
Özgürlük, Akıl ve Gelenek

Harikalar ortaya koyma bakımından hiç bir şey özgür olma zenaatından daha yaratıcı değildir; fakat özgürlük çiraklığından daha çileli bir şey de yoktur. . . . Özgürlük genellikle ortalığın toz duman olduğu zamanlarda sıkıntıyla doğar, dabili karışıklıklarla olgunlaşır; ve iyice eskiyinceye kadar nimetinin kadri bilinmez.

A. DE TOCQUEVILLE

Friedrich A. von Hayek

1. İki Özgürlük Geleneği *

Özgürlük bir tabiat durumu değil de bir uygarlık mamulü olmakla beraber, tasarım ürünü de değildir. Özgürlük müesseseleri, -özgürlüğün onun husule getirdiği her şey gibi- insanlar bu müesseselerin getireceği yararları önceden görmüş olmaları münasebetiyle tesis edilmiş değildir. Fakat nimetleri fark edilince, insanlar özgürlüğün hükümrancılığını mükemmelleştirmeye ve genişletmeye, bu maksatla da, özgür bir toplumun nasıl işlediğini tetkik etmeye başladılar. Özgürlük teorisinin bu gelişimi esas itibariyle onsekizinci yüzyılda oldu. Bu gelişim iki ülkede başladı: İngiltere ve Fransa. Bunlardan birincisi özgürlüğü tanıdı, ikincisi tanımadı.

Sonuç olarak bugüne, özgürlük teorisi sadedinde iki farklı gelenek taşımış bulunuyoruz: Birisi tecrübi mahiyetli (empirical) ve sistematik olmayan; diğeri spekülative ve rasyonalistik. Bunlardan birincisi, kendiliğinden (spontaneously) gelişen ve ancak eksik şekilde idrak edilen müesseseler ve geleneklere dair bir yoruma dayanır. İkincisi ise, bir ütopyanın inşasını amaç edinmiştir. İnşasına teşebbüs edilmiş ama asla başarı sağlanamamış... Ne var ki, daha az seslendirilen ve daha az açıkça ifade edilen İngiliz özgürlük geleneği itibar kaybederken; giderek etki kazanan ise, insan aklının sınırsız kudreti hakkında ümit verici varsayımlara sahip, Fransız geleneğinin rasyonalist, ikna edici ve görünüş itibariyle mantıkî mahiyetli argümanı olmuştur.

* Orjinal kitapta, bölüm içindeki konular sadece numarayla ayrılmış ancak kitap sonundaki 'analitik başlıklar' bölümünde bu konulara tekabül eden alt başlıklar verilmiştir. Bölümün müstakilen okuyucuya sunulmasında böyle bir imkanın olmadığına göre, numarayla birlikte alt başlıkları da metne eklemekten başka çaremiz yoktu. Umulur ki, bu şekli değişiklik metne müdahale veya Hayek'e saygısızlık olarak değerlendirilmez (Ç.N.).

Özgürlük hususunda “Fransız geleneği” diye adlandırdığımız şey geniş ölçüde Britanya müesseselerini yorumlama teşebbüsünden kaynaklanmış ve Britanya müesseseleri hakkında diğer ülkelerin oluşturduğu tasavvurlar esas itibarıyla bu müesseselerin Fransız yazarlarca yapılan tasvirine dayanmıştır. İşte mezkur ayırım bu keyfiyet tarafından muğlak hale getirilmiştir. Mezkur iki gelenek, ondokuzuncu yüzyıl liberal hareketinde biraraya gelince, ve hatta, önde gelen İngiliz liberalleri İngiliz geleneğine olduğu kadar Fransız geleneğine de yönelince, sonunda birbirine karıştırılır hale geldi. Nihâî analizde, son yıllarda liberal demokrasi ile “sosyal” ya da totaliter demokrasi arasında çatışma olarak yeniden ortaya çıkan temel farklılığın belirgin hale gelmesine mani olan husus, İngiltere’de Bentham’cı Felsefi Radikallerin Whigler karşısındaki zaferi idi.

Bu farklılık yüz yıl önce bugünkünden daha iyi anlaşılıyordu. İki geleneğin biraraya geldiği Avrupa devrimleri yıllarında, “Anglikan” ve “Gallikan” özgürlük arasındaki zıtlık, ünlü bir Alman-Amerikan siyasal felsefecisi tarafından da net bir şekilde tasvir edilmişti. 1848’de Francis Lieber şunları yazıyordu: “Fransız tarzı (Gallikan) özgürlük hükümette aranmakta, binaenaleyh Anglikan görüş açısından, bulunamayacağı yanlış bir yerde aranmaktadır. Gallikan görüşün tabii sonuçları, Fransızların en yüksek düzeyde siyasal medenileşmeyi organizasyondan yani kamu gücünün en yüksek düzeyde müdahalesinden beklentileri keyfiyettir. Bu müdahalenin despotizm mi özgürlük mü olacağı, sadece kimin müdahale ettiği ve müdahalenin hangi sınıfın yararına olduğu keyfiyeti tarafından tayin edilir. Halbuki Anglikan görüşüne göre bu müdahale her zaman ya mutlakiyetçilik ya da aristokrasi olacak ve işçi sınıfının (ouvriers) mevcut diktatörlüğü bize mutlak bir işçi sınıfı aristokrasisi şeklinde kendini gösterecektir.”

Yukardaki satırlar yazıldıktan beri, Fransız geleneği giderek her yerde İngiliz geleneğinin yerini aldı. İki geleneği ayırt etmek için, bunların onsekizinci yüzyılda arz ettikleri nispeten saf formlarına bakmak lazım. “Britanya geleneği” diye adlandırdığımız şey, David Hume, Adam Smith ve Adam Ferguson tarafından öncülük edilen, yine İngiliz çağdaşları Josiah Tucker, Edmund Burke ve William Paley tarafından desteklenen ve geniş ölçüde common law hukuk dairesinde temellerini bulan bir geleneğe müracaat eden bir grup İskoç ahlak felsefecisi tarafından ortaya konulmuştu. Bunların karşısında derin bir şekilde Kartezyen rasyonalizmden müphem Fransız Aydınlanması vardı: Ansiklopedistler ve Rousseau, Fizyokratlar ve Concorde bunların en meşhur temsilcileriydi. Tabii mezkur ayırım ulusal sınırlarla tam örtüşmüyor. Montesquieu, daha sonra Benjamin Constant ve dahası Alexis de Tocqueville, muhtemelen “Fransız” geleneğinden ziyade bizim “Britanya” geleneği diye adlandırdığımızı daha yakındırlar. Ayrıca Godwin, Priestley, Price ve Paine (Jefferson gibi Fransa’da bulunmasından sonra) tamamen o geleneğe bağlı Fransız devrimi hayranı kuşağı saymazsak, Britanya Thomas Hobbes ile en azından rasyonalist geleneğin kurucularından birini ortaya çıkarmıştır.

2. Evrimci Anlayış

Bu mezkur iki grup şimdi genellikle modern liberalizmin ataları olarak bir arada gruplandırılrsa da, bunların bir sosyal düzenin tekamül ve işleyişine, keza bu sosyal düzen içinde özgürlüğün oynadığı role ilişkin bir birinin kavrayışları arasındaki zıtlıktan daha büyük bir zıtlık zor tasavvur edilebilir. Mezkur farklılık doğrudan doğruya, İngiltere'deki esas itibariyle ampirist mahiyetteki dünya görüşünün ve Fransa'daki rasyonalist yaklaşımın hakimiyetlerine dayandırılabilir. Bu yaklaşımların yol açtığı pratik sonuçlardaki temel zıtlık, yakınlarda çok güzel bir şekilde şöyle ortaya konulmuştu: "Biri özgürlük ruhunu, kendiliğinden vuku bulma keyfiyeti (spontaneity) ve icbarın yokluğunda görür; diğeri, bunun ancak tam bir kollektif amaç takibi ve tahakkuku ile gerçekleştirileceğine inanır"; keza "biri organik, yavaş, yarı-bilinçli inkişafa, diğeri ise nazari ölçüp biçmeye tekabül eder; biri deneme-yanılma yönteminden yanadır, diğeri tatbik mevkiine konulmuş tek geçerli kalıptan yanadır." Bu tasvirin alındığı önemli kitapta J. S. Talmon'un da işaret ettiği gibi, totaliter demokrasinin kökeni haline gelmiş bulunan, işte bu ikinci görüştür.

Fransız geleneğinden neşet eden siyasal doktrinlerin geniş ve yaygın başarısı, muhtemelen bu doktrinlerin beşerî gurur ve hırsa hitap etmesindedir. Fakat unutmamalıyız ki, iki okulun ulaştığı siyasal sonuçlar toplumun nasıl işlediği hususundaki farklı telakkilere dayanmaktadır. Bu noktada rasyonalist okul açıkça ve külliyen yanlışta iken, İngiliz filozoflar derinliği olan ve esas itibariyle geçerli bir teorinin temellerini tesis etmişlerdir.

Bu İngiliz filozoflar bize uygarlığın gelişimi hakkında özgürlük tartışmasının hala vazgeçilmez temelleri olan bir yorum sunmuş bulunmaktadırlar. Onlar müesseselerin temelini icad veya tasarımda değil, başarılı olan müesseselerin varlıklarını sürdürmesinde görmekte dirler. "...Uluslar, beşerî dizaynın icrası değil de, hakikaten beşerî eylemin neticesi olan müesseseleri tesadüfen keşfederler." Mezkur filozofların görüşleri bu ibareyle ifade edilir. Bu ibare, siyasal düzen diye adlandırdığımız şeyin, genellikle tahmin edilenden daha az ölçüde tanzim edici zekamızın ürünü olduğunu vurgular. Hemen arkadan gelen takipçilerinin de değerlendirdiği gibi, Adam Smith ve çağdaşlarının yaptığı "önceleri pozitif kurala isnad edilen hemen herşeyi, belli aşikar ilkelerin kendiliğinden ve kontrol edilemez mahiyetli gelişmesine bağlamak -ve öylesine az bir yetenek ya da siyasal akıl ile siyasaya ilişkin en karmaşık ve zahiren yapay mahiyetli şemaların inşa edilmiş olduğunu göstermek" - idi.

"Adam Smith'in Hume, Adam Ferguson ve diğerleriyle paylaştığı tarihi vakıalara yönelik" bu "anti-rasyonalist bakış", onların ilk defa müesseseler ve değerlerin, dil ve hukukun kümülatif büyüme süreciyle nasıl evrimleşmiş olduğunu ve beşerî aklın ancak bu çerçeve ile ve bu çerçeve içinde gelişmiş olduğunu ve başarıyla işleyebildiğini kavramalarına imkan verdi. Bu insanların argümanı tamamıyla, bu müesseseleri icat etmiş bağımsız ve mukaddem şekilde mevcut bir beşerî akli ihtiva eden Kartezyen anlayışı ve sivil toplumun orginal bir "sosyal mukavele" ya da âkil bir orjinal kanun koyucu tarafından oluşturulduğu anlayışını hedef almaktadır. Mezkür son fikir,

dünyayı nasıl yenibaştan inşa edecekleri hususunda istişare için biraraya gelen zeki insanlar fikri, tasarım teorilerinin belki de en karakteristik mahsulüdür. Fikir, en iyi ifadesini Fransız devriminin önde gelen teorisyeni Abbe Sieyès'in, devrimci meclisi yüreklendirmesinde bulur. Sieyès meclisi "tıpkı doğa durumundan gelen ve bir sosyal mukavele imzalamaya amacıyla biraraya gelmiş insanlar gibi davranmaları" için yüreklendiriyordu.

Antik dönemdekiler, özgürlük koşullarını bundan daha iyi kavramışlardı. Cicero, Cato'nun Roma anayasasının "tek bir insanın dehasına değil, bir çok insanın dehasına dayanması, yani bir kuşak içinde değil de yüzyılları ve nesilleri içine alan uzun bir dönemde teşekkül etmiş olması" münasebetiyle diğer devletlerin anayasaları karşısında üstün olduğunu söylediğini aktarır. "Cato, hiç bir şeyi kaçırmayacak ölçüde geniş kabiliyete sahip bir insan asla yaşamadığına göre, güncel tecrübe ve zamanın getireceği testin yardımı olmaksızın belli bir zamanda yaşayan tüm insanların müşterek güçleri gelecek için gerekli tüm hazırlıkları da muhtemelen yapamayacaktır diyor." Ne cumhuriyetçi Roma ne de Atina -antik çağın iki özgür ulusu- bu cihetle rasyonalistler için bir örnek teşkil edebilirdi. Rasyonalist geleneğin kurucu piri Descartes'e göre, modeli sunan aslında Sparta idi; Sparta'nın gücü ve refahı "kanunların tek tek iyi olmasından değil... fakat sadece tek bir adam tarafından icat edilen kanunların hepsinin aynı gaye istikametinde olması sayesindeydi." Binaenaleyh Robespierre, Saint-Just ve "sosyal" ya da "totaliter demokrasi"nin daha sonraki sözcülerinin çoğu için olduğu gibi, Rousseau için de özgürlük ideali Sparta idi.

Kadim çağdaki gibi modern İngiliz özgürlük fikriyatı da müesseselerin nasıl geliştiği hususunda önce hukukçuların kesbettiği bir anlayış arka planına tekabül eder şekilde gelişti. Onyedinci yüzyılda baş yargıç Hale, Hobbes'a bir elestirisinde şunları yazıyordu: "Özellikle yasalarda ve yönetim faaliyetlerinde, kişinin akli doğrudan ve hemen makuliyetini görmese bile, dolaylı biçimde, ara bir irtibatla ve tali bir illiyetle kabul edilmesi akla yatan (makul) bir çok husus vardır. ... Uzun zamanı havi tecrübe yasaların uygunluğu ya da uygun olmayışı hususunda, insanlardan müteşekkil en âkil bir heyetin önceden görebileceğinden daha fazla keşifler ortaya koyar. Binaenaleyh, zeki ve bilge insanların muhtelif tecrübeleri vasıtasıyla herhangi bir yasa üzerinde değişiklik ve ilaveler yapılmış olması, yasaların uygunluğuna, böyle bir tecrübe dönemi ve silsilesi tarafından desteklenmeyen en derin insanların en iyi keşiflerinden elbette daha muvafık olacaktır. . . . Bu durum, yasaların illetine akıl erdirmeye hususundaki mevcut müşkilata [derinlik ve inceliğe] ilavede bulunur. Çünkü bu yasalar uzun ve tekrarlanagelmüş tecrübenin mahsulüdür. Her ne kadar yaygın şekilde aptalların mürebbiyesi olduğu söylene de, katiyetle insanoğlu arasında en zekice vasıta olan ve insan idrakinin ya önceden göremeyeceği ya da gerektiği şekilde gideremeyeceği noksanlıklar ve mevcutları keşfeden tecrübenin mahsulü. . . . Müesseselerin arkasındaki illetlerin bize aşikar olması şart değildir. Bu illetlerin bize bir *katiyet* veren vazedilmiş yasalar olması yeterlidir ve binaenaleyh müessesenin muayyen mantığı makul görünmese de bu yasalara riayet etme akla uygundur."

3. Düzenin İnkişafı

Bu kavramlardan tedrici şekilde, insanlar arası ilişkiler bakımından nasıl kompleks ve düzenli, pek tasarıma sahip olmayan, icad konusu olmayıp ne yaptıklarını bilmeyen bir çok insanın bağımsız eylemlerinden ortaya çıkmış ve kelimenin tam anlamıyla, bir amaca yönelik müesseseler gelişebileceğini gösteren bir sosyal teori bütünü gelişmiştir. İnsanın bireysel aklından daha büyük bir şeyin insanların elyordamı çabalarından inkişaf edebileceği şeklindeki bu açıklama, bazı bakımlardan, tüm dizayn teorilerine karşı daha sonraki biyolojik evrim teorisinden bile daha büyük bir meydan okumayı temsil ediyordu. İlk defa, tasarımcı bir beşerî zekanın ürünü olmayan belli bir düzenin, binnetice daha yüksek, tabiat üstü bir zekanın tasarımına maledilmesine gerek olmadığı, aksine üçüncü bir ihtimalin mevcut olduğu –intibak edici evrim (adaptive evolution) neticesi şeklinde düzen zuhuru– ortaya konuldu.

Sosyal evrim sürecinde seleksiyonun oynadığı role atfetmek durumunda olduğumuz önem, muhtemelen bugün seleksiyon fikrini biyolojiden ödünç aldığımız izlenimi yaratacaktır. Bu münasebetle, aslında tam tersinin doğru olduğu vurgulanmaya değer: Evrim fikrini Darwin ve çağdaşlarının teorileri için, sosyal evrim teorilerinden çıkardıklarına pek şüphe yoktur. Aslında, bu fikirleri ilk geliştiren İskoç filozoflarından biri biyoloji alanında da Darwin'den önce davranmıştı; ayrıca kavramların dil ve hukuk alanındaki muhtelif “tarihi okullar” tarafından daha sonraki tatbiki, bünyelerin benzerliğinin ortak bir orijinle açıklanabileceği fikrini, -fikirin biyolojiye tatbikinden çok önce- sosyal olgulara ilişkin çalışmalarda mutad bir hale getirdi. Sosyal bilimlerin daha sonraki tarihlerde kendi alanlarındaki bu temeller üzerinde yükselme yerine, bu düşüncelerin bazılarını biyolojiden yeniden-ithal etmesi ve düşüncelerin beraberinde alanlarına uygun olmayan “doğal seleksiyon”, “yaşamak için mücadele” ve “en uygununun yaşaması” gibi kavramları getirmesi talihsizliktir. Zira sosyal evrimde belirleyici faktör, bireylerin fiziki ve kalıtımla aktarılabilir özelliklerinin seleksiyonu değil, aksine başarılı kurumlar ve alışkanlıkların taklidi ve örnek alınması itibariyle seleksiyondur. Her ne kadar bu seleksiyon yine bireylerin ve grupların başarısı ile işlese de, ortaya çıkan, bireylerin kalıtımla aktarılabilir bir vasfı değil fakat fikir ve becerilerdir – kısacası öğrenme ve taklitte aktarılan tüm kültürel mirastır.

4. İki Yaklaşımın Çatışan Varsayımları

Bu iki geleneğin ayrıntılı bir mukayesesi ayrı bir kitap gerektirir. Bu yüzden burada sadece farklılık arz eden can alıcı noktalardan birkaç tanesini seçip alabileceğiz.

Rasyonalist geleneğin insana ilişkin varsayımı şudur: İnsan, kendisini uygarlığa bilinçli olarak biçim vermeğe muktedir kılan, hem zihni hem de moral vasıflarla daha başlangıçta mücehhez kılınmıştır. Buna mukabil evrimciler, uygarlığın uzun bir dönemde birikim mevzu çetin çabalarla kazanılan deneme-yanılmanın neticeleri olduğunu; kısmen nesilden nesile açık bilgi olarak aktarılmış, ama büyük ölçüde kendi üstünlüklerini kanıtlamış müesseseler -tetkik ederek öneminin farkına varabileceğimiz ama bunun yanında insanlar idrakinde olmadıkları halde onların gayelerine hiz-

met eden müesseseler- ve araçlarda somutlaşmış tecrübelerin toplamı olduğunu ifade ediyorlardı. İskoç teorisyenler, insanın ne tasarımını yaptığı ne de kontrol edebildiği müesseseler tarafından ehlileştirilen ve denetim altına alınan insanın ziyadesiyle ilkel ve vahşi güdülerine dayanan uygarlığın bu yapay bünyesinin ne kadar hassas olduğunu pek âlâ idrakindeydi.

Bu İskoç teorisyenler, liberal anlayışlarına sonraları haksız yere itham olarak yöneltilen, “insanın doğal iyiliği”, “menfaatlerin doğal uyumu” veya “doğal özgürlüğün” fayda hasıl eden etkileri (bazen son ibareyi kullanmış olsalar bile) gibi *saf* görüşleri desteklemekten çok uzak idiler. Bu insanlar, menfaat çatışmalarını uzlaştırmak için yapay müessese ve gelenek araçlarının (yapay mahiyetli vasıtaların) icap ettiğini biliyorlardı. Mezkur teorisyenlerin problemi, “insan tabiatındaki bu evrensel muharrikin, ben sevgisinin, bu durumda (ve diğer durumlarda) bizzat kendi menfaatini takip istikametinde göstereceği çabalarla, nasıl kamu menfaatini geliştirecek bir istikamet alabileceği” idi. Bu bireysel çabaları yararlı kılan, lafzı anlamda bir “doğal özgürlük” değil, “hayat, özgürlük ve mülkiyeti” teminat altına almak için evrimleşmiş müesseseler idi. Ne Locke, ne Hume, ne Smith, ne de Burke hiçbir zaman Bentham gibi, “her yasa bir kötülüktür, zira her yasa özgürlüğün ihlalidir” iddiasında bulunmamıştı. Mezkur filozofların argümanı hiçbir zaman tam bir *laissez faire* argümanı değildi. Ki *laissez faire* argümanı bilfil kelimelerin gösterdiği gibi, üstelik Fransız rasyonalist geleneğinin parçasıdır ve gerçek anlamıyla hiçbir zaman herhangi bir İngiliz klasik iktisatçısı tarafından savunulmamıştır. Mezkur filozoflar şu hususu daha sonra gelen eleştirmenlerin çoğundan daha iyi biliyorlardı: Bireysel çabaları başarılı bir şekilde sosyal açıdan yararlı amaçlara yönlendirip kanalize etmiş olan, bir tür sihir değildi; aksine, “çatışan menfaatler ve müşterek faydalara dair kural ve ilkelerin” uzlaştırıldığı “sağlam inşa edilmiş müesseselerin” evrimi idi. Hakikaten, onların argümanı asla rasyonalistik *laissez faire* doktrininin mantıki sonucu olan öyle devlet-karşıtı ya da anarşist mahiyette değildi. Bu filozofların argümanı hem devletin uygun fonksiyonlarına hem de devlet eyleminin sınırlarına tekabül eden bir argüman idi.

Mezkur fark, bireyin beşerî tabiatına ilişkin iki okulun kendi varsayımlarında özellikle açıktır. Rasyonalistik dizayn teorileri zorunlu olarak münferit insanın rasyonel davranış temayülü ile tabii zekiliği ve iyiliği varsayımına dayanıyordu. Buna mukabil evrimci teori, aksine, bazı kurumsal düzenlemelerin insanları zekalarını nasıl en iyi netice istikametinde kullanmaya sevk edeceğine, ve kötü insanlar en az zararı verebilir diye kurumların nasıl teşekkül ettirilebileceğine işaret ediyordu. Anti rasyonalist gelenek burada, insanın günahkarlığı ve yanlışlığa düşebilir vasfına ilişkin Hristiyan geleneğe daha yakındır. Halbuki rasyonalistlerin mükemmeliyetçilik anlayışı bununla uzlaşmaz bir çelişki içindedir. “Ekonomik insan” şeklindeki meşhur tasavvur bile İngiliz evrimci geleneğin orijinal bir cüzü değildi. Britanyalı filozofların nazarında insanın tabiat itibarıyla tembel ve haylaz, tutumsuz ve müsrif olduğunu ve hadiselerin zorlamasıyla ancak ekonomik davranmaya sevk edilebildiğini ya da ölçüp biçerek araçlarını amaçlarına ayarlamayı öğrendiğini ifade etmek pek

fazla abartma olmayacaktır. Evrimci gelenekten çok rasyonalist geleneğe ait başka bir çok şey yanında, *homo oeconomicus* kavramı, açık şekilde sadece genç Mill tarafından ifade edilmişti.

5. Âdet (Custom) ve Gelenek (Tradition)

Yine de iki görüş arasında en büyük farklılık, geleneklerin rolüne ve çağlar boyunca sürüp gelen gayrişuuri gelişmenin tüm diğer mahsullerine dair fikirleri bakımındandır. Burada rasyonalistik yaklaşımın, özgürlüğün bariz mahsulü olan ve özgürlüğe değerini veren her şeye muhalif olduğunu söylemek pek haksızlık olmayacaktır. Tüm yararlı müesseselerin bilinçli icatlar olduğuna inananlar ve bilinçli bir şekilde tasarlanmış olmayan beşerî bir maksad hizmetindeki bir şeyi idraki almayan kimseler adeta kaçınılmaz olarak özgürlük düşmanlarıdır. Onların nazarında özgürlük kaos demektir.

Diğer yandan ampirik evrimci teoriye göre özgürlüğün değeri, esas itibariyle tasarlanmamış inkişaf için sunduğu imkanda yatar, yine, özgür bir toplumun fayda getirecek şekilde işleyişi geniş ölçüde böyle serbestçe inkişaf eden kurumların varlığına dayanır. Gelişmiş kurumlara, gelenek ve alışkanlıklara ve “uzun bir geçmişi olan düstur ve kadim usullerin tanziminden doğan bütün özgürlük teminatları”na sahici bir saygı olmaksızın, belki hiçbir zaman özgürlüğe samimi bir inanç mevcut olmamış, ve tabi ki özgür bir toplumu işletmeye yönelik hiçbir başarılı teşebbüs olmamıştır. Paradoks olarak görülebilir ama, iyi işleyen özgür bir toplumun, her zaman büyük ölçüde gelenek-bağlı bir toplum olacağı herhalde doğrudur.

Kökenlerini ve mantığını bilmediğimiz kurallar ve inkişaf etmiş müesseseler konusunda gelenek ve adete olan bu itibar elbette önceki çağın insanlarına –tipik rasyonalist bir yanlış anlayışla Thomas Jefferson’ın da inandığı gibi– “beşerî mahiyet üstü bir bilgelik hamlettiğimiz ve ... onların yaptıklarının dokunulamaz olduğunu kabul ettiğimiz” anlamına gelmez. Evrimci görüş, kurumları yaratanların bizden daha zeki oldukları varsayımı şöyle dursun, birçok kuşağa ait tecrübenin getirdiği hasılanın, herhangi bir kimsenin sahip olduğundan daha fazla bilgi ihtiva edebileceği anlayışına dayanır.

6. Ahlâk (morals) Kuralları

Mezkur süreçten doğmuş ve bize miras kalan uygarlığımızı teşekkül ettirmiş muhtelif müessese ve alışkanlıkları, bir şey yapma usul ve araçlarını halihazırda ele almış bulunuyoruz. Fakat yine uygarlığın bir parçası olarak gelişmiş bulunan, özgürlüğün hem bir koşulu hem de neticesi olan davranış kurallarına bakmak zorundayız. Beşerî ilişkilere dair bu teamüller ve adetlerden, ahlâkî (moral) kurallar -yegane önemli olanlar değilse bile- en önemli olanlarıdır. Birbirimizi anlar ve birlikte yaşar, başarıyla sonuçlanacak şekilde planlarımıza göre hareket etmeye muktedir oluruz, bu çoğu zaman uygarlığımızın üyelerinin tasarım mahsulü olmayan davranış kalıplarına itaat etmeleri sayesinde, keza, üyelerin zorlama veya talimatların neticesi olarak değil, hatta bilinen kurallara herhangi bilinçli bir bağlılığın sonucu olarak da değil, ama,

sağlam bir şekilde yerleşmiş alışkanlık ve geleneklerin neticesi olarak hareketlerinde bir düzenlilik sergilemeleri sayesinde. Teamüllerin önemini bilmesek ve hatta onların varlığına şuurlu biçimde vakıf olmasak bile, onlara genel riayet, içinde yaşadığımız dünyanın muntazamlığının ve bu dünyada yolunuzu bulmaya muktedir olabilmemizin zarurî bir koşuludur. Bu tür teamüller ya da kurallara kâfi ölçüde riayet edilmediği takdirde, sağlıklı işleyen toplum için bazı durumlarda zorlama vasıtasıyla benzer bir intizamı temin etmek zarurî olacaktır. Şu halde, zorlama bazen ancak yüksek düzeyde bir iradî uyma mevcut olması sayesinde önlenabilir. Bu demektir ki iradî uyma, özgürlüğün fayda getirecek şekilde işleyişinin bir koşulu olabilir. Vakti özgürlüğün, moral inançlarda derinlemesine kökleşmeksizin asla işlemediği ve zorlamanın ancak bireylerin bazı ilkelere kaide olarak iradî şekilde uymalarının beklenebileceği yerde asgariye çekilebileceği hususları rasyonalistik okul dışındaki özgürlüğün büyük öncülerinin hepsinin vurgulamaktan bıkip usanmadıkları bir hakikattir.

Zorlayıcı mahiyette olmayan bu kurallara itaatın bir üstünlüğü vardır. Bu üstünlük sadece zorlamanın öyle kötü olmasından dolayı olmayıp şu da vardır: hakikaten çok defa kurallara ancak çoğu dudrumlarda riayet edilmesi ve binaenaleyh bireyin - kuralların ihlali, bireyin nazarında ihlalin sebep olacağı hoş karşılanmama durumuna değer görüldüğü zaman-, onları ihlal etmeye muktedir olması istenir.

Ayrıca, kurallara riayeti temin eden alışkanlık amili ve sosyal baskının ağırlığının esnek mahiyette olması da önemlidir. Tedrici evrimi ve spontane inkişafı mümkün kılan, iradi kuralların bu esnekliğidir. Bu durum, değişiklik ve ilerlemelere yol açacak başka tecrübelerle imkan verir. Böyle bir evrim ancak, zorlayıcı da olmayan, bilinçli şekilde yukardan empoze de edilmeyen kurallarla -ki bu kurallar, onlara riayet meziyet olsa da, keza çoğunluk tarafından riayet edilecek olsa da, hemcinslerinin kınamalarına göğüs gerecek kadar sağlam gerçeklere sahip olduğunu düşünen bireyler tarafından ihlal edilebilecek kurallardır- mümkündür. Ancak istikrarsız aralıklarla ve aynı zamanda herkesi şamil olarak değiştirilebilir, bir maksada matuf şekilde konulmuş zorlayıcı kuralların aksine, bu türden kurallar tedrici nitelikte ve tecrübe mahiyetindeki değişikliği hesaba katar. Kısmen farklılık arz eden kurallara eş zamanlı şekilde riayet eden bireyler ve grupların varlığı, daha etkin olan kuralların seleksiyonuna imkan verir.

İşte önem ve anlamından geniş ölçüde bihaber olduğumuz tasarım mahsulü olmayan kural ve teamüllere bu itaat ve geleneksel olana bu saygıdır rasyonalist tip kafanın bu kadar tutarsız bulduğu... Oysa bu itaat ve saygı, işleyen özgür bir toplum için elzemdir. Bu anlayışın temelleri, David Hume'un vurguladığı ve antirasyonalist, evrimci gelenek için son derece önemli olan, başka bir ifadeyle "ahlakî değer kurallarının aklımızın mahsulleri olmadığı" şeklindeki bakışa dayanır. Tüm diğer değerler gibi, ahlakî değerlerimiz_de aklın bir mahsulü değil, bir önkabulü, zeka enstrümanımızın kendisine hizmet için geliştirildiği amaçların unsurudur. Evrimimizin herhangi bir merhalesinde içinde yer aldığımız değerler sistemi, aklımızın hizmet etmek durumunda olduğu hedefleri sunar. Değerler çerçevesinin bu veri durumu, her zaman

müesseselerimizi geliştirmek için çalışmamız gerekse de, hiçbir zaman onları bir bütün olarak yeniden inşa etmeyi amaç edinemeyeceğimize, ve onları geliştirmeye çabalarırken bu müesseseleri kavrayamamızı çok tabii karşılamak durumunda olduğumuza işaret eder. Her zaman bizzat kendi yapımız olmayan hem değerler hem de müesseselerden müteşekkil bir çerçeve içinde çalışmak durumundayız. Özellikle, hiçbir zaman yapay biçimde yeni bir moral kurallar bütünü inşa edemeyiz, keza, bilinen kurallara itaatimizi, bu itaatin veri bir hadisede ortaya çıkaracağı etkiler konusundaki kavrayışımıza bağlı kılamayız.

7. Hurafeye Dair Hurafeler

Bu meselelere yönelik rasyonalistik tutum, en iyi şekilde bu tutumun “hurafe” diye adlandırdığı hususlara bakışında görülür. Onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyılın, ortaya konulabilir şekilde yanlış olan inançlar karşısındaki sürekli ve amansız mücadelesinin değerini küçümsemek istemiyorum. Fakat hatırlamalıyız ki, hurafe (superstition) kavramının, doğru olduğu ortaya konulabilir mahiyette olmayan tüm fikirlerle teşmil edilmesi aynı haklılaştırmadan mahrum olup bu teşmil çok defa teklilikli de olabilir. Yanlış olduğu ortaya konulabilir mahiyette olan hiçbir şeye inanmamamız gerektiği şeklindeki bir ifade, sadece doğru olduğu gösterilmiş olanlara inanmamız gerektiği anlamına gelmez. Toplumda yaşamak ve netice getirecek şekilde başarılı faaliyette bulunmak isteyen bir kişinin bir çok genel fikri kabul etmesinin makul gerekçeleri –bu gerekçelerin değerinin, gerekçelerin kanıtlanabilir vasıflı doğruluğu ile pek az alakası olsa bile – vardır. Bu fikirler ayrıca, herhangi bir kimsenin kanıt ortaya koyabileceği tecrübeye değil de bir geçmiş tecrübeye dayanacaktır. Alanında bir genelleştirmeyi kabul etmesi istendiğinde, bilim adamının bu genelleştirmenin dayandığı kanıt istemesine hak verilir. Nesillerin geçmişte birikimsel tecrübesini ifade eden fikirlerden bir çoğu bu şekilde çürütülmüştür. Ama bu demek değildir ki, bilimsel kanıttan mahrum olan tüm fikirlerden sarfınazar edebileceğimiz merhaleye ulaşabiliriz. Tecrübenin insana ulaşması, profesyonel araştırmacılarca ya da açık bilgi arayanlarca yaygın olarak kabul edilen formlardan çok daha fazla formlarda olur. Sırf benimsenme nedenleri elden ele bize ulaşmamış diye, deneme yanılma süreciyle tekamül etmiş faaliyet usullerine itimata tenezzül etmez şekilde baksaydık, başarılı neticeye sahip ziyadesiyle eylemin mesnedlerini ortadan kaldırırdık. Davranışlarımızın uygunluğu illaki bu davranışların neden öyle olduğunu bilmemize bağlı değildir. Davranışımızın neden öyle olduğuna vakıf olmamız, hareketimizi uygun yapan yollardan biridir, ama tek yolu değildir. Değeri müşahhas ve açık (positively) şekilde ortaya konulamamış tüm unsurları tasfiye edilen, hadımlaştırılan bir inançlar dünyası, muhtemelen biyolojik sahadaki mukabil bir durumdan daha az vahim olmazdı.

Bu tüm değerlerimiz için geçerli olmakla beraber, en çok ahlâkî davranış kuralları hususunda önem arzeder. Dilden sonra olmak üzere, bu ahlâk kuralları tasarımılanmamış inkişafın, hayatımızı sevk ve idare eden ama hakkında ne onların neden öyle olduklarını ne de bizim için ne yaptıklarını bilmediğimiz bir kurallar kümesinin belki de en önemli örneğidir: Bu kurallara riayetin, birey ve grup olarak bizim için neti-

celerinin neler olduğunu bilmeyiz. İşte rasyonalistik ruhun daim isyanda olması, bu tür kurullara itaat lüzumuna karşıdır. Rasyonalistik ruh, bu kurallara Deceartes'in ilkesini tatbikte ısrarlıdır: "hakkında şüphe için en küçük bir gerekçe zannında olabileceğim tüm fikirleri mutlak yanlış şeklinde reddetmek."

Rasyonalistlerin arzusu her zaman biliçli olarak inşaa edilmiş sentetik ahlak sisteminden yana; Edmund Burke'ün tarif ettiği şekliyle, "tüm moral görevler[in] ve toplumun temelleri[nin], bunların illetlerinin her bireye açıklanıp delillendirilmesine dayandığı" bir sistemden yana olmuştur. Hakikaten onsekizinci yüzyılın rasyonalistleri açıkça, insan tabiatını bilmeleri münasebetiyle "ona uyacak ahlak kurallarını kolaylıkla bulabileceklerini" iddia ediyorlardı. Rasyonalistler, "beşerî tabiat" diye adlandırdıkları şeyin çok büyük ölçüde her bireyin dil ve düşünme ile öğrendiği moral kavramların neticesi olduğunu anlamamışlardı.

8. Ahlâkî (Moral) Olan ve "Sosyal" Olan

Bu rasyonalist kavramın artan etkisinin ilginç bir alâmeti, malumat sahibi olduğum bütün dillerde, "sosyal" kelimesinin, gittikçe, "ahlâkî (moral)" ya da "iyi (good)" kelimesinin yerine konulmasıdır. Bunun önemini kısaca nazarı itibara almak aydınlatıcı olacaktır. İnsanlar, başında bir sıfat olmayan "bilinç" kelimesi karşısında "sosyal bilinç"ten söz edince, eylemlerimizin diğer insanlar üzerindeki muayyen etkilerine dair bir idrak sahibi olma durumuna, davranışta sadece geleneksel kurallar tarafından değil de söz konusu eylemin belli neticelerine dair sarıh gerekçe rcheberliğindeki bir çabaya atıfta bulunmaktadırlar muhtemelen. Aslında mezkur insanlar eylemlerimizin, sosyal sürecin işleyişine dair eksiksiz bir idrak tarafından sevk ve idare edilmesi gerektiğini ve de halin müşahhas gerçeklerinin bilinçli değerlendirilmesi yoluyla, bu insanların "sosyal iyi" olarak tavsif ettikleri önceden görülebilir bir netice ortaya koymanın amacımız olması gerektiğini söylemektedirler.

İşin tuhafı, "sosyal" sıfatına bu müracaatın haddizatında, bireyin eylemine toplum tarafından geliştirilen kurallardan ziyade bireysel aklın yol göstermesi gerektiği şeklindeki bir talebi içermesidir. Yani insanların gerçek manada (gayrişahsî toplum sürecinin bir mahsulü olma anlamında) "sosyal" diye adlandırılardan sarfı nazar edip muayyen bir hadise hususundaki bireysel değerlendirmelerine güvenmesi gerektiği talebini... Bu nedenle, ahlâkî (moral) kurallara bağlılık karşısında "sosyal mülahazalar"dan yana tercih, hakikî anlamda sosyal bir olgu olan şeyi hafife almanın ve bireysel beşerî aklın üstün kabiliyetlerine olan bir inancın sonucudur nihaî raddede.

Mezkur rasyonalistik iddialara cevab gayet tabi şudur: bu iddialar, ferdi beşerî zihnin kapasitesini aşan bilgi icap ettiririr ve bu iddialar gereğince hareket etme teşebbüsünde, çoğu insan, hukuk kuralları ve değerler (morals) tarafından konulmuş sınırlar içinde kendi amaçlarını takip etmeleri durumundan daha az yararlı toplum üyeleri haline geleceklerdir.

Rasyonalistik argüman şu noktayı basite almaktadır: çoğu zaman, soyut kurallara dayanmak, aklımızın kompleks gerçekliğin bütün detayına hakim olma hususunda

yetersiz olması münasebetiyle kullanmayı öğrendiğimiz bir yoldur. Bu keyfiyet sosyal bir süreçle evrimleşmiş genel faaliyet kurallarına tabii olma durumumuzda olduğu gibi bireysel istikametimiz için bilinçli şekilde soyut bir kural formüle etme durumumuzda da doğrudur.

Hepimiz biliriz ki, bireysel amaçlarımızı takip ederken, kendimiz için her özel vakıda haklı temelde savunulabilir olma keyfiyetini tekrar tetkik etmeksizin uyacağı-mız bir takım genel kurallar vazetmedikçe başarılı olmamız ihtimal dahilinde değildir. Günümüzü tanzim etmede, üzerinde mutabakat olmayan ama behemehal zarurî olan işleri yapmada, belli tahrik edici hususlardan sakınmada ya da bazı dürtüleri bastırmada bu pratikleri gayriihtiyarî bir alışkanlık haline getirmeyi zarurî görürüz. Çünkü biliriz ki, bu alışkanlık olmadan, bir davranışı şayanı arzu kılan rasyonel gerekçeler geçici arzuları dengelemede ve uzun dönem bakış açısından yapmak isteyeceğimiz şeyi bize yaptırmada yeterince etkin olmayacaktır. Kendimizi rasyonel tarzda davrandırmak için çoğu zaman derin muhakemeden ziyade alışkanlık tarafından yönlendirilmeyi zarurî gördüğümüzü söylemek ya da yanlış karar verme durumuna düşmemek için önümüzdeki tercih listesini bilinçli olarak azaltmamız gerektiğini söylemek paradoks gibi gelemeyle beraber, hepimiz biliriz ki, uzun dönem hedeflerimize vasil olacak isek, bu durum çoğu zaman pratikte kaçınılmazdır.

Aynı mülahazalar, davranışımızın kendimizi değil de diğerlerini doğrudan etkileyeceği yerde ve bu nedenle de temel kaygımızın eylemlerimizi –diğer insanları gereksiz zarara uğratmakran uzak durmak için– onların eylem ve beklentilerine göre ayarlamak olduğu durumda daha da geçerlidir. Burada herhangi bir bireyin, amaçları bakımından tedrici olarak tekamül etmiş bulunan kurallardan daha etkin olacak kuralları rasyonel şekilde inşa etme işinde muvaffak olacağı pek mümkün görünmez. Ve diyelim ki başarılı oldu, herkes tarafından riayet edilmedikçe bu kurallar maksatlarına gerçek anlamda hizmet etmeyecektir. Bu sıfatla mantığını çok defa bilmediğimiz kurallara boyun eğmenin dışında bir tercihimiz yoktur ve boyun eğmek de önem atfedelim ya da atfetmeyelim o kuralların belli hadisede riayet edilmesine dayanır. Esas itibariyle ahlak kuralları diğer beşerî değerlerin tahakkukunda yardımcı olmaları anlamında enstrumentaldir; bunun yanında, bu kuralların belli durumlarda neye binaen takip edileceğini ancak nadiren bilebileceğimiz için, onlara riayet kendi başına bir değer, belli hadisede doğruluğunu tartışma mevzu yapmaksızın takip etmek durumunda olduğumuz bir tür ara hedef olarak telakki edilmelidir.

9. Ahlâkî (Moral) Bir İlke Olarak Özgürlük

Bu mülahazalar elbette, bir toplumda inkişaf etmiş bulunan bütün ahlâkî inanç manzumelerinin faydalı olacağını kanıtlamaz. Bir topluluk, yükselişini üyelerinin uyduğu ahlâkî değerlere borçlu olabilir ve üyelerin değerleri başarılı topluluğun öncülük eder hale geldiği tüm toplum tarafından sonunda örnek alınabilir. İşte aynı şekilde bir topluluk veya millet bağlı olduğu moral fikirlerle kendini tahrip de edebilir. Topluluğa yol gösteren ideallerin yararlı yahut tahrip edici olup olmadığını, ancak nihâi sonuçlar gösterebilir. Bir toplumun, bazı insanların öğrettiği şeyleri güzelliğın teces-

sümü olarak telakki eder hale gelmiş olması keyfiyeti, mezkur insanların ilkelerini genel olarak takibi halinde toplumun mahvolmayacağına kanıtı değildir. Bir ulus, en bilge kişileri olarak gördüklerinin, belki bencillikten son derece uzak olan idealerin peşinden gittiğinden şüphe duyulmayan azizlerin öğretisini takip ederek kendini tahrip edebilir, bu pekala mümkündür. Üyelerinin, pratik hayatlarının istikametlerini seçmede hala özgür olduğu bir toplumda, bu daha az tehlike arz ederdi. Zira, böyle bir toplumda böyle temayüller kendi kendini-düzeltilici (self corrective) olacaktır: tatbiki gayri kabil idealler tarafından yönlendirilen gruplar ancak düşüğe geçecek; cari standartlar itibariye daha az moral olan diğerleri onların yerini alacaktır. Fakat bu, bu tür idealerin herkese dayatılmadığı özgür bir toplumda vaki olacaktır ancak. Herkesin aynı ideale hizmet ettirildiği yerde keza muhaliflerin farklı idealler takip etmelerine müsaade edilmediği yerde, mevcut kuralların uygun olmadığı, ancak bu kuralların rehberlik ettiği tüm ulusun zevaliyle ortaya konabilir.

Burada ortaya çıkan önemli sorun şudur: Acaba bir ahlâkî kural üzerinde bir çoğunluğun mutabakatı, o kuralın muhalif azınlık üzerine tatbiki için yeterli bir haklı gerekçe midir, ya da bu gücün daha genel kurallarla sınırlanmaması mı lazım gelir? Diğer türlü ifade edilecek olursa, acaba tıpkı bireysel davranışa müteallik ahlâkî kuralların bazı eylem türlerini önlemesi gibi, amaçları ne kadar iyi olursa olsun, olağan yasama faaliyeti de genel ilkeler tarafından sınırlanmalı mıdır? Bireysel eylemde olduğu kadar siyasal eylemde de ahlâkî kurallara ihtiyaç olup, bireysel kararların neticelerinde olduğu gibi, birbirini takip eden kolektif kararların neticeleri de ancak genel ilkelerle tamamıyla uyumlu oldukları takdirde yararlı mahiyette olacaktır.

Kolektif eylem için bu tür moral değerler ancak zorlukla ve çok yavaş şekilde gelişir. Fakat bu durum onların kıymet ifadesi olarak alınmalıdır. Geliştirmiş olduğumuz bu tür pek az prensip arasında en önemlisi bireysel özgürlük olup, siyasal eylemin ahlâkî ilkesi olarak telakki etmeğe en uygun olandır. Tüm ahlâkî prensipler gibi, özgürlük de kendi başına bir değer olarak, belli hadiselerde ortaya çıkacak sonucun yararlı olup olmayacağı sorgulanmaksızın saygı duyulması gereken bir prensip olarak kabul edilsin ister. Özgürlüğü, maksada ve işe uygunluk mülahazasının (maslahatın) onu tahdit etmesine izin vermeyecek şekilde sağlam bir akide ya da önkabul olarak kabul etmediğimiz takdirde, istediğimiz sonuçlara ulaşamayız.

Özgürlük argümanı nihaî raddede, ilkelerden yana ve kolektif eylemdeki maksada ve işe uygunluk keyfiyetine karşı bir argümandır aslında. Anlaşılacağı üzere bu, idarecinin değil, sadece yargıcın zorlama emri verebileceğini söylemekle eşittir. Ondokuzuncu yüzyıl liberalizminin entelektüel liderlerinden biri, Benjamin Constant, liberalizmi *systeme de principes (ilkeler sistemi)* olarak tavsif ederken, meselenin tam da özüne işaret ediyordu. Özgürlük, sadece tüm hükümet eylemlerinin ilkeler kılavuzluğunda olduğu bir sistem olmaktan ibaret değildir. Özgürlük bunun yanında, yasama mercii'nin tüm özel işlemlerini yöneten üst bir ilke olarak kabul edilmedikçe korunamayacak bir idealdir. Maddi avantajlar uğruna hiçbir tavizin söz konusu olması gereken nihaî bir ideal olarak –bir ara dönemde geçici olarak ihlal edilmek du-

rumunda olsa bile bütün kalıcı düzenlemelerin temelini oluşturması gereken bir ideal olarak– azimle böyle bir temel ilkeye bağlanılmadığı yerde, özgürlüğün ucundan kıyısından tecavüz ve ihlallerle tahrip edilmesi hemen hemen kesindir. Zira her bir özel hadisede özgürlüğe ilişkin bir kısıtlamanın sonucu olarak somut ve elle tutulur avantajlar vadetmek mümkün olacak, lakin feragat edilen faydalar tabiatları itibarıyla her zaman meçhul ve belirsiz olacaktır. Özgürlük en yüksek ilke olarak ele alınmadığı takdirde, özgür bir toplumun taahüt etmek durumunda olduğu vaatlerin kesinlikler değil de her zaman yalnızca ihtimaller, muayyen bireylere belli ihsanlar değil de ancak fırsatlar olabileceği şeklindeki keyfiyet, kaçınılmaz olarak feci bir zaafiyet sonucunu verecek ve özgürlüğün giderek erozyonuna yol açacaktır.

10. Aklın Rolü

Okuyucu burada belki merak edecektir. Eğer bir özgürlük politikası bilinçli kontrolden böylesine uzak durmayı, binaenaleyh yönü tayin edilmemiş ve kendiliğinden vuku bulur mahiyette (spontaneously) gelişmenin böylesine kabulünü icapettiriyorsa, o zaman sosyal meseleleri tanzimde akıl tarafından oynanacak hangi rol kalıyor geriye? Şimdi eğer akli tasarrufun uygun sınırlarını aramak icabeder hale gelmiş ise, bu sınırları bulma zaten aklın fevkalade önemli ve zor bir kullanımudur. Mezkur soruya ilk cevap budur. Bundan başka, burada eğer vurgumuz zorunlu olarak bu sınırlar üzerine ise, elbette bununla aklın hiç bir müsbet görevi olmadığını ima etmek maksadı taşıyoruz. Akıl, şüphesiz insanlığın en nadide malik olduğu şeydir. Argümanımız sadece, aklın herşeye kadir olmadığını göstermek, keza aklın kendi hakimi olabildiği ve kendi gelişmesini kontrol edebildiği fikrinin onu tahrip edebileceğini göstermek niyeti taşır. Aklın, onun etkin işleyişi ve sürekli inkişafının koşullarını anlamayanlar tarafından istismarına karşı savunulması... İşte gayretimiz budur. Bu, aklımızı zekice kullanmamız gerektiğini ve bunun için de, aklın gelişip etkin işleyebileceği tek çevre olan, müdahale ile yön verilemez ve rasyonel-olmayan (non-rational) mahiyetteki vazgeçilmez çerçeveye sahip çıkmamız gerektiğini görmeleri için insanlara bir çağrıdır.

Burada sahip olunan anti-rayonalist anlayış, irrasyonalizm ya da mistisizme bir müracaat ile karıştırılmamalıdır. Burada savunulan, aklın terki değil, fakat aklın uygun biçimde denetim altına alındığı sahanın rasyonel bir tetkikidir. Bu argümanın cüzü, aklın böyle zekice kullanımının bilinçli aklın mümkün olan azami sayıda hadisede kullanımı anlamına gelmediği hususudur. Mevcut aklımızı bir mutlak şekilde ele alan saf rasyonalizme muhalif olarak, David Hume'un "aydınlanmayı kendi silahlarıyla püskürtürken" ve "rasyonel analizler kullanarak aklın iddialarını çökertme" işini deruhte ederken giriştiği çabaları surdürmeliyiz.

Beşerî işlerin tanziminde aklın böyle zekice kullanımı için ilk şart, birbirinden bağımsız bir çok zihnin işbirliğine dayanan bir toplumun işleyişinde, aklın hakikaten oynadığı ve oynayabileceği rolü idrak etmeyi öğrenmemizdir. Bu demektir ki, toplumu akla dayalı olarak yeniden kalıba dökmeye teşebbüs etmeden önce, onun işleyişine müdrük olmak zorundayız; müdrük olduğumuza kanaat getirsek bile, yanlışta

olabileceğimizin farkında olmak zorundayız. İdrakinde olmak için öğrenmemiz gereken de şudur: beşerî uygarlığın kendisine has bir hayatı vardır; hal ve şartları daha iyiye götürme konusundaki tüm çabalarımız, tamamen kontrol etme imkanımızın olmadığı ve ancak unsurlarını anlayabildiğimiz ölçüde işleyişini kolaylaştırma ve yardım etmeyi umabileceğimiz bir küle içinde gitmek durumundadır. Yaklaşımımız canlı bir organizma karşısında bir hekimin yaklaşımı gibi olmalıdır. Hekim gibi, yerine başka bir şey koyamayacağımız ve bu nedenle de tahakkukuna çalıştığımız her şeyde kullanmak zorunda olduğumuz amillerle yoluna devam eden kendi kendini idame ettiren bir bütünle uğraşmak durumundayız. Bu bütünü geliştirmek için yapılabilecek olan, bu unsurlara karşı olmaktan ziyade bunlarla birlikte çalışarak yapılmalıdır. Geliştirme konusundaki bütün gayretlerimizde her zaman bu veri bütün dairesinde çalışmalı, külliden ziyade cüzi inşayı amaç edinmeliyiz ve her aşamada eldeki tarihî malzemeyi kullanıp, bütünü yeniden dizayn etme teşebbüsü yerine, adım adım ayrıntıları geliştirmeliyiz.

Bu vardığımız sonuçların hiçbiri, aklın kullanımına karşı argümanlar olmayıp, sadece, aklın inhisarî ve zorlayıcı hükümet yetkilerini icap ettirir şekildeki istimaline karşı argümanlardır; tecrübeye [deneyerek görme] karşı argümanlar değil, muayyen bir sahada her türlü inhisarî, tekeli tecrübe gücüne -hiçbir alternatife tahammül etmeyen ve üstün bir akla sahip olduğu idiasını serdeden güce- karşı ve de iktidarda olanların kendilerini hasrettikleri çözümlerden daha iyi çözümlerin neticeten engellenmesi keyfiyetine karşı argümanlardır.

* F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago, Chicago University Press, 1960, bölüm 4, s. 54-70'ün çevirisidir. Bu bölümün notları çeviriye dahil edilmedi. Notlar kitabın s. 431-437 arasında yer almaktadır.

Çeviren: Yusuf Ziya Çelikkaya