MARKSİZM VE DOĞAL HUKUK

Ernst Bloch

Sağlıklı Güvensizlik

Bugüne kadar yoksul insan, kendi konumunun berbat olduğunu ve bu berbatlığın yalnızca mali durumundan kaynaklanmadığını bilegelmiştir. Kılık kıyafeti düzgün olmayan insanlara polisten uzak durmaları tavsiye edilir; bilinir çünkü, yasanın gözleri egemen sınıfın yüzündedir. Zayıf bir konumda olup da adalet aramaya kalkan hiç kimsenin, herhalükârda çok daha iyi bir avukat edinebilecek zengin bir kişi ya da gruba karşı kazanma olasılığı yoktur. Para insanı seksi yapar; para insanı zekileştirir ve adalet zekâ oyunlarıyla doludur. Yasayla diğer bütün sürtüşmeler de neredeyse daima yalnızca küçük adam tarafından hissedilir. Kolluk kuvvetleri ve cezaevleri hep yoksulların hizmetindedir, hali vakti yerinde olanlar ise her yerde adli tatsızlıklardan sakınılır. Ezilen sınıflardan siyasi bir suç isnat edilmiş bir liderin mahkemelerde başarı şansı yok denecek kadar azdır. Derhal yerle bir edilecektir ve bu infaz sözümona yasal zemin üzerinde gerçekleşecektir; çünkü bu yasal zemin egemen sınıf tarafından döşenmiş ve çeşitli tuzaklarla donatılmıştır. İşte bu yüzden, insanların mahkemeye karşı duydukları güvensizlik, bizzat mahkemenin kendisi kadar eskiye dayanmaktadır. Doğrudur, bir köylü deyişi "Yasa kendi kölesini bulur," der, ancak bir başka deyiş de bunun ne zaman gerçekleşeceğini tanımlar: "Bir inek bir kuruş ettiğinde," ve bu da yoksulların yargıçtan bekleyecek bir şeyleri olmayıp, kasaların bekçiliğini üstlenen bu yargıçtan korkacak çok şeyleri olduğunun kesin nedenini özetler. Kasalara yönelik tehdit arttıkça adaletin kıvraklığı da artar ve kendini gelişigüzel eğdirip büktürür. Hemen hemen daima, efendinin isteklerine itaat eder; hiç toz kaldırmadan bu istekleri görev addedip uygular durur.

Adli Antikalar Müzesi

Bunları akılda tutmak gerekir, çünkü ancak o zaman düşman ve yalanı açıkça görülebilir. Hani bir başka deyiş daha vardır: "Hukukçu öfkeli Hıristiyandır"; ve bu anlayış giderek kurumsallaşan anayasal burjuva devlet tarafından da terk edilmemiştir. Bununla birlikte bu anayasal devlet, kendi edimleri, keyfiliğe karşı kendi yazılı, kurumsal öfkesi yüzünden zaman zaman zor duruma düşebiliyordu ve işte o zaman bir *J'accuse** için kullanılabiliyordu. Bu, zaman zaman başarılı olsa da, uzun vadede pek işe yaramıyor ve ekmek çalmaya mecbur edilen insan, bu sözümona adalete hâlâ inanmıyor. Eğer egemen sınıflara güvensizlik diğer alanlarda da aynı derecede sağlıklı duyulmuş olsaydı, kitleler uzun süre önce iktidara gelmiş olurlardı. Bütün hukuk çatışan iradelere dayanır; sınıflar ve sınıf konumlarını temsil eden ya da sömüren insanlar olduğu sürece de kazanan her zaman daha iyi konumlanmış, daha iyi silahlanmış irade olacaktır. Bu apaçık, kuşkucu Sofistlerin çoktan farkına varmış oldukları bir durumdur; Nietzsche de yasanın anlık bir iktidar ilişkisini ebedileştiren bir irade meselesi olduğunu söyleyerek ifade etmiştir aynı şeyi. Nietzsche bunu söylerken, aslında hukuk tarihçisi ve sinik Gustav Hugo'nun üç kuşak önce çoktan ortaya çıkarmış olduğu şeyi övüyordu: Pozitif hukuk (ki Gustav Hugo da Nietzsche de başka tür bir hukuk bilmezdi zaten) bir egemenlik tekniği, egemenliğin özellikle saydam bir ideolojisidir. Bu hukukun kurumsal tekniği de Machiavelli tarafından belletilmişti. Faşistlerse Nietzsche'ninkinden bile daha olumlayıcı bir tarzda, zamanlarının pozitif hukukunu yalnızca iktidar temelinden çıkarsadılar. Carl Schmitt pozitif hukukun büyük kısmında iktidarın içi boş niteliğini güncel pragmatizminin öznel ve sinik koşulu olarak açımladı; ne var ki Kelsen'de bile –ama bu kez kurumsal olarak– hukuk bir gelenekler oyununa dönüşür. Yeni Kantçılığın (yüz adet olası lira ile yüz adet gerçek lira arasındaki farkı göz önüne almadan) hukuk felsefesinin, yani pozitif hukukun öne çıkarıldığı ya da terk edildiği bir iktidar muhasebesi dışında tuttuğu şey, Schmitt'in "hükümcülüğü" için (faşist bir Hobbes ile birlikte) çıkış noktası ve merkezi halini alır. Dolayısıyla, olağanüstü hal ve diktatörlük, bu "boş hukuksal alan" içinde, en

* *Fran.* itham ediyorum. 19. yüzyılın sonundaki Dreyfus davasında devletin gayri hukuki tavrı karşısında Emile Zola'nın yazdığı *İtham Ediyorum* başlıklı broşüre gönderme yapılıyor. – y.n.

çıplak ve metodolojik açıdan en gözde yaratılış anı olarak tanımlanır: "İstisna ve olağanüstü hal normal durumdan daha ilginçtir... olağanüstü halde gerçek hayatın kudreti, tekrara saplanıp kalmış bir mekanizmanın kabuğunu parçalar" (*Political Teoloji*, 1934, s. 22). Söylemeye hiç gerek yok, amaçları açısından, bu mitten-arındırma girişimi irrasyonalizmin en iğrencine varır; canavarı ise "Alman halkının yüce yargı otoritesi" olarak sunar. Schmitt' in kanlı kurnazlığı, bir Medusa gibi sadistçe baştan çıkararak, taşlaştırarak, salt faşist farsa serbestiyet kazandırabilme uğruna, liberal hukuk fetişini ve hepsinden önemlisi romantik, gerici devlet teolojisini yok etmekteydi. Çıkarlar temelinde yapılan bir analizin en soğukkanlı karikatürüdür bu ve insan böylesi bir analizin, hiçbir türden doğal hakkın olmadığı bir durumda nerelere kadar götürebileceğini kolayca görebilir. Öte yandan demagoji düzeyinde de olsa tüm maskelerin bir kenara atılması tehdidi (Roma hukukunun benimsenmesinden beri tekrar tekrar ortaya çıkan) pozitif hukuka olan o popüler güvensizlikle besleniyordu, çünkü yasanın güçlünün paçasını kurtarmasına izin verip zayıfı ipe çektiği epeydir bilinen bir şeydi. Faşizm tıpkı "anti-kapitalist nostalji" gibi halkın hukuka ilişkin bu derin kuşkuculuğunu da zıddına dönüştürüyordu. Bir yandan yasayı koyan güç sahiplerinin (bu örnekte tekelci sermayenin) açık bir diktatörlük biçiminde iktidara gelmelerine izin verirken, bir yandan da bu eylemi aşağıdakilerin gözlerine Führer' in perileri imgesini yansıtmak yoluyla gizleyerek yapıyordu bunu.

Neyse ki yargıcın çıplak olduğunu görebilme yeteneği bundan epeyce önce de vardı ve kuşkusuz geri dönecek. Marksizmin gizemden arındırıcı ışığının işi burada, kibarlık ve tatlı nağmeler karşısında olduğundan daha kolaydı ve doğal hukuk tarafından delinmiş olan "yasa"nın çok ötesine ulaştı. Bu, "sözleşme" gibi tamamen mitleştirilmiş bir şey için bile geçerlidir; Marx *Kapital*'in birinci cildinde bu analize dair hiçbir güçlük çekmiyordu: "Şeyleri birbirleriyle ticari mallar olarak ilişkilendirebilmek için, mal bekçilerinin birbirleriyle, iradeleri bu şeylerde barınan insanlar olarak ilişki kurmaları gerekir, öyle ki biri bir diğerinin malını ancak diğerinin rızasıyla edinebilir; dolayısıyla biri diğerinin malını, her birinin kendi malına yabancılaştığı, ikisi için de geçerli bir irade edimi aracılığıyla edinebilir. Birbirlerini özel mülkiyet sahibi olarak tanıyıp kabul etmeleri gereklidir. Biçimi sözleşme olan bu yasal ilişki –ortaya yasal yoldan çıkıp çıkmadığına bakılmaksızın– ekonomik ilişkiyi yansıtan bir iradeler ilişkisidir. Bu hukuk ya da irade ilişkisinin içeriğinin kendisi de, bizzat mevcut ekonomik ilişki tarafından verilmiştir." Hiç kuşkusuz hukuk bile ekonomik ilişkile-

rin oldukça dolaysız bir yansıması olarak görüldüğü ölçüde buharlaşıp yok olmaz. Marx (ve daha çok da Engels) profesyonel hukukçunun şeyleştirdiği faaliyetine ve hukuk alanının (özellikle Roma hukukunu benimsemiş devletlerde) bu yolla edindiği göreli özerkliğe işaret eder. Modern devlette görülen güvenilirlik yönündeki gidişat içinde, hukukun yalnızca egemen sınıfın çıkarlarını ifade etmekle kalmayıp, mümkün olduğunca tutarlı ve çelişkisiz bir sistemin getireceği çıkarı da ifade etmesi zorunludur; bu da ideolojik refleksin aslına sadakatini azaltır. Sürekli olarak yeniden üretilmesi gerekir; ekonomik çelişkiler artış gösterdikçe bunu sağlamak daha da zorlaşacaktır, çünkü o zaman "ahenkli" bir yasalar sistemiyle uyuşmazlıkları artacaktır. Yine de görünüşte bu ahenk vardır; üstelik hukuk ilmi için seferber edilmiş kurnazlığın da güçlü bir şeyleştirilmesi söz konusudur. Bu kurnazlık, başka her şeyden daha fazla, hukuku böylesi eril bir disipline, tanımlar, formüllerle dolu, ince elenip sık dokunarak biçimlendirilmiş bir şeye, –kendi açısından bakıldığında– hayatlarını kazanmak için eğitim gören öğrencilere fazla gelecek, ancak istisnai mantıkçılara yaraşır bir disipline dönüştüregelmiştir. Ne var ki bunların hiçbiri pozitif hukukun asıl pis işini görmesini engelleyememiştir: üretim araçlarının özel mülkiyetini korumak. Özel mülkiyet hukuk ilminin başat bir kategorisi haline geldiği ölçüde, (üretim araçlarındaki) özel mülkiyetin ilgası, hukuk ilmini otomatik olarak işlevinden yoksun kılacak, ölüp gitmesine neden olacaktır. İdeolojinin bağımsız fraksiyonları arasında yalnızca hukuk ilmi (habis ideolojik niteliğinden kurtarılmak yerine) bu şekilde ölüp gidecektir. Ahlak, sanat, bilim, felsefe ve din hümanizmi de sınıflı toplumda yaşadıkları ideolojik üstyapıdan azat edileceklerdir; yanılsamadan kurtarılıp kendilerini gerçeklik üzerine kurabileceklerdir. Ancak burada hukuk ilmi büyük ölçüde sönüp gidecektir. Kârın korunması ve yönetsel baskı aygıtları kaldırıldıktan sonra yalnızca cinsel saldırı ve tutku suçları kalır geriye (kaldı ki bu kertede, mülkiyet kategorisinin kalkması haset, hırs ve hepsinden öte kıskançlık gibi tutkuları tamamıyla dönüştürecektir). Nedenlerin uğradığı bu başkalaşımla birlikte dolandırıcılık, hırsızlık, irtikâp, haneye tecavüz, cinayet ve soygun, bırakın çağdışı kalmayı tarih-öncesi addedilecek, mevki ayrımlarının ve hukuki nüansların çerçevesi ve çatısı müzelik parçalar haline gelecektir. Şu mükemmel ticaret hukuku, hani bütün o icra ve tazminat incelikleri ile birlikte borçlar hukuku, fersah fersah aşılmış zekâ oyunlarının strateji olarak sergilendiği o aynı müzeye düşeceklerdir; hukuk külliyatının yeri eski makinaların yanı başı olacaktır. Anlaşma ile sözleşme arasındaki zarif ayrım, zilliyet ile mülkiyet arasındaki temel ayrım gitmiştir; hukukun

kaynağı sorunu, hukukun garantisi ve sözümona adaletin başı üzerindeki hale kaybolmuştur. Dolayısıyla Marksizmin pozitif hukuka olan ilgisi yalnızca tarihseldir ve *Rebus sic fluentibus*, bir geçiş ilgisidir. İncelikle ve zarafetle işlenmiş pozitif hukuk sınıfsız toplumun kurumlarına ve müdahalelerine yabancıdır; bu yabancılık tümüyle kendiliğinden ve ikiyüzlülükten uzaktır.

Bambaşka Bir Hukuki Postülalar Müzesi

Bir boyunduruktan, hatta kendi ağırlığını bile taşıyamayan bir boyunduruktan ibaret olan hukuk için bu kadar söz yeter. Sömürü tarafından, kendi ekonomisiyle birlikte dayatılmıştır ve ancak bu ekonomiyle birlikte bertaraf edilebilir. Bu anlamda acaba Marksizmin hukuki üstyapıya, pozitif hukuka ve pozitif hukukun inceden inceye soyut bir düşmanı olan *doğal hukuka* karşı kayıtsızlığından söz etmek doğru olur mu? Marksizm –tarihsel bir düşünce tarzı olarak– Grotius'tan Fichte'ye kadar tarihçi hukuk okulunun, bulup bulabileceğimiz tek şeyin "aklın hayalleri" olduğu iddiasını kabul ediyor mu? Pozitivistler bile doğal hukuka kendi zamanının pozitif hukuku olarak bakıyor, bunun yalnızca yazarlarına göre "ideal toplumsal koşullara uygun eklemelerle süslenmiş" olduğunu söylüyorlardı (Th. Stenberg, *Universal Theory of Law,* 1904, c. 1, s. 26). Bu görüşe göre doğal hukuk, Christian Von Wolff'ta olduğu gibi verili hukukun bir açıklaması olarak sınırlandırılmadığı ölçüde, abartılmış ve fazla yüklenmiş birkaç kısmi kavram üstüne kurulu olan konuyu daha iyi anlayabilme çabasından ibarettir. İşte 19. yüzyıl burjuva pozitivistlerinin ve hatta Reformasyon'un doğal hukuka bakışı böyledir; ve kuşkusuz en inatçılardan biri olan K. Bergbohm şunları kabul etmek zorunda kalıyordu: "Kulluğun ve bağımlılığın temellerini çürütüp mülkiyetin iyileşmesi yönünde itici rol oynar; üretici güçleri içinde hapsoldukları kemikleşmiş kurumsal yapıdan ve saçma sapan ticari kısıtlamalardan kurtarır... din özgürlüğünü bilimsel bir doktrinin özgürlüğü olarak tanır. İşkencenin ortadan kaldırılmasına katkıda bulunur, cezalandırma sürecini düzenli, belirli bir yasal prosedüre bağlar" (*Jurisprudence and the Philosophy of Right*). Eğer doğal hukukun bu denli kör bir karalayıcısı, onun burjuva hukuk düzeni için yararlarını bu şekilde övmek zorunda kalıyorsa, o halde doğal hukukun, zamanının salt, öznel ve postülatif ilavelerle süslenmiş pozitif hukuku olması imkânsızdır. Öte yandan bu doğal hukuku günün pozitif hukukuna indirgeme işi, doğal hukukun –öncekinin aksine– değişmez bir şey olarak karalandığı diğer

küçümsemeyle nasıl bağdaştırılabilir? Evet, konunun en meşhur teorisyenlerinin yanlış bilincinde böyle görünebilir, fakat farklı çağlarda çeşitlilik gösteren postülalara göre doğal hukukun da bir dizi çeşitlilik gösteregeldiği yeterince açıktır. Yalnızca başı dik duruşa, insan haysiyetine ilişkin *niyet* sabittir; dahası bunlar elbette kaçınılmaz addediliyordu ve yalnızca statükoyla ilgilenen tarihçi okul dışındakilere de soyut geliyordu. Aslında her daim somut olan bazı Marksistler de doğal hukuka karşı –hatta onun ileri dönük, devrimci biçimine bile– katı bir tutum içindedirler. A. Baumgartein dışında pek azı özgürlük, eşitlik, kardeşlik şartı koşan doğal hukuka hak ettiği saygıyı göstermiştir; "öznel ve soyut bir biçimde iyileştirme isteği" sloganı onu açıklamakta yeterli görülmektedir. Yine de klasik doğal hukuku, saf bir öznel ve soyut bir gelişme isteğine indirgemek oldukça zordur, çünkü Fransız Devrimi'nin ideolojisini biçimlendiren de oydu. Yanılsamalarında, hatta ideallerinde ve beklentilerinde (Schiller'deki "asil ve gururlu erkeklik") başka bir çağa doğru, bireysel, demokratik bir çağa doğru tümüyle nesnel bir yönelim tarafından taşınıyordu. Peki yalnızca buna doğru mu? Hukuki ilkelerine dair her Marksist teorinin temelinde yatan soru tam da budur. Gustav Hugo'nun ve tarihçi okulun bütünsel hukuki görececiliği (ve Hugo'nun doğal hukuka dair söylemindeki siniklik) Marx'a, ister geleneksel ister yeni moda olsun bir kırbaç kadar yabancıdır. Marx'ın söylediği gibi Hugo'ya göre "pozitif hukuk bir yerde, diğeri başka yerdedir; biri en az diğeri kadar rasyoneldir; kendi dört duvarınız içindeki pozitif olana boyun eğin" (*The Philosophical Manifest of the Historical School of Law,* MEGA, I, 1, s. 251 vd.). Daha ilerde Hugo'nun klasik doğal hukuku alaşağı etmesi karşısında Marx şöyle diyor: "Hugo'nun doğal hukuku Fransız *ancien régime*'inin Alman teorisidir... halinden memnun çağdaş dünyanın çürümesiyle üretilmiştir. Öte yandan Kant'ın felsefesi ise haklı olarak Fransız Devrimi' nin Alman teorisi olarak değerlendirilir... zaten yıkılmış olanı parçalayan, zaten reddedilmiş olanı reddeden yeni hayatın özgüveniyle üretilmiştir." Marksizmin beşiğinde *sömürülenler* ve *ezilenler* lehine bir ekonomik taraflılığın yanı sıra, doğal hukuk ruhu içinde, *aşağılananlar* ve *onurları kırılanlar* lehine bir ekonomik taraflılık da görürüz – kendisini klasik doğal hukukun kurucu mirası içinde insan haysiyeti adına mücadele içinde kavrayan; ister kalıtsal ister güncel hiçbir otoritenin (böyle bir otoriteye ihtiyaç duyulduğu ölçüde) şişinmesine izin vermeyen bir taraflılıktır bu. Kuşkusuz klasik doğal hukuk bireysel, demokratik özelliklerini (zamanında ilerici olan) üretim araçlarının özel mülkiye-

tiyle ve dolayısıyla özel hakların tüm alanlardaki geçerliliğiyle sıkıca bağlamıştı; ve yine kuşkusuz bu bağlantı diğer yandan, salt soyut biçimde kullanılan insan ve akıl kavramları kadar geçicidir. Ancak Marx Kant'a, Hugovari tarihçi hukuk okulunun karşıtı olarak atıfta bulunurken, Althaus'tan Rousseau'ya kadar olan hümanist yaklaşıma atıfta bulunmuş olyordu; işte "gerçek hümanizm" anlamındaki bu yaklaşımdır ki daha sonraki ekonomi temelli çalışmalarının esas itici gücünü oluşturmuştur. Ve Marx'ın *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nin girişinde yer alan aşağıdaki ünlü cümlesinde, insanın merkezde –klasik doğal hukukun da merkezidir bu– olduğunu gözden kaçırmak oldukça zordur: "Dinin eleştirisi insan için en üstün varlığın insan olduğu öğretisiyle ve dolayısıyla insanın aşağılık, köleleşmiş, sefil ya da alçak bir varlık olarak alındığı tüm ilişkileri yıkmanın kategorik kaçınılmazlığıyla sona ermiştir." Buna dayanarak, böyle bir *humanum* ("insanlık") karşısında bireyin (Manchester kapitalizminin perspektifinden tanımladığı haliyle "fazlasıyla birey"in) gerek klasik doğal hukukun gerekse güncel doğal hukukun sadece kabuğu olduğunu düşünmek mümkün olacaktır. Genelde gözden gizlenen, serbest rekabetten tekelciliğe ve devlet kapitalizmine geçiş, herkes için özgürlüğün ve haysiyetin Manchester usulü ve hatta anarşist tiplerini bir hayli tehlikeye sokmuştu; bugünün asıl tehlikesi ise tümüyle farklı bir yerde yatmaktadır. Bundan önce, on dokuzuncu yüzyıl pozitif hukuk biliminin (on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda görülen) rasyonel yapılanma talebine karşı duyduğu nefret onu Marksist itibarı kabule açık hale getiriyordu. Klasik burjuva doğal hukukunun kırılgan unsurları ve yanılsamaları, salt ideolojik olmayanlar da dahil, bu itibarın kapsamına girmezler, fakat faşizmin müthiş bir biçimde sergilediği gibi her kişi-karşıtı, liberalizm-karşıtı şeyin kendine ille de sosyalizm demesi gerekmez. Şunun açıklığa kavuşturulması gerekiyor: Marksizm, tam da aşağılananlar ve onuru kırılmışlar bakımından doğal hukukun bu servetinden birazını kendine miras olarak alır ve onda yer yer karşılanmamış talepler olduğunu da tespit eder. "Geçmiş ve gelecek arasındaki ilişkinin devasa bir çizgiden ibaret olmayıp geçmişin fikirlerinin *tamama erdirilmesi* ile ilgili bir şey olduğu gösterilecektir" (Marx'tan Ruge'a, 1843). Yaratıcı olan her şeye bu denli yakın duran bu cümle bu konuda herhangi bir istisna yapmayacaktır herhalde. Eleştirel biçimde gözlenen bir geçmişte, yanılsamaların o kadar da direngen olamayacağı da göz önünde tutulmalıdır.

Burjuva Doğal Hukukundaki Yanılsamalar

İnsanı doğuştan özgür ve eşit varsaymak pek savunulabilir bir şey değildir. *Yaradılıştan gelen* haklar yoktur; bunların edinilmiş olması ya da mücadeleyle edinilmesi gerekir; başı dik duruş kazanılması gereken bir şeydir; devekuşu da başı dik yürür ama kafasını kuma gömer. *Mülkiyetin* vazgeçilmez haklar arasında sayılması gerektiğini düşünmek de savunulamaz. Çünkü bu ilk olarak işbölümünün bir sonucu, başkalarının çalışma kapasitelerinin ve ürünlerinin tasarruf edilmesi için bir araç olarak ortaya çıkmıştı; bütün keskinliği ve nüanslarıyla birlikte sınıflı toplum içinde aşama aşama gelişti; uzun bir süre üretim araçlarının özel sahipliği sıradışı bir şey olarak kaldı. Tarih, kamusal mülkiyetin çok daha kökensel bir mülkiyet biçimi olduğunu göstermektedir; ve uzun bir süre bu biçim komünal mülkiyet şeklinde (*allmende,* Rusya'daki *mir* yapısı) korunmuştu. Ancak, özel mülkiyette dahi açık seçik ayırt edilebilir iki ton vardır: Daha eski olanı, sınırlanmamış sahip olma ve kullanma imkânıdır; daha yeni olanı ise özgür tasarruf imkânıdır. Mülkiyetin bu son niteliği nihai olarak kapitalist özel mülkiyete dönüşür (gelirin çalışmaya bağlı olmaması sonucunu vererek); çünkü klasik doğal hukuk kraliyet tahtı karşısındaki eril gururuyla yalnızca "erkeğin evi kalesidir" ifadesine değil, özel mülkiyete, hatta kapitalist özel mülkiyete bağlanıyordu; ve tabii ki zorunlu bir bağlanmaydı. Öznel, kamusal haklar yükselen müteşebbis tarafından ancak ve ancak zorla ilan edilebilirdi ve bu haklar onun ideolojik silahıydı. İnsan hakları arasında sayılmaya başlayan özel mülkiyete iç karartıcı ilerici bir rol biçildi ve bu rol hızla insanlara düşman kesildi. Rousseau mülkiyeti aşırıya kaçan sömürücü bir şey olarak değil, eşitçe bölüşülen ve köleliğe karşı bir kalkan olarak düşündüyse de zamanının üretici güçleri tarafından tutulan yol bu küçük-burjuva hayali ortadan kaldırdı. Hâlâ yapacak çok işi olan kapitalist ekonomi, bu noktada klasik doğal hukuk için sorgulanamaz bir engeldi. Yani, mülkiyet söz konusu olduğu sürece doğal hukuk kabuğundan sıyrılma gereğini bile duymuyordu. Roma hukuku bunun icabına bakmıştı. Roma'da kurumlaşmasından beri burjuva hukuku bir alacaklı hukuku, borçluya temelden düşman bir hukuk olagelmiştir – mülk sahibinin özel hukuku olmuştur. Doğal hukuk özgürlük kalkanını özel hukuk kampıyla ilişkilendirdiği ölçüde, özel mülkiyetin mahkûmu haline gelmiş ve bireysel kalmıştır. Doğal hukuk, aslında çok daha iyi simgeler vaat eden kalkanının üzerine dükkân markalarının basılmasına izin verdiği ölçüde insani gururu ancak şişkin bir cüzdanla sağlayabilir ve dolayısıyla savunduğu şe-

yin ta kendisini engeller ya da en azından kısıtlar. Bunun karşısında "benim", "senin" kavramlarının olmadığı o altın çağın hatırasının hiçbir işlevi yoktur. Sınıfsızlık düşüncesi, özel hukukun bu unsurlarını çağdışı, hatta düşman bir şey olarak reddeder.

İnsanlara haklarının verildiği biçimlere sarılmanın savunulabilir bir yanı yoktur. İster bir başlangıç ister bir kapı olarak olsun, tek bir taşı bile ayakta kalmamış *toplumsal sözleşme* burada listenin başındadır. Bireylerin, özel bireylerin bir sözleşme yoluyla topluluk kurmak için bir araya geldikleri varsayılır; oysa sözleşme aslında toplulukların görece daha sonra ortaya çıkan hukuki bir aracıdır. Rutli'de olduğu gibi ya da daha sonra Kuzey Amerika'da bir dükkânda belediye başkanı ya da şerifin çoğunluk tarafından seçilmesiyle olmuştur bu. Oysa aslında toplumsal sözleşme, doğal hukuk kuramcılarının çoğunluğu tarafından asli bir gerçek değil bir kurmaca olarak öğretiliyordu. Ne var ki bu kurmaca, sözleşmenin erken dönem serbest rekabet toplumunda kazandığı öneme dayanıyordu. Bu önem ise geçicidir; kapitalist toplum dışında, eğitilmemiş insanlar için oluşturulmuş bir birlik bir kurgu olarak bile düşünülemez. Sözleşmenin Roma hukukunda önemli bir yeri olduğu ve her halkın ilkel hukukunda sözleşmeye neredeyse sihirli bir çiğnenmezlik verildiği doğrudur. Her bakımdan müthiş güçlere sahip olan şeytanlar bile bir sözleşmeye tâbidirler ve bunun dışına çıkabilecek bir konumda değildirler; sözleşmedeki bu sihrin yankısına sayısız peri masalında, örneğin Rumpelstiltskin masalında rastlanabilir; ama aynı zamanda şeytanla yapılan anlaşmanın o tuhaf sihirli kudretinde de duyulabilir bu yankı. Ne var ki sihirle kutsanmış, kabilenin yaşama alanı dışında yatan belirsizliklere ve tekinsizliklere karşı kurulmuş olan bu sözleşme, besbelli henüz inceden inceye tasarlanmış bir birleşme anlamında değildir; çünkü bu tür sözleşmeler asla satışa çıkarılmayan büyülü formüllerdir. Burjuva hukukuna çok benzeyen Roma hukukunda bile *pactum* henüz modern sözleşme değil bir çatışmanın ertelenmesi ve yatıştırılmasıdır; etimolojik olarak da *pactum, pax* (barış) ile ilintilidir. Bütün ilişkilerin sözleşmeye dayalı ilişkiler olarak belirlendiği kapitalizm ise kesintisiz değer dolaşımının (meta-para-meta) koşulu olarak, ailevi ve ataerkil ilişkinin yerine, meta sahipleri arasındaki rasyonel bir birliğin egemenliğini koyar. Dolayısıyla, ilkel çağlara dönük tarihlendirilen toplumsal sözleşme bile tamamen rasyoneldir; yani serbest rekabetçiler arasında yasal bir ilişki olarak kurulmuştur. Toplumsal sözleşme de, her ticari anlaşmada olduğu gibi, taraflardan birinin koşullarını yerine getirmemesi halinde son bulacağını içerir ve böylece devrime giden yasal yolu açar. Öte yandan hukuku, mantıksal bir

zemine dayanan bir düşünme ürünü haline getirdiği ölçüde, devrimi Aydınlanma'nın soyut rasyonalizmine havale edip onun anlatısal girizgâhını oluşturur. Bu girizgâhı, yani saf zihinsel kavrayış üzerine inşa edilen bu *a priori* kuruluşu korumak ya da öteye götürmenin akla uygun bir yanı yoktur: Bu, yasal normların nihai bir hukuki ilkeden *ante rem** (toplumsallık, güvenlik ya da mümkün olan en geniş bireysel özgürlük) tümdengelim yoluyla çıkarsanabileceği kurgusudur. Bu *a priori* kuruluş tutkusu yeni matematikten kaynaklanır; ideali, bütün fenomenleri –somut maddi farklılaşımlardan bağımsız olarak– birkaç temel kavramdan çıkarsayarak hesaplayan soyut, rasyonel bir ilişkiler sistemiydi. Bu prosedür soyut olarak homojen ve mümkün olduğunca sayılarla ifade edilebilen bir dünyaya olan kapitalist ihtiyaç tarafından dikte ediliyordu. Kant'ın yaptığı aklın eleştirisi bu yapılanmaya ilk darbeyi vuruyordu; Hegel'in diyalektiği (kavramın nitelendirilmesi ve tarihselciliği anlamında) ikinci darbeyi indirdi. Marx ise hem tümdengelimin sahte ilişkilerini hem de başı üstünde yani kavramın üstünde duran dünyanın hayali hareketlerini tamamen bertaraf etti.

Gerçek hayattaki kısmi ilişkileri hatta kısmi eğilimleri çekip çıkararak, "metodolojik olarak arıtılmış bir malzemeyle" aritmetik bir problem olarak kafaya sokmanın hiçbir yararı yoktur. Yine, tüm engelleri ve eksiklikleri zihinsel olarak eritip buradan biçimde demir gibi, ama içerik açısından daha zayıf ve gerçekdışı bir mantık çıkarmak hiçbir amaca hizmet etmez. Açıkçası, klasik doğal hukukun tümdengelimleri, çoğunlukla, varolan hiçbir gerçeklikle (pozitif yasal önermeler) çalışmak istemiyordu; ama yine de, klasik doğal hukuk en üstün kavramlarını geçerli bir gerçekten (doğaya göre doğru olan yasa) çıkarıyordu. Ancak *ante rem* nihai hukuki ilkelerden yola çıkan bu tümdengelim sonunda nesnesini kaybetti; biçimsel zorunluluk, yani, bir önermenin biçiminde ve çıkarsanmasında çelişki olmaması, onun doğruluğunun, diyalektik bir dünyadaki doğruluğunun ölçütü değildir.

Üstelik, adalet perspektifinden insanların uyum içinde olduklarını ve prensler ve rahiplerce ışıkları karartılmadığı sürece değişmez bir uyum içinde kalacaklarını düşünmek de pek anlamlı değildir. Kuşkusuz insanlar, en azından Eski Yunanlılar'dan beri, kendilerini ezilmekten kurtarıp insan haysiyetini tesis etme azminde uyum içindeydiler. Görmüş olduğumuz gibi değişmeden kalan, "insan" ve onun sözümona ebedi hakkı değil, yalnızca bu azimdir. Özellikle hukuki konularda her yerde ve her zaman, doğal

* *Lat.* nesneden önce. Evrenselin tikelden önce geldiğini söyleyen görüş uyarınca. – y.n.

bir *consensus gentium* (insanlar arası mutabakat) olduğu varsayımı, nihai olarak doğal hukuk yapılanmalarının temelinde yatan bir inanışa tekabül etmektedir. Bu yapılanma homojen bir altkatman gerektirmektedir; farklılık göstermeyen, tarihsiz ya da ima ettiği gibi, tarih-üstü bir altkatmandır bu. Kendini bu sıfatla *ebedi insan tabiatı* olarak sunuyordu; Hobbes'a göre bu esas olarak kötü, Rousseau'ya göreyse esas olarak iyiydi. Sabit ve ebedi tanımları ve belirlemeleri yalnızca şeyleşmiş soyutlamalar olarak gören Marksizm için ise aynı şey geçerli değildir. İnsanın, üzerine doğal bir hukuk kurulabilecek statik özelliklere sahip sabit bir türsel özü yoktur; aksine, tarihin akışı baştan sona insan doğasının sürekli dönüşümünün bir kanıtıdır. Üstelik bu doğanın "özsel olarak" iyi mi kötü mü olduğu sorusu bile Marksizm için katılaşmış, şeyleştirici bir sorudur: "İnsan", yaratılışı ya da temeli açısından bir X'tir; tarihi ve ahlaki tanımı açısından ise, zamanının toplumsal ilişkilerinin bir ürünüdür. İnsan doğasının köken olarak iyiliğine dair öğretiler zamanla anarşistlere geçmiştir; onlara göre tüm kötülük kilisenin ve onun türevleri olan otorite ve devletin ürünüdür. Yine de bu türden tanımlar, en az kilisenin İlk Günah doktrini ve göreli doğal hukuku (*remedium peccati* olarak devlet) kadar dogmatiktirler. Marksizme göre *humanum,* tarihi bir amaç işlevine sahiptir, *a priori* bir tümdengelim ilkesinin işlevine değil; *humanum* mevcut olmayan ama öngörülen ütopyadır – tarihin başta gelen bir kesinliği olarak eşyanın temelinde tarihsel olmayan bir biçimde yatan bir şey değildir. Bizzat Rousseau yasakoyucunun görevini (bir imkân olarak) "insanın doğasını değiştirmek" şeklinde nitelendiriyordu. Dışsal bağların, onları ebedi insana çevirerek idealleştirilmesini, yani, *doğanın değişmez ve normatif bütünlüğü* düşüncesinin idealleştirilmesini öne süren bir iddia pek de savunulabilir değildir. Kiniklerde, Stoacılarda ve Rousseau'culukta doğa, çeşitli biçimlerde, topluluğa ait ilişkilere zıt bir kategori olarak kurulur; bu anaerkil hukukun sahici ve derin kalıcılığında güçlü bir biçimde, ve aynı zamanda (ki bu eleştirel bakış açısından önemlidir) toplumsal eksikliklere karşı bir fetiş olarak korunmuştur. Buna uygun olarak da hukuki bir doğa iyimserliği oluşturulmuştur; bu iyimserliğin gücü reformist taleplerin tuhaf bir biçimde şenlikli ve cömert yaptırımlarında yatıyordu; yanılma payı ise toplumdan ve tarihten kaçışındaydı. Bu kaçış ve yaptırım ilkesinde pek çok çift anlamlılık yatar; böyle çift anlamlılıklara işaret edip dağıtmak da anlamın fenomenolojik analizinin süregiden fazileti olarak kalmaktadır (bkz. Spiegelberg, *Law and Moral Law,* 1935). Spiegelberg'e göre doğayı adaletin *akıl hocası* olarak sivrilten yazarlarda doğal hukukun üç değişik türden bilişsel kavramına rast-

lanır; bunların sıklıkla aynı yazarda, örneğin Cicero'da birbirlerinin yerini aldıkları da görülür. Birincisi, *doğuştan doğal* hukuk vardır; herkeste bulunur ve herkes bunun karşılanmasını talep edebilir. İkincisi *aşikâr doğal* hukuktur, doğuştan olmasa da, herkes tarafından doğal akıl yoluyla tanınabilir. Üçüncüsü, *bildirilen doğal* hukuktur, bu ne doğuştandır ne de akıl yoluyla çıkarsanmak durumundadır; insana bunu bir ses olarak öğreten doğa tarafından iletilir. Bir özü tanımlamaya çalışan *doğal hukukun ontolojik kavramları*'na bakacak olursak, bunların altı tür olduğunu ve Sofistler-'den Rousseau'ya kadar birbirlerine karışıp, birbirlerini tamamlar olduklarını görürüz. İlk türden olanlar yaratılmış, yapay, değişken doğal hukukun tersine *sabit doğal* hukuktan söz ederek betimlenirler. İkinci sırada ise hukukun *doğal koşulu*'nu görürüz (istisnasız bütün doğal hukuk teorisyenlerinde bulunur); bu, gerçek ya da hayali bir kökensel koşulda gerçekten ya da muhayyel olarak geçerlidir. Üçüncü olarak *verili doğal* hukuku görürüz; Tanrı ya da insan tarafından yaratılmış her şeyin karşısında verili doğal hukuku görürüz. Burada *lex naturae*'deki (doğanın sözü) iyelik hali özneye ait bir kiptir; doğa yasakoyucu öznedir, doğallık kökenselliğin bir göstergesidir. (Bu düzlemde, kamutanrıcılığa göre doğa belirli koşullar altında tekrar Tanrı ile çakışabilir.) Dördüncü halde doğanın bütününe standart getiren bir hukuk, doğanın içine kazınmış ya da onu oluşturan bir hukuk anlamında *geçerli doğal* hukuk vardır. Ama bu kez *lex naturae*'deki iyelik hali nesneye ait bir kiptir. Doğa, yasaların evrensel uygulama alanı ya da yasalarca evrensel olarak hükmedilen alandır (bu süreçte, her birinin yerine getirilişinde ortaya çıkan haz farklı olsa da yerçekimi yasası ile *pacta sunt servanda* ilkesi arasında yalnızca bir alan farkı vardır). Beşinci sırada, doğa tarafından verilmeyen ve doğa için geçerli olmayan fakat doğadan öğrenip somut zeminini doğada bulan ve bilişsel bakış açısından kendine uygun doğa kavramından çıkarsanabilen *doğada kurulu* hukuku görürüz. Burada ele alınan doğa kavramı, bir şeyin "öz"ünden ya da "doğa"sından panlojistik bir türeyişin devasalığına doğru yükselir. Kiranın, satın almanın, despotizmin ve *casus, modus* ve *culpa*'nın "doğa"sından yapılan çıkarsamalar Roma hukukunda zaten görülmekteydi. Dünyanın mantığı ve onun yüce ilkesinden yapılan çıkarsamalar baştan sona tüm Aydınlanma dönemi boyunca görülebilir; en çok da rasyonalizmin köşe taşları olan dev düşünürler Spinoza ve Hegel tarafından dile getirilir. Altıncı sırada *doğaya uyan* hukuk vardır; bu, ne doğa tarafından verilmiştir ne de doğal olarak geçerlidir; doğadan çıkarsanması da mümkün değildir. Bu, doğayı hesaba katıp kendini dünyanın biçimi ve hukukuyla uyum içinde bulan, doğanın ölçü-

sü olan hukuktur. Bu uyum –doğadaki belirtileri izleyen doktorla karşılaştırma yapılabilir burada– hepsinin ötesinde Stoacı doğal hukuk teorilerinde, aynı zamanda da hoşgörünün doğal hukukunda, bir niyet olarak görülür.

Burada doğa bir model, yani eşitliğin, her şeyi gözeten bir dengenin, aşırılardan sakınmanın modeli olarak, dünyevi bir Hz. Süleyman olarak görünür. Bunlar görünüşte doğa denilen birleşik bir karşıtlık kategorisi ve onun normatif hukuku başlığı altında toplanmış çeşitli çift anlamlılıklardır. Buradaki gerçek birlik ise, anlık karşıtlık kategorisinin ebedi bir şey haline ve hepsinden öte, zaten kararlaştırılıp insan doğasına eşit bir kesinlik olarak alınmış bir tümdengelim ilkesine sabitlenmesidir. Bu ilke ile insan doğası arasındaki benzeşmenin temeli, doğanın özünün hemen hemen her yerde iyi olarak tasvir edilmesidir (aksi halde hukukunun apaçık olması ve uyum için bir davet olması mümkün olmazdı). Marksizm bu tür temellendirmelere ve süslemelere yabancıdır, çünkü tarihle bağ kurabilmek için bir karşıtlık ideolojisine ihtiyaç duymaz. Doğru biçimde yönlendirildiği sürece tarihe inanır ve görünüşü özgünleştirdiği toplum da sonuçta, bir *standart ya da anayurt* olarak varolan ve statik biçimde kavranan *öteden beri mevcut bir doğa anaerkilliği* üzerine kurulu değildir. Doğal ve ilkel komünist kabilelerin görece mutlu durumu bile bir doğal hukuk durumunun sorgulanabilir ihtişamını azaltmaz, çünkü bu animalistik olduğu için klanın dar sürüsünün dışında yer alır. Söz konusu olan güçlünün hakkı ve yumruğu kanunudur. Bu doğal hukuk türünde insanlar böcekler gibi yok edilebilirdi; işte Antik Roma'da meseleye böyle bakılıyordu, ve yine vahşi hukukun günümüzde faşizm biçiminde yeniden ortaya çıkışında da mesele budur. Bu gerçekçi bildiride Marksizm, Hobbes'a Rousseau'ya olduğundan daha yakındır; ve hepsinden öte Hegel'e, tarihin düşmanlarından ve doğa alanının kamutanrıcılarından daha yakındır. Bu konuda Hegel, idealist bir tarzda, Platon hakkında şunları söyler: "Doğal olan, tin tarafından aşılmak zorunda olandır, ve doğanın ve onun hukukunun durumu kendini ancak tinin yasasının mutlak yadsınması olarak ifade edebilir" (*Works*, XIV, s. 271). Daha kesin biçimde, bu kez doğal hukukun "ikircikliliğini" rasyonel hukuka karşı öne sürerek şöyle söyler: "O halde, doğanın hukuku gücün varlığı ve vahşetin imparatorluğudur – ve bir doğa durumu bir vahşet ve adaletsizlik durumudur ki, hakkında söylenebilecek en doğru şey, ondan kaçmak gerektiğidir" (*Encyclopedia,* parag. 502). Burada, doğaya kaçış yerine, geliştiği andan itibaren tarih ile bir uzlaşma görürüz; en somut haliyle Marksizm için de uygun olan, bu uzlaşmadır – tin idealizmi

olmaksızın. Eğer Marksizm insanın doğallaşmasından söz ediyorsa, aynı solukta doğanın insanileştirilmesinden de söz eder; dolayısıyla da doğanın mükemmeliyeti duygusunun ve hukuki doğa kavramında içerilen –bilişsel-varlıksal çift anlamlılıkların da ötesinde– iyice birbirine dolanmış muğlaklıkların da üstesinden gelir. Kuşkusuz, doğa iyimserlerinin göklere çıkardığı şey animalistik doğa ya da doğanın matematik olarak kusursuz yasaları değil, anaerkil doğadır. Bununla birlikte Marksizm kendini bu tutumdan bile ayırır; sınıflar ideolojisini yıkmasının temeli, yerine bir cinsiyetler mitolojisi koymak değildir. İnsanın doğallaşması ananın evinde gerçekleşecek, kent ve kır arasındaki ayrımın ortadan kaldırılması, şehrin ilgasıyla toprak anaya geri dönüş şeklinde olacak diye bir şey söz konusu değildir. Doğanın tasarımlanabilir derinliklerine bakabilen bir görüşle, *Demetrius*-'vari anlamda kadim bir doğal hukuk açıklık kazanır; doğaya statik değil süregiden, bu anlamda da ütopyacı olan başka bir tür güvenle.

Kendini sahte yüksekliklerdeymiş gibi gösteren tarih dışı düşünceyi savunmak pek akla yakın bir şey değildir. Doğal hukuk tanımlamaları, tarihe işlenmiş ve onun içinde gelişen bir şey olarak tarihten değil, bu tür sahte yüksekliklerde geliştirilmiştir, yani yukarıdan, *idealler* olarak, fetiş biçiminde önceden kararlaştırılmış bir doğadan çıkarılmıştır. Hiç kuşkusuz bu idealler oluşumunun, doğrudan doğruya değişkenlik göstermeyen çok önemli bir psikolojik kökeni vardır. Bu, insani faaliyetlerin tümünde hedefin, maddi anlamda gerçekleşmesinden önce kafada yer alıyor olmasından kaynaklanır. Birlikte yaşamanın kolay olduğu fikirler âleminde hedef koyma edimi, ister istemez, ahlaki anlamda tuhaf bir özerklik ve mükemmeliyet kazanır. Şeylerin şiddetli çarpışmalarında bu mükemmeliyete ulaşmak oldukça zordur, ama bu mükemmeliyet yine de tinsel olarak varlığını sürdürür ve böylece de bir olması-gereken ölçütü oluşturur. Bu, ebeveyn, üst-ben ve benzeri gibi, tüm olası kırılganlıkları ve hatta saplantılarıyla idealin psikolojik oluşumudur; arkasında kalanı tamamlamakla kalmayıp onu eleştiren ve saldıran yüksek bir imgedir. Bu ölçüde, idealin bunlarla bağlantılandırılmış olduğu yerlerde bile (ideal koşullar ve ideal topraklar şeklinde) salt dilek imgelerinden ayırt edilmesi gerekir. Ancak kapitalist toplumda bu psikolojik kök –ki sınıfsız toplumda da *mutatis mutandis* aynı kalabilir– büsbütün korkunç meyveler verir, ve gerçekliğin katı bir karşıtı olan bir tarihüstü ilkeler görüntüsü üretir. Burada ideal, toplumsal gerçekliğin özellikle keskin bir karşıtı gibi görünür, ancak aynı zamanda da ona karşı tuhaf biçimde güçsüz bir mesafelilik gösterir. Bu karşıtlığın kökeni burjuva toplumunun kendi devrimci başlangıcında yatmaktadır; gerilimi

temelde, yükselen burjuvazi ile, meram edilen ya da ikiyüzlü bir şekilde göklere çıkarılan *citoyen* (yurttaş) arasındaki gerilimdir. Bir başka deyişle daha on sekizinci yüzyılda görünür hale gelen ve on dokuzuncu yüzyılda iyice gelişen, burjuva ideali ile burjuva gerçekliği arasındaki karşıtlık, kapitalist toplumun üretimi için gereken hamasi kendini aldatma ile bizzat kendi toplumu haline gelme zorunluluğu arasındaki çelişkidir. Devrimci burjuvazinin insancıl idealleri ile işbölümü, tekdüzelik, kapitalist bakımdan mükemmel varoluşun mekanikliği arasındaki çelişkidir bu. Hölderlin'de bu çelişki kendini hayati önemde ve can alıcı bir hakikat olarak gösterir; dünyadan bezmişlik ve romantik karamsarlık biçiminde duygusaldır. Byron'da, Leopardi'de ve kuşkusuz Schiller'de görülür bu; ancak İbsen'de burjuva Don Kişotluğu olarak yerilir; *Yaban Ördekleri*'nde Gregers Werle "ideal talepler"i sunarken sinik gerçekçi Relling bunları *yalanlar* kelimesine çevirir. En iyisi liberalizmin ideallerini hazine sandığına bırakmaktır. Böylelikle burada Hermann Cohen'in rasyonel hukuku ve ahlak düsturu yeniden pişirilip önümüze sürülür: İdeal "saf iradenin Varlığıdır", "İrade idealin Varlığıdır" ama erişilmez bir Varlık'tır söz konusu olan. Asla zamansallaşmayan, dolayısıyla da ebedi kalan bir Varlık, gerçekçilere göre değil idealistlere göre bir Varlık, "gerçeklik ile ebedi ideal arasında muallakta kalan bir bakış" (*Ethics of the Pure Will,* 1907, s. 569). Doğal hukukun daha önceki tüm içeriklerinin, estetik içeriklerden bile daha fazla ideal işlevi görmesi dikkat çekicidir: "Adalet," diyordu Cohen, "erdemdir, Tanrının krallığı, dünya tarihinin idealidir." Elbette çömezlerin yeni bir şey icat ettiği yoktur; onlar üstatlarının zayıflığı üzerine kekeleyip dururlar, ve bu yüzden Cohen'in ezberden anlattığı ders (Cohen, deyim yerindeyse, Stammlerci ve son tahlilde sosyal demokrat doğal hukuk teorisyenlerinin orijinalidir) klasik doğal hukukun soyut, tarihdışı niteliğini –idealin diyalektik olmayan antitezini– yalıtarak abartmaktadır. Hiç kuşkusuz, bu soyut antitez başlarda da mevcuttu (örneğin Shaftesbury'de); burjuvazinin *citoyen* kanadında başlayan devrimci idealizm hâlâ feodalizmle ve zamanın feodal mutlakçılığıyla hissedilebilir gerilim içinde durmaktadır. Ancak o zaman bile ideal, gerçekliğin örtük eğilimlerinden ziyade zıtlaşan soyutlamalarını ifade ediyordu; onu tuzağa düşüren yanılsamaların ortaya çıktığı nokta ve tezahür eden gerçeklik karşısında duyulan şaşkınlığın kaynağı budur işte. Kardeşlik idealine hakikati, güzelliği ve iyiliği katmış gibi görünen özel ekonomik çıkarların uyumu da insan doğasının özündeki iyilik de böyle bir yanılsamadır. Öte yandan Marksizm ideali ince bir alayla reddediyordu, ama bunu daha işin en başında, idealin soyut temellendirilişi açı-

sından yapıyordu. *Alman İdeolojisi*'nde Marx bu "olması-gerekene" karşı şöyle der: "Bize göre Komünizm üretilmesi gereken bir durum ya da gerçekliğin kendini yöneltme zorunluluğu duyacağı bir ideal değildir. Biz mevcut durumun üstesinden gelecek *gerçek* harekete komünizm diyoruz." *Fransa'da İç Savaş*'ta ise daha kararlı (hatta aşırı kararlı) konuşur: "İşçi sınıfının gerçekleştirecek bir ideali yoktur, yapması gereken tek şey, çöküşteki burjuva toplumunun rahminde çoktan gelişmiş olan yeni toplumun unsurlarını serbest bırakmaktır." Ancak, dosdoğru ve dolayımsız biçimde tarihe yukarıdan dayatılmadığında ve diyalektik dolayımların içinden somut ve ütopyacı biçimde elde edildiğinde bu ideal *tamamen farklı* görünecektir. Bu anlamda Hegel, kendine rağmen oldukça yararlıdır: Başarısının büyüklüğü, teori ile tarihi birbirini diyalektik biçimde etkileyen şeyler olarak kavrayabilmek için, onları birbirine göreli kılmasından ileri gelir; ve özgün ideal teorisi bakımından, Hegel (en azından *Estetik* kitabında) böyle bir içkin aşkınlığın öncüllerini gösterir. Marksizm bu öncülleri tekrar ayakları üstüne oturtmuştur; gerçekten de Marksizm kendi ideali (yani, "insanın aşağılık, köleleşmiş, sefil ya da alçak bir varlık olduğu" bütün ilişkilerin aşılması ideali) söz konusu olduğunda, bizzat proletaryanın toplumsal varlığında, devrimci pratiğin teorisi, dolayısıyla da devrimci idealin pratiği olabilmesi için gerçek diyalektiğinin bilinçli hale getirilmesi gereken süreci keşfeder. Burada ideal, bir teorinin soyutluğu ile değil, eğilimi ile ortaya konur, ve daima gerçekliğin daha derin düzeylerine doğru, eğilimin pratiğince ayarlanır; öyle ki Hegel'de olduğu gibi, somutlamanın bütünlüğünden ve hatta gerçek imkânlılığın (*rebus sic stantibus*) kısıtlılık ve katılığından kaçmaz. Bunu yapmak saf ve basit olgusal burjuva gerçeklik kavramını ölümsüzleştirmek olurdu; gerçekliğin marjinal eğilimlerini (*rebus non iam stantibus*) yadsımak olurdu. Marksizm açısından ideal sorunu, görünüş ve (örtük) öz sorunudur; dolayısıyla, Lukács'ın haklı olarak vurguladığı gibi, hiçbir surette yalnızca "burjuva sınıf çıkarlarıyla sınırlı, hayali bir sorun" değildir (bkz. "Schiller'in Modern Edebiyat Kuramı", *Goethe and His Age* içinde, Berlin, 1950, s. 151).

Burjuva bakış açısından, görünüş ve öz arasındaki ilişki oldukça soyut bir hal alır, ama buna rağmen Lukács şöyle devam eder: "Doğa ve toplum arasındaki bu diyalektik ilişkinin nesnel gerçekliği, kapitalist toplumdaki özel görünüş biçiminin sona ermesiyle ortadan kalkmaz." Ortadan kalkan şey, tam olarak, "burjuva bilincinin şişirilmiş idealizm ile yaltaklanan ampirizm arasında kaldığı, üstesinden gelinemez ikilem"dir: tarih üstü kılınmış ideal ilkesi kaybolur; aynı şekilde hem eğilime hem de gerçekliğin ol-

gularına (adalet gibi) dolayımsız karşıtlığı da kaybolur. Devrim, nasıl soyut bir toplumsal ütopyanın çerçevesini doldurmak değilse ve kendini bu uğurda harcamazsa, doğal hukukun soyut ideallerini gerçekleştirmekle de uğraşmayacaktır. Bu idealler ne kadar soyut olarak yükseltilir, yani ne kadar tarih üstü bir hale getirilirlerse, bunların sözümona gerçekleştirilmeleri sırasında başka bir idealin ortaya çıkacağı da o kadar kesindir; bu yeni ideal de bir ikiyüzlülüğe ya da en iyi ihtimalle şaibeli ve küflü bir nostaljiyi canlandırma noktasına doğru yozlaşacaktır. Adalet erdem değildir ve Tanrı'nın imparatorluğu da dünya tarihinin ideali değildir; özgürlük, eşitlik ve kardeşlik tarihten bağımsız hedefler olarak ileri sürüldüklerinde hiç de öyle tartışılmaz bir biçimde amaçlarına ulaşacak değillerdir. Yalnızca bir ölçüde gerçekleşebilir olan ideal değil, aynı zamanda halen geçerli olan, kesinkes gerekli olduğu kadar geçerli de olan ideal de tarihsel olarak dolayımlanmalı ve toplumun akışında kendi eğilimlerine ve kendi imkânlarına sahip oldukları gösterilebilmelidir. Aksi halde yozlaşmış ve gözden düşmüş bir gerçekleştirmenin –bozgun diye adlandırmanın daha doğru olacağı ve zaten kendini bu sıfatla tanıtan bir gerçekleştirmenin– etkili ve somut bir eleştirisi yerine, yalnızca soyut bir hukukun yokluğu duygusuna neden olacaklardır. İşte, *citoyen*'in engellenemez bir biçimde düşerek burjuvaziye dönüşmesinde gerçekleşen tam da buydu; önlenebilir olan başka yozlaşmalar ise, yalnızca içkin anlamda, eşyanın kendisine yabancı olmakla ve sözde bir hazır cennetin yokluğundan duyulan hayal kırıklığından aşkınlaşmamış olmakla eleştirilebilir.

Halkın Haklarına Dair İddialar; Çok Uzun Süre İkircikli Kalmış Bir İdealin Kökeni: Adalet, ama Aşağıdan

O halde durağan özden geriye hiç bir şey kalmamış gibi mi görünüyor? Öz sabit olduğu ölçüde durum kuşkusuz böyledir, ancak işin esası, kabuğunun altında akışkan olan birçok şey içerdiğidir, bu akışkanlık işlemeye devam ediyor ve kadim hareket bilinçle takip ediliyor; dün ile yarın arasında mutlak biçimde bölen bir uçurum yoktur. Marksist görüş geçmişi, geçmişin kendini anladığından çok daha iyi anlamak zorundadır, çünkü ancak o zaman bu kadar çok, mükemmel niyetin neden başarısızlığa uğradığını ya da yoldan çıkarıldığını anlayabilecektir. Doğuştan gelen haklar ve insan onurunu özel mülkiyette gören bütün haklar bir kenara atılır. Toplumsal sözleşme, *a priori* kuruluşla, insan doğasının ve bir bütün olarak

doğanın ebedi yanlarıyla birlikte ortadan kaldırılır. Ancak *idealler* tamamen bu tarihsel uzanıma dayanmazlar; bunlar yalnızca yanılsamalar ve hayali sorunlardan ibaret değildir. Doğal hukukun ideallerine gelince, bunlar hakiki, gözle görünür bir öz olmaya yetecek kadar devrimci tat, eleştirel uyarı ve muhteviyat içermiyordu (klasik dönemde). Rosa Luxemburg'a çağdaş bir biçimde "Sosyalizmsiz demokrasi olmaz, demokrasisiz sosyalizm olmaz," dedirten, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik mirası değil miydi sonuçta? Doğal hukukun, temel nitelikteki kadim kavramlarını *–bütünsel olarak öznel haklar* talebi– insan hakları saikiyle düzelten en sağlam ve en önemli belirlemelerinden biri, özel mülkiyeti hâlâ bir altyapı olarak ve kendine rağmen yardımcı bir kuruluş olarak almasıydı. Bu talebi, insan hakları için uygun bölgesel kategorinin incelenmesini ayrıca ele alacağız. Bu bölgesel kategoriyi, özel haklar talebine ilişkin olanın ötesinde ilk kez açan doğal hukuktu. Pozitif hukukta "nesnel yasal düzen", daima birincil sırayı alır; yerine getirilen dileklerin hukuk ilmidir bu; adli güç bile yalnızca izin olarak değerlendirilir, temel politik haklar ise yalnızca "tahakküm alanından muafiyetler" olarak görülür. Bunun tersine klasik doğal hukuk temel hakların birincil olduğunu savunur; öte yandan nesnel yasal düzen ikincil olarak sunulur ve kendini kanıtlama zorunluluğu bu düzene verilmiştir. Özel ekonominin altyapısı Fichte'yi bir "kökensel çalışma ve ekmeğini kazanma hakkı"na başvurmaktan ve bu iddiayı toplumdaki her birey için idealleştirmekten alıkoymaz. Sosyalizm, birey yerine çalışan sınıflardan söz ettiğinde, doğal hukukun bu tartışılmaz idealinden pek de uzaklaşmış değildir. Bu idealist kökensel hak yerine daima geçici olan, Lassale'cı ama yine de maddeci bir hak önerir: Emeğin ürünlerine (daha açıkçası, harcanan emek miktarının eşdeğerine) sahip olmak hakkı. Eski doğal hukuk ustalarının pek de sosyal olmayan ideolojilerinin bile devrimci kullanımı bunlara dikkate değer yeni bir çevre kazandırır. Sözgelimi, hiçbir şey *ataerkilliğe* sözde *adaletten* daha yakın değildir; ortaçağ dünyasının doğal hukukunu inceleyen yazılarda bu yüzden eleştirilmiştir. Bölüştürme işlevinde olduğu gibi cezalandırma ve ödüllendirme işlevinde de adalet *suum cuique* formülüne tekabül eder; ailenin babasının, halkın babasının, herkese payına düşen cezayı ya da payına düşen toplumsal malları (gelir, mevki) yukarıdan aşağıya dağıtmasını öngörür. Bu, egemen sınıfın ölçütlerine göre ve dahası mübadele ilişkisi temelinde yapılır, çünkü bu ilişkinin dışında neredeyse saçma sapan bir şey olacaktır. Zodyaktaki terazi simgesinde bile yukarı yerleştirilip oradan aşağı doğru iş gören terazi buraya uygun düşe-

cektir; ve bu da tahta kurulmuş bir adalet ideali alegorisine tam tamına uyar. Aynı yaşlı slogan burada da kendini gösterir; tabandan yukarı devrimci bir biçimde kullanıldığı anda zehrinden önemli ölçüde arınmıştır, dikkat çekici ölçüde anlamlıdır (ya da en azından imalı bir anlam yanılsaması yaratır). O halde, mübadele ilişkisinden devralınan tek şey devrimci hesaplaşmadır; sömürü ve kibir yargıç kürsüsünden düşer. *Tabandan gelen adalet* olarak bu *gerçek adalet*, cezalandırıcı adaletin de, bölüştürücü adaletin de ve adaleti yerine getirdiğini iddia eden asli adaletsizliğin de karşısında durur.

Hakka doğru böyle bir atılım zulmedilen insanların bunu henüz hayata geçirmediği yerlerde bir ikamesi ile diri tutulduğu, böyle bir gerçek adalet yerine ikame edilmiş bir pratik olarak, hâlâ çok zayıf durumda olan insanların umutlarının nesnesi haline geldiği yerlerde başlar. Dolayısıyla bu, dışarıdan bir kurtarıcının hayal edildiği her yerdedir. Bu kurtarıcı diyelim bir lord ya da daha yüksek mevkiden bir Rubezahl olsa da... Odysseus'un eve dönüşünde, Beethoven'ın *Fidelio*'sunda rahibin gelişinde ve bu konuyla son derece ilgili olan Kıyamet Günü (*The Last Judgement*; Son Hüküm) resimlerinde söz konusu olan budur. Bu resimler özellikle temsili bir karakter, çoğunlukla insani kuşku ve siyasi yetersizlik temeline dayanan devasa bir ikame-eşdeğer aktarımı sergilerler; bununla birlikte, *tabandan gelen adalet* bu tablo içinde sürüncemede bırakılmayı istemez. Zamanın sonundaki tanrının kürsüsü milyonlarca kez, asla gerçekleşmeyen bir devrimci kürsünün ikamesi olarak hizmet etti. Bunun hiç kuşkusuz erteleyici bir etkisi vardı, fakat topyekûn teslimiyete karşı bir diken yerini de tuttu: Kıyamet Günü'nün boruları "Marseillaise"ın adaleti için nöbet tutmaktadır. *Haydutlar* ve *Hile ve Sevgi*'de bulunan Kıyamet Günü göndermeleri de zamanının devrimci durumuyla kolayca görülebilir bir bağlantı içindedir. *In tyrannos*'u unutmamaya eğilimli okur bu bakımdan pek çok şey düşünecektir: Franz Moor geceyarısı ıssızlığında bir yargı rüyası görüyordu: "Ansızın, öfkeli açlığın yiyip bitirdiği yaşlı bir adam ıstırapla eğildi; herkes utanç içinde gözlerini adamdan kaçırdı; adamı tanıyorum, kır saçlarından bir bukle kesip etrafa savurup duruyor ve sonra kayalıklardan inen sisin içinden dışarı yayılan bir ses duydum: Merhamet, yeryüzünün ve cehennemin bütün günahkârlarına merhamet! Yalnızca sen mahkûm edileceksin." (*Haydutlar,* 5. perde, 1. sahne).

Hile ve Sevgi'de uşak, Lady Milford'a prensin yolladığı, parası Amerika'da sığır gibi satılan yedi bin çocuğun satışıyla ödenmiş elmasları getirdiğinde, Lady Milford'un huzuruna çıkan bu yaşlı baba ("Böyle nadide mü-

cevherler – kendi evlatlarım da var orada") heyecansız bir ifadeyle ve iktidarsızlığın o korkunç huzuruyla, içinde geleceğin kadiri mutlaklığının uyuduğu mahşer gününe havale eder davayı: "Bazı kalın kafalılar cepheden ayrılıp, albaya prensin insan boyunduruğunu kaça satacağını sordu. Ama merhametli liderimiz bütün alayın merasim alanına çıkıp bu ahmakları vurmasını emretti. Tüfeklerin patladığını duyduk, beyinlerinin kaldırımlara saçıldığını gördük, ve bütün ordunun haykırdığını duyduk: Yaşasın! Amerika'ya! ... Ama yine de şehrin kapılarında dönüp bağırdılar: Tanrı sizinle olsun kadınlar ve çocuklar! –Liderimiz yaşıyor– Kıyamet Günü'nde tekrar görüşeceğiz!" (2. perde, 2. sahne). Böyle güçlü bir yakarışta din, cellat baltasına, cellat baltası umuduna indirgenmiştir, bu yolla gerçek kürsüyü bir kenara iter; ama eğer Almanya'da ortaya çıkacak olsaydı, bu kürsüden uzak olmazdı. "İlahi adalet", en müthiş ataerkil şiiri *İlahi Komedya*'da bile çifte bir hayat edinir. Dante'nin imparatorluk soyluluğuna yönelik isyana düşman olduğu, Sezar'ın katilleri Brutus ve Cassius'u cehennemin derinlerinde Şeytan'ın ağzındaki Yahuda'nın yanına yerleştirdiği doğrudur. Ama itaatkâr Ghibelline'in Papalık mahkemesinin bir düşmanı olması da tamamen bu nedenlerden dolayıdır; burada adalet kutsal metinlere bağlanıyordu ve bu yüzden tabandan yönlendirilen bir adaletti; bu yüzden şiir, ayaklanmacı bir adalet anlayışındaki yerleşik doktrin karşıtlarınca böyle anlaşılmıştır. Dante, "açgözlülüğün dişi kurdu"nun, en azgın biçimde iktidar kilisesinde köpürdüğünü görür; ahlaksızdır, iktidar devlerine yaltaklanır, ama Dante'nin Tanrısı, bu dünyanın sahte adaletinin temyiz mahkemesidir: Papalar cehenneme atılabilir ama, putperest Jericho'nun yıkılmasına bir katkısı olduğu için fahişe Rahab'ın mekânı cennet olacaktır. Dolayısıyla, hemen hemen her zaman *her şeyi yerli yerine oturtan* bir adalet olan *İlahi Komedya'nın adaleti*, büyüklerin içinden çıkan canilere ve yalnızca büyüklerin işleyebileceği suçlara ilişkin imtihanı geçmiştir. Dante bunu, otoriteye saygılı bir Thomizm'den değil, kendi sürgününden, idari ve adli bir adalet duygusu yerine peygamberane bir adalet duygusundan öğrenmişti. O halde bu durumda adalet zaman zaman bir ikame adalet gibi, Ahab ve Isabel'in adaletine karşıymış gibi, kollarını halka açıyormuş gibi, öteki dünyadan bir kürsünün ikame edilmesiyle halka uygulanan adaletsizliği gideriyormuş gibi davranıyordu. Bir yanılsama da olsa, bu yine de, Tanrı'nın otorite lutfettiği sınıfın yargısının ürettiği tür etkiden tamamen farklı, kabul edilebilir ve temelsiz olmayan bir ahenk üretir. Nemesis (İntikam Tanrıçası), devrimci bir kürsünün anılarını uyandırır, Odysseus'un yayının gecikmiş cevabını... Bu gerçek adalet, yüceltilmiş mitik fi-

gürlerin yerine konma fırsatı olmaktan çıkar çıkmaz *devrim* onu sıkıca kavrayıp Bastille'i gerçekten aşağıdan yukarıya ortadan kaldırmaya girişir girişmez nasıl da uyumlu bir hal almıştı. Aşağıdan yukarı adaletin itici gücü olmadan insan hakları tesis edilemez; devrimci yargı kürsüsü olmadan, adalet mahkemesi, toplama kamplarını ve fırınları adalet terazisine fırlatan ve burada artık hiç de ataerkil olmayan Nazileri yargılamadan insanlığın kurtuluşu diye bir şey olamaz. Dolayısıyla, böyle oluşturulan bir adalette, doğal hukukun bir faslı –yalnızca klasik doğal hukukun bir faslı değil– zehrinden arındırılmış olur. Özellikle, devrimci bir işlev tanımlaması yapılmamış, ortaçağ teolojik formu içinde neredeyse yalnızca ataerkil bir ideolojidir bu. Sosyalist kullanımında bile aşağıdan yukarı adalet fazla abartılmamalıdır; imalı bir yanılsama da olsa, hâlâ bir yanılsama içerir. Kuşkusuz sosyalist devrimin başlangıç anında aşağıdan adalet vardır; kişileri, semptomları ve aciliyetleri aşan denenmiş yaklaşımı sayesindedir ki toplumsal nedenleri bastırarak ve onu hiçbir zarar göremeyeceği bir yere koyarak bu adaleti ciddi kılar. Devrim, başlangıçta sahip olduğu bu ilk itki ve garantinin ötesinde, kendini bir devrim olarak sürdürme, tüm zamanını ve enerjisini devrimci adaletin ana hedefi olan sosyalist inşa üzerinde yoğunlaştıracaktır. Aşağıdan yukarı adalet bile, en azından devrimci bir yargı kürsüsü olarak, getirdiği faydayla ölçüldüğünde dahi, yalnızca mümkün olduğunca kısa sürmesi gereken bir zaruri şerdir; sosyalist inşanın malzemesi yargı kürsüsünü taşımak için kullanılamaz; tersine, daha ziyade onu olumlu bir yolda tasfiye eder. Tamamen sınıfsız bir toplum bile, aşağıdan gelen ataerki-karşıtının varoluşu onun içinde aynı şekilde son bulduğu içindir ki herhangi bir yeniden tanımlanmış adalet kavramını bilmeyecektir. Herkesin yeteneğine göre üretip ihtiyacına göre tüketmesi ilkesi, en hafif *suum cuique* yankısı bile içermez. İnsanın emeğinin ürünü üzerindeki hakkını da anlamsız kılar; ama kuşkusuz yalnızca nesnesini ortadan kaldırmış olduğu için, yani emeğin ötesinde bir hayatta, herkes için mümkün hale gelen bir hayatta bütün eşdeğerlik ilişkilerini ortadan kaldırmış olduğu için yapabilecektir bunu. Şimdiye kadar varolmuş olan doğal hukuk hazinesinin tümü, sınıfsız toplumun yaklaşmasıyla pozitif hukuk gibi müzelik bir hale gelmez. Uzunca bir süre, bunların etkili olmaları için yeniden yapılanması gerekse de geleceğe ilişkin duyumlara ve yararlı araçlara sahip olmayı sürdürecektir. Bu alan o kadar az terk edilmiştir ki uzunca bir süre ve zaman zaman eskisinden de daha fazla yukarıdan gelen gasplara, iktidar araçlarının şeyleşmesine ve her türden denetimsiz iktidar icraatına karşı duyarlı ve yol gösterici olacaktır. Klasik doğal hukukun nihai özü, hiçbir eke gerek

duyulmadan insan haysiyetinin postülası olarak durmaktadır; Brecht' in dediği gibi, yalnızca sınıfı değil, insanın kendisi de suratında bir çizme bulduğu zaman pek mutlu olmaz, ve doğal hukukun süregiden öğesi bu nefrete adanmıştır; Spartacus'tan beri devrimci olan bir nefrettir bu, soyut bir biçim kazanmış olsa da kavramsal bir boyuttur. Eğer toplumsal eğilimin gerçekten ilerici bir biçimde daha somutlaşmasına izin verilirse bu biçim açısından çok daha iyi olur; hem anahatları hem de ayrıntıları açısından Servet Tanrısı karşıtının değil, Neron karşıtının biçimidir bu. Kuşkusuz Servet Tanrısı karşıtının o aceleci tarzına rağmen, yakından ilişkilidir bu ikisi, ama aynı şey değildirler. Doğal hukukun devrimci olan özgün mirasını burada buluyoruz işte: İnsanı yalnızca metaya indirgenmiş değil, kendi değerlerinden de soyulmuş nesnelerden yabancılaştıran tüm ilişkilerin ilgası. Sosyalizmsiz demokrasi, demokrasisiz sosyalizm olmaz – geleceği belirleyecek karşılıklı etkileşim formülü budur.

Toplumsal Ütopya ve Doğal Hukuk

Özgür hayatın, çalışma hayatının ötesinde bir hayat olduğuna inanılıyordu. Fakat bu hayatta aranan şey yalnızca bir *düş* olarak tarihin sınırlarında belirdi. Geride altın çağ olduğu düşünülen devir, ileride özgürlük imparatorluğu. Böyle bir hayat hakkı kuşkusuz kulağa ütopya gibi gelir; dolayısıyla bir bütün olarak doğal hukuk zaman zaman yasal ütopya diye de adlandırılırdı. Öte yandan pozitivistler, Grotius ve Hobbes'un doktrinlerinin, zamanlarının birkaç öznel, ideal süsleme iliştirilmiş pozitif hukukundan başka bir şey olmadığını iddia ediyorlardı. Doğal hukukun büyük temsilcilerinin teorilerindeki ütopyacı karakter nedir, bu teorilerin zamanlarının hakiki *toplumsal ütopyaları* ile bir bağı var mıdır? Eğer böyle bir bağları yoksa, o zaman doğal hukuk (pozitif hukukun bir süsü olarak) büyük ölçüde ekonominin tarihsel bir tekniği ve ideolojisi başlığı altında toplanacaktır. Fakat eğer böyle bir bağ mevcutsa, o zaman, toplumsal ütopyalara bilimsel sosyalizmin kaba saba da olsa müjdecileri diye gösterilen eleştirel saygı ve itibarı doğal hukuka da göstermek oldukça mantıklı olacaktır. Bununla birlikte, toplumsal ütopyalar ile doğal hukuk –özellikle klasik, rasyonel doğal hukuk– arasında salt bağlantılar değil, temel *farklılıklar* da vardır. İlk farklılık *zamana ilişkindir*: Doğal hukuk teorisinin yükselişi, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllardaydı; toplumsal ütopyalar ise erken on dokuzuncu yüzyılda, sanayi devrimi dünyasında doruğa çıktı. Öyle ki, Grotius'tan Pufendorf'a doğal hukuk teorisyenleri klasik burjuva po-

litik ekonomi teorisyenleriyle eşzamanlı olarak sahneye çıkarlar; en ilerici burjuva bilincini temel alırlar ve bu sıfatla devrimci burjuvazinin taleplerini açık ve mantıki bir biçimde formüle ederler. Dışsal da olsa, klasik doğal hukuk ile ekonomideki fizyokratlar okulu arasında temas noktaları vardır; bu durum söz konusu okulun kurucusu Quesnay'de açıkça görülür. Adam Smith'in yöntemiyle bile bir bağ söz konusudur. *Homo oeconomicus,* çıkarların uyumu ve "doğru politik ekonomi" (hatalı feodal ekonomiden ayrı tutulmak üzere), tümdengelimci yöntem gibi soyutlamalar hep doğal hukuktan kaynaklanır. Doğal hukukun rasyonel özü de çağın başlıca ekonomistlerindeki ortak bir unsurdur; bu da burjuva biliminin erken dönemlerinde bulunan soyutlamaya duyulan o genel inanca, katışıksız aklın yapıcı gücüne, en azından hesap edebilme gücüne olan inanca tekabül etmektedir. Bunun tersine, başlıca toplumsal ütopyacı teorisyenler (Fourier, Saint-Simon, Owen) akla yönelik burjuva iyimserliğinin çoktan bir yana bırakılmış olduğu bir çağda ortaya çıkarlar. Çağ, bu iyimserliği kısmen erken gelen krizlerin bir sonucu olarak (ekonomik: Sismondi'nin kriz teorisi; ideolojik: Kant'ın akıl eleştirisi), kısmen de kurgulama nosyonuna karşı sonraki tepkilere ve bunların organik büyümeye, atalara, oluşmaya dönmelerine (Fransa'da gelenekçiler ve Almanya'da tarihçi okul) uyumlu olarak bir yana bırakmıştır. Ne var ki toplumsal ütopyacılar parlak öngörülerle dolu bu kalıtsal muhayyilelerini, on dokuzuncu yüzyılın sınai gelişimini öngörme yönünde bile tam olarak kullanamadılar; bu arada dönemin doğal hukuku gerici tarihçi okul tarafından bir kuruluş edimi olarak kabul edilip bir yana bırakılıyordu. Bu son husus, doğal hukukun kurucu yanı, doğal hukuk teorileri ile toplumsal ütopya arasındaki ikinci önemli farkı, metodolojik bir farkı gösterir: Toplumsal ütopyalar hikâyeler-, resimler ve tasvirlerle, gelecek daha iyi bir topluma dair imgelerin romansı yollarla gösterilmesiyle çalışır; bu tarzların hiçbiri birer süsten ibaret değildir. Buna karşılık doğal hukuk teorisyenleri, Rousseau söz konusu olduğunda dahi, bir ilkeden yapılan tümdengelimler yoluyla ve Kantçı bir bilimin gayreti ve katılığıyla hareket ederler. Bu da doğal hukuk ile toplumsal ütopya arasındaki üçüncü ve en önemli farka, her ikisinin amaçlarının *nesneleri* arasındaki farka bağlıdır: Toplumsal ütopyalar temelde *mutluluğu,* en azından sefaletin ve bu sefaleti yaratan ve muhafaza eden koşulların ortadan kaldırılmasına yöneliktir. Doğal hukuk teorisyenleri, kolaylıkla görüleceği gibi, temelde *haysiyete,* insan haklarına, insan onurunun kategorileri olarak insan güvenliğinin ya da özgürlüğünün hukuki garantiler altına alınmasına yönelirler. Benzer biçimde toplumsal ütopyalar her şeyden

öte insanların *acısını* ortadan kaldırmaya yoğunlaşırken, doğal hukuk her şeyden öte insanın alçaltılmasını ortadan kaldırmaya yoğunlaşır. Toplumsal ütopyalar *herkesin eudaemonia'sının* (*yüksek mutluluğunun*) yoluna çıkan her şeyi bertaraf etmek isterler; doğal hukuk *özerklik* ve onun *eunomia*'sının (iyi yasasının) yoluna çıkan her şeyden kurtulmak ister. Dolayısıyla, toplumsal ütopya ve doğal hukuk doktrinlerindeki humanist titreşimler tümüyle farklıdır.

Ancak bu daha iyi toplumsal hayat düşlerinin ikisi de bir diğerinden tam olarak ayrılamamıştır. Birbirlerine dolaşıktırlar: Mutluluk doktrinleri hiçbir sorumluluğu olmayan hayvanlar için bir bahçe istemez; haysiyet doktrinleri güzel şeyleri, bir sütunun kaba dış yüzeyini bile hor görmek istemez. Aslında yasal ütopyalardan söz etmemize izin veren metodolojik yakınlıklar gibi gerçek benzerliklerin farkına varmamızın kaçınılmaz olmasının nedeni de budur. Bu benzerlikler, mevcut olanların daha iyi bir duruma giden yolu açmak için kenara itilmesi gerektiği inancında, verili olma halinin *ötesine geçmekte* yatar. Bu bakımdan, toplumsal ütopyalar, doruğa çıktıkları dönemle, yani on dokuzuncu yüzyılda tam Marx'tan önceki o filizlenip serpildikleri dönemle sınırlandırılmamalıdırlar. Bu dönemden önce uzun ve önemli bir tarihe sahiptirler: Platon, Stoacılar ve St. Augustinus ideal devletin anahatlarını çizmişlerdi: Thomas More *Ütopya*'yı, Campanella *Güneş Ülkesi*'ni ve Bacon ise *Yeni Atlantis*'i yazarken gözleri doğal hukuka dikilmişti. Stoacılar doğal hukuklarını, dünya devleti ütopyaları ile yakın temas içinde geliştirdiler; Stoacılıkta, Grotius ve Saint-Simon birbirlerinin ardılı değil, çağdaşıdırlar; hatta aynı kişidirler. Ancak on yedinci ve on sekizinci yüzyılların özgün klasik doğal hukuk teorileri, ortak bir paydayla toplumsal ütopyacı teorilere bağlanır: aynı türden *iyi niyetli bir gelecek tasarımı.* Bu, eşit derecede olumsuz bir anlamda da anlaşılabilir: İki durumda da, ampirik dünyaya, yıkıcı gidiş gelişler görürüz; yani, verili "kötü koşulları" ihmal ederler ve iki durumda da "insanların doğası"ndan başlayıp bu "doğa"nın hizmetinde olan, şimdiye kadar kullanılmış olanlardan daha iyi araçlara sahip bir hedefe doğru pürüzsüz bir gelişim vardır. Ancak bu ortak paydanın anlaşılması gereken bir de olumlu yönü var: Her iki durumda da (*corpus politicum*) politik beden, amaç kavramından hareketle yeniden oluşturulmaktadır. Thomas More'un toplumsal ütopyacı teorisi doğal hukukun karakteristiği olan bireyin doğal özgürlüğü düşüncesi üzerinde temellenirken, Grotius'un doğal hukuku ütopyacı liberalizm (bireysel çıkarların özgürleşmesi) üzerinde temellenmektedir. Aynı şekilde, Campanella'nın radikal düzen ütopyasıyla Hobbes' daki radikal mutlaki-

yetçiliğin doğal hukuk sistemi arasında da bağlantılar buluruz. Kant'ın sürekli barış projesinde doğal hukukun amacı, kozmopolit hukuk ve buradan çıkan uluslararası devlet düşüncesi, geleceğe aktarılır ve *expressis verbis* ütopya düşüyle bitiştirilir. Böylelikle, renkli devlet imgeleri ile özenli hukuk inşaatı, bir iyileştirici irade projesinde tümüyle birleşmiş olur. Owen, Fourier ve Saint-Simon inşaalarını açıkça sefaletin ortadan kaldırılmasıyla doğal hukuk kategorileriyle ve ilke olarak bir kolektif içindeki yurttaşla (*citoyen*) ilintilendirerek, "günün doğal olmayan ilişkileri"nin karşısına "sosyalist aklı" koyarlar. Marksizm, bu tarzda algılanan akıl standartlarının varsayılan ebedi karakterini ve soyutluğunu havaya uçurur; dönüştürücü bir edim olarak insanın varsayılan ebedi doğal kimliğiyle ise hiçbir ilgisi yoktur. Marksizm, sosyalizmin standartlarını ve her şeyden önce yollarını, reformcu iradenin özel karakterinden ve gerçek tarihin dışından alınan tarihsel olmayan düşünceden değil, diyalektik somut tarihten alır. Bu şekilde toplumsal ütopya ve doğal hukuk, birlikte, arka planın bir parçası haline geliyordu; geriye kalanlar ise Engels'in toplumsal ütopyalar üzerine söylediği gibi "dar görüşlülerin göremediği, fantastik örtüler altında yükselen çok zekice, olgunlaşmamış idealler ve düşünceler"dir; doğal hukuktan geriye kalansa yalnızca muğlak bir çağrışımdır. Bununla birlikte, tarihsel, diyalektik gerçeklik yönündeki, "ilkel komünist kabilenin özgürlük, eşitlik ve kardeşliği" yönündeki hareket, (son aşamada) eğer doğal hukuk bütün soyutluğuna rağmen (ve hatta bu sayede), bu "akıl ilkelerini" bu kadar güçlü bir biçimde tasvir etmemiş olsaydı, bu kadar berrak bir biçimde keşfedilmeyecekti – Marx ve Engels'te bile. Onları ayırt eden şey yalnızca toplumsal misyonları değildir; aynı zamanda Marksizmin tarihi ciddiye alışını tarihçi okulun sefil fesatlığından ayıran taleplere anahatları doğal hukuk projesi içinde belirlenmiş taleplere gösterdikleri saygıdır; dahası, doğal hukuk inşaasının *a priori* niteliğine işaret eden Marx bir keresinde tarihçi hukuk okulunun yalnızca "tarihin kendi *a posteriori*'si olduğunu gösterdiğini" söylüyordu. Proletarya hümanizminin doğal hukuk geleneğine ve *mutatis mutandis* tam da onun insan haysiyeti duygusuna yakın olması önemsiz bir şey değildir. Bu yok edilmiş haysiyetten (dahası, acı içindeki insandan) hareket eden Marx, "radikal zincirleri olan sınıfa işaret ediyordu; işaret ettiği bu alan "herhangi bir *özgül adalet* talebinde bulunmaz, çünkü ortada *özel adaletsizlik* değil, bu sınıfa yöneltilmiş *genel bir adaletsizlik* vardır" (*Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Giriş*). Eğer hiçbir mutlak, genel adalet, hiçbir yasal ütopya göz önüne getirilmezse bu haliyle mutlak, genel bir adaletsizlik belirlenemeyeceği gibi, ölçülemez ve onarıla-

maz da. "İnsanların kurtuluşu" yolundaki bu niyet toplumsal ütopyaların insansever şefkatinden, doğal hukukun gururundan aldığından çok daha az şey almıştır. Bir yanda toplumsal ütopyalar, diğer yanda doğal hukuk doktrinleri tarafından vurgulanan mutluluk ve haysiyet, çok uzun bir süre biri insani şefkate ve desteğe, diğeri ise insan haysiyeti *primat*'ına öncelik tanıyarak, bir araya gelmeden, ayrı ayrı ve mahzun bir şekilde yol aldılar. Toplumsal ütopyacı düşüncenin somut mirasının yanı sıra, *citoyen*'in aynı derecede somut programının tanınması her zamankinden daha gereklidir bugün. Bu iki düşüncenin niyetleri arasındaki farklılıkların da işlevsel bakımdan ilişkili ve pratikte üstesinden gelinmiş olarak tanınmaları eskisinden çok daha gereklidir. Bu kavrayışı sefaletin ve yokluğun sonu gelmeden insan haysiyetinin mümkün olamayacağını, ama köleliğin eski ve yeni biçimlerinin sonu gelmeden de insan mutluluğunun mümkün olamayacağını gösteren kesinliğe borçluyuz. Marksizmin toplumsal ütopyalara kendi öncülü olarak gösterdiği saygı, doğal hukuktan *etkilenen* saygıya dahildir. Her ikisi de "olmuş" olandan "daha iyi" bir şey beklemenin soylu gücüne aittir – *humanum* için gösterilen çabanın deneysel malzemesi, birinde daha renkli, diğerinde daha katı malzemelerden yapılmıştır; ancak ikisi de umut imparatorluğundan doğar. Doğal hukukun dileği eskiden de bugün de *başı dikliğin bir hak* olmasıydı, *kişiler* temelinde saygı gösterilip, kişilerin *kolektifi* temelinde garanti edilebilecek bir hak... Ve eğer insanlık haysiyetini gözeten bir kişi bile olsa bu engin ve her şeyi saran haysiyet, doğal hukukun özünü oluşturmaya yeterli olacaktır. Kişi ve kolektifle aynı zamanda uğraşmanın yollarını aradığı sürece ve –normalleştirilmiş insan kitlelerinden uzak, yabancılaşmamış dayanışmaya yakın durarak– birini diğerinde içermeye çalıştığı ölçüde sosyalizmde bulduğumuz tam da budur işte.

Çeviren: Serhat Öztopbaş
Yayıma hazırlayanlar:
Semih Sökmen, Bülent Somay

—