960, C. XXXII, s. 1.

masonluğun da yasaklanmasını istediği halde, bu çeşit gerçek nedenler bulunmadığı için, bu yola gidilememektedir.

En geniş anlamıyla batılılaşma da, inanç ve düşünce özgürlüğü anlamına gelir. Oyle anlar olmuştur ki Batı'da sosyal haklar ve sosyal adalet, en küçük bir varlık gösterme olanağı bulamamıştır; fakat düşünce ve inanç özgürlüğü temeline oturtulduğu sürece Batı, insanlığı temsil etmekten geri kalmamıştır. Batı'nın, insanlığı temsil yeteneğinden yoksun olduğu zamanlar ise, inanç ve düşünce özgürlüğüne sahip çıkmadığı zamanlardır. Bu durumda diyebiliriz ki batılılaşma ya da inanç ve düşünce özgürlüğü, pozitif hukukun — etik ve buna bağlı olarak ta hukuksal karakterini yitirmeksizin — ortadan kaldıramıyacağı ana sınır çizgilerini teşkil etmektedir: Batı bu prensiplere bağlı kalmakla insanlığı temsil etmekte; hukuk ise, insanlığı zedeleyici karakter taşımamakla yükümlü bulunmaktadır.

Son olarak, majoriter görüşün bir başka biçimde deyişimi olan ulusal egemenlik kavramı üzerinde duralım. Yukarıki açıklamalarımız karşısında, egemenliğin kayıtsız şartsız ulusa aidiyeti prensibi, ulusun hukuk yaratmada kayıtsız şartsız bir hakka sahibiyetini içermemek gerekir. Ulusal egemenlik prensibindeki «kayıtsız şartsızlık, egemenliğe değil ve fakat egemenliğin ulusa aidiyetine ilişkin bir niteliktir. Biz, anayasamızın 4. maddesini de bu tarzda anlamak gerektiği kanısındayız. Maddedeki, «anayasanın koyduğu esaslara göre» ibaresi, «yetkili organlar» a olduğu gibi, egemenliğin kullanılmasına da ilişkin sayılmalıdır. «Anayasanın koyduğu esaslara göre» kullanılan bir egemenliğin ise kayıtsız şartsızlığı, doğallıkla söz konusu yapılamaz. Maddenin 3. fıkrasında egemenliğin ulustan başka bir varlığa bırakılamıyacağının öngörülmesi de, kayıtsız şartsızlığın, «ulusa aidiyet» e ilişkin bulunduğu tarzında yorumlanabilir: Egemenlik kayıtsız şartsız ulusa aittir, başka hiç bir varlığa devredilemez. Yoksa, egemenlik kayıtlı ve şartlı bir kavramdır; başta anayasa, enternasyonal hukukun genellikle kabullenilen kuralları, politik ve sosyal hak ve özgürlükler, ahlâk kuralları.. bugünkü hukuk anlayışında egemenliğin, kayıt ve şartlarını teşkil eden ve kendilerine uyulmadığı takdirde tahakküme dönüşmesine yol açan kesin sınırlardır. Aynı zamanda bu sınırlar, batılı bir hukuk anlayışının vazgeçilmez elemanlarıdır. İşte bunun içindir ki biz batılılaşmayı, bir çeşit lejitimite kriteri olarak öngörmekteyiz. Etüdümüz bu kanımızın geçerlik derecesini ortaya koyacaktır.



### 3. Sonuç :

Yukardaki açıklamalarımıza göre, örf ve âdet ile teamüli hukuk kuralları batılılaştırmanın karşısına dikilme hakkına sahip değildir. Timacheff'in söz konusu düşünce tarzında da bir isabet payı düşünülemez. Toplum mensuplarının çoğu halde kendine uyduğu davranış modelleri, bir etik kuralın değil, sadece bir davranış kuralının (bir sosyal normun) varlığını kanıtlar. Batılılaştırmanın jüstifikasyonu preblemini, etüdümüzün uygulamalı kesiminde daha detaylı olarak ele alacağız. O açıklamaların da eklenmesiyle, batılılaştırmadan başka bir çıkar yolun bulunmadığı tamamiyle anlaşılacaktır. Burada ise, jüstifikasyonu yapılmış bir batılılaştırma karşısında örf ve âdetin durumu ile ilgili bir teorik açıklama yapacağız.

Konuya Walter Burckhardt'ın görüş açısından bakmamız, bizi, teorik olduğu kadar pratik yönden de semereli sonuçlara götürecektir. Burckhardt'a göre, hukukun pozitif koşulunu ide (etik değer), negatif koşulunu ise olgu (sosyal yaşantı) teşkil eder (1). Yani bir etik değer, ancak sosyal ortamın elverişliliği ölçüsünde gerçekleşme olanağına sahiptir. Doğallıkla bu, sosyal ortamın negatif (engelleyici) etkisi karşısında tevekkülü değil, tam tersine, etik değerlerin gerçekleşme olanağının artması uğrunda mücadeleyi gerektirir. İşte örf ve âdet ile teamüli hukuk kuralları da, etik alana değil ve fakat sosyal olaylar alanına dahil buldukları cihetle, bütün kuvvetlerine rağmen, cansiyel bir varlık ve fonksiyona sahip değildirler ve bu yüzden de etik değerlerin gerçekleşme olanaklarına oranla dikkate alınmak durumundadırlar.

### C. Bir vertikal analiz şeması denemesi :

Etüdümüzün teorik temellerini teşkil eden bu kesimde, son bir nokta olarak, açıklama şemamız hakkında bilgi vermek isteriz. Bu, ana çizgileri bakımından, Georges Gurvitch'in, sosyal stratifikasyona tekabül eden vertikal analiz şemasıdır. Ancak, sosyal katlar (palliers) sayısında bir indirme yapmış bulunuyoruz (2). Zaten, bütün

(1) Burckhardt (W.), a.g.e., sh. 19.

(2) Gurvitch (G.), *Traité de sociologie*, T. I, Paris, 1958, pp. 157 et s.'da dokuz kat üzerinde duruyor: Morfolojik ve ekolojik yüzey, organize apareyler, kollektif sinyal ve sinyler ile kuralları kapsayan sosyal model-

değerine rağmen, Gurvitch'in, sistemleştirme işlemlerinde aşırı detaylara kalktığı gözden kaçmamaktadır (1). Kaldı ki derinliğine katların (plans étagés) sayısı konusunda kesin bir rakam verilemeyeceğini, bunun tamamıyla pragmatik olup röşerşlere göre değişebildiğini kendisi de kabullenmektedir (2). Bu itibarla biz de, aşırı detaylardan kaçınarak, sosyal stratifikasyonu, etüdümüzü ilgilendiren katlar yönünden ele almış bulunmaktayız.

### 1. Global toplumun plüridimansiyonalitesi :

Önce, global toplumun plüridimansiyonalitesini meydana getiren sosyal dimansiyonlara, etüdümüzü ilgilendirdikleri ölçüde bir göz atalım.

#### a. Morfolojik ve ekolojik yüzey :

Global toplumun bu dimansiyonu, nüfus gibi, maddesel yapıtlar gibi, açıklanması için gözlemin yeterli olduğu, eylemli varlıkları dışında bir anlam taşımayan sosyal (nüfus, ekonomi, şehirleşme..) ve sosyal-dışı (jeografik, klimatolojik..) olay ve kurumlardan meydana gelmektedir. Önce hukuk, global toplumun en üstünde yer alan bu morfolojik ve ekolojik yüzeyin koşulları ile bağıntı halindedir. Bu bağıntı, tarihin ilk düşünürlerinden itibaren gözden kaçmamış; örneğin Aristo, İbni Haldun, Montesquieu tarafından ele alınmış bulunmaktadır. Özellikle Marx'ın tarihsel materyalizm teorisi olmak üzere, XIX. yüzyılın natüralist sosyoloji yanlısı görüşleri de hukuku, hep bu morfolojik ve ekolojik yüzey ile bağıntısı yönünden ele almışlardır.

#### b. Sosyal semboller katı :

Hukukun fonksiyonu, morfolojik ve ekolojik yüzeyde beliren gereksinmeleri karşılamaktan ibaret değildir. Örneğin bir ulusun bayrağını ele alalım. İlk bakışta bu da, belirli renk ve desende bir

---

ler, az çok düzenli olup organize apareyler dışında akışan kolektif kondütler, sosyal roller örgüsü, kolektif attitüdlar, sosyal semboller, eferve-san novatris kolektif kondütler, kolektif ide ve değerler.

(1) Cuvillier (A.), *Où va la sociologie française?*, Paris, 1953, 140.

(2) Gurvitch (G.), *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris, 1957, p. 69.

bez parçası olan bir maddesel varlıktır. Ne var ki bu maddesel varlık, gözlem ile anlaşılması olanaksız bir anlam taşımaktadır. Öyleyse biz bayrağı, morfolojik ve ekolojik yüzeyde sayamayız. O, maddesel varlığının altında bir takım anlamları yansıtan bir remizdir (işaret, signe).

Bayrak, ortada bir ulusun bulunduğunu, bir ulusal bilincin yaratılması ve daima canlı tutulması gerekliliğini işaret etmekte; ulusal global toplumun bütün sosyal kurumlarının bu bilince uydurulması direktifini vermektedir. Ummetçiliği, yabancı çıkarlara âlet olmayı yasaklayan hukuk kuralları, morfolojik ve ekolojik yüzeyin altındaki bu anlamsal (mânalı, mânevi) tabakanın ürünüdürler.

### c. Yenilik getirici hareketler katı :

Global toplumun realitesi, sosyal semboller katı ile de tükenmemekte; bunun altında, «yenilik getirici hareketler katı» diyebileceğimiz bir başka dimansiyon yer almaktadır. Durumu, gene bayrak örneği ile belirtelim.

Acaba bir Fransız bayrağının deyimlediği anlam, öyle çok değil, bundan yirmi-beş yıl önce deyimlediği anlam ile aynı mıdır? Buna evet demek çok güçtür. İkinci Dünya Savaşı'ndan önce bu bayrak, Fransız ulusunun bir takım sömürgeler edinmesi, hiç değilse mevcut sömürgelerin herhangi bir biçimde elden çıkarılmaması gerekliliğini işaret ediyordu. Bugün Fransanın, anavatan toprağı sayacak kadar benimsediği sömürgesi Cezayir'e bağımsızlık verdiğini görüyoruz. Cezayir'li nasyonalist gerillacıların yürüttüğü bağımsızlık savaşının etkisini yadsımıyoruz. Fakat aynı zamanda diyoruz ki, Fransız bayrağının deyimlediği anlam aynı kalmış olsaydı, Cezayir bağımsızlık savaşı, belki bugün hâlâ devam ediyor ve belki de Fransa'nın büyük maliter kudreti karşısında, başarıya ulaşmadan sona ermiş olacaktı.

Cezayir'in bağımsızlığı, Fransız bayrağının eskiden deyimlediği anlam ile bugün deyimlediği anlam arasındaki ayrılığın sonucudur. Bu bayrağın bugün deyimlediği anlam, eldeki sömürgelerin, hiç değilse kan ve ateş pahasına, elde tutulmasına çalışmaktan vazgeçilmesi gerekliliğidir. Niçin oldu? Bu değişme? Bu konuda bir çok ampirik faktörün rol oynadığı inkâr götürmez. Ancak, direkt faktör, yenilik getirici hareketler katındaki sömürgecilik aleyhtarı tutu-

mun kuvvetlenerek ide ve değerler katını etkilemesidir. Böylece yeni bir dimansiyonun varlığına dokunmuş oluyoruz.

#### d. Kollektif ide ve değerler katı :

Yukarıdaki açıklamamız, akla bir soru getirmekte ve bunun cevabını da içermektedir. Soru, anti-kolonyalist tutumun, niçin daha önce Fransız politikasını etkilemediği; cevap ise, böyle bir etkilemenin, ancak yenilik getiren hareketler katının, kollektif ide ve değerler katını etkileyecek bir kuvvet kazanması ile mümkün olduğudur. Şimdi aynı gerçekliği, ülkemiz yönünden daha vital olan bir örnek üzerinde belirtmeye ve bu konuda biraz daha derinleşmeye çalışalım.

Kapitalist rejimle yönetilen az gelişmiş uluslarda, küçük bir mutlu azınlığın lüks içinde yüzmelerine karşılık, özellikle köylüler olmak üzere büyük yurttaş kütlelerinin ilaç, giyecek ve hatta yiyecek gibi en zorunu gereksinmelerini karşılamaktan yoksun buldukları, bilinen bir gerçektir. Bu gerçek, zamanımızda, az gelişmiş ülkelerin «yenilik getirici hareketler katı» nda radikal reform düşüncelerine yol açmaktan geri kalmamaktadır. Öyleyse niçin bir takım radikal reformlara gidilmemekte; yani, yenilik getirici hareketler katı, bütün haklılığına rağmen, niçin az gelişmiş ülkelerin yönetimlerini etkileyememektedir?

Sorunun, vertikal analiz semamız yönünden cevabı, geri kalmış ülkelerdeki ide ve değerler tabakasının tutucu karakter taşıdığıdır. Demek oluyor ki bir ülkede yenilik getirici hareketlerin başarı olanağı, kollektif ide ve değerler tabakasını etkileme yeteneği ile sınırlı bulunmaktadır. Ancak, kollektif ide ve değerler, global toplumun çoğunluğunun eğilimlerini yansıtmadığı gibi, maddesel koşulların ve özellikle üretim ilişkilerinin ürünü de olmayıp belki insanın naturünden doğan etik normların, üretim ilişkilerinin ortaya çıkardığı ve çözümünde çoğunluğun doğallıkla ağır bastığı problemlere uygulanımından meydana gelmektedirler. Şüphesiz ki, aksiyolojinin sınırları içinde kalan, tamamiyle filozofik bir problemdir bu. Bunun için de bize düşen, marksist ve majoriter tutumların, kollektif ide ve değerleri açıklama yeteneğinden yoksunluklarını belirtmektir. Bugünkü koşullar altında, ülkemiz ve hatta bütün dünyaya egemen bulunması gereken kollektif ide ve değerlerin, Ba-

tı global toplumunkiler olduğu ise zaten etüdümüzün konusunu teşkil etmektedir.

## 2. Marksist ve majoriter tutumların, kollektif ide ve değerleri açıklama yeteneğinden yoksunlukları :

İde ve değerler tabakasının varlığı marksist tutuma, kendiselikle (bizatihi) aykırı düşmektedir. Zira tarihsel materyalizm teorisine göre ide ve değerler, üretim ilişkilerinin, yani morfolojik ve ekolojik düzey koşullarının bir epifenomenidir (gölge-olayıdır). Eğer üretim ilişkileri, sosyal süperstrüktürü — ve bu arada kollektif ide ve değerleri — belirlemiyorsa bu, iktidarı elden kaçırmak istemeyen varlıklı sınıfların ve bunların bir tahakküm aracı olan devletin, sosyal gelişmeye karşı çıkması nedeniyledir. Bu bakımdandır ki, marksist eğilimde olanlar, az gelişmiş ülkelerdeki radikal reformların gerçekleşme olanaksızlığının nedeni ile ilgili sorumuzun cevabını, devletin, varlıklı sınıfların tahakküm aracı olarak işe karıştığı teziyle vermektedirler (1).

Demokrasiyi oy çoğunluğunun salt egemenliğinden ibaret gören ve gerçekte demagoji diye adlandırılması gereken majoritarist görüşe gelince bu, başarısızlığın nedenini, yenilik yanlılarının küçük bir azınlıkta oluşuna bağlama eğilimindedir. Oy çoğunluğunun sosyolojik eğilimi temsil etmediğini daha önce belirtmiş bulunuyoruz. Bu konuda, majoriter görüşün volontarizmi temsil ettiğini; volontarizmin hukuksal pozitivizme özgü olduğunu, sosyolojik esprinin ise — kollektif bilinç düşüncesi bir yana — her çeşit volontarizme kapalı bulunduğunu düşünmemiz yeterlidir.

Marksist ve majoriter görüşlerin, söz konusu sorumuza cevaplarında realiteden uzak düşüklerine bir kanıt ta, bazı radikal reform hareketlerinin başarıya ulaşma ve tutunması olaylarını açıklamadaki yetersizlikleridir. Eğer devlet egemen sınıfların tahakkümünü sürdürmeye yarayan bir araç olsa ve bu da yenilik getirici hareketleri engellemeye yetse ya da çoğunluğa dayanmayan sosyal reformların başarı şansı bulunmasa idi, tarihte örneklerini gördüğümüz köklü değişmelerin bir çoğunun vukua gelmemesi gerekirdi. Gerek hemen aşağıdaki, Bolşevik Devrimi örneği ve gerekse daha sonraki

(1) Marksizm hakkında daha geniş bilgi ve bibliyografi için şu etüderimize başvurulabilir: Sosyolojinin verileri açısından..., op. cit.; Hukuk ve sosyal hayat bağliğı, in 1964 Sosyoloji Konferansları,

Atatürkçülüğün jüstifikasyonu ile ilgili açıklamalarımız, bunu ortaya koyacaktır.

### III. Teorik ve uygulamalı sosyoloji açılarından Bolşevik Devrimi örneği :

Etüdümüzün Giriş kesiminde, — problemin pratik portesi ve teorik temellerini belirttikten sonra — son bir paragraf olarak, bir somut-istorik örnek üzerinde durmamız ve önceki iki paragrafta savduğumuz çözüm tarzlarının, uygulamalı sosyoloji yönünden de geçerli olduğuna göstermemiz, büyük yararlar sağlayacaktır. Bolşevik Devrimi örneği, bu konuda çok uygun düşmektedir. Bu uygunluk, birbirine sıkı biçimde bağlı üç gerçeği ortaya koyması bakımından söz konusudur. Bunlardan birincisi, marksizmin refütasyonu; ikincisi, Bolşevik Devrimi'nde temel faktörün batılılaşmama olduğu; üçüncüsü ise, az gelişmiş ülkelerin, batılılaşmadıkları takdirde, komünizmden özge bir çıkış yolu bulamayacaklarıdır. Şimdi bu üç gerçek üzerinde sırasıyla duralım.

#### A. Marksist açıklama şemasının uygunsuzluğu :

Marksizmin tüm refütasyonu konumuzun dışında kaldığı cihetle, biz burada sırf devletin engelleyici etkisine ilişkin tutumu üzerinde duracağız. Ancak, gene de dokunalım ki, Bolşevik Devrimi, kendisellekle, marksist devrim prosesüsünün tüm refütasyonuna yeterince bir kanıt teşkil eder. Ne kapital konsantrasyonu, ne — marksist anlamda — proleterleşme, ne yüksek konjonktür krizleri vardır ortada. Bu durumda elbet te teknik koşulların işçi sınıfına verdiği gerçek iktidarın, eylemli iktidara dönüşmesine devletçe engel olunma da söz konusu olamaz. Gerçi devlet, her çeşidinden de facto statüko değiştirme çabalarında olduğu gibi, bolşeviklerin devrim hareketlerini de önlemeye çalışmıştır. Ama, burada, yukarıki prosesü anlamında bir önleme yoktur.

Bu duruma bakıp ta açıkça kabullenmek gerekir ki leninist devrim prosesüsü, Marx'inkine göre — hiç te siyantifik olmamakla birlikte — çok daha realisttir. Devrimin, bir proleter-kapitalist antagonizmasına değil ve fakat bir fakir-zengin antagonizmasına dayandığını tam yerinde teshis etmiş ve marksist prosesüde olduğu gibi çeşitli olgunlaşma fazlarını beklemenin zorunlu bulunmadığını pek güzel görmüştür. İleri endüstri ülkelerinde, kapital ve işçi yoğun-

laşmasının makzimuma çıkmasına rağmen, herhangi bir devrim hareketi görülmezken, Asya, Afrika ve Latin Amerika'nın, primitif deneye kadar geri halklarındaki devrim enflasyonu, savımızı doğrular karakterdedir.

Marx, endüstrileşme ile proleter devrimi arasında paralelizm kurarken, sosyal psikolojiye karşı kayıtsız kalmış; daha doğrusu, işçi sınıfının genişlemesi ile proleterleşme (fakirleşme) arasında değişmez bir doğru orantının bulunduğu sanısına kapılmıştır. Sosyal evrim, Marx'ın tahminini doğrulamayıp ta Avrupa'da işçi sınıfı proletarya kimliğinden çıkınca Lenin, rotayı geri ülkelerin perişan halklarına yöneltmiştir. Zira, natürü gereği devrim, az gelişmiş global topluma özgü bir fenomendir. Genellikle kanlı ayaklanmalar aracıyla gerçekleştirilir ve bunun için de — harp gibi — bir takım gerekçelere dayanmakla birlikte, daha çok, kana susamışlığın ürünüdür; en soylu düşüncelerin hareketlendirdikleri hallerde bile başarı şansı, bir takım kana susamışların katılma oranına bağlı kalır. Kana susamışlık ise, uygarlık ile ters orantılı bir oluşum içinde, ileri endüstri ülkelerinden sınır dışı edilme yolundadır. Bu durumdan, az gelişmiş ülkeler hesabına alınacak en vital ders, soylu düşünceleri, baskı altında tutmak suretiyle, devrim yoluna iteleyip te kana susamışlığın soylulukla anormal ittifakına sebep olmamaktır.

Beri yandan, bireyin toplum karşısında gittikçe artan emerjansı olgusu (hatta kanunu) da (1), örneğin özgürlük ve sosyal adalet alanlarında en radikal reformlara yol açarken, harp gibi, devrim gibi kütle hareketlerinin eliminasyonunu gerektirmektedir. Proletarya kültü gibi, metafizik temele dayalı bir totaliter yönetimi kabullenecek, bir ideolojik mit uğruna kan dökecek insanlar, ancak geri ülkelerin halkları arasında yeterince bulunabilir. İşte bu nedendir ki Lenin, — Marx'ın Rusyayı komünizm için en elverişsiz ülke sayan görüşüne rağmen — bolşevik devrimine kalkışmakta tereddüt göstermemiş ve sonunda başarıya da ulaşmıştır. Sovyetlerin, dünya devriminde Avrupa'yı — gene Marx'ın görüşü hilâfına — art plana atmalarının gerekçesi de bu açıklamamızda saklıdır.

Şimdi gelelim marksizmin, Bolşevik Devrimi ile kollektif ide ve değerler katı arasındaki ilişki yönünden kritiğine. Yukarıda da dokunduğumuz üzere, Marx'ın siyantifik tutumuna karşılık Lenin,

(1) Durkheim (E.), De la division., op. cit., p. 103.

devrim prosesüsünün pratik portesi üzerine eğilmiştir. Marx, tarihsel materyalizmin temelinde yer alan gerekçe ile, ileri endüstri global toplumunun kollektif ide ve değerler katına proletaryan bir kimliğin egemen olacağı sonucuna varmıştır. Ona göre devrim, bu egemenliğin kuruluşu için tek çıkar yoldur. Marx'ın yanılıgısı, XIX. yüzyıl sosyologlarının çoğunda moda olan siyantizme ve bunun sosyolojiye yansımını olan natüralist sosyoloji görüşüne bel bağlayarak, deontoloji ve ontolojiyi karıştırmış bulunmaktan doğuyor. Toplumun teknik strüktürü ile kollektif ide ve değerler arasındaki bağıntı, deontolojik bir bağıntıdır. Realitede — nazizm örneğinde olduğu gibi — en ileri düzeydeki bir teknik strüktürde, en retrograd bir yönetim biçimine pek âlâ rastlanabilmektedir ki bu örnek bile, marksizmin tüm refütasyonu için yeterlidir.

Ancak, marksizmin tüm refütasyonu, toplumun teknik strüktürü ile kollektif ide ve değerler katı arasındaki bağıntının varlığını yok saydırmaz. Problemin tek çıkar çözümü, XIX. yüzyıla egemen sosyolojik pozitivizm anlayışından çıkararak, deontolojik bir temele dayanılmasıdır. Örneğin nazi Almanya'nın kollektif ide ve değerler katının retrograd oluşu, ontolojik açıdan doğru ve fakat deontolojik açıdan yanlıştır. Deontolojik açıdan nazi Almanya'nın kollektif ide ve değerler katı, anti-militer, pasifist, ümaniter, eşitçi, özgürlükçü., kısacası, batılı anlamda demokratiktir. Zira nazi Almanya, Batı global toplumu içinde yer almaktadır. Bir global toplum içinde yer alıp ta, sosyal kurumları itibariyle ondan ayrı düşen bir toplumun durumu patolojiktir. O topluma düşen, içinde bulunduğu global toplum ile ahenkleşmek; sosyal kurumlarını onunkilere uydurmaktır. Bu durumun, konumuz yönünden pratik önemi, böyle patolojik kurumların, Batı'yı temsil yeteneğinden yoksun bulduklarıdır ki konuya ilerde döneceğimizden burada üzerinde durmuyoruz.

### **B. Komünizmin antidodu olarak batılılaşma :**

Bolşevik Devrimi, tarihsel materyalizmin refütasyonunun yanı sıra ve en azından onun kadar önemli bir diğer problemin çözümüne de örnek teşkil etmektedir ki bu da, batılılaşma ile komünizm arasındaki ilişki problemidir.



## 1. Çarlık Rusya'nın batılı kimliği :

Problemin çözümüne, gene gürviçyen açıklama şeması ile girmemiz gerekiyor. Bu çözümde ağırlık merkezi, Gurvitch'in deyimiyile, efervesan novatris ve kreatris (kısacası yenilik getirici) hareketler (1) ile kollektif ide ve değerler katları arasındaki korelasyonda bulunmaktadır. Rusya'da batılılaşma hareketinin, XVII. yüzyıla kadar uzanan bir geçmişi olduğu bilinen bir gerçektir. Montesquieu'nün sert kritiklerine uğramakla birlikte (2), çar Büyük Petro'nun (Pierre le Grand 1672-1725), halka rağmen halk için yürüttüğü radikal reform sayesinde, Rus toplumu Batı global toplumuna dahil olmuş ve Bolşevik Devrimi'ne kadar da öyle kalmıştır.

Daha bu safhada sosyoloji ve özellikle hukuk sosyolojisi hesabına alınacak hayli ders vardır Rus tarihinden. Bunlardan en başta geleni, herhalde, hukuksal pozitivizm görüşünün yanlışlığı ve yetersizliğidir. Batı global toplumuna dahil olduğunu savunmakla beraber Rus ulusu, söz konusu süre içinde hiç te batılı toplum kimliği kazanmış değildir. Demek oluyor ki, devlet baskısı ve soyut hukuk yoluyla bir sosyal reform gerçekleştirme olanağı mevcut bulunmamaktadır. Sosyo-ekonomik koşulları değiştirmeksizin bir reform hareketine girişilemez, gibilerden demode bir sosyolojist düşünceyi savunduğumuz sanılmasın. Bir reform söz konusu olduğunda, elbet te hukuk öncülük edecektir. Ancak, bunun, vakit geçirmeksizin ekonomik ve kültürel reformlarla tamamlanması ve desteklenmesine de salt zorunluk vardır.

## 2. Çarlık Rusya'nın az gelişmiş toplum kimliği :

XVII. yüzyılın sonlarından XX. yüzyılın başlarına kadar süregelen Rus batılılaşma hareketi, asla kollektif ide ve değerler katına yerleşmemiş, ancak yenilik getirici hareketler katına inebilmiştir. Oysa Rus toplumunun yenilik getirici hareketler katında da, tam bir düalitenin, bir antagonizmanın hüküm sürdüğü görülür: Batı süper-strüktür koşullarını tam anlamıyla benimsemiş çok küçük bir mutlu azınlığın teşkil ettiği bir elit zümre ve bunun yanı — daha doğrusu karşı — sıra, derece derece reform yanlısı eğilimler.

(1) Gurvitch (G.), *Traité.*, op. cit., p. 166.

(2) Montesquieu (Ch. de), *De l'esprit des lois*, in *Oeuvres complètes*, T. II, Paris, 1951, p. 564.

**a. Az gelişmiş ve batılı toplumlarda yenilik getirici hareketler katı :**

Çarlık Rusya'nın söz konusu durumu, bütün az gelişmiş ülkelerin ortaklaşa kaderidir. Zira bu ülkelerde, sosyal yapının hemen her alanı gibi, sosyal denge problemi de kendi haline bırakılmış olup gerek bölgeler ve gerekse sosyal sınıflar arasında, uçurum teşkil edecek derecede korkunç ayrılıklar vardır (1). Bölgelerden bazıları en ileri çağdaş düzeyin, bazıları ise adeta preistorik dönemin koşullarını yansıtan bir yaşantı sürdürür; bazı sosyal sınıflar para harcayacak orijinal zevk kaynakları bulgulama peşinde koşarken, berikiler açlık ve ilâcsızlıktan kırılıp durur.

Zamanında Batı ülkelerinde de az çok aynı koşullar hüküm sürmekteydi (2). Örneğin bir Paris hinterlandı ile bir Pays-Basques ya da bir Bretagne; bir burjuvazi ile bir proletarya arasındaki ayrılık, son derece derindi. Bunun için de, Batı global toplumunun yenilik getirici hareketler katı, komünist ve hatta anarşist ve nihilist akımların egemenliği altında bulunuyordu. Bu akımların Batı'da başarı sağlayamamalarının nedeni, Batı global toplumunun, insan kişiliğine saygı, özgürlük, eşitlik.. gibi insanî değerlerle donanmış bir kolektif ide ve değerler katına sahipliğidir. Yenilik getirici hareketler katındaki komünist ve anarşist akımların, — ulusal ya da avrupasal — batılı global toplumu egemenliği altına alma yolundaki çabaları, modern sosyal koşulları onlardan daha çok temsil yeteneğindeki kolektif ide ve değerler katının karşı koymasına ile, başarısızlığa uğramıştır.

Ancak, komünist ve hatta anarşist renkli yenilik getirici hareketler katının, Birinci Dünya Savaşı sonrası Batı global toplumunun kolektif ide ve değerler katını etkilemediği de söylenemez. Bu etki nedeniyledir ki eşitlik ve özgürlük prensipleri, içerikten yoksun bir soyut kalıp olmaktan kurtulmuş; realitedeki bireylere gerçek eşitlik ve özgürlük sağlamanın koşulları araştırılır olmuş; saygı değer insan kişiliği, geniş halk kütlelerinin perişan bireylerine alay edercesine yakıştırılmak yerine, onları gerçekten kişiliğe kavuştur-

(1) Tütengil (C. O.), Az gelişmiş ülkelerin toplumsal yapısı, İstanbul, 1966, sh. 16.

(2) Bununla birlikte az gelişmiş ülkelerin sosyal yapısı ile, Endüstri Devrimi öncesi Batı ülkelerinininki arasında bir aynılığın varlığı söz konusu değildir. Ibid., sh. 66.

ma yoluna gidilmiş; bu arada, sosyo-kültürel alanda devletin bireysel hak ve özgürlükler alanına olumsuz karışıklığı hemen tamamıyla yok edilmiş; böylece de, tam bir özgürlükten yararlanan yenilik getirici hareketlerin zorlayıcı yollara başvurmalarındaki her çeşit meşruluk savları, geçerliğini yitirmiş olmaktadır. İşte Batı global toplumunun komünizm karşısında varlığını koruyabilmesinin nedeni, kollektif ide ve değerler katının, modern koşullara bu uyumundan gelen kuvvetinde aranmalıdır.

**b. Komünist Devrimi'nin ön-koşulu: batılılaşmamış olmak :**

Rusya'nın komünist egemenliğine sürüklenmesi de, aynı vertikal analiz prosesüsü ile açıklanabilir. Çarlık ülkesi, Avrupa'nın büyük devletlerinden biri olmakla birlikte, batısal kimlikte bir kollektif ide ve değerler katına sahip değildi. Geniş halk kütlelerine egemen bulunan ide ve değerler, mitik, teolojik, bir sözcükle arkaik; bunun yanı sıra, kollektif ideali temsil eder görünen teokratik ve panislavist akımlar da, batılılıktan tamamıyla uzak, teolojiko-militer döneme özgü eğilimlerdir. Bir çeşit mülk-devlet düşüncesini yansıtan despotik çarlık kurumunun da, Batı global toplumu ile bağdaşır karakteri yoktur. Yani Rus toplumu, dahil bulunduğu Batı global toplumuna göre tamamıyla patolojik bir kimlik taşımaktadır. Kendi kollektif ide ve değerler katı, kendini temsil etmez bir durum vardır ortada.

Konu, ontolojik ve deontolojik görüş açılarının karşılaştırılması ile ilgili açıklamalarımız düşünüldüğünde daha aydınlanacaktır. Bu iki görüş arasında bir çeşit senkretizmi temsil eder kimlikte görünen, gerek Durkheim'ın normal ve patolojik ayırımına ve gerekse Gurvitch'in, ulustan daha geniş global toplumları öngören düşüncesine dayanarak diyebiliriz ki, bir ulusun gerçek ide ve değerleri, onda eylemsellikle var olan değil ve fakat dahil bulunduğu supra-nasyonal global toplumun ide ve değerleridir. Bu durumda, eğer ulusal ide ve değerler katının yıkıcı akımlar istilasına uğraması istenmiyorsa, behemehal, dahil bulunduğu global toplumunkine uydurulması zorunludur. Rusya'da komünist devrimin tutmasındaki temel neden burada, Rus global toplumunun ide ve değerler katını, Batı global toplumunkine uydurmamış olmasında aranmalıdır.

### C. Az gelişmiş ülkelerin batılılaşma zorunluğu :

Rusya'ya ilişkin yukarıki açıklama, bütün az gelişmiş ülkeler yönünden de geçerlidir. Batılı anlamda demokratik bir kolektif ide ve değerler katından yoksun ülkelerin, er geç komünist egemenliği altına düşmeleri mukadder gibidir. Sosyal evolüsyonun bugünkü aşamasında her ulusal toplumun ide ve değerler katı, zorunlulukla ya Batı anlamında demokratik, ya komünist olacak, ya da o toplum zincirleme devrimler batağından kurtulamıyacaktır. Zira, dediğimiz gibi, günümüzün sosyal koşulları içinde ulusal toplum, bağımsızlığını korumakla birlikte, bir supra-nasyonal toplumda tamamlanmak zorundadır.

Söz konusu tamamlanma zorunluğunun gerekçesi, insanlığın eriştiği bugünkü teknik ve kültürel düzeye, hiç bir ulusun, kendi öz kaynaklarıyla ulaşmasına olanak bulunmamasıdır. Günümüz dünyasında ulusal toplumun, içinde yer almak zorunda olduğu, biri batılı anlamda demokratik, diğeri komünist, supra-nasyonal iki global toplum vardır. Tiyer-mond dedikleri üçüncü dünya, bağımsız bir supra-nasyonal global toplum teşkil etmemektedir ve edemez de. Bunların sosyal koşulları arasındaki aynılığa yakın benzeşme, vertikal analiz yönünden pek fazla bir anlam taşımaz. Bütün ulusların ayak uydurmakla yükümlü buldukları teknik ve kültürel evolüsyon kervanına katılabilmeleri için bunların, kendi öz ide ve değerler tabakalarını değiştirmeleri şarttır. Oysa bunlar, değiştirdiklerinin yerine koymak üzere yeni ide ve değerler yaratacak yetenekte de değillerdir.

Burada, ülkemizin özellikle son zamanlarda içine düşürüldüğü kritik durum yönünden son derece aktüel önemi olan nokta, geri kalmış ülkelerin yenilik getirici hareketler katındaki aşırı-yıkıcı akımların karşısına, arkaik ide ve değerlerle çıkılamıyacağıdır. Çoğunlukla teokratik ve militer karakterli bu arkaik ide ve değerler, arkaik toplumun ide ve değerler katını temsil ederler. Oysa toplumlar da, bireyler gibi, kendilerini devamlı aşma, bir takım idealere doğru eğilme yükümlüdedirler. Bu eğilim, geri kalmış ülkelerde hayli de hızlı olmak gerekir. Bu nedenledir ki, geri kalmış ülkelerde arkaik değerlerin uzun bir ömre sahip olması beklenemez. Yıkıcı akımlara karşı arkaik değerleri seferber edenlerin, bir gün kolektif ide ve değerler katını sahipsiz kalmış görmeleri kaçınıl-

mazdır. Kışkırtılmış geri çevrelerin tek sermayeleri olan kaba kuvvet karşısında aydın güçler sinmiş olacağı cihetle, sahipsiz ide ve değerler katı, yenilik getirici hareketler katındaki aşırı, yıkıcı akımların egemenliği altına düşecektir. Komünizmin, teokratik ve faşist yönetimleri, kendisi için en elverişli ortam sayan tutumu, bundan dolaydır.

Görülüyor ki az gelişmiş ülkeler, var olmak için gelişmeye, gelişmek için ide ve değerler katını değiştirmeye ve bu değişiklikte de, ya batılı anlamda demokratik ya da komünist bir değer sistemini kabullenmeye mecbur bulunmaktadır. Ancak, bu, söz konusu iki değer sisteminden birinin aynen kabulünü içermez. Zaten böyle bir tutum, batılı mantaliteye de aykırı düşer. Nitekim, yukarıda da bildirdiğimiz üzere Batı, Birinci Dünya Savaşı sonrası dönemde kendi değer sistemini, komünist ve hatta anarşist düşünce biçimlerinden yaptığı resepsiyonlarla düzeltmekten çekinmemiştir.

İşte bu nedenledir ki, modern koşullara uygun değerler yaratma yeteneğinden yoksun az gelişmiş ülkelerin, realitede, çoğunlukla, batılı anlamda demokratik ve komünist değer sistemlerinin karışımından meydana gelmiş bir mikst sistemi uygulamaları, yukarıki savlarımızla çelişmez. Az gelişmiş ülkelerin böyle bir uygulamayla güttükleri amaç, temelde ulusal bağımsızlıklarının korunmasıdır. Doğallıkla, iki bloktan da yardım sağlama gibi çıkar hesapları da bu konuda rol oynamaktan geri kalmamaktadır. Fakat bunlar konunun natürüyle doğrudan ilgili bulunmadıkları için biz burada sadece bağımsızlık eğilimine dokunacağız.

Böyle bir mikst değer sistemini benimsemekle, istisnasız her biri emperyalizmin boyunduruğu altında inlemiş bu toplumlar, ulusal bağımsızlıklarını, her iki supra-nasyonal global toplumun garantisine altına alma yolunu bulmuş olmaktadır. Ancak, bu konuda parmak basılması gereken çok vital bir problem vardır ki o da, kolektif ide ve değerler katlarında ortaklaşa sahip buldukları ulusal bağımsızlık eğiliminin, tiyer-monda dahil toplumların en kritik özelliklerinden birini teşkil etmesidir. Bu özellik dolayısıyla az gelişmiş toplumlar, denilebilir ki, kurtuluşu hiç kolay olmayan bir kısır döngü (cercle vicieux) içindedirler. Zira, bağımsızlık eğilimi nasyonalizmi kuvvetli tutmayı gerektirirken, gelişme yolları, eski kolektif ide ve değerler katının yıkıntısından geçmekte; bu yıkım olmaksızın da, ilerlemeye elverişli bir sosyo-politik ve hatta ekonomik yapı yükselmemektedir.

Her ne kadar nasyonalizm, natürü gereğince, sosyo-politik ve ekonomik reformlara en küçük ölçüde bile engel değilse de, geri kalmış ülkelerin gerek — sözde — demokratik ve gerekse diktatoryal yönetim biçimlerinde bir çeşit «mukaddesatçılık» ile birleşmekte, konservatör ve retrograd çevrelerin fanatik tekelliliği altında dejeneresansa sürüklenmektedir. Demokrasilerde yönetmenlerin oy; diktatörlüklerde maddesel destek sağlama kayguları, geniş kitlelerin bilgi ve bilinçten yoksun inanç ve eğilimlerini hoş tutma zorununu ortaya çıkarmaktadır. Yani, çoğu kez sanıldığığının tersine, diktatoryal yönetim, süperstisyonların antidodu olmaktan uzaktır. Zira, hiç değilse sosyal evölüsyonun bugünkü aşamasında her despotizm, çoğunluğun kuvvetinden destek almak zorundadır. Meğer ki — Atatürkçülük örneğinde olduğu üzere — lejitimitesini, davasının sosyal ve moral gerçekliğinden alan bir aydın despotizm söz konusu ola!

Bu duruma göre problemimizi, önce Atatürkçülüğün jüstifikasyonu, sonra batılılaşmanın demokrasi ile aynılığı ve sonunda da, geri kalmış ülkelerde demokrasinin uygulanım potansiyeli olmak üzere üç ana konu yöresinde ele almamız gerekmektedir.

## BÖLÜM I

### ATATÜRKÇÜLÜĞÜN JÜSTİFİKASYONU PROBLEMİ

Burada da gene önce marksizmin kritiği sorunu ile karşılaşmaktayız. Gerçekten de Atatürkçülük örneğinden alınması gerekli ilk teorik ders, marksist devlet anlayışının refütasyonudur. Zira, ilk kez, Atatürkçülük bir sınıf hareketi olarak ortaya çıkmadığı cihetle, Hareket'in, marksist anlamda «egemen sınıfların tahakküm aracı» bir kudret tarafından bastırılması da söz konusu değildir. Bundan başka, Atatürkçülük prensiplerine dayanan yeni Türk devletinin, herhangi bir «egemen sınıfın tahakküm aracı» olmadığı gerçeği de, marksist devlet anlayışını, bir başka yönden çürütmeye yeterlidir.

Atatürkçülük hareketinin, teorik yönden ikinci önemi, «değerler ve anlamlar katı»nın çoğunluk ile ilişkisi bulunmadığını, dolayısıyla da majoritarist görüşün geçersizliğini ortaya koymasındadır. Hiç değilse başlangıcı itibariyle Atatürkçülüğün, tarihteki en mino-

riter reform hareketi olduğunu iddia etmekte, isabetsizlik payı pek büyük olmasa gerektir. Ulusal kurtuluş hareketinde O'nun yanında bulunanların, Atatürkçülük diye adlandırdığımız radikal reform hareketi başlayınca kendisini nasıl bıraktıkları, buna cephe aldıkları ve hatta bir takım komplolara giriştikleri, Büyük Nutuk'un tamıkmılığı altında, herkesçe bilinmektedir.

## PARAGRAF I BATILILAŞMA VE UYGARLAŞMANIN AYNILIĞI YÖNÜNDEN

Atatürkçülük, örneğin devletçilik gibi prensiplerinin uygulanım kapsamı yönünden bazı tartışmalara yol açsa da, natürü itibariyle açık ve seçiktir: Batılılaşma.

Atatürkçülük düşmanları, batılılaşmayı, Türk ulusuna güvensizlik, Batı karşısında bir aşağılık kompleksi olarak görmekte ve milliyetçilik prensibini benimsemiş bulunan Atatürkçülüğün böylece kendi kendisi ile çelişmeye düştüğünü öne sürmektedirler. Oysa gerçek, bu savların tam tersidir. Atatürk, batılılaşmayı benimsemekle, Türk ulusuna karşı olan sınırsız güvenini bir kez daha ortaya koyuyordu. Türk ulusuna karşı güvensizlik, onun ancak orta-çağ koşulları içinde yaşayabileceği gibi bir bilinç-altı kanı ile, radikal reformların karşısına çıkanlara aittir.

Batılılaşma değil, fakat uygarlaşma gereklidir, tarzında bir karşı çıkış ta vardır ortada. Hemen söyleyelim ki bu iki kavram teorik ve istorik olarak ayrışabilirse de, bugün için birbirinin sinonimidir, aynı anlamı deyimlemektedir. Batı'yı, kendinden başka bir yol izlemek suretiyle aşmanın söz konusu olabileceğine biz ihtimal vermiyoruz. Hiç değilse düşünce ve inanç özgürlüğü temeline dayanmaksızın, yani temelde batılı olmaksızın, uygarlaşılabilceğini düşünmede, herhangi bir isabet olasılığı yoktur. Çağdaş uygarlık düzeyine erişme çabasında bir aşağılık kompleksi görmek ise, doğallıkla söz konusu olamaz. Aşağılık kompleksi, Batı'nın eriştiği bu düzeye erişemeyeceğimiz sanısına kapılarak Batı'yı kötülemeye kalkışmadadır.

Bu noktada, uygarlık ve kültür ayırımına da kısaca dokunmak zorundayız. Batılılaşmayı hiç değilse kısmen önlemek üzere bu ayırıma bel bağlayanlar vardır. Cermen orijinli bu düşünceye göre uygarlık kavramı, özellikle pozitif bilim ve teknik olmak üzere, mad-

desel; kültür ise, hukuk, sanat, din, filozofi gibi, anlamsal (moral-manevi) aleml deyimlemektedir (1). Uygarlık evrensel, transmissibl (geçişebilir) (2); kültür ise ulusal, entransmissibl (3) karakterdedir. İşte Atatürkçülük aleyhtarlarına göre, bu bakımdan yapılacak iş, Batı'yı sadece uygarlık yolunda izlemek, kültür alanında ise ulusal değer ve anlamlara bağı kalmaktır.

Sert Cermen nasyonalizmini yansıtan bu ayırım biçimi, Batı âlemi gibi, komünist âlem gibi.. supra-nasyonal global toplumların varlığı ile çelişmektedir. Bizde, bu ayırıma, teolojik ve nasyonalist olmak üzere, iki saik altında katılmaktadır. Şimdi bu iki saike te-kabül eden iki akımı eleştirelim.

### I. Teolojik akımın kritiği :

Söz konusu ayırıma teolojik düşünce ile katılanlar, Batı kültür-rünü benimsemenin, bir yandan hristiyanlaşmaya, öte yandan da dinsizliğe yol açtığı fobisi içindedirler. Bu tarz bir tutum, dinin bir kültür fenomeni olduğunu içerir ki bu, dini toplumun yarattığı gibi, dindarlıkla hiç te bağdaşmayan bir anlayışa götürür. Açıklamalarımıza bu noktadan başlamamız yerinde olacaktır.

#### A. Din ve kültür :

Siyantifik (sosyolojik) açıdan bir kültür fenomeni olarak incelenmesi, dinin bir kültür fenomeni olduğunu kanıtlamaz. Natürü itibariyle din, hiç te bir kültür fenomeni değildir. Kültür fenomeni, ide ve değerlerin, ampirik âlemde realizasyonu anlamına gelir: Adaletin, hukuk tarafından; güzelliğin, sanat tarafından.. realizasyonu (4). Bilim, fenomenal âlem ile sınırlı olduğu cihetle, dini, natürü itibariyle değil ve fakat bir kültür fenomeni olarak inceler. Tıpkı psikolojinin, ruhu değil, ruhsal fenomenleri incelemekte oluşu gibi.

(1) Aron (R.), *La sociologie allemande contemporaine*, Paris, 1935, pp. 62 et s.

(2) *Ibidem*, p. 64.

(3) *Ibid.*, p. 66.

(4) Çağıl (O. M.), a.g.e., sh. 57 - 58, 75.



Din ve ruh ise, metodu biliminkinden ayrıcalı olan filozofinin inceleme konusuna girmektedir.

Kültür fenomenlerinin fonksiyonu, ampirik insanın gereksinmelerini, daha doğrusu, insanın ampirik gereksinmelerini karşılamaktır. Dinde ise böyle bir fonksiyon mevcut değildir. Fonksiyonu itibarıyla din, insanın transandan gereksinmelerini karşılama amacını güder; eğer ampirik gereksinmeleri düzenleyen bir takım davranış kuralları taşıyorsa bu, teolojik çağdan kalma bir sürvivanstır. Teolojik çağda, bütün kültür kurumları (hukuk, sanat, filozofi) ve hatta bilim, dinsel karakter taşımakta, dinin içinde yer almakta olduğu içindir ki, din ve kültür aynılığı hüküm sürmekteydi; yani din, bir kültür fenomeni değil ve fakat bütün kültür kurumlarını kapsayan bir kurum idi. Bu durumda kendisine hukuk, sanat, filozofi ve bilim gibi, ampirik alan ile ilgili bir takım kurallar koyma ödevi düşüyordu.

## B. Batı ve hristiyanlık :

Batı kültür ve uygarlığının oluşumunda hristiyanlığın olumlu rol oynamış bulunmasının nedeni, dinin, yukarıda söylediğimiz mülti fonksiyonel durumundan doğmakta; hukuk, sanat, filozofi ve bilim alanlarında eser verme, âdeta hristiyanlığın tekelinde bulunmaktaydı. Lâkin daha sonraları insan, ampirik âlemin maddesel ve anlamsal gerçekliklerini bulgulamaya başladı. Bulunan gerçeklerse, dinin gösterdiklerine uymuyordu. Bu da dinin, kendi fonksiyonu dışındaki gerçeklikleri bulmaya yeterli olmadığını açıkça kanıtlamaktaydı. Öyleyse tutulacak yol, ampirik âlemin gerçekliklerini, dinsel veriler bir yana bırakılarak, insanın kendi duygusal ve düşünsel yetenekleri ile bulmaya çalışmak olmalıydı.

İşte, batılılaşmanın hristiyanlaşma olduğu fobisini besleyenler, teolojik dönemden rasyonel ve eksperimatal döneme bu geçişi hesaba katmayanlardır. Başlangıcı itibarıyla XVII. yüzyıldaki filozofik rönesans hareketine dayanan bu geçiş, bugün hemen hemen tamamlanmış bulunmaktadır. Bugün Batı uygarlık ve kültürünün teoloji ve dolayısıyla da hristiyanlık ile herhangi bir bağıntısı yoktur. Pazar günleri kiliseleri dolduranlara bakıp ta, Batı hristiyanlıktan kopmamıştır; hâlâ hristiyanlığı yayma sevdasında, diye düşünmek yanlışdır. Gerçi halk arasında hristiyanlığın nüfuzu azımsana-

mıyacak ölçüdedir ama, ne bilim, ne sanat, ne filozofi ve ne de politika adamları, davranış kurallarını asla İncil'den çıkarmamaktadırlar; bunlar, hristiyanlığın sürdürülmesi ve yayılması davasına da tamamiyle yabancıdırlar. Hristiyanlığı dünyanın dört bir bucağına ve bu arada doğallıkla Türkiye'ye götürme uğruna geceli gündüzlü çalışan misyoner kuruluşları, Batı'yı, yani uygarlığı temsil etmekten çok uzaktır.

Batı uygarlık ve kültürünü almış olmak, bunlar için hiç te elverişli bir ortam yaratmaz. Zira Batı ya da çağdaş uygarlık düzeyi ile hristiyanlık arasında fonksiyonel bir bağıntı yoktur; ne çağdaş uygarlık düzeyi hristiyanlığın ve ne de hristiyanlık çağdaş uygarlık düzeyinin ürünüdür. Tersini düşünmek, yani batılılaşma ve uygarlaşmanın hristiyanlığa yol açacağı sanısına kapılmak, gerçeğe uygun olmadığı gibi, müslümanlık yönünden de yarar değil, zarar doğurur. Çünkü böylece hristiyanlık, çağdaş uygarlığın dini durumuna sokulmuş olmaktadır. Oysa, dediğimiz gibi bu uygarlık, hristiyanlığa karşı güvensizlikten doğmuş bulunmaktadır. Bu uygarlık düzeyine erişen Türk ulusu da, hristiyanlığın etkisinde kalmak şöyle dursun, bu etkiye karşı direnmede kuvvet kazanmış olacaktır.

Geriye, batılılaşmanın dinsizliğe götüreceği korkusu kalmaktadır ki bu da, bilinç-altı bir aşağılık duygusunun ürünüdür. Uygarlaşmanın hristiyan Avrupa'yı dinsizleştirmemiş olması gerçeği karşısında, müslüman Türkiye'yi dinsizleştireceğini düşünmenin başka anlamı yoktur. Bu durumda tek gerçek korku, dinsizleşme değil ve fakat lâikleşme ihtimalinden doğan korkudur. Oysa lâiklik, dini sarsıntılardan korumanın tek çıkar yoludur. Ampirik gereksinmelerin karşılanmasına tamamiyle yabancı bulunan din sosyal kurumunu, devlet yönetimi gibi bir alanda kullanmakla karşılaşılacak uygunsuzluklar, dinin tüm gerçekliğinden haklı şüphelerin doğumuna yol açacaktır.

Batılılaşmanın hristiyanlaşma ve dinsizleşmeyi içermediği böylece meydana çıktıktan sonra, batılılaşma hareketine müslümanlık yönünden karşı çıkmanın lejitimitesi söz konusu olamaz. Bu karşı çıkış, ancak islâmcı teokrasi akımının lejitim dayanağı olabilir ki, XX. yüzyılda teokrasinin kendisel lejitimitesini savunmanın, bilimsel ciddilikle uzaktan yakından hiç bir ilgisi yoktur. Bu duruma göre batılılaşmanın zararı, müslümanlığa değil ve fakat islâmcı teokratik bir düzeni yerleştirme yolundaki anakronik çabalara dokunur.

caktır. Bu zararın ise, gerek ulus ve gerekse bilim ve kültürün yararına olduğu şüphe götürmez.

## II. Nasyonalist akımın eleştirisi :

Atatürkçülüğün, Türk global toplumunun kollektif ide ve değerler katını teşkil edişine karşı teolojik yönden yöneltilen itirazın yersizliğini belirttikten sonra şimdi de biraz milliyetçilik yönünden yöneltilen itiraz üzerinde durmak zorundayız. Atatürkçülük hareketi, temelde milliyetçi bir akımdır. Nitekim milliyetçilik, Atatürk tarafından kurulan Cumhuriyet Halk Partisi'nin (o zamanki adıyla Cumhuriyet Halk Fırkası'nın) altı okundan birini teşkil etmiş ve daha sonra da, diğer beş okla birlikte, anayasanın metnine aktarılmıştır. İşte batılılaşma bu temel prensip ile çatışır karakterde görülmekte ve bu nedenle de Atatürkçülüğün, kendi kendisi ile gelişme halinde olduğu öne sürülmektedir.

Söz konusu görüş yanlıları, ilk olarak nasyonalizm ile şovinizmi karıştırıyorlar. Nasyonalizm, altruist diyemesek bile, karşısında başka ulusların da var olduğunu gözden ayırmayan, — deyim yerinde ise — meşru ve dürüst bir egoizme dayanır. Komşularını terdirgin etmeden yaşayan, onlarla karşılıklı fayda temelli yapıcı ilişkilere girişen, genellikle söylendiği gibi, «iyi komşu» kimliğinde bir ulus anlayışına sahiptir. «Yurtta barış, cihanda barış» prensibi ile Atatürkçülük , böyle bir milliyetçilik prensibini benimsemiştir.

Şovinizm, nasyonalizmi temsil etmek şöyle dursun, onun tam tersi bir politik anlayış biçimidir. Bu itibarladır ki, iki kavramı deyimlemek üzere, nasyonalizm ve şovinizm gibi, etimolojileri apayrı olan iki terim kullanılır. Bizde ise, spesifik terimler bulunmadığı cihetle, nasyonalizme milliyetçilik, şovinizme de aşırı milliyetçilik denilmekte ve böylece de etimolojik benzeşme, iki kavram arasında yakınlık bulunduğu sanısını uyandırmaktadır.

Nasyonalizm, etimolojisine uygun olarak, ulus yararını öngören bir ideoloji iken şovinizm, diğer uluslar için olduğu gibi, sözde yararına işlediği ulus için de daima kötülük doğuran bir sapık ideolojidir. Sosyolojik açıdan bakıldığında şovinizm, tamamiyle bir gerici akımdır, bir anakronizmdir. Zira, ilk kez, metafizik düşüncüyü yansıtmakta; bunun yanı sıra da militer mantalite taşımaktadır. Metafizik bir ulus anlayışından hareket etmekte; bu metafizik ulus

anlayışı uğruna da gerçek ulusu ölüme ve sefalete atmayı prensip edinmektedir. Bu kimliği ile şovinizm, militer çağdan endüstriyel çağa geçildiğinin de farkında değildir. Hâlâ, itibarlı ulusun, diğer uluslarca üretilen değerleri, gasp ve yağma yoluyla ele geçiren ulus olduğu hayali içindedir.

İşte Atatürkçülük, nasyonalizm ile değil ve fakat şovinizm ile çelişme halindedir. Şoven akım, batılılaşma değil, uygarlaşma gereklidir, derken, bilinç altındaki şu gerekçeye dayanmaktadır: Bir zamanlar Türk'ün militer gücü önünde tir tir titreyen bu Batı da kim oluyor! Militer güçlülük endüstriyalizasyonu zorunlu kılmasa, bu patolojik düşünce, teknik resepsiyona da karşı çıkacaktır. Zira, primitif mantaliteyi temsil eden bütün anlayış biçimleri gibi, gerçek-dışı, çalışma ve dürüst yaşama düşmanı, bir terimle, mizoneisttir. İşin üzülmenecek yanı ise, ulusal tarihimizde hemen daima bu patolojik düşünce tarzının egemen olmuş ve ulusu felâkete sürüklemiş bulunmasıdır. Uygarlaşmamızı engelleyen nedenlerin temelinde hep bu patolojik düşünce yer almaktadır. Nitekim Atatürk te, «yurtta barış, cihanda barış» ve «misak-ı millî sınırları» prensipleri ile, bu patolojik düşünceye kesin bir son vermenin gerektiğini ortaya koymuştur. Atatürk anlamıştır ki, hele Türkiye gibi az gelişmiş ülkelerde bugün, şovinizmin hiç bir olumlu fonksiyonu yoktur; geri kalmış ülkelerin yapacağı iş, başkalarını sömürmek hayaline kapılmak değil, fakat başkaları tarafından sömürülmemeye çalışmaktır ve bunda başarı sağlamanın tek çıkar yolu da batılılaşmadan geçmektedir.

### III. Batılılaşma açısından Japonya örneği :

Atatürk'ün söz konusu teşhisi açıkça göstermektedir ki, batılılaşma çabasının sömürgeleşmeye götürdüğünü öne sürenler, sömürgeleşmeden kurtulmanın batılılaşma ile mümkün olduğu gerçeğine gözlerini kapamaktadırlar. Zira Batı'nın bütün sömürgeleri, istisnasız, batılılaşmamış toplumlardır. İşte Atatürk, bu gerçeği çok iyi görmüş ve bunca kan pahasına kazanılan askeri başarınının, batılılaşma ile tamamlanmadıkça, yabancı istilâsına karşı kesin bir zafer teşkil edemeyeceğini, tam bir isabetle anlamış bulunmaktadır.

Bu duruma göre batılılaşma, milliyetçilik ile çelişme halinde olmak şöyle dursun, tersine, milliyetçiliğin tamamlayıcısı, vazgeçil-

mez bir parçası, elemanıdır. Bu gerçeği çürütme yolunda Atatürkçülük düşmanı şovenlerin başvurdukları tek örnek, Japonya olmaktadır. Japonya, Batı'nın tekniğini (dar anlamda uygarlığını) almış fakat kendi ulusal kültürünü tamamiyle korumuş; buna rağmen, sömürge durumuna gelmediği gibi, sömürgeci hareketlere hakkıyla kalkışacak bir üstünlüğe de erişmiştir. Konumuz yönünden son derece enteresan düşüncelere yol açmakta olan Japonya örneği üzerinde biraz duralım.

#### A. Tarihsel materyalizmin kritiğinde Japonya ve Atatürkçülük örnekleri :

Japonya ve Atatürkçülük örnekleri birlikte ele alındıkları takdirde, teknik enfra-strüktür ile ideolojik (moral) üst-yapı arasındaki bağıntının, Marx'ça öngörüldüğü tarzda ontolojik değil ve fakat, yukarılarda belirttiğimiz üzere, deontolojik yönden ele alınması gereği, çok açık bir gerçeklik biçiminde ortaya çıkmaktadır. Kanımızca problem, iki bakımdan çözümlenmelidir. Biri, teknik enfra-strüktürün ideolojik üst-yapıyı, mekanik tarzda belirlemediğidir. Japonya örneği, bu konuda yeterli bir kanıt teşkil etmektedir. Eğer bir mekanik belirleme söz konusu olsa, Japonya'nın kültürce de batılı olması gerekirdi. Burada gene devletin önleyici etkisinden söz edilecek. Bu ise, deontolojik belirlemenin geçerli olduğunu gösterir: Devlet önlememeli, uygar enfra-strüktür koşullarına uygun bir kültürün doğum ve gelişimini kolaylaştırmalıdır. Nitekim, II. Dünya Harbi'nden sonra infiratçılıktan kurtulan Japonya'da bugün bu yolda hatırı sayılır ilerlemeler kat edilmiştir.

Problemin ikinci yönü, kendisine tekabül eden teknik koşulları gerçekleştirmeksizin, belirli bir ideolojik üst-yapının kurulup kurulamayacağıdır. Yani, Batı uygarlık düzeyine erişmeksizin, Batı kültürünü (Batı hukuku, Batı sanatı, Batı filozofisini) gerçekleştirme olanağı acaba mevcut mudur? İşte bu konuda da Atatürkçülük tipik bir örnek teşkil eder. Endüstrileşmenin henüz «e» sinin bulunmadığı bir dönemde Türkiye, Batı kültürünü benimsemiş; sanat, filozofi ve özellikle hukuk alanında, bir batılı toplum kimliği kazanmıştır. Ne var ki bu kimlik, bir büyük adamın kudretli etkisi altında kazanılmış ve gerekli enfra-strüktür koşulları da sağlanmamış bulunduğu cihetle, O'nun ölümünden sonra, ters yönden gelen çabalar altında gittikçe gölgelenmektedir.

Şu açıklamalarımız gösteriyor ki teknik enfra-strüktür ile moral üst-yapı arasında — Marx'ca öngörüldüğü gibi mekanik bir belirleme olmamakla birlikte — sıkı bir bağıntı mevcut bulunmaktadır.

### B. Teknik resepsiyon ve kültürel resepsiyon :

Japonya örneğinin ortaya koyduğu bir önemli problem de, yalnız teknik resepsiyon ile yetinilip yetinilemeyeceğidir. Söylediğimiz üzere Japonya, Batı'nın sadece tekniğini almış ve sömürgeleşmediği gibi emperyalist devletler kampında hakkıyla bulunmak olanağını kazanmıştır. Bu, sırf teknik resepsiyon ile yetinilebileceğini göstermektedir. Ancak, çeşitli vesilelerle kanıtladığımızı sandığımız bir gerçek te, sosyal alanda deontolojik görüş açısından vazgeçilemeyeceğiydi. O zaman problemi, sırf teknik resepsiyon ile yetinmenin doğru olup olmadığı biçiminde koymak zorundayız, demektir.

Hemen şunu hatırlatmalıyız ki Batı kültürü, çağdaş uygarlığın kültürüdür; çağdaş koşullar altında yaşayan insanın gereksinmelerini karşılayan bir kültürdür; ilk uygarlık çevrelerinden başlayarak gelişen, ilerleyen, olgunlaşan bir kültürdür. Bunun için de, ulusal kültürleri buna karşı çıkarmak, bir bakıma, insanlığa karşı çıkarmak anlamına gelir. Bugün Batı, uygarlık yönünden olduğu gibi, kültür yönünden de insanlığın temsilcisi durumundadır. Uluslar arasındaki kültür ayrılıklarının asliyetini iddia etmek, ulusların insanlıklarını inkâr etmek olur. Gerçekte bu ayrılıklar, Comte'un yerinde bir teşhisiyle, ırk ve iklim gibi faktörlerin etkisi altında bazı ulusların, diğerlerine göre daha geri bir düzeyde bulunmasından doğmaktadır (11). İşte problemin çözümünde hareket noktamız, bu olmalıdır.

Batı kültürünü benimsemekle ulusal özelliğimizi yitireceğimiz kanısında olanlar, ulusun insanlık yolunda ilerlemesini kayıp sayma gibi bir acayip duruma düşmektedirler. Meğer ki ulusal kültürümüzün, Batı'ya oranla insanlığı daha çok temsil ettiğini savunmuş olalar! Oysa bunların tek gerekçeleri, ulusal kültürün yok olmasıdır. Bu da yersizdir. Ulusal kültür yok olmamakta; modernleşmek-

(1) Comte (A.), Cours de philosophie positive, T. IV, Paris, 1869, p. 319.

te, çağdaş koşullara uygun yeni bir kimlik kazanmaktadır. Böyle bir olumlu değişmeyi yadırgamak, evrimi kişiliğinin yitimi sayıp ta değerli örneklere sırt çeviren ve bunun için de basit ve çocuk kalan psikopat bireylerinki gibi, yanlış olduğu kadar zarar ve tehlikelerle de dolu bir mantalitenin ürünüdür.

Ulusal kültürü koruyacağız diye, Batı'nın çağdaş insanı temsil eden kültür değerlerine kapıları kapalı tutmak ile, müslümanlığa aykırı düştüğü için resim sanatına kapıyı kapamak arasında bir ayrılık yoktur. Kültür emperyalizmi fobisi ile, Batı kültürünü sınırlarımızdan sokmama çabasında olanlar, bir «kültür istilâsı» nı önlemek şöyle dursun, memleket kültürünü topyekûn istilâya elverişli bir ortam durumuna getirme yolundadırlar. Örneğin klâsik batı müziğine karşı, ulusal kişiliğimizin yiteceği fobisi ile girişilen sistemli kampanya yüzünden, memlekette gerçek kompozitör yetişmemekte; gerçek müzik zevkini tatmak isteyenler de, zorunlukla ithal malı kompozisyonları dinlemekle yetinmektedirler. Böylece, kültür emperyalizmi fobisi problemine el atmış oluyoruz.

### C. Kültür emperyalizmi fobisi :

Problemin çözümünde tutacağımız kısa ve kesin yol, kültür emperyalizmi diye bir hareketin söz konusu olamayacağıdır. Teknik emperyalizmin söz konusu olamayacağı gibi. Biz Batı'nın tekniğini almakla, onun teknik emperyalizmi altına girmiş olmayız. Sömürgeleşmeyi doğuran, ulusal endüstrinin, Batı kapitali, Batı teknisyenleri, Batı gereçleri... ile kurulmasıdır ki bu da teknik değil, ekonomik emperyalizmdir. Zira yerli kapital, yerli teknisyen, yerli gereçlerle kurulan endüstri, Batı tekniği uygulandı diye, ulusal karakterini yitirmiş olmaz. Özetle emperyalizm, ulusal değerlerin, bir — ya da bir kaç — yabancı ulus yararına sömürülmesidir. Teknik resepsiyonda böyle bir durumun ortaya çıkması düşünülemez.

Kültürün natüründe de böyle bir karakter mevcut değildir. Kültürel resepsiyonda, ulusal değerlerin, bir yabancı ulus yararına sömürülmesi gibi bir durum yoktur. Örneğin C.C.S.'i iktibas etmekle biz, İsviçre emperyalizmi altına düşmüş olmamaktayız; zira, bu suretle ulusal değerlerimizin İsviçre yararına sömürülmesi gibi bir durum ortaya çıkmamaktadır. Ancak, kültürel resepsiyon, politik emperyalizme araç yapılabilmektedir. İleri enüstü ülkelerinin, az

gelişmiş ülke sınırları içinde kurmuş oldukları çeşitli «kültür merkezleri», az gelişmiş ülkeyi politik yönden o devletlere bağlama çabaları göstermektedirler. Ancak, tekrarlayalım ki bu, kültür emperyalizmi değil, politik emperyalizmdir ve Atatürkçülük, politik emperyalizme kapıları sıkı sıkıya kapalı tutmaktadır.

Görülüyor ki Atatürkçülük anlamında bir batılılaşma, gerek hristiyanlık ve gerekse emperyalizm yönünden Batı'ya en ufak ta olsa bir taviz içermemektedir. Fakat gözden kaçırılmaması gereken bir husus ta, bütün bunların, Atatürkçülüğün temel fonksiyonu olmayıp bu fonksiyonun ifasında sakınılması gereken noktaları teşkil ettikleridir. Temel fonksiyonu itibariyle Atatürkçülük, batılılaşma, yani Türk ulusunu, maddesel ve anlamsal çağdaş koşullara uygun biçimde, insanca yaşatma eğilimini temsil eder. Bir emperyalizm fobisi içinde, teknik ve kültürel resepsiyonları kısıtlamaya kalkışmanın, Atatürkçülüğün bu temel fonksiyonuyla çatıştığı, hiç bir zaman hatırdan çıkarılmamalıdır. Hatırdan çıkarılmamalıdır ki tutulacak Atatürkçü yol, teknik ve kültürel resepsiyonları kısıtlamayı değil ve fakat bunların ekonomik ve politik emperyalizmlere araç yapılmasını önlemeyi gerektirir.

Yukarıki açıklamalarımız, uygarlığın, maddesel yönü olan teknik ve anlamsal yönü olan kültür ile birlikte bir bütün teşkil ettiğini ve uygarlık alanında girişilecek resepsiyonların, kendisellekle (en soi), ulusal çıkarlara zararı dokunmadığı gibi, ulus kişiliğini de zedelediğini ortaya koymuş bulunmaktadır. Problem bu gerçeklik açısından ele alındığında ise Japonya'nın, az gelişmiş ülkelere ve bu arada da Türkiye'ye model ittihaz edilmesi gibi bir çözümün yerindeliği söz konusu olamaz. Japonya da içinde olmak üzere, kültürlerini çağdaş insanlık düzeyine çıkaramamış olan ülkeler, bu düzeyi temsil eden Batı kültüründen esinlenmek zorunu ve hatta yükümü altındadırlar. Batı'nın endüstriyel tekniğini alıp ulusal endüstrimizi nasıl kuruyorsak, kültürel tekniğini alıp ulusal kültürümüzü öyle kuracağız.

## PARAGRAF II. GLOBAL TOPLUM AYNILIĞI YÖNÜNDEN

Batılılaşma probleminin kesin çözümü, global toplum kavramına dayanmaktadır. Bilindiği üzere global toplum, ulusla tükenmemektedir. Sosyal koşulların, ana çizgileri itibarile de olsa, aynılık



gösterdiği çeşitli uluslar, bir takım sosyal üniteler meydana getirebilmekte ve bunlar da, gene ana çizgileri itibariyle, aynı bir hukuk sistemi içinde mutalea edilebilmektedir. Örneğin kapitalist global toplum ve kapitalist hukuk sistemi, sosyalist global toplum ve sosyalist hukuk sistemi.

### I. Batı global toplumu :

Global toplumla ilgili yukarıki iki örnek, bir Batı global toplumunun da var olduğunu ortaya koymaktadır. Zira bunların her ikisi de, Batı'yı temsil yeteneğinden yoksundur. Batı global toplumunun en önemli karakteristiği, kapitalizm de, sosyalizm de içinde olmak üzere her çeşit «izm» e açık; yani inanç ve düşünce özgürlüğünü eksiksiz benimsemiş bulunmasıdır. Bu itibarla, herhangi bir «izm» i hukuken yasaklamış bir ulusun durumu, Batı global toplumu içinde patolojik düşer. Meğer ki bu «izm», kütleleri kanlı ayaklanmalara kışkırtmayı ya da bir yabancı ulus hegemonyasına dayanmayı benimsemiş ola.

Gerek yukarıki iki örnek ve gerekse şu açıklamamız, global toplum kavramının, morfolojik ve ekolojik yüzey değil, fakat kolektif ide ve değerler katı tarafından belirlendiğini ortaya koymaktadır. Zira örneğin U.S.A. ve U.R.S.S.'in morfolojik ve ekolojik yüzey koşulları arasında tama yakın bir ayniyetin varlığına rağmen, bu iki ülke ayrı global toplumlara dahildir. Gene bunun gibi, morfolojik ve ekolojik yüzey katının, çağdaş uygarlık koşullarına tam uygun düşmesine rağmen nazi Almanya, Batı global toplumunda yer almamaktadır. Buna karşılık, morfolojik ve ekolojik koşullarının primitif denecek kadar geriliği, Atatürk Türkiyesi'nin, Batı global toplumu içinde yer almasını engellemiştir. Ülkemizin maddesel ve moral koşulları itibariyle bu geriliği, elbet te, Batı global toplumunun sosyal kurumları ile bizimkiler arasında, patolojik düşen bir takım ayrılıkların bulunmasına yol açmaktan geri kalmamıştır. Fakat işin en üzüntülü yanı, bu primitif koşulların hayli düzelmiş olmasına karşılık, batılılaşmada, Atatürk döneminden çok daha uzağa düşmüş bulunmamızdır.

Global toplum kavramının kolektif ide ve değerler katı tarafından belirlenmesine bir örnek te, daha önce de dokunduğumuz üzere, tiyermondun bir global toplum teşkil etmemesidir. Morfolo-

jik ve ekolojik kat aynılığına rağmen tiyer-monda dahil ülkeler, bir global toplum teşkil etmemektedirler. Tiyer-mond, sadece, geri kalmış ülkelerin, iki süper-devlet karşısında bağımsızlıklarını korumak üzere meydana getirdikleri bir politik anlaşmadan öteye bir realiteye sahip değildir. Bugün hayli geniş ve değerli sosyolojik incelemelere konu yapılmakta oluşuna rağmen, az gelişmiş toplum diye bir global toplumun varlığından da söz edilemez. Zira az gelişmiş toplumların ortaklaşa bir kolektif ide ve değerler katları yoktur. Bunlar, morfolojik ve ekolojik yüzey katı koşullarını olduğu gibi, kolektif ide ve değerler katı koşullarını da, Batı'dan idhal ettikleri gereçlerle kurmak zorunluğundadırlar. İdhal malı gereçlerle ulusal karakterli değerler yaratılabileceği öne sürülebilirse de, her ulusun behemehal bir global toplum içinde tamamlanması zorunu hatırdan çıkarılmamalıdır. Bu, ulusal bağımsızlığı yok etmek şöyle dursun, tersine, olanaklı kılar. Zira bağımsızlığın ön-koşulu, kişilik sahibi olmaktır ki bu da, modern koşullara uygun bir kimlik kazanmakla olur.

Bugün dünyada komünist, kapitalist ve batılı olmak üzere üç supranasyonal global toplum ve büyük çoğunluğu tiyer-mondu teşkil eden bir hayli perakende ulus vardır. Tiyer-mondun bir global toplum teşkil edememesinin başta gelen nedeni, morfolojik ve ekolojik koşullar arasındaki aynılığa rağmen, ortaklaşa bir kolektif ide ve değerler katına sahip bulunmamasıdır. Bunların kolektif ide ve değerler katı, tamamiyle retrograd ve dolayısıyla da separatist karakter taşımakta olduğundan, bir sosyolojik ünite teşkil etmelerini engellemektedir. Ortaklaşa kader ve davalarının bilincine varmış olmalarını, ortaklaşa bir kolektif bilince sahibiyetleri biçiminde yorumlamak ta, bağışlanmaz bir yanılğı olur. Zira kolektif bilinç, toplum teşkiline yetecek ölçüde bir dayanışmanın bulunduğu sosyal ortamlarda belirir. Ve bir ortaklaşa kolektif ide ve değerler katının varlığını içerir. Oysa bunların, sözünü ettiğimiz separatist kimlikleri ve gerek morfolojik ve ekolojik yüzey katının gerekse kolektif ide ve değerler katının gereksinmelerini karşılamak üzere behemehal bir supra-nasyonal toplumla dayanışma zorunda oluşları, kendi aralarında komple bir dayanışmanın ve kendilerine özgü bir değer sisteminin kuruluşuna tam ve kesin bir engeldir.

Komünist global toplum, Sovyetler Birliği ve onunla entegre olan uluslardan; kapitalist global toplum, Birleşik Amerika ve onun-

la entegre olan uluslardan kurulu bulunmakta ve bunların yanı sıra bir Batı global toplumunun bulunduğu gözden kaçmakta; batılı global toplum, kapitalist global toplumla karıştırılmaktadır. Bunun nedeni, şüphesiz ki Batının, temelde kapitalist bir sosyo-politik düzeni, uzun süre benimsemiş ve hâlâ da benimsemekte oluşudur. Nitekim Gurvitch'in bile, Batı global toplumunun varlığını hiç hesaba katmaksızın, Kapitalizmin — yön ihtimal şıkları komünizm, teknokrazi ve plüralist demokrasi olan — transformasyonundan söz ettiğini görmekteyiz (1). Biz, ünlü sosyoloğun bu düşüncesine katılmıyoruz. Eğer bir Batı global toplumu varsa, kapitalizmin komünizme transformasyonundan söz etme olanağı yoktur. Zira komünizm, batılı değer sistemine tamamiyle aykırı düşmektedir. Bunu, ileriki açıklamalarımızda kanıtlamaya çalışacağız (2). Burada bize düşen, Batı global toplumunun demonstrasyonudur.

Konuya, kapitalist ve batılı global toplumlar arasındaki ayrılığı belirtmekle girelim. Yukarılarda da belirttiğimiz üzere, bir global toplumu belirleyen, kolektif ide ve değerler katıdır. Örneğin morfolojik ve ekolojik yüzey katı Batı'nınki ile aynı olmasına rağmen batılı olmayan uluslar (Japonya) bulunduğu gibi, Batı'ninkinden tamamiyle ayrı olmakla birlikte batılı olan ulusların da varlığını (Atatürk Türkiye'si) göstermiştik. Öyleyse demonstrasyonumuzun ağırlık noktası, kapitalizm ile kolektif ide ve değerler katı arasındaki ayrılık üzerinde toplanmaktadır.

Kapitalizm, natürü itibariyle bir sosyo-politik düzen olmak ve bu bakımdan da, vertikal toplum şemasının organize apareyler katına dahil bulunmakla birlikte, bir takım kolektif ide ve değerler yaratmaktan da geri kalmamıştır. Fakat eski Yunan'dan itibaren gelişen o zengin hazineye sahip Batı'nın kolektif ide ve değerler katı üzerinde asla tam bir egemenlik kuramamış bulunmaktadır. Bir sosyo-politik düzen olarak kapitalizmin, üzerinde egemenlik kurduğu tek batılı kurum, pozitif hukuk olmuştur ki bu da, organize apareyler katına dahildir (3). Oysa bugün Birleşik Amerika'da, hukukuyla, sanatıyla, filozofisiyle bütün kolektif ide ve değerler katı, kapitalizmin egemenliği altında bulunmakta ve bunun içindir ki,

(1) Gurvitch (G.), *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, Paris, 1955, p. 65.

(2) Aynı zamanda bak. Özhilgen (T.), *Sosyalizmin..*, a.g.e.

(3) Gurvitch (G.), *Traité..*, op. cit., p. 159.

kapitalist U.S.A. global toplumunun yanında Batı, ayrı bir global toplum kimliği taşımaktadır.

Biz, kapitalizmin Batı'ya bugün ne kadar aykırı düştüğü ve insanın saygıdeğerliği, eşitlik ve özgürlük gibi, Batı global toplumunun kolektif ide ve değerler katına egemen prensiplerin yol açtığı demokratik anlayış üzerinde, uzun uzadıya duracağız. Ancak, şu açıklamalarımız bile, batılılaşmaya karşı — komünist olmayan — bir sosyalist ve — şoven olmayan — bir nasyonalist muhalefetin yersizliğini göstermeye yeterlidir sanırız: Kapitalist global toplum, bütün derinliğine katların, morfolojik ve ekolojik yüzey katınca belirlendiği bir sosyal strüktür tipi olarak karşımıza çıkmaktadır. Marksizmi, XIX. yüzyıl sosyal strüktürüne uygun bir açıklama şeması olarak jüstifiye eden (1) ve fakat aynı zamanda bugüne yabancı düşüren ana neden de, kapitalizmin bu, adeta ünidimansiyonel kimliğidir. Batı, yenilik getirici hareketler ve kolektif ide ve değerler katında, insanlığı temsil eden o değerli kültür hazinesini, daima korumuştur. Vertikal analizin hiç bir biçimde söz konusu olmadığı kendi döneminde ise Marx, «ideolojik üst-yapı» olarak, sadece — pozitif hukuk ve politik yönetim kurumlarının dahil bulunduğu — organize apareyler katını görmüş ve moral âlemi, teknik enfra-strüktürün belirlediği sonucuna varmıştır. Daha açık deyişle, marksizmi, XIX. yüzyıl sosyal strüktürüne *tam uygun* bir açıklama şeması olmaktan alakoyan, o dönemde vertikal analiz yolunun bulunmaması olmuştur denilebilir. Bugün için denilebilecek bir gerçek ise, tarihsel materyalizmin, kapitalist global topluma, hemen tamamıyla uygun düştüğüdür. Zira, bugün U.S.A.'nın gerek yenilik getirici ve gerekse kolektif ide ve değerler katı, Batılı olmaktan çok uzak; morfolojik ve ekolojik yüzey katının gereksinmelerine tam uygun biçimde, ekonomik çıkar temeli üzerine oturtulmuş, ekonomik temeli yansıtmaktan öte fonksiyonlara yabancı bir kimlik göstermektedir. Nihayet bugün için denebilecek bir gerçek, marksist açıklama şemasının, ontolojik kimliğiyle, Batı'ya hiç uygun düşmediğidir. Zira bugün Batı'nın, yenilik getirici hareketler katında, «başkaldırıyorum, öyleyse varım - je révolte, donc je suis» sloganını benimsemiş bir koyu endividüalizm; kolektif ide ve değerler ka-

(1) Duverger (M.), op. cit., p. 341; Savcı (B.), İhtilâlin liberal - burjuva yönüne sosyal muhalefet akımının gelişme çizgisi, in Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, No. 2, 1965, sh. 772.

tına ise, başkaldırılmaması gereken gerçek değerlerle dolu, insani kültür hazinesi egemen bulunmaktadır ki her ikisi de, üretim ilişkilerinin ortaya çıkardığı mekanik davranış biçimlerinin tutsağı olmayı olanaksız kılar.

## II. Türkiye - Batı global toplumu bağıntısı :

Yenilik getirici hareketler ve kolektif ide ve değerler katlarıyla insanlığı temsil eden bir Batı global toplumunun varlığını kanıtlamak, elbet te, Atatürkçülüğün jüstifikasyonu bakımından da kapital bir önem taşır. Batı global toplumunun, kolektif ide ve değerler katı tarafından belirlenmekte olduğu; majoriter açıklama şemasının sosyolojik espriye aykırılığı ve morfolojik ve ekolojik yüzey koşullarının uygunsuzluğuna rağmen batılılaşmanın olanaklığı konularındaki açıklamalarımız, batılılaşmanın Türkiye için kaçınılmazlığını yeterince ortaya koymuş olsa gerektir.

En belirgin örneğini Çekoslovakya'nın teşkil ettiği üzere, komünist global toplumda bile batılılaşma eğilimlerinin egemenlik kazandığı bir dönemde, demagojiden başka sermayesi olmayan politikacılarca oy avcılığı uğruna kışkırtılan retrograd kaba kuvvetin etkisi altında Türkiye'nin ters yola saptırılması, bağışlanacak türden bir ulusal ihanet değildir. Bunun anlamı, ulusumuzun insanlık dışı bir yaşantıya mahkûm edilmesidir ki, bu haksız mahkûmiyetin cezası da, doğurduğu sonuç kadar ağır olmak gerekecektir.

Şimdi, son olarak, Türkiye'nin Batı global toplumu ile tamamlanma zorunluğunu, berikinin bütün insanlığı temsil ettiği gerekçeyle belirtmeye çalışalım. Üretim araçlarındaki değişimin yeni bir takım üretim ilişkileri ve dolayısıyla da yeni davranış biçimleri ortaya çıkardığından şüphe caiz değildir. Marksizmin yanlıgısı, bu davranış biçimlerinin olduğu gibi kabulünü öngörmesindedir. Bu mekanik belirleyiş, kolektif ide ve değerler katından yoksun toplumlar bakımından söz konusu olabilir ki, söylediğimiz üzere, bugünkü kapitalist global toplum, böyle bir kimlik göstermekte; bu global toplumda kolektif ide ve değerler katı, morfolojik ve ekolojik yüzey koşullarının gereksinmelerini yansıtmakta; enternasyonal bir sömürü düzeninin sürdürülmesine dayalı bir kapitalist ahlak anlayışı egemen bulunmaktadır. Komünizme karşı dünya jandarmalığını yüklenmiş bir global toplumun, tarihsel materyalizmi zorla

jüstifiye edercesine, ahlâka karşı bu kayıtsızlığı, günümüzün büyük paradokslarından birini teşkil eder. Ancak, büyüklüğü bundan aşağı kalmayan bir başka paradoks ta, ilerencilik silâhını hiç elden bırakmayan komünist global toplumun, yenilik getiren hareketler katını tam bir baskı altında tutarak, bireyin emerjansı olgusuna kapalı, anti-sosyolojik, retrograd, neoklanizme dayalı (1) bir proletaryan ahlâkı, Batı'nın «yıpranmış burjuva ahlâkı» karşısına çıkarılmaya kalkışmasıdır. Gerek kapitalist ve gerekse komünist global toplumların, insanlığa her an yeni teknik buluşlar armağan etmelerine karşılık, bu moral yoksullukları, Batı'nın kolektif ide ve değerler katına yabancılıklarından ileri gelmekte ve perakende uluslar gibi kendilerinin de bir kültür resepsiyonuna gereksinmeleri bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bunun anlamı ise, Batı global toplumunun, ontolojik varlığı yanında, bir kritik değer ölçüsü kimliği de taşıdığıdır.

Şu açıklamalarımız, Atatürkçülüğün jüstifikasyonuna fazlasıyla yetmektedir sanırız. Bu durumda Türkiye'nin tutacağı tek çıkar yol, batılılaşmadan geçmekte; bunun için de, son zamanlardaki açık kışkırtmalarla gittikçe büyüyen saptırıcı hareketlerin behemehal önlenmesi gerekmektedir.

## BÖLÜM II

### BATILILAŞMANIN LEJİTİMASYONU PROBLEMİ

Daha önce de bildirdiğimiz üzere bu ikinci bölümün konusu, ekonomik liberalizm, komünizm, faşizm, teokrasi gibi, Batı'da yer almalarına rağmen Batı'yı temsil etmekten uzak düşen akımların, bu kimliklerini ortaya koymaktır. Bu ortaya koyuşta, doğallıkla sosyolojik bir gerekçeye başvurulacak, sosyolojik bir açıklama biçimi izlenecektir. Bunun için de önce, yukarıda yeterince bilgi verdiğimiz gürviçyen şemanın açıklanışı ile ilgili bir teorik temel kurmamız ve ardından söz konusu akımları teker teker eleştirmemiz gerekmektedir.

(1) Marksizmin retrograd karakteri için, adı geçen makalemize bak., sh. 47.

## PARAGRAF I TEORİK TEMEL

Problemin çözümünde dayanılacak teorik temel, gene vertikal analiz şeması olacak; özellikle yenilik getirici hareketler katı ile kollektif ide ve değerler katının, gerek kendi aralarında ve gerekse morfolojik ve ekolojik yüzey koşulları — bir diğer deyişle aktüel gereksinmeler — ile korelasyonundan hareket edilecektir. Bu yüzden de işe, vertikal katlar arası korelasyon ile ilgili genel bir açıklama ile girmemiz, muhtemel yanlış anlamaları peşinen önlemede yararlı olacaktır.

### I. Vertikal katların korelasyonu :

Burada ele alınması gereken önemli problem, global toplumun vertikal realitesini teşkil eden katlar arasında bir iyerarşinin bulunup bulunmadığıdır. Problem, son derece karmaşık ve kritiktir. Önce, salt bir iyerarşinin var olup olmadığı, yani her zaman ve her yerde diğerlerini belirleyen bir faktörün bulunup bulunmadığı araştırılmak gerekir. İkinci olarak, acaba rölatif bir iyerarşi var mıdır; yani, belirli toplum tiplerinde, belirli bir tabakanın diğerlerine üstünlüğü söz konusu olabilir mi, sorusuna cevap arama zorunu ile karşılaşılmaktadır.

Toplumun vertikal analizi problemine, bilinçsiz bazı dokunuşlar dışında ilk el atan, Georges Gurvitch olmuştur (1). Gurvitch'e göre, sosyal katlar arasında salt bir iyerarşi düşünülemez. Tersine davranış, işe değer yargısı karıştırmak olur. Yani her çeşit sosyal strüktür tipinde, her zaman, örneğin ekonomik ya da dinsel faktörün diğerlerine öngeldiği, onları belirlediği yollu bir sav, adı geçen faktörlerin ötekilere göre üstün bir değer taşıdığı düşüncesinin ürünüdür ki böyle bir düşünce, sosyolojinin olgucu tutumu ile bağdaşamaz. Gerçi bununla sosyolojinin aksiyolojiye kapıları sıkı sıkıya kapalı tuttuğu anlaşılmalıdır (2). Yalnız, bazı olguların diğerlerinden daha üstün bir değer taşıdığı düşüncesi, sosyal realitenin istorik ve

(1) Gurvitch (G.), *La vocation*., op. cit., p. 105.

(2) Nitekim Gurvitch, çok veciz bir deyişle, değer problemini kendi uğraşı sınırları dışına atmanın, sosyoloji için aşırı bir tevazu olacağını bildirmektedir. Bak. *La Vocation*., op. cit., p. 103.

analitik incelenmelerine uygun düşmemekte ve bu itibarla da, üstün tutulması gerektiği yollu bir değer yargısını, realite yargısı imişçesine sunma çabasının ürünü gibi görünmektedir. Kapitalist global toplum ile ilgili açıklamalarımızda görüldüğü biçimde, bazı hallerde bazı katların diğerlerini egemenliği altına aldığı vaki ise de asl olan, sosyal katlar arasındaki karşılıklı etkileşmedir. Şimdi, bu enterdepandansı belirtmek üzere bir analiz denemesine girişelim.

## II. Kollektif ide ve değerler katının değişim prosesüsü :

Daha önceki örnekli açıklamalarımız, değerler ve anlamlar tabakası değişmeksizin, bir hukuk devrimi ve hatta reformundan söz edilemeyeceğini göstermiştir. Her hukuk düzeninin gerçek temeli, bu kollektif ide ve değerler katıdır. Ancak, şu deyişimiz de anlatıyor ki, söz konusu tabaka değişmez bir karakter taşımaz. Durumu Türkiye yönünden ele alacak olursak, Atatürk öncesi dönemde bu tabaka teolojik bir karakterde iken bugün batıcı, lâik karakterdedir. Türk global toplumunun bu batıcı-lâik kimliği, yukarıda yeterince belirtildiği için, üzerinde artık durmuyoruz. Burada, gene de biraz tekrar olmakla birlikte, üzerinde durmamız gereken konu, kollektif ide ve değerler katındaki değişmeyi belirleyen prosesüdür.

Kollektif ide ve değerler katındaki değişikliğin en yakın nedeni, yenilik doğurucu hareketler katıdır. Ancak, bu ikincisi de, bağımsız olmayıp morfolojik ve ekolojik yüzey katı fenomenlerinin ortaya çıkardığı — aktüel — gereksinmelere uygun olmakla, bunları karşılamakla yükümlü bulunmaktadır. İşte kollektif ide ve değerler katının değişim prosesüsünün ağırlık noktası buradadır ve bu bölümde yer alan bütün konular da bu nokta yöresinde toplanacaktır. Şimdi bu noktayı genel çizgileriyle belirtelim.

Toplumun kollektif ide ve değerler tabakasının, aktüel gereksinmeleri karşılamaktan yoksunlaştığı dönemlerde, bir takım yenileşme eğilimleri başgösterir. Burada parmak basılması gerekli husus, bir yenilik hareketinin, sosyolojik yönden önem taşıması için, kollektif ide ve değerler katının aktüel gereksinmelere uygunsuzluğu olgusuna dayanması zorunludur. Söz konusu uygunsuzluğun giderilmesi amacını gütmeyen yenilik getirici hareketlerin, başarı şansları da mevcut değildir. Organize apareyler katının (özellikle



politik organizasyonun), fonksiyonunu görmekten âciz düştüğü sosyal bunalım dönemlerinde bunların elde edecekleri patolojik başarı, kısa süreli olur; ya sosyal bir felâkete yol açmakla ya da sosyal gereksinmelerin baskısı altında erimekle varlığını yitirir gider.

## II. Problemin pratik portesi :

Aktüel gereksinmeler ile kollektif ide ve değerler katı arasındaki uygunsuzluğa tekabül etmeyen yenilik getirici hareketler, Batı global toplumunda dört sosyo-politik akım yöresinde toplanabilir. Bu itibarla sözünü edeceğimiz bu dört akımdan herhangi birini ülkemizde gerçekleştirmeye kalkışmanın, batıllaşma ile ilgisi olamaz. Batıllaşmanın hangi sosyo-politik akımı içerdiği ise, son bölümümüzün konusunu teşkil edecektir.

### I. Teokratik akım :

Aktüel gereksinmeler ile kollektif ide ve değerler katı arasındaki uygunsuzluğun ortaya çıkarmadığı yenilik getirici hareketlerin başında teokratik akım gelir. Her ne kadar bu, yenilik getirici sıfatına lâyık bulunmayan reaksiyoner akımlardan biri ise de, Batı'da sosyal düzeni hristiyan temelli bir değişmeye götürmek isteyen hristiyan demokrat hareketinin hayli kuvvetli oluşu, bizi bu konuda bir kaç düşün öne sürme zorunda bırakmaktadır.

Memleketimizde sosyolojinin bu çeşit reaksiyoner akımlara nasıl âlet yapılmak istendiğine, daha etüdümüzün başında dokunmuş ve bunun sofistik ve paralojik yollardan yürütüldüğüne dikkati çekmiştik. Daha sonraki açıklamalarımız, bu savımızın doğruluğunu yeterince kanıtladığını sandığımız için, burada bütün reaksiyoner akımlar üzerinde genel bir kritikte bulunmakla yetineceğiz.

Bu tarz sofistik ve paralojik yollardan hareketle sosyolojiyi tutucu ve gerici sosyo-politik yönetim biçimlerine âlet etme çabalarına Batı'da da sık sık rastlanmakta ve hatta sosyolojinin tarihsel oluşumu, bu tarz çabalar ile karışık bir görünüm taşımaktadır (1).

(1) Bu hususta bilgi ve sosyolojinin anti-reaksiyoner kimliği için, hukuk ve sosyal hayat konulu konferansımıza bak., in Sosyoloji Konferansları 1964, İstanbul.

Ancak, hemen ve kesinlikle deyimlememiz gerekir ki, bunların sosyoloji ile omuzdaşlık etmeleri, sosyolojinin donelerinden yararlanmak değil, fakat bu verileri kendi prejüjeleri uğruna sömürmek amacıyladır. Bu bakımdandır ki bu akımlar, sosyolojiye olduğu kadar, temelinde her çeşit prejüjeden sıyrılmanın yer aldığı batılı mantaliteye de tüm aykırı düşmektedirler ve bunun için de Batı'yı herhangi bir yüzle temsil yeteneğine sahip değildirler.

Gerçekte bunlar sosyal realiteye ve sosyolojik espriye yabancı, romantik akımlardır. Genellikle dinsel ve şoven natürlü mistik bir takım duygu ve düşüncelerin etkisine kapılırlar; bu prejüjelerini kanıtlama yolunda paralojik bir takım yargılara varırlar ve sonra da tarih sayfalarında, bu yargılarını destekleyecek olaylar ararlar. Yani bunların olguculukları, sahte bir olguculuktur. Bunlar, etik değerleri, sosyal ve endividüel gereksinmelere ilişkin insan realitesinden çıkaracakları yerde, bir takım soyut değerlerin çekiminden (cezbesinden) çıkarılırlar ve sosyal ve endividüel gereksinmeleri bunlara uygun gelecek biçimde tahrif ederek tanımlamaya çalışırlar.

Bunların bir belirgin karakterleri de anakronizmdir. Bunlar, çok eski çağlarda başarı sağlamış kurumların başarılarını, bugün için geçerli bir davranış örneği gibi lânse ederler. Örneğin teokrasi akımını ele alalım. Bu akım yanlıları, aktüel ve sosyal gereksinmelerden hareket etmek suretiyle ülkede bir teokratik düzenin gereğine inanmış degillerdir. Dinsel fanatizmleri onları teokrasiye inandırmakta; daha sonra da bunlar, bu inançlarının jüstifikasyonu yolunda olaylar âleminde bol bol örnekler vermekteler. Şüphesiz ki bir çelişik davranıştır bu. Olgular âleminde örnekler getirmekle bunlar, bir etik sistemin, sosyal ve endividüel olgulara cevap verdiği ölçüde lejitim olacağını kabullenmiş olmaktadır. Bu takdirde ise yapılacak iş, aktüel sosyal ve endividüel gereksinmeleri analiz etmek ve buna uygun gelecek bir etik sistem meydana getirmeye çalışmaktır. Yoksa bunların yaptıkları gibi, etik sistemi iman yoluyla körü körüne benimsedikten sonra, illâ da doğrudur diye olaylar âleminde cimbızla örnekler çıkarmaya çalışmak değil. Evet, kabul ediyoruz ki transandan gerçeklikler, fenomenal âleme özgü metodlarla kavranamazlar. Fakat fenomenal âlemin gerçeklikleri de transandan açıklama şemalarıyla kavranamazlar ki, bunların an-

lamadıkları, anlamak istemedikleri ya da anlamamanın işlerine gelmediği gerçek işte budur (1).

## II. Ekonomik liberalizm :

Aktüel sosyal ve endividüel gereksinmeler ile kollektif ide ve değerler katı arasındaki uyumsuzluğun giderilmesi amacı gütmeyen ve bu bakımdan da sosyolojik bir kimlik taşımayan yenilik getirici hareketlerden biri de ekonomik liberalizmdir.

### A. Reaksiyoner akımlarla karşılaştırımı :

Bundan önce sözünü ettiğimiz akımların reaksiyoner karakterlerine karşılık bu, konservatör karakterli bir akım kimliğinde karşımıza çıkıyor. Berikilerin sahte olguculuğuna karşılık bu, gerçekten olgucu bir espriye sahiptir; yani, olgulara başvuru, soyut bir takım prejüjelerin jüstifikasyonunu sağlama gibi, bir yapmacık başvuru değildir. Tersine, ekonomik liberalizm, somut olgular yararına, değerleri hiçe sayan bir espriye sahiptir. Onu, kollektif ide ve değerler katının aktüel gereksinmeleri karşılamadaki aczini giderme amacına bağlı sosyolojik kimlikteki bir yenilik getirici hareket sayılmaktan alıkoyan ve anakronik duruma düşüren de, «değer» siz olgu düşüncesine dayalı bu sosyolojist espri olmuştur.

### B. Ekonomik liberalizm yanlılığının çeşitleri :

Ekonomik liberalizm yanlılarını, önce ikiye ayırmamız doğru ve yerinde olacaktır. Bunlardan bir kısmı, kişisel zenginliklerinin korunması ve mirasçılara geçmesi gibi, kişisel çıkarları altında düşünenler; diğerleri ise, adı geçen akımın, sosyal ve endividüel gereksinmelere uygun düştüğü sanısında olanlardır. Birincilerin görüşlerini, bilimsel bir sav olarak kaale alamıyacağımız doğaldır.

(1) Aynı tema üzerine profesör Cremonini'nin Galilée'ye karşı söylediği nefis bir tirad için bak, Harsany (Z.), et pourtant elle tourne... La vie de Galilée, trad. franç., Paris, 1947, p. 93.

Bunlar ancak, psiko-patoloji ya da kriminal psikoloji yönünden bir incelemeye konu yapılabilir; zenginliklerinin korunması uğruna, yurttaşlarının açlık ve hastalıklardan kırılsını umursamayan böylesine bir egoizm psikozuna hangi faktörlerin etkisi altında düşükleri, siyantifik metotla araştırılabilir.

İkincileri, yani ekonomik liberalizmin aktüel gereksinmelere iyi cevap verdiği inancını taşıyanları da, pragmatikler ve sosyolojistler olmak üzere, ikiye ayırmamız gerektir.

### 1. Pragmatikler :

Pragmatik jüstifikasyon yanlıları, konuya, endividüel ve sosyal yarar açısından bakanlardır. Bunlar, Endüstri Devrimi ve dolayısıyla da ekonominin dev gelişimi sıralarında kapitalist düzenin egemen bulunuşunu, ikisi arasında bir kozalite bağıntısı gibi düşünmekte; bu bakımdan da, ekonomik kalkınmanın ancak kapitalist düzenle mümkün olabileceğini ve endüstrileşme yolundaki toplumların tümü için kapitalizmin tek yönetim biçimi olduğunu öne sürmektedirler. Ekonomik kalkınma olmadan, sosyal reform ve kişisel mutluluk söz konusu edilemeyeceğine göre de kapitalizm gerek gelişmiş gerekse az gelişmiş toplumların kollektif ide ve değerler katında değişmez bir eleman olarak daima varlığını koruyacaktır.

Bir yandan Montesquieu (1) (1639 - 1755), öte yandan da A. Smith (1723 - 1790) ve J. Bentham (2) (1748 - 1832) in görüşlerine dayanan bu düşünce tarzına göre, insanları çalışmaya ve başarıya iten, kişisel çıkarlarıdır. Kişisel çıkarlar tamamiyle özgür ve hatta kayıtsız bırakılmalıdırlar ki insan, gereğince çalışsın ve başarı sağlasın. Kişisel çıkarlar uğruna harcanan çaba ve sağlanan başarı, topluma da yansımakta ve böylece endividüel ve sosyal gereksinmeler, birbirine bağlanmış olmaktadır.

### 2. Sosyolojistler :

Fizyokrasinin görüşlerine dayanan (3) bu düşünce, doğal bir

(1) Montesquieu (Ch de), op. cit., p. 257.

(2) Güriz (A.), Faydacı tedriye göre ahlâk ve hukuk, Ankara, 1963, sh. 56 ve d.

(3) Bilgi ve referans için, Sosyalizmin., a.g.e. makalemize bak. sh. 5 ve d.

limler metodüğünü sosyal alana uygulama özentisi peşinde bir siyan-tist eğilimi temsil etmektedir. Bu düşünce yanlılarına göre sosyal düzen, tıpkı doğal düzen gibi, insan iradesi dışında varlık gösterir. Öyleyse yapılacak iş, düzeni değiştirmek gibi absürd bir çabaya gi-rişmek değil ve fakat bir takım teknik prosedeler ile bu düzenden yararlanmaya çalışmaktır. Yani sonuç itibariyle sosyolojist görüş te pragmatik (ütiliter) görüşe indirgenmektedir: Toplumun doğal eko-nomik düzeni, bireyin, kişisel çıkarları peşinde koşması esasına da-yanır; fakat toplumun büyüğü mekanizması sayesinde bu egoist ça-balar, aynı zamanda sosyal yarara dönüşmektedir (1).

### C. Kritik :

Önce, «pragmatikler» deyimini üzerinde bir kaç söz söylemek zo-runluğunu duyuyoruz. Bilindiğı üzere, gerçekliğin kriterini yarar-lıkta arayan pragmatizm, XX. yüzyıl filozoflarından William James (1842 - 1910) tarafından; yani, yukarıda adını verdiğimiz düşünür-lerin hepsinden sonra ortaya atılmış bir teoridir (2). Ancak, ken-dine öngelmelerine rağmen, adı geçen düşünürlerin görüşleri, prag-matizme uygun düşen ütiliter düşünce biçimleridir. Kaldı ki aynı düşünceyi bugün savunanlar, adı geçen düşünürlere izafeten de-ğil ve fakat pragmatizmin etkisi altında, gerçekliğin yararlılıktan ibaret olduğu anlayışından hareket etmektedirler. Bununla birlikte biz, gene de, herhangi bir karışıklığa yer vermemek için, pragma-tistler değil, pragmatikler deyimini kullandık.

İşte bazı kimseler, konuya bu açıdan bakmakta ve topluma geniş ekonomik yararları dokunduğı gerekçesi ile, kapitalizmin benim-senmesi gereğini savunmaktadırlar. Yararlılık, tek başına yeterli olmasa da, sosyal alanda kabullenebilecek sağlam bir kriterdir. Eger kapitalizm, yerçekten, ekonomik kalkınmanın ön-koşulu olsa; ya-ni, endüstriyalizasyon ile kapitalizm arasında bir kozalite bağıntısı bulunsaydı, toplumların kollektif ide ve değerler katında kendisine yer verilmesi de zorunluk taşırdı. Bu takdirde, adalet ile ilgili ele-

(1) J. Bentham'ın fayda ve sempatiye dayalı ahlâk anlayışını eko-nomiye uygulayan A. Smith'in görüşleri ile fizyokratlarınkiler arasında bir temel ayrıcalık yoktur. Bouthoul (G.), op. cit., p. 47.

(2) Cuvillier (A.), Précis de philosophie, T. II, Paris, 1953, pp. 418-419.

manlar, söz konusu tabakada, ekonomik liberalizmi zedelemeyecek biçim ve oranda yer alabileceklerdi.

Bu karışmazcı (non-interventionniste) sava karşı, daha Comte'dan itibaren, hayli yerinde kritikler yapılmıştır (1). Toplumun vertikal analizine dayanan bu gürviçyen açıklamalarımızda da, söz konusu siyantizmin reddini gerekli kılan sağlam dayanaklar yer almaktadır. Detaylara girmeden önce şunu belirtelim ki, determinizm olmaksızın bilimin olmayacağı savı gerçeğe uygun düşmekle birlikte, determinizm kozalite demek değildir ve hele fatalizm ile asla karıştırılmamak gerektir. Yani, belirli nedenler salt biçimde belirli sonuçları doğurmadığı gibi, belirli sonuçlar da saltlıkla belirli nedenlerin ürünü değildirler. Hele, «nasılsa hükmünü icra edecek» diye el kol bağlayan bir fatalist tutuma bilimsel mantalitede hiç yer yoktur. Nitekim sosyal yaşantı da, özellikle yenilik getirici hareketler katından başlamak üzere, bütün yönleriyle dış karışmaya, geniş ölçüde açıktır (2). Şimdi geçelim detaylı kritiğe.

### 1. Determinizm ve kozalite ayrıcalığı :

Determinizm ile kozalite çoğu kez karıştırılmakta ve bu karıştırmadan da, gerek teorik gerekse pratik alanda yanlış ve tehlikeli sonuçlar doğmaktadır. Bunun, kapitalizmin jüstifikasyonuna ilişkin yansınımına geçmeden önce, iki kavram arasındaki ayrıcalığı teorikman açıklamamız gereklidir.

Kozalite, determinizmin özel bir biçimidir. Determinizm, iki olay arasında bir belirleme bağıntısıdır. Olaylardan biri diğerini belirlemekte veya her ikisi arasında karşılıklı bir bağıntı bulunmaktadır. Kozalitede, bu belirleme bağıntısı salttır; yani, neden olay meydana geldimi, belirli koşullar altında, sonuç olay da meydana gelir. Bu itibarla ki biz, durumu soyut biçimde deyimleyebilmekte formüllendirebilmekteyiz (3). Burada dikkat edilmesi ge-

(1) Bilgi ve referans için aynı makalemize bak, sh. 34 ve d.

(2) Gurvitch (G.), Déterminismes..., op. cit., pp. 81 et s., 137 et s., 297.

(3) «Neden-cause» ile kozaliteyi de karıştırmamalıdır. Neden, somut-istorik; kozalite ise, soyut - evrensel karakter taşır. Tarihteki her somut olay, bir takım nedenlerin ürünüdür; bunlar arasında neden - sonuç bağıntısı vardır. Ancak, her neden - sonuç bağıntısının olduğu yerde bir kozalitenin varlığından söz edilemez. Kozalite, neden - sonuç bağıntısının de-ğişmezliğini deyimleyen bir terimdir. Örneğin Senatus'a karşı olumsuz tu-

reken nokta, bağıntısının, soyut ve dolayısıyla da evrensel biçimde formüle edilebilmesine, diğer deyişle kanunlaştırılabilmesine rağmen, hiç te fiktif ve ipotetik karakter taşımadığıdır.

İşte, siyantist bir özentiyile sosyolojizm yanlıları, sosyal alana da bu tarz kozalite bağıntılarının egemen bulunduğu inancındadırlar. Bunlardan bazısı, bu inançlarını limit noktasına vardırılmakta; harp gibi, devrim gibi sosyal fenomenlerin nedenlerini, soyut ve evrensel şemalar içinde belirlemeye çalışmaktadır. Daha realist olanları ise, bu şemaların pek te geçerli olmadığı gerçeği karşısında, fiktif ve ipotetik şemalar üzerinde durmaktadırlar. Bunlara göre sosyal alanda da, doğal âlemdeki gibi bir kozalite bağıntısı hüküm sürmekte; belirli nedenler, belirli koşullar altında, belirli sonuçları doğurmaktan geri kalmamaktadır. Ancak, sosyal yaşamın koşulları son derece kompleks; dolayısıyla da, aynı koşulların, bir ikinci kez, aynı biçim ve şiddette ortaya çıkması son derece güç, hatta olanaksızdır. Bunun için de bir takım fiksiyon ve ipotetlere başvurma zorunluğu vardır. Bu tutumun en tipik örneğini, omo-ekonomikus teşkil eder (1). Bir ekonomik kanun ortaya atılmakta; lakin realitede bunun işlemediği görülmektedir. Bu işlemeçlik, kanunun var olmadığı değil de insanların sırf ekonomik saiklerle hareket etmediği; yani, kanunun, ipotetik ve fiktif bir geçerliğe sahip bulunduğu yolunda açıklanmaktadır. Ekonomik kanunların dayanağı olan omo-ekonomikus, realitede rastlanmayan bir soyut tiptir; yani, bir fiksiyon ya da ipotezdir. Üşenmez, yorulmaz; ahlakı, dini, politikayı, estetiği.. hiç kaale almaksızın sırf ekonomik mantalite ile hareket eder. İnsanlar böyle olurlarsa, örneğin «arz-talep kanunu» tam yürürlük kazanacaktır.

tumu, J. César'ın öldürülmesinin; ulusal gelir dağılımındaki büyük oransızlık, Bolşevik Devrimi'nin nedenleri arasında yer alır. Fakat senatoya saygısızlık ile diktatörün öldürülmesi ya da ulusal gelir dağılımındaki oransızlık ile komünist devrimi arasında bir kozalitenin varlığı öne sürülemez. Zira burada, bir değişmezlik (genellik) söz konusu değildir. Senatoya saygısız bir diktatörün öldürülmediği hallere de rastlanır. Gene bunun gibi, ulusal gelirin dağılımında büyük oransızlıkların bulunduğu ülkelerde komünist devriminin başgöstermemesine karşılık, büyük oransızlıkların olmadığı ülkelerde komünist devrimi patlak verebilir. Oysa örneğin bir yağmur fenomeni daima aynı nedenler tarafından meydana getirilir. Demek oluyor ki kozalite ancak doğal âlemde ve bir de bu âlem ile direkt bağıntı hâlindeki morfolojik ve ekolojik yüzey katında geçerli bulunmaktadır. Bak, Gurvitch (G.), déterminismes., op. cit. pp. 18, 40 et s., 64 et s., 104 et s.

(1) Bouthoul (G.), op. cit., p. 48.

İşte ekonomik liberalizm yanlıları, özellikle ekonomik ve genellikle de sosyal alanın — fiktif ve ipotetik karakterli de olsa — kozal kanunlara tabi bulunduğunu ve bunun için de kendisine karışılmıyacağı, karışılmaması gerektiği tezini savunmaktadırlar. Biz, sosyal alanda spontane bir düzenin söz konusu olamayacağına, yukarıda dokunmuştuk. Zaten bütün etüdümüz, bu tarz bir düşünce temeli üzerine kurulmuş ve her vesileyle de bu düşüncemizin argümantasyonu yapılmış bulunmaktadır. Gene de şu kadar söyleyelim ki spontane sosyal düzen, ancak potansiyel kimlikte; yani, özellikle morfolojik ve ekolojik yüzey katının ortaya koymakta olduğu aktüel gereksinmeler ile kollektif ide ve değerler katı arasındaki korelasyon açısından objektivitesi olan bir düzen kimliğinde düşünülebilir. Bu potansiyel düzenin eylemlilik kazanması ise, zorunlulukla volonter bir karışmayı gerektirir. Yani, sosyal alanda, doğal anlamda kanun hiç te söz konusu değildir.

## 2. Kapitalizm - ekonomik kalkınma ilişkisi :

Eğer yukarıki açıklamalarımız ve vardığımız yargı doğruysa; yani, kozalite determinizmin soyut ve evrensel karakterli bir özel biçimi ve sosyal alanda da asla söz konusu olamaz ise biz, ekonomik kalkınma ile kapitalizm arasında da bir kozalite bağıntısı düşünemeyiz. Deyemeyiz ki ekonomik kalkınmanın nedeni, kapitalizmdir. Eğer kapitalizm, Batı'nın ekonomik kalkınması fenomeninde bir neden olarak etki yapmışsa bu, «kapitalizm, ekonomik kalkınmanın nedenidir» gibi bir soyut ve evrensel formülün geçerliğine yol açmaz.

### a. İlişki biçimlerinin çeşitliliği :

Söylediğimiz üzere sosyal alanda determinizm, somut ve tarihtir. Bunun için de yukarıki formül ancak, «kapitalizm, XIX. yüzyılda Batı ekonomik kalkınmasının bir nedenidir» biçiminde öngörülebilir. Kaldı ki iki sosyal fenomen arasındaki ilişki, behemehal bir neden-sonuç bağıntısı da değildir. Örneğin bu iki fenomen arasında bir koekzistans bulunabilir. Bir yandan Batı başka nedenlerin etkilemesiyle kalkınmış; beri yandan da kapitalist düzen, yönetimi yürütegelmiştir. Bir deflasyonist mali politika izlendiği sıralarda patlak veren bir ihtilâl hareketi, deflasyonist politika ile ihtilâl fenomenleri arasında herhangi bir bağıntının varlığını kanıtlamaz.



Sosyal bağıntı biçimlerinin biri de, korelasyondur. Örneğin ekonomik kriz içindeki bir ülkenin, ahlaken çöküntüye düştüğü halde; bunlardan hangisinin diğerini belirlediği pek kestirilemez. Acaba «ekonomik bunalım dolayısıyla mali sıkıntıya düşen insanlar, ah-lâksızlığa sürüklenir» yargısı mı; yoksa, «ahlaken eğitilmemiş insanlar, ekonomik çabalara değil ve fakat gayri meşru yollara sapsak suretiyle ekonomik krizlere yol açarlar» yargısı mı doğrudur? İşte en doğrusu burada bir korelasyonun; bir karşılıklı bağıntının, bir karşılıklı belirlemenin varlığını kabullenmektir (1).

### b. Kapitalizm - ekonomik kalkınma korelasyonu :

Şimdi konumuza, yukarıki olasılıklar açısından bakalım. Acaba kapitalizm ve ekonomik kalkınma arasındaki ilişki, sırf bir koekzistansan ibaret olabilir mi? Yani bunlar, rastgele bir arada bulunan, bağıntısız iki ayrı fenomen midir? Doğallıkla böyle bir olasılık düşünülemez. Endüstri Devrimi ile ekonomik liberalizm arasında bir takım bağıntıların bulunduğu, her türlü şüphenin dışındadır.

Şimdi ortaya iki olasılık çıkıyor. İkisi arasında bir korelasyon mu vardır; yoksa, bunlardan biri, diğerinin nedeni durumundadır? Korelasyon olasılığı daha ağır basar gibidir. Bir kez, şunu kabullenelim ki endüstri devrimi, kapitalizmin ürünü sayılamaz. Bu devrim, teknik ilerlemenin ürünüdür. Teknik ilerleme ise, XVII. ve XVIII. yüzyıllardaki — kapitalizm ile hiç te ilgisi olmayan — bilimsel gelişmenin sonucudur. Beri yandan ekonomik liberalizmi de biz, teknik ilerlemeye ve dolayısıyla da Endüstri Devrimi'ne doğrudan doğruya bağlı kılamayız. Ekonomik liberalizm, XVII ve XVIII. yüzyıllarda büyük yoğunluk kazanan özgürlük hareketlerinin, ekonomi alanına uygulanmasıdır.

İşte böylece birbirinden ayrı doğan bu iki olgu — kapitalizm ve Endüstri Devrimi, — birbirine bağlanmış ve aralarında bir korelasyon vucut bulmuştur. Serbest yarışmalı piyasada ayakta kalabilmek için teknik ilerlemeye bel bağlanmış; böylece de, serbest yarışma oranında teknik ilerlemiştir. Sonunda ise, teknik ilerleme olmadan, serbest yarışmalı piyasada ayakta kalınamaz; serbest yarışmalı piyasa olmadan da teknik ilerleme sağlanamaz sanısı yerleş-

(1) Sosyal ilişki biçimlerinin çeşitleri ve derin analizleri için bak. Gurvitch (G.), Déterminismes., op. cit.

miştir. Gerçekten de XIX. yüzyıl Batı sosyal realitesi, bu sanıyı doğrular karakterdedir. Ancak, gözden kaçırılmaması gereken nokta; ekonomik kalkınma ile kapitalizm arasındaki bağıntının, XIX. yüzyıl Batı Avrupa'sı için söz konusu olan bir korelasyon karakteri taşıdığıdır. Ne kapitalizm, Endüstri Devrimi'nin; ne de Endüstri Devrimi kapitalizmin, ne soyut-evrensel nedeni ve ne de somut-istorik nedenidir. Her biri diğerinden bağımsız meydana gelmiştir bunların ve XIX. yüzyıl Avrupa'sında birbirlerine bağlanmışlardır.

Öyleyse, teknik ilerlemeyi kapitalizm doğurmuştur ya da teknik ilerleme zorunlukla kapitalist sisteme yol açmıştır gibi bir sav, XIX. yüzyıl Avrupa'sı yönünden de gerçeği deyimlemez. Bu duruma göre, kapitalizmi ekonomik kalkınma için zorunlu bulan görüş, determinizmi kozalite ile karıştırmakta; ikisi arasındaki korelasyonu, kozalite biçiminde anlama yanılığine düşmektedir.

### 3. Ekonomik liberalizmin anti-demokratik kimliği :

Bir zamanlar — ve memleketimizde ne yazık ki hâlâ — ekonomik liberalizm ile demokrasinin aynılığı sanısına kapılanlar olmuştur. Oysa, böyle bir aynılığın varlığı bir yana, ekonomik liberalizm, demokrasiye tüm aykırı düşmekte ve bunun içindir ki bugün Batı'yı temsil yeteneğinden yoksun bulunmaktadır. Söz konusu aykırılığın temelinde, ekonomik liberalizmin anakronik bir akım olduğu gerçeği yatmaktadır. Lâkin istorik orijini itibariyle de bu akım, demokrasiyi temsil fonksiyonuyla ortaya çıkmış değildir. Şimdi bu iki noktayı aydınlatmaya çalışalım.

#### a. Düşüğü anakronizm yönünden :

Ekonomik liberalizmin düşüğü anakronizm, sosyal ilişki biçimleri ile ilgili olarak düşülen yanılığın ilgilidir. Eğer kapitalizm ile ekonomik kalkınma arasındaki ilişki, bir kozalite bağıntısı olsaydı, elbet te bir anakronizmden söz açılmaz; XIX. yüzyıl için var olan gerçek, XX. yüzyıl için de geçerli sayılırdı. Oysa, durum böyle olmayınca, belirli bir zaman için geçerli bir korelasyonu, bir başka zaman için var saymak, zamanı şaşırmadan öteye bir anlam taşımaz. Yapılacak iş, yaşanan zaman ile ilgili bir somut ilişkiler şeması kurmak ve sosyal bağıntıları bu açıdan değerlendirmektir. Böyle bir şemanın temelinde ise, karışmazlık (non-interventionisme) prensibinin yer alamıyacağı, etüdümüzün başından beri ortaya

koyduğumuz gerçekler karşısında, her türlü şüphenin dışındadır (1).

Orijini itibariyle karışmazlık prensibinin (ekonomik liberalizmin) meşruluğu, o çağlarda ekonomik değer tek gerçek yaratıcısı olan tiyerzetanın, aristokrasi ve klerje tarafından sömürülmesine karşı çıkışında bulunmaktadır. Oysa bugün tiyerzeta, kapitalist bir ot-burjuvaziye dönüşmüştür ve ekonomik değer yaratmadaki müteşebbisliğini tamamiyle yitirmiştir. Ekonomik değer yaratılışına kapitalistin tek katkısı ise, maliki olduğu kapitalidir. Yani, pragmatik gerekçe ile de ekonomik liberalizmin jüstifikasyonuna olanak yoktur. Zira, zamanında aynı zamanda müteşebbis olması dolayısıyla kapitalist, ekonomik yaşantının bir elemanı kimliğindeyken bugün, işletmeyi kuran ve yürüten müteşebbis, kapitalistin kendisi olmayıp, yanında çalıştırdığı menajerlerdir. Kapitalizmin ekonomik yarar yönünden sürdürülmesi gereğinin tek gerekçesi, kapitalin kapitalistten ayrılmazlığı olabilir. Bu da mülkiyetin, sosyal değil de tanrısal bir kurum olduğu, bir tabu teşkil ettiği yollu doğal hukuk anlayışına dayalı bir gerekçedir. Ekonomik yarar yönünden kapitalizmin jüstifikasyonu taraflılarına verilecek cevap, ekonomik değeri yaratanın kapitalist değil ve fakat kapital olduğudur. Doğal hukuk yanlılarının mülkiyet anlayışı ise, sosyolojinin verilerine olduğu kadar, düşüncelerine temel yaptıklarını savundukları adalete de uygun düşmekten tamamiyle uzaktır (2).

#### b. Dayandığı düşünce temeli yönünden :

Ekonomik liberalizm, mental orijini itibariyle de anti-demokratik bir karakter taşımakta; ekonomide liberalizm yanlılığını ilk temsil edenlerin, demokrasiye karşı pek te sempati duymadıkları anlaşılmaktadır. Örneğin ekonomik liberalizmin orijinini teşkil eden fizyokratları ele alalım. Bunlar, toplumun ekonomik düzenini, devletin politik düzeni karşısına çıkarmışlar ve birinciye bir primote tanımışlardır (3). Böylece iki ayrı düzen öngören fizyokratlar, bunlardan her birine ayrı prensiplerin egemenliği düşüncesinden

(1) Tamamlayıcı gerekçeler için, Sosyalizmin meşruluk sınırları ile ilgili, adı geçen makalemize bak

(2) Özbilgen (T.), Tabii hukuk görüşünden sosyolojik hukuk görüşüne, in İstanbul Hukuk Fakültesi Mecmuası, C. XXX, s. 1-2, 1964.

(3) Gurvitch (G.), Elements., op. cit., p. 52.

hareketle, ekonomik düzende özgürlük prensibini savunurlarken, politik alanda bir despotizme eğilim göstermekten kaçınmamışlardır (1).

Adının anılması daima demokrasiyi de birlikte çağıran Montesquieu de, demokrasiye karşı duyduğu bütün sempatiye rağmen, adeta diplomatik bir manevra ile, onu uygulanım alanından kaldırmakta, tarihe mal etmekte, açıkçası, demode bir hale getirmektedir. Ona göre demokrasi, prensibi erdem olan bir hükümet biçimidir (2). Oysa evriminin daha sonraki aşamalarında sosyal yaşantı, yönetilmesi için erdeme gereksinme bulunmayan bir kompleksite kazanmıştır ki işte monarşi, bu modern dönemin hükümet biçimini teşkil etmektedir (3). Liberalizm de bu modern döneme özgü; yani, yürümesi için erdeme (vertu) gereksinme bulunmayan yönetim biçimidir. Bireyin egoist saiklerle giriştiği çabaların sosyal yararlarına çevrildiği sosyal mekanizma da, bu modern döneme özgü monarşik hükümet biçiminde söz konusudur (4). Montesquieu'yü demokrasi şampiyonu gibi sunuşlarda genellikle gözden kaçan gerçek te budur.

Ekonomik liberalizmin düşünce temelini teşkil eden J. Bentham'ın görüşleri de, demokrasiye tam uygun düşmemektedir. Gerçekten, ekonomik alanda devletin karışmazlığı prensibine dayalı tam bir liberalizmin gerekliliğine inanmış (5) bulunan Bentham'ın, politik alanda devlete otoriter bir rol tanıdığı (6) ve hatta devletin hukukla bağlı olmadığını bildirecek kadar ileri gittiği (7) görülür. Gerçi Bentham, demokrasi yanlısıdır (8); ama onun demokrasi anlayışı da baskıya dayalılıktan kurtulamamış olup, çoğunluğun tahakkümü ile tam bir aynılık halinde bulunmaktadır (9). Öylesine ki, Bentham'ın demokrasi yanlısı olmadığı ve fakat Panopticon adını verdiği bir hapisane plânının hükümetçe reddi üzerine bağ-

(1) Topçuoğlu (H.), a.g.e., sh. 426.

(2) Montesquieu, op. cit., pp. 251 et s.

(3) Ibid., p. 255.

(4) Ibidem, p. 257.

(5) Güriz (A.), a.g.e., sh. 57.

(6) A.e., sh. 113 ve d.

(7) A.e., sh. 116.

(8) A.e., sh. 117 ve d.

(9) A.e., sh. 120.

landığı, parlamentonun yürütmeye üstünlüğü görüşünün, kendisini demokrasiye götürdüğü bile iddia edilir (1).

### III. Komünizm :

Sosyolojinin verilerine, yani aktüel gereksinmeler ile sosyal kurumlar arasındaki uygunsuzluğun ortadan kaldırılması temeline, dayanmayan yenilik getirici hareketlerden biri de komünizmdir.

#### A. Açıklama :

Genel bir tanımlama ile komünizm, malların gereksinmelere göre dağılımını öngören bir sosyo-politik yönetim biçimidir. Malların, gereksinmeleri karşılayacağı derecede bir üretim bolluğu ile karşılaşmadığı — ve aşağıda dokunacağımız üzere karşılaşılmasına da olanak bulunmadığı — cihetle, bu yönetim biçimi, tarih boyunca daima bir ütopye olarak kalmıştır.

#### 1. Komünizm ve XIX. yüzyıl :

İşte marksist sosyalizm, bu ütopyeyi realite haline dönüştürme uğrunda girişilen bir siyantist çaba kimliği taşımaktadır. Endüstri Devrimi'ne paralel olarak XIX. yüzyılda üretim alanındaki büyük artış, bu konuda bir umut doğurmuş ve yüzyılın ortalarında bu umut, komünizmin, bilimsel sosyalizm adı altında, yeni bir çehre kazanmasına yol açmıştır.

##### a. Ekonomik krizler :

Gerçekten, sözü geçen yüzyılda, üretim tüketime göre — daha doğrusu arz, talebe — göre, büyük fazlalık göstermekte ve bu durum, üretim fazlası emtianın devamlı stok edilişi sonucu, aşağı yukarı yedi yıl ara ile, siklik karakterli ot-konjonktür krizlerine yol açmaktaydı (2). Yani, yedi yılda biriken üretim fazlası, bir yıllık talebi karşılayacak tutarda olduğundan, altı yıl çalışıp bir yıl durmak gibi bir durum ortaya çıkıyordu. Şüphesiz ki bu, kapitalizmin

(1) A.c., sh. 119.

(2) Marx (K.), *Le Capital*, résumé - extraits par J. Borchardt, Paris, 1956, pp. 363 et s., 368 et s.; Marx (K.), *Pages choisies pour une éthique socialiste* (Textes réunis) Paris, 1948, p. 114.

natürüne ilişkin, ya da hiç değilse, kapitalizmin XIX. yüzyıl sosyal realitesi içinde yarattığı bir durumda ve global talep ile global gereksinme arasındaki ayrılıktan doğuyordu. Şimdi bu ayrılığı belirtelim.

### b. Global talep - global gereksinme ayrılığı :

Kapitalist düzende, «talep — tüketim gereksinmesi» gibi bir formül, hiç te gerçeği deyimlemez. Örneğin ayakkabı yapımını ele alalım. Bir toplumda yıllık ayakkabı talebi yılda üç milyon çift ise bu, o toplumun yıllık ayakkabı tüketim gereksinmesinin üç milyon çift olduğu anlamına gelmez. Zira, ayakkabı gereksinmesi olduğu halde, gelir yetersizliği yüzünden, «talep» te bulunamayan insanlar vardır.

Bugün, bir yandan kütle halindeki üretimin büyük gelişme göstermesi ile, mâliyetin çok ucuzlamış; diğer yandan da, sosyal reformlar sonucu olarak birey başına düşen gelirdeki efektif artış dolayısıyla, global talep ile global gereksinme arasındaki ayrılık hayli azalmıştır. Lâkin ikisi arasında aynılığın kurulması, bugün için de söz konusu edilemez. Zira, özellikle tröst ve kartel gibi serbest yarışmayı engelleyen birleşmeler, fiyatların bir «rantabl optimum» un altına düşmesine olanak bırakmamakta ve bu durum, adı geçen birleşmelerin dışında kalan iş adamlarınca da benimsenmektedir. Yani, fiyatların belirli bir düzeyde tutulmasıyla sağlanan kazanç, global talebin limit noktasına vardırılması ile sağlanacak olana zaten eşit olduğu cihetle, boşuna külfete girme yoluna gidilmemektedir. Uluslararası tecimin büyük gelişimi ve kapitalizmin emperyalist kimlik kazanması sonucu, yüksek konjonktür dönemi krizleri de, hemen tamamıyla ortadan kalkmıştır. Üretim fazlası, bir yandan uluslararası alım-satım yoluyla gelişmiş ülkelere; öbür yandan da — kredi, bağış gibi —, yardım adı altında — ve genellikle ekonomik ve politik egemenlik kurma ya da kurulmuşu pekleştirme amacıyla — az gelişmiş ülkelere rahatça aktarılmaktadır. Böyle olunca, fiyatlar «rantabl optimum düzey» in altına düşmemekte; bu da, gereksinmesi olduğu halde talepte bulunamayanların kadrosunu, bir ölçüde genişletmektedir. Bununla birlikte, bugün ileri endüstri ülkelerinde bu genişlik, hiç değilse «harcı âlem mallar» yönünden, pek te büyütülecek bir kapsam deyimlemez. Zira bol üretim, «talep edemeyenler» ve dolayısıyla da «gayrı memnunlar» kad-

rosunu daralttığı gibi, — yüksek konjonktür krizi olasılığı kalktığı cihetle — ekonomik zararlara da yol açmayacağı için, sosyo-politik yönden, kapitalizmin lehine izlenimler yaratmaktan geri kalmamaktadır.

Yukarıki açıklamalarımız, Marx'ın profesilerini çürütecek bir sosyo-ekonomik tablonun ana çizgilerini teşkil eder. Ancak, hemen ekleyelim ki, XIX. yüzyıl bakımından durum, hiç te buna uygun düşmemekte; marksist açıklama şemasını yalanlayan değil ve fakat doğrulayan bir görünüm göstermektedir. İlk kez, kütle (seri) halinde üretime tam geçilmediği cihetle, maliyet ve dolayısıyla da fiyatlar yüksektir. Bundan başka, emekçi de, gerçek bir proleter kimliği taşımakta; Roma'nın, çocuğuna sütünden özge verecek şeyi bulunmayan kadınına (proletarius'a) benzemektedir (1). Bu durumda global talebin, global gereksinmenin çok altında bulunması normaldir. Aynı zamanda bu küçük talep hacmi, arzın da çok altında kalmakta ve bu da, sözünü ettiğimiz yüksek konjonktür krizlerine yol açmaktadır.

## 2. Marksist konklüzyon :

İşte Karl Marx'a, komünizmin reel bir sosyo-politik düzen olabileceği umudunu veren, XIX. yüzyılın bu sosyo-ekonomik tablosu elmiştir. Kapitalizm elimine edildiği takdirde, global gereksinme ile global talep aynı olacak ve böylece son derece genişleyen talep hacmi, «arz» ı da artışa zorlayacaktır. Doğallıkla, bu halde, yüksek konjonktür krizleri de söz konusu değildir. Zira arzın talebi aşması, bir kriz yaratmak şöyle dursun, toplum mensuplarına gerçek bir mutluluk getirecek; çalışma saatlerini azaltıp çalışanlara dinlenme ve eyleme (loisir) olanakları sağlayacaktır.

## B. Kritik :

Yukarıda da söylediğimiz üzere, XIX. yüzyıl sosyo-ekonomik koşullarına cevap veren bu görüş, günümüzün sosyolojik verilerine uygun düşmemekte; aktüel gereksinmeler ile kolektif ide ve değerler arasındaki zıtlığın giderilmesine deva teşkil etmemektedir.

(1) Fındıkoğlu (Z.F.), İktisat sosyolojisi bakımından sosyalizm, 2. bası, İstanbul, 1965, sh. 547.

### 1. Arz - «global talep» - «global gereksinme» eşitsizliği :

Biz, bilimsel sosyalizm kimliği altında da komünizmin ütopyik karakterini yitirmediği kanısındayız. Zira, global gereksinme ile aynılaştırılması sonucu, son derece genişleyen global talebi karşılayacak genişlikte bir «arz hacmi», bugüne dek herhangi bir ülkede gerçekleşmediği gibi, bundan sonra da pek gerçekleşme olanağına kavuşacağına benzememektedir. Zaten ekonomi biliminin varlık nedeni de, insan gereksinmelerinin sınırsızlığı ile tatmin araçlarının sınırlılığından doğan gerginliktir (1). Öyle ise, malların gereksinmelere göre dağıtılmasını salt biçimde öngörmek, ekonomi biliminin kendisine karşı çıkmak anlamına gelir. Yani, malların bütün gereksinmeleri karşılamaya yeterli bulunduğu bir bolluk dönemi, ekonomi biliminin varlık temeli açısından, hiç bir zaman gelmeyecektir. Bunun için de, global gereksinme global talep ile aynı olduğu takdirde arz, behemehal talebin altında — hem de çok altında — bulunacaktır. Bu durumda yapılacak iş, önce gereksinmeler arasında bir iyerarşi kurmak ve aynı zamanda da, gereksinme sahiplerini, mevcut arza göre sıraya koymaktır. Bunun anlamı ise, talep ve gereksinme arasında bir ayrılık yaratmak; global talebi, sonsuz global gereksinme içinde sınırlamaktır.

### 2. Komünizmin totaliter natürü :

Şu açıklamalarımız, komünizmin sosyolojik anlamda bir yenilik getirici hareket sayılamıyacağını, sosyolojinin verilerine uygun düşmediğini anlamak için yeterlidir. İlk kez, komünizm, olgulara ve ekonomi biliminin kendisine aykırı bir tutum içindedir. Bu empastan kurtulabilmek için, gereksinmeleri sınırlamak ve düzenlemek zorundadır. Bu ise, çok büyük keyfiliklere yol açabilecek bir işlemdir ve aynı zamanda da çok geniş bir bürokrasinin kurulmasını gerektirir. Keyfilik ve bürokrasinin kontrolü, zorunlukla otoriter ve totaliter bir devlet anlayışına götürür ki bu da, bir yandan komünist döneme geçiş için zorunlu proletarya diktatörlüğü aşmasında devlete tanınan baş rolü açıklarken öte yandan ise, komünizm döneminde devletin müzeliğe olacağı yollu marksist görüşün temelsizliğini kanıtlar.

(1) Neumark (F.), Genel ekonomi teorisi, İstanbul, 1948, sh. 8.



### 3. Proletarya kültürü :

Marksist komünizmin — ki onun dışında pür ütöpilerden başka bir komünizm mevcut değildir — proletarya kültürüne bağlı dogmatik karakteri de işleri büsbütün karıştırmakta, çıkmaza sokmaktadır. Böylece komünizmin, bir proleter kurtuluş savaşı haline sokulmuş olduğunu görüyoruz. Kanlı bir meydan savaşıdır bu ve hedef, proletaryanın dışındaki bütün kurumlardır (1). «Bütün dünya proleterleri, başkaldırınız, diyor Marx, zira zincilerinizden başka kaybedecek bir şeyiniz yoktur». İşte Marx'a göre tüm sosyal kurumlar, proletaryaya böylesine vurulmuş kölelik zincirleridir. Din, sömürüyü sürdürmek üzere yutturulan bir afyon (2); devlet, egemen sınıfların tahakküm apareyi (3); hukuk, bu apareyin işlemlerini sağlayan bir araç; sosyal politika tedbirleri, proletaryanın savaş hızını kesme amacı güden palyatif taktikler; sanat şedövrleri, burjuvazinin kaprislerine cevap veren dalkavukluk ürünleridir (4). Proletaryanın gerçek kurtuluşu, bütün bu zincirlerin kırılmasına, bütün bu sosyal kurumların yıkılmasına bağlı bulunmaktadır. Böylesine yıkıcı bir kanlı akımın, yenilik getirici hareketler katını hakkıyla temsil etmesine şüphesiz ki olanak tanınmaz. Asıl olan, başlangıcından beri, bir kuyumcu hüneri ile işlenip birbirine bağlanan altın halkalardan kurulu kültür zincirini kırıp atmak değil ve fakat ona, daha arınmış, daha güzel yeni halkalar eklemektir.

Bu açıklamalarımızla marksist komünizmin, hiç bir yapıcı yönü olmayan bir sırf yıkıcı akım olduğunu söylemek istemiyoruz. Marksizm, yeni bir toplum ve bunun için de yeni sosyal kurumlar kurma çabasıdadır. Ne var ki onun bu yapıcılık yönü de, sosyolojinin verileri de çelişme halindedir. Bu çelişmenin temel nedeni, marksizme, «proletarya kültürü» nde düğümlenen metafizik bir mantalitenin egemen oluşunda aranmalıdır. Proletarya, çalışan basit insanların dışında bir metafizik antite, tek gerçek varlık, gerçekliğin tek kaynağı, bir sübstans, bir mit gibi düşünülmüştür. Bunun için de bütün sosyal kurumlar, proletaryanın salt egemenliğine göre kurulmak istenmiştir. Örneğin devleti ele alalım.

(1) Marx (K.), Le Capital, résumé - extraits..., op. cit., pp. 186, 203, 206.

(2) Marx (K) Pages..., op. cit., p. 29.

(3) Ibid., pp. 224, 295 et s.

(4) Detaylı bilgi ve referans için adı geçen makale ve konferansımıza bak.

#### 4. Devlet karşısındaki tutumu :

Dediğimiz gibi marksizm, devleti egemen sınıfların sömürüsünü sürdürmeye yararlı bir aparey saymakta; sömürüye son veren komünizm döneminde, demode her aparey gibi, yerinin müze köşesi olacağını bildirmekte ve fakat bu döneme geçinceye kadar da onun varlığını zorunlu görmektedir.

Demek oluyor ki bu zorunlu görüş ve dolayısıyla da, komünizme geçiş döneminde marksizmin koyu etatist karakteri, devlet kurumuna karşı duyulan bir saygıdan ileri geliyor değildir. Yani Marx, devletin egemen sınıfların tahakküm apareyi haline getirilmesinden değil de, proletaryanın tahakküm aracı haline getirilmemiş olmasından yakıncalıdır. Kötü olan, egemen sınıfın tahakkümü değil, proletarya aleyhine kullanılan tahakkümdür. Gerçi Marx bunu sırf bir tahakküm olarak değil ve fakat âdil bir sosyal düzenin kuruluş yolu olarak öngörüyor. Lâkin onun adalet anlayışı da proletarya kültürünün etkisi altında bulunmakta; Marx, proletaryanın yararı ile adalet arasında bir aynılık kurmaya çalışmaktadır. Bunun içindir ki, devleti egemen sınıfların tahakküm apareyi olmaktan çıkarıp adaleti gerçekleştirmeye yarayan asli natürüne uygun bir revizyona tabi kılmak yerine; proletaryanın bir tahakküm aracı haline getirme yolunu tutmuştur. Bunun ise, adaletsiz bir tutum olduğundan şüphe etmemelidir. Zira, topluma adalet açısından bakmaksızın, adaleti görmeye ve evleviyetle de gerçekleştirmeye olanak yoktur.

#### 5. Plü-valü problemi :

Böylece plü-valü problemine el atmış olmaktadır (1). Ana çizgileriyle problem, bir endüstriyel işletmede meydana getirilen ekonomik değerden büyük kısmının, proleterler yerine, kapitalistin cebine girmesindeki uygunsuzluktur. Örneğin bir fabrikanın yıllık verimi bir milyon lira, döner kapital gideri 300 bin lira ve sabit kapital amortismanı da yüz bin lira ise, artan altı-yüz bin lira proleter emeği ürünü olup ona ait demektir. Oysa, kapitalist ekonomi düzeninde bunun yüz-bini proletere dağıtılıyorsa, 500 bini kapitalistin cebine girmektedir. Bu ise, proleter emeğinin sömürülmesi, bir çe-

(1) Marx (K.), *Le Capital résumé-extraits.*, op. cit., pp. 158 et s.; Marx (K.), *Le Capital*, trad. franç., T. I, Paris, 1959, pp. 188 et s. Kapital'in I. cildinin yarısı ve II. cildinin de bütünü boyunca gayet detaylı bir analize tâbi tutulmuş olan plü-valü problemi, konu ve yetkimizin dışında kalmakta; eleştirilerimiz sâdece sonuca ilişkin bulunmaktadır.

şit hırsızlıktır. Doğallıkla yapılacak iş, bu artık değeri, gerçek yaratıcıları olan proleterlere dağıtmaktır.

Marx, burada da proletarya kültürünün etkisi altındadır. Bunun içindir ki sosyal iş bölümü ve sosyal dayanışma olgularına gözlerini kapamıştır. Durumu kabaca şöyle yargılayabiliriz: Bir endüstriyel işletmenin yarattığı ekonomik değer, sadece o işletmede çalışan işçilerin emeği ürünü değildir. Somut bir örnek alacak olursak, konu daha çok aydınlığa kavuşacaktır. Örneğin bir kundura fabrikası düşünelim. Burada yapılan kunduraların, sadece o fabrika işçilerinin ürünü olduğunu söyleyebilir miyiz? Durumun kabataslak yargılanması bile bize, bir çift kundura üzerinde bütün toplum bireylerinin maddesel ve anlamsal emeğinin bulunduğunu göstermeye yeterlidir: Kullanılan kösele bir başka yapımevinin ürünüdür. Kösele fabrikasına gelen deri üzerinde, mezbaha işçilerinin emeği vardır. Mezbahaya gelen hayvanı, mandıra sahibi yetiştirmiştir. Mandıra da içinde olmak üzere bütün bu yapımevlerinin güvenlikleri ile görevli bir polis ya da jandarma karakolu vardır. Karakolun bağlı bulunduğu üst makamlar, bakanlık, hükümet, parlamento ve bütün bu saydıklarımızın iş görebilmeleri için zorunlu ulusal güvenliğimizin garantisi olan ordu, hep ekonomik değer yaratmanın, vazgeçilmez elemanlarıdır. Bunlar ve mensuplarının emeği dışında hiç bir üretim çabası yürütülemez. İş bu kadarla da bitmemekte; bunları yetiştiren hocalar, okutulan kitapların yazarları, bu yazarların yetiştirdiği moral atmosferi yaratan düşünürler, şairler, romancılar, müzisyenler, ressamalar, heykeltıraşlar... birbiri ardınca bu zincire eklenmekte; kısacası, en basit bir üretim çabasında bile, bütün bir toplumun global emeği rol oynamaktadır.

## 6. Konklüzyon :

Demek oluyor ki her çeşidinden ekonomik değer, spesifik terimimiz ile, global toplumun kollektif ürünüdür. Böyle olunca, proletaryaya aslan payını vermeye kalkışmak, aşırı bir partizanlıktan, metafizik bir proletarya anlayışından öteye anlam taşımaz. İzlenecek yol, global toplumu ayakta tutan kurumlar arasında değer yönünden bir iyerarşi kurmak ve ulusal gelirin bu iyerarşiye göre dağılımını sağlamaya çalışmaktır.

Problemin, proletarya kültürü değil ve fakat — deyim yerindeyse — adalet kültürü açısından çözümü, böyle bir iyerarşiyi zorunlu

kılar. Böyle bir iyerarşide ise, proletaryanın çok yukarılarda bir yer tutamayacağı şüphesizdir. Bir sosyal sınıfı, ezilmek ve sömürülmekten kurtarmak için, hiç te lâıyk olmadığı bir düzeye çıkarmaya kalkışmak, işe anormal bir takım duyguların karıştığını gösterir. Normal çözüm yolu ise, Ulpianus'un ünlü formülü ile, «suum quique tribuere — herkese lâıyk olduğunu verme» prensibinden geçer.

Problem — Marx'ta olduğu gibi (1) — kuvvet temeli üzerinde çözümlenmek istenirse, o zaman da militer sınıf hatırdan çıkarılmamalıdır. Militerler bir sosyal sınıf değildir demekle, militer diktatoranın kuruluşu önlenemez. Proletaryaya hakkı olmadığı bir diktatoyı tanıırken, militerlerden bunu esirgemek te, lojik sayılamaz. Görülüyor ki, sosyal yaşantıda dejeneresansa yol açmamak için, proletarya kültürünün yıkılması zorunlu bulunmaktadır.

#### IV. Faşizm :

Yukarıki açıklamalarımızın, çalışan sınıfları küçümsemeye değil ve fakat onların kuvvet potansiyellerini dikta özlemlerine yeni bir olanak olarak sömürme çabalarını suçlamaya götüren bir sonuca vardığı anlaşılmıştır sanırız. Adil ve siyantifik bir çözümün ön-kosulu, enternasyonal alana olduğu gibi, iç hukuka ilişkin problemlerde de, kuvvete nayranlığın bir kenara bırakılmasıdır. Her iki alana ilişkin problemlerin çözümünde kuvvetten özge bir temel tanımayan faşizm dolayısıyla yapacağımız açıklamaların amacı, kuvvet ve mücadele doktrinlerinin, ahlâka olduğu kadar, sosyolojiye de yabancı düştüğünü ortaya koymaktır.

#### A. Teorik temel :

İkinci paragrafımızın bundan önceki üç örneği, yenilik getirici hareketler katının, morfolojik ve ekolojik yüzey katında beliren aktüel sosyal gereksinmeleri karşılamakla yükümlü oldukları gerçeğini yeterince ortaya koymuş olsa gerektir. Yenilik getirici hareketlerin, kollektif ide ve değerler katını değiştirebilmeleri için, bu yükümlerine uygun bir kimlik taşımaları zorunludur. Demek ki, yenilik getirici hareketler katı, otonom değil, eteronom bir kattır; aktüel sosyal gereksinmelere ve dolayısıyla da morfolojik ve eko-

(1) Özbilgen (T.), Hukukta Meşruiyet., a.g.e., sh. 39.

lojik yüzey katına tâbi durumdadır. Morfolojik ve ekolojik yüzey katı ile kolektif ide ve değerler katı arasındaki ilişkiye gelince bu, üzerinde biraz durulması gereken bir problem teşkil eder.

### 1. Morfolojik ve ekolojik yüzey katı - Kolektif ide ve değerler katı ilişkisi :

Önceki açıklamalarımız, kolektif ide ve değerler katının, deontolojik açıdan, morfolojik ve ekolojik yüzey katının ortaya çıkardığı aktüel sosyal gereksinmelere bağlı bulduklarını ortaya koymuştur. Ancak, bu, birincinin ikinci tarafından belirlendiği biçiminde anlaşıldığı takdirde, XIX. yüzyılın pür olgucu sosyolojik pozitivizmine saptanılmış olunur.

Gerçekten de, sosyolojiyi bir pozitif bilim kimliğinde görmek isteyen bu pozitivist sosyologlar, diğer deyişle mekanist sosyoloji yanlıları, morfolojik ve ekolojik yüzey fenomenlerine bağlanma yolunu tutmuşlardır. Zira bu fenomenler, duyularımızla algılanabilen, ölçülebilir sayılabilen, objektif olarak deyimlenebilen çeşitten, kısacası pozitif karakterli fenomenlerdir (1). Sosyolojiye bir pozitif bilim kimliği kazandırmaya çalışan ve henüz vertikal analizin yapılmadığı dönemlere rastlayan akımların, bu pozitif fenomenlere bel bağlaması gayet normaldir. Oysa durum, hiç te, aktüel sosyal gereksinmelerin kolektif ide ve değerleri belirlediği merkezinde sayılamaz. Şimdi, gerçek durumu belirtmek üzere konuya, Gurvitch ve W. Burckhardt'ın düşünceleri açısından bakmamız gerekiyor.

Gurvitch'in norm konusundaki görüşü; Kant'ın, bilgi teorisi alanında rasyonalizm ile ampirizm arasında yaptığı ünlü sentezi andırmakta; değer ve olguların ortaklaşa etkisi temeline dayanmaktadır. Düşünüre göre, normun varlık nedeni, arzulanan bir değere karşı, olgunun gösterdiği dirençtir (2) ki bunun, bir doğal hukukçu olan W. Burchardt'ın hukuk anlayışına ne kadar uygun düştüğünü hemen aşağıda doğrulayacağız. Biz Gurvitch'i, değerlerin objektivitesine, diğer bir deyişle, bağımsız varlıklarına da inanmış görmekteyiz. Nitekim, düşünürün kanısınca etik değerler, zihnin bir ürünü olmayıp entüisyon sayesinde algılanmaktadırlar. Zihnin ürünü, bu değerler ile olgular arasında kurulan bağıntılardan ibaret bulunan

(1) Gurvitch (G.), *Traité.*, op. cit., p. 158.

(2) Gurvitch (G.), *La science des faits moraux et la morale théorique chez E. Durkheim*, in *Archives.*, op. cit., 1937, No. 1-2, p. 35.

değer yargılarıdır (1). Bu bakımdandır ki, Gurvitch'e göre, hukuksal realite, değerler ve olgular arasında entermediyer bir yer kapsamaktadır (2).

Aynı düşünceyi, W. Burckhardt'ın çok veciz deyişiyle tekrarlayacak olursak, pozitif fenomenler, idelerin negatif koşulunu teşkil ederler (3). Daha da açık bir deyişle, etik değerlerin gerçekleşme olanakları, sosyal koşulların elverişliliği ile sınırlıdır. Örneğin kolektif ide ve değerler tabakasına faşizmin (doğallıkla faşizm bir ide sayılabilirse!) egemen olabilmesi için, militer gücün; ekonomik emperyalizmin egemen olabilmesi için ise, üretim gücünün çok yüksek tutulması zorunludur. Tersine davranışlar; yani militer gücü yetersiz toplumların faşist ideolojiyi kendine bayrak yapması ya da ekonomikman gelişmemiş bir ülkenin emperyalist devletler kampında yer almaya kalkışması çabaları, anti-sosyolojik olup daima olumsuz sonuçlara götürür.

## 2. Kollektif ide ve değerler katının eteronomisi :

Şu açıklamalarımız, kolektif ide ve değerler katının durumunu aydınlatmış olmak gerekir. Bu durum, etik değerlere (yenilik getirici hareketler katına) öte yandan da sosyal olaylara (morfolojik ve ekolojik yüzey katına) bağlı bir eteronomiyi deyimlemektedir. Ancak, yenilik getirici hareketler katının da morfolojik ve ekolojik yüzey katının ortaya çıkardığı aktüel sosyal gereksinmelere bağlı bulunduğunu yukarda gösterdiğimiz cihetle, sonuçça, kolektif ide ve değerler katı da morfolojik ve ekolojik yüzey katına bağlanmış olmaktadır. Şu var ki bu, sosyolojik pozitivizmi jüstifiye eder bir bağlılık olmayıp deontolojik bir bağlılıktır; bunun için de, etik değerlerin (yenilik getirici hareketler katının) etkisi ve devamlı kontrolü altında gerçekleştirilir. Örneğin — İkinci Dünya Savaşı arifesinde Almanya'nın durumundaki gibi — bir ülkenin endüstriyel üretimi, eksportasyonu zorunlu kılmakta ve fakat dış pazarlar diğer devletler tarafından paylaşıldığı için buna olanak bulunamıyorsa, «savaş idesi», ülkenin kolektif ide ve değerler katına yerleşir. Bu yerleşmenin — Almanya örneğindeki gibi — savaşa yol açması,

(1) Gurvitch (G.), Une philosophie antinomique du droit, Gustav Radbruch, in Archives... op. cit., 1932, No. 3-4, p. 553.

(2) Ibidem, p. 552.

(3) Burckhardt (W.), a.g.e., sh. 19.

yenilik getirici hareketler katının — ki aşağıda göreceğimiz üzere bu kat, Almanyada nazizmce işgale uğramıştı — mediasyonu ile olur. Yani, morfolojik ve ekolojik yüzey katının ortaya çıkardığı bir aktüel sosyal gereksinme, kollektif ide ve değerler katına geçişmek-sizin bir sosyal olgu ya da kuruma varlık kazandırmaz ve bu geçiş-me de yenilik getirici hareketler katının etkisi altında gerçekleşir. Doğallıkla, deontolojik yönden geçerli bir mekanizma karşısında ol-duğumuz hatırdan çıkarılmamalıdır.

Bu açıklamalarımıza göre, yenilik getirici hareketler, etik de-ğeri; morfolojik ve ekolojik yüzey fenomenleri, sosyal olguyu; kollektif ide ve değerler ise, değer yargısını temsil etmektedir. Bir de-ğer yargısının gerçekliği, elbet te, bir yandan etik değere, beri yan-dan da uygulandığı fenomene uygunluğu ölçüsündedir. Kollektif ide ve değerlerin, kendisellekle (en soi) doğrulukları — Durkheim'-da olduğu gibi (1) — her çeşit etik ve hatta gnozeolojik gerçeklik-lerin sadece toplumdan doğduğu yollu koyu sosyolojist tutumu be-nimsemekle kabullenilebilir. Bu da yerinde bir tutum olmadığına göre, kollektif ide ve değerlerin, aktüel sosyal gereksinmeler ve — entüisyonla kavranan — etik değerlere uygunlukları yönünden devamlı kontrol ve eleştirisi zorunlu bulunmaktadır. Ancak, kollektif ide ve değerler katı, yenilik getirici hareketler katı tarafından, aktüel sosyal gereksinmelere uydurulmak üzere, devamlı hırpalanı-şından pek memnun değildir. İşte, faşizm gibi, aktüel sosyal gerek-sinmelere olduğu kadar, kollektif ide ve değerlere de aykırı bir takım «psödo-sosyal olgu» ların, toplumda — geçici de olsa egemenlik kurabilmelerinin nedeni, kollektif ide ve değerler katının bu oportünizmidir. Şimdi, faşizmin böyle bir «psödo-sosyal olgu» kimliği taşıdığını, çeşitli bakımlardan göstermeye çalışalım. Doğallıkla bu bizi, problemin pratik portesine götürmektedir.

### B. Teorik temelin faşizm örneğine uygulanımı :

Yukarıki teorik açıklamalarımız faşizm örneğine uygulandığın-da, faşizmin hiç bir biçimde bir sosyal olgu kimliği kazanamadığı görülecektir. Zira realitede faşist kimliği ile karşımıza çıkan dev-letlerin çoğu bu sosyo-politik düzeni mümkün kılacak koşullara sahip

(1) Durkheim (E.), *Leçons...*, op. cit., pp. 20, 32.

bulunmamakta; sahip bulunanlar ise, ide ve değerler katı ya da dahil oldukları uygarlık çevresi (supra-nasyonal global toplum) itibariyle faşist kimlik taşımamaktadır. Çeşitli olasılıkları öngören örneklere geçmeden önce, faşizmin kendi kimliği üzerinde durmalıyız.

Bu konuda ilk kaydı gereken husus, faşizmin, bir doktrinden çok, bir aksiyon oluşudur (1). Bunun için de, bir değil bir çok faşizm çeşidi vardır. Ancak, bu çeşitli faşizm biçimleri arasında, doğrulukla, temel ayrılıklar bulunmamakta (2); yani faşizm, çeşitli sosyo-politik yönetimleri kapsasa da, temelde aynı kalmaktadır. Bu itibarla, biz geniş anlamıyla faşizmin, marksizmin dışında kalan bütün diktatörlük yönetimlerini deyimleyen bir terim olarak öngörülmesini (3) yerinde bulmamaktayız. Bunlar arasında, aydın despotizm diye adlandırılması gereken ve faşizm kadrosuna sokulması büyük yanlış ve hakşızlık teşkil edecek olan yönetim tarzları da yer almaktadır. Her ne kadar faşizm de kendini bir «seçkinler ihtilâli» diye sunma yolunu tutmuşsa da bu aydınlar ile en ufak bir ilişkisi olmadığı açıktır. Bir aydının, tarihsel evolüsyona bu kadar ters, adalet ve hukuk idelerine bu kadar aykırı, insanlık-dışı, bellikö bir jenosid mantalitesini benimsemesine olanak düşünülemez. Aydın yapabileceği, kendi ulusunu, siyantifik donelere uygun bir pasifist politikaya uygun biçimde yönetmek üzere, bir politik tütel sistemine bağlamak olabilir ki bunun faşizm kadrosuna sokulmak istenmesi, son zamanlarda tamamiyle pejoratif bir anlamda kullanılmaya başlanan faşizm terimi ile bir kontradiksiyon teşkil eder.

Konservatör ve totaliter karakterinden (4) doğan sakıncaların yanı — daha doğrusu önü — sıra faşizm, insanlık düşmanı bir yönetim tarzıdır. Bunu ilk olarak onun, ulusu insanlık karşısına çıkaran mantalitesinde doğrulayabiliriz. Kanımızca faşizmin, bütün kötülüğü gibi, sosyoloji yönünden teşkil ettiği örnek te, bu noktada düğümlenmektedir. Buna göre ulus, tek gerçek sosyal realite olmasının yanı sıra, diğer sosyal üniteler üzerinde tahakkümü gerektiren bir fonksiyona da sahiptir. Bu tahakküm, içerde birey, dışarda da öbür

(1) Özek (Ç.), Direnen faşizm, İstanbul 1966, sh. 8 ve d., 31, 87 ve d.

(2) A.e., sh. 11.

(3) Sarıca (M.) — Aybay (R.), Faşizm, İstanbul, 1965, 2' bası, sh. 7.

(4) Özek (Ç., a.g.e., sh. 95 ve d.



uluslar aleyhine yürütülmekte ve bu yürütme de, ulusun natüründen çıkan bir ödev olarak düşünölmektedir. İşte faşizm, böyle bir düşünceyle devlete bel bağlamış (1) ve doğallıkla da, devletin perversiyonundan başka bir sonuca varamamıştır. Perversiyonun ilk sonucu, devletin kişi mutluluğu karşısına çıkarılmasıdır. Faşizme göre, devleti kişi mutluluğunu sağlayan bir kurum olarak görmek, sosyal düzeni dejenere eder (2). Bütün sosyal ve etik değerlerin odağında ulus oturmakta, her şey ulusa göre biçim almaktadır. Eger devlet aslı bir kurum kimliği taşımaktaysa bu, onun ulustan ayrılmazlığındandır. Devlet, halkı ulus yapan bir kurumdur (3). Gerek bu yargı ve gerekse devlete verilen değer, temelde, sosyo-etik gereksinmelere ve sosyolojinin verilerine de aykırı düşmemektedir. Yanılgı ve tehlikenin kaynağı, faşizmin metafizik ulus anlayışıdır. Bilgisiz dürüstleri farkında olmadıkları kötülöklere iten ve canilere ise cinayetlerine meşruluk kazandırma olanağı sağlayan, hep bu metafizik, irreal, romantik ulus anlayışıdır. Bu bakımdandır ki faşizm, içerde bireye ve dışarda da diğer uluslara karşı tertiplenmiş bir cinayet plânının politik organizasyonudur. Faşizmin hükümet vecizesi, «içerde ve dışarda, bizden olmayana ölüm» dür.

Bu vecize içerde bireye karşı uygulanmakta ve birey, insanlığından soyutlaştırılarak faşistleştirilmektedir. Artık bireyin değeri, insan olmasından değil ve fakat «ulusal yüksek değerler» e araç olmasından doğmakta (4); diğer deyişle birey, kendi mutluluğunu, faşizmin selameti uğruna feda etmek yükümü altına sokulmaktadır. Nitekim faşizmde, insan haklarının, yerini ulusal haklara — gerçekte ulusal yükümlöklere — bıraktığı göröür (5). Faşizmin temel felsefesine göre; insanlığı, bireyi faşist olmaktan alıkomakta ve bunun için de onun, insanlığından soyutlanması gerekmektedir. Böyle bir temel felsefenin dayandığı prensip, etoet te, nasıonalizm değil, rasizm ya da şovinizm olacaktır. Her ne kadar kendisini sonradan benimsemişse de (6) bugün faşizm, rasizmden ayrılmaz olmuş; rasizm, faşizmin bir elemanı haline gelmiştir, denilebilir. Metafizik ulus anlayışı ve bunun ürünü olan «bizden olmayana ölüm»

(1) A.e., sh. 100 ve d.

(2) A.e., sh. 111.

(3) A.e., sh. 106.

(4) A.c., sh. 112.

(5) A.e., sh. 106.

(6) A.e., sh. 44 ve d.

maksimi, faşizmi politik parti düşmanlığına da götürmüştür (1); daha sonra bir politik parti kimliğine bürünen faşizm (2), tüm ulusu temsil iddiasındaki tek partili bir düzeni öngörmüştür.

Faşizmin dış politikası da, metafizik devlet anlayışı ve hükümet prensibine uygun bir temele dayanmaktadır. Bir sözcükle bu temel, savaştır (3). Bu tutum, doğallıkla faşizmi, hukukun tüm refütasyonuna götürmekten de geri kalmamıştır. Nitekim ona göre, hukuku yaratan devlet, kendisi hiç bir hukuk kuralı ile bağlı olmayıp ancak sosyal (ulusal) çıkar ile bağlı bulunmaktadır (4).

Son bir nokta olarak faşizmin, kapitalist ve emperyalist çevreler tarafından beslenip korunduğu konusu üzerinde duralım. Önce şuna işaret edelim ki böyle bir tutum, kapitalizmin olgucu mantalitesine ve istorik misyonuna tamamiyle uygun düşer. Etik değerlerle tüm ilişkileri kesik bir pür olgucu tutumdan, kendi çıkarları uğruna her çeşit ahlak-dışı davranışa kalkışması beklenebilir. Zaten, bildiğimiz üzere, ekonomik liberalizm, istorik orijini itibariyle, sırf ekonomik özgürlük peşinde koşan ve moral özgürlüklere kapıları sımsıkı kapalı tutan bir tutum içindedir. Bugün de, kişisel çıkarları uğruna dış düşmanlarla işbirliğine girişmekten kaçınmadığına dair, elde kesin belgeler vardır (5). İşte kapitalizm ve emperyalizmin, ulusal ve enternasyonal alandaki bu ihanetlerinin bir örneğini de, faşizmi koruyup besleyen tutumlarında görmekteyiz. Gerçekten de bugün için faşizmin tek fonksiyonu, sosyalist hareketin önlenmesinden ibaret kalmaktadır (6). Böylece kapitalizm ve emperyalizm, bir yandan sosyalist tehlikeyi uzaklaştırmış olurken, öte yandan da, anti-sosyalist bir yörüngeye oturttukları «nasyonalizm» in hücumları dışında kalma yolunu da bulmuş olmaktadırlar. Bu bakımdan, bugün büyük endüstriyelerin, toprak ağalarının ve sömürücü diğer güçlerin, bilinçli olarak faşizmi tutmaları (7), pek şaşırtıcı sayılmamalıdır ve gene bunun içindir ki, emperyalizmin, sömürdüğü ülkelerde faşizmi desteklemesinde (8) de şaşılacak bir yan

(1) A.e., sh. 31.

(2) A.e., sh. 37 ve d.

(3) A.e., sh. 92-93.

(4) A.e., sh. 113.

(5) Gurvitch (G.), La déclaration des droits sociaux, Paris, 1946, p. 49.

(6) Özek (Ç.), a.g.e. sh. 22, 31.

(7) A.e., sh. 8 ve d.

(8) A.e., sh. 11.

yoktur. Doğallıkla bütün bunlarda faşizm, sözde kalmakta; sosyal koşullarla ilgisiz, sosyolojik geçerlikten yoksun bir kimlik taşımaktadır. Zaten, dediğimiz üzere, faşizm, hiç bir biçimde sosyolojik geçerlik kazanamamış olan bir sözde yönetim tarzı olarak kalmıştır. Ya, aktüel sosyal gereksinmelere uymayan bir psödo-sosyal olgu, ya da kollektif ide ve değerlere uymayan bir psödo-sosyal olgu kimliğinde karşımıza çıkmaktadır. Şimdi, aşağıdaki örneklerle, durumu aydınlatmaya çalışalım.

**1. Birinci çeşit «psödo - sosyal olgu» : morfolojik ve ekolojik yüzey katı koşullarına uymayan sosyal olgu olarak faşizm örneği :**

Örneği kendi realitemizden getirebiliriz. Atatürk'ün «yurtta barış, cihanda barış» sloganında deyimlenen pasifist politikaya rağmen, yanlış anlaşılmuş bir milliyetçilik ile Türkiye'nin, özellikle II. Dünya Harbi'ne öngelen dönemde olmak üzere, 1950'ye ve hatta 27 Mayıs 1960 Devrimi'ne kadar uzayan bir süre içinde, faşist eğilimli bir politika izlemiş olduğu görülür. Gençlik tamamıyla militer bir eğitimle yetiştirilmiş (1); anti militarizm ve harp aleyhtarlığı, komünizm olarak damgalanmış; sendika ve grev hakkından söz edenler, komünist diye cezaevlerini boylamıştır.

Bu, bir olaydır. Şimdi, acaba bu olaya bakıp ta, söz konusu süre içinde Türkiye'nin sosyo-politik düzeni faşist idi diyebilir miyiz? Yukarıki açıklamalarımız karşısında bu soruya olumlu cevap verebilmenin mümkün olamayacağı açıktır. Zira, bütün realitesine, kollektif ide ve değerler tabakasına bütün egemenliğine rağmen faşizm, Türkiye'nin morfolojik ve ekolojik yüzey katı koşullarına uygun düşmemekte; Türkiye, militer olanakları yönünden böyle bir yönetimi temsil etmemekteydi. Yeterince gıdalanamayan, gereğince giyinemeyen, modern silâhlarla donatılmamış bir orduya sahip ülkenin, faşist bir yönetim biçimini benimsemiş olması, sosyolojik espri ile bağdaşması olanaksız bir özentiden öteye anlam taşıya-

(1) Bu vesileyle, o zamanki üniversite rektörü olan değerli bilim adamı sayın hocam Ord. Prof. Dr. S. S. Onar'ın, özerkliğin ilk tanındığı 1946 yılında Üniversite'den askerlik derslerini kaldırmayı başarmasının, bugünkü anti-faşist gençliğin yetişmesi ve dolayısıyla da faşizmin, kollektif ide ve değerler katımızdaki egemenliğini yitirmesi yönünden oynadığı olumlu rolü anmayı borç bilmekteyiz.

maz. W. Burckhardt'ın deyişiyle, negatif koşullar olarak sosyal fenomenler, böyle bir özentiye, asla gerçekleşme olanağı bırakmazlar.

## 2. İkinci çeşit «psödo - sosyal olgu» : değerler ve anlamlar katına uymayan sosyal olgu olarak faşizm örneği :

Yukarıki örneğe bakıp ta, morfolojik ve ekolojik yüzey katı fenomenlerinin, toplumu belirleyici bir role sahip buldukları sanısına kapılmamalıdır. Bunu göstermek üzere, gerçek faşist ülke olan Nazi Almanya'yı ele alalım ve şimdi de şu soruyu soralım: Acaba nazi Almanya'nın kollektif ide ve değerler katı, faşist karakterli miydi? Verilecek cevap, aynı olmakla birlikte ayrı bir gerekçeye dayanır. Zira, nazi Almanya'nın morfolojik ve ekolojik yüzey katı koşulları, faşist eğilimi engellemek şöyle dursun, teşvik eder bir karakter taşıyordu. Bir yandan, dış pazarlara kapalı bir gelişmiş ekonomi, militer çıkış yolları arama zorunluğundayken, öte yandan, bakımı mükemmel olan asker, en modern silâhlarla donatılmış bulunmaktaydı. Bu maddesel koşulların yanı sıra moral ortam da yaratılmış; tam anlamıyla faşist karakterli Nazi ideolojisi, gerek zinde kuvvetler ve gerekse halk yığınlarınınca dinsel bir inançla benimsenmişti.

Bir profan ya da — M. Hauriou'nun deyimiyle — az sosyoloji (1) açısından bakıldığında faşizm, o çağ Almanya'sına tamamiyle uygun düşmekteydi. Ne var ki faşizm, diğer ulusların ve milyonlarca bireyin ölümü pahasına, büyük supra - nasyonal tek faşist toplum kurma uğruna giriştiği II. Dünya Harbi'ni kaybetti ve kaybetmesi de mukadderdi; zaten kazansa da kaybedecekti. Militer savaşı kaybediş nedenleri, bizim yetki sınırımızın ötesindedir. Lakin militer savaşı kazanmış olsa da, egemenliğini sürdüremeyecek; varlığını uzun süre koruyamayacaktı. Zira sosyolojik verilere aykırı bir davranışı temsil ediyordu ve sosyolojik verilere aykırı davranışlar ise, silâh gücü ile başarı sağlayabilseler de, er geç yıkılmaya mahkûmdular.

## 3. Sosyal olgunun rölatif lejitimitesi yönünden faşizm örneği :

Bildiğimiz üzere, sosyal alanda olgu, olayların soyutlanmasın-

(1) Gurvitch (G.) *Eléments*, öp. cit., p. 3.

dan çıkarılmadığı gibi, olayların olduğu gibi kabullerini de içirmemektedir. Örneğin biz, faşizm ya da komünizm olgularını ampirik alemdeki uygulamılardan çıkarmış olmadığımız gibi varlık haklarını da kabullenmek zorunda bulunmamaktayız. Zira, çağımızın ünlü sosyoloğu A. Cuvillier'nin bütün şaşırışına rağmen (1), olayların haklı olup olmadıkları tartışılabilir ve tartışılmalıdır da. Yani, bir sosyal olay, olgu teşkil edebilmek, varlığını bize empoze edebilmek için, — W. Burckhardt'ın önceden dokunduğumuz yerinde düşüncesine göre — haklı olduğunu kanıtlamakla yükümlü bulunmaktadır.

İşte böylece, bir bakıma sosyolojik «olması gereken» i temsil etmekte bulunan sosyal olgu, gene de rölatif bir karakterde olup sosyal alanda «olması gereken», zaman ve yer itibariyle değişmektedir. Bu değişmenin, salt bir gerçekliği algılamaya doğru adım adım bir ilerlemeyi deyimlemediğini kimse öne süremezse de bir pür filozofik problem teşkil eden bu konuyu burada ele almamıza elbet olanak yoktur. Onun için biz sadece, zaman ve yer itibariyle olan gelişim ayrılıklarının, ırk ve jeografik koşullarca belirlenen gelişim hızının ürünü olduğu; yani, asla esansiyel olmadığı tezini savunan ve — gerekçesi, sosyal olguyla ilgili açıklamalarımızda mevcut — kanımızca da, gerçeği dile getiren, Comte'un görüşüne parmak basmakla yetineceğiz (2).

Demek oluyor ki, biri kronolojik diğeri yersel olmak üzere iki çeşit rölativizm söz konusudur. Eğer zaman içinde ya da yer itibariyle olan ayrılıklarda uyulması gereken bazı noktalar bulunmasaydı, rölativite, esansiyel olacak, lejitimite kriteri olarak ta rol oynayamayacaktı. Oysa durum pek te böyle değildir. Şimdi her iki çeşit rölativiteyi ayrı ayrı ele alarak faşizmin ilejitim kimliğini ortaya koymaya çalışalım.

#### a. Kronolojik rölativizm yönünden :

Anti-endividüalist ve anti-liberal düşünce biçimlerinin, sosyolojik veriler ile nasıl çeliştiğine, sırası düştükçe dokunmaktayız. Burada aynı konu ile ilgili olmak üzere, faşizmin düştüğü anakronizmi

(1) Cuvillier (A.), Oü va., op. cit., p. 79.

(2) Comte (A.), op. cit., pp. 319, 448.

belirtmek isteriz. Bu anakronizmin esası, militer dönemden endüstriyel döneme geçiş olgusuna (3) gözlerin kapalı tutuluşundadır. Bu anakronizm dolayısıyla ki Nazi Almanya'sı, diğer uluslar üzerinde ekonomik yollardan egemenlik sağlama yerine, diğer uluslar gibi kendi ulusunu da kan ve ateş içinde bırakan bir militer istila hareketini seçmiştir. Oysa, Batı global toplumunun kollektif ide ve değerler katında militer bir ulusçuluk anlayışı, daha I. Dünya Harbi sonundan itibaren silinmeye yüz tutmuş ve 1940 sıralarında ise hemen tamamıyla silinmişti. Kendi ulusuna en ufak bir kötülük getirmeden girişilecek ekonomik emperyalizm yolu varken, milyonlarca can ve mal kaybı pahasına elde edilecek militer yolun seçilmesi — ne denli zorunluluklara dayanırsa dayansın — bir anakronizmi deyimlemekten öteye anlam taşımaz.

#### b. Global topluma göre lejitimite yönünden :

Sosyolojik lejitimite kriterlerinden biri ve aktüel olanı da, global topluma göre lejitimitedir. Zira bir sosyal olgu, ilgili bulunduğu global toplumun diğer olguları ile ve bir global toplum da, dahil bulunduğu supra-nasyonal global toplumun koşulları ile ahenkli olmak yükümü altındadır. Burckhardt'çı bir deyiş ile (bir espri ile değil), sosyal olgular kendilerini, global toplum karşısında jüstifiye etmekle yükümlüdürler, diyebiliriz.

Bildiğimiz üzere global toplum, önce ulus ve sonra da, ulusun içinde bulunduğu daha geniş kadrolu toplumu deyimlemektedir: ümmetçi, feodal, kapitalist, sosyalist... global toplumlar. Öyleyse, bir sosyal olguyu incelerken ilk yapılacak iş, o sosyal olgunun, ulusun varlık bütünü ile ahenk halinde olup olmadığını araştırmaktır. Yukarıki faşizm örneğinde olduğu gibi. Eğer bir ulusun yönetim biçimi (organizi apareyler katı) faşist ve fakat nüfusu, militer ve ekonomik gücü (morfolojik ve ekolojik yüzey katı) istilâ hareketlerine elverişli bulunmuyorsa, bu yönetim biçimi, sosyolojikman lejitim değildir. Bu noktayı, zaten yukarıda görmüş bulunuyoruz. Gene — Almanya örneğinde — gördüğümüz üzere faşizm, bir ulusun varlık bütünü ile tam bir uygunluk gösterse de, bugün için lejitimite kazanmasına olanak bulunmayan bir anakronik tutum içindedir.

Bu durumda, gerek ulusal ve gerekse supra-nasyonal global top-

(3) Ibid., pp. 504 et s.

lum yönünden girişilecek meşruluk analizlerinde faşizmin bir sosyal olgu olarak kabul edilemeyeceği anlaşılmıştır.

Şimdi, son olarak, özellikle dikkat edilmesi gereken bir noktayı, ne yazık ki, ipotetik bir açıklama şeması üzerindeki açıklamalarımızla aydınlatmak istiyoruz. Bu da, morfolojik ve ekolojik yüzey koşullarının, lejitimiteyi, pozitif değil ve fakat negatif yönden belirledikleridir. Şöyle bir olasılığı öngörelim: U.S.A. ve U.R.S.S., bütün dünya eksportasyon pazarlarını paylaşmışlar ve ekonomik ve militer gücü çok yüksek olan Avrupa Birleşik Devletleri'ne herhangi bir çıkış yolu bırakmamışlardır. Acaba bu halde, söz konusu ipotetik devletin çıkaracağı bir harp, lejitim sayılabilir mi? Burada bütün bir Batı global toplumunun morfolojik ve ekolojik yüzey katı, harbi zorunlu kıldığına göre, artık supra-nasyonal global topluma göre meşruiyet yolundan gidilmek suretiyle problemi çözümülemes; düşünülemez. Tutulacak yol, supra-nasyonal toplumun varlık bütünüünün armonisine başvurmaktır. Eğer bir supra-nasyonal toplumun morfolojik ve ekolojik yüzey katı ile kolektif ide ve değerler arasında bir uygunsuzluk varsa, ne yapılacaktır? Problemin özü, bu sorunun altındaki anlamda yatmaktadır. Hatırlanacağı üzere Gurvitch, sosyal stratifikasyonun katları arasında bir iyerarşi kurulamayacağı görüşündedir (1). Fakat bu, probleme bir çözüm getirmez. Ortada, morfolojik ve ekolojik yüzey koşullarının harbi gerektirdiği, kolektif ide ve değerler katı ise pasifist bir supra-nasyonal global toplum bulunduğu, bunlardan birini ötekine tercih zorunluğu vardır. İşte biz, bu durumda kolektif ide ve değerler katının tercih edilmesi gerektiği kanısındayız. Zira, bize göre, olgunun rolü, lejitimitenin belirlenişi değil ve fakat yalnız, gerçekleşmesi yönünden söz konusu olabilir. Diğer deyişle olgu, lejitimitenin pozitif değil de, negatif koşuludur.

Şimdi bu düşüncelerimizi faşizm örneğine uygulayacak olursak; deyebiliriz ki, nüfusun, ekonomik ve militer gücün kuvvetli bir durumda bulunuşu, faşizmi lejitim kılmaz; lakin zayıf bir durumda bulunuşu, ilejitim kılar. Konuya ve bahsimize, W. Burckhardt'ın çok isabetli teşhisini tekrarlayarak son verelim: Sosyal olgular, idelerinin negatif koşullarıdır. Yani, esas lejitimite, idelerdedir. Sosyal koşullar, ilejitim bir düşünce biçimini asla rejitim kılamaz. Bu noktada, etik lejitimite ile sosyolojik lejitimite arasında bir aynılık

(1) Gurvitch (G.), *La Vocation...*, op. cit., pp. 65 et s.

vardır. Örneğin faşizm, etikman ilejitim, sosyolojikman (falanca toplumda) lejitimdir, gibilerden bir sav öne sürülemez. Zira, sosyal koşullar, lejitimiteyi, pozitif yönden belirleyemezler; ilejitim bir düşünceyi lejitim kılamazlar. Sosyal olayların, lejitimite yönünden fonksiyonu, negatiftir. Yani, sosyal olaylar, lejitim bir düşünce biçimini, pek âlâ ilejitim hale koyabilir; örneğin, demokrasi gibi lejitimitesi inkâra uğramamış bir düşünce biçimini, demagoji gibi iğrenç bir anlayış haline sokabilirler. Bu ise artık, son bölümümüzün konusunu teşkil etmektedir.

### BÖLÜM III

#### DEMOKRASİNİN LEJİTİMASYONU PROBLEMİ

Etüdümüzün birinci bölümünde batılılaşmanın jüstifikasyonunu yapmış, ikinci bölümünde ise, bugün Batı'yı temsil yeteneğinden yoksun bulunan sosyo-politik düşünce biçimlerini eleştirmiş bulunuyoruz. Geriye kalan problem, doğallıkla, bugün Batı'yı hangi sosyo-politik düşünce biçiminin temsil ettiği. Gerçi yukarıda batılılaşmanın, hiç bir düşünce biçimini dogmalaştırmamayı içerdiğini bildirmiştik. Ancak, bu, bugünkü Batı global toplumuna uygun düşen bir sosyo-politik düşünce ve hatta yönetim biçiminin varlık olanağını ortadan kaldırmaz. Yeter ki bu düşünce ve yönetim biçimi, herhangi bir peşin yargıdan değil ve fakat Batı global toplumunun sosyal ve moral gerçekliklerinden esinlenmiş; Batı global toplumunun vertikal ve orizantal analizinden çıkarılmış temellere dayanmış bulunsun! İşte aşağıdaki açıklamalarımızla biz, demokrasinin bu anlamda Batı global toplumun temsil ettiğini kanıtlamaya çalışacağız.

#### PARAGRAF I DEMOKRASİNİN ETİK VE SOSYOLOJİK LEJİTİMİTESİ

Geçen bölümün son satırları, etik ve sosyolojik meşruluklar arasındaki ayrılığı ortaya koymuş olduğu gibi, Timacheff ile ilgili açıklamalarımızdan itibaren çeşitli vesilelerle, etik meşruluğun pri-



motesini de kanıtladığımız inancındayız. Burada aynı problemi demokrasi örneğine uygulamak istiyoruz.

Özgürlük ve eşitlik gibi iki etik prensip üzerinde yükselen demokrasi modeli, şüphe yok ki etikman lejitim bir düşünce ve yönetim biçimidir. Ancak, sosyal koşulların elverişli ortamı yaratacak düzeye eriştiği toplumlarda uygulandığı taktirdedir ki bu yönetim biçimi, sosyolojikman da lejitim olabilmektedir. Görülüyor ki burada etik lejitimite ile sosyolojik lejitimite arasında bir ayrılık ortaya çıkıyor; sosyal koşullar, etikman lejitim olan bir yönetim biçimini, sosyolojikman ilejitim kılabiliyorlar. Zira, artık iyice bildiğimiz üzere, sosyal olaylar, idelerin (etik değerlerin) negatif koşuludurlar; onların karşısına dikilirler ve gerçekleşmesini engellerler. Şimdi problem, etik ve sosyolojik lejitimitelelerin demokrasi alanındaki uygulanım olanaklarını belirlemek üzere, eşitlik ve özgürlük prensiplerini, bir yandan Batı global toplumu içinde, öte yandan da az gelişmiş toplumların sosyal koşulları karşısında eleştirmektir.

Dedik ki demokrasi, eşitlik ve özgürlük gibi iki etik prensibe dayanan bir sosyo-politik düşünce ve yönetim biçimidir. Her ne kadar bir de kardeşlik prensibinden söz edilirse de, çağdaş koşullar karşısında fantastik ve komünöter karakteriyle sosyal evolüsyona da aykırı düşen bu prensibin demokrasiyle ilişkisi, bugün ancak, Fransız resmi dairelerinin kapı üstlerindeki sloganda devam etmekte; özgürlük ve eşitliğin eylemce gerçekleştiği toplumlarda, ilişkiler kardeşçe olmasa da, jüridikman ve sosyalman, demokratik bir yönetim biçimi hüküm sürmektedir.

### I. Eşitlik prensibi yönünden :

Sosyal içeriğe açılış yolunda önüne geçilmez bir ilerlemenin varlığına rağmen, demokrasinin elemanı olarak eşitlik prensibi, henüz pür jüridik karakterini korumakta; yani, bir soyut olanak olarak kalmaktadır. Bu prensibin temel uygulanımı, herkesin yönetime eşit katılımını öngören evrensel oy alanındadır. İşte bu uygulanım, Batı global toplumuna dahil ülkelerde, bir sosyal realiteye tekabül etmektedir; yani, bu ülkelerde, politik yönetime katılma yönünden kişiler arasında zaten bir eşitlik vardır. Doğallıkla bir anayasa profesörü ile bir dok işçisi arasında büyük ayrılıklar bulunmaktaysa da, dok işçisi de, yönetime katılacak kadar bir düşünce düzeyine

ulaşmış, politik rüşdünü kanıtlamış, kimsenin politik vesayetine muhtaç olmayan bir durumdadır. Örneğin ekonomik liberalizmin sağlayacağı avantaj ve dezavantajları bilmekte, sosyalizm ile komünizmi ayırabilmekte, mensup olduğu dini temsil eden partiye oy verme zorunluğunda bulunmadığını algılayabilmekte; oyunu kullanırken kimsenin peşinde körü körüne sürüklenmemekte, durumu gazetelerden izlemekte ve güvendiği kimselere danışmaktadır.

Kısacası gelişmiş toplumlar yönünden eşitlik prensibi, sosyal realiteye tekabül etmekte; sosyal olgular bu prensibin gerçekleşmesine engel teşkil etmemektedirler. Diğer deyişle böyle bir ülkede eşitlik prensibi, hem etik ve hem de sosyolojik bakımdan lejitimdir. Bunun nedeni de, hemen bütün toplum bireylerinin, yeterince bilgi sahibi bulunuşlarıdır; öğrenim davasının kazanılmış oluşudur. Şüphesiz ki bu dava, lafla kazanılacak çeşitten bir dava değildir; ekonomik üretimin gerekli düzeye çıkarılması, davayı kazanmanın önkoşuludur.

## II. Özgürlük prensibi yönünden :

Eşitlik prensibi uygulanımının öğrenim ile ilgili olmasına karşılık, özgürlük prensibinin uygulanımı eğitim ile ilgilidir. Gelişmiş toplumlar, eğitim davasını da çözümlemiş durumdadırlar. Bunun için de bu toplumlarda, özgürlük kavramının etik anlamı ile sosyal realitesi arasında, aynılık bulunmaktadır.

Eğitim davası da, şüphe götürmez ki, sırf ahlâksal öğütlerle çözümlenebilecek çeşitten bir dava değildir. Şiir, müzik, resim... gibi insani zevklere alıştırılmamış kimseler, elbet te zevk gereksinmelerini, sokakta ıslık çalmak, şarkı söylemek, onu bunu rahatsız etmekte bulacaklardır. Bunun da temelinde ekonomik koşulların yattığı söylenebilir. Ücretler ve çalışma saatleri ayarlanacak ki, geniş kütelleri kültürel eğlence alanlarına doğru kaydırabilme olanağı elde edilsin! Batı'da bu, gerçekleşmiş; yeterince ücret alan ve boş zamana sahip olan insanlar, yeterince ve insanca eğlendikleri cihetle, bir takım kompleksleri zevk haline getirme illetinden kurtulmuş, kişilik kazanmış bulunmaktadırlar. Bunun içindir ki oralarda yürürken ıslık çalan, şarkı söyleyen, nara atan, ona buna sataşan kimselere hemen hiç rastlanmamaktadır. Yani, Batı'nın sosyal realitesi, özgürlük prensibinin gerçekleşmesini engelleyecek bir «negatif ko-

şul» teşkil etmekten uzaktır. Orada özgürlük, etikman olduğu kadar, sosyolojikman da lejitimdir. Kurulan derneklerde de, düzenlenen gösterilerde de, doğallıkla hep anlamlı davranışlar egemen bulunmaktadır.

## PARAGRAF II AZ GELİŞMİŞ ÜLKELERDE DEMOKRASİNİN LEJİTİMİTESİ

Özetle demokrasi, Batı global toplumunda, sosyolojik bakımdan bir olgu kimliğini taşımaktadır. Bu, istorik her sosyal olayın, sosyolojik yönden bir olgu teşkil edememesi demektir. Konunun spesifik incelenme yeri, tarih ile sosyoloji arasındaki ilişkiler (1) olduğu cihetle, etüdümüzde üzerinde fazla duramayacağımız doğaldır. Ancak, az gelişmiş toplumlardaki demokratik yönetim ile ilgili aşağıdaki örnek, probleme biraz ışık tutacaktır.

Az gelişmiş ülkelerin behemehal diktatörlük ile yönetilmelikleri; içlerinde demokratik yönetimi benimsemiş olanların da bulunduğu, bir istorik gerçekliktir. Şimdi, bu istorik gerçekliğin, sosyolojik bir gerçekliği deyimleyip deyimlemediğini araştıracağız. Problemi, söz konusu iki prensip yönünden ele alalım.

### I. Eşitlik prensibi yönünden :

Eşitlik prensibi, demokrasinin, etik geçerliği şüphe dışı, soylu bir özelliğini teşkil etmekle birlikte, ireel bir karakter taşımakta ve bu yüzden de yerli yersiz bir takım eleştirilere konu yapılmaktadır. Eleştirilerin odak noktasında yer alan ortaklaşa temel gerekçe, insanların doğal bakımdan eşit bulunmadıklarıdır. Yukarıda sosyal olgu hakkında verdiğimiz ve aşağıda da eşitlik prensibinin etik postüla karakteri üzerinde vereceğimiz bilgiler, bu gerekçeyi çürütmeğe yeterli bulunmaktadır. Doğada var olmayan eşitliğin, sosyal ve insani alanlarda sağlanma olanağı pek âlâ vardır.

Ancak, burada vital bir konuya dokunmak zorundayız ki bu da, sosyal yaşantıda gerçekleştirilmemiş bir eşitliği var sayan hukuk kurallarının, epistemolojik yönden yanlış olduğu kadar etik yönden

(1) Gurvitch (G.), Déterminismes., op. cit., p. 45.

de tehlikeli sonuçlar doğuracağıdır. Bunun en açık demonstrasyonu, sözleşme özgürlüğü konusunda verebilmekteyiz: İnsanların eşitliği soyut olarak kabul ve ilân edildikten sonra, sanki sosyal realite de böylesine eşit insanlardan kurulu imişçesine, sözleşmelerin özgürlüğü temeline dayalı kodifikasyonlar yapılmakta; bu ise, epistemolojik alanda, hukuk kuralı ile hukuk olgusu arasındaki uygunsuzluktan doğan bir yanılgıya götürdüğü gibi, ekonomikman kuvvetli olanların sömürü ve tahakkümüne yol açan etik dışı bir sonuç doğurmaktan da geri kalmamaktadır (1). Diyebiliriz ki, doğada var olmama, toplumda var olma olanağını yok saydırmaz; ancak, toplumda gerçekleşmemiş olma, hukukta var sayılmaya engeldir. Şimdi, eşitlik prensibinin taşıdığı etik postüla karakterini belirliyerekten, bu savımızı kanıtlamaya çalışalım.

#### A. Eşitlik prensibinin etik postüla karakteri :

Eşitlik prensibi öncelikle, şüphesiz ki — natüru gereğince — etik bir karakter taşır; bir etik postüladır. Yani, «insanların eşit olduklarını, etikman kabul etmek zorundasın!» anlamına gelir. Diğer bir deyişle, burada gerçekten eşit olan varlıklar söz konusu değildir; lâkin belirli bir problemin çözümlenebilmesi için, durum böyle imişçesine kabul edilmektedir. Toplumun etik esaslara göre düzenlemek isteyen bir yönetim biçimi, eşitlik prensibini kabullenmek, moral ve fizik yetenekleri itibariyle büyük ayrılıklara sahip varlıkları, eşit imişlercesine işleme tâbi tutmak zorundadır.

Açıkça ortadadır ki, böyle bir tutumun ilk koşulu, belirli bir problemin çözümü yönünden elverişli ve zorunlu oluştan aranacaktır. Eğer toplumun etik esaslara göre düzenlenmesi için elverişli değilse, eşitlik prensibi, postüla olma karakterini yitirecektir. Elverişli olmakla birlikte zorunlu değilse; yani, eşitlik prensibinin dışında da, toplumun etik esaslara göre düzenlenmesini sağlayacak bir takım yollar varsa, o zaman eşitlik prensibi, mevcut postülalardan bir tanesidir ki, diğerlerine üstünlüğünün kanıtlanması gereklidir. Aşağıdaki açıklamalarımızda, bu problemin çeşitli yönleri ele alınacaktır.

Eşitlik prensibinin jüstifikasyonu problemine, soyut ve somut

(1) Radbruch (G.), op. cit., pp. 389-390.

olmak üzere, iki tarz çözüm getirilmek istendiğine tanık olmaktadır. Soyut olanı, doğal hukuk akımının bakış açısıdır. Bu akım, «eşitlik, etik esaslara dayalı toplum düzeninin temel koşuludur; insanlar eşit doğarlar, eşit yaşarlar; kanun önünde eşittirler...» gibilerden bir takım soyut sloganlar öne sürmekle birlikte, bunların toplumda gerçekleştirmelerine karşı tamamiyle kayıtsız kalmaktadır (1).

Sosyolojinin bakış açısı ise somut olup bildiğimiz gibi, sosyal olayların negatif etkilerini daima hesaba katar. Sosyoloji için bir etik prensibin, sırf etik yönden (soyut olarak) taşıdığı değer, yeterli sayılamaz; aynı zamanda, bu prensibin, sosyal ortamda gerçekleşme prosesüsüne bakmak gerekir. Bu gerçekleşme prosesüsü itibarıyla, söz konusu prensip, tamamiyle tersine bir takım sonuçlar doğurabilir. Örneğin, Radbruch'un pek yerinde teşhisi ile, özgürlük, özgürsüzlüğe; eşitlik, tahakküme dönüşebilir (2). Sosyolojik rölativizmin gereği; prensipleri, soyut varlıkları değil ve fakat sosyal ortamlardaki gerçekleşme biçimleri itibarıyla ele almaktır. Denildiği gibi, sosyolojide iki kere iki, her zaman ve her yerde dört etmemektedir. Yukarıda, gelişmiş toplumların sosyal realitesi içinde eşitlik prensibinin lejitimitesini gösterdik; fakat bu, az gelişmiş toplumlar bakımından da aynı sonuca varmanın zorunluğunu kanıtlamaz.

### 1. Teorik ahlâkiliğin pratik ahlâksızlığa dönüşümü prosesüsü :

Az gelişmiş ülkelerin sosyal realitesi, gelişmiş ülkelerin — ana çizgileriyle yukarıda belirttiğimiz — sosyal realitesinin tamamiyle tersidir, denilebilir. Az gelişmiş ülkenin ekonomik gücü, geniş kütlelerin minimum yaşantı koşullarını bile karşılayacak düzeye erişmemiştir. Bunun için de öğretim çabaları çok sınırlı kalmakta; büyük çoğunluk, tam bir bilgisizlik içinde bulunmaktadır. Geniş halk yığınlarının, ekonomik ve politik liberalizm ayrılığından, sosyalizm ve komünizm ayrılığından, nasyonalizm ile şovinizm ve faşizm arasındaki ayrılıklardan, laisizimden, kuvvetler ayrılığından... hiç mi hiç haberi yoktur. Aynı zamanda öğrenim sistemi de tamamiyle ilkel olduğundan, aydın geçinenlerin büyük çoğunluğu

(1) Özbilgen (T.), Tabii hukuk görüşünden sosyolojik hukuk görüşüne, in İstanbul Hukuk Fakültesi Mecmuası, C. XXX, s. 1-2, 1964.

(2) Referans yukarıda verilmiştir.

da, bunlar hakkında kulaktan dolma yalan yanlış bilgilerin dışında herhangi bir düşünceye sahip değildir.

İşte, etikman geçerliği salt olan eşitlik prensibi, bu koşullar altında uygulandığında, etiğe pek te uygun sonuçlar vermemektedir. Bilindiği üzere, eşitlik prensibinin bugün için en önemli uygulamasını evrensel oy alanındadır. Ulusun büyük çoğunluğu tam bilgisiz, geri kalanların büyük çoğunluğu da çok az bilgili olduğundan, oyların kullanılmasında, devlet yönetiminin dayandığı bilimsel esaslar değil, en iyimser bir tahminle, sağ duyu rol oynamaktadır. Oysa, bilgi ile donatılmamış sağ duyunun, her zaman gerçeği kavrayacağı çok şüphelidir. Nitekim oylar, başta din olmak üzere, geleneksel değerleri koz olarak kullanan politikacılara akmaktadır. Politikacılar da, bu geleneksel değerlerin savunuculuğunu, çoğu halde, bunların gerçekten toplum yararına olduğuna inandıklarından değil ve fakat oy toplamanın tek ya da hiç değilse en garantili yolu olduğuna inandıklarından dolayı yapmaktadırlar. Böylece de, az gelişmiş toplumlarda gerçekliğin kriteri, *sırf* çoğunluğun görüşüne bağlanmış olmaktadır ki, bunun bilim diliyle adı, demokrasi değil, demagojidir. Çoğunluğun görüşünü, gerçekliğin salt kriteri sayan — ki bu, zorunlukla, gerçek olmayan bir hususu, çoğunluğun görüşüne dayanarak, gerçek imiş gibi göstermeye götürür — bir sofizm (saf-sata) ya da paralojizme (mugaletaya) dayalı bir davranışın, etiğe herhangi biçimde uygun düşmeyeceği ise açıktır.

## 2. Yenilik getirici hareketler katındaki eğilimler :

Görülüyor ki, eşitlik gibi tamamiyle etik bir prensip, az gelişmiş ülkelerde, sosyal koşulların negatif etkisi altında, demagoji gibi immoral bir davranışa dönüşmektedir. Bunun içindir ki bu gibi toplumlarda, yenilik getirici hareketler katını temsil eden aydınlar ile, politik yönetmenler arasında, sürekli bir uyuşmazlık hüküm sürer. Burada bir apori (çıkılmazlık) söz konusudur. Bu aporiden kurtulmak üzere yenilik getirici hareketler katını temsil eden akımlar, başlıca iki yola başvurmayı öngörürler. Birinci yol, evrensel oy düşüncesinden tamamiyle vazgeçip ulusun yönetimini bir kişi, sınıf ya da zinde kuvvetlerin diktatörlüğüne bırakma; ikinci yol ise, bir yandan, doğruduğu demagojiye rağmen, eşitlik prensibinin ve dolayısıyla da evrensel oy uygulamasının korunmasına; öte yandan da demagojinin

yıkılmasını sağlayacak ekonomik, sosyal ve kültürel temellerin atılmasına çalışma yoludur.

## **B. Az gelişmiş ülkelerde demokrasinin lejitimasyonu :**

Şimdi problem,söz konusu akımlardan hangisinin sosyolojik mantaliteye uygun düştüğüdür. Önceki açıklamalarımızın ışığında bir sonuca varabiliriz.

### **1. Sosyolojinin verileri açısından lejitimasyon problemi :**

Hatırlanacağı üzere modern sosyolojik anlayış, sosyolojik pozitivizmden ayrı olarak, «sosyal sentez» de bireyin tamamen varlığını yitirmediği; bunun için de, global toplum ve sögönder grupmanların yanı sıra otonom bir hukuk kaynağı teşkil ettiği görüşündedir. Bunun pratik anlamı ise, sosyolojik mantaliteden hareket eden düşüncelerin, bireysel hak ve özgürlüklere kapalı bulunamayacağıdır (1).

Gerçi, az gelişmiş toplumlarda birey, henüz tam emerjansa erişmiş değildir. Örneğin oyunu kullanırken, kendi inisiyatifi ile değil, dinsel ve feodal bağlarla bağlı bulunduğu kişilerin düşüncelerine göre davranmaktadır. Fakat bu, hiç te bir diktatörlük yönetimini jüstifiye etmez. Zira az gelişmiş ülkelerin kollektif idealleri de, gelişmiş ülkelerinki gibi, bireyin otonom kişiliğini sağlama yönündedir. Bu sağlama işleminin yürütülmesinde, yani, dinsel ve feodal artığı baskı gruplarının eliminasyonunda, kuvvetli bir otoriteye olan gereksinme meydandadır. Ne var ki, kuvvetli otoritenin mutlaka diktatörlük yönetimlerinde bulunduğu savı yanlıştır. Yapılacak iş, santral otoriteyi, kollektif ideallerin gerçekleşmesi yolunda kuvvetlendirmektir.

### **2. Lejitimite elemanı olarak aydınlar sınıfı :**

Yukarıki görüşlerimizin, bizi gene bir aporiye götürdüğü düşünülebilir. Zira az gelişmiş demokratik ülkelerde santral otorite, oy-

(1) Konu, ayrı bir etüdümüzde detaylı olarak ele alındığı için burada, bir hayli özetle anlatılmıştır. Aydınlanmak için, Tabii hukuk görüşünden ... adlı etüdümüze başvurulabilir.

lama prosesüsü dolayısıyla, dinsel ve feodal artığı çevrelerin etkisine tâbi bir durumdadır; bu bakımdan da, kollektif idealleri temsil etmekten çok, statükonun korunması kaygusuyla işleri yürütür.

Ancak, aydın çevreyi teşkil eden çeşitli baskı gruplarının da (üniversiteler, gerçek öğrenci kuruluşları, aydın sendikalar, doktrin partileri...) bir yandan santral otoriteyi etkileyip kollektif idealler yörüngesinden fazla kaymasını önlemekteki, öte yandan da kütleleri aydınlatmadaki büyük rolü gözden kaçırılmamalıdır. Az gelişmiş ülkelerde diktatörlük yönetimleri, santral otoritenin, aydın çevreyi temsil eden bu baskı gruplarını paralize etmeye kalkışması halinde lejitimdir. Zira böylece santral otorite, kollektif idealler yörüngesinden tamamiyle çıkmış ve dolayısıyla da bir devrim lejitim ve zorunlu olmuş olur. Her devrimin getireceği yönetim biçimi ise, hiç değilse süreli, bir diktatörlüktür.

### 3. Konklüzyon :

Diktatörlük yönetimleri, az gelişmiş ülkelerin kollektif ideallerini hiç bir yüzle temsile yetkili değildir. Zira bu yönetim biçimleri, kollektif ideali harp ve istilâya dayanan militer yapıli toplumlara uygun düşmektedir ve az gelişmiş ülkeler ise, gelişmiş ülkeler gibi prestiji küçümsenemeyecek ülkelerin örneklik ettiği modern âlemin toplumlarıdır. Gerçi bugünün militerleri modern siyantifik metod ve mantalite ile yetiştirilmekte ve başardıkları devrimlerde yönetimi sivil ellere bırakacak kadar anlayış göstermekte ve hatta — 27 mayıs örneğinde görüldüğü üzere — hukuk devletini en ileri ölçüde temsil eden kurumlar meydana getirebilmektedirler. Ne var ki, gözden kaçırılmaması gereken husus, bu davranışların, militer değil ve fakat sivil mantaliteyi yansıtan davranışlar olduğu; militer değil ve fakat sivil yönetime özgü bulunduğudur. Sivil yönetime özgü sivil davranışlar için, militer kuvvete başvurma ise, ancak, dediğimiz gibi, santral otoritenin, kollektif idealler yörüngesinden tamamiyle çıktığı dönemlerde olumlu bir anlam ve değer taşır.

Bütün bu açıklamalarımızla varacağımız yargı, demokratik yönetim biçiminin, az gelişmiş ülkeler için de, sosyolojikman lejitim olduğu; ancak, bu lejitimitenin, santral otoritece aydın baskı gruplarına tam bir hareket serbestliği tanınması koşuluna bağlı bulunduğudur.



## II. Özgürlük prensibi yönünden :

Eşitlik prensibi gibi özgürlük prensibi de, demokrasinin bir elemanı, bir kurucu parçasıdır. Biz, özgürlükten yoksun bir eşitlik anlayışının, demokratik diye adlandırılmıyacağı inancındayız. Eşitlikten ayrı olarak özgürlük, insanın doğal natüründe vardır. Ancak, sosyal yaşantı, bu doğal özgürlüğü de olduğu gibi kabullenmemekte; ona bir başka biçim ve içerik vermektedir. Bu bakımdandır ki, insanın doğal natüründe bir akziyom açıklığında var olan özgürlüğün, sosyal kimliği itibariyle bir çeşit postüla biçimi kazandığını söyleyebiliriz. Bu bakımdandır ki konuyu, eşitlik ve özgürlük prensiplerinin bir karşılaştırımı açısından ele almamız yerinde olacaktır.

### A. Eşitlik ve özgürlük prensiplerinin natür ayrılığı :

Yukarıda da dokunduğumuz üzere, özgürlük prensibinin natürü, eşitlik prensibininkinden oldukça ayırdır. Eşitlik prensibinin, bir postüla karakteri gösteren natürüne karşılık, özgürlük prensibi, natürü itibariyle bir akziyomu andırmaktadır. Birincisinde eşitliği biz, mantalman meydana getirmekte ve onun üzerine bir etik sistem kurmaktayız. Özgürlükte ise durum, bunun tamamiyle tersinedir. Özgürlüğün varlığı — doğallıkla normal bir insan bakımından — kanıtlamaya gereksinme duyurmayacak derecede açık bir gerçekliktir. Şimdi, durumu biraz daha yakından incelemek üzere iki prensibi ayrı ayrı ele alalım.

Dediğimiz gibi, özgürlük, insanın doğasında bulunmakta; insan, diğer yaratıklardan ayrı olarak, özgür yaratılmış bir varlık kimliği taşımaktadır. Ancak biz, etik bir düzen kurma olanağını elde edebilmek için, bazı hususlarda bu doğal özgürlüğü kabul etmemekte; yani, olmadığını varsaymaktayız. Böylece özgürlük prensibi, karşımıza bir negatif postüla kimliğiyle çıkmaktadır.

Eşitlik prensibinde, olmayan bir durumun varsayılmasına karşılık, özgürlük prensibinde, olan bir durumun yoksayılması söz konusudur. Hukuk, ahlâk, örf, moda, görgü gibi kural ve kurumların temelinde hep bu yoksayış yer almaktadır. İnsan; başkasının malını almakta, ırzına tecavüz etmekte, adam öldürmekte, sokakta çıplak

dolaşmakta... özgürdür. Oysa biz, etik bir düzen kurmak üzere, başkasının canına, ırzına, malına, utanç duygusuna tecavüz özgürlüğünü kabul etmemekte, yok saymakta; bunun için de, herkesin istediğini yapabilmesine (doğal özgürlük) başıboşluk ve ancak sosyal kontrol kurumlarınca sınırlanmış (sosyal özgürlük) olanına özgürlük adını vermekteyiz.

Eşitlik prensibi yönünden durum, yukarıkinin tam tersidir. Sosyal kontrol kurumlarını — özellikle hukuku — kaldırdınız mı, eşitlik yok olmakta; kuvvetlinin zayıfa, kurnazın safa, hilekârın dürüste... tahakkümü ortaya çıkmaktadır.

Kısacası, özgürlük konusunda, var olan bir durumun yok sayılması prensibi; eşitlik konusunda ise, yok olan bir durumun varsayılması prensibi yürürlüktedir ve etik bir düzenin kurulması için, bu var ve yok sayışlar zorunlu bulunmaktadır.

### **B. Eşitlik ve özgürlük prensiplerinin uygulanım potansiyeli :**

Yukarıda bildirdiğimiz üzere, eşitlik prensibinin demokratik uygulanışı (genel oy), bilgi düzeyinin yüksekliği ile doğru orantılı olarak gerçeği temsil ederken, özgürlük prensibinin demokratik uygulanışındaki gerçeği temsil yetkisi, eğitim düzeyinin yüksekliği ile doğru orantılı bulunmaktadır.

Durumu şöyle bir formüle indirgeyebiliriz: Toplumda eşitliği varsayışın gerçeğe yakınlığı ile, bilgi düzeyinin yüksekliği arasında doğru orantı; özgürlüğü yok sayışın gerçeğe yakınlığı ile eğitim düzeyinin yüksekliği arasında ise, ters orantı vardır. Sosyal alanda deontolojik görüş açısının geçerliliği karşısında formül, zorunlukla potansiyel bir bağıntıyı deyimlemektedir; realitedeki her toplumda uygulandığı değil ve fakat uygulanabilirliği ve uygulanması da gerektiği yönünden geçerlidir. Bu bakımdan ve biraz da basite indirgemek üzere şu tarz deyimleyiş daha uygun düşecek gibidir: Toplumda eşitlik prensibinin uygulanım potansiyeli ile, bilgi düzeyi; özgürlük prensibinin uygulanım potansiyeli ile, eğitim düzeyi arasında doğru orantı vardır. Böylece her iki prensip te, doğru orantılı tek bir formüle indirgenmiş olmakla birlikte; birincisi (eşitlik prensibi) yönünden bir genişleme, ikincisi (özgürlük prensibi) yönünden ise bir daralmanın söz konusu olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Zira, aslında, birincisi pozitif, ikincisi ise negatif bir postüla ya

da fiksiyondur. Bilgi düzeyi yükseldikçe, sosyuslar (toplumdaşlar) arasında eşliği varsayışın sınırı genişlemekte; eğitim düzeyi yükseldikçe ise, özgürlüğü yoksayışın sınırları daralmaktadır.

### 1. Az gelişmiş ülkelerde özgürlük prensibinin uygulanım potansiyeli :

Yukarıda, «üniversel oy» esasının, az gelişmiş toplumlarda eşitlik prensibinin uygulanım potansiyelini aşan bir durum yarattığını; bilgisiz geniş halk kütlelerinin, oylarını dinsel ve feodal artığı çevrelerin istekleri yönünde ya da şarlatan politikacıların etkileri altında kullandıklarını belirtmiş ve fakat gene de eşitlik prensibi ile birlikte genel oy esasının korunması gerektiği sonucuna varmıştık. Durum, özgürlük prensibi bakımından ele alındığında da, sonuç pek değişmemektedir.

Gerçekten, gelişmiş toplumlara özgü bulunan özgürlük esaslarının uygulanışı, az gelişmiş toplumlarda ülkelerin potansiyelini aşan bir durum yaratmakta; ahlaksal karakterli özgürlük prensibi, en ahlaksız davranışların sözde lejitime dayanağı haline dönüşmektedir. Bunun en basit örneğini, sokaktaki davranışlarda gözlememiz, her zaman için mümkündür. Eğitilmemiş, hayvansal duygularını sosyal ve etik gereklere uydurmamış; sanat, bilim, filozofi gibi pür ümen zevkler düzeyine çıkmamış kimselerin, asla lâayık olmadıkları kişisel özgürlüklerle nasıl şımartıldıkları, bunları nasıl başkalarının kişiliği aleyhine kullandıkları, az gelişmiş ülkelerin günlük sokak yaşantısında hiç eksik olmayan âdi olaylardandır. İşin bundan çok kötüsü, sosyal ve etik gelişmeyi sağlama amacıyla tanınmış bulunan temel hak ve özgürlüklerin tam bir perversiyona yol açmakta oluşudur. Din özgürlüğü, bir takım politik, tecimel ve hatta seksüel sömürüler yolunda kullanılmakta; dernek kurma özgürlüğü, bir takım çıkarıcı çevrelerin, sosyal reformları baltalama çabalarına âlet olmakla geçinen parazitlerin geçim kapısı haline getirilmektedir...

### 2. Demokratik yönetim biçiminin özgürlük yönünden lejitimasyonu :

Sözünü ettiğimiz koşullar altında, yenilik getirici hareketler katında beliren belli başlı eğilimler, eşitlik prensibinin uygulanışı karşısında beliren reaksiyonların hemen aynıdır: 1) Özgürlüklerin

büyük çapta kaldırıldığı bir dikta rejimi 2) Bütün uygunsuzluğuna rağmen ileri özgürlük düzenini elden kaçırmamak ve bu arada da onu gerçek yörüngesine oturtacak olan köklü eğitim reformlarına başvurmak.

Eşitlik prensibinin uygulanması ile ilgili açıklamalarımızdaki gerekçe ile, bunlardan ikincisinin uygun düştüğünü bilmekteyiz. Bilmekteyiz ki sosyolojinin verileri, sosyal gelişimin, bireysel özgürlük sınırlarının genişlemesi — veya bir başka deyişle, özgürlüklere konan sınırlamaların daralması — yönünde olduğunu göstermektedir. Bu itibarla — özellikle Batı global toplumu içinde yer alanlar olmak üzere — her toplumun kollektif ideali, bugün bireysel özgürlüğe doğru yönelmek gerekir. Bu ise, her çeşidinden dikta rejimlerinin, ilejitim olduğu anlamını taşır. Taa ki, biraz paradoksal olmakla beraber, özgürlüğün garantisine dayanan bir dikta — yani, özgürlük düşmanı bir düzenin yıkılması sonucu doğan yönetimin, özgürlük düşmanlarını tam baskı altında tuttuğu otoriter rejim — söz konusu ola! Örneğin diğer dinlere mensup ya da özgür düşünceli kimselerin yaşama hakkına tecavüz eden fanatik davranışları (dinsel inançları politik, tecimel veya seksüel amaçlarla sömüren kuruluşların, kendi dışındaki bütün inançlara düşmanlık telkin eden çabalarını) şiddetle yasaklayan bir otoriter yönetim! Bu — deyim yerindeyse — «özgürlük diktası» nın dışında kalan bütün dikta rejimleri, sosyolojinin verileri ile çelişir; sosyolojinin verileri açısından ilejitim damgasını taşırlar.

### 3. Özgürlüğün lejitimasyonu problemi :

Önce şunu söyleyelim ki, özgürlüğün alternatifi yoktur; sahte özgürlükler vardır. Bu sahte özgürlükler, demagoji ve metafizik mantalite olmak üzere, iki sözde kaynaktan yararlanarak sözde bir lejitimite kazanmaktadırlar.

#### a. Demagojik özgürlük anlayışının kitiği :

Bildiğimiz üzere demagoji, gerçekliğin kriterini çoğunluğun görüşünde bulan ve dolayısıyla da gerçekliği, çoğunluğa dayanarak tahrif eden bir sofizm ve paralojizm biçimidir. Bunun içindir ki, demagojiye dayalı bir özgürlüğün lejitimitesi de, bir psödo-lejitimidedir. Zira demagojik özgürlük, gerçekte özgürlük kapsamına girmeyen bir davranışın, çoğunluğun oyuna dayanmak suretiy-

le, özgürlük kapsamına giriyormuş gibi gösterilmesi anlamına gelir.

Memleketimiz bakımından bunun güzel bir örneğini, tekke ve zaviyelerin, din ve inanç özgürlüğü içine girdiği savında görebiliriz. Yüzyıllar boyunca kişisel nüfuz, maddi çıkar ve seks alanlarında çeşitli dolapların çevrildiği yuvalar haline getirilmiş bu kuruluşlar, geniş halk yığınlarının desteğine dayanarak, din ve inanç özgürlüğünün temel taşlarından imiş gibi gösterilmiş; ancak 1341 (1925) yılındadır ki, gerçek din ve inanç özgürlüğü demek olan laik mantalite ile, Atatürk yönetimince yasaklanabilmiştir. Zira laik bir iktidara, kirli nüfuz ve seks tecimi yuvaları kurmayı, din ve inanç özgürlüğü diye empoze etme olanağı mevcut değildir. Bu itibardır ki laisizm, demokratik hukuk devletinin vaz geçilmez bir parçası, bir elemanı olarak karşılanmak gerekir. Aksi halde, dinsel baskının bulandırdığı bir atmosfer içinde inanç simsarları, dinin ve dolayısıyla da ahlâk ve hukukun perversiyonuna yol açan çabalarıyla toplumu yıkıntıya sürükleyeceklerdir.

Günümüzde de, özellikle seçim propagandalarında olmak üzere, Atatürkçülüğe karşı sağ reaksiyonu temsil eden politik partiler konuşmalarının, başta nurculuk ve süleymancılık gibi yaygın bulunanlar olmak üzere, tarikatçı - tekkeci akımları, çoğunluğun eğilimine bağlı bir din ve inanç özgürlüğü biçiminde göstermeye kalkışmalarına rastlamaktayız. Biz, gerek filozofiko-sosyolojik gerekse pozitif hukuk yönlerinden bu çabalara herhangi bir başarı şansı tanımıyoruz ve bunun için de bu tarz kışkırtmaların, hukukça önlenmesi gereken sırf yıkıcı çabalardan ibaret bulunduğu kanısındayız. Şimdi önemine binaen konuyu, bir başka başlık altında yeniden ele alalım.

#### **b. Demokrasimizin elemanı olarak inanç özgürlüğü :**

1961 Anayasası, 153. maddesi ile, yukarıki sahte din özgürlüğü anlayışına, lejitimite yollarını tamamiyle kapamış bulunmaktadır. Sözü geçen maddeye göre, «30 teşrinisani 1341 tarihli ve 677 sayılı Tekke ve Zâviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Ünvanların Men ve İlgasına dair Kanun» un, anayasaya aykırılık savı ile ilgası istenemez (1).

(1) Söz konusu Kanun, 153. madde ile Anayasaya uygunlukları belgelenen sekiz kanun içinde sahte din özgürlüğünü en yakından ilgilendireni olduğu cihetle, açıklamalarımıza örnek alınmıştır.

Bu, söz konusu Kanun'un, rejim değişmedikçe ilga edilemeyeceği anlamına gelir. Zira 153. madde, anayasaya aykırılık savı ile ilga edilemeyeceğini öngörmekle, söz konusu Kanun'un laikliğe aykırı bulunmadığını, bir salt anayasa yargısı haline getirmektedir. Bunun ters kavramından çıkarılacak sonuç, tekke ve zâviyelerin açılmasına müsaade edici bir kanunun, laikliğe ve anayasaya aykırı düşeceği'dir. Yani laiklik kaldıkça böyle bir kanun çıkamayacaktır. Laiklik ise, kanımıza göre, anayasanın değiştirilemez esaslarından dır.

Biz, üçte bir teklif ve üçte iki karar çoğunluğu sağlansa bile (m. 155) laiklik ile ilgili anayasa maddelerinin değiştirilebilmelerine olanak görmemekteyiz. Çünkü laiklik, sırf bir Anayasa hükmü değil, aynı zamanda rejimin temel taşlarından biridir. Ve anayasal değişmezlik, — 9 madde yargısına rağmen — sadece cumhuriyeti değil ve fakat aynı zamanda, «milli, demokratik, laik ve sosyal bir hukuk devleti» oluşu da kapsamak gerekir (m.57). Yoksa, şu garip duruma olanak tanımak gibi bir absürditeye düşülmüş olur: Türkiye devleti, bir islâm cumhuriyetidir.

Üçte iki çoğunluğa böyle bir yetkiyi tanımak, üçte iki çoğunlukla rejimin değiştirilebileceğini tanımak demektir. Oysa, rejim değişiklikleri, normal olarak, yenilik getirici hareketlerin, kollektif ide ve değerler katını değiştirmesi prosesüsüne dayanır ve biz, yukarıda, laiklik düşmanı davranışların, yenilik getirici hareketler katını temsil olanağından yoksunluğunu uzun uzadıya belirtmiş ve anormal rejim değişmelerinin zararlarına ve kısa ömürlülüğüne de dikkati çekmiş bulunmaktayız.

### c. Metafizik özgürlük anlayışının kritiği :

Sahte özgürlüklerin sözde lejitime kaynaklarından ikincisi metafizik mantalitedir, demiştik. Bu da, önceki kesimlerde dokunmuş olduğumuz bir noktadır ve doğal hukuk akımının görüşünü yansıtır. Doğal hukuk akımının soyut özgürlük anlayışı, Comte'un «metafizik haline tam uygun düşmekte; yani, epistemolojik ve metodolojik yönlerden yanlış, etik yönden ise tehlikeli sonuçlara götürmektedir. Bunun içindir ki özgürlüğü, Comte terminolojisi ile, bir «kişilendirilmiş soyutlama-abstraction personnifiée» (1), daha sa-

(1) Comte (A.), Cours de philosophie positive, T. I, Paris, V. éd., 1892, p. 3.

de bir terimle bir ide olarak değil ve fakat ampirik yaşantıya ilişkin fonksiyonları itibariyle ele almak gerektir. Örneğin salt bir özgürlük apolojisi yerine, sözleşme özgürlüğünün, belirli sosyal strüktürlerdeki uygulanımı ile ilgili analizlere girilmelidir. Böyle bir analizde, eğer sözleşme özgürlüğünün ahlak-dışı bir sömürüye götürdüğü görülecek olursa, kabahati özgürlüğün kendisine yüklemek yerine de, metafizik özgürlük anlayışının, bir sahte özgürlük anlayışı olduğu sonucuna varmak, daha doğru olacaktır (1).

#### d. Gerçekliğin ön-koşulu olarak düşünce özgürlüğü :

İşte, demagoji ve metafizik mantalite gibi iki kaynaktan gıdalanmış bu sahte özgürlükler dışındaki her özgürlük, gerek etik ve gerekse sosyolojik yönden, alternatif tanımayan bir lejitimiteye sahiptir. Özgürlüğün etik lejitimitesi salt — hiç değilse çağımız için evrensel — bir karakter taşır. Hiç değilse çağımızda, gerçek özgürlüğe dayanmayan düzen ve kurumlar, etikman ilejitimdir. Özgürlüğün sosyolojik lejitimitesi ise, rölatif bir karakter taşır: Özgürlüğü, sosyal koşulların elverdiği ölçüde gerçekleştirmeye ve ilerde gerçekleşmesini sağlayacak reformlara uygun düşmeyen düzen ve kurumlar, sosyolojikman ilejitimdir.

Özgürlük, alternatif tanımaz; zira, pek haklı olarak işaret edildiği üzere, gerçekliğin ön-koşulunu teşkil eder. Özgürlüğün bulunmadığı bir ortamda, gerçeklikten söz edilemez; gerçeklik, ancak özgür davranışların ürünüdür, ancak özgür davranışlar ile ortaya çıkarılabilir. Özgürlükten yoksun ortamlarda gerçekliğin ortaya çıkışı, rastlantıya bağlıdır. Zira empoze edilen davranış biçimleri, gerçeğe uygun olduğu gibi olmayabilir de. Örneğin faşist bir yönetimde, sırf faşizm yararına analizlerde bulunmakla görevli bir sosyoloğun vardığı sonuçlar, par prensip gerçek dışıdır; buna karşılık, laisizm dışındaki davranışları şiddetle yasaklayan bir otoriter yönetimde (bir aydın despotizm yönetiminde), sırf laisizmin yararına analizlerde bulunmakla görevlendirilmiş bir sosyoloğun vardığı sonuçlar, par prensip gerçeğe uygundur. Ancak, buna bakıp ta, gerçeğe dayanan dikta rejimlerinin lejitimitesi yargısına varılmamalıdır. Zira, natürü itibariyle baskı, gerçek dışı bilgi ve inançları kabullendir-

(1) Konu, ayrı bir etüdümüzde detaylı olarak ele alındığı için burada bir hayli özetle anlatılmıştır. Aydınlanmak için, Tabii hukuk görüşünden... adlı etüdümüze başvurulabilir.

me aracıdır: Gerçekliğin kabulü, par prensip zora gereksinme göstermez; fakat gerçek dışı bir hususun, gerçek olarak kabullenilmesi ya da hiç değilse bu kabulün sürdürülmesi, belirli ölçüde bir baskının kullanılmasına bağlı kalır.

Diyebiliriz ki düşünce özgürlüğü dünyasal; inanç özgürlüğü ise, dinsel gerçekliğin algılanmasının ön-koşuludur. Zorla kabul ettirilen dünyasal ve dinsel gerçekliklere daima şüphe ile bakılması gerekir. Şunu da ekleyelim ki, her çeşidinden gerçekliğin araştırılışında işe kartezyen anlamda bir metodik şüphe ile başlamak; her çeşit dogmatizmi, peşin yargıları, bir kenara bırakmak zorunluğu vardır. Özgürlük, maddesel baskı gibi, anlamsal baskıya da bir karşı çıkıştır. Onun tanıdığı tek sınır, gerçekliğin kendisidir. Bunun içindir ki, özgürlüğün sınırlarını çizilebilir te, gene özgürlükle mümkündür.

### BİBLİYOGRAFYA

- Aron (R.), *La sociologie allemande contemporaine*, Paris 1935.
- Bouthoul (G.), *Traité de sociologie*, Paris, 1946.
- Burckhardt (W.), Vakıa olarak ve postulat olarak hukuk, O. M. Çağıl çev., in *Hukuk Fakültesi Mecmuası*, C. VI, s. 1 - 2, İstanbul, 1950.
- Bureau (P.), *Introduction à la méthode sociologique*, Paris, 1926.
- Comte (A.), *Cours de philosophie positive*, T. I, Paris, V. éd., 1892.
- Comte (A.), *Cours de philosophie positive*, T. IV, Paris, 1869.
- Cuvillier (A.), *Introduction à la sociologie*, Paris, 1936.
- Cuvillier (A.), *Précis de philosophie*, T. II, Paris, 1953.
- Cuvillier (A.), *Où va la sociologie française*, Paris, 1953.
- Çağıl (O. M.), *Hukuka ve hukuk ilmine giriş*, İstanbul, 1966.
- Durkheim (E.), *De la division du travail social*, 6 ème éd., Paris, 1932.



- Durkheim (E.)*, Les règles de la méthode sociologique, 11ème éd., Paris 1950.
- Duverger (M.)*, Les méthodes des sciences sociales, Paris, 1964.
- Fındıkoğlu (Z. F.)*, İçtimaiyat, II. C. Metodoloji nazariyeleri, İstanbul, 1963.
- Friedmann (W.)*, Théorie générale du droit, trad. franç., Paris, 1965.
- Gurvitch (G.)*, La déclaration des droits sociaux, Paris, 1946.
- Gurvitch (G.)*, Eléments de sociologie juridique, Paris, 1940.
- Gurvitch (G.)*, Déterminismes sociaux et liberté humaine, Paris, 1955.
- Gurvitch (G.)*, La Vocation actuelle de la sociologie, Paris, 1957.
- Gurvitch (G.)*, Traité de sociologie, Paris, T. I, Paris, 1958.
- Gurvitch (G.)*, Une philosophie antinomique du droit, Gustav Radbruch, in Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique, 1932, No. 3 - 4.
- Gurvitch (G.)*, La science des faits moraux et la morale théorique chez E. Durkheim, in Archives., op. cit., 1937, No. 1 - 2.
- Güriz (A.)*, Faydacı teoriye göre ahlâk ve hukuk, Ankara, 1963.
- Harsany (Z.)*, Et pourtant elle tourne... La vie de Galilée, trad. franç. Paris, 1947.
- Marx (K.)*, Le Capital, résumé-extraits par J. Borchardt, Paris, 1958.
- Marx (K.)*, Le Capital, T. I, trad. franç., Paris, 1959.
- Marx (K.)*, Pages choisies pour une éthique socialiste (textes réunis), Paris, 194.
- Montesquieu (Ch. de)*, De l'esprit des lois, in Oeuvres complètes, T. II, Paris, 1951.
- Neumark (F.)*, Genel ekonomi teorisi, İstanbul, 1948.
- Özbilgen (T.)*, Hukukta meşruiyet meselesi, İstanbul, 1960.

- Özbilgen (T.), Hukuk ve sosyoloji bağıntısı, in Sosyoloji konferansları 1964, İstanbul.
- Özbilgen (T.), Tabii hukuk görüşünden sosyolojik hukuk görüşüne, in Hukuk Fakültesi Mecmuası, C. XXX, s. 1 - 2, İstanbul, 1964.
- Özbilgen (T.), Sosyolojinin verileri açısından sosyalizmin meşruluk sınırları, in İst. Huk. Fak. Mec. C. XXXII, s. 1, 1966.
- Özek (Ç.), Direnen faşizm, İstanbul, 1966.
- Radbruch (G.), Du droit individualiste au droit social, in Archives..., op. cit., 1931, No. 3 - 4.
- Savcı (B.), İhtilâlin liberal - burjuva yönüne sosyal muhalefet akımının
- Topçuoğlu (H.), Hukuk sosyolojisi dersleri, Ankara, 1963.
- Tütengil (C.), Az gelişmiş ülkelerin toplumsal yapısı İstanbul,
- Timacheff (N.), Le Droit, l'éthique, le pouvoir (essai d'une théorie sociologique du droit), in Archives., op. cit., 1936.
- Timacheff (N.), L'Etude sociologique du droit, in Archives., op. cit., 1938.