

yani özünü yansıtan anayasaya bağlı kalarak verir, yönetilenler de eylemlerini kendi özlere uygun biçimde gerçekleştirirler. Bu sayede birey kendini, kendisine ait buyruklara uyan bir varlık olarak göreceğinden, özgür olur.

Özetleyecek olursak, bireyin meşruiyetini kazanması en genel anlamda bir devletin üyesi olması yoluyla, devletin başının-monarkın- halkın tinine uygun buyruklar vermesi yoluyla, devletinki de yasalara uyan bireyler olması yoluyla olanaktır. Devlet, "bireyin-birey geneli bilip istediği ve ona inandığı ölçüde- kendisinde ona sahip olduğu ve onun tadını çıkardığı gerçekliktir" (Hegel 1995:110). Devlet türünde örgütlenmelere bireylerin gereksinimlerini tek başlarına karşılayamama ve karşılamak için mutlaka başka bireylerle işbölümü yapmak zorunda olmaları nedeniyle ihtiyaçları vardır (Hegel 1991: pr. 182).

Devletin de tıpkı bireyler gibi içinde bulunduğu bir devletler sistemi vardır. Devletler de gereksinimlerini karşılayabilmek için, başka devletlerce tanınmaya ve işbölümü yapmaya ihtiyaç duyarlar. Bir devletin meşruiyeti sadece bireylerle ya da halkıyla ilişkisinde değil, başka devletlerle ilişkisinde de söz konusudur. Bir devletin meşruiyeti, başka devletlerce tanınmasına da bağlıdır. Başka devletlerce tanınmak bir devletin hakkıdır. Bu hakkı kazanması için devletin de gerçekleştirmesi gereken kimi ödevleri vardır. Egemen dev-

letler arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi, uluslararası hukuku oluşturur. Uluslararası hukukun ilkesi, devletlerin bağlı olduğu karşılıklı zorunlulukları dile getiren anlaşmalardır. Bu zorunlulukları belirleyen tümel bir isteme yoktur. Bu nedenle her devletin hakkı kendi tikel istemelerince gerçekleştirilir. Uluslararası hukukun tümel belirlenimi, birbirleriyle ilişkilerinde devletlerin birbirlerine dayattıkları zorunluluklarıdır (Hegel 1991:pr.333). Bu zorunluluklarla ilgili uzlaşmazlıklar, tümel bir isteme olmadığından, ancak savaşla giderilebilir. Hegel'e göre bu savaşlar bütünü de dünya tarihini oluşturur. Devletler dünya tarihi sahnesine anayasalarıyla çıkarlar. Bu biçimiyle de tinin dünya tarihinde aldığı biçimleri oluştururlar.

Dolayısıyla bir devlete, devletin başına, o devletin halkına varlığını, özgürlüğünü, ödevlerini, özünü, meşruiyetini kazandıran o devletin anayasası olacaktır, bu biçimiyle devletler hem tarihi yapacaklar hem de dünya tarihindeki yerlerini alacaklardır.

Kaynakça

Hegel, G.W.F., Elements of the Philosophy of Right, çev. H.B. Nisbet, Cambridge University Press, New York, 1991.

Hegel, G.W.F., Tarihte Akıl, çev. Önay Sözer, Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 1995.

Thrasümahos'un Sorunu: Hukukun Temel Çatışkısı

Uluğ Nutku"

Platon'un dilimize ve bazı başka dilelere Devlet, bazılarında da Cumhuriyet adıyla çevrilen, ama kaynak anlamına yakın olmak için 'Yurttaşlar Topluluğu' olarak çevrilmesi daha yerinde olan Politeia diyalogu, adaletin ve amacı adaleti uygulamak olan hukukun siyasal içeriğindeki temel çatışmayı ortaya çıkaran bir tartışmayla başlar^(*). Üzerine eğileceğimiz, tartışmada söz alan sofist Thrasümahos'un "adalet daha güçlü tarafın çıkarına gelendir" savıdır. Bu sav, herkesin ulaşmak istediği, isteyeceği genelgeçer bir adalet kavramını tanımla çabasının ortasına düşer ve kavramı parçalar. 'Taraf' ile ne kastettiğini şöyle açıklar: "Her egemen sınıf kendi çıkarına olan yasalar yapar. Demokrasi demokratik yasalar, tiranlık tiranca yasalar yapar ve böyle. Bunları yaparlarken kendilerinin, yönetenlerin çıkarına olan ne ise, adaletin o olduğunu uyukları için tanımlarlar ve bir kimse onların yasalarını çiğnerse, 'suçlu' diye cezalandırılır" (338e-339a). Thrasümahos tereddüde yer bırakmamak için tanımını daha açık kılmak ister: "Bütün devletlerde 'adalet'in aynı şekilde olduğunu söylerken kastettiğim budur; yani, mevcut yönetici sınıfın çıkarı; ve bu

yönetici sınıf her devlette 'en güçlü' ögedir ve biz doğru yönde tartışsak 'adalet'in hep aynı olduğunu, daha güçlü tarafın çıkarına olduğunu anlarız." Sözlerinde "daha güçlü" ve "en güçlü" nitelermelerinin geçmesi öncemli bir ayırım yapmak istemesinden değil, siyasal iktidarın her zaman her yerde bir güçlülük ve daha güçlülük sorunu olduğunu; yasaların, iktidarın iradesinden bağımsız yapılamayacağını belirtmek istemesindedir. Sokrates, konuşmaları değişmez, mutlak bir adalet anlayışına ulaşmaya yönlendirirken Thrasümahos göreliliği mutlaklaştırarak son noktayı koymak istemektedir. Eğer onun karşı çıkışı olmasaydı, sorunun çatışkılı (antinomik) özelliği belirsiz kalabilirdi. Gerçi Attika felsefesinde, sofist eleştirilerle başlayan aporetik düşüncenin olgunlaşmıştı ve bu Platon'un çoğu diyalogunun 'çözüm-süz' bitmesinde görülür; ama Politeia'nın 'giriş'i sayılan birinci kitaptaki sorun, siyasal iktidar biçimlerinin (rejimler) ayrıntılı karşılaştırılıp derinleştirilmesiyle sürdürülmediğinden, çatışkılı sınırlı işlenmiş oluyor.

Thrasümahos'un yargısına başlıca iki yaklaşımımız olabilir. Birincisinde bu yargının kulağımıza hiç de uzaktan,

(*) Cumhuriyet Üniversitesi, Felsefe Bölümü

(1) Elyazması kaynakta başlık daha uzun : Politeia he peri dikaitu: Yurttaşlar Topluluğu ya da Adalet Üzerine. Peter Weber-Schaefer "Platons Politeia" makalesinde (ç: Das politische Denken der Griechen, yay. Peter Weber-Schaefer, München 1969, s.66n.) politeia'yı 'anayasa' (Verfassung) ile karşılıyor. Diyalogda asıl tartışma konusu adalet olduğundan ve kelimenin bir anlamı 'anayasa' olmakla beraber, anayasa yazma hazırlığı söz konusu olmadığından, şöyle belirtile sanırım daha uygun olur: 'Yurttaşlar Topluluğu (Anayasası) ya da Adalet Üzerine'.

M.Ö. 420'li yıllardan gelmediğini söyleyebiliriz. Yargının safdilli biçimi olan "güçlü haklıdır", adaletin tecellisinden kuşkuya düşen herkes söyleyebilir. O zaman sadece kulağımıza değil, dolaysız hak duygumuza, haklılık-haksızlık ayırındaki bilincimize de uzaktan ve aykırı bir ses gibi gelmez; çünkü aradan geçen 24 yüzyıla rağmen, bizim de altında yaşadığımız yasaların, talep ettiğimiz sürekli adaleti sağlamada kusurlu, en azından yetersiz olduklarını düşünürüz, bunu genelleştirmesek, mutlaklaştırmamak bile. Sorunu felsefi yapan şudur: ne Thrasümahos ne de kapıştığı Sokrates 'adalet bizim toplumda güçlü olanın çıkarınıdır' demiyor; öze ilişkin konuşuyor. Öze ilişkin olmayan sav-karşı sav konumlarının felsefenin dışına düştüğü belli. Siyasal içerikli ama hukuku bağlayan, adalet üzerine bu ilk felsefi tartışmayı modern zamanlara getirirsek, en keskin dilli örneği olarak Komünist Manifesto'nun ilk cümlesini Thrasümahos'un yargısıyla yanyana koyabiliriz: "Şimdiye kadar varolan bütün toplumların tarihi sınıf mücadeleleri tarihidir." İki sav arasındaki önemli fark, Thrasümahos'un 'şimdiye kadarki' dememesi, bütün zamanlar için konuşması, Marx-Engels'in ise gelecekte bu durumun ortadan kalkacağını bildirmeleridir. Bu nedenle ikinci sav, çatışkayı ortadan kaldırmaya yöneliktir. Bu bakışa karşı bütün tarihin sınıf mücadelesi tarihi olamadığına yığınla örnek verilebilir, ama bu, filozofun değil, tarihçinin işidir. Tarihçi felsefi bir tutum alırsa, çatışkayı işleyecektir.

İkinci tutum böyle bir tartışmanın eskide kaldığını, köleci toplum ideolojisi çerçevesi içinde geçtiğini, o zamandan beri toplumsallığın örgütlenmesin-

de eski zamanlarla karşılaştırılmayacak kadar yol alındığını öne sürmektedir. Günümüzde uluslararası hukuk, gelişkin demokrasi, yaygınlaşan insan hakları bilinci inkar edilemez gerçeklerdir. Birleşmiş Milletler Örgütü, yapının gücü zayıf olsa da vardır. Dünya devleti yolunda adım atılmıştır, vbg. Ama buna karşı, savaşların geçmişiyle karşılaştırılmayacak yıkıcılıkta olduğu, bu olumsuzluktan doğanın da nasibini aldığı, hatta insanlığın tüm canlı doğanın sonunu hazırladığı aynı güçle savunulabilecek ve savunulan savlardır da. Gelecek için tasarımlar ne kadar insani amaçlar taşısalar bile, insanlıkdışı uygulamaların genişleyen boyutunu daraltamıyorlar: çatışkısı dünya ölçeğindedir.

Sorun elbette burada bırakılmaz, ama çatışkayı yeniden ele almada iyimserlik-kötümserlik karşıtlığı da işe yaramaz. Kötümserlik teslimiyetçiliğe, iyimserlik abartmaya yol açar. Teslimiyetçiliğin mutlak egemen olduğu ve uzun (uzunca) sürdüğü hiçbir tarihsel dönem yok. Bunun nedenini sonuna kadar bilmediğimiz için özgürlük inancına tutunuyoruz. Oysa iyimserlik insanları uzun süre oyalayabilir, hatta düşüncelerini avlayabilir. İyimserlik vaatlerle dolu olduğundan, yapmacık özgürlükler yaratır. Ölümçül abartma, son kuşak olmamızdan, en üstün çağın en başarılı kuşağı olduğumuz sonucuna kaymaktadır. İlerleme metaforunun (yahut paradigmasının) eleştirileri arasında şair Ogden Nash'in şu deyişinden daha açık dilli, tarih bilincini daha uyanık tutan bir deyişe rastlamadım: "İlerleme bir zamanlar pek alâydı, ama artık çok uzadı."

Şimdi Thrasümahos'un şaşırtıcı, ikinci savı geliyor. Sokrates'in "yöneti-

ci yanlış yapar mı?" sorusuna önce herkesin vereceği cevabı verir ve "yapar" der. Ama yöneticinin yanlış kararlar alması, çıkarına ters yasalar çıkarması kendi aleyhine olacağından, düzeltir, "eğer gerçekten yöneticiyse yanlış yapmaz" der. Burada dikkati çeken herhangi bir 'olması gerek' savı ileri sürmemesidir; çünkü gücü adaletsizliğinde olan yönetici, olumluluklarla, olması gereklerle eyleyorsa, adaleti amaçlamış olur; asıl kendi aleyhine olan da budur. Yöneticinin zayıf düşmesi yalnız kendi aleyhine değil, yönettiklerinin aleyhinedir de. Adaletsizlik düzeni bozulursa kargaşa olacağından, herkes kaybedecektir. Kurnaz bir iş adamının işinde daha başarılı olacağını, Sokrates'in istediği dürüst kişinin kimsenin işine yaramayacağını sözlerine ekler. Onun bütün söyledikleri, ahlak ve hukuk düzeni üzerine saptamalarıdır. Mevcut koşullarda böyle bir düzenin nasıl değişeceği sorusunu kenara atmasa da, asıl ilgisi buna değil; çünkü değişiklikler olsa da dönüp dolaşılıp başka türlü bir adaletsizlik egemenliği kurulacaktır. O halde Sokrates'in, olması gereken adalet üzerine söyledikleri gevezelikten öteye geçmez. Thrasümahos, tartışmada öfkelerini kaybettikçe Sokrates'in soru-cevapla işlediği karşıt savlarına ses çıkarmaz.

Burada bir felsefe tarihi incelemesi yapmadığımızdan, Sokratik elenchos olarak terimleştirilen sav yürütme yöntemi konu dışı. Thrasümahos'un sonraki düşüncelerinin ilk savıyla tutarlı olup olmadığı, bunların savsözünü (argüman) nasıl sakatladığı da burada önemli değil. Düşündürücü olan, gerek demokraside gerek tiranlıkta adaletsizliğin hüküm sürdüğünü savlaması. Aradaki büyük derece farkı -diyelim ki bi-

rincisinde temsilci seçimiyle bir rıza/uzlaşım, ikincisinde diktatörlük söz konusu olsun- onun savını çürütmez; çünkü yürütme için derece farkını göstermek yetmez, temelden nitelik farkını göstermek gerekir. Atina'da o dönem, Perikles demokrasisinin yaşandığı dönemdir. Gerçi Perikles on yıl kadar önce ölmüştü, ama demokratik yönetim henüz despotlaşmamıştı (Sokrates'e intihar cezası yirmi yıl sonraki demokrasiden gelir). Perikles sofistlerin özgürce konuşmaları için kapıları ardına kadar açmıştı ve sofistlerin çoğu hatip olduğundan, tartışmalar siyasal konularda yoğunlaşırdı. Onların hepsi iktidarın acımasız eleştirmeniydi. Ama sonradan kovuşturulmalarının asıl gerekçesi bu eleştirileri değil, toplumu daha derinden sarsmaları, ahlakın bir icat ve dinin, boş umutların yeri olduğunu söylemeleridir. Hukuk, ahlak, din, eğitim konularında hepsi aynı zeminde duruyor ama aynı tarzda düşünmüyordu. Örneği, Antifon, kölelerin de dahil olduğu mutlak eşitliği savunuyordu. Kadıköylü (Kalkedonia) Thrasümahos, idealleri aldatmacalar olarak anlar ve yürürlükteki nomos'un (insanların koyduğu kurallar sistemi) eleştirisiyle yetinir. Onunla sıklıkla karşılaştırılan sofist Kalikles (Platon'un Gorgias'ında tartışmacı) devlet-iktidar-güç-haksızlık eşitlemesini doğaya dayandırır; gücünün zayıfa hükmetmesini hak olarak görür. Zamanımızda 'doğal haklar' ile doğanın kendisinden gelen bir şey kastedilmez; doğuştan itibaren verilen hak - yaşama hakkı gibi- kastedilir. Grekler bu anlayışa dudak bükmedi, çünkü doğal/doğuştan özellikleri kavramlaştırırken, bunlar arasına 'hak' kavramını yerleştirmeyi, insanın da içinde yer aldığı doğada apaçık olan güçlülük hiyerarşi-

siyle bağdaşmaz bulurlardı. Grek düşüncesine içkin insan anlayışı böyle, ama bunu aşma çabaları da var. Çağımızda bazı filozoflar -bu bazılar fazla sayıda da olabilir- Platon'u köleci aristokrasinin ideoloğu sayar. Onun tasarladığı yurttaşlar toplumunu doğru anlamak için, Politeia IV. Kitapta (420 b) geçen şu cümle yeterli: "Şu anda biz, mutlu topluluk olarak düşündüğümüz topluluğu, seçkin bir azınlığın değil, bütünü mutluluğunun sağlanmasıyla kurmaya çalışıyoruz."

Politeia'daki tartışmayı Thrasümahos kaybetti. Tarih boyunca kaybetti mi? O zamandan beri terimler çok değişti; ama hiçbir terim bir olguyu değiştirmez, olgu üzerine açıklamayı tarihsel duruma uygunca genişletir. Örneği, günümüzde içeriği küreselleştirmeyle bağlantılı olarak ve bunun karşısında belirlenmeye çalışılan sivil itaatsizlik, Aydınlanma Çağında Fransız Devriminin getirdiği siyasal özgürlük açıklamaları ile, restore edilen krallıklar arasında bir uzlaşım kavramıydı. Aydınlanma'nın şiarını 'düşünmeye cesaret et' diye dile getiren Kant, uzlaşımın ötesine geçilmesi gerektiğini anlamıştı. Aydınlanma Nedir Sorusuna Cevap (1784) yazısında yarı alaylı -belki de tam alaylı- bir üslupla II. Frederik'in dağıttığı konuşma serbestliği üzerine "istediğini konuş, ama itaat et" der. Eğer bu tutuma gene de pasif denirse, bizim kanık-sadığımız, 'olumsuz yasayı çıkarıcıları demokratik seçim hakkıyla değiştirene ve onların yasayı değiştirmelerine kadar ona itaat et' inancı, çok daha pasiftir; üstelik hiçbir esprisi, hiçbir ironisi yoktur.

Dünya tarihi genel ölçüt olarak alınırsa, Thrasümahos tartışmayı kaybet-

mez. Daha güçlü olanı, despotes'i, yahut çok sonraki prensi (Machiavelli), hükümdarı ya da kralı (Hobbes) kişiliklerden ve toplumsal sözleşmelerin soyut 'ego'larından sıyrırsak, başka kavramlara geçeriz: sosyo-politik-ekonomik sistem, üretim ilişkileri, artı değer vbg. Bu kavramlar kapitalizm denilen üretim tarzının çözümlenmesine odaklanır. Kavramsal çözümlenmeyi eyleme dökmek, çatışkayı çözmede son girişimdir. Sorunun ne denli derinleştiğini son 150 yılın tarihi gösteriyor. Gene de, toplumsallığımız gereği, mutlak çözümsüzlüğün olamayacağı inancına tutunuruz.

Günümüze sofistimizin yönünden bakarsak, dikaiasüne, en yüksek ahlaklılığın içeriği olan adalet, gerek toplumlarda gerek toplumlar arası ilişkilerde çıkar kollama siyasetçiliğine teslim edilmiştir. Hep yeniden pişirilip önümüze sürülen bayat kavramlar: devletler arası çıkar ilişkilerinin 'eşyanın tabiatı' olduğu, devlet sırtı, güçler dengesi, stratejik-jeopolitik konum, realpolitik. Bunların tam karşısında, Kalkiles'in 'zayıfların savunması' diyeceği, ama Thrasümahos'un, gerçekleştirilmelerinden kuşkuyu elden bırakmadan onaylayacağı (çünkü Larissa şehrini ihhak etmeye girişen Makedonyalıları karşı çıkmıştı) hukuk devletinin üstünlüğü, dünya halklarının dayanışması, şeffaf siyaset, topyekun silahsızlanma, tüm kaynakların tüm halklarca hakça paylaşımı var. Bunları idealite alanına taşıyıp orada düşünce hazinesi olarak saklamak olmaz. Hepsi gerçektir, tüm gerçekliktir. Her birey tüm gerçekliğin içinde bir yeredir, yerini kendisi seçse de seçmese de.

Hukuk Felsefesinde Anarşist Bir Figür: E.B. Pasukanis

Murat Cem Demir^(*) - Yusuf Ziya Özcan^(**)

I. Giriş

Bu çalışmanın yazarları, Kriminolojide, Çatışma kuramı ile meşgul olurlarken, kuramın muhtevasında ismi silik bir şekilde zikredilen bu teorisyenle şans eseri tanışmışlardır. Kısa bir külliyat taraması, bu düşünürün hem hukukun Marksist yorumuna yaptığı katkıları, hem de bu yorumun politik açılımlarını görmemize neden olmuştur. Düşünür, Marksist hukuk kuramının önemli (belki de en önemlisi) teorisyenlerinden biridir. Bu çalışmada amaçımız, düşünürün ait olduğu düşünce geleneği içerisinde farklılığını vurgulamak, özgünlüğünü ve bu özgünlüğün yaratmış olduğu etkileri ortaya çıkarmak, en sonunda da becerebildiğimiz ölçüde eleştirisini yapmaktır.

II. Marksizm ve Hukuk

Pasukanis, Tarih ve toplum ilişkilerini dinamik bir bütünsellikle inceleyen, bu bütünselliğin temeline de üretim ilişkilerini koyan tarihsel materyalist bir geleneğe yaslanmıştır. Bonn'da hukuk eğitimi alan ancak hukuku hiçbir zaman incelemesinin merkezine oturt-

mayan Karl Marks'ın başını çektiği bu akım hukuku bir üst yapı kurumu olarak görmektedir. Hakim olan paradigmanın savunduğu hukukun toplumsal dünyayı açıklamada temel işlev göreceği ve hukukun kaynağının iradede aranması gerektiği tezi, Marks^(***) tarafından şiddetle eleştirilir.

Marks, Prusya hükümetinin Sansür Yönetmeliği ve Altıncı Rhine Eyalet Meclisinin çıkarmış olduğu, yakacak sıkıntısı çeken ve bu yüzden ormandan odun toplayanları cezalandırmayı amaçlayan Orman Yasasına⁽¹⁾ karşı Rheinische Zeitung yazdığı makalelerle hukuksal sorunla(r) ilk kez ilgilenir. Daha sonraki çalışmalarında (Ekonomi Politikin Eleştirisine Giriş - Özellikle 4. bölüm-, Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisine Katkı, 1844 İktisadi ve Felsefe Elyazmaları ve Gotha Programının Eleştirisi) hukuka kısmi ve görece zayıf bir yaklaşımla değinir.

Hukukun toplumsala dair en yetkin açıklama düzeneği olduğu ve yahut "Dünyanın hukukçu bakış açısı ile açıklanıp anlaşılabileceği" (Karahanoğulları 2003:58) tezi, Marks'ın

(*) Arş. Gör., ODTÜ Sosyoloji Bölümü

(**) Prof. Dr., ODTÜ Sosyoloji Bölümü

(*) Karl Marks'ın hukuka karşı pozisyonunu Hirst (1972:30) üç dönemle sınıflandırmıştır. Bunlar: A.1840-42, Kantçı hukuk eleştirisi, B.1842-1844, Feuerbachçı periyod, ve C.1845-1882 arası tarihsel materyalist dönem

(1) Marks, Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı (1859)'nin önsözünde şunu yazmıştır: "1842-43 yılları arasında Rheinische Zeitung'un editörü olarak kendimi ilk defa maddi çıkarlar olarak bilinen şeyi tartışırken, zor bir durumda buldum. Rhine Eyalet Meclisi'nin orman kaçakçılığı üzerine ve büyük toprak sahiplerinin mülkiyetlerinin bölüşümü üzerine tartışmalar; o zamanlar Rhine Eyaleti birinci başkanı olan Bay Von Schaper'in Mosel köylülerinin durumu üzerine Rheinische Zeitung ile giriştiği resmi polemikle başlatılması; en son olarak serbest ticaret ve konuyucu gümrük vergisi tartışmaları dikkatimi iktisadi sorulara yönelmemde ilk neden oldular".