

HUKUK FELSEFESI

HUKUK SOSYOLOJİSİNİN ETİKO - FİLOZOFİK TEMELLERİ

Prof. Dr. Tarık ÖZBİLGİN

PLAN

GİRİŞ

- I — Filozofiden Bilime Geçişin Teorik Portesi
- II — Aksiyolojinin Sosyal Bilimler Yönünden Anlam ve Önemi

BÖLÜM I

HUKUK SOSYOLOJİSİNİN GNOZEOLJİK TEMELLERİ

- I — Noolojik Bilimin Lejitimasyonu
 - A — Bilim ile Ahlâkın Bağdaşırılığı ve Hukuk
 - B — Bilgilerin Sınıflandırımına Eleştirisel Bir Bakış
 - 1 — Bilgi Çeşitleri
 - 2 — Noolojik Bilimlerin Yeri ve Kimliği
- II — Toplum - Hukuk İlişkisinin Gnozeolojik Temeli
 - A — Sosyal Realizm Düşüncesi Açısından Ahlâk ve Hukuk
 - B — Sosyal Nominalizm Düşüncesi Açısından Ahlâk ve Hukuk
 - C — Eleştiri
 - D — Senkretizm

BÖLÜM II

HUKUK SOSYOLOJİSİNİN AKSİYOLJİK TEMELLERİ

- I — Sosyal Bilimin Ahlâksal Kimliği
 - A — Sosyolojizm ve Sosyolojinin Değer Anlayışı
 - B — Ahlâkın Rökonstitüsyonu Problemi
 - C — Doğa ve İnsan Bilimlerinde Deontoloji

II — Sosyal Realitenin Ahlâksal Kimliği

- A — Değer Yargıları ve Realite Yargılarının Anlam ve Önemi
- B — Sosyoloji ile Yargı Çeşitleri İlişkisi
 - 1 — Toplum - Ahlâk Antinomisi
 - 2 — Toplum - Ahlâk Korelasyonu
- C — «Pratik Aklın Eleştirisi» nin Eleştirisi
 - 1 — Metafizik ve Transandans
 - 2 — İmmanan Dimansiyonlar İyerarşisi

SONUÇ

GİRİŞ

Sosyal bilimlerin, incelenim tarzlarını belirleyen metodolojilerinden ayrılmazlıkları, en belirgin karakterlerinden birini biçimler. Gerçekten de bir fizik, bir kimya... bilimini, metodolojisini bilmeksizin inceleyen bir kimse ile, bilerekten inceleyen kimse arasında, gerek inceleme konuları ve tekniği ve gerekse varılan sonuçlar itibariyle herhangi bir ayırımın başgösterme olasılığı yokken, örneğin hukuksal pozitivizm ya da normativizm yanlısı hukukçular ile doğal ya da sosyolojik hukuk anlayışına bağlı hukukçular arasında gerek inceleme konusu ve tekniği ve gerekse varılan sonuçlar itibariyle, bir kontradiksiyon deyimlemeye dek varan ayrımların ortaya çıkması her zaman için olanaklıdır (1). İşin ilginç ve üzgünç yönü ise hukukçuların çalışmalarını, buna karşın metodolojik temellere yaslanmaksızın ve hatta bu temellerden haberli bile olmaksızın yürütmekte bulunmalarıdır. Amacımız, bu boşluğu doldurmak; filozofik kültürden yoksun olanları aydınlatamasak ta, hukuka anlam ve içeriğini, kısacası kimliğini kazandıran temeli ortaya koymaktır.

I. Filozofiden bilime geçişin teorik portesi

Sosyal metodoloji alanında, natüralist ve noolojik olmak üzere başlıca iki görüş çarpışmakta; sosyal bilimlerin konu ve metodları

(1) Özbilgen (T.), Eleştirel hukuk sosyolojisi dersleri, İstanbul, 1971, Sf. 31 v.d.

da bunlardan birinin benimsenişine göre biçim almaktadır. Şimdi problem, bu düalizmin asıllık taşıyıp taşımadığı; bu görüşlerden birinin ya da bir uzlaştırımın, gerçeği yansıtıp yansıtamayacağıdır. Siyantifik bir kimlik taşıdığı savındaki natüralist görüşe göre, bilimlerin tarihsel gelişimine dayalı açıklama şeması, sosyal metodolojinin kimlik saptanımı yönünden geçerli ipuçlarını vermektedir. Gerçekten de, bilimlerin gelişim tablosuna ilişkin alışlagelmiş yorumlar, hemen genellikle aynı yönde bir tutumla, insansal alanın da pozitif bilime konu biçimleyeceği sonucuna varmışlardır. Fakat bu, bunların doğruluklarını kanıtlamaya ve hele tartışmaksızın kabulleniminin gerektiğine götürmemelidir. Nitekim bazı bilimlerin filozofiden ayrıldığı fenomenine bakıp ta bütün diğerlerinin de aynı yolu izleyeceklerine yargımak (hükmetmek), lojik dayanaktan yoksun, yandaş (tarafgir) bir tutumun deyimidir. Zira lojik dayanak, en azından, bağımsızlıkta başı çeken bilimlerle, onları izleyecekleri savlanan bilimler arasında bir natür özdeşliği bulunmasını zorunlu kılsa gerektir. Durumun aydınlığa kavuşması için konuya biraz daha yakından değinelim.

Vaktiyle filozofinin sınırları içinde yer alan bilgi konularının, tarihin akışı içinde giderek bilimselleştikleri, bilimsel kimlik kazandıkları ve bu nedenle de filozofiden koptukları, filozofi karşısında otonom birer bilimsel bilgi tümcesi (manzumesi) durumuna geldikleri, bilinen ve hemen genellikle kabullenilen bir gerçektir (2). En yüzeysel bir istorik inceleme, bunun böyle olduğunu kanıtlamaya yeterlidir. Ne var ki, natüralist eğilimli yorumcular, işi bu kadarla bitirmemekte; bu istorik gerçeklikten devinen bir spekülasyonla, filozofinin uğraş alanını biçimleyen her konunun bir gün bilimselleşerek ondan kopacağı ve dolayısıyla da filozofiyeye ilerisi için pek yaşam hakkı kalmadığı gibi bir takım yargılara varmaktadırlar. Bu yargıların, genellikle siyantizm (pozitif bilim özentisi) ve filozofi düşmanlığı ile eşmen (müterafık) bir paralojizmin ürünü olduğu söylenebilir: Bilime karşı beslenen aşırı sempati, bir filozofi düşmanlığı doğurmakta ve bu duygusal eğilimlerin çekimi altında bulanmış bir uslamlama ile, bir yandan filozofik konuların tümüyle bilimselleşeceği sonucuna varılmakta; öte yandan ise, fi-

(2) Challaye (F.), *Philosophie scientifique et philosophie morale*, Paris, 1932, pp. 40 et s.; (Cuvillier (A.), *Précis de philosophie*, T. I., Paris, 1953, pp. 6, 8, 10) Cuvillier (A.), *Précis de philosophie*, T. II, Paris, 1953, pp. 71 et s.

lozofi doğrudan doğruya ya da tradisyonel kimliği itibariyle yadsınmaktadır.

Açıkça anlaşılmaktadır ki, bu siyantifik evölüsyon görüşüyle temelde güdülen amaç, sosyo-moral alanın da filozofi karşısında bağımsız bir pozitif bilim kimliği kazandığını kanıtlamaktır. Bu amaç, daha sosyolojinin orijininde, kurucu Comte yanından öne sürülmüş (3); Comte'a karşıtlıklarını her vesileyle yinelemekten kaçınmayan çağdaş sosyoloji akımlarının temsilcilerince de tüm ekstremist bir biçimde benimsenmekten geri kalmamıştır. Gerçekten de Comte'un düşmanlığı sadece metafizik kimlikteki klasik filozofiyeye karşı olduğundan, orijininde sosyoloji, metafizikten arınmış yeni kimliği ile egemenliğini sürdüren bir filozofiyeye bağlı kalmıştır. Çağdaş sosyoloji akımları ise, pek küçük istisnalar dışında, filozofiyeye tümüyle sırt çevirmiş, pozitif bilimlerde bile eşine rastlanmaz bir tarzda ampirik röşerşlere tekellenme yolunu tutmuş bulunmaktadır. Bu siyantist renkli natüralist sosyoloji anlayışına karşı, kompreansif ve fenomenolojik sosyolojiler ile ekzistansiyalizm olmak üzere belli başlı üç çağdaş akımın varlığını gözleyebilmekteyiz. Her ne kadar bunlardan üçüncüsü, antifilozofik olduğu kadar antisosyolojik bir kimlik te taşımaktaysa da, gerçekte bu —pozitivizmin filozofi düşmanlığındaki gibi— filozofi ve sosyolojinin kendine değil ve fakat belirli filozofi ve sosyoloji anlayışlarına karşı bir düşmanlıktır. Bu durumda, sosyal metodolojinin etiko-filozofik temelini, bu üç akımın jüstifikasyonu ve lejitimasyonu üzerine kurma zorunluğu karşısındayız demektir.

Ne var ki, söz konusu akımların analiz ve değerlendirimi gibi hayli geniş açıklamaları gerektiren böyle bir jüstifikasyon ve lejitimasyonu bir başka etüdümüze bırakarak biz burada sadece, bunlara temel biçimleyen sorunlar üzerinde duracak; bir yandan noolojik bilim anlayışı ve etiko-filozofik bir metodığın, öte yandan da bireyin özgür yaratım gücünün kabullenimini içeren bir sosyal metodoloji ve dolayısıyla da sosyoloji görüşünün demonstrasyonuna çalışacağız. Savımızın açık anlamı, sosyal metodoloji ve dolayısıyla da sosyolojinin değerden ayrılmazlığıdır ki, bunun için de, değer problemini uğraş konusu edinmiş olan aksiyolojinin, bu yönden anlam ve önemini belirtmek zorundayız.

(3) Comte (A.), Cours de philosophie positive, T. I, 5^{ème} éd., Paris, 1892, pp. 14 et s.

II. Aksiyolojinin sosyal bilimler yönünden anlam ve önemi

Yunanca *axia* (değer) ve *logos* (etüd) ülciklerinden oluşan (4) ve dilimizde değer teorisi, değer kuramı, kıymet nazariyesi gibi deyimlerle deyimlenmiş bulunan aksiyoloji, filozofinin ana branşlarından birini, kanımızca en önemlisini ve hatta filozofi aleyhine yürütülen hayli şiddetli saldırılar karşısında değerinden bir şey yitirmeyen tek branşını biçimlemektedir. Değer probleminin hukuk filozofisi ve dolayısıyla da hukuk sosyolojisi açılarından konumu, kanımızın gerçeklik derecesini ortaya koyacaktır.

Yalnız, burada önce savımızın aksiyolojiyi tümüyle kapsamadığına, ancak kesimsellikle jüstifiye etme amacı güttüğüne dikkati çekmek isteriz (5). Ters halde, filozofik terminolojide epistemoloji ya da — daha genel bir deyimle — gnozeoloji diye adlandırılan bilgi teorisine (6) de bir jüstifikasyon sağlamak ister duruma düşebiliriz. Zira aksiyolojide bir dikotomi söz konusu olmakta; filozofik açıdan değer, bir yandan bilime, öte yandan da insan davranışlarına ilişkin bulunmaktadır (7). Birinci yönü itibariyle aksiyoloji, gerçekliğin değeri problemini çözme peşindedir: Matematik, fizik, şimik, psikolojik, istorik, sosyolojik... gerçekliklerin ve bütün bunların yanı — daha doğrusu üstü — sıra söz konusu olan kendisellik ile bilimin değeri nedir? Görülüyor ki dikotominın birinci yönü, epistemolojiyi biçimlemekte; bilim teorisinin ya da bilimler filozofisinin uğraş konularınının (8) incelenimini içermektedir (9). Ancak, gene görüldüğü üzere burada matematik ve doğa bilimleri gibi filozofi karşısında tümüyle bağımsızlık kazanmış pozitif bilimler ile psikoloji, tarih ve sosyoloji gibi — etüdümüz boyunca kanıtlarını vereceğimiz gerekçeler altında — filozofiden kopmaları olanaksız bilimler birlikte öngörülmüştür. Oysa birincilerin söz konusu bağımsızlıkları, filozofiyi bunlara ilişkin alanda — M. Hauriou'nun

(4) Cuvillier (A.), *Précis de philosophie*, T. I, Paris, 1953, p. 15, dip not 1.

(5) Cuvillier (A.), *Précis...*, T. I, p. 10.

(6) Cuvillier (A.), *Précis...*, T. II, pp. 16 et s., 236 et s., 411 et s.

(7) Cuvillier (A.), *Précis...*, T. I, pp. 13 et s., 145 et s., 163 et s., 258 et s., 317 et s.

(8) Challaye (F.), *op. cit.*, pp. 200 et s.

(9) Cuvillier (A.) *Précis...*, T. I, p. 15.

adalet hakkındaki deyimiyile (10) — her zaman için vazgeçilmesi kaabil bir lüks — deyimimiz bağışlanırsa kendi kendine gelin-güvey olma — durumuna düşürmektedir. Yani, kısa ve açık deyimlemek gerekirse, aksiyolojinin önem ve değeri, pozitif değil ve fakat noolojik bilimlerden söz konusudur. Zira aksiyolojik dikotomideki birinci yönü biçimleyen, bilginin değerine ilişkin problemler, pozitif bilimlere bir katkı getirmemekte; ikinci yönü biçimleyen etik problemler ise, bunlarla hepten ilişkisiz bulunmaktadır. Pozitif bilimlerin değer ile tek ilişkisi, insansal gereksinmelerin karşılanımına dönük bir uygulanım almaları yönündendir ki, bunun sağlanması da gene espri bilimlerinin görevleri arasındadır.

Psikoloji, tarih, sosyoloji gibi insan — ya da daha yaygın bir terminoloji ile espri — bilimlerine gelince bunlar artık gerek gnozeoloji ve gerekse her iki yönüyle aksiyolojiye salt gereksinme duyma durumundadırlar. Yani pozitif bilimlerin oluşum ve gelişimleri, onların gnozeolojileri ve aksiyolojileri karşısında tüm bağımsızken, espri bilimleri, gnozeolojik ve aksiyolojik temeller üzerinde oluşur ve gelişirler. Zira bu çeşit bilimler, insan davranışına ilişkindirler; kendilerine insan davranışını konu edinmişlerdir; insan davranışı ise, anlam deyimleyen ve dolayısıyla da değere göre belirlenen, belirlenmesi gereken karakterdedir. Gerçi bu sadece espri bilimlerinin aksiyolojiye bağlılığını kanıtlar; ama gnozeolojik teoriler, değer in saptanımı yönünden son derece önem taşırlar ve bundan dolayı da aksiyolojinin jüstifikasyonu, aynı zamanda gnozeolojinin jüstifikasyonunu da içerir. Örneğin ampirizm, rasyonalizm, dogmatizm, pozitivizm, entüsyonizm, pragmatizm, idealizm, gibi teoriler hakkında bilgi sahibi olmaksızın ve karşısında tutum almaksızın etik değer problemini çözümlene olanağı düşünülemez.

Bununla birlikte aksiyolojinin insan ve dolayısıyla da espri bilimlerine özgü yönü, insan davranışlarına ilişkin bulunan ikinci yönüdür ki bizim, filozofinin yıkılmazlığına temel biçimlediğine inandığımız yön de budur. İnsan davranışının belirleyici faktörü olarak sosyal bilimlerden ayrılması olanaksız bulunan değer in incelenimini konu edinen bu aksiyoloji branşı, insanla birlikte süreklilikle var olacak ve böylece filozofiyeye — daha doğrusu filozofik te-

(10) Hauriou (M.), Précis de droit constitutionnel, 2 éme éd., Paris, 1929. p. 37.

melli bir espri bilimine — de ölümsüzlük kazandıracaktır. Sosyal metodolojiyi etikman temellendirme çabasını, Merih'ten gelme yabancı bir ses ve — sanki XIX. Yüzyıl çok eskiymiş gibi — XIX. Yüzyıldan kalma bir anakronik anlayış saymanın (11) anlamı, insanın ahlâksız da yapabileceği ve dolayısıyla da ahlâksızlığın bilim adına cevazlanımıdır ki bu, insana olduğu kadar, bilime de büyük saygısızlığı deyimler. «Ne yapalım, realite böyle, bilim ise realiteye bağlı kalmakla yükümlüdür» gibisinden bir gerekçeyle ahlâkı yok saymaya kalkışanların anlayamadıkları, bilimin realiteyi değil ve fakat gerçekliği bulma misyonu ile donatık bulunduğuudur. Eğer doğa bilimleri, çabalarını realiteye özgülemek ve tekellemektelese bu, doğa alanında realiteden bağımsız bir gerçekliğin var olmamasından, ya da insan yanından kavranamamasındandır. Oysa — L. Le Fur'un deyişiyle (12) — gaddar ve hileci olanların yengin çıktıkları sosyal realitenin yanı — daha doğrusu üstü — sıra, altruizm ve dürüstlüğe dayalı bir gerçekliğin varlığı, en bilgisiz ve basit kimselerin bile mâlûmudur. Bilim adamına düşen ise, bilgisiz ve basit kimselerden, ancak gerçekliğe yaklaşmak amacıyla uzaklaşmaktır. Bu durumda tutulacak yolun, ahlâkı anakronik saymak değil ve fakat ahlâka dayalı bir sosyal metodolojinin jüstifikasyonuna çalışmak olduğu açıkça ortadadır.

İşte biz etüdümüzde bu yolu tutmuş; sosyal metodolojiyi aksiyolojiye bağlama olanaklarını ortaya koyma çabasını göstermiş bulunmaktayız. Zaten sosyal metodolojinin değere bağlanma yolundaki gidişi, çağımızda da pek gözden kaçmamış; değere karşı sempatik davranmayan çağdaş hukuk düşünürleri bile, sosyal bilimlerin alanında değer teorisinin gittikçe önem kazandığı gerçeğine parmak basmaktan geri kalmamıştır (13). Yalnız bu noktada dikkati çekmek isteriz ki söz konusu bağlılık, doğrudan doğruya aksiyoloji değil ve fakat aksiyolojinin ikinci yönü bakımından öngörölmüş bulunmakta; bu ise, saptanımını yukarıda yapmış olduğumuz aksiyoloji ile, onun ikinci yönünü biçimleyen değer teorisi (théorie

(11) Kışlalı (A. T.), Gençlik ve Siyaset Konulu Beyrut Milletlerarası Siyasal Bilimler Kongresinden İzlenimler, in Hacettepe Sosyal ve Beşerî Bilimler Dergisi, Ankara, Mart 1970, C. II, s. 1, SF. 35.

(12) Le Fur (L.), Les grands problèmes du Droit, Paris, 1937, p. 358.

(13) Bonnard (R.), Les idées de Léon Duguit sur les valeurs sociales, in Archives de philosophie du Droit et de sociologie juridique, Paris, 1932, No. 1-2, p. 7; Richard (G.), Le Droit naturel et la philosophie des valeurs, in Archives.. op. cit., 1934, No. 1-2, p. 10.

des valeurs) arasında bir ayırımı zorunlu kılmaktadır. Nitekim değer teorisi sosyal metodolojinin temeline oturtulurken, aksiyoloji klasik filozofi yazımlarının dışına çıkamamakta ve ancak sınırlı kimseler tarafından tanınmaktadır.

Evet, anakronik ya da sahte değerlere dayalı bir sosyal düzen ve buna paralel bir sosyal bilim anlayışına saplanma korkusu henüz ortadan kalkmamıştır ve dolayısıyla da amoral kimlikli sosyal bilim anlayışı egemenliği elden kaçırmış değildir. İşte bu egemenliğe meşruluk bağlama (izafe etme) eğilimdekilerin gözünden kaçan gerçek budur; değere sırt çevirmenin, anakronik değerlere bağlanma zorunluğu gibi bir fobiden ileri geldiğidir. Bunlara anımsatılması gereken gerçek ise, fobi üzerine kurulu bir egemenliği sürdürmenin bilimsel mantalite ile uzlaşmazlığı ve bu egemenliğin, beklenenin tam tersi sonuçlara götürdüğüdür. Gerçekten de bir yandan günümüzde anakronik ve sahte ahlâk kurallarının eliminasyonu yolunda hayli ilerleme kaydedilmiş ve edilmekte oluşu, söz konusu korkuyu yersizleştirmekte; öte yandan da amoral karakterli metodikle inceleme, anakronik ve sahte ahlâksal değerlerin — refütasyonu şöyle dursun — kabullenimini içermektedir. Konu, ilerde ayrıntılıkla ele alındığında açıklığa kavuşacaktır. Ancak durumu tümüyle karanlıkta bırakmamak için bir sözcük daha ekleyerek deyelim ki, sosyal alanda varlık gösteren her olay ve kurum, saltlıkla bir değere dayanmaktadır; bu nedenle de, değere dayalı açıklama şemasını bırakıp sosyal yaşamı olduğu gibi kabullenmek demek, gerçekte eski yerleşik değerleri jüstifiye etmek demektir. Böyle bir sahte jüstifikasyondan kaçınmak için tutulacak yol, ahlâkın rökonstitüsyonuna — daha doğrusu lejitimasyonuna — dayanan etiko-filozofik temelli bir sosyal bilimin jüstifikasyonudur.

BÖLÜM I

HUKUK SOSYOLOJİSİNİN GNOZEOLJİK TEMELLERİ

Yukarıki açıklamalarımız, aksiyolojide bir dikotominin söz konusu olduğunu; bu dikotominin birinci yönünü biçimleyen bilimin değeri probleminin, aslında, — bilimler filozofisini de kapsa-

yan (14) — epistemoloji ve bilgi teorisinden başka birşey olmadığını ortaya koymuştur. Ne var ki epistemolojinin, bilimsel bilgiye ilişkin problemlere özgülendiği ve genellikle bilgiye ilişkin problemleri uğraş konusu edinen bilgi teorisi (théorie de la connaissance) hakkında ise, gnozeoloji teriminin kullanıldığı görülmektedir (15). Bu durumda hukuk sosyolojisinin etiko-filozofik kimliğini saptamaya yönelik bir açıklama şeması meydana getirmenin güçlüğü açıktır. Önce — gene yukarıki açıklamalarımızdan anlaşılacağı ve aşağıda da çeşitli vesilelerle kanıtlayacağımız üzere — bilimsel kimliği kuşku kaldırmayan hukuk sosyolojisinin epistemolojik bir takım problemleri olabileceği düşünülebilir. Fakat etiko-filozofik kimliğinin kanıtlanması, ortaya genellikle bilgi teorisine (gnozeolojiye) ilişkin bir takım problemler de çıkarmaktadır. Noolojik bir bilim oluşu onu etik ile ilişkin kılmaktadır ki bu da kimlik saptanımında — aksiyolojinin ikinci yönünü biçimleyen — genellikle değer teorisine bağlamaktadır. İşin en güç yönü ise, bütün bu problemlerin — ayrışmaz biçimde — birbiri içine girmiş bulunmalarındır. GİRİŞ'te belirttiğimiz üzere — pozitif bilimlerden herhangi bir değer taşımayan — bu problemler, sosyal bilimlerin ve dolayısıyla da hukuk sosyolojisi yönünden yaşamsal bir yer tutmaktadır. Terminolojideki karışıklığı basite indirgemek üzere bilgiye ilişkin tüm sorunları gnozeolojiye bağlamanın; aksiyolojiyi ise, — gerçek anlamıyla değere ilişkinlikleri hayli kuşku kaldıran — bilgi teorisinden ayırarak değer teorisine (théorie des valeurs) tekellemenin, güçlükleri biraz hafifleteceği kanısındayız. Her ne kadar böylece — son zamanlarda hayli moda olan ve gerçekler yerine deyimlere bağlanmak gibi bir hayli de kötüye kullanılan — kavram kargaşalığına düştüğümüz savlanabilirse de, amacımız, deyimleri içeriklerinden saptırmak değil ve fakat içeriklerine özgülemektir. İşte etüdümüzdeki sistematizasyon ve bilgiler, bu gerçeklikler açısından anlaşılmalı ve değerlendirilmelidir.

I. Noolojik bilimin lejitimasyonu

Önce bölümün titri üzerinde biraz duralım. Jüstifikasyon (doğrulama) değil de lejitimasyon (meşrulaştırma) tilciğini kullanma-

(14) Cuvillier (A.), Précis., T. I, p. 15.

(15) Cuvillier (A.), Précis., T. II, pp. 236, 411 et s.

mızın nedeni, noolojik bilim anlayışı yanlılarının hemen genellikle, ahlâkın kendisini değil, tradisyonel ahlâk kurallarını kurtarmayı amaçlamakta; açıklama şemalarını, sosyo-moral gerçekliklerin bulunması gibi bir bilimsel kaygı değil ve fakat yerleşik inançların sarsılmaması gibi gerçek — ve dolayısıyla da bilim — dışı kaygılar üzerine kurmakta olmalarıdır. Bu durumda bir jüstifikasyondan söz etmek, böyle bir tutumu doğrulamak istediğimiz sanısını uyan-dırabilirdi. Bir refütasyondan söz etmemiz de olanaksızdı. Zira noolojik bilim anlayışı, yadsınmak şöyle dursun, tüm tersine, kabul-leniminde salt zorunluk bulunan bir metodüğü su yüzüne çıkar-maktadır. Bu durumdaysa tutulacak yol açıkça ortada olup temel-de doğru bir anlayışı, gerçekliğin bulunmasına özgülemek üzere, saplantılardan arındırmak ve bunların yerine de uygun prosedele-ri koymak; tek tilcikle, meşrulaştırmaktır. Doğallıkla bütün bun-lar, bilim ve değer kavramlarının bağdaştırım olanağının varlığına bağlı kalmaktadır. Bunun için de önce bu konuya el atmamız, de-ğer ile bilimin bağdaştırımı problemine çözüm aramamız gerekmektedir.

Bilim ve değer arasındaki ilişki probleminin çözümü, bilim ve değerın bağdaşırılığı ile; bilimin değere bakış açısının saptanımı — bir diğer deyişle değerın yanlış inançlardan arındırılması, bir sözcükle, lejitimasyonu — olmak üzere iki alt problemin çözümü ile olanaklıdır. Bunlardan birincisi, deontolojik ve teleolojik karakterli bilimsel metodun jüstifikasyonu; ikincisi ise, bilimler sınıfla-ması içinde espri bilimlerinin de bir yer tuttuğunun kanıtlanımı açısından ele alınmak gerektir.

A. Bilim ile ahlâkın bağdaşırılığı ve hukuk

Bilim ve ahlâkın bağdaşırılığını kanıtlamak, insansal konuların ahlâksallık dışında ele alınabilmesinin nötralizasyonu ile olanaklıdır. Eğer bu nötralizasyon sağlanamazsa, yani insansal konular amoral bir açıdan ele alınmak olanaklıysa, natüralist anlayışca ön-görülen bilimlerin gelişim tablosu, espri bilimlerini de kapsayacak; insana ilişkin bilimler de, etiko-filozofik kimliklerinden sıyrılmış birer pozitif bilim durumuna geçebileceklerdir. Oysa — Le Fur'un deyimiyle (16) — insan, sosyal olduğu kadar moral bir hay-

(16) Le Fur (L.), op. cit., pp. 281, 432.

vandır ve — Durkheim'in çok yerinde kimlemesi ile — sosyal yaşamın, moralizasyona (ahlâksallaşmaya) bağımlı bulunmayan hiçbir yönü yoktur (17). Kaldı ki, yukarıda da bir vesileyle deyimlediğimiz üzere, sosyal alanda işlerin ahlâka görelikle yürütüldüğü, en bilgisiz ve basit kimselerce bile algılanan açıklıkta bir gerçekliktir. Bu durumda, misyonu gerçekliğin saptanımı olan bilime düşen, ya sosyal fenomenleri uğraş alanı dışında bırakmak ya da ahlâka dayalı açıklama şemaları meydana getirmektir. Ters halde, yani sosyal fenomenleri uğraş alanı içinde görür de, amoral bir açıklama yolu tutturacak olursak, o zaman gerçeğe değil de, «bilim değere yer veremez» gibisinden bir soyut slogana görelikle devinmiş oluruz ki bu da siyantifik (bilimsel) değil ve fakat siyantist (bilim özentisi) bir karakter taşır.

Anlaşıyor ki etiko-filozofik alan, insansal bilimlerin anayurdunu ve etiko-filozofik kimlik te gerçek kimliklerini biçimlemektedir. Bu bakımdan, doğa bilimlerinin filozofinin egemenliğine karşı çıkışı lejitim (meşru); espri bilimlerinininki ise, ilejitimdir (meşrudsuzdur). İnsan bilimlerinin bu yoldaki çabasında tek lejitimite, ancak sahte etiko-filozofik görüşlerin egemenliğini devirmede söz konusu olabilir. Benzeti bağışlanırsa, doğa bilimleri filozofiyeye karşı bir bağımsızlık savaşı vermişlerdir ki aynı hakkı espri bilimlerine tanımak, bağımsızlık sırasının metropol kentlerine geldiği gibi bir absürditeden (saçmalıktan) öteye anlam taşımaz. İnsansal bilimlerin filozofiyeye başkaldırısı, ancak, sahte ya da anakronik etiko-filozofik anlayışı devirerek yerine gerçek ve çağdaş bir etiko-filozofik anlayışı geçirmeyi amaçlayan bir iç savaş niteliğinde öngörülebilir. İşte, bilimin ahlâk ile bağdaşırılığı probleminin çözümünü olanaklı kılmak üzere bilimlerin gelişimi olgusunu bu görüş açısından ele almak, yorumlamak, anlamlandırmak ve değerlendirmek gerektir.

Problem, hukuk bakımından özellikle önem taşımakta ve ortaya atılmış bulunmaktadır. Örneğin Maurice Duverger, problemi, bilimin değere yer veremeyeceği, değer bulduğu yerde bilimden sözedilemeyeceği yollu klasik bilim anlayışı açısından öngörmekte ve bilimin «olan» ile uğraşmasına karşılık, değer «olması gereken»i içerdiği gerekçesine dayanarak, «normatif bi-

(17) Durkheim (E.), *Leçons de sociologie, physique des moeurs et du Droit* (Prof. Dr. H. N. Kubalı tarafından meydana getirilen postüm), İstanbul, 1950, p. 20.

lim» deyiminin bir kontradiksiyonu içerdiğini savlamaktadır (18). Düşünürü göre, hukuk ve moral (ahlâk) olmak üzere, uğraş konusunu «olması gereken» in biçimlediği sadece iki normatif bilim var olup bütün öteki bilimler, «olan» ile uğraşmaktadırlar. Oysa, söz konusu çelişki dolayısıyla, bu iki «normatif bilim» de, gerçekte, bilim değil ve fakat filozofinin birer branşı durumundadırlar. Her ne kadar hukukçular, disiplinleri hakkında «hukuk bilimi-science du droit» deyimini kullanmaktaysalar da bu konuda dikkatli olmak, analitik yoldan bir sonuca varmak gerekmektedir. Buna göre ise, hukukun normatif yönünün bilime konu biçimlemesine olanak yoksa da; hukuk, normatif olmayan açılardan da incelenilmektedir ki — H. L. Bruhl'ün deyimiyile jüristik diye adlandırılan (19) — bu incelemeler bilimsel karakter taşıyabilir. Örneğin hukuk dogmatikliği, hukuk tarihi ve hukuk sosyolojisi böyle, «olan»ı araştıran ve dolayısıyla da bilimsel kimlik taşıyan inceleme yollarıdır.

Bilim haline getirebilmek üzere normatif bir gerçekliği, bir ontolojik gerçeklik — bir olgu gerçekliği (vérité de fait) — kimliğine sokma yolundaki bu tutumun, siyantizmi (bilim özentisini) yansıtmaktan öte anlam deyimlemeyen, isabetsiz bir uslamamanın ürünü olduğu kabullenilmek gerektir. Le Fur'ün çok yerinde kimlemesiyle, hukuksal pozitivizmin en büyük yanığı ve tehlikesi budur; normatif bir gerçeklik olan hukuku, donmuş pozitif hukuk kuralları biçiminde ele almakla, öz kimliği içinde kavranmaktan yoksun kalışıdır (20). Bu isabetsizliklerden kurtulmanın çaresi, açıkça anlaşılmaktadır ki, normatif bilime varlık olanağı tanımak ve dolayısıyla da noolojik bilimin sosyal alandaki yetki ve yeteneğini kabullenmektir. Bilim ve bilgi çeşitlerine eleştirisel bir göz atmamız problemin çözümüne daha da kesinlik kazandıracaktır.

(18) Duverger (M.), *Les Méthodes des sciences sociales*, Paris, 1964, pp. 33 et s.. Tersî görüş için bk. Challaye, op. cit., pp. 9 et s. Bütün yazımlarında sosyal bilimi normatif görüşün karşısına çıkaran Cuvillier de, özellikle Moral alanında olmak üzere «normatif bilim»in varlığını kabullenir görünmektedir. Bk. *Précis.*, T. II, pp. 261, 265.

(19) Bruhl (H. L.), *La méthode sociologique dans les études d'histoire du Droit*, in *Méthode sociologique et Droit, Rapports présentés au colloque de Strasbourg de 26 au 28 novembre 1956* (Annales de la Faculté du Droit et des Sciences politiques et économiques de Strasbourg V), Paris, 1958, p. 123.

(20) Le Fur (L.), *Le but du Droit, bien commun, justice, sécurité*, in *Archives.*, 1937, No. 1-2, p. 9.

B. Bilgilerin sınıflandırımına eleştirisel bir bakış

Bilindiği gibi, vülger (avamî), siyantifik (bilimsel) ve filozofik olmak üzere üç çeşit bilginin varlığı kabullenilmekte ve gerçekten de bu ayırım, bilgi alanını tümüyle kapsamakta ve yansıtmaktadır (21). Ancak, bu üç bilgi çeşidini tanımlama ve belirleme yolunda öngörülen özelliklerin gerçeği karşınlamaları konusunda aynı olumlu yargıya varma olanağı pek var gözükmemektedir. Bu konuda analizleri biraz daha derinleştirip düşülmesi olası yanlışların yokedilmesine gereksinme vardır.

1) Bilgi çeşitleri

Önce vülger bilgi üzerinde biraz duralım. Bu, — son zamanlarda «avam»ı sempatik kılmak üzere piyasaya sürülen demokratist terminoloji ile — sokaktaki adamın kaba, üstün körü, köksüz, yüzeysel bilgisidir. Daha çok, günlük işlerin yürütülmesi (22) ya da konuşmalarda bilgi göstermesi yapabilmek için edinilir. Örneğin «sokaktaki adam», demirin nemle paslandığını bilir ve onu boyama ve nemsiz yerde saklama yollarına gider. Hatta bunun bir oksidasyon olayı olduğunu da öğrenmiş olabilir ki bu da kendisine yörede bir prestij sağlar. Ne var ki böylece bir bilimsel bilgi edinmiş değildir. Zira bütün bunlar, kimya biliminin verilerine uygun düşse de, gene vülger karakterde bilgilerdir.

Bilimsel bilginin iki belirgin özelliği, genel ve kodifiye (sistemmatize) oluşturmaktadır (23). Deminki örneğimiz açısından bakacak olursak, demirin paslanmasını açıklayan oksidasyon fenomeninin, kimya biliminin sistematiği içinde — ve hatta özgün bir terminoloji ve formüllerle — ele alınması gerektir. Bu konuda bir de nedensellik geçmekte; bilimin fenomenleri nedenlerine indirgemekle açıkladığı (explication) görülmektedir. Ancak nedensel açıklamayı da bilimin elemanı saymak, eksplikasyona dayanmayan noolojik bilimin varlık hakkını ortadan kaldırmayı içerir ki bu da, hem etüdümüzü anlamsız kılar ve hem de gerçeklere aykırı düşer.

(21) Challaye (F.), op. cit., pp. 15 et s.; Cuvillier (A.), Précis., T. II, pp. 43 et s.

(22) Challaye (F.), op. cit., pp. 16 et s.

(23) Cuvillier (A.), Précis., T. II, p. 46.

Eksplikasyonu, bilimin bir ayırıcı karakteri (vasfı mümeyyizi) saymanın bir tehlikesi de, kozal değil de teleolojik bir metodüğü benimsemiş bulunan espri bilimlerini, vülger bilgi kimliğinde görmeye götürmesidir. Zira, dediğimiz gibi üç çeşidin dışında bir bilgi biçimi bulunmadığına ve bilimsel bilgi de sayılmadığına göre, sosyal bilim, ya filozofinin konusunu biçimleyecek ya da vülger bilgi karakterini taşıyacaktır. Noolojik bilimin filozofik kimliği üzerinde ayrıca duracağımız cihetle biz burada sadece onu vülger ve filozofik bilgiye indirgeme olasılığından doğacak uygunsuzluğa dikkati çekecek, insana ilişkin konuların vülger ve filozofik bilgilere indirgenemeyeceğini ortaya koyacağız.

Önce hemenlikle deyimleyelim ki noolojik bilim, bilime kimliğini kazandıran iki karakteri de taşımakta; hem sistematize ve hem de genel bir bilgi biçimlemekte ve hattâ bu her iki konuda doğa bilimlerinden ileri gitmektedir. Öylesine ki, sistemleştirmede aşırılığa kaçıldığı yollu suçlamalara rastlanmakta; bir sistematizasyon enflasyonunun varlığından söz açılmakta olduğu görülür (24). Genellik bakımından da durum daha başka olmayıp noolojik bilim, doğa biliminden ayrık bir biçim ve prosesüs ile olmakla birlikte, genele dayalı bir metodüğe sahip bulunmaktadır. Komprensif ve fenomenolojik sosyoloji anlayışları gibi, sosyal olayların tikellikleri içinde ele alınmaları gereğini savunanlar bile, gerçekte bir genellik anlayışı içindedirler ve hatta bunlardan ikincisi işi, noolojik bilime bir filozofik kimlik görelmeye (izafe etmeye) vardırarak kadar ileri götürmektedir.

Şimdi bu noktada biraz da filozofik bilgi çeşidi üzerinde durmak ve noolojik bilimin filozofik bilgi kimliği taşımadığını belirtmek zorundayız. Filozofik bilginin belirgin özelliği, bir tümel (külli) bilgi olması, varlığın bir tüm (kül) olarak incelenimini öngörmesidir (25). Bilincimizin — daha doğrusu duyularımızın — zaman ve yer itibariyle sınırlı bir algılama yeteneğinde ve gerçekliğin kesin saptanımının da ancak duyulara dayalı açıklama şemalarına görelikle olanaklı bulunuşu, filozofi alanını kesin (certain) ve apaçık (évident) bilgilere kapalı kılmakta ve dolayısıyla da bilimsel bilgiden ayrık kimlikte karşımıza çıkarmaktadır.

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

(25) Cuvillier (A.), *Précis...* T. I, pp. 1 et s.; T. II, pp. 47 et s.

2) Noolojik bilimlerin yeri ve kimliği

Böylece üç bilgi çeşidini de belirtmiş bulunmaktayız. Bu durumda noolojik bilimlerin bilimsel bilgi biçimlediğini yadsımak, bir dördüncü bilgi çeşidinin varlığını kabullenmeye götürecektir. Zira noolojik bilim, vülger bilgi karakteri taşımamakta, genel ve sistematize oluşu böyle bir karakterin kabulüne engel olmakta; filozofik bilgi karakteri taşımamakta, varlığı tümelliği (külliyeti) itibariyle incelemeyip uğraş alanını sosyo-moral gerçekliklere tekellemektedir. Bu durumda dördüncü bir bilgi çeşidini kabullenmeye gereksinme bırakmayan tek olasılık, varlığı tümelliği içinde ele almayan filozofi branşlarının bulunabilmesidir. Bu konuda en tipik örneği, tüm varlığı değil ve fakat varlığın içinde bir alan olan insanlığı tümelliği itibariyle inceleyen tarih filozofisi biçimlemektedir (26). Bu inceleme tarzı, natüralist eğilimli sosyal bilim yanlılarıncı pek sempatik karşılanmamakta; tarih filozofisi deyimi, bir sosyoloji akımı hakkında aşağılayıcı bir amaçla kullanılmaktadır. Pozitivistlerin tarih filozofisine karşı çıkışları, sadece kapsam genişliği değil, aynı zamanda teleolojik metodun benimsenmesi nedenine dayanır. Oysa her iki özellik te, tarih filozofisinin ve dolayısıyla da noolojik bilimin, bilim olma karakterini ortadan kaldıracı bir etkiye sahip bulunmamaktadır.

İlk kez, tümel bir karakter taşımadığı cihetle kapsam genişliği, noolojik bilimi, bir filozofik bilgi çeşidi biçiminde görmemize engeldir. Zaten Aristo'ca öne sürülen ve o zamandan beri de, bazı itirazlara karşın geçerliğini korumakta bulunan «genelin dışında bilim yoktur» düşünüyü (27), genellemenin olanak ölçüsünde geniş tutulmasını da içerir sanırız. Eğer tarih filozofisi bu olanak ölçüsünü aşmaktaysa yapılacak iş onu tümüyle yadsımak değil ve fakat bu ölçünün sınırları içine sokmaktır.

Bu durumda problemin çözümü, nedenselin dışında bir bilimin söz konusu olabilmesine tekellenmektedir. Dediğimiz üzere nedenselliğe dayalı eksplikasyon, kendisellekle bilimin değil, fakat sadece pozitif bilimin bir belirgin özelliğini biçimler ve hatta bu alanda da, nedenin bir yana bırakılarak doğal yasaların saptanımı yolunda gidilmesi düşüncesi ağır basmaktadır (28). Öylesine ki, da-

(26) Cuvillier (A.), Précis... T. II, pp. 186 et s.

(27) Challaye (F.), op. cit., p. 19; Cuvillier (A.), Précis..., T. II, p. 71.

(28) Cuvillier (A.), Précis..., T. II, pp. 126 et s.; Gurvitch (G.), Déterminismes sociaux et liberté humaine, Paris, 1955, p. 28.

ha pozitivistimin kurucusu Comte bile neden tilciliğinin diksiyonerlerden çıkarılmasını önerecek kadar işi ileri götürmekten çekinmemiştir (29). Her ne hal ise... ister nedenlerine indirgeme, ister yasalarına bağlama biçiminde öngörülmüş olsun, eksplikasyona dayalı prosesüs ancak pozitif bilim yönünden geçerli ve istenimli (makbul) olabilir. Eğer biz bu geçerliği bütün bilim alanına kapsatacak olursak, o zaman pozitif bilim dışında bir bilimin var olmadığını savlamış oluruz ki, böyle bir savın çürüklüğünü önceki açıklamalarımızdan bildiğimiz gibi, aşağıda ayrıntılıkla ele alma olanakını da bulacağız.

Şimdi, işi daha çok karıştırmadan ve yokuşa sürmeden, yukarıki açıklamalarımızın ışığı altında deyimleyebiliriz ki, filozofi alanında bir düalizm söz konusu olmakta; filozofi, biri filozofik bilgilerden, ötekiyse bilimsel bilgilerden meydana gelen iki çeşit problemle uğraşmakta ve buna paralellikle de, biri metafizik ve öteki de siyantifik olmak üzere iki ana kesime ayrılmaktadır. Bir diğer deyişle, bilimin pozitif bilimden ibaret olmaması gibi, filozofi de, varlığın tümellikle incelenimini öngören metafizikten (genel filozofiden) ibaret değildir. İşte noolojik bilimin kimliğini belirleyen de bu durumdur; bu, çifte ibaret olmayıştır. Bilimin pozitif bilimden ibaret olmayışının açık deyimini, kozalite ve eksplikasyona dayanmayan bir bilim çeşidinin var olduğu; filozofinin metafizikten (genel filozofiden) ibaret olmayışının açık anlamı ise, zaman ve yer itibarıyla sınırlı bazı varlık alanlarının da filozofinin uğraş konuları arasına girdiğidir ki bu da sosyo-moral alandır. Bu duruma göre sosyo-moral alan, siyantifik-filozofik, yani klasik (pozitif) bilimden ayırık ve fakat bilimsel; klasik (metafizik) filozofiden ayırık ve fakat filozofik bir bilgi çeşidinin egemenliği altında bulunmaktadır (30).

Bugün bir yandan sosyal bilimler alanında gözlenen az gelişmişliğin, öte yanda bütün dünyada başgösteren ahlâk bunalımının temel nedeni, bu gerçeğe göz yumarak sosyal bilimleri ahlâk ve dolayısıyla da — onun bir bölümünü biçimlediği — filozofiden bağımsız bir pozitif bilim kimliğinde öngörme doğrultusundaki kısır çabalarda aranmak gerektir. Eğer sosyal konu ve problemler, etiko-filozofik analizlerin ürünü modellere göre düzenlenme yoluna gi-

(29) Comte (A.), *Système de politique positive*, T. I., Paris, 1890, p. 361.

(30) Karşılaştır. Challaye (F.), *op. cit.*, pp. 237 et s.

dilseydi, sosyal bilimler, doğallıkla pozitif bilimlere önelecek, natürleri gereği yüklenmek durumunda buldukları yol göstericilik göreviyle donatık olarıktan onların önünde yer alacak; çağımızı karakterlendiren teknik ve kültür devrimlerine yön verme yükümü altında büyük atılımlar yapma zorunda kalacak ve bu arada teknik ve kültürel devrimler de, kuşkusuz ki hiç değilse bu oranda, yıkıcı reperküsyonlara yol açmayacaktı. Geçmişin sahte bir ahlâk ve filozofi temelinde dayanmaktan doğan aksaklıkları, kendisellelikle etiko-filozofik temele dayanamaktan doğma sayılmış ve bu nedenle de kurtuluş için, bilimin kendine yabancılaştırılmasına götüren bir yanlış yol tutturulmuştur. Bu tutturuşta, büyük atılımları ile gözleri kamaştıran pozitif bilimlere karşı bilinen özentî kadar, eylemlerini ancak ahlâksız bir ortamda sürdürebilecek olan her çeşidinden çıkarıcı ve sapık kimselerin de rolleri bulunduğu kuşkusuzdur. İşte, özgün terminolojimizle kısa ve kesin biçimde, sosyal metodolojinin etiko-filozofik temelini ortaya koymaya yönelik etüdümüzde biz, bir yandan özentiden doğan yanılgıyı; öte yandan ve asıllıkla ahlâksız bir düzende insandış çıkar ve sapıklıklarını yürütenlerin nedenlediği tehlikeyi kimleme ve gidermeyi amaçlamış bulunuyoruz.

Sosyal yaşamının kesin ve apaçık biçimde ortada duran ahlâksal karakterini kanıtlamak için bu denli geniş bir etüdün gerekmesi, sosyal bilim alanında bir yandan söz konusu özentî, çıkar ve sapıklıkların kurduğu egemenliğin, meşrusuzluğunu saptarken, öte yandan da deontolojik eğilimli anlayışların —saplantı ve uygunsuzluklarından arıtarak — lejitimasyonunu sağlama zorunluğundan ileri gelmektedir. Sosyal bilimlerin az gelişmişlikten kurtulma yolunda düştükleri kısır döngünün bir nedeni de, gerçekdışlık ve bilimdışlıkları açıkça ortada olan savların da bir problem yapılarak tartışmaya açık tutulmalarıdır. Oysa, otoritelerden aktarı (menkul) kanıtama tarzının refütasyonu, saçmalıkları açıkça ortada olan savların kompetan uzmanlarca bilimin sınırlarından içeri sokulmaması yetkisini dışarmamak gerektir. Ancak, bu yetki genel kabule erişinceye kadar, bilime musallat bu sözde düşünlerin yadsımını da gerekçeli biçimde yürütmek zorunda olduğumuz açıktır. Bütün sorun, her alanda olduğu gibi, kompetan kimselerin yetiştirilmesinde düğümlenmektedir ki bu, sosyal bilim alanında saltlıkla, gerçek, tümüyle sindirilmiş bir filozofik kültürle olanaklıdır. Tersî halde üst yapıdaki aktüel pratik problemler, yanlış bir metodolojik temele görelikle çözümlenecek; yani yüzeyde doğru ve fakat esas-

ta yanlış sonuçlara varılacaktır. Anlaşılmış olmak gerektir ki metodoloji konusuna ne kadar yer versek, değer.

II. Toplum - hukuk ilişkisinin gnozeolojik temeli

Sosyal metodolojinin değerler teorisi karşısındaki durum ve tutumunun belirlenmesi, çeşitli sosyoloji akımları ve bu akımların temelinde yer alan epistemolojik, gnozeolojik ve metodolojik düşüncelerle yakından ilgilidir. Söz konusu akımlar içinde ikisi, sosyal metodoloji ve dolayısıyla da sosyal bilimler bakımından kapital bir yer tutmakta olup bunların temelini biçimlemektedir. İşte biz bu bölümde, bu iki akım üzerinde duracağız; sosyal filozofiyeye egemen bulunan sosyal realizm ve sosyal atomizm (31) düşüncelerinin ürettiği realist ve nominalist toplum anlayışlarının değer teorisine oranını saptayacağız. Topluma ilişkin görüşlerdeki bu ayrım, etüdümüz bakımından kapital bir önemdedir. Çünkü bireyin ve buna bağlı olarak ta insan hak ve özgürlüklerinin sosyolojik jüstifikasyonu, bu görüş açılarından olanaklıdır.

Durum aşağıdaki hayli geniş analizlerimizle açıklığa kavuşacak olmakla birlikte, anlamayı kolaylaytırmak ve bunlarda belirmesi olası bulanıklığı gidermek üzere şimdiden kabataslak deyimleyelim ki, böyle bir jüstifikasyon, ancak noolojik sosyoloji anlayışını olanaklı kılabilen karakterdeki nominalist toplum düşüncesini — ve fakat temsilcilerinden saltlıkla temelde ayırık bir anlayışla — belirli düzeyde benimsemeyi içerir. Bu kadarını deyimleyince, baştan bir yanlış anlamaya meydan vermemek için şunu da eklemek zorundayız ki, natüralist ve noolojik anlayışlardan birincisi Fransız, ikincisi ise Alman sosyal bilim görüşünü temsil eder ve dolayısıyla da eğer biz yukarıki savımızı, söz konusu anlayışları temsilcilerden ayırık biçimde öngörmeksizin öne süreceğ olursak, Fransız sosyoloji anlayışının antiendividüalist, Alman sosyoloji anlayışının ise endividüalist karakter taşıdığı gibi yanlış bir görüşü savunmuş duruma düşebiliriz (32). Gene bunun gibi, realist toplum görüşünün saltlıkla antiendividüalist; nominalist toplum görüşünün de endi-

(31) Znaniecki (F.), Organisation sociale et institutions, in La Sociologie au XX. ème siècle, T. I. Les grands problèmes de la sociologie, Paris, 1947, p. 180.

(32) Bu konuda bak., Özbilgen (T.), Sosyolojinin verileri açısından sosyalizmin meşruluk sınırları, in İstanbul Hukuk Fakültesi Mecmuası, cilt XXXII, s. 1.

vidüalist bir anlayışı yansıttığını da savlama olanağı var olmayıp bu görüşlerin de alışlagelenden ayrı bir biçimde analiz edilmeleri ve lejitimasyonları yoluna gidilmeleri zorunlu bulunmaktadır. Önce sözü geçen toplum anlayışlarını filozofik porteleri itibariyle ele alıp bunların değer teorisi ve gnozeolojiye oranlarını saptamamız; sonra da, ikisi arasında bir senkretizm zorunluğunu ortaya koymamız gerekmektedir.

A. Sosyal realizm düşüncesi açısından ahlâk ve hukuk

Realizm ve nominalizm tartışması, birçok alanlarda olduğu gibi, sosyolojiye de yansımaktan geri kalmamış; sosyal metodolojide kapital bir yer tutan realist ve nominalist toplum anlayışlarına yol açmıştır. Universellerin (evrensellerin, küllilerin), tikeller karşısında bağımsız, kendisel bir varlığa sahiplikleri temeline dayalı realizmin sosyolojideki temsilcisi durumundaki realist toplum görüşünün, Platon'a değin uzanan bir geçmişi olduğunu kabullenebiliriz. Bilinmektedir ki, epistemolojide (gnozeolojide) realizm, Platon yanından kurulmuş olup universellerin tikellere göre asıllığını ve dolayısıyla da onlara önelim ve üstelimi öngören, objektif idealizm karşılığında kullanılır.

Böyle bir düşüncenin bireye önem ve değer vermeyen bir sosyal anlayışa yol açacağı açıktır ki, Platon'ua — doğruluğu hayli kuşku çağırarak biçimde, sosyalist ve komünist diye karakterlendirilen (33) — otoriter ve totaliter devlet anlayışı da bunun ürünüdür. Ancak, hemen eklemek zorunluğu da vardır ki, bu platonyen düşüncenin insansal değerlere kapallığı, pek öyle kolaylıkla savlanamaz. Denebilir ki Platon bireyi, ahlâkı — ve biraz paradoksal bir deyişle, insanı, insanlığı — kurtarmak üzere feda etme yoluna gitmiştir. Bu görüş, çağdaş ahlâk anlayışı yönünden kapital bir değer taşıyacak biçimde yorumlanabilecek düzeydedir. Bunun için de ilk iş onu, sitenin doğal sonucu — ve fakat aşağıda vereceğimiz gerekçeler karşısında bugün için eliminasyonu gerekli — olan kollektivist etik anlayışından sıyırmaktır.

Bu görüşümüzü gerekçelendirmek üzere, Yunan düşüncesi bakımından siteye bağlılığın jüstifikasyonunu yapmak ve dolayısıyla da — alışlagelen biçimiyle — realist toplum anlayışının temelde siteye özgülüğünü ortaya koymamız gerekir. Sokrat ve izlemenle-

(33) Fındıkoğlu (Z. F.), İktisat sosyolojisi bakımından sosyalizm, 2. bası, İstanbul, 1965, Sh. 157-158.

rince ahlâk alanında tutulan yolun karakteristiği, bir yandan ahlâkın varlığını kanıtlamak, öte yandan da onu siteye bağlamaktır. Site döneminde de henüz izlerini sürdüren primitif sosyal yaşam biçimi mantalitede de kendini göstermekte; bütünün parçaya oranı sosyo-politik alana da uygulanmakta ve bireye göre sitenin asıllığı öngörülmektedir (34). Site asıl olduğuna ve dolayısıyla da bireye önelip üsteldiğine göre, platonyen ahlâkın da bireyi siteye bağlamayı amaçlaması, gayet lojik ve doğaldır. Aristo için de durum daha başka olmayıp insan bir politik hayvan (zoon politikon) dır; yani ancak polis (site) içinde, onunla varlık gösterebilir.

Yunan sosyo-politik düşüncesinde siteye böylesine sıkı bağlanışın çok haklı nedeni, sitenin uygar yaşantının ilk — ve o zaman için başka uygar yaşantı biçimi var olmadığına göre de tek — organizasyonunu temsillemesi, uygarlığın ayrılmaz gereği (lâzım-ı gayr-ı müfariki) ve hatta sinonimi (anlamdaşı) olmasıdır. Henüz daha evölüsyon fenomeni ve düşünüyü ortaya çıkmadığı cihetle, sitenin aşılması söz konusu olmamakta; insan için biri site dışı barbar, diğeri de site içi uygar olmak üzere iki alternatifli bir yaşam biçiminin varlığına inanılmaktadır. Gerçi, ilk uygar yaşam biçimini temsillemesine rağmen, sitenin uygar yaşantıyla bağdaşmayan, tersleşen yönleri yok olmadığı gibi, Yunan düşüncesinde, sinizm ve stoisizm gibi site düşmanı akımlar da başgöstermekten geri kalmamıştır. Ne var ki bunların her ikisi de, siteye bilinçli bir karşı çıkmayı amaçlayan realist akımlar olmaktan uzak bulunup birincisi, uygarlığın insan mutluluğunu yokettiği gerekçesine dayalı bir çeşit barbarlığı; ikincisiyse, bugün için bile henüz ütopyizm sayılabilecek bir ümanitarizmi öngörmekteydi.

Realist toplum düşüncesinin anlamını ve siteye özgülüğünü belirtmek üzere yaptığımız yukarıki açıklamalarımız, bir bakıma da antik Yunan'ın ahlâk anlayışındaki kollektivist karakterin sosyolojik jüstifikasyonuydu. Aynı türden bir jüstifikasyon da, sosyolojik — daha doğrusu sosyolojist — ahlâk anlayışı bakımından söz konusu olmakta; kollektivist ahlâk anlayışının ve ona temel biçimleyen realist toplum düşüncesinin refütasyonu sonucu onların yerini alan endividüalist ahlâk anlayışı ve bunun temellendirildiği nominalist toplum düşüncesinin sosyo-politik gerçeklere ters düşmesi, yeniden realist toplum düşüncesine ve kollektivist ahlâk anlayışına dönülmesine yol açmış bulunmaktadır.

(34) Gurvitch (G.), *Eléments de sociologie juridique*, Paris, 1940, p. 38.

B. Sosyal nominalizm düşüncesi açısından ahlâk ve hukuk

Eski Yunan'ın siteye dayalı otoriter ve totaliter etik anlayışı, site sonrası dönemlerde de egemenliğini sürdürmekten geri kalmamıştır. Öylesine ki arada — daha Heraklitos'tan itibaren (35) — ortaya atılan doğal hukuk görüşleri de, bireyi toplum karşısında bağımsızlaştırmayı değil ve fakat sadece kurulu düzenin (nomosun, pozitif düzenin), temel düzeni (fizisi, doğal düzeni) ne ölçüde temsillediğinin araştırılmasını amaçlamaktaydı. Bu durum, XVII. yüzyılda Doğal Hukuk Ekolü'nün — Grotius'ça başlatılan (36) lâik karakterli doğal hukuk anlayışının — ortaya çıkışına değin süre gitmiş ve bu süre içinde de sosyal realizm anlayışı (realist toplum düşüncesi) salt egemenliğini sürdürmüştür.

Lâik doğal hukuk anlayışına dayalı Doğal Hukuk Ekolü, hukuk anlayışında bir devrimi deyimlemekte; o zamana kadar olanın tersine, hukukun fonksiyonel varlığı, sosyal düzen değil ve fakat bireyin korunumu temeline dayandırılarak kavranmaya çalışılmaktadır. Bunu olanaklı kılmak üzere de, sosyal realizm anlayışından ayrılınarak sosyal atomizm anlayışı yoluna sapma zorunluğu başgöstermiş; çünkü bireysel hak ve özgürlüklerin, ancak bireyin iradesiyle oluşan bir toplum bakımından söz konusu olabileceği düşününe kapılmıştır. Artık toplum, mensubu bireyler arasında yapılmış sosyal sözleşmeye dayalı bir yapay varlık; birey-atomların iradesel birleşmesinden oluşma bir bütündür (37). Gerçi bu sözleşme, genellikle bireysel hak ve özgürlüklerin jüstifikasyonunu olanaklı kılmak üzere, fiktif bir varlık olarak öngörülmüş; örneğin Kant, bu öngörüü çok özdeyişli biçimde temsiller karakterde onu, devletin bir ipotetik etik ön koşulu saymış bulunmaktadır (38). Fa-

(35) Leclercq (J.), *Du Droit naturel à la sociologie*, Paris, 1960, p. 16.

(36) Modern doğal hukuk görüşünün Hugo der Groot (Grotius) ile başladığı genellikle kabullenilmekteyse de, onun karşı çıkanlar da yok değildir. Bak. Le Fur (L.), XVII inci asırdan beri Tabii Hukuk Nazariyesi ve Modern Doktrin, Çev. N. Erim, İstanbul, 1940, Sf. 37 ve s.; Çobanoğlu (R.), Rönesans felsefesinde tabii hukuk, in Tahir Taner'e Armağan, İstanbul, 1956, Sf. 718 v.d.

(37) Gurvitch (G.), *Eléments...*, pp. 40 et s.; Gurvitch (G.), *L'Idée du Droit social*, Paris, 1932, pp. 260 et s.

(38) Vecchio (G. Del), *Hukuk felsefesi dersleri*, Çev. S. Erman, İstanbul, 1952, Sh. 120, 130; Çağıl (O. M.), *Filozof İmmanuel Kant'ın sisteminde ahlâk ve hukukun felsefi esasları*, in İstanbul Hukuk Fakültesi Mecmuası, 1947, C. XIII, s. 3, Sh. 1126; Çağıl (O. M.), *İmmanuel Kant'a*

kat böyle bir fiktif kimlik görenmesi, sonucu değiştirmemekte; deyimini sosyal sözleşmede bulan sosyal atomizm düşüncesine göre toplumun varlığı, bireysel hak ve özgürlüklerin sağlanması ve korunmasına bağlı bir rölativizme bağlanmaktadır. Filozofik deyimle bunun adı ise, nominalizmdir; nominalist toplum anlayışıdır.

C. Eleştiri

İşte sosyolojik — daha doğrusu sosyolojist — hukuk ve ahlâk anlayışı, bu sosyal atomizm görüşüne dayalı nominalist toplum düşüncesine karşı çıkmakta ve sosyolojik jüstifikasyonunu da bu karşı çıkışta bulmaktadır. Böyle bir jüstifikasyon ise, doğallıkla, söz konusu sosyal atomizm ve nominalist toplum düşüncesinin temelde yanılmlığını içerir. İlk yanılı, bireysel hak ve özgürlükleri sağlamak için, gerçekdiş, fiktif bir temele dayanırlıkta olup bütün öteki yanılı ve tehlikeler bundan doğmaktadır. Doğal hal, sosyal ve politik sözleşme gibi imajiner temellere dayanmanın gerçekdişliğini kimleyen sosyolojik (sosyolojist) akım, bu uygunsuz tutumdan kurtuluşun yolunu, yeniden sosyal realizm anlayışını benimsemekte bulmuş ve fakat o da, realist toplum anlayışının bireyin asıllığını yadsımayı içerdiği gibi bir sanıyla, eski Yunan'ın otoriter ve totaliter ahlâk ve hukuk anlayışına bağlanmıştır. Şimdi, kapital öneme binaen, konuyu biraz daha yakından inceleyelim.

Dediğimiz gibi, lâik karakterli Doğal Hukuk Ekolü, gerçekliğin bulunması değil ve fakat birey hak ve özgürlüklerinin korunmasını amaçlamaktaydı. Bu nedenle de doğal hal ve sosyo-politik sözleşmeler gibi, gerçekliği — küçük istisnalar dışında — yandaşlarıncada kabullenmeyen fiktif temellere dayanmış ve sosyo-politik düzeni de bu temel üzerine kurma yoluna gitmiştir. Bu tutumun açık anlamı ve pratik sonucu, bireyin ilişkilerini — sosyal sözleşme ile yüklenilmiş küçük kayıtlamalar dışında — keyfince sürdürebilmesidir. Bu durumda toplum ve devlete düşen, bireyin bu keyfi davranışlarına seyirci kalmak, onları garanti altında bulundurmak ve ancak sosyal ve politik sözleşmelerin gerektirdiği durumlarda, yani dışardan karışmaları önlemek amacıyla el atmaktır. Her ne kadar, başta Hobbes olmak üzere (39) sosyal atomizm yanlısı bazı

göre devletin ve devletlerarası münasebetlerin felsefi esasları, İst. Huk. F. Mec., 1951, s. 3-4, ayrı bası, Sf. 3, dip Not 7; Aster (E. von), Hukuk felsefesi dersleri, çev. O. M. Çağal, İstanbul, 1943, Sf. 209.

(39) Gurvitch (G.), *Eléments...*, p. 40; Cuvillier (A.), *Précis...*, T. II, p. 314.

düşünürler, buradan otoriter ve totaliter bir devlet görüşünün jüstifikasyonuna geçmekteyseler de, bunun illojik bir zorlamadan ibaret bulunduğu açıktır. Çünkü sözleşme yapan bir kimsenin, çok kötü bir durumdan kurtulmak uğruna da olsa, bu denli aleyhine yargıları kabullenimlerine olanak verilemez. Hobbes'a sosyoloji tarihinde olumlu bir değer görenmesi de (40) onun sosyal atomizm görüşüyle bağdaşmaz sonuçlara varmış olmasından; sosyal atomizme yandaş görünmekle birlikte, gerçekte sosyal realizmi jüstifiye eder bir davranış içinde bulunmasından ileri gelmektedir. Bu nedendir ki biz, sosyal atomizm ve dolayısıyla da nominalist toplum görüşünü, bireysel hak ve özgürlüklerin jüstifikasyonunu sağlamayı amaçlayan görüşlere tekelleme gerektiğine inanmaktayız.

Bu durumda söz konusu görüşün refütasyonuna yönelik sosyolojik (sosyolojist) görüşün herhangi bir haklı yanı bulunmamak gerektir. Oysa, aşağıda biz iki temel görüş arasında bir senkretizm, bir çeşit sentez meydana getirmenin zorunluğu üzerinde duracağız ki bu, bir eleştiriye yer olduğunu içerir. Bu eleştiri iki yönlü olup bunlardan birincisi, bireysel hak ve özgürlükleri koruma amacının gerçekte bazı çıkarları garantileme anlamına geldiği; ikincisi ve asıl bilimsel olanı ise, bireysel hak ve özgürlükleri, realist toplum ve buna dayalı devlet görüşü dışında sağlama ve garantileme olanığının varsızlığıdır.

Gerçekten de, sosyal nominalizm yanlılarının bu konuda biçimsellikle öngörüp sloganlaştırdıkları, «insan hak ve özgürlüklerinin korunması»; gerçek ise, birey ve insanın karıştırılmasıdır. Bir yandan, birey hak ve özgürlüklerinin korunması öngörülürken, gerçekte, insansal değerlerin gerçekleştirimine dönük gerçek hak ve özgürlükler bir yana bırakılarak bireyin, sömürü, çıkar ve zevke dayalı ampirik davranışlarına yeşil ışık yakılmış; öte yandan da geçmişin, insansal ereklere göre olmayan düzenlemelerinin ürettiği kötülükler, kendisellekle düzene bağlanmış (izafe edilmiş), yanılın toplum ve ahlâk anlayışlarının yol açtığı aksaklıklar, toplum ve ahlâkın kendinden gelmişçesine yorumlanarak insansal gelişmenin düzenleme dışı bir ortamda olanaklığı kanıtlanmak istenmiştir.

Son bir nokta olarak sosyal nominalizm düşüncesinin yanılın ve tehlikeli tutumu ile, yukarıda değindiğimiz devrimci karakteri

(40) Comte (A.), Cours de philosophie positive, T. IV, Paris, 1864, pp. 257 et s.; Gurvitch (G.), Eléments..., p. 40.

arasındaki ilişki üzerinde duralım (41). Devrimin natüründe gömük (mündemiç) olmasa bile —devrimcilerin genellikle tutulu ol-

(41) Hemenlikle deyimleyelim ki bu ilişki, devrimin kendisel natüründen değil ve fakat uygulanımından gelmektedir. Bir anlayış ya da yaşam biçiminde radikal değişikliği deyimleyen devrimin, bir ekstremizmi içerdiğine kuşku yoktur. Kuşkusuz olanı, her ekstremizmin saltlıkla fanatizmi içerdiğidir. Ne var ki bu, teorikman böyle olup realitede devrimin başarısı ödün vermezliği zorunlu kılmakta; çıkar ya da saplantı nedeniyle radikal değişimlere karşı çıkanların realitede her zaman için anısı sayılır oranda olmaları ve reaksiyoner fanatizmleri dolayısıyla da bu yolda süreklilikle terröre başvurmaları, devrimci cepheyi de, tek vücutluğu sağlamak üzere, fanatizm ve teröre dayalı bir strateji uygulamaya zorlamaktadır. Açıkça görülmektedir ki zora başvurma ve fanatizm, devrimin natüründen değil ve fakat gerçekleşim prosesüsünden doğmaktadır. Gerçi bu prosesüsün aşağıdan yukarıya doğruluğu salt olmayıp örneğin Atatürkü devrimde rastlandığı üzere yukarıdan aşağı girilen radikal değişimler de, reformdan öteye bir devrim biçimleyebilirler. Fakat genellikle yönetici kadroları dolduranlar, kurulu düzenin temsilcisi ve savunucusu durumunda olduklarından, ancak güvenliği sağlayacak kompromist reformlarla yetinmekte; bu ise devrim deyimleyecek radikal reformların yapılması için önce yönetmenlerin uzaklaştırılmasını gerektirmekte ve bu da devrimi ayaklanmaya bağlamaktadır.

Açıklamalarımız, devrimci düşün ve eylemlerin kriminalizasyon ve penalizasyonu probleminin çözümüne de ışık tutmaktadır. Buna göre devrimci düşün ve eylemler, ancak ayaklanmayı iteler nitelikte olmaları halinde suçlandırılabilir ve cezalandırılabilir; örneğin seçimsel yolla gerçekleştirilecek radikal reform düşüncesinin savunumu ya da iktidara geçmiş devrimci bir politik partinin yasal değişikliklere dayalı radikal reform eylemleri, suçlandırılmayacak ve cezalandırılmayacaktır. Düşün suçuna yer olmadığı görüşünün jüstifikasyonu da bu açıdan yapılabilir; düşünce, ancak bu koşullarla sınırlı ve kayıtlı bir özgürlük tanınabilir. Yani, kurulu düzeni zorla değiştirmeyi ya da bir hakkın ürünlenimini pozitif hukuk kuralları dışında bir yoldan sağlamayı amaçlayan düşün ve eylemlere lejitimite bağlanmak, hukukun varlığı ile çelişkin, yadsınımını içeren absürd bir görüşten öteye anlam taşımaz.

Doğallıkla yukarıki açıklamalarımız, sadece prosesüs yönünden ön-görölmüş sınırlama ve kayıtlamalara ilişkin olup pasifist yoldan her çeşit düşünce gerçekleşim olanağı tanıma gereğini içermez. Örneğin iktidara seçim yoluyla gelmeyi amaçlasa bile bir morfinmanlar partisi ya da ülkeyi bir yabancı devlete katmaya dayalı bir politik parti kurulmasını düşünmek muhaldir. Gene bunlar gibi, ırk, din, dil, cinsiyet ayrımı güden düşünelere de lejitimite tanınamayacağı, bugün için evrensel kabul gören bir gerçeklik biçimlemektedir. Etiko-filozofik açıdan bu konudaki kriter, devlet ve ulusun fonksiyonel varlıkları olmak; özgürlük, ancak, insansal değerlerin gerçekleşimine dönük düşünelere gerçekleşim olanağı sağlamak üzere kabullenilmek gerektir. Kuşkusuz ki bu, fonksiyonel var-

dukları fanatizm psikoza nedeniyle — hemen her devrim devrinde rastlanan tümel (topyekûn) ret ya da kabule dayalı olumsuz yıkıcılık ve yapıcılık, bütün görüntüsü ile karşımıza çıkmakta, bu revolüsyoner hukuk akımı, Comte'un çok yerinde idantifikasyonuyla, metafizik dönemin tüm yanılılarıyla bulaşık (melûf) bulunmaktadır (42): Mantalitede salt, tutum itibariyle idealist, uygulamada keyfi (43)! Sözde özgürlük, eşitlik ve adalet gibi idealler biçiminde öngörülen salt insansal değerlere bağlanılmış ve fakat fenomenlere sırt çevirmiş olmaktan dolayı bu tutum, uygulamada tüm tersine sonuçlara götürmüştür: Adalet, kazanılmışa dokunmamak; eşitlik, bu kazanılmışlar hesaba katılmaksızın bütün bireyleri aynı düzeyde görmek; özgürlük, böyle adaletli bir eşitlik içinde bulunan bireylerin, ilişkilerini istedikleri biçimde kurabilmesi!

Yukarıki açıklamalarımızda belirttiğimiz üzere başta kurucusu Comte olmak üzere hemen bütün sosyolojik ahlâk ve hukuk anlayışları, sosyal atomizm diye adlandırılan nominalist toplum anlayışının bu yıkıcı endividüalist biçimine karşı bir reaksiyonu deyimlemektedir ve sosyolojist ahlâk anlayışının sosyolojik jüstifikasyonu da, endividüalist ekstremizme bir ekstremist reaksiyon biçimlemesi; berikinin toplumu bireye indirgeyen tutumuna karşı, bireyi toplum içinde eriten bir tutumu benimsemesidir. Ancak, bunun yanı sıra, sosyolojik ahlâk ve hukuk anlayışının, kendiselle bir jüstifikasyonu, bir lejitimitesi, bulunduğunu da görmezlikten gelemeyiz ki, bu da toplumun varlığını koruma, sürdürme ve yüceltme yolundaki haklı eğilim ve isteği dile getirmesidir. İşte onun gözünde bunu sağlamanın tek yolu, toplumu bir kendisel varlık saymak ve bununla da yetinmeyip bireyi buna bağlı bir bağlı varlık durumuna indirgemektir. Kısacası sosyolojik ahlâk ve hukuk anlayışı, etki-

liğe ters düşen sapıklık ya da çıkar hesaplarına dayalı her çeşit düşünün ceza yoluyla susturulması demek değildir. Demek istediğimiz, insansal değerlerin gerçekleşimine katkısı olmayacak sapık ya da çıkarıcı düşünelere örgüt ve yayın yollarının kapatılmasıdır ki bunun için de, bir yandan söz konusu düşünlerin eliminasyonuna dönük bir eğitim politikası izlenmesi, öte yandan da örgüt ve yayın yollarının ancak belirli düzeydeki kompetan kimselere açık tutulduğu bir düzenleme —örneğin bunların üniversiteler gibi özerk ya da mahkemeler gibi bağımsız ve fakat profesör ve yargıçlar gibi belirli bir öğrenim ve eğitimden geçmiş olmalarının aranması — zorunlu görünmektedir.

(42) Comte (A.), Cours..., T. IV, Paris, 1869, p. 200.

(43) İbidem, p. 213.

tepki yasası diye varlığından söz edilen bir prosesüse göre değil ve fakat yıkıcı endividüalizme karşı toplumu korumak gibi bir misyonu gerçekleştirebilmek amacıyla aşırılığa kaçmış bir anlayışın deyimidir. Bu durumda ise yapılacak iş, onu ekstremliklerinden arındırmak suretiyle, lejitim sınırları içine sokmak; bir başka deyişle, bireyin hakkını da veren bir senkretizmi gerçekleştirmektir.

D. Senkretizm

Konumuza geçmeden önce, senkretizmin anlam ve önemi üzerinde birkaç sözcük söylemeyi uygun görmekteyiz. Zira uzlaştırıcı ve birleştirici tutumlara karşı öteden beri sürdürülen güvensizlik ve antipati, zamanımızda da bir dereceye kadar varlığını korumakta; türlü düşün akımlarının kötü ve yanılın yönlerini bir yana bırakıp iyi ve doğru yönlerini alaraktan geçerli yapıtlar kurulabileceğine henüz kuşku ile bakılmakta; bu konuda örneğin «kokteyl» ve «karışık salata» gibi pejoratif deyimler kullanılmaktadır. Bu yadsıyıcı tutumun, bilimsel mantalite ile bağdaşmazlığı kabul lenilmek gerektir. Böyle bir sakat tutumun içine düşmenin açıkça görünen nedeni, «sahip çıkma»dır ki, bilimsel şöyle dursun, ahlâksal ve insansal karakter taşımaktan da uzak bir tutsaklığın deyimidir. Belirli bir akıma yandaşlık eden kimseler, onun kötü ve yanılın; diğerlerinin ise iyi ve doğru yönleri bulunabileceğini kabule yanaşmamaktadırlar. Buna bağlı olarak, anlam ve değerleri bir yana bırakılarak düşünlerin adları yöresinde bir övgü ve yergi kampanyası yürütülmüş; dolayısıyla da her yargı, gerekçeden soyutlukla verilmiş ya da yandaşlığın ürünü sahte gerekçelere dayandırılmıştır. İşin en üzgünç yanı ise, bilimi oluşturmak ve geliştirmekle yükümlü, bilimin temsilcisi durumunda bulunan çevrelerde de aynı yolun tutulması; alışılmış egemen düşün akımlarına övgü, bunlarla tersleşenlere de yergi ve hatta sövgü deyimleyen önyargılardan devinen gerekçesiz ya da yandaş gerekçelere dayalı tutumlar alınmasıdır. Gerçeğe önyargılardan bağımsız analitik yollardan varılması yerine, sofistlik ve demagojik manevralarla belirli düşüncelere prestij sağlamaya yönelik bu tutumlar ise, bilime değil ve fakat politikaya özgü tutumlardır. Zira karşıt akımın iyi yönlerini bildirmek, o akım ve temsilcileri yararına bir propagan dayı içerir ki bunu, belirli akımlara bağlı olan — ya da görünen — politikacıdan beklemek saçma olur. Fakat yalnız ve yalnız gerçeği bulmak ve gerçeğe bağlı olmakla yükümlü bulunan bilim adamının

bütün konulara bu açıdan bakması gerekir ki bu da, bir düşün sisteminde gerçekte tersleşen kesimleri yadsıyarak bundan doğacak boşlukların diğer sistemlerden yapılacak aktarmalarla doldurmayı gerekli ve zorunlu kılar.

Bu açıklamalarımızın ışığında tutulacak yol, önce sosyal nominalizm akımının ve nominalist toplum anlayışının temel yanlışlarını saptamak ve sonra da bunları — başka bir görüş olmadığına göre — sosyal realizm akımı ve realist toplum anlayışının doğru yönleri ile tümellemektir. Ancak, bu tümelleme (entegrasyon) işleminin yürütülmesinde, karşımıza, bir ön problem olarak sosyal gerçeklik problemi çıkmaktadır. Zira sosyal alanda tüm anlamıyla bir gerçeklik yok ta, sosyal gerçeklik bir inançtan ibaret ise, o zaman söz konusu aktarım ve entegrasyonlara da gereksinme kalmayacak; inanca ve onun karşınladığı sosyal akım ile sistemlere bağlılık yaratma ve sürdürme çareleri aranması yoluna gidilecektir. Ancak tersi durumda, yani sosyal alanda da gerçekliğin — inanç karşısında bağımsız, tüm anlamıyla — var olması halindedir ki, bir entegrasyon problemi karşımıza çıkacak; sosyal düşünce sistemlerinde gerçek dışı kesimlerin saptanımı ve bunların eliminesyonundan doğan boşlukların doldurulmasında çelişme ve çatışmalara olanak vermeyen armonili bir bütünleşmenin sağlanım yolları araştırılacaktır.

Biz, bilindiği üzere, kesin ve apaçık bir gerçeklik olan ahlâka dayalı bir sosyal metodolojinin jüstifikasyonu ve lejitimasyonu çabası içinde bulunmaktayız. Jüstifikasyon (doğrulama) ve lejitimasyon (meşrulaştırma), tilciklerini kullanmakla da gösterdiğimiz gibi, bir prejüjeden devinmemekte; bir yandan — Gaston Morin'in deyimiyle (44) — olguların yasaya (etik normlara) başkaldırısını hesaba katan, öte yandan da zaten etik ile sosyal yaşamın arasında bir alyenasyonun söz konusu olamayacağına dayanan bir analiz öngörmekteyiz. Kuşkusuz ki bu, temelde — sosyal yaşamı olduğu gibi benimsemi biçiminde anlaşılın — sosyal realizm anlayışı ve realist toplum düşüncesinin refütasyonu ve — sosyal yaşamın kendisel bir varlığa sahip bulunmayıp etik normlara göre biçimlenmekle yükümlü bir görelî varlık olduğu biçiminde anlaşılın — sosyal nominalizm ve nominalist toplum anlayışının kabullenimini içerir. Daha kısa ve alışılmış terminolojiyle bu, sosyal bilim alanında

(44) Morin (G.), *La révolte des faits contre le Code*, Paris, 1920.

natüralist anlayışın refütasyonu ve noolojik anlayışın jüstifikasyonudur. İşte biz burada, refütasyonun gerekçesini sunmaya çalışmış bulunmaktayız. Jüstifikasyonu ise, —.lejitimasyona dayalı bir biçimde — «hukuk sosyolojisinin temel aksiyolojik sorunları»na özgüllediğimiz, bundan sonraki bölümde ele alacak; bir yandan sosyal bilimin —tradisyonel ahlâkın revizyonuna dayalı, gerçek — ahlâktan ayrılmazlığını ortaya koyarken, öte yandan da, sosyal gerçekliğin — olgusal âlemle ilişkinliği içinde öngörülen — değere göreliliğini kanıtlamaya çalışacağız.

BÖLÜM II

HUKUK SOSYOLOJİSİNİN AKSİYOLOJİK TEMELLERİ

Açıklamalarımızdan anlaşıldığı üzere sosyal alanda gerçekliğin varlığı problematik olup bazı düşün akımları bunu temelde yadsırken, bazıları tüm kabullenmekte, gene bazılarıysa süjeneris (özgün, kendine özgü) bir sosyal gerçeklik anlayışını savunmaktadır. Ancak, yadsıyıcı tutum, kendiselle bir akım biçimlememekte; diğer iki akımdan hangisininin gerçeği kabullenip hangisininin yadsıdığı da gene tartışmalı bulunmaktadır. Natüralist sosyoloji anlayışı, sosyal alanda gerçekliğin varlığını ancak kendisininin kabullendiğini, noolojik anlayışın ise, sosyal gerçeklere sırt çeviren bir tutum içinde bulunduğunu öne sürerken noolojik bilim yanlıları böylece olayların ampirik varlıklarına bağlanmanın gerçeklikten uzaklaştırdığını ve sosyal gerçekliğin, olayların ampirik varlıkları dışında, pür fenomenolojilerinde bulunduğunu savlamaktadır. Bu konuda bir senkretizm zorunluğunu öngören tutumumuza paralellikle biz, bir yandan sosyal realite ve dolayısıyla da sosyal bilimin ahlâksal kimliğini; öte yandansa, etik değerlerin olguya ilişkinliğini ortaya koyma durumundayız. Bu durumda işe, sosyal yaşamın ahlâksal kimliğini saptamakla başlamanın gerektiği akla gelebilirse de, önümüzde amoral karakterde öngörülen bir sosyal bilimin varlığı, bizi önce bu bilim anlayışının refütasyonu karşısında bırakmaktadır.

I. Sosyal bilimin ahlâksal kimliği

Daha önceleri de değindiğimiz üzere bugün sosyal bilim alanına egemen bulunan sosyolojik pozitivism anlayışı, sosyal realizm görüşünün bir yansıması olup natüralist metodüğü içermekte ve dolayısıyla da değere kapalı bir sosyal gerçekliğin varlığına dayanmaktadır. Bu anlayışın, başta L. Gumplovicz olmak üzere (1) XIX. yüzyıldaki ekstremist temsilcilerine göre (2) sosyal yaşamın değere kapalılığı saltlıkia söz konusu olmakta; sosyal yaşam, tümüyle değere kapalı bulunmaktadır. Bunu bir yandaşlık sayan ve değerlerin kesin ve apaçık varlığını yadsımanın gerçeğe uygun düşmeyeceğini kabullenen ve fakat aynı zamanda da sosyal alanda pozitif bilimin geçerliğı inancını paylaşan çağdaş sosyal bilim anlayışı ise, hem değeri ve hem de pozitif bilimi kurtarma yolunu tutmuş ve bunun için de değeri olgu kimliğinde incelemeyi öngören bir metodüğü benimsemiştir (3). Bu duruma göre biz, önce değeri tümüyle yadsıyan görüşün sosyal bilimi temsillemediğini, sonra da değerlerin olgu olarak ele alınamayacağını belirtmek zorundayız.

A. Sosyolojizm ve sosyolojinin değer anlayışı

Sosyolojik değer — ve dolayısıyla da ahlâk — anlayışı, sosyolojizminkiyle (4) aynı paralelde yeralmaktan uzak olup onunla tamamlanmak şöyle dursun, onun — zorunlukla biraz sık kullandığımız deyimle — antipodu ve hatta antidotu durumundadır. Gerçekten de sosyolojist epistemoloji ve ahlâk anlayışı, değerleri ve dolayısıyla da etik kuralları, pür sosyal açıdan ele almakta, «sosyal»e im-

(1) Gumplovicz (L.), *Sociologie et politique*, Paris, 1858, örneğın bak. pp. 120, 143 et s., 157 et s., 173, 188 et. s.

(2) Topçuoğlu (H.), *XIX yüzyıl sosyologlarında hukuk anlayışı*, Ankara, 1961, Sf. 121 v.d.

(3) Gurvitch (G.), *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris, 1957, pp. 102 et s., 135, 142; Duverger (M.), *op. cit.*, pp. 33 et s.

(4) İnsansal fenomenleri tekellikle sosyal faktörlere bağlama yolunda aşırı bir tutumu deyimleyen sosyolojizm; sosyolojik pozitivism, natüralist sosyoloji anlayışı, mekanist sosyoloji anlayışı deyimlerinin sinonimi olarak kullanılmaktadır. Her ne kadar bütün bunlar arasında nüans ayrımları saptanabilirse de, medreseye yakışan bir kavramsallığa takılmamak ve zaten konumuzla doğrudan ilişkin olmadığı için üzerinde durmuyoruz.

dirgemekte, toplum kavramı içinde eritmektedir. Buna göre değer probleminin siyantifik (pozitif) çözümü — ki zaten bunun dışında gerçek bir çözüm olanağı da yoktur — değerın sosyal yaşamın yanından belirlenen bir epifenomen olduğu sonucunu vermektedir. Bir diğer deyişle değer, asıl değil ve fakat bağıl bir realitedir.

Burada önce, hemen yukarıda parmak bastığımız bir noktayı aydınlatmak isteriz. Yukarıda değindiğimiz üzere sosyolojiye — kuşkusuz ki klasik, yani doğa bilimleri anlamında, — bilimsel kimlik tanıyan ve fakat sosyolojizmi bir hayli sertlikle yadsıyan çağdaş sosyoloji anlayışı, sonuçta ondan pek ayırık bir karakter taşımamaktadır. İki anlayış arasındaki ayırım, özetle pozitivizm ve pozitif mantalite arasındaki ayırım olup bunlardan birincisi kaba bir içtenliği deyimlerken ikincisi — bir bakıma ikiyüzlülüğu deyimleyen kompromist — bir kurtuvazinin ürünüdür. Bunun sonucu olarak ki, pozitivizm her çeşidinden metafiziğe ve bu arada da değerlerin metafiziğine (metafizik değer anlayışına) açıkça karşı çıkarken; pozitif mantalite bunu sadece bilim yönünden öngörmekte, metafizik problemlerin siyantifik metolla çözümlenemeyeceklerini ve bunun için de bilime karıştırılmamaları gereğini savunmakla yetinmektedir. Çağdaş sosyoloji anlayışında değeri kurtarma yolundaki çabanın kanırganlığını kabullenmek te çok güçtür. Sosyolojinin değere değil de değer yargılarına kapalılığı biçiminde sürdürülen bu çabanın anlamı, değerın, değer yargısı değil ve fakat — başka bir yargı çeşidi varolmadığına göre — realite yargısı ile kavranmak gerektiğidir ki bu da, bilimsel yönden ancak, bu ikinci yolla kavranabilen değerlere gerçeklik ve varlık hakkı tanınabileceğini içerir. Bu kimlikteki «olgulaşmış değerler»in değerı temsil yeteneğinden yoksunlukları ise, önceki açıklamalarımızdan bilindiği gibi, bundan sonraki açıklamalarımızda da üzerinde durma olanağı bulacağımız bir konudur.

İşin daha da kötüsü ise, çağdaş sosyoloji anlayışının böylece, sosyoloji ad ve hesabına, sosyolojizmden de zararlı ve tehlikeli sonuçlar doğuracağıdır. Böyle bir tutumla, değer yargılarından arınma olanağı kalkmak değil, tam tersine iyice yerleşme durumuna girmekte ve — zararlılık ve tehlikeliliğin nedenini biçimleyecek tarzda — keyfi bir geçerlik kazanmaktadır. Zira olguların varlığı tartışılmaz, kabullenilir; yani eğer ortada bir olgu varsa, onu kabullenmek zorunluğu da vardır. Eğer biz değerın metafiziğini yadsır ve asıllığı değerın fiziğine tanırırsak bu bizi, sosyal yaşamında her nasılsa yeretmiş değerlerin kabullenimine götürür ki, yanılığı

ve tehlikesi —örneğin Atatürk Devrimi'nde görüldüğü üzere — açıkça ortadadır.

Şimdi gelelim bu çağdaş sosyoloji anlayışının sosyolojik pozitivizmden daha tehlikeliliğine. Sosyolojik pozitivizmin —bilinçaltı ve hatta bilinçsellikle — güttüğü amaç, yerleşik olanları da içinde, her çeşit değerın sosyal alan ve dolayısıyla da sosyal bilimden eliminasyonudur. Sonuçta çıkar, erk (kuvvet) ve savaşıma dayalı bir sosyal metodolojiye varılmakta ve hiç kuşkusuz ki, ahlâkın tüm refütasyonu demek olan bu tutum da, çağdaş sosyolojininkinden çok daha yanılğın ve tehlikeli bulunmaktadır. Ne var ki değerın bu biçimde bir tümel (topyekûn) eliminasyonu bir boşluk yaratmaktan geri kalmayacak ve bu durumda da —bir çeşit kartezyen düşünce ile — boşalan değerler alanı, uygunsuzluklarının bir yana bırakılmalarıyla, uygun kurallardan kurulu bir rökonstitüsyonu olanaklı kılacaktır. Böylece ahlâkın rökonstitüsyonu problemine değinmek olanagını elde etmiş olmaktadır.

B. Ahlâkın rökonstitüyonu problemi

Etiko-filozofik temelli sosyal bilim anlayışından uzaklaştırmaya götüren iki sakıncadan biri, objektivitenin yok olacağı ve dolayısıyla da işe otokratik rejimlerde yönetmenlerin, demokratik rejimlerdeyse «sokaktaki adam»ın eğilimlerinin egemen olacağı; ikincisiyse, uygunsuz ve anakronik karakterdekiler de içinde, yerleşik ahlâk anlayışlarını özdeşlikle kabullenme zorunda kalınacağıdır. Bu iki sakıncanın da yersizliği, önceki açıklamalarımızdan bilinmek ve hiç değilse anlaşılma ile birlikte biz, önemine dayanıkla (binaen) problemin çözümünde biraz daha derine inmeyi uygun görmekteyiz.

Önce, birinci sakıncanın, etiko-filozofik temelli sosyal bilim anlayışı değil ve fakat buna sırt çevirmiş çağdaş sosyoloji anlayışı açısından söz konusu olacağını belirtelim. Yukarıda bildirdiğimiz natürü gereği çağdaş sosyoloji anlayışı, enkarne olmuş (reelleşmiş) değerleri gözönüne alıp ta bir olgu olarak saptamaya çalışmakla, onlara bir çeşit lejitimite sağlamaktadır. Her ne kadar, bir pozitif bilim kimliğinde öngörülen sosyolojinin, zaten her çeşit değere bağlıktan arındığı ve dolayısıyla da lejitimite gibi düşünlere kapalı kaldığı savlanmaktaysa da, bu sav çok teorik olup gerçekte, bunca uğraş ürünü bulunan saptanımlara bir asıllık tanınması yo-

luna gidileceği doğal ve gidildiği de gerçektir. Kaldı ki, tersi doğru olsa, yani sosyoloji sadece olgunun saptanımıyla yetinse bile, sonuç değişmemekte; sosyolojinin yarım bıraktığını «demokrasi» tamamlamaktadır.

Bu öncelikle — demokratizm diye adlandırılması daha uygun düşecek olan — pür demokrasi bakımından böyledir. Sosyal gerçekliği çoğunluğun görüşü ile özdeş sayan pür demokrasinin, «sosyolojik röşerşler»ce saptanan halk eğilimlerine asıllık tanınması ve işleri bu eğilimlere görelikle yürütmesi gayet doğaldır. Demokrasiyi, hiçbir oy çokluğunca değiştirilemeyecek değer ve kurumlara dayalı bir yönetim kimliğinde öngören klasik demokrasi yanlıları ile, sosyal adalet ve reformların gerçekleşimini olanaklı kılan bir rejim biçiminde ele alan sosyal ve reformist demokrasi yanlıları da, iktidara gelmek için gerekli oyu sağlamak ve geldikten sonra da gerek klasik değer ve kurumları korumak ve gerekse sosyal adalet ve reformları gerçekleştirmek yolunda destek sağlamak üzere, bunlara asıllık tanımak zorundadır.

Sosyal bilimin gelişmesine engel biçimlediği kuşku kaldırmayan bütün bunların etkisini anısı sayılır ölçüde azaltan, pür demokrasi de içinde olmak üzere, hepsinde gerçeğin teoriye pek uymadığı; sosyal gerçekliklerin uzmanlarca yürütülen röşerşlere görelikle saptanımı yoluna gidildiğidir. Öylesine ki, teoriye karşın varlık gösteren bu gerçek durumda sosyal bilim, bir bakıma doğa bilimleriyle özdeş bir karakter kazanabilmektedir. Evet, politik yönetmenin ya da «sokaktaki adam»ın, pozitif bilimlerin verilerine karşı herhangi bir itirazı, tek tilcikle gülünç olur ve zaten onun böyle bir savlanımı da yoktur. Bir başka deyişle «sağduyu»nun, bilimsel verilerin karşısına çıkarılması hiçbir biçimde söz konusu değildir. Bilim alanında gerçekliği bulma aracı, «sağduyu» değil ve fakat — Le Fur'un deyişiyle (5) — «deneyle donatık akıl»dır ve bu da ancak, kodifiye (sistemmatize) bilimin verilerine dayanarak sonuca varabilir. Her ne kadar sosyal alanda, — gerek çağdaş sosyolojinin yürüttüğü ampirik röşerşlerde ve gerekse demokrasinin temelini biçimleyen oya başvurmada görüldüğü üzere — gerçekliklerin «sokaktaki adam»ın görüşlerine bağlı tutulduğu izlenimi belirlemekteyse de, pozitif hukuk kurallarının uzmanlarca hazırlanmaları, bu izlenimin tüm gerçeği karşınlamadığını kanıtlamaktadır. Zira sosyal so-

(5) Le Fur (L.), Le but du Droit..., p. 13.

runlar uzmanları gerçeklikleri, halk eğilimlerinden doğrudanlıkla değil ve fakat — örneğin ekonomi gibi — bir kodifiye bilgi tümcesinin verileri açısından değerlendirmekle elde etmekte; bu arada hukuk uzmanları da — Savigny'nin öngördüğü biçimde (6) — halk eğilimlerini teknik kalıplara dökmekle yetinmemektedirler.

Anlatmak istediğimiz, yönetmen ya da «sokaktaki adam»ın satışmasına kapalılığın sağlanması, pozitif bilimin değil, sadece bilimin varlığıyla olanaklıdır ki, noolojik bilimin kabulü, bilimi değil ve fakat pozitif bilimi dışarmaktadır. Bunun sonucu ise, ahlâkın rökonstitüsyonuna karşı, yönetmenler ya da «sokaktaki adam» yanından engellenme olanağının, sosyal alanda — noolojik te olsa — bilimin varlığı ile ortadan kalkacağıdır.

Böylece noolojik bilim anlayışının, ahlâkın rökonstitüsyonuna engel biçimlemek şöyle dursun, tam tersine onu olanaklı kıldığını belirttikten sonra, şimdi aynı durumun anakronik ahlâkın sürdürülmesi bakımından saptanımına geçelim. Daha önce de deyimlediğimiz gibi sosyoloji-aksiyoloji arasındaki olumlu ilişki, yani sosyolojinin değere ve dolayısıyla da ahlâka açık olabilmesi, — savunulmuş biçimlerinin ötesinde olmakla birlikte — ancak noolojik bir sosyoloji anlayışının benimsenmesiyle olanaklıdır. Bir başka ve daha açık deyişle, değer ve ahlâkın kurtarılması — ki açıkça zorunludur — bir yandan etik değere dayalı bir sosyal metodoloji ve gnozeoloji anlayışının benimsenmesine, öte yandan da dogmatik satışmalardan (tasallutlardan) arınmış bir gerçek etik değer anlayışının yerleştirilmesine bağlı görünmektedir.

Açıklamalarımızdan anlaşılmalı ki, ekonomi, politoloji ve sosyoloji alanlarında uzmanlarca ortaya konmuş açıklama şemalarına görelikle öngörülen sosyal metodoloji anlayışı, realite - halk eğilimleri - karşısında nötr ve pasif değil, emparsiyal (yan tutmayan) ve fakat aktif bir çabayı içermektedir. İşte, P. Bureau'nun gayet yerinde deyimleriyle (7) ahlâkın yeniden kuruluşu (reconstitution de la morale) böyle, sosyal metodolojinin aktif karakterinin ortaya çıkardığı bir zorunluktur. Ne var ki Bureau'nun deyimine ne denli isabetliyse, bu konuda — sosyal metodoloji alanında en ekstremist pozitivizmi temsilleyen Le Play çağırının (8) bir mensubu

(6) Gurvitch (G.), *L'Idée...*, p. 477.

(7) Bureau (P.), *Introduction à la méthode sociologique*, Paris, 1926.

(8) Le Play ve çağırısı hakkında geniş bilgi için bak. Fındıkoğlu (Z. F.), *İctimaiyat*, İkinci cilt *Metodoloji Nazarîyeleri*, 3. bası, İstanbul, 1961, Sf. 309 v.d.

olarak öngördüğü — prosesüs te o denli isabetsizdir. Öylesine ki, her çeşidinden sosyal fenomen gibi ahlâkın da monografik yoldan kavranım ve saptanımına dayanan bu prosesüsle ele alınacak bir ahlâk rökonstitüsü, gerçekte ahlâkın yadsınımını deyimleyecektir. Zira buna göre sosyal gerçeklik ancak ampirik röşerş metodunun bir uygulanım tarzını biçimleyen monografilerle saptanabilir ki, bunun sonucu olarak ta ahlâkın toplumda süregiden davranış modellerine görelikle başarı sağlamaktan özge bir temele dayandırılmasına olanak yoktur. Bir diğer deyişle ahlâkın monografik yoldan rökonstitüsü, klasik ahlâk anlayışına görelikle bir rökonstitüsyon ve fakat yerleşik davranış modellerine görelikle hiç te bir rökonstitüsyon değildir ki bunun da hukuk sosyolojisi açısından anlamı, toplumun — L. von Stein'in çok yerinde idantifikasyonuyla ahlâka tümüyle kapalı bulunan (9) — spontane düzeninin ahlâk olarak belgelenmesi; açıkçası, ahlâkın refütasyonudur.

Problemi, gürviçyen temelli hukuk sosyolojisinin hukuku açıklama tarzına paralellikle ele almamız, olumlu bir çözüme götüreceğe benzemektedir. Gurvitch'e göre teamüsel hukuk, spontane (sosyal) hukuku temsillemek şöyle dursun, ona, yazılı hukuktan da daha çok uzaklıkta bulunur (10). İşte tıpkı bunun gibi, sosyal realitede rastlanan teamüsel ahlâk kuralları (moeurs), spontane (sosyolojik) ahlâkı temsillemek bir yana, ona pozitif (klâsik) ahlâk kurallarından da daha çok uzaklıkta bulunmaktadır. Bu nedendir ki, ahlâkın — sosyolojik, yani fonksiyonel varlığı itibariyle saptanımı anlamında — gerçek rökonstitüsü, hiçbir biçimde ampirik realiteden çıkarılamaz. Ters halde örneğin preislamik Arap dünyasında kız çocukların öldürülmesini, o çağın; ve kan davası, başlık parası gibi yerleşik davranış modellerini de bugünkü ülkemizin gerçek (reel) ahlâkı saymış ve dolayısıyla da bunların klâsik ahlâk kurallarına önelmesi ve üstelmesi gibi — artık saçmalığın da doruğunda — bir siyantist tutumu benimsemiş oluruz ki bu, sosyal olguyu kurtarmak isterken, ahlâk olgusunu ve dolayısıyla tüm sosyal yaşamı insansalsızlaştırmak (gayrı insanileştirmek) ve hat-tâ yoketmek olur. Açıklamalarımızın ve şu somut örneklerin gözler önüne serdiği gerçek, yerleşik davranış modellerinin, lejitimitelerini — W. Burckhardt'ın tüm sosyal fenomenler bakımından öngör-

(9) Gurvitch (G.), *L'Idée...*, pp. 521 et s.; Gurvitch (G.), *Eléments...*, pp. 60 et s.

(10) Gurvitch (G.), *Eléments...*, p. 56.

düğü üzere (11) — kendilerini transande eden (aşan) ve belirleyen — kantist bir terminoloji ile transsandantal olan (12) — bir takım değer ölçüleri önünde kanıtlamakla varlık hakkına sahip olabilecekleridir ki işte ahlâk bu değer ölçüleri — daha doğrusu bunların ürünlediği davranış kuralları — tümcesidir. Bunun bir bakıma anlamı ise, ahlâka ters düşen sosyal olayların, varlık hakkına sahip olamayacakları ve dolayısıyla da sosyal olgu biçimleyemeyecekleridir. Böylece sosyal olgunun spesifisitesi problemine el atmış olmaktadır.

C. Doğa ve insan bilimlerinde deontoloji

Anlaşılmıştır ki sosyal alanda, doğadakinden ayrıklıkla, bir olgu gerçekliği (vérité de fait) var olmayıp buna paralellikle sosyal olayların oldukları gibi kabullenimleri de söz konusu değildir. Her ne kadar insan bilimlerini doğa bilimlerine indirgeme yolunda, bu bakımdan her iki bilim arasında bir ayırım bulunmadığı öngörülmekteyse de, biraz derinliğine girişilecek bir analiz, bunun yersizliğini kanıtlayacaktır.

Söz konusu öngörünün temel düşünüyü, doğa fenomenlerinin de — sosyal fenomenler örneği — oldukları gibi kabullenilmedikleri ve sosyal fenomenlerin de — doğa fenomenleri örneği — insansal gereksinmelere görelikle değiştirilmelerinde, önce ontolojikman tanınmaya zorun bulunduğuudur. Buna göre örneğin bir kolera ya da bir kuraklık, doğa alanında bir fenomen biçimlemekle birlikte bu, hiçbir zaman bunların oldukları gibi kabullenimleri gereğini içermez. Spesifik termonoloji ile determinizm, fatalizm değildir (13). Sosyal alandaki bir hırsızlık ya da sömürü fenomeni de, aynı mantaliteyle alınmalıdır. Her iki alandaki fenomenler de, bir takım nedenler yanından belirlenmektedir. Bunların insansal gereksinmelere ters düşmeleri, varlıklarından ayrı bir problemdir ve ters düşmelerine karşı yürüten savaşta başarı da, bu nedenlerin bilinmesine bağlıdır. Zira utku (zafer) — her savaşta olduğu gibi —

(11) Burckhardt (W.), Vakıa olarak ve postulat olarak hukuk, O. M. Çağil çevirisi, in İst. Huk. Fak. Mec., C. VI, s. 1-2, 1950, ayrı bası, Sf. 6.

(12) Cuvillier (A.), Précis., T. II, pp. 30, 416 et s.

(13) Cuvillier (A.), Précis, T. II, pp. 359, 431 et s.; Hançerlioğlu (O.), Felsefe sözlüğü, İstanbul, 1967, Sf. 438 vd.; Challaye (F.), op. cit., pp. 292 et s.; Özbilgen (T.), Hukukta meşruiyet meselesi, İstanbul, 1960, Sf. 42.; Gurvitch (G.), Déterminismes sociaux et liberté humaine. Paris, 1955, pp. 19 et s.

düşmanı yok saymakla değil, iyice tanımakla olanaklıdır. Kısa ve açıkçası, doğa alanında olduğu gibi sosyal alanda da fenomenlerin insan gereksinmelerine görelikle değiştirilmelerinin ön-şulu, nedenleriyle bilinmeleridir.

Olayların insansal gereksinmelere görelikle ele alınmalarının doğa ve insan bilimleri bakımından özdeş olmadığını kanıtlamak üzere yukarıki iki örneği yeniden ele alalım. Bu, olayların bir bakıma olması gereken açıdan ele alınmasıdır ki, spesifik terminolojisiyle deontolojik prosesün deyimidir. Ontoloji (olansal) âlemde varlık gösteren doğa fenomeni kimliğindeki kolera ya da kuraklık, deontolojik açıdan ele alınmakta ve tümüyle —daha doğrusu olanak ölçüsünde— kökünün kazınması gerektiği sonucuna varılmaktadır ki, bu durumda deontolojinin (gerekselliğin) kriteri de insansal gereksinmeler olmaktadır. Durum, görünüşte, sosyal alana ilişkin ontolojik fenomenler olan, hırsızlık ve sömürü yönünden de başka türlü değildir. Oysa insan ve doğa bilimleri arasında böylelikle öngörülen bir özdeşlik, gerçekte bir görünüşte özdeşlikten, bir benzenimden ileri geçmemektedir. Zira iki gereksellik arasında natür ayrımı yaratan, birincisinde işe etik değerın karışması, hırsızlık ve sömürünün ahlâken yadsınmasına karşılık; ikincisinde, işe ahlâk karışmaksızın yarara dayalı bir refütasyonun söz konusu olmasıdır. Bir diğer deyişle sosyal alana deontoloji, anlam ve ereğe (telosa) dayanmakta ve bu bakımdan da, teleoloji diye spesifik bir terimle deyimlenmektedir (14). İşte doğa bilimleri alanında bir deontolojiden söz etme olanağı sağlayan da budur, sosyal bilim alanındaki deontolojinin, alelade bir deontoloji olmayıp telosa dayalı, özgün bir deontoloji, spesifik deyimiyile bir teleoloji olmasıdır. Ama gene de doğa bilimleri alanındaki gerekselliği deyimlemek üzere deontoloji teriminin kullanılabilceğ bir takım karşı çıkışları çağırabilecek karakterde bir problem biçimlemekten geri kalmasa gerektir. Problemin çözümünü sağlayacak olan iki konudan biri deontolojinin, değere göre bir gerekselliği deyimleyip deyimlemediği, diğeryse yararın bir değer biçimleyip biçimlemediğidir. Biz, deontoloji ve teleoloji arasında söz konusu ayrımı öngörmekle, deontolojinin bir değere, hiç değilse etik bir değere dayanmasının zorunlu bulunmadığını zaten kabullenmiş olmaktadır. Ancak, bu ve açıklamalarımızda bollukla yer alan ben-

(14) Çağıl (O. M.), Hukuka ve hukuk ilmine giriş, 4. bası. İstanbul, 1971, Sf. 202, 204-205, 211.

zeri konular, bizi değer problemi üzerinde biraz derinliğine çalışmaya götürmektedir.

II. Sosyal realitenin ahlâksal kimliği

Bundan önceki açıklamalarımız, sosyal realitenin ontolojisine asıllık tanıyan bir sosyal metodoloji ile, yerleşik değerlerin ayıklanmasına olanak bulunmadığı gibi, tam tersine bunları oldukları gibi kabullenme zorunda kalınacağını ve fakat böyle bir sosyolojist tutumun sosyolojiyi temsillemekten uzak olup sosyal bilimin temelinde etik değere dayalı bir deontolojik görüş açısına sahipliğini ortaya koymuştur. Ahlâkın rökonstitüsyonuna dayalı böyle bir sosyal metodolojinin saptanımı ise, antinatüralist sosyoloji akımlarının verilerine dayanarak meydana getirilecektir. Ne var ki bundan önce biz, söz konusu akımların jüstifikasyon ve lejitimasyonlarını sağlamaya yarayacak temeli meydana getirmek üzere, sosyal realitenin ahlâksal kimliğinden ne anlaşılmalı gerektiğini belirtmekle yükümlü bulunmaktayız. İşe, realite ve değer yargılarının analiziyle başlamamız yerinde olacaktır. Zira değer sosyal olgu olarak yani realite yargıları açısından incelenimini öngören sosyolojik pozitivizmin refütasyonu, değer değer olarak yani değer yargıları açısından inceleniminin zorunluğunu içermektedir. Fakat bu, sosyal alanda realite yargılarının hiç yeri olmadığını ve de değer yargılarının oluşumunda realitenin hiç rol oynamadığı anlamına gelmez.

A. Değer yargıları ve realite yargıları ayırımının anlam ve önemi

Önerme ve yargı ayırımı v.b. gibi klasik lojik yazımlarında yer alan ayrıntılardan soyutlukla, konunun temelini inilecek olursa yargı, — doğru ya da yanlış, eksik ya da tüm — bir idantifikasyondur (kimlemedir, teşhistir, kimlik saptanımıdır). Bu, ya dış âleme, ya da insana görelikle (izafeten) olur ki bunlardan birincisi realite, ikincisiyse — geniş anlamda — değer yargısıdır. Her ne kadar, transsandantalizm anlayışı ile Kant, fenomenal (ampirik) âleme ilişkin bilginin — ve dolayısıyla realite yargılarının — de,

insana göreliliğini savunmuşsa da (15) bu, söz konusu alanda ancak gnozeolojik bakımdan geçerli olup ontolojik bakımdan uygulanımsızdır. İşte böylece biz, — Kant'a karşın kantist bir esri ile — doğa ve insan âlemleri arasındaki ayrımı saptama olanağını elde etmiş olmaktadır. Özetle bu ayrım, insana göreliliğin, doğa âleminde sadece gnozeolojik; insan âleminde ise, aynı zamanda ontolojik bakımdan da söz konusu bulunduğudır. Biraz vülger bir deyişle, doğa alanında gerçeklikler, iç âlem karşısında bağımsız olup insan bunlar hakkında bilgi edinecek bir yaradılışa sahipken; etik alanda gerçeklikler de insana görelilikle varlık gösterirler.

Doğa ve insan âlemleri ayrımı bakımından kapital yer tutan konusunun daha çok açıklığa kavuşması için açıklamalarımızı sürdürmemiz gerekmektedir. Evet biz, fenomenal âleme ilişkin bilgimizi de — realite yargılarını da — aklın transsandantal kadrolarına görelilikle elde ederiz; fakat bu, sadece bilgiye — yargıya — varma bakımındandır. Bir başka deyişle, dış âleme ilişkin konular da da bilgi, akıl (bilinç) sayesinde olanaklıdır ve akla göredir. Ne var ki bu, dış âleme ilişkin konuların akla göre varlık göstermelerini içermez. Örneğin biz bilsek te bilmesek te su, 2 H ve 1 O'dan meydana gelmektedir. Eğer aklımız (bilincimiz) başka biçimde olsaydı biz bunu başka türlü bilecektik, gibisinden savlar, bir sözcükle, absürddür (saçmadır). Evet, bu takdirde belki biz suyun, 4 N ve 3 P'nin bileşiminden oluştuğunu bilecektik ama, bunları birleştirince de, hiç kuşkusuz, ortaya su çıkmayacaktı.

Belirtmek istediğimiz, realite yargılarının, «iç âlem»e değil, «dış âlem» e göreliliği olduğudur ki, bu prosesün değer yargıları alanında geçerliliği, anısı sayılır bir sınırlamayı gerektirir. Önce, şu «insana görelilik»in — zaten açık olan — anlamını belirtmek üzere deyimleyelim ki, «dış âlem» fenomeni biçimleyen yönü itibariyle insana görelilik, konumuzun kapsamına girmez. Örneğin, protein insana yararlıdır, zehir zararlıdır.. derken biz, değer değil, realite yargısı vermiş olmaktadır. Yarar ve zarara dayalı yargılar bakımından zaten ortada bir problem de yoktur. Oysa, doğru ve yanlış dayalı yargılar konusunda iş çoğu kez karıştırılmakta; bir değer yargısının varlığı kuşkusunun doğumuna yol açılmaktadır (16). Bu-

(15) Cuvillier (A.), Précis... T. I., pp. 486-487, 489-490; T. II, pp. 416 et s.

(16) Aral (V.), Hukukta felsefenin önemi, in. İst. Huk. F. Mec., C. XXXVIII, s. 1-4, 1973. (ayrı bası), Sf. 3.

na göre, doğruluk ve yanlışlık, «dış âlem»de var olmayıp ona insan tarafından bağillanan bir özelliktir. Diğer bir deyişle insan, doğruluk ve yanlışlık konusunda, bilincine göre yargı vermektedir. Dış âlem fenomenleri bakımından bunun ne denli yanlış olduğunu, yukarıki su örneğimizle kanıtlamıştık. Bu alanda doğruluk ve yanlışlık, objektif biçimde var olup — bilgi edinmede olduğu gibi — insan aklı tarafından sadece saptanmaktadır.

Pozitif ve noolojik bilimler — doğa ve insan bilimleri — arasında özdeşlik kurma yolundaki savın gerekçesini çürütmek ve konuya biraz daha açıklık getirmek üzere şimdi de durumu değer yargıları açısından öngörelim. Dedığımız gibi — realite yargılarının dış âleme göreliliğine karşılık — bu yargılar, iç âleme görelidirler. Bu demektir ki, iç âlem bu konuda determinan (belirleyici) bir rol oynar; yani, iç âlem yok sayılırsa, bu yargılar geçerliklerini yitirirler. Örneğin bir çiçeğin güzelliği ya da kusurlukla verilen bir zararın ödenmek gerektiği.. yolunda verilen yargılar, o çiçek ya da zararda var olmayıp bunlara insan (iç âlem) tarafından eklenmektedir. Eğer insan duygu ve düşünce itibariyle başka biçimde yaratılmış bulunsaydı, o çiçek güzel ve zarar ödenir olmaktan çıkacaktı. Fiksiyonlara dayalı açıklamaların isabetsizliği savlanamaz. Zira bu açıklamalarımız, realite ve değer yargıları arasındaki ayırımın kesinlikle saptanımında kapital bir rol oynamaktadır: İnsan yok olsa ya da başka bir natürde yaratılmış bulunsa da o çiçek gene su ve güneş ışını ile büyüyecek, o zarar gene o kişinin eyleminden doğacak; fakat bu halde, ne çiçek güzel ve ne de zarar haksız olacaktır.

B. Sosyoloji ile yargı çeşitleri ilişkisi

Geçen kesimdeki açıklamalarımız, doğa bilimleri (pozitif bilimler) ile espri bilimleri (noolojik bilimler) arasında özdeşlik öngören anlayışın refütasyonunu sağlamada tüm yeterli sayılamaz. Zira eğer sosyoloji realite yargılarının egemen bulunduğu bir disiplin — yani, doğa bilimleri anlamında bir bilim, bir pozitif bilim — ise, açıklamalarımız refütasyona yetmeyecek; ancak ahlâk ve estetiğin jüstifikasyonunu sağlayabilecektir. Bu durumda ise problem, sosyolojinin — yukarıda idantifikasyonunu yaptığımız — iki yargı çeşidine oranının saptanımıdır.

Pozitif bilimler metodüne göre yürütülen bir takım sosyolojik çabaların varlığı ve bugün sosyolojiye bu çabaların egemen bulunduğu ve hattâ sosyolojinin buna indirgendığı görülmektedir. Fakat — egemen akıma başegmenin bilimsel mantaliteyi temsillemeyeceği gerçeği gereğince — bu durum, sosyolojinin bir pozitif bilim olduğunu kanıtlamadığı gibi, etik karakterli bir bilim kimliği taşıdığını kabule de engel biçimleyemez. Bunun için de problemin çözümü, sosyolojinin bir disiplin olarak idantifikasyonunu sağlayacak analizlerin yapılmasıyla olanaklıdır.

1. Toplum - ahlâk antinomisi

İşe, insanın ahlâka oranını saptamakla başlamamız gerekiyor. Ünlü çağdaş Fransız hukuk düşünürü Louis Le Fur, — Aristo'dan beri bir sosyal hayvan olduğu söylene dururken — insanın aynı zamanda bir «moral hayvan» olduğunun gözden kaçtığını belirtmektedir (17). Bunun anlamı, insanın bir yandan sosyal yaşanımına, öte yandan da ahlâka bağımlı bir yaratık olduğu; bundan çıkacak sonuç ise, sosyal yaşanım ile ahlâk arasında bir ayırım — ve hatta bir antagonizma — bulunduğudur. Gerçi Le Fur'ün amacı, hukuku ve dolayısıyla da toplumu ahlâklı kılmaktır; ama bu, söz konusu ayırım ve antagonizmayı dışarmamaktadır. Nitekim ona göre, ahlâkı değil de toplumu — sosyal realiteyi — öngören her hukuk anlayışının ahlâka ters düşmesi kaçınılmazdır. Zira insan davranışını değerlendirmede, ahlâkın dışında tek kriter başarıdır ki, sosyal yaşamda da başarı, genellikle gaddar ve hilekâr olanlarındır (18). Burada açıkça görüldüğü gibi, sosyal yaşanım kendiselle ahlâksız bir düzene sahiptir ve hukuka düşen de — hukukun fonksiyonu da —, onu ahlâksallaştırmaktır.

Düşünürün düştüğü empas, ontolojik ve deontolojik görüş açılarını karıştırmamasından ileri gelmektedir. Oysa düşünür, hukuksal pozitivizm anlayışını eleştirirken onun, deontolojik — normatif — bir realite olan hukuku ontolojik bir realite biçiminde ele aldığını bildirmekle (19), söz konusu görüş açılarına hiç te yabancı bulunmadığını göstermiştir. Aynı görüş açısını topluma da uygulamamış olması; topluma, ontolojikin yanında, deontolojik bir görüş

(17) Le Fur (L.), *Les grands problèmes...*, pp. 281, 432, 597; Le Fur (L.), *XVII. ci asırdan beri...*, Sf. 70, 129.

(18) Le Fur (L.), *Les grands problèmes*, p. 358.

(19) Le Fur (L.), *Le but du Droit...*, p. 9.

açısından da bakılabileceğini öngörmemiş bulunması, bir bakıma hristiyanlıktan — «ilk günah» ile bozulan sosyal yaşanıma bir iyilik bağıllamanın olanaksızlığından — ileri gelse gerektir. Öyle geliyor ki, Le Fur'deki hukuk-toplum antagonizması, St. Augustin'deki Tanrı devleti (Civitate Dei) — dünya devleti (civitate terrana) antagonizması (20) ile, özdeş bir mantaliteyi yansıtmaktadır. Böyle bir yandaşlık ise, düşünürde bir çelişki doğurmaktan geri kalmamış; ahlâksız bir topluma uygulanan hukuk kurallarının sert olması gerekirken düşünür, doğal hukuk teorisine (21) ve demokratik düzen anlayışına (22), bağlılık göstermiştir. Böyle bir çelişki-den kurtulmanın çaresi toplumu ahlâka yabancılaşmaktan korumaktır ki, bunun da tek yolu, toplumun ontolojik realitesi yanında, deontolojik karakterli asıl kimliğini kabullenmektir. Böylece toplumun ahlâkla yabancılaşması ve dolayısıyla da toplum-ahlâk antagonizması ortadan kalkacak; bu durumda sosyoloji de deontolojik — teleolojik — karakterli gerçek kimliğine kavuşmuş, zira toplumun incelenmesi — teleolojik karakteri kuşku götürmeyen — ahlâkın incelenimini içermiş olacaktır. Biraz ivedilikle vardığımız bu sonuçların doğrulanımı zorunluğu bizi, Kant'ın etik anlayışına götürmektedir. Fakat daha önce, yukarıki antinominin ne yolda aşılması gerektiği sorunu üzerinde durmamız; ahlâk ve toplum ayrılmazlığında hangi yönün ağır bastığı sorununa değinmemiz, yerinde olacaktır.

2. Toplum-ahlâk korelasyonu

Önceki kesimdeki açıklamalarımızda açık kalan nokta, ontolojik ve deontolojik kimlikli toplumlar arasındaki ilişkinin natürü; bir başka deyişle, deontolojik toplumun, gerçekte etik kimlikte bir regülatif — bir değer ölçüsü — olup olmadığı ya da — madalyonun diğer yüzünü biçimler tarzda — ahlâkın, birey ve toplumun yaşamsal gereksinmelerini deyimleyen soyutlamalardan ibaret bulunup bulunmadığıdır. Kuşkusuz ki, pratik portesi de olan bir problem-dir bu. Eğer birinci çözüm tarzı kabullenilecek olursa, birey ve

(20) Vecchio (G. del), a.g.e., Sf. 61; Bouthoul (G.), *Traité de sociologie*, Paris, 1946, p. 16; Okandan (R. G.), *Umumi amme hukuku*, İstanbul, 1968, Sf. 201.

(21) Le Fur (L.), *Les grands problèmes...*, pp. 96, 169, 255, 296, 417, 423; Le Fur (L.), *XVII. ci asırdan beri...*

(22) Le Fur (L.), *Les grands problèmes...*, p. 530.

toplumun ampirik gereksinimleri bir yana bırakılarak ahlâk, entüvisyon çeşitlerine (23) dayalı bir temel üzerine kurulmaya çalışılacak; yok eğer ikinci çözüm yeğlenmekteyse, o vakit te gözler, birey ve toplumun yaşamsal gereksinimleri üzerine çevrilecektir. Bu durumda iki problemle karşı karşıyayız demektir. Birincisi, ahlâk ile birey ve toplumun yaşamsal gereksinimleri arasında bir öncelik ve üstelimin varlığı; ikincisiyse, birey ve toplumun yaşamsal gereksinimleri arasında bir değer sıralaması yapılıp yapılamayacağıdır. Biz, bütün bu sorunlara, Kant filozofisinin eleştirisel bir yorumuyla kanırgan çözüm temelleri sağlanabileceğini hemen aşağıda göstereceğiz. Ancak, bundan önce bir iki noktaya daha değinmek gereğini duymaktayız.

Hangisinin diğerini nedenlediği konusundaki sorunların çözümünü böylece yansızlaştırdıktan sonra, saptayabileceğimiz ilk açık gerçeklik, toplum ile ahlâk arasında bir koekzistans (bulunuşum, birlikte bulunum) ve bir korelasyon (karşılıklı ilişki) un varlığıdır. Cicéron'ya bağillanan ünlü «ubi societas ibi Ius - nerde toplum varsa orda hukuk vardır» özdeyimi — madalyonun iki yüzü de dikkate alınarak — ahlâka uygulanacak olursa, şöyle deyimlenmek gerekecektir: «Nerde toplum varsa orda ahlâk, nerde ahlâk varsa orda toplum ve bunlar arasında bir etkileşim vardır». Bunun pratik anlam ve sonucu ise, kendisellekle — çıplak — bir sosyal düzenin var olmadığı ve dolayısıyla da ahlâk ile sosyal yaşamın arasında — Le Fur'deki gibi — bir antagonizmadan söz açılmayacağıdır. Ancak bu, toplum ve ahlâk arasında hiçbir biçimde bir antagonizmadan söz açılmayacağı anlamına gelmez. Eğer böyle olsaydı, kendi haline bırakılan toplumun en iyi biçimde işleyeceği yollu — tümüyle anarşist ve kesimsellekle liberal — tezin kabullenimi gerekirdi ki bu da, bütün etüdümüz boyunca kanıtlamayı amaçladığımız ahlâksal temelli sosyal metodolojinin bırakılmasına götürür. Oysa bizim burada deyimlemek istediğimiz, toplumu ahlâka yabancılaştırmanın, yanılğın ve tehlikeli bir anlayışı temsillediği ve bundan kurtulmanın da olanaklı olduğudur.

Evet, sosyal realitede ahlâk ile tersleşen sayısız örnekleri saptamak herhangi bir tarih ve sosyoloji bilgisine gereksinme göstermeyecek derecede kolay bir iştir. Ne var ki, buna bakıp ta savımızı çürütmeye kalkışmak, ancak sansüalist görüş açısından olanaklıdır ki,

(23) Cuvillier (A.), Précis..., T. II, pp. 50 et s.

gerçeğin böyle bir açıdan görülebileceği çok kuşkuludur. Sansüalizm (duyuculuk, ihsasiye), sadece doğa alanında geçerli bir anlayışı temsilleyebilir. Zira madde âleminde fenomenler, kendisellikte — yani bir anlamın temsilcisi olmayarak— varlık gösterirler; insan aklının kavrayamayacağı bir anlamın temsilcisi sayılsalar bile, bundan soyutlukla ele alınırlar. Bunun içindir ki madde âleminde, biz fenomenlerin ampirik varlıkları ile yetiniriz ve dolayısıyla da gerçekliğin bulunumu bakımından duyularımız yetkili ve yeterlidir. Örneğin bir deprem fenomeninin, — insanları kötülüklerden alıkoymak üzere bir tanrısal uyarıyı temsillediği düşünülebilse bile — duyularımız ve bunlara dayalıla kurulan prosesüsler yoluyla açıklanması gerektir.

Oysa problem bir aile fenomeni yönünden ele alındığında durum hiç te, yukarıki açıklamalarımıza uygun düşmemektedir. Zira aile fenomeninin temsillediği anlam, insana görelikle transandan değil, immanandır ve aile de, ancak bu anlamı temsillediği ölçüde varlık hakkına sahiptir. Bundan çıkacak çok önemli sonuç, sosyal fenomenlerin varlık hakkını biçimleyen anlamların — ve dolayısıyla da kendisellikte (pür) sosyal fenomenin — insan yanından doğrudan doğruya kavranabileceğidir. Bir diğer deyişle insan, doğrudanlıkla yaratıcısı olduğu insansal âlemi, akıla dayalı iradesiyle, maddesel ve anlamsal gereksinmelerine göre düzenleme yetki ve yeteneğine sahip bulunmaktadır. Böyle bir anlayışın insanı abartmayı içerdiği savlanmaktaysa da gerçek, tersine düşünüşün, insanı — hem de büyük bir haksızlığı deyimler biçimde — küçültmeye götürdüğüdür. Bu, bir yandan insanı abartan moralist ve psikolojist (volontarist) görüşlere karşı aşırı bir reaksiyonun; öte yandan da — gerçeği yadsıyarak bilimi kurtarma gibi absürd bir anlayışı yansıtan — siyantist karakterli sosyal bilim anlayışının (sosyolojizmin) nedenlediği bir tutumdur. Her ne kadar yukarıki açıklamalarımızda bu tutumun yanılğı ve tehlikelerini kanıtlamaya yarar bilgiler bulunmaktaysa da; yanılğı ve tehlikelerin tüm kimlenimi ve bu durumda alınması gereken tutumun saptanımı — dediğimiz gibi — Kant sisteminin eleştirisel analiziyle ortaya çıkacaktır.

C. «Pratik aklın eleştirisi» nin eleştirisi (24)

Sosyal yaşamının ahlâksallaşımını sağlamak üzere, ahlâkı fenomenal âlemin üstüne çıkarmakla metafizik bir ahlâk anlayışını sa-

(24) Kant'a ait referanslar, yukarıdaki bir dip notunda verilmiştir.

vunan (25) ünlü filozof Immanuel Kant, aynı zamanda, insan aklının metafizik gerçeklikleri bulma yeteneğine sahipliğini de kabullenmiş ve — kendisini dogmatizm uykusundan David Hume'un uyandırdığını bildirmekle (26) birlikte — böylece, etik alanda bir çeşit dogmatizmin savunumunu yapmış bulunmaktadır. Ancak, filozofun ahlâka ilişkin düşünceleri — kurucusundan biraz ayırık bir biçimde yorumlandığı takdirde — etik alanda gerçeği temsilleme yönünden kapital bir yer tutmaktadır.

Savımızın kanıtlanımına geçmeden, söz konusu yorum tarzımızın jüstifikasyonunu yapma gereğini duymaktayız. Zira, bu suretle kişiliklere saygısızlık ve hatta gerçeklikleri bozma yoluna gittiğimizi bildirenlerin bulunacağına kuşku yoktur. Kant'ın değerini azaltma değil, yüceltmeyi amaçladığımız cihetle, yorumumuza saygısızlık bağıllıyanlar bunu ancak, kişilerin dokunulmazlığı temeline dayandırabileceklerdir ki biz, Kant'ın kişiliğine dokunmayı sadece ondan yararlanarak gerçeği saptamaya çalışmaktayız. Bu amacımız, gerçekleri bozma yolunda olası itirazları da önlese gerektir. Biz, tarihten ayrıklıkla, Kant'ı tanıtmak değil ve fakat gerçeği bulmak gibi bir misyona sahip bulunmaktayız. Bu nedenle de, Kant'ın düşünlerini yanlış tanıtmaya ya da gerekçeli eleştiriler yerine saldırı yoluna sapan bir tutum göstermezsek, O'na karşı saygısızlık etmiş olmayacağımız gibi, aynı kötü yola sapmaksızın girişeceğimiz düzeltim çabalarıyla da, gerçekleri bozmuş sayılacağımız savlanamaz.

1. Metafizik ve transsandans

Yorumumuzun odağında, transsandansın, saltlıkla metafiziği içermediği yer alacaktır. Öyle görünüyor ki, Kant'ın etik sistemindeki uygunsuzlukların kaynağı, bu gerçeğin dikkate alınmamasıdır. İşte bizim buradaki amacımız, Kant'ın etik sistemini bu açıdan eleştirmek ve ortaya çıkacak aksaklıkları da bu açıdan yok ederek onu, reel donelerle bağdaşık kılmaktır. Kısa ve açıkçası bu — zaten sosyolojik espriye hiç te aykırı düşmeyen (27) — kantist etik

(25) Her ne kadar Kant, etik sistemini metafizik kimlikte kurmak istememişse de bunda başarı sağlayamamıştır. Bak. Cuvillier (A.), Précis... T. II, pp. 263, 344, Challaye (F.), op. cit., pp. 204 et S., 375 et s.

(26) Vecchio (G. del), a.g.e., Sf. 122.

(27) Cuvillier (A.), Précis... T. II, p. 280.

anlayışı ile — ahlâksal kimlikli — sosyolojik etik anlayışı arasında bir senkretizm meydana getirilmesidir (28).

Metafizik ve transsandans arasında ayırım gözetilmemesinden doğan ilk uygunsuzluk, «pür (saf) akıl»ın yanı — ve hatta üstü — sıra, bir «pratik (ameli) akıl»ın kabullenimi gibi keyfi bir zorlamaya götürmesinde kendini göstermekte; böyle bir tutum, bir bakıma, ahlâkın saptanımını olanaksız kılmaktadır. Zira — adına karşın hiç te akıl kimliği taşımayan — pratik akıl (29) gerçekte, inançların jüstifikasyonunu olanaklı kılmak üzere yapılmış bir empütasyondan (dayamadan, isnattan) başka birşey değildir. Etik, ampirik realite ile ilişkisi kesik biçimde öngörülünce, doğallıkla pür akıl yanından kavranmazlık kazanmış ve bu da, etik gerçekliklerin bağlanacağı yeni bir merci aramaya götürmüştür ki, pratik akıl işte bu arama sonucu bulunmuş — daha doğrusu ortaya atılmış — olan mercidir.

Gerçi ahlâkın apaçık (évident) ve gerçekte (certain) bir varlığa sahipliği, her türlü kuşkunun ötesindedir ve onun varlığını yadsıyanlar — sapık ve çıkarıcılar dışında — gerçekte, yerleşik ahlâk kural ve kurumlarının eleştirisine dayalı yeni bir ahlâk peşindedirler. Gene apaçık ve gerçekte olan bir husus ta, ahlâkın ampirik fenomenlere indirgenemeyeceğidir. Bu bakımdandır ki ahlâk, ampirik fenomenlere görelikle transsandandır (30). Ne var ki bu, bir metafiziği içermez. Metafizik bir transsandansın söz konusu olabilmesi için, ahlâkın ampirik fenomenler karşısında tüm bağımsız bulunması; yani onları hiç hesaba katmaması gerektir. İşte kantiyen etik anlayışının aksaklık ve uygunsuzluğu, böyle bir tüm bağımsızlığı benimsemesinden doğmakta; böylece bir yandan ahlâk ve toplum arasında — Le Fur'de söz konusu yaptığımız biçimde — bir alyenasyon (yabancılaşıma) varsayılmakta (31) öte yandan da ahlâk — gerçek, pür — akılın etki alanı dışına çıkarılmaktadır. Bu durumda tek çıkar yol insana — aynı zamanda — bir metafizik varlık bağlanmasıdır. Zira sırf ampirik bir varlığın, — metafizik

(28) Kantiyen etik anlayışının sosyolojik görüş ile bağdaşımını. Eleştirisel hukuk sosyolojisi.. adlı yazımımızda, geniş biçimde ele almış bulunuyoruz. Bak. Sf. 386 ve d.

(29) Challaye (F.), op. cit., pp. 204 et s.; Cuvillier (A.), Précis., T: II, pp. 256, 287 et s. (et surtout p. 344), 444; Vecchio (G. del), a.g.e., Sf. 124 ve d.

(30) Cuvillier (A.), Précis., T. II, pp. 278, 280, 286.

(31) İbidem, p. 280.

anlamda — transsandan olan bir gerçeği kavrayabilmesi, bir sözcükle absürd olurdu. Kant'ın düştüğü apori (çıkamaz) ise, ahlâkı ampirik fenomenlere göre transsandan ve fakat insana göre immanan saymasındadır (32). Böylece insan, metafizik bir realiteyi kavramak üzere, zorunlukla metafizik bir varlık kimliği kazanmakta; hiç değilse, metafizik bir yöne sahip kılınmış olmaktadır. İşte iradenin çifte karakterinin karşınladığı anlam budur (33). Bir başka deyişle, bir takım bağılıklar zincirlemesinden oluşan sansibl âleme girik (dahil) yönü ile heteronom olan iradenin bu kimliği ile, önkoşulunu irade özgürlüğünün biçimlediği ahlâkı (34) meydana getirmesi olanaksız ve bunun için de, özgürlüğün egemenlik sürdüğü entelijibl âleme de aidiyeti zorunlu bulunmaktadır. İrade, tümüyle otonom olan bu ikinci kimliği ile, ampirik koşullara hiçbir biçimde bağımlı bulunmaksızın — tek sözcükle kategorik — emperatifler ortaya koymaktadır ki, bu da Kant'ın etik sisteminde bir takım uygunsuzluklara yol açmaktan geri kalmamaktadır. Bu durumda ise bize düşen, bu uygunsuzlukları saptamak ve buna dayalı bir rektifikasyonla, ahlâk ve dolayısıyla da hukuk (35) yönünden geçerli bir açıklama şemasının genel çizgilerini saptamaktır.

2. İmmanan dimansiyonlar iyerarşisi

Yukarıki açıklamalarımız gözönüne getirilecek olursa, Kant'ın etik sistemi, bir yandan sansibl âleme ilişkin, öte yandan sansibl âlem karşısında tüm bağımsız; ampirik âleme görelikle transsandan ve fakat entelijibl insana görelikle immanandır. Bunun açık anlamı ve pratik sonucu, insanların, içinde buldukları koşullar her ne olursa olsun, —ideal biçiminde öngörülen—

(32) *Ibid.*, p. 286.

(33) Kant (E.) *Fondemens de la métaphysique des moeurs*, Trad. V. Deibos, Paris, 1929, p. 193; Cuvillier (A.), *Précis.*, - T. II, pp. 278, 280; Çağıl (O. M.), *Filozof Immanuel Kant'ın sisteminde.*, Sf. 1111 dip not, 1120; Vecchio (G. del), a.g.e., Sf. 129; Challaye (F.), *op. cit.*, pp. 376 et. s.

(34) Challaye (F.), *op. cit.*, p. 290; Çağıl (O. M.), *Filozof Immanuel Kant'ın sisteminde.*, Sf. 1 121; Okandan (R. G.), a.g.e., Sf. 598 ve d.; Vecchio (G. del), Sf. 126.

(35) Her ne kadar Kant'ın, hukuku etik sisteminden tümüyle ayırdığı savlanırsa da bu doğru değildir. Bak. Çağıl (O. M.), *Filozof Immanuel Kant'ın sisteminde*, Sf. 1123 ve d.; Cuvillier (A.), *Précis.*, T. II, p. 312; Vecchio (G. del), a.g.e., 129.

entelijibl, mükemmel insana özgü davranış göstermekle yükümlü bulunmalarıdır. Bu, aslında hiç kuşkusuz ki gayet soylu bir düşünüyü dile getirmektedir. Ne var ki, varlık bütünü içinde değil de, realiteyle ilişkisi kesik bir entelijibilite açısından ele alınmış insana görelikle öngörüldüğü cihetle, uygulanımı — hemenlikle — olanaksızdır. Bu olanaksızlık, sistemin — ampirik koşulları hesaba katmaktan doğan — sertliği (36) ve gerçekleşimi yolunda tedbir getirmemesi gibi iki ana nedene bağlanabilir. Mevcut durumu itibarıyla sistem, ampirik sosyal fenomenlere sonal (nihai) yön gösteren bir regülatif kimliğindedir. Bu durumda tutulacak yol ise, bir yandan ampirik koşullara görelikle yumuşatılmış ve gerçekleşim tedbirleri ile donatılmış bir eylemsel geçerli davranış modeli meydana getirmek; öte yandan ise, sistemin içerdiği yüksek insansal değerlerin gerçekleşimine dönük, radikal bir eğitim ve — özellikle de — politika reformuna girişmektir. Şimdi savlarımıza dayanak sağlamak üzere, konuyu biraz daha açalım.

Kant'ın etik sistemini biçimleyen düşün ve emperatiflerin, yukarıda kimlemesini yaptığımız uygunsuzlukları, sistemin metafizik natüründen ileri gelmekte olup sistem, immanan dimansiyonlara dayalı bir temel üzerine oturtulduğu taktirde ortadan kalkacak gibi görünmektedir. Daha açık deyimlemek gerekirse, Kant'ın etik alanında insana tanıdığı preponderans (üstelim) yerinde ve fakat ampirik koşullara yabancılaşmış bir insan öngörmesi yanılığındır. Eğer biz entelijibl insan ve kategorik emperatifler yerine, ampirik koşullara ilişkin, onlarla diyalektik bağıntılar halinde bulunan bir insan ve ahlâk anlayışı koyacak olursak, Kant'ın etik sistemi bakımından ortaya çıkan uygunsuzluklar kalkacak ve ortaya, sosyal metodolojiye temel biçimleyecek bir genel açıklama şeması çıkacaktır.

Şimdi probleme bu rektifikasyon açısından bakarak söz konusu uygunsuzlukların nasıl ortadan kalkacağını saptamaya çalışalım. İlk olarak, metafizik kimliklerinden kurtuldukları cihetle, ahlâk kurallarının insan aklı yanından bilinmesinde bir dogmatizmden söz açılmayacak ve bunun için de, pratik akıl gibilerden yeni akıllar bulumlamaya (icat etmeye) gereksinme kalmayacaktır.

(36) Cuvillier (A.), Précis., T. II, p. 287; Vecchio (G. del), a.g.e., Sf. 127; Challaye (F.), op. cit., p. 379. Bununla birlikte Kant, zevk için yapılan şeyin ahlâksal görev biçimlememesi ile, ahlâksal görevin zevkle yapılması arasındaki ayrımı belirtmekten de geri kalmış değildir. Bak. Cuvillier (A.), Précis., T. II, p. 294.

Bunun en önemli pratik sonucu, metafiziğe dayalı soyut tutumdan doğan gerçekdış ve sert ahlâk anlayışının, yerini gerçekçi ve ödün-cü bir ahlâk anlayışına bırakmasıdır. Bir diğer deyişle, böylece reel koşulların hesaba katılması olanağı — ve zorunluğu — belirecek; bu ise, bir yandan ahlâk kurallarında — lejitim daygu ve hatta çıkarlarla yumuşatılmış olmaktan doğan — bir değişikliğe yol açarken, öte yandan da, bu kurallara uygulanım sağlayacak koşul düzeltimlerine götürecektir.

Konuya biraz daha somutluk kazandırmak üzere özgürlük sorununu ele alalım. Kant'ın, irade özgürlüğünü ahlâkın önkoşulu sayan tutumu tümüyle yerindedir. Ne var ki düşünür — insanı ampirik koşulları içinde öngörmediği cihetle — bütün insanları özgür saymış ve — ancak ekonomik gereksinimleri tümüyle karşılanmış ve yüksek düzeyde öğrenim ve eğitim görmüş insandan beklenebilecek — davranış modellerini ayrımsızlıkla (alelilâk) insana yönelik kategorik emperatifler biçiminde sunma yolunu tutmuş ve dogallıkla da bunlar kuru birer öğütten öteye geçememiştir. Bu durumda karşımıza biri karşıt ve biri de senkretik olmak üzere iki çözüm yolu çıkmaktadır. Birincisi, bu sözde kalan üstün ahlâk prensiplerini bir yana bırakarak ampirik insana görelikle geçerli bir sansüalist ahlâk şeması meydana getirmek; ikincisiyse, bu üstün ahlâk kurallarını bir regülatif kimliğinde kabullenip insanı eğitsel ve ekonomik engellerden sıyırmak suretiyle özgürlüğe kavuşturmaya dönük bir sosyo-politik düzen değişikliği gerçekleştirmektir. Başından beri yaptığımız açıklama ve analizler gözönüne getirilirse, çıkar yolun ikincisi olduğu sonucuna varacağımız anlaşılacaktır. Evet, sosyo-moral gerçeklikler, ampirik realitelerden çıkarılamazlar; fakat bu, ampirik realiteleri oldukları gibi kabullenme durumunda değildirler, anlamında alınmalıdır. Yoksa, gerek toplum ve gerekse ahlâk, elbet ampirik âlemde varlık gösteren gereksinimleri dikkate almak ve bu bakımdan da, ampirik realiteden çıkarılmak durumundadır. Bu ise, Z. Gökalp'in «gözlerimi kaparım, vazifemi yaparım» biçiminde formüllendirdiği sırf göreve dayalı sert ahlâk anlayışının refütasyonunu ve bireyin ahlâkdış duygusal gereksinmelerini de hesaba kataraktan meydana getirilmiş emperatiflere dayalı bir etik sistemi ile bu sisteme uyma yolunda — lejitim zevk ve çıkarlara dayalı — bir takım tedbirleri içermek gerekir.

Sonuçsallıkla diyebiliriz ki kategorik emperatifler, bireye değil ve fakat topluma — ve dolayısıyla da başta devlet olmak üzere,

topluma yön veren organizasyonlara— hitap etmek durumundadırlar. Sosyal organizasyonlarsa toplumu, bireylerin ancak bu yüksek ahlâk kurallarına uygunlukları ölçüsünde maddesel ve anlamsal olanak elde edebilecekleri bir biçimde düzenleme yoluna girmekle yükümlüdürler. Bu, aynı zamanda, öydemonizimin bir rektifikasyonu, ahlâkın kurtarılması yolundaki soylu çabaya katkıda bulunabilecek bir tarzda rökönstitüsyonudur. Klasik öydemonizm, mutluluğu (béatitude, usmut), erdeme bağlılıkta bulurken, bu yeni öydemonizm, erdeme bağlayacak ve sosyal nimetlerden yararlanmayı erdeme görelikle öngören bir sosyal düzene yönelecektir. Doğallıkla son derece karmaşık ve o oranda da güç bir iştir bu. Fakat zaten bugün artık bir yana bırakılmış bulunan — karışmazlık manisinden — ve — bir takım sapık ve çıkarıcı kimselerce yaratılan ve körüklenen — ahlâk fobisinden tüm kurtulunur da — gerçek insansal değerlere dayalıla kurulan — davranış modellerine görelikle oluşturulacak bir radikal planlamaya gidilirse, gerçekleştirilmemesi için hiçbir neden yoktur. Sosyal düzen içinde, maddesel ve anlamsal katkı getiren her işin büyük güçlüklerle sağlanmasına karşılık, sosyal düzenin sağlanmasında güçlüklerden kaçınma yoluna gidilmesi, zaten akıl alır türden bir tutumun deyimi olmasa gerektir.

S O N U Ç

Detaylar içinde gözden kaybolmasına karşın, etüdümüzü biçimleyen sorun ve bunların yer aldığı bölüm ve kesimler, bir entegrasyon prosesüsü içinde öngörülmüş; Giriş'te ortaya atılan, sosyal bilimin filozofiden kopmazlığı ve değer teorisine bağımlılığı savının kanıtlanımına özgülenmiş bulunmaktadır. İşte biz, bu Sonuç'ta, filozofik ve sosyolojik kültüre kapalılığın nedenlediği kavrayış olanaksızlığını giderecek biçimde, detaylı gerekçelerden soyutlukla, bu entegrasyonu belirteceğiz.

İlk savımız, istorik gelişim çizgisinde bir takım bilimlerin filozofiden ayrılarak bağımsızlık kazanmaları olgusunun, bütün diğer bilimlerin de aynı yolu izleyeceklerine kanıt ve belge (karine) biçimleyemeyeceği gibi, ne istenik (matlub) ve ne de olanaklı olduğudur. Bunun gerekçesi de, doğa bilimleri ile insan bilimleri arasında-

daki ayrımdır. Her ne kadar doğa bilimlerinde de, ontolojik incelemenin yanı sıra, insansal gereksinmelere görelikle bir deontoloji söz konusu olabilmekteyse de, insan bilimlerinde bu, ontolojiyi belirleyen bir karakter göstermekte; sosyo-moral fenomenler, bir takım anlam ve ereklere gerçekleştirmek üzere varlık göstermekte ve bu nedenle de, insan bilimleri alanında deontoloji — doğa bilimlerinden ayırık natürde — bir teleolojiye dönüşmektedir.

Bu savın kanıtlanımını olanaklı kılmak üzere ilk yapılacak iş, kuşkusuz ki, değer problemine el atmak; filozofinin, değer problemini uğraş konusu edinmiş branşını biçimleyen aksiyoloji üzerinde durmaktır. Bu duruş, aksiyolojinin — yüzeysel bilgi sahibi çok kimsenin gözünden kaçacak tarzda — epistemoloji ve etiği birlikte içermesinin doğuracağı karışıklıkları önleme bakımından da zorunluydu. Biz problemimizin bu her iki yönden de filozofiden ayrılmazlığını; sosyal metodolojinin, etik gibi, epistemolojik — ve gnozeolojik — bakımdan da filozofiyeye bağımlı metod ve konulardan oluştuğunu ortaya koymuş bulunmaktayız.

Etüdümüzün bu iki savının kanıtlanımı — açıkça görülmektedir ki — hukuk sosyolojisinin, bir yandan epistemolojik ve gnozeolojik; öte yandan da, etik temellerinin saptanımıyla olanaklıdır. Buna paralellikle biz de etüdümüzü, bu iki ana temelin kimlenimine yönelik bir çaba ile oluşturduk.

«Hukuk sosyolojisinin epistemolojik ve gnozeolojik temelleri» konusunda ilk problem, «noolojik bilimin lejitimasyonu»ydü. Bu ise, noolojik bilimin jüstifikasyonunu yapmanın yanı sıra, bir rektifikasyon işlemini de zorunlu kılmaktaydı. Bunun içindir ki biz önce «bilim ve ahlâkın bağdaşırılığı»nı kanıtlama yolunu tuttuk. Bu konuda temel sorun, «normatif bilim»in bir kontradiksiyonu içermediğiydi ki bu da kozalitenin bilimselliği temsillemediğini, kozalite yanında daha başka determinizm biçimlerinin varlığını göstermemizi içeriyordu. Noolojik bilim yönünden söz konusu olanı ise, teleolojik determinizmin varlığıydı. Kant'ın sorunu çok güzel ortaya koyan ve aynı güzellikle de çözümüne ışık tutan, «bir insanın ne yapacağını önceden bilmek olanaksızdır, ama ne yapması gerektiğini bilmek tümüyle olanaklıdır» (37) sözü, noolojik bilimin jüstifikasyonuna temel biçimlese gerektir. Her ne kadar filozof, top-

(37) Kant (E.), La philosophie de l'histoire, trad. S. Piobetta, Paris, 1947, p. 220.

lumlar bakımından previzyon deyimleyecek bazı «tarihsel belirtiler - signes historiques»lerin varlığından söz açmaktaysa (38) da bu, geleceğin olduğu gibi kabullenimi değil ve fakat «olması gereken»den ayrılmaması için gerekli tedbirlerin alınması tarzında yorumlanmalıdır.

Nedenselliği bilimin ön koşulu olmaktan çıkarmak, noolojik bilimin jüstifikasyonuna yetmemekte; bundan başka da, sosyo-moral alana ilişkin bilgilerin bilimsel karakterini kanıtlamak gerekmektedir. Bunun için önce, bilgilerin klasifikasyonu konusunu eleştirisel yönden analiz ettikten sonra, sosyo-moral alana ilişkin bilgilerin ne vülger ve ne de filozofik bilgi karakteri taşımadıklarını ortaya koyduk. Bu durumda bunların, geriye kalan tek bilgi çeşidini biçimleyen bilimsel bilginin kapsamı içinde yer almaları gerekmektedir. Fakat doğa bilimlerinden ayrımlarını belirttiğimiz cihetle noolojik bilimlerin yeri ve dolayısıyla da kimliği gibi bir problem karşısında kalmış oluyorduk. Bunlar, — kodifiye (sistemalize) oldukları ve özgün bir terminolojiye sahip buldukları yönünden — vülger bilgi sayılamayacaklarına göre, önümüzde iki olasılık kalmaktaydı ki birincisi, pozitif ve noolojik bilimleri birlikte kapsayan bir bilimin varlığını; ikincisiyse, filozofinin sadece filozofik (metafizik) bilgilerden oluşmayıp noolojik bilimleri de içine aldığını kabullenmekti. Çözümün yolu, noolojik bilimlerin pozitif bilim ile filozofiyeye uzaklığının saptanımından geçmekte; bu ise bizi, ikinci olasılığın kabullenimine götürmekteydi.

Bu kabullenime gerekçe biçimleyen bir konu da, hukuk sosyolojisinin süreklilikle bir takım filozofik problemlerin çözümüne belirlenen bir kimlik kazanmakta oluşuydu. Bu konuda temel sorun, sosyal realizm ve sosyal nominalizm gibi, topluma ilişkin iki ana anlayışın analizi ve bir sonuca varılmasıydı. Zira bunlardan birini ya da ötekini kabullenmekle sosyal realitenin görünümü değişecek; ortaya, ayırık metodla çözüm gerektiren ayırık konu ve problemler çıkacaktı. Oysa ayırım, sosyo-moral alana ilişkin alanlarda hemen genellikle rastlandığı biçimde, her iki görüş savunmalarının ödün vermez bir yandaşlık içinde olmalarından ileri gelmekte; aslında ise — bir sentez değilse bile — bir senkretizm olanaklı görünmekteydi. Yaptığımız senkretizmin ortaya koyduğu gerçek, sosyal realizmin bir sansüalizmi içermediği ve dolayısıyla da noolojik bilimin varlığını kabullenmeye engel biçimlemediği idi.

İşte hukuk sosyolojisinin epistemolojik ve gnozeolojik temellerini saptadıktan sonra ikinci bölümde aynı işi, —aksiyolojinin ikinci ve kanımızca asıl yönünü biçimleyen— etik yönünden ele almamız ve hukuk sosyolojisinin, noolojik bilim kimliğinde bir disiplin olduğunu kanıtlamamız gerekiyordu. Bu ise, önce sosyal yaşamın ve sonra da buna bağlılıkla sosyal bilimin ahlâksal kimliğini saptamakla olanaklıydı. Biz işe, bir önceyi sonra (takdim tehir) yaparaktan, sosyal bilimin ahlâksal kimliğini saptamakla başlamanın yerinde olacağını düşündük. Zira önümüzde, amoral kimliği hemen genellikle kabul gören bir sosyal bilim anlayışı yer almakta ve bunu çürütmeksizin bir soruna el atmaya olanak bulunmamaktaydı. Sosyal bilimin noolojik bilim kimliği taşıdığını kanıtlamanın ilk koşulu, değere kapalı cımadığını ortaya koymaktı. Gerçi sosyal bilimin değere tümüyle kapalılığını öngören bir anlayış vardı ama bu, günümüzde anakronik bir karakter göstermekte; değere açık bulunan çağdaş sosyoloji anlayışı, değerlerin olgu kimliği ile incelenimini öngörmekteydi. Oysa bu tutum, ahlâka terslik bakımından, diğerinden ayrımsız olduğu gibi, ondan daha da tehlikeliydi. Bu durumda bize düşen —apaçık (évident) ve gerçerçek (certain) bir gerçeklik olan— ahlâkı kurtarmak üzere, bu iki anlayışı da yadsıyordu.

Ne var ki işi bu kadarla bitirmek, tüm uygunsuzlukları ile birlikte yerleşik ahlâk anlayışlarını benimsemek gibi, yanılın olduğu kadar, günümüz bunalımlarına da temel biçimleyen bir anlayışın da jüstifikasyonunu içerirdi. Bu nedenledir ki, hemenlikle «ahlâkın rökonstitüsüyonu» problemine el atmamız gerekiyordu. Natüralist sosyoloji anlayışıyla da problemin çözümü olanaklıydı ve denenmişti de. Bunun refütasyonunu sağlamak üzere biz, «doğa ve insan bilimlerinde deontoloji» ayrımını ortaya koyma yoluna gittik. Böylece ise artık, «sosyal bilimin ahlâksal kimliği» tümüyle belirlenmiş olmaktadır.

«Hukuk sosyolojisinin etik temelleri»ni kurma yolunda son girişimimiz, «sosyal realitenin ahlâksal kimliği»ni kanıtlamaktı. Ancak bu suretledir ki, amoral sosyal bilim anlayışının yok edilmesiyle beliren boşluk doldurulmuş olacak; yıkılan yapı ve temel yerine, yeni bir temel ve yapı kurulabilecekti. Bunun için ilk iş, yargı çeşitleri ve özellikle değer yargıları ile realite yargıları arasındaki ayrım ve ilişkiler hakkında derinliğine bir analize girişmektir. Ancak bundan sonradır ki, «sosyoloji ile yargı çeşitleri ilişkisi», ger-

çek bir tarzda saptanabilirdi. Bu saptanımda ise karşımıza, biri «toplum-ahlâk antinomisi», yani toplum ile ahlâk arasındaki antagonizmanın aşılabilirliği ve aşılması gerektiği; ikincisi de «toplum-ahlâk korelasyonu», yani toplum ile ahlâk arasındaki diyalektik ilişkilerin belirlenimi olmak üzere iki problem çıkmaktaydı.

Söz konusu iki problem de bizi, Kant'ın etik sistemine götürmekte; problemin çözümü, adı geçen sistemin bir rektifikasyonu ile olanaklı görünmekteydi. Böyle bir rektifikasyonun yolu ise, bir yandan «metafizik ve transsandans ayrımı»nın, öte yandan da insanın immanansına dayalı bir «dimansiyonlar iyerarşisi»nin meydana getirilmesinden geçmekteydi.

Adından ve açıklamalarımızdan da anlaşıldığı gibi etüdümüz, sosyal metodolojinin temellerini atmak üzere bir yer düzlemesini amaçlamaktaydı. Gerçek temelin saptanımı, --kompreansif, fenomenolojik ve ekzistansiyalist görüşler gibi -- natüralist sosyoloji anlayışının karşısındaki akımların analizi ile olanaklıdır ki, bu da, kuşkusuz başlıbaşına bir etüd konusudur.

BİBLİYOGRAFYA

— ARAL (V.), Hukukta Felsefenin Önemi, I.Ü.H.F. Mecmuası, Cilt XXXVIII, Sayı 1-4, 1973, Ayrı Bası

— ASTER (E. von), Hukuk Felsefesi Dersleri, çev. O. M. Çağıl, İst. 1943

— BONNARD (R.), Les Idées de Léon Duguit sur les Valeurs Sociales, in Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique, Paris, 1932, No. 1-2

— BRUHL (H. L.), La Méthode Sociologique dans les Etudes d'Histoire du Droit, in Méthode Sociologique et Droit, Rapports Présentés au colloque de Strasbourg de 26 au 28 novembre 1956 (Annales de la Faculté du Droit et des Sciences Politiques et Economiques de Strasbourg V), Paris 1958

— BURCKHARDT (W.), Vakıa Olarak ve Postulat Olarak Hukuk, O. M. Çağıl çevirisi, in İst. Huk. Fak. Mec. C. XVI, s. 1-2, 1950 Ayrı Bası

- BOUTHOUŁ (G.), *Traité de Sociologie*, Paris, 1946, p. 16
- BUREAU (P.), *Introduction à la Méthode Sociologique*, Paris, 1926
- CHALLAYE (F.), *Philosophie Scientifique et Philosophie Morale*, Paris 1932
- COMTE (A.), *Cours de Philosophie Positive*, T. I, 5^{ème} éd., Paris, 1892
- COMTE (A.), *Système de Politique Positive*, T. I, Paris, 1890
- CUVILLIER (A.), *Précis de Philosophie*, T. I, Paris 1953
- CUVILLIER (A.), *Précis de Philosophie*, T. II, Paris, 1953
- CUVILLIER (A.), *Où va la Sociologie Française?*, Paris, 1953
- ÇAGIL (O. M.), *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*, 4. bası, İstanbul, 1971
- ÇAGIL (O. M.), *Filozof Immanuel Kant'ın Sisteminde Ahlak ve Hukuk'un Felsefi Esasları*, İn İ.U.H.F. Mecmuası, 1947, C. XIII s. 3
- ÇAGIL (O. M.), *Immanul Kant'a Göre Devletin ve Devletlerarası Münasebetlerin Felsefi Esasları*, İ.U.H.F. Mecmuası, 1951, s. 3-4. Ayrı Bası
- ÇOBANOĞLU (R.), *Rönesans Felsefesinde Tabii Hukuk in Tahir Taner'e Armağan*, İstanbul, 1956
- DURKHEİM (E.), *Leçons de Sociologie, Physique des Moeurs et du Droit* (Prof. Dr. H. N. Kubalı tarafından meydana getirilen postüm), İstanbul, 1950
- DUVERGER (M.), *Les méthodes des Sciences Sociales*, Paris, 1964
- FINDIKOĞLU (Z. F.), *İçtimaiyat, İkinci Cilt, Metodoloji Nazariyeleri*, 3. bası, İstanbul, 1961
- FINDIKOĞLU (Z. F.), *İktisat Sosyolojisi Bakımından Sosyalizm*, 2. bası, İstanbul, 1965
- GUMPLOVİZC (L.), *Sociologie et Politique*, Paris, 1858
- GURVİTCH (G.), *Éléments de Sociologie Juridique*, Paris, 1940
- GURVİTCH (G.), *Déterminismes Sociaux et Liberté Humaine*, Paris, 1955
- GURVİTCH (G.), *L'Idée du Droit Sociale*, Paris, 1932
- GURVİTCH (G.), *La Vocation Actuelle de la Sociologie*, Paris, 1957

- HANÇERLİOĞLU (O.), Felsefe Sözlüğü, İstanbul, 1967
- HAURIOU (M.), Précis de Droit Constitutionnel, 2^{ème} éd., Paris, 1929
- KANT (E.), Fondements de la Métaphysique des Moeurs, Trad. V. Delbos, Paris, 1929
- KANT (E.), La Philosophie de l'Histoire, Trad. S. Piobetta, Paris, 1947
- KIŞLALI (A. T.), Gençlik ve Siyaset Konulu Beyrut Milletlerarası Siyasal Bilimler Kongresinden İzlenimler, in Hacettepe Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi, Ankara, Mart 1970
- LECLERCQ (J.), Du Droit Naturel à la Sociologie, Paris, 1960
- LE FUR (L.), Les Grands Problèmes du Droit, Paris, 1937
- LE FUR (L.), Le But du Droit, bien commun, Justice, sécurité, in Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique, 1937, No. 1-2
- LE FUR (L.), XVII. ci Asırdan Beri Tabii Hukuk Nazariyesi ve Modern Doktrin, Çev. N. Erim, İstanbul, 1940
- MORIN (G.), La Révolte des Faits Contre Le Code, Paris, 1920
- OKANDAN (R. G.), Umumi Amme Hukuku İstanbul, 1968
- ÖZBİLGİN (T.), Eleştirisel Hukuk Sosyolojisi Dersleri, Cilt I, Genel Esaslar ve Presosyolojik Dönem, İstanbul, 1971
- ÖZBİLGİN (T.), Sosyolojinin Verileri Açısından Sosyalizmin Meşruluk Sınırları, in İ.U.H.F. Mecmuası, Cilt XXXII, sayı 1, 1966
- ÖZBİLGİN (T.), Hukukta Meşruiyet Meselesi Üzerine Bir Deneme, İstanbul, 1960
- RICHARD (G.), Le Droit Naturel et la Philosophie des Valeurs, in Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique, 1934, No. 1-2
- TOPÇUOĞLU (H.), XIX. Yüzyıl Sosyologlarında Hukuk Anlayışı, Ankara, 1961
- VECCHIO (G. del), Hukuk Felsefesi Dersleri, Çev. Sahir Erman, İstanbul, 1952
- ZNANIĘCKI (F.), Organisation Sociale et Institutions, in La Sociologie au XX^e siècle, T. I, Les Grands Problèmes de la Sociologie, Paris, 1947