

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**J.HABERMAS'IN İLETİŞİMSEL EYLEM KURAMI
AÇISINDAN İNSAN HAKLARI PROBLEMİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Elif İSTANBULLU

Enstitü Anabilim Dalı: Felsefe

Tez Danışmanı: Doç Dr. H.Nejdet ERTUĞ

HAZİRAN - 2014

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

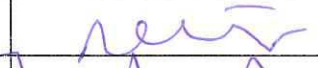


J.HABERMAS'IN İLETİŞİMSEL EYLEM KURAMI
AÇISINDAN İNSAN HAKLARI PROBLEMİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Elif İSTANBULLU

Enstitü Anabilim Dalı: Felsefe

“Bu tez/..../201.. tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Doç. Dr. Nergiz Ertuğ	Bazanlı	
Doç. Dr. İsmail Hıncal	Bazanlı	
Yard. Doç. Dr. F. Berna Yıldırım	Bazanlı	

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Elif İSTANBULLU

18.06.2014

ÖNSÖZ

İletişimsel Eylem Kuramı, insan türünün özgürleşimci potansiyelinin açığa çıkartılması üzerine bir soruşturmadır. Kuramın merkezinde, geleneğin birleştirici etkisinin ortadan kalktığı çağdaş toplumlarda entegrasyonun nasıl mümkün olabileceği sorunu yatar. Bu çerçeveden bakıldığında, etkileşimi insan türünün ayırt edici niteliği olarak ortaya koyan iletişimsel eylem, özgürleşimci potansiyelin gerçekleştirilebilmesi için demokrasi, hukuk ve insan hakları arasında bulunması gereken ilişkiye odaklanır. Burada temel vurgu; gerçek bir demokratik ortamın ancak haklar sistemine dayanan bir hukuk devleti içinde olanaklı olduğudur. Çağımızda insan hakları; karmaşık dünya toplumunun birarada yaşamasına olanak sunan yegane birleştirici değer olmanın yanında, dünya toplumunun eşitliğinin ve özgürlüğünün de garantisidir.

Çalışmanın hazırlanması sırasında desteğini esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. H. Nejdet ERTUĞ'a; değerli katkılarıyla yol gösteren Prof. Dr. Hakan POYRAZ'a ve Yrd. Doç. Dr. F. Berna YILDIRIM'a; yardımları için meslektaşım Merve ERTENE'ye ve Onur KABİL'e; anlayışı sabrı ve sevgisi için annem Solmaz İSTANBULLU'ya ve H. Ertunç ALİSBAH'a sonsuz şükranlarımı sunarım.

Elif İSTANBULLU

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	iv
TABLO LİSTESİ	v
ÖZET	vi
SUMMARY	vii
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: ELEŞTİREL TEORİ VE HABERMAS	9
1.1.Frankfurt Okulu.....	10
1.1.1.1923-1933 Arası Dönem-Kuruluş Aşaması	14
1.1.2.1933-1950 Arası Dönem-Sürgün Yılları.....	16
1.1.2.1.Materyalizm.....	18
1.1.2.2.Eleştirel Teori (Pozitivizm ve Araçsal Akıl Eleştirisi).....	19
1.1.3.1950-1970 Arası Dönem-Frankfurt'a Dönüş	22
1.1.3.1.Kültür Endüstrisi Kritiği.....	24
1.1.4.1970 Sonrası Dönem	25
1.2.Habermas ve Eleştirel Teorinin Yeniden Kurulması	25
1.2.1.Araştırma Programı	27
1.2.2.Habermas ve Frankfurt Okulu	28
1.2.3.Tamamlanmamış Bir Proje Olarak Modernite ve İletişimsel Rasyonalite İdeali	30
1.2.3.1.Modernite ve Araçsal Akıl	35
BÖLÜM 2: İLETİŞİMSEL EYLEM KURAMI	39
2.1.Sosyolojik Eylem Modelleri	40
2.1.1.Popper ve Üç Dünya Kuramı	41
2.1.2.Teleolojik (Stratejik Eylem).....	43
2.1.3.Normlara Göre Düzenlenmiş Eylem	43
2.1.4.Dramaturjik Eylem	44
2.1.5.İletişimsel Eylem.....	45
2.2.Toplumsal Praksisin Görünümleri Olarak Emek ve Etkileşim.....	46
2.2.1.İletişimsel Eylem Kuramının Temelleri	49
2.2.2.Başarı Yönelimli Eyleme Karşılık Anlaşma Yönelimli Eylem	51
2.2.3.Anlam-Doğruluk İlişkisi	54

2.2.3.1.Evrensel Pragmatik ve Söz Edimleri.....	56
2.2.3.2.Geçerlilik İddiaları.....	58
2.2.3.3.İletişimin İki Düzeyi.....	60
2.2.3.4.İdeal Konuşma ve Kısıtlanmamış İletişim	62
2.3.Sistem ve Yaşama Dünyası.....	63
2.3.1.Yaşama Dünyası.....	64
2.3.2.Sistem ve Sistemik Bütünleşme	68
2.3.3.Yaşama Dünyasının Sistem Tarafından Sömürgeleştirilmesi.....	69

BÖLÜM 3: TARTIŞIMCI DEMOKRASİ VE ULUS-ÜSTÜ HAKLAR

SİSTEMİ.....	72
3.1.Söylem Etiği.....	73
3.1.1.Söylem Etiğinin Hukuk ve Demokrasi İle İlişkisi	77
3.2.Tartışımçı Demokrasi Modeli	78
3.2.1.Ulus Devlet ve Meşruiyet Krizi	82
3.2.2.Anayasal Cumhuriyetçilik ve Çokkültürlülük.....	86
3.2.2.1.Kant'ın Hukuk Felsefesi ve Ebedi Barış Düşüncesi.....	93
3.2.2.2.Habermas'ın Kant Eleştirisi	96
3.2.2.3.Dünya Yurttaşlığının Yeniden Formüle Edilmesi.....	98

BÖLÜM 4: İLETİŞİMSEL EYLEM, HUKUK VE İNSAN HAKLARI

4.1.Prosedüralist Hukuk.....	102
4.1.1.Çağdaş Toplumda Hukuk ve İşlevleri.....	104
4.1.2.Geleneksel Hukuk Yaklaşımlarının Eleştirisi	107
4.1.3.Demokrasinin ve İnsan Haklarının Uzlaştırılması Olarak Prosedüralist Hukuk.....	109
4.1.3.1.Öznel Otonomi ve Kamusal Otonomi	110
4.1.3.2.Prosedüralist Hukukta Haklar Sistemi.....	111
4.2.İletişimsel Eylem Temelli İnsan Hakları Yaklaşımı	115
4.2.1.Doğal Haklar Olarak İnsan Hakları.....	116
4.2.2.Habermas'ın İnsan Hakları Savunusu	118
4.2.2.1.İnsan Hakları-Ahlak İlişkisi	122
4.2.2.2.Öznelerarasılık ve İnsan Hakları	124

SONUÇ.....	127
-------------------	------------

KAYNAKÇA	133
ÖZGEÇMİŞ.....	141

KISALTMALAR

İEK	: İletişimsel Eylem Kuramı
S	: Söylem İlkesi
E	: Evrenselleştirme İlkesi
AB	: Avrupa Birliği
BM	: Birleşmiş Milletler

TABLO LİSTESİ

Tablo 1	: Weber'in Eylem Tipolojisi.....	52
Tablo2	: Habermas'ta Eylem Tipleri.....	53
Tablo 3	: Anlaşmaya Yönelmiş Eylemin Yeniden Üretim İşlevleri.....	67
Tablo 4	: Yeniden Üretim Aksaklıklarında Kriz Görüngüleri (Patolojiler).....	70

Tezin Başlığı: J. Habermas'ın İletişimsel Eylem Kuramı Açısından İnsan Hakları Problemi	
Tezin Yazarı: Elif İSTANBULLU	Danışman: Doç. Dr. H. Nejdet ERTUĞ
Kabul Tarihi: 30 Mayıs 2014	Sayfa Sayısı: vii (ön kısım) + 141 (tez)
Anabilimdalı: Felsefe	Bilimdalı: Felsefe
<p>Habermas'ın araştırma programının merkezinde İletişimsel Eylem Kuramı ve iletişimsel rasyonalite kavrayışı bulunmaktadır. İletişimsel rasyonalite fikri ise modernite eleştirisi-savunununun temelini teşkil eder. Bu çerçevede o, modernite ile geleneksel yaşam formlarının parçalanmasının iki taraflı okunması gerektiğini düşünür. Bu parçalanma yaşama dünyasının rasyonalize olması ve böylelikle kendi içinden bir sistem alanının ayrışmasına sebep olmuştur. Bu durum insan toplumunun özgürleşim potansiyelinde, demokratik müzakereyi olanaklı kılmakla bir genişleme yaratmıştır. Ancak diğer taraftan stratejik eylemin hüküm sürdüğü saha olarak sistem alanı yaşama dünyasını esir almıştır. Bu durumda yapılması gereken yaşama dünyasının sistemin boyunduruğundan kurtarılması ve kendi demokratik kurumlarını biçimlendirmesinin sağlanmasıdır.</p> <p>İletişimsel Eylem Kuramı içinde bu biçimde ortaya konan modernitenin patolojilerinin aşılması çabası, söylem aracılığıyla etik sahaya genişletilir. İyi yaşama ilişkin tek bir tasarım sunmayan söylem etiği formel bir karaktere sahiptir. Söz konusu etik yaklaşımdan temellenen söylem ilkesi, iletişimsel eylemin siyasi ve legal sahaya uyarlanması anahtarı olur. Söylem ilkesi, pratik müzakerenin sonuçlarının geçerliliğine odaklanır. Bu türden bir geçerlilik, özgür ve eşit katılımcıların rasyonel uzlaşmaya varmalarının yegane yoludur. Bu anlamda söylem ilkesi demokrasinin olanağı haline gelir.</p> <p>Habermas demokrasi, hukuk ve haklar sistemi arasında içsel bir ilişkinin bulunması gerektiğini düşünür. Demokrasi ve insan hakları birbirlerine rakip olmadıkları gibi ancak birlikte mümkündür. Bu, otonomiye yüklenen anlamda ortaya çıkar. Ona göre, bireysel haklara karşılık gelen özne otonomiye sahip olunmadan siyasi haklara karşılık gelen kamusal otonomiye de sahip olunamaz. Diğer taraftan kamusal otonomi de özne otonomi için gerekli olan şartları hukuk dolayımıyla kurumsallaştırır.</p> <p>Bu temel üzerinde ortaya çıkan Habermas'ın insan hakları yaklaşımı, doğal hukuk geleneği ile postmodern yaklaşım arasında bir uzlaşdır. Hakların bütüncül bir çerçevede ele alınmış olması, ahlaktan türetilmemesi ve merkeze izole bir bireyi almaması onun kuramı postmodern düşünüşe yaklaştırmaktadır. Diğer taraftan temel bireysel hakların içsel bir değerlerinin olduğuna dair düşüncenin, hakların temellendirilmesi konusunda yarattığı boşluk onun, doğal hukuktan tam anlamıyla kopmadığını göstergesidir.</p>	
Anahtar Kelimeler: İletişimsel Eylem, Stratejik Eylem, Söylem, Özne Otonomi, Kamusal Otonomi	

Title of the Thesis: The Problem of Human Rights in terms of Habermas' Communicative Action Theory

Author: Elif İSTANBULLU

Supervisor: Assoc. Prof. H. Nejdet ERTUĞ

Date: 30 May 2014

Nu. of pages: vii (pre text) + 141 (main body)

Department: Philosophy

Subfield: Philosophy

The Communicative Action Theory and communicative rationality constitute the centre of Habermas' research program. The idea of communicative rationality is the ground of his critique of modernity. In this context, he thinks that the disruption of the traditional life styles within modernity should be considered two-sided. This disruption causes the lifeworld to be rationalized and thereby a system sphere to be dissociate from itself. This condition enlarges the liberalization potentiality of human society by making democratic negotiation possible. However, on the other side, the system sphere, where strategic action rules over, has captured the lifeworld. Under these circumstances, the lifeworld should be saved from the yoke of the system and its democratic constitutions should be formed.

Within the framework of the Communicative Action Theory the efforts for overcoming the pathologies of modernity are determined in this way, but it is also extended to ethical sphere by means of discourse. The discourse ethics, which does not offer any representation about the good life, has a formal character. The principle of discourse, which is grounded on the ethical attitude in question, becomes the key for transcribing the communicative action for the political and legal sphere. The principle of discourse focuses on the validity of the consequences of practical negotiation. This kind of validity is the only way for the rational convention between the free and equal participants. In this regard, the principle of discourse becomes the possibility of democracy.

Habermas thinks that there should be an intrinsic relation between democracy, law and system of rights. Democracy and human rights cannot run against each other, in fact they are only possible together. This idea takes its root from the meaning of autonomy. According to him, without having the subjective autonomy, which refers to the individual rights, one cannot have public autonomy, which refers to political rights. On the other hand, the political autonomy constitutionalizes the necessary conditions for subjective autonomy through law.

On this ground, Habermas' approach to human rights can be considered as a convention between natural law tradition and postmodern approach. On the one hand, this theory can be considered as a postmodernist, since it discusses the rights within a holistic perspective, it does not derive them from morality and also it does not centre around the idea of isolated individual. On the other hand, this theory also shows that it does not totally break off the relation with natural law, because it claims that the basic individual rights have intrinsic values.

Keywords: Communicative Action, Strategic Action, Discourse, Subjective Autonomy, Public Autonomy

GİRİŞ

Toplumsal-ekonomik kökleri tarımsal üretimden sanayiye geçişle karakterize edilen modernizm, rasyonel temelli, evrenselci ve ilerlemeci bir yaklaşım vazetmiştir. Söz konusu yaklaşımlar ideal bir toplum düzenini, başarılması olası bir hedef olarak insanlığın önüne sermiş ve bir anlamda doğal hukuka dayalı bir insan hakları ile cisimleşmiştir. Ancak modernitenin tam da doruk noktasına ulaştığı 20. yüzyılda tüm kürede cereyan eden siyasi, sosyal ve ekonomik gelişmeler ve buhranlar ilerlemeye duyulan inancı sarsarak bir tür kriz durumu yaratmıştır. Söz konusu kriz Aydınlanma'nın ve değerlerinin sorgulanmasına ve olumsuzlanmasına sebep olmuştur. Bu değerlerin sorgulanması, düşünsel kökleri çok daha eskiye dayanmakla birlikte esas olarak Aydınlanma'nın bir ürünü olan insan haklarının kendisine dayandığı temel ilkeleri ve varsayımları da sorgulanır hale getirmiştir.

Aydınlanma, şüphesiz belirli bir düşünme biçimini karakterize eder; ancak aynı zamanda tarihsel bir döneme de işaret eder. Bu bakımdan Aydınlanma, feodalitenin sona ermesi başta olmak üzere bir dizi tarihsel, siyasal-sosyal olayla da bağlantılıdır. Feodaliteden çıkışın anahtarı olarak "bilimsel, siyasal, kültürel, teknik ve endüstriyel devrimler" gösterilmektedir(Aslan ve Yılmaz, 2001:95). Aydınlanma ile akla atfedilen öncelik ve önem ilerici bir tarih anlayışı ile tamamlanmıştır. Böylece insan aklının ve onun bir ürünü olan bilimin insanın evrene egemen olması için yeterli olduğu ve bu sayede de toplumun rasyonel yasalar çerçevesinde düzenlenebileceği anlayışı ortaya çıkmıştır (Şaylan, 2009:35). Ekonomik değişim, aynı zamanda toplumda uzmanlaşmanın ve okur yazarlığın artması, kırsal bölgelerden kentlere yoğun ve hızlı göç, süreç içinde etkinlikleri küresel ölçekte genişleyecek olan iletişim araçlarının gelişmesi gibi sonuçlar doğurmuştur. Bütün bu kökten ve hızlı değişimler toplumun, geleneksel değerler rafa kaldırılarak yeniden düzenlenmesi ihtiyacını ortaya çıkarmıştır (Aslan ve Yılmaz, 2001:94). Bu toplumu rasyonel yasalarla yeniden inşa etme girişiminin temelinde de akıl ve pozitif bilim getirilmiştir. Bu yeniden dizayn etme sürecinde dinin ve geleneğin otoritesi yıkılırken; yerine yeni bir otorite olarak akıl geçirilmiştir.

Modernizm insana, zincirlerinden kopardığı akılla dünyayı kökten değiştirme ve dönüştürme hayali aşlamıştır. Ancak kimi yazarların işaret ettiği gibi (Bauman,

Berman, Touraine) dönüştürdüğü ya da daha doğrusu parçaladığı geleneksel yapı olduğu için insanı, o güne dek kendisine dayandığı temellerle birlikte yok olma tehdidiyle karşı karşıya bırakmıştır. Modernizm pozitif bilimsel yaklaşımı ve evrenselci insan ve toplum tanımıyla bir anlamda insanlığı birleştirmiştir. Evrenselci yaklaşımla inançsal, ideolojik, etnik bütün sınırlamaların ötesinde insan olmak ortak paydasında herkes eşitlenmiştir. Ancak Berman bu birlikteliği “bölünmüşlüğün birliği” olarak tanımlamaktadır. Modern kamu git gide büyümüş ve “sayılamayacak kadar çok özel dillerde konuşan bir sürü parçaya ayrıl[mıştır]”(Berman, 1994:2, 29).

Bugün dünya paradoksal bir biçimde küreselleşirken aynı zamanda da yerelleşmektedir (Bauman, 2012:129). Kendimizi biçimlendirirken tam olarak otonom olmadığımız ortada. Bu süreçte ekonomik, siyasal, toplumsal, kültürel pek çok sistemin etkisi altında kalınmaktadır. Böyle bir ortamda da bir yandan küresel ölçekte genişlemiş ve dünyanın neredeyse tamamını etkisi altına almış kapitalist sistemin ve onun başta iletişim olmak üzere her türden manipülatif aracının etkisi altında bulunmaktayız. Bir yandan da kimliklerimizi koruma eğilimi günden güne güçlenmektedir. Tuhaf bir biçimde bu iki eğilim de -küresel bir evrenin bir parçası olma ile yerel ve özel kimliklerimizi kendisi ile ve kendisinde tanımladığımız özel toplulukların bir parçası olma- bir arada bulunmaktadır. Touraine “büyük çoğunluğumuz her iki evrene de aidiyet ve bunu istiyoruz” demektedir(Touraine, 2000:33).

Elbette bu karşıt eğilimlerin kültürel, sosyal, siyasal evrenimizi belirleyişi modernizmin gelişim çizgisinin doğal bir sonucu olarak modern düşünce ve yaşam tarzında meydana gelmiş bir krize işaret etmektedir. Kapitalist sistemi doğuran ve ona eşlik eden modern kamu düzeni ve modern siyasal anlayış ilerlemeci tarih anlayışının da etkisiyle insanlara toplumsal düzenin iyiye, hep daha iyiye doğru evrilmekte olduğu inancını pompalamaktaydı. Söz konusu ideal düzen yaklaşımı da dünyanın daha iyi bir yer olmasının, daha adil bir sistemin mümkün olduğunun ve potansiyel bir gelecekte de bu gelişmenin gerçekleşeceğinin hayalini aşlamaktaydı. Bir süredir yaşanmakta olan krizin sebebi de bu tür inançların artık kaybedilmiş olmasıdır (Wallerstein, 2009:26).

20. yüzyılda dünya, iki büyük dünya savaşına ve bunun yanında da sayısız yerel etnik çatışmaya sahne olmuştur. Totaliter rejimler, ilerleme ve insan hakları ideallerini dünyaya sunmuş olan Avrupa’da etkinlik göstermiş ve hatta iktidarlarını ve güçlerini

zaman zaman pozitif ve evrensel bilimsel ilkelerle desteklemiştir. Kitle iletişim araçlarının, propagandanın etkin unsurları olarak kullanılmasıyla insanları manipüle etme ve tektipleştirilme çabalarının; kapitalist sistemin küresel ölçekte etkinlik kazanmasıyla gelir adaletsizliklerinin derinleşmesi yine bu yüzyılın belirleyici özellikleri arasında yer almıştır. İyiye ve gelişmeye duyulan inancın yitirilmesinde etken olan bu gelişmeler sonucunda modern sistem ve düşünce yapıları sorgulanır hale gelmiştir. Bu sorgulama modernitenin bir krize girmesi anlamını taşımaktadır. Söz konusu kriz de bir anlamda kültürel göreceliliği doğurmuştur.

Bugün dünya düzenindeki krizden, değer krizinden, sanat ya da kültürdeki krizden bahsettiğimizde, bütün bu şeyler hakkında şu anda karar verilmemiş olduğunu değil, bunların hakkında karar verilemeyen şeyler olduğunu – makul, hele hele bağlayıcı bir seçim yapmanın hiçbir yolu olmadığını ve böyle bir yol bulunsaydı bile, kararı uygulamaya geçirecek gücü ya da en azından isteği olan hiçbir fail olmadığını- kastediyoruz (Bauman,2012:153-154).

Modernizm aklın egemenliğinde yeni ve hep daha iyiye giden bir toplumsal düzen vaat ediyordu. Oysa modernizmin dünya üzerinde en geniş sınırlara yayıldığı 20. yüzyıl paradoksal bir biçimde kanlı savaflara sahne olmuştur. Modern bilim ortaya çıkan son derece ciddi çevresel sorunlara çözüm bulamadığı gibi bunların bir kısmını da bizatihi bilimin kendisi doğurmuştur. Bütün bunların yanında bir de insan varoluşu, yine bilimsel bir perspektife oturtularak, psişik ve metafizik bağlamlarından soyutlanmıştır (Aslan ve Yılmaz, 2001:101). Söz konusu problemler Aydınlanma'dan beri süregelen anlayışın kritik edilmesine ve böylece düşünsel bir kırılma yaşanmasına neden olmuştur. Bu kırılma anında pek çok Avrupalı düşünür rölativizmin tarafını tutmuştur. Habermas'a göre bu tür çabalar rasyonel bir toplumun önündeki en önemli engeldir ve gerçekte demokratik bir toplumun olanağını ortadan kaldırmaktan başka bir şeye hizmet etmez.

Aydınlanmanın kendine özgü patolojilerini inkâr etmeyen Habermas'a göre bunlar aslında modernitenin özsel niteliklerinin değil çarpıtılmış bir yorumunun sonucudur. Yaşama dünyası ve sistem olmak üzere iki düzeyli bir toplum modeli benimseyen Habermas'a göre bu süreçte, yaşama dünyası gelenekten kurtuldukça rasyonalize

olmaktadır. Ancak diğer taraftan bu rasyonalizasyon, sistemin baskısı altında ezilmesine ve özerkliğini kaybedip sistemin bir işlevi haline gelmesine neden olmaktadır. Habermas'ın çabası da yaşama dünyasını, etkileşimin doğasına dayanarak kendi kurumlarını geliştirmeye itmektir. Fakat bunu yaparken sistemsal örgütlenmenin parçalanmasının ya da yok olmasının mümkün olmadığını farkındadır. Sistemin ortadan kaldırılması mümkün olmayınca ancak tadili ya da evcilleştirilmesi söz konusu olabilir. Habermas bunun için de hukuku iki bütünleşme türünün arasındaki bağlantı noktası olarak görür.

İki toplumsal bütünleşme türü –yaşama dünyasının ve sistemin- Habermas'ın düşüncesinde merkezi önemdedir. Buradan yola çıkarak Habermas'ın temel problemi, paylaşılan ortak geleneklerin bağlayıcılığının gün be gün yitip gittiği bugünün karmaşık, çoğulcu toplumlarında bir arada yaşamının, üstelik de demokratik ideallerden, insan haklarından, hukukun üstünlüğünden taviz vermeden bir arada yaşamın nasıl mümkün olabileceğidir. Habermas bu kapsamda demokrasi, hukuk ve insan haklarının da birbirlerini öncelemediğini ve karşılıklı olarak birbirlerinin varlık koşulunu oluşturan, içsel olarak ilişkili kavramlar olduklarını öne sürer.

Bu çalışma, Habermas'ın söylemsel demokrasi ve hukuk paradigmalarının bu parçalanmış ve birbirleriyle ilişkileri yitip gitmiş yaşama dünyalarının tekrar ilişkilendirilmelerinde önemli bir bakış açısı sunduğu inancını paylaşmaktadır. Bu kapsamda burada, İletişimsel eylemde temellendiği düşünölen Habermas'ın insan haklarına ulusal ve uluslar-üstü düzeydeki yaklaşımının ortaya konulmasına ve söz konusu yaklaşımın doğal hukuk geleneğinden ne ölçüde bir kopuşu temsil ettiğine dair eleştiriye yer verilmektedir.

Bu tür bir çaba öncelikle Habermas'ın içinde yetiştiği düşünölen ve belirli açılardan düşüncelerini devam ettirmekte olduğu, kendi kuramını geliştirirken başka birçok noktada da ayrıştığı Frankfurt Okulu'na yer vermek durumundadır. Bu çerçevede öncelikle, tezin birinci bölümünde Frankfurt Okulu'nun tarihçesinin yanında araştırma konuları ve yöntemlerinin kısa bir betimlemesine yer verilmiştir. Habermas'ın Okul içindeki yeri üzerine durulduktan sonra, araştırma programına yer verilmiş ve söz konusu program içinde ve bu çalışmanın merkezi noktası olan iletişimsel eylem kuramının bu yapı içindeki yeri vurgulanmaya çalışılmıştır. Bu kapsamda öncelikle söz

konusu kuramı doğuran, böyle bir kuram geliştirme isteğinin altındaki unsurları bize açıklayan düşünsel şartları betimlediğine inanıldığı için Habermas'ın modernite eleştirisinin genel ve oldukça kabataslak bir özetine yer verilmiştir.

İkinci bölümde, tezin genel çerçevesini oluşturan İletişimsel Eylem Kuramı'nın detaylıca anlatılması zorunlu olmuştur. Bu tür bir kurama neden ihtiyaç duyulduğu ortaya konduktan sonra kuramın temelleri olarak pragmatik anlam ve söz edimleri yaklaşımlarına yer verilmiştir. Toplumsal praksisin iki görünümü olarak emek ve etkileşim ve bu ikisine karşılık gelecek biçimde stratejik ve iletişimsel eylem dikotomisi ortaya konmuştur. Bölümün sonunda Habermas'ın modernite eleştirisini temellendiren ve sosyal kuramının merkezi olan sistem ve yaşama dünyası ayrıntılı olarak betimlenmiştir. Bu çerçevede, insan toplumunun özgürleşim imkanı olarak demokratik hukuk devleti ilkesinin ancak yaşama dünyasının sistem tarafından ele geçirilmesinin engellenmesi ile olanaklı olduğu vurgulanmıştır.

Üçüncü bölümde, iletişimsel eylemin -içinde bir haklar sisteminin temellendirildiği- siyasal ve legal kuramla bağını kuran söylem etiğine değinilmiştir. Habermas'ın demokrasi ve hukuk yaklaşımı İletişimsel Eylem Kuramı'ndan temelinin alan söylem ilkesinin bu sahalara genişletilmesini ve uyarlanmasını içermektedir. İletişimsel rasyonalitenin toplumsal alanla, çoğulcu demokrasi ve hukuk anlayışı ile ilişkisini ortaya koymak açısından bir reel tablo analizi olarak kriz mefhumuna yer verilmiştir. Özellikle örgütlü ya da ileri kapitalist bir toplumsal formasyon içinde kriz olgusunun işlenmesi liberal demokratik devlette meşruiyet sorununu ortaya çıkarmaktadır. Söz konusu meşruiyet boşluğu Habermas'a göre; aklın kamusal kullanımına -iletişimsel rasyonaliteye- dayalı bir demokratik yaklaşımla ve hakların kullanımının küresel ölçekte genişletilmesiyle olanaklıdır. Bu çerçevede tartışımcı demokrasi yaklaşımı ana hatlarıyla ortaya konduktan sonra Kantçı kozmopolitanizmin yeniden formülasyonuna değinilmiştir.

Çalışmanın son bölümü İletişimsel Eylem Kuramı'ndan temellenen bir insan hakları yaklaşımının niteliklerini ortaya koymaktadır. Burada temel vurgu Habermas'ın öznel ve kamusal otonomiler arasında yaptığı vurguya yöneliktir. Onun düşüncesinde öznel otonominin insan haklarına karşılık geldiği yerde kamusal otonomi halk egemenliği ilkesine işaret eder. Bu kapsamda Habermas, iki tür otonominin birlikte bulunmuşluğuna

işaret etmekte; temel hakları önceleyen liberalizmle halk egemenliğine ağırlık veren cumhuriyetçi yaklaşım arasında bir uzlaşma olarak prosedürel bir hukuk yaklaşımı geliştirmektedir. Diğer taraftan o, yine bu hukuk yaklaşımında temellenmek üzere insan haklarının bir savunusuna girişirken aynı zamanda da postmodern eleştirileri savuşturmak saikiyle doğal hukuku aşmayı denemektedir.

Sonuç olarak özne felsefesinin izole bireyini aşan ve merkeze kendini ancak intersübjektivite içinde kimliklendirebilen ve bu biçimde benliğini kurabilen yeni bir insan ya da birey yaklaşımının geliştirilmesiyle yeni bir insan hakları yaklaşımının ortaya çıktığı literatürde sıklıkla tekrarlanan bir tespittir. Diğer yandan bu çalışma kapsamında her ne kadar Habermas'ın yaklaşımının doğal hukuk geleneğini aştığı kabul edilse de onu tamamen geride bırakan, bir biçimde onununki gibi metafizik kabullerden beslenmeyen bir insan hakları yaklaşımının olası olmadığı düşünülmektedir. Bu çerçevede tekrar etmek gerekirse Habermas'ın yaklaşımının doğal hukuk geleneğinin tamamen bir reddi olmadığı çünkü bu biçimde insanların haklara sahip olma durumunun temellendirilmeyeceği düşünülmektedir. Dolayısıyla Habermas'ın yaklaşımının doğal hukuka ve onu ait bazı temel kabullere sırtını tamamıyla dönmüş olması olası olmamakla birlikte, onun haklara ve haklara sahip olmaya dair bakışı doğal hukuk geleneğini içermekte ve fakat bir yandan da bu geleneği aşmaktadır.

Çalışmanın Konusu

Bu çalışmada İletişimsel Eylem Kuramı'nın, Habermas'ın düşüncesi açısından bir genel çerçeve olarak ortaya çıktığı ve bu genel çerçevenin bir insan hakları yaklaşımına da kaynaklık ettiği ortaya atılmaktadır. Bu kapsamda söz konusu anlayışın çağın temel problemlerini ihtiva eden insan hakları meselesi açısından daha gerçekçi bir temel sağladığı ancak doğal hukuk geleneğinden de belli ölçüde beslendiği kabul edilmektedir.

Çalışmanın Önemi

Habermas üzerine hem dünyada hem de ülkemizde çok sayıda tez, kitap ve makale yazılmış olmasına karşın, onun, doğrudan insan hakları problemine bakışını problem edinen kapsamlı çalışmalar bulunmamaktadır. Bu çalışmada, temel saiki sosyal entegrasyonun mevcut çoğulcu düzende nasıl sağlanabileceğine dair bir perspektif

geliştirmek olan iletişimsel eylem modelinin içinde insan hakları açısından temel unsurların içerildiği düşünülmektedir. Söz konusu unsurların özellikle postmodern eleştiriler karşısında insan haklarına daha sağlam bir temel sağlama konusunda bir işlev üstlenebileceğinin düşünülmesi bu çalışmanın esas önemini ihtiva etmektedir.

Çalışmanın Amacı

Bu çalışmanın üç temel amacı bulunmaktadır. İlk olarak, çoğulcu demokratik toplumda birlikte yaşamın bir gereği olarak ortaya çıkan insan hakları problemlerinin, İletişimsel Eylem Kuramı -ve söz konusu kuramın temel ilkelerinin kendilerine söylem ilkesi aracılığıyla uyarlandığı demokrasi ve hukuk yaklaşımları- tarafından içerildiğini göstermek amaçlanmaktadır. İkinci olarak bu kuramın doğal hukuk geleneğini aşan az ya da çok farklı bir insan hakları paradigması olduğunun ortaya konması amaçlanmıştır. Son olarak da bu yeni paradigmanın insan haklarını salt Batı'ya özgü bir değer olmaktan çıkartacak ve postmodern söylemin -bir meta anlatı olarak onu kökten biçimde sarsacak şekilde- eleştiriye tabi tuttuğu insan haklarının bu yolla daha gerçekçi biçimde savunulmasının olası olduğunun ortaya konması amaçlanmaktadır.

Çalışmanın Yöntemi

Bu çalışmanın uyguladığı yöntemin temelinde Habermas'ın İletişimsel Eylem Kuramı merkezde olmak suretiyle görüşlerinin analiz edilmesi maksadıyla düşünürün gerek Türkçe gerekse İngilizce çevirisi olan metinlerinden yararlanılması yatmaktadır. Gerek beslendiği kaynakların gerekse de Habermas üzerine yapılan çalışmaların çokluğu yine bu iki dilde çok sayıda ikincil kaynaktan faydalanmayı da zorunlu kılmıştır. Bunun yanında Habermas'ın düşünsel kariyeri açısından içinden yetiştiği Frankfurt Okulu'nun önemi ve çalışmanın insan hakları problemini merkeze alması dolayısıyla son olarak da Eleştirel Teori'ye ve insan haklarına dair genel kaynaklar incelenmiştir.

Çalışmanın Sınırlılıkları

Çalışmanın birinci bölümünde, eleştirel teori, tüm bir teoriyi ele almanın kapsamı aşacağı düşünüldüğünden Frankfurt Okulu ile ve Okul'un kavramsal çerçevesi de büyük ölçüde Adorno ve Horkheimer'in Sosyal Araştırmalar Enstitüsü'ne başkanlık yaptıkları dönemle sınırlandırılmıştır. Yine bu bölümde İletişimsel Eylem Kuramı'nın

hazırlayıcısı olarak sunulan Aydınlanma kritiği, dūřürün ele aldığı tüm dūřünceleri incelemenin müstakil bir konu başlığı olduğu değerlendirilerek, Hegel ve Nietzsche takipçileri ana konuları etrafında işlenmiştir. Çalışmanın üçüncü bölümünde 'kriz' tek bir boyutta ele alınmıştır. Habermas'ın, bir sosyal evrim teorisinin eşlik ettiği bağımsız bir kriz kuramı bulunmaktadır. Kuramın genişliği göz önünde tutularak, kriz olgusu, yeni bir demokrasi ve hukuk yaklaşımına ihtiyaç duyulmasının temel gerekçesi olan ulus devletin meşruiyet krizi ile sınırlandırılmıştır.

BÖLÜM 1: ELEŞTİREL TEORİ VE HABERMAS

Farklı bir toplum felsefesi yaklaşımını betimlemek üzere ‘Eleştirel Teori’ adlandırması ilk defa Horkheimer tarafından ortaya atılmıştır. O, bu kavrama ilk defa, kurucularından olduğu Sosyal Araştırmalar Enstitüsü’nün açılış konuşmasında atıfta bulunur. Ne var ki Horkheimer’in, mensubu olduğu çevrenin entelektüel-akademik çalışmalarını geleneksel teorilerden ayırmak amacıyla kullandığı Eleştirel Teori’nin çapı Enstitü’nün sınırlarını aşar. Sosyal Araştırmalar Enstitüsü ya da Enstitü’nün başlangıcını teşkil ettiği Frankfurt Okulu geleneği, yeni bir sosyolojik-felsefi ilgi ve çalışma biçimine işaret eden Eleştirel Teori’nin yalnızca isim babası değildir. Teorinin ilk şekli ve kavramsal çerçevesi yine Enstitü teorisyenlerinin düşüncelerinden kaynağını almaktadır.

Eleştirel Teori, Frankfurt Okulu ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü sıklıkla karıştırılmakta ve özdeş kullanılmaktadır. Resmi kuruluşu 1923 yılına denk gelen Sosyal Araştırmalar Enstitüsü’nün bir kurum olduğu yerde; Eleştirel Teori, bu kurumun çalışmaları ile başladığı kabul edilen Marksist yönelimli bir toplum felsefesi perspektifini ifade eder. Kökenini Hegel ile Marks’ın diyalektik düşünüş biçiminden alan Eleştirel Teori, Enstitü çevresinden olmayan farklı teorisyen ve düşünürlerin; modernite, modern özne ve akıl kategorilerinin kritiği olarak varlığını sürdürmüştür. Aynı biçimde Frankfurt Okulu’nun sınırları da Enstitü’yü kurumsal olarak aşmakta ancak yine ondan temellenmektedir. Aslında Frankfurt Okulu, başlangıçta, Enstitü’ye ve temsil ettiği geleneğe işaret etmek için üyelerinin, sürüldükleri Nazi Almanya’sına 1950’lerde geri dönmesiyle ortaya çıkmıştır. Ancak yine bu adlandırma da Enstitü’nün fiili varlığından çok kuramsal çerçevesine atıfla kullanılmaktadır. Bu kapsamda, Enstitü’de asistanlık yaptığı birkaç yıldan sonra buradan ayrılan ve kendi kuramlarını biçimlendirirken yola, bu kurumun en etkili isimlerini de eleştirel bir analize tabi tutarak devam eden Habermas bu geleneğin son temsilcisi olarak kabul edilmektedir.

Burada, Eleştirel Teori’ye ve Frankfurt Okulu’na yer verilmesinin nedeni Habermas’ın içinde yetiştiği ve belirli bakımlardan düşüncesine yön vermiş olduğu kabul edilen bu gelenek içindeki yerinin gösterilmesinden ibarettir. Bu doğrultuda Frankfurt Okulu, Kejanlıoğlu’nun “eski Eleştirel Teori” dönemi olarak adlandırdığı, Horkheimer ve Adorno’nun Enstitü’nün müdürlüğünü yapmış olduğu evre (Taş, 2011:113) ile büyük

ölçüde sınırlandırılmıştır. Bu anlamda Eleştirel Teori'nin kapsamının daha geniş olduğu gerçeği göz ardı edilmemekle birlikte, çalışma boyunca söz konusu teori ile bu döneme işaret edilmektedir. Bu sınırlar içinde ele alındığında Eleştirel Teori, en genel biçimde Aydınlanma'nın doğurduğu tahakküm ilişkilerinin Marksist temelden kalkılarak eleştirisi ve aşılma çabası olarak değerlendirilebilir.

Eleştirel Teori'nin, çalışmalarını üzerine yoğunlaştırdığı üç ana konu ya da temel kritik olarak Demir, pozitivism, bilim ve teknolojinin ideolojik etkisi ve kültür endüstrisini (Demir, 2009:64); Kızılcılık ise Aydınlanma, pozitivism, modern toplum, kültür endüstrisi, Marksist teori ve sosyoloji eleştirisini göstermektedir (Kızılcılık, 2008:123). Bu iki bakış açısının bir özeti olarak Eleştirel Teori'nin ya da Frankfurt Okulu'nun, temelde Marksist bir çıkış noktasından hareketle bir Aydınlanma ve Aydınlanma'nın ortaya çıkardığı temel sosyo-kültürel yapıya dair kritik olduğu iddia edilebilir. Bütün bir Eleştirel Teori'nin analizi bu çalışmanın kapsamını aşacağından, burada temel çerçeve, bu geleneğe bir başlangıç teşkil eden Enstitü'nün tarihi üzerinden yapılacaktır.

1.1.Frankfurt Okulu

Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün kuruluşuyla ortaya çıkan bir gelenek olarak Frankfurt Okulu, modernitenin sebep olduğu yeni iktidar ve tahakküm ilişkilerini, bu yapı içinde eriyen özgürlüğe yer açmak gayesiyle neo-Marksist bir perspektifle analiz eder. Bu analizler interdisipliner bir yapı arz etmektedir. Okul içinde felsefe, sosyoloji, psikoloji, tarih, antropoloji gibi disiplinlerle bütüncül bir bakış açısı oluşturmak amaç edinilmiştir. Bu amaçla farklı disiplinlerin uzmanlığı Marks'ın ihmal ettiği düşünülen üst-yapı (özellikle kültür) çalışmalarında yoğunlaştırılmıştır.

Okul'un Marksist yöneliminin daha net bir biçimde hissedildiği kuruluş yılları bir kenara bırakılırsa; Horkheimer, Adorno, Marcuse, Pollock, Benjamin, Löwenthal, Fromm, Neumann Enstitü'nün ilk kuşak araştırmacıları arasındaki önemli isimlerden bazılarıdır. Muhtelif görüşlere karşın söz konusu ilk kuşağın temel düşünsel yapısının Horkheimer ve Adorno tarafından şekillendirilmiş olduğu kabul edilebilir. Teori ile pratiğin birleştirilmesi anlamındaki Marksist hedef, başlangıçta, bu ilk kuşak temsilciler arasında da ana hedef olmakla birlikte yönelimleri zaman içinde bu noktadan uzaklaşmıştır. Kritiklerine ortodoks Marksist yorumu da ekleyen ve Batı Marksizmi

diye de adlandırılan bu gelenek, süreç içinde, ikinci kuşakla birlikte -en önemli temsilcisi Habermas sayılmaktadır- liberal tonlar taşır hale gelmiştir.

Toplumsal sahaya dair tüm problemleri kuşatan bütüncül bir bakış açısına, disiplinler arası bir çalışma ile ulaşmayı amaçlayan bu geleneğe göre, bu tür bir çaba aynı zamanda modernitenin sınırlayıcı koşullarını ve bu koşulların doğurduğu araçsal toplum ve özne kavrayışını da aşmanın yolu olacaktır. Bu tür bir felsefi-sosyolojik bakış açısını anlamamanın yolu öncelikle içinde yeşerdiği ve yetiştiği kültürel, sosyal ve siyasi yapıyı anlamaktır. Bu çerçevede öncelikle okulun doğuş koşullarıyla birlikte bir tarihsel analize ihtiyaç vardır.

Frankfurt Okulu, Avrupa'nın oldukça kaotik bir görünüm çizdiği iki büyük dünya savaşı arası dönemde doğmuştur. Bu süreçte, bir yandan geride bırakılan savaşın yarattığı yıkım aşılmaya çalışılırken; diğer yandan yeni bir savaşın hazırlıkları çoktan başlatılmıştır. Bu, daha büyük yıkımlara yol açabilecek, daha etkin kitle imha silahlarının geliştirildiği, kitle iletişim araçlarının yeni politik ve ideolojik saiklerle toplumu kitleleşmeye, sürüleştirmeye ittiği bir dönemdir. Halihazırda savaş ve savaş sonrası ekonomilerinin ve toplumsal buhranların yaratmış olduğu kaos, 1929 ekonomik bunalımıyla zirveye çıkmıştır. Mevcut sistemlerin ve yapıların sorgulanmaya başlamasını doğuran bu süreç, Enstitü'nün kuramsal duruşunu netleştirmeye başladığı 1930'lara denk gelmektedir. 1930'larda Enstitü'ye esas yön veren şey, bu olumsuz tabloda dahi "Marxizmin nasıl olup da güçlü bir alternatif olarak yükselmediği sorusunun yanıtlarını aramak" olmuştur (Küçük, 2010:140).

Horkheimer'in kendi teorilerine verdiği, 'Eleştirel Toplumsal Teori' betimlemesinden yola çıkılarak Okul'un çalışmaları ve genel düşünsel çerçevesi Eleştirel Teori adıyla da ele alınmaktadır. Eleştirel Teori, çıkış noktasını Marksizmin eleştirel bir okumasından almış olmasına karşın gitgide Marksist temellerinden kopmuş bir gelenektir. Bu çalışmaları bir gelenek olarak adlandırma gerekliliği; (i)Okul'un çalışmalarında daima Marksizmin -en azından bir çıkış noktası olarak- ele alınmış olması, (ii)modern kapitalist sistemin kapsamlı bir eleştirisinin Okul'a mensup düşünürler arasındaki önemli bir ortaklık olması, (iii)çalışmaların Marksizmin felsefe ile artık kopmuş bulunan bağlarının yeniden tesis edilmesine yönelmiş olması gibi ortaklıkları bünyesinde barındırıyor olmasından kaynaklanır.

Bu noktada öncelikle Okul'un ortaya çıktığı dönemde zaten bir Marksist gelenek mevcutken Eleştirel Teori'nin bu gelenekten nasıl ayrıştığına bakmak gerekir. Söz konusu eleştirel yaklaşımın ortaya çıkmasına sebep olan bazı tarihsel ve siyasal koşullar mevcuttur. Birinci Dünya Savaşı sonrasında Sovyet sosyalizminin gitgide olumsuz bir görüntü çizmesinin ve özellikle de Stalin döneminde teorik çalışmaların sonlanması yanında, Avrupa'da faşist-kapitalist rejimlerin yerleşmesi bu koşulların başında gelmektedir. Eleştirel Teori Almanya'da doğmuş olduğu için bu gelişmelerin Alman Marksistlerinde yarattığı hayal kırıklıkları Teori'nin ortaya çıkışında büyük önem arz eder. Eleştirel bir teorinin ortaya çıkışında temel itici güç de bu doğrultuda, 20.yüzyılın başlarında kendilerini gösteren iki temel memnuniyetsizlik sonucu Marksizmi tadil etme isteği olmuştur:

(i)Sovyetler Birliği'nde özellikle Stalin döneminde sosyalizm adına ortaya çıkan olumsuz uygulamalar,

(ii)Weimar Almanya'sında işçi hareketinin, her ikisi de amaca yeteri kadar hizmet etmediği düşünülen iki hizbe¹ bölünmüş olması (Kızılcılık, 2008:31).

Dönemin sosyal-siyasal buhranlarının Enstitü'nün kurulmasındaki önemi aşikardır. Bunun yanında, Kızılcılık, Enstitü'nün mali açıdan kuruluşunu kendisine borçlu olduğu kişi olan Felix Weil'in, bağımsız bir Marksist sosyal araştırma enstitüsü kurmak istemesinin altında bazı öznel ve nesnel nedenlerin de bulunduğunu söylemektedir. Weil'i bağımsız bir araştırma enstitüsü kurmaya iten öznel nedenler kısaca şu şekilde sıralanabilir:

(i)Enstitü'nün kurulduğu yıllarda, devletin üniversiteler üzerindeki kontrolünün çok sıkı olması nedeniyle özgür düşünme ve çalışma olanaklarından yoksun olunması,

(ii)Enstitü'nün kurucularının hem Marksist hem de Yahudi oluşlarının, faşizmin yükselmekte olduğu dönemin Almanya'sında akademik kariyerlerine sekte vurması; kökenlerinin ve içinde yetiştikleri düşünsel mirasın kendilerine üniversitelerde yer bulmalarını zorlaştırması,

¹ Almanya'da işçi hareketini bölen ve böylece gerçek hedefinden saptırdığı düşünülen bu iki siyasal hareket Bolşevikleşmiş bir görüntü çizen Komünist Parti (KPD) ve devrimci niteliğini yitirdiği açıkça ortada olan Sosyalist Partidir.

(iii)Alman üniversitelerinde, söz konusu dönemde, akademisyenlerin ilgilerinin tek bir disiplinle sınırlanmış olması gerektiğine dair inanca karşılık Enstitü üyelerinin çok çeşitli ilgi ve uzmanlık alanlarının bulunması ve bu çeşitlilik içinde bir sosyal teori inşa etmek istemeleri.

Bir sosyal araştırmalar enstitüsü kurma gerekliliğinin hissedilmesinin nesnel nedenleri de şu biçimde özetlenebilir:

- (i)Batı Avrupa Marksizmini eleştirel bir gözden geçirme suretiyle tekrar canlandırmak,
- (ii)Söz konusu dönemde üniversitelerde araştırma sahası dışında bırakılan; ancak Marksist bir kuram açısından büyük önem taşıyan “işçi sınıfı ve hareketinin tarihi, anti-semitizm ve kökenleri” gibi problemleri incelemek (Kızılcelik, 2008:34).

Frankfurt Okulu üzerine çalışan araştırmacıların, Okul’un tarihine ilişkin, birbirleriyle belirli noktalarda farklılık arz eden pek çok ayrı dönemsellesştirmesi bulunmaktadır. Söz konusu araştırmaların hepsinin analiz edilmesi bu çalışmanın kapsamını aşacağından burada Bottomore’un sınıflaması dikkate alınmıştır. Okul’un tarihi açısından Bottomore’un izlenmesinin üç önemli nedeni bulunmaktadır. İlkin, onun sınıflamasının, tarihsel niteliğinin yanında, Okul’un dönemlere göre farklılaşan araştırma yöntemlerini ve araştırma konularını dikkate alması açıklayıcı bulunmuştur. Bottomore’un seçilmesindeki ikinci neden ise bu çalışmanın konusunu teşkil eden Habermas’ın düşüncelerinin Okul’un bağımsız bir dönemi olarak ele alınmış olmasıdır. Son olarak da söz konusu eserin esas itibariyle Habermas üzerine bir çalışma olması değerlendirmeye temel alınmasının nedenidir. Bütün bu sebeplerle burada anılan Bottomore, Frankfurt Okulu düşüncesinin dört döneme ayrılabilceğini düşünmektedir:

(i)1923-1933 arası, Enstitü’nün kuruluşunu ve Grünberg’in direktörlüğünü yürüttüğü dönemi kapsamaktadır. Bu dönemde Avusturya Marksizmine yakın duran Enstitü direktörünün, bir ekonomik ve sosyal tarihçi olmasının da etkisiyle çalışmalar daha ziyade ampirik bir karakter taşımıştır.

(ii)1933-1950 yılları arası ABD sürgünü yılları. 1930 yılında Horkheimer’in Enstitü’nün başına geçmesiyle yavaş yavaş yeni-Hegelci çizginin yerleştiğı bir dönemdir. 1932’de Marcuse ve 1938’de Adorno’nun katılımıyla birlikte Enstitü’nün

temel yönelimi de felsefeye kaymaya başlamıştır. Bu dönemde Enstitü'nün kendine has düşünceleri biçimlenmeye başlamış ve bununla eş zamanlı olarak, Enstitü çalışmalarında kalıcı hale gelecek olan psikanalize de ilgi duyulmaya başlanmıştır.

(iii)1950-1970 arası Enstitü'nün Frankfurt'a geri döndüğü dönem. Enstitü bu dönemde önemli sayıda eser vermiş ve Alman düşünce geleneği ve siyasetinde oldukça etkili bir konuma kavuşmuştur. Radikal öğrenci hareketlerinin hızlı büyümesinin de etkisiyle özellikle 1960'larda Enstitü'nün etkisi hızla Avrupa'ya ve hatta ABD'ne de yayılmıştır. Bu döneme Marksist eleştirel teoriyi temsil etmek açısından Marcuse damgasını vurmuştur.

(iv)1970 sonrası dönem (Habermas dönemi). Bu dönemin başlarında Enstitü Marksist tandansını ve bununla birlikte gerek Alman, gerekse Avrupa düşüncesi üzerindeki etkisini gitgide kaybetmiştir. Bottomore'a göre 1969'da Adorno'nun ve 1973'te de Horkheimer'in ölmesiyle gitgide etkisini kaybederken bir okul olarak varlığı neredeyse sona ermiştir. Bu dönemde Okul'a ait sistematik bir düşüncenin yerini Habermas gibi düşünürlerin kendi öznel düşünceleri almıştır (Bottomore, 2002:12-14).

1.1.1.1923-1933 Arası Dönem-Kuruluş Aşaması

Yukarıda özetlendiği üzere gerek sosyal ve siyasal olguların, gerekse Enstitü'nün kurucularının öznel nedenlerinin etkisiyle Batı Marksizmini yeniden canlandırma saikiyle, 1922 yılında Felix Weil tarafından Birinci Marksist Çalışmalar Haftası düzenlenir. Tartışmanın merkezini Korsch'un piyasaya çıkacak olan Marksizm ve felsefe ilişkisini anlatan kitabı oluşturur. Söz konusu toplantının katılımcıları arasında Lukacs, Korsch, Pollock ve Wittfogel bulunmaktadır. Weil her ne kadar bu toplantıların devamını getirmeye niyetlenmiş olsa da daha kalıcı olacağını düşündüğü Marksist bir araştırma merkezi kurmak fikri onu daha çok cezp etmiş ve sahip olduğu kaynakları da bu mecraya yöneltmesine neden olmuştur². Böylece 3 Şubat 1923'te Eğitim Bakanlığı'nın kararıyla Frankfurt Üniversitesi ile ilişkili olarak Sosyal Araştırmalar Enstitüsü resmen kurulmuştur (Bottomore, 2002:11).

² Kurulacak araştırma merkezinin hedefini ortaya koyan ilk belge 1922 yılında Weil'in, Frankfurt Üniversitesi Rektörüne hitaben yazdığı memorandum olmuştur. Burada hedef "bütünselliği içinde toplumsal yaşamın bilgisi ve kavranması" olarak ifade edilmiştir (Slater, 1998:16).

Enstitü'nün kuruluşu için en yoğun çabayı Weil'in yanında Pollock ve Horkheimer sarf etmiştir. Enstitü'nün onayı altında kurulduğu Milli Eğitim Bakanlığı'nın, direktörlük için devlet memuru statüsündeki bir profesörü şart koşması, bu üç ismin ilk etapta Enstitü yöneticiliği yapmalarına engel teşkil etmiştir. Böylelikle bu ünvana sahip olan Kurt Albert Gerlach direktörlüğe getirilmiştir. Ne var ki Gerlach'ın Marksizm, sosyalizm ve anarşizm üzerine vermeyi planladığı dersler ani ölümü üzerine rafa kaldırılmış ve Gerlach'ın Enstitü'ye katkısı oldukça sınırlı kalmıştır. Enstitü'nün ikinci müdürü olan Carl Grünberg ise açıkça bilinen Marksist kimliğine karşın Alman üniversitelerinde kendine yer edinebilmiş bir hukuk ve siyaset bilimi profesörüdür. Grünberg tarafından ilk defa 1910 yılında yayınlanan ve sonraları 'Grünberg Arşivi' olarak anılacak olan "*Sosyalizm ve İşçi Hareket Tarihi İçin Arşiv*"³, kuruluşundan sonra Enstitü'nün yayın organı haline gelmiştir (Kızılcılık, 2008:41-44).

Grünberg dönemi; bölünmelere yol açabileceği düşüncesiyle yöntemsel ve ideolojik görüş ayrılıklarına müsamaha gösterilmeyen, yöneticinin otoriter bir tavır takındığı bir dönem olmuştur. Grünberg'in kendisinin işçi hareketinin tarihine dair bir dokümantasyon çalışması yürüttüğü ve Enstitü'ye kayda değer bir teorik katkıda bulunmadığı iddia edilmektedir. Ancak gerek Arşiv'deki teorik çalışmaların, gerekse de bu dönemde kaleme alınan bazı yazıların Enstitü'nün kuramsal çerçevesine önemli katkıları olmuştur. Slater, bu dönemin sonlarında yayınlanan iki eseri bu dönemin temel çalışmaları olarak göstermektedir: Henryk Grossmann'ın *Kapitalist Sistemde Birikim ve Çöküş Yasası* (1929) ve Friedrich Pollock'un *Sovyetler Birliği'nde 1917-1927 Ekonomik Planlama Deneyimleri* (1929)⁴. Bunun yanında Weil tarafından yine 1929 yılında kaleme alınmış bir memorandum Enstitü'nün bu ilk yıllarındaki gelişimini

³ Grünberg işçi hareketi ve sosyalizmin tarihinin serimlenmesinin dönemin sosyal bilimleri içindeki büyük bir boşluk olduğu inancındadır. Bu boşluğu doldurma gayretiyle çıkardığı Arşiv'in beş inceleme bölümü bulunmaktadır: "teorik sorunlar; orijinal ya da henüz açığa çıkarılmamış malzeme; bir önceki yılın olaylarının ve ilgili programın dökümünü yapma; kitap incelemeleri ve son olarak, eksiksiz bir bibliyografya" (Slater, 1998:26).

⁴ Grossmann'ın yapıtı Marksist ekonomi politiğin, üzerinde ciddiyetle düşünülmesi gereken kompleks doğasına işaret etmekte ve özellikle kar oranının düşüş yasaının analizi üzerinde durmaktadır. Yapıt, bu kapsamda yasanın, Marx'ın "aşama aşama sunma yönteminin ayırdına varılmasındaki başarısızlıktan" kaynaklanan bir karışıklıkla kuşatıldığını iddia etmekte ve bu karışıklığı aşmak için yasanın kendisi kadar yasanın gücü üzerinde de durur. Bu bağlamda bir yasa, yasa yapan şeyin ne olduğu ve bir yasanın nasıl işlediği de analize eklenir.

Pollock'un ampirik karakterli çalışması ise Sovyetler'deki ekonomik gelişmeleri yalnızca soyut olarak ele almamakta Marksist komünizm kavrayışını proleterya diktatörlüğünün ortaya çıktığı sosyo-ekonomik koşullarla bağlantılı olarak tarihsel deneyimden yola çıkarak değerlendirmektedir.

Slater bu iki çalışmaya ek olarak Grünberg Dönemi'nin önemli bir üçüncü çalışmasından da bahseder. Bu çalışma, Karl August Wittfogel'in, toplumsal üstyapının yalnızca üretim sürecinin doğası tarafından değil, söz konusu üretim tarzının etkin olduğu zaman tarafından da belirlendiğini ortaya atan '*Çin Ekonomisi ve Toplumu*' başlıklı çalışmasıdır (Slater, 1998:22-25).

özetler nitelikte olması açısından önemlidir. Bu memorandum, Enstitü'nün temel çalışma alanları olarak; “tarihsel materyalizm ve Marksizmin felsefi temeli; teorik ekonomi politik; planlı ekonominin sorunları; proleteryanın konumu; sosyoloji ve son olarak toplumsal öğretilerin ve partilerin tarihi” sahalarını saptamıştır. Memorandum, ilk yıllarda yapılan çalışmaların niteliğini ortaya koymanın yanında bundan sonrası için izlenmesi gereken bir gelenek olarak aktarılmıştır (Slater, 1998:17-27).

Tarih ve iktisat ağırlıklı ve büyük ölçüde Avusturya-Marksizmi eğilimli bir yayın organı olan *Arşiv*, zamanla Enstitü'nün ihtiyacını karşılayamaz duruma düşmüştür. 1930 yılında Enstitü'nün başına Horkheimer'in geçmesiyle *Zeitschrift für Sozialforschung* çıkarılmaya başlanmıştır (Jay, 2005:50). 1930'lu yıllar, bu yayın organı ve Horkheimer'in etkisiyle birlikte, bir taraftan Enstitü'nün kendine has teorik çerçevesini oluşturmaya, diğer taraftan Alman entelektüel yaşamı içinde gittikçe kendisine daha önemli bir yer edinmeye başlamasına sahne olmuştur. Böylece fikirleri yayılmaya başlayan Enstitü, bu sebeple, faşizmin hızla yükseldiği Almanya'da tehlikeli görülmeye başlanmıştır. Bu bakış açısı Enstitü'nün kapatılmasına ve önde gelen üyelerin Avrupa'nın çeşitli yerlerine ve esas olarak ABD'ne göç etmelerine sebep olmuştur.

1.1.2.1933-1950 Arası Dönem-Sürgün Yılları

1932 yılında “devlete karşı eğilimler taşıdığı” iddiasıyla Enstitü kapatılmıştır. Bir sonraki yıl Horkheimer, Jay'in ifadesiyle “Frankfurt Üniversitesinden Naziler tarafından atılan ilk bilim adamı olmak onurunu kazanmıştır” (Jay, 2005:54). Faşizmin hızlı yükselişinin yarattığı politik ve akademik baskı altında, Enstitü üyelerinin, çalışmalarına Almanya'da kalarak devam etmeleri mümkün olmamıştır. Bu dönemde pek çok Enstitü üyesi, öncelikle Avrupa'nın çeşitli yerlerine, ardından da ABD'ne göç etmişlerdir. Enstitü, 1934 yılında bu defa Columbia Üniversitesi'ne bağlı olarak yeniden kurulmuştur. Bu dönemde temel yayın organı olan *Zeitschrift* –yine Almanca olarak– çıkarılmaya devam etmiştir.

Arşiv'den sonra çalışma alanlarını genişleten ve farklı disiplinlere de yer açan *Zeitschrift*'teki yayınlar, tüm Enstitü üyelerinin kritiğinden geçtiği için artık sadece üye teorisyenlerin kişisel akademik görüşlerini yansıtmaktan çıkıp Enstitü'nün görüşlerini yansıtan kolektif ürünlere dönüşmüşlerdir. ABD'nde geçirdiği yıllarda Enstitü'nün

Amerikan akademik hayatına mesafeli bir duruşu olmuştur. Bunun bir göstergesi *Zeitschrift*'i İngilizce yerine Almanca olarak yayınlamaya devam etmiş olmalarıdır. Gerek Alman dilinin Enstitü çalışmalarında korunmasının, gerekse bu mesafeli duruşun iki temel sebebi bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Enstitü'nün ve üye teorisyenlerin özerk kalmaya devam etmek istemesidir. İkinci sebep ise Nazizm'in bir gün sona ereceğine dair kuvvetli bir umut besliyor olmalarıyla ilişkilidir. Enstitü üyeleri, Nazizm'in yıkılışından sonra kurulacak yeni Alman kültürü açısından yararlı olacağına inandıkları Alman hümanist kültürü ile bağlantıyı koparmak istememişlerdir (Jay; 2005:50,170-172).

Bu dönemin belirleyici özelliklerinden biri de kuruluş aşamasında yer verilmeyen psikolojinin, çalışma sahalarının içine dahil edilmiş olmasıdır. Enstitü'nün sonraki dönem çalışmalarında -özellikle kültür endüstrisi üzerine kritiklerinde- belirginlik kazanacak olan manipülasyona dair analizler açısından psikolojik çalışmalar bir ilk örnek teşkil etmektedir. Psikolojinin bir araştırma sahası olarak dikkate alınması Fromm'un 1930 yılında Enstitü'ye dahil olması ile başlamıştır. Fromm'un bunun için seçtiği ve Enstitü tarafından kabul edilen kuram "materyalist, tarihsel ve toplumsal" bir bilim olarak gördüğü psikanalitik kuram olmuştur (Slater, 1998:183,187).

Bazı çalışmalar Enstitü'nün 1930-1945 arası faaliyetlerini üç alt evreye ayırmaktadır. Bu dönem, büyük ölçüde, bu çalışmanın Bottomore'dan aldığı bakış açısı doğrultusunda, Enstitü'nin ikinci evresi olarak kabul ettiği ABD-sürgün yıllarına denk gelmektedir. 1930-1945 arası dönem temel yönelimleri doğrultusunda; 'materyalizm' (1931-1937), 'Eleştirel Teori' (1937-1942) ve 'araçsal aklın eleştirisi' (1942-1945) ile formüle edilmektedir⁵ (Kejanlıoğlu; 2011:42). Bu bakış açısı Eleştirel Teori'nin ve Frankfurt Okulu'nun bu dönemdeki düşüncelerinin seyrini izlemek açısından kullanışlıdır. Bu kullanışlılık her üç perspektifin de Habermas'ın düşüncesinde belli ölçüde karşılık buluyor olmasından kaynaklanır. Bu açıdan söz konusu üç yönelimi kısaca analiz etmenin, Frankfurt Okulu kadar Habermas'ı da anlamayı kolaylaştıracağı

⁵ Kejanlıoğlu; bu dönemlerin kuramsal açıdan sınırlarını çizen ya da temel yönelimlerini belirleyen ana metinlerden de söz etmektedir. Bu temel metinler her üç evre için sırasıyla;
(i)Horkheimer'in 1931 yılında Enstitü'nün açılışı sırasında yaptığı konuşma metni olarak '*Toplumsal Felsefenin Bugünkü Durumu ve Bir Toplumsal Araştırma Enstitüsü'nün Görevleri*',
(ii)Zeitschrift'te yayınlanan, Horkheimer'in '*Geleneksel ve Eleştirel Teori*' (1937) ve Marcuse'nin '*Felsefe ve Eleştirel Teori*' (1937) başlıklı yazıları,
(iii)Horkheimer ve Adorno'nun birlikte kaleme aldığı '*Aydınlanmanın Diyalektiği*' (1947)'nin yanında, '*Akl Tutulması*' (1947) ve '*Minima Moralia*' (1951)'dir (Kejanlıoğlu,2011:42).

düşünülmektedir. Bu düşünsel bölümlenmede yer verilen pozitivist paradigmaya karşı bir eleştirel toplum teorisi geliştirme amacı ve araçsal aklın eleştirisi aslında iç içe geçmiştir. Her iki eleştirel uğrak Aydınlanma'nın eleştirisine dayanmaktadır. Bu durum göz önünde bulundurularak burada inceleme materyalizm ve eleştirel teori ana başlıkları ile sınırlı tutulmuştur.

1.1.2.1. Materyalizm

Horkheimer'in 1931 yılında, Enstitü'nün açılışında yaptığı konuşma, temel olarak bütüncül ve eleştirel bir toplumsal analizin kalkış noktasının materyalizm olması gerektiğine dayanır. Ancak Horkheimer burada, Marksizmin yaygın-ortodoks yorumlarının da eleştirel bir analize tabi tutulması gerektiğinin altını çizmiştir. Bu eleştiri Enstitü'nün, Marksizmin ilkelerini rehber saydığı kuruluş yıllarından farklılaşmaya başladığının da bir göstergesidir (Taş, 2011:75). Diğer taraftan Marksizm hala belirli ölçüde referans noktası olma özelliğini korumaktadır. Ortodoks yorumların dogmatik tavırlarına sırtını dönen Enstitü açısından, Marksizmin felsefe ile koparılmış olan bağlarının –özellikle de Hegelci kökenlerinin- tekrar tesis edilmesi bu dönemde önem kazanmıştır.

Horkheimer'e göre, toplum felsefenin sonul hedefi, insanları salt bireyler olarak değil, bir topluluğun üyeleri olarak kavrayarak insan kaderinin felsefi yorumunu yapmaktır. Böyle bir toplum felsefesi, öncelikle insanlığın toplumsal varoluşu bağlamında yorumlanabilecek devlet, hukuk, ekonomi ve din gibi fenomenlerle, kısaca insanlığın tüm maddi ve tinsel kültürüyle ilgilenmelidir. Toplum felsefesi bu biçimiyle, klasik Alman İdealizmi'nde belirgin bir felsefi görev haline gelmiş ve en parlak gerçekleştirimini Hegel'in sisteminde bulmuştur (Taş, 2011:75).

Marksizmin felsefe ile kopma noktasına gelmiş bağının tekrar kurulmasının yanında, Enstitü'nün, Grünberg döneminde daha ziyade tarihsel ve ekonomik olan ilgileri de yavaş yavaş bir kenara bırakılmaya başlanmıştır. 1930'lardan önce incelemelerin merkezini "burjuva toplumunun sosyo-ekonomik alt-yapısı" oluşturmaktadır. Buna karşın, felsefi eğilimin gittikçe kuvvetlendiği 1930'lu yıllarda "kültürel üst yapı" üzerine yapılan çalışmalar öne çıkmıştır (Jay, 2005:43-44). Bunun bir sonucu olarak, "insanlığın tüm maddi ve tinsel kültürüyle" ilgilenme gerekliliğinin işaret ettiği üzere bu

dönem, disiplinler-arası çalışmanın da büyük ölçüde önem kazandığı bir aşamayı temsil etmektedir. Horkheimer yine aynı açılış konuşmasında, sosyal-beşeri bilimlerde işbölümünün aşırı artışı dolayısıyla sonuçlarının parçalanmışlığına işaret etmiş ve farklı disiplinlerin birleştirilmesi gerektiğini ifade etmiştir (Kızılcelik, 2008:74).

Sosyal bilimlere dönük bu çaba, bir yöntem olarak diyalektik materyalizmin benimsenmesinde ifadesini bulur. Kuram da hakikat da tarihsel bağlamdan ve insandan bağımsız olarak ele alınamaz. Uşçuluk kadar usdışıcılığı da bu gerçekliği kavramaktan yoksun bulan Horkheimer, bunun yerine diyalektik materyalizmi savunur. Ancak “gerçeklik hiçbir şekilde tamamlanmış olmayan” a karşılık geldiği için bu diyalektik de tamamlanmış bir dizge olarak anlaşılmaz. Bunun yerine diyalektik süregider. Horkheimer’in yöntem olarak diyalektik materyalizmi seçtiği yerde Adorno, bu kavramını da kritiğe tabi tutmaktan kaçınmaz. Marksist kavrayışta, komünizme geçişin zorunlu koşulu olarak kapitalizmin; Hegelci kavrayışta ise devletin olumlanmasının diyalektiği bir dogmaya dönüştürdüğüünün altını çizer. Diyalektik bu şekliyle, Marksizmin kendini eleştirmesini olanaksızlaştırır. Diyalektiği “idealist yönü” olan olumlamadan kurtarmak için Adorno ‘negatif diyalektik’ kavramını ortaya atar. Sentez arayışını bir çarpıklık gören negatif diyalektik artık bu arayışta değildir. Negatif diyalektik “karşıtlıkları sonuna kadar koruyan (poliyalektik), doğrusal olmayan, yer yer kendini olumsuzlayan döngüsel bir harekete” sahiptir (Küçük, 2010:147-149).

1.1.2.2.Eleştirel Teori (Pozitivizm ve Araçsal Akıl Eleştirisi)

Eleştirel teori özünde bir Aydınlanma ve pozitivizm eleştirisidir. Teori, Aydınlanma’nın araçsal akıl kavrayışının ve buna bağlı olarak ortaya çıkan pozitivist bilimsel paradigmanın yıkıcı yönleri üzerine bir analize dayanır. Temel çıkış noktası, araçsal akıl kavrayışının kapitalist toplumun tahakkümcü yapısını kuvvetlendirdiği ve özgürlüğü imkansız kıldığı savıdır. Enstitü’nün pozitivizm eleştirisi üç ana mesele üzerine odaklanmıştır; (i)pozitivizmin hedefi (manipülasyon), (ii)nesneleştirici tavrı ve (iii)araçsal akıl kavrayışı. Pozitivist paradigmanın karşısına bir eleştirel toplum teorisi koyma gerekliliği toplumsal gerçekliği tüm yönleri ile analiz etmenin yanında dönüştürme işlevine de hizmet etme gayesindedir. Bunun için öncelikle kabul edilmesi gereken toplumsal bunalıma eşlik eden bir bilimsel bunalımın yaşanmakta olduğudur.

Bu nedenle mevcut toplumsal yapıları bütüncüllüğü içinde kavramak yeni bir kuramsal yaklaşım ile olanaklıdır.

Haklı olarak bilime ilişkin bir bunalımdan söz edildiği kadarıyla, bu bunalım genel bunalımdan ayrılamaz. Tarihsel süreç, bir üretici güç olarak bilimin dizginlenmesini de beraberinde getirmiştir; bu dizginleme bilimin bölümlerinde, içeriğinde ve biçiminde, konuya ve yönetime göre etkili olur. Ayrıca üretim aracı olarak bilim gerektiği gibi uygulanamaz. Bilime ilişkin bunalımın kavranması, günümüzdeki toplumsal duruma ilişkin kuramın doğru olmasına bağlıdır; çünkü toplumsal bir işlev olarak bilim, günümüzde toplumun çelişkilerini yansıtmaktadır (Horkheimer, 2005:15)

Pozitivist ve pragmatik bakış açılarına atıfla kullanılan 'geleneksel kuram', bilimsel anlamda bir bunalıma işaret eder. Dünya toplumlarının gerek iktisadi, gerekse kültürel açıdan sergiledikleri kaotik görünüm de bu bunalımdan ayrı düşünülemez. Bilime verilen pozitivist biçimin bu bunalımları doğurduğu ve beslediği kadar, bu toplumsal bozunmalar da bilimi köreltmekte ve gerçek amaçlarından uzaklaştırmaktadır. Bilimin bugün sergilediği bu görüntünün iyi kavranması ancak doğru bir toplum kuramı ile olanaklıdır. Geleneksel kuramın karşısına bir eleştirel kuram çıkarmanın nedeni de aslında budur.

Eleştirel teorinin kendini, pozitivist paradigmanın karşısında konumlandırmasının en önemli nedenlerinden biri; nesneleştirici tavrıdır. Pozitivist teori, sosyal gerçekliği de tıpkı doğa gibi verili bir gerçeklik yapısı olarak algılamakta ve kendisini onun dışında konumlandırmaktadır. Buna karşılık eleştirel teori, sosyal gerçekliğin insan toplumunun ortaklaşa bir ürünü olduğunun farkındadır ve kendisini –bilim insanını- bu sahanın dışına yerleştirmez ve onunla diyalektik bir ilişki kurar. Eleştirel teori bu anlamda düşünürseldir. Pozitivist bilimsel paradigmanın, sosyal dünyayı hesaplanabilir olgular temelinde objektivist bir tavırla analiz etmesinin karşısında eleştirel teorisyen, bir parçası olduğu bu sahada tahakküm zincirinin kırılabileceği bir sosyal dönüşümün imkanını ortaya koyar.

Aydınlanma'nın doğurduğu bilimsel yaklaşım, olguları kaydetmek ve matematiksel bir dile dönüştürmek girişimine dönüşmüştür. Başlangıçta doğabilimine ait bu yöntem ve

hedef sosyal bilimlere genişletilmiştir. Pozitivizm tarafından sosyal gerçekliğin karmaşıklığı, tarihselliği ve bütüncüllüğü yok sayılmıştır. Böylelikle bu gerçekliği kavrayacak bakış açısından yoksun olmasına karşın bunu kesin bir biçimde yaptığını iddia eden kuru bir bilimsel yaklaşım ortaya çıkmıştır ve bu bilimsel perspektif varlığını hala devam ettirmektedir. Topluma ve insana ait diyalektik ilişkileri ortaya çıkarmaksa böyle bir kuramla olanak dahilinde değildir.

Oluşa değil de varlığa yönelmiş yöntemde, verili toplum biçimini kendini yineleyen hep aynı süreçlerden oluşan bir mekanizma olarak görmek söz konusudur; bu mekanizma kısa ya da uzun bir süre için aksayabilir, ama asla karmaşık bir makinenin açıklanmasının ötesinde bir bilimsel davranış tarzı gerektirmez. Oysa toplumsal gerçeklik, tarihsel etkinlik içinde bulunan insanların gelişmesi öyle bir yapı oluşturur ki, bu yapının kavranılması, radikal olarak biçim değiştiren tüm kültürel ilişkileri altüst eden doğabilimin hep yeniden var olanın kaydedilmesini görev edinmiş davranış biçimiyle kesinlikle üstesinden gelinemez (Horkheimer, 2005:11-12)

Burjuva çağının bilimsel yaklaşımı olarak pozitivizmin bakışında “kuram kavramı, sanki bilginin iç özünden yola çıkılarak ya da bir biçimde tarihdışı olarak temellendirilmiş gibi bağımsızlaştırıldığında, şeyleştirilmiş, ideolojik bir kategoriye dönüşür” (Horkheimer, 2005:344). Üstelik eleştirel teori, pozitivizmin, hiç de iddia ettiği gibi objektif bir perspektifinin bulunmadığını ortaya koymaktadır. “Bu teorisyenlere göre, doğa bilimlerini model alan sosyal bilimler, verili gerçekliği doğal gerçeklik olarak kabul ettikleri için, kaçınılmaz olarak, teknokratik rasyonaliteyi amaçlayan sosyal mühendislik ideolojisine dönüşmüşlerdir” (Balkız, 2004:140). Bu biçimde pozitivist yaklaşım, kitleler üzerinde bir tahakküm aracına dönüşen Aydınlanma’nın ideolojik çerçevesinin korunmasının ve yeniden üretiminin bir aracına dönüşmüştür. Bir manipülasyon aracı olarak pozitivizm, toplumu idare etme ve bu kontrol aracılığıyla bireyi yok etme hedefinin hizmetkarı olmuştur.

Aydınlanma’nın doğurduğu pozitivist bakış açısı, ideolojik saiklerle manipülasyona yönelmesinin doğal bir sonucu olarak akla, teknokratik ya da araçsal bir statü yükler. Eleştirel teorinin karşı çıkışının ana eksenlerinden bir tanesini de bu akıl kategorisi oluşturmaktadır. Aklın araçsal olarak ele alınışı pozitivizmin nesneleştirici tutumunun

bir uzantısıdır. Bu tutum, mevcut sistemin kendini yeniden üretmesinin ve bu yolla ayakta kalmasının en temel vasıtası olmuştur. Eleştirel teori ise pozitivismin aksine akla, diyalektik bir potansiyel olarak bakmaktadır.

Eleştirel teori bir sosyal epistemoloji türü olarak tanımlanabilir. Eleştirel teori, hem tarihsel olarak objektif hem de otonom olan yani kendi kendini aşmaya muktedir bir akıl anlayışından yola çıkar. Bu anlayışta akıl, ne ontolojik bir kategoridir ne de zaman üstü bir insan yetisidir. Başka bir söyleyişle açık uçlu materyalist bir diyalektiği temel alan eleştirel teori için, tarihin herhangi bir noktasında tamamlanmış bir 'akılsallık' söz konusu olamaz. Aklın yalnızca amaçlara ulaşmak için kullanılan araçlarla tanımlanır olması yeni bir egemenlik biçimi yaratmıştır (Balkız, 2004:155).

Bu karşı çıkış Frankfurt Okulu'nun son dönem temsilcisi Habermas'ın, bu çalışmanın ana eksenini oluşturan, İletişimsel Eylem Kuramı'nın⁶ da çıkış noktasını oluşturmaktadır. Aydınlanma'nın, akılı stratejik (araçsal-teknik) kullanıma indirgeyen bakış açısı Habermas'a göre dilsel öznelerin –insan toplumunun- etkileşimsel doğasını kavramaktan uzaktır. Aklın bu biçimde araçsal olarak ele alışının manipülatif doğasını kavrayan Habermas'a göre, toplumsal özgürleşim bu kavrayışı aşan bir iletişimsel rasyonalite ile olanaklıdır.

1.1.3. 1950-1970 Arası Dönem-Frankfurt'a Dönüş

II. Dünya Savaşı sonrası, Nazizm'in uğradığı yenilgi Enstitü'nün Frankfurt'a geri dönmesine vesile olmuştur. Bu dönemin en etkin isimleri, Horkheimer'in emekliliğinin ardından Enstitü müdürlüğünü yürüten Adorno ve Marcuse olmuştur. Estetik ve kitle kültürü üzerine yapılan çalışmalar bu dönemin temel çerçevesini oluşturmaktadır. Frankfurt'a dönüşle birlikte Enstitü artık öğrenci yetiştirmeye de başlamıştır. Bu dönemde yetiştirilen öğrenciler içinde en ünlüsü şüphesiz Habermas olmuştur. Şöhreti bugüne kadar ulaşan ve bu çalışmanın da konusunu teşkil eden Habermas bugün Frankfurt Okulu'nun son kuşak temsilcisi olarak kabul edilmektedir.

Marksizmden uzaklaşmaya başlanması, kültür endüstrisi kritiği ve öğrenci hareketleri karşısında takınılan tavır, Enstitü'nün bu döneminin düşünsel yönelimlerini

████████████████████████████████████████████████████████████████████████████████

⁶Buradan sonra İEK

yansıtmaktadır. Marksizmin içinde yaşanan ileri kapitalist çağın toplumsal analizi için yeterli bir kaynak olup olmadığının sorgulanmasının yanında; Sosyalist-Komünist rejimlerin ortodoks uygulamaları da bu kritiği doğuran unsurlardandır. Horkheimer, *Eleştirel Teori* (1968) çalışmasında Enstitü'nün Marksizme bakış açısını özetlemektedir

Marx ve Engels'in doktrini, toplumun dinamiğini anlamak için hâlâ vazgeçilmez olmakla beraber, artık ulusların iç gelişmelerini ve dış ilişkilerini açıklayamamaktadır. Geçmişte olduğu gibi beni bugün de harekete geçiren dürtüler, komünist denilen ülkelere değil de, yalnızca kapitalist ülkelere sınıf egemenliği ve emperyalizm gibi saldırgan kavramları uygulamadaki apaçık tutarsız iddiaya karşı olduğu kadar başkalarının bunlara denk düşen önyargılarına karşıdır. Sosyalizm yani asıl anlamında demokrasi fikri, Diamat [Diyalektik Materyalizm] ülkelerinde çoktandır bir manipülasyon aracına çarpıtılarak dönüştürülmüş bulunuyor, tıpkı, Hıristiyan iletisinin Hıristiyanlığın eli kanlı yüzyıllarında çarpıtılmış olması gibi... akılsallaştırılmış, otomatlaştırılmış işlerde top yekun yönlendirilmiş bir dünyaya eşlik eden korkunç olaylar, bütün tarafların aynı teknolojik düzeye eriştiği bir çağda güç-bloğu savaşımının bir parçasıdır(Horkheimer'den akt. Kızılcelik, 2008:116).

Bu değerlendirmenin de ortaya koyduğu gibi Enstitü, Frankfurt'a döndükten sonra düşünceleri önceki yıllarla sosyal ve politik olarak sürekliliğini bir anlamda yitirmiştir. Outhwaite, bu tespitten yola çıkarak 1950'li yılların, Enstitü'nün çalışmalarındaki bütünlüğün ve felsefi homojenliğin ortadan kalktığı bir sürecin başlangıcına işaret ettiğini ifade eder. Bu aşamadan sonra, devam eden ortaklık, çalışmalarda ortak tema olarak korunan; bütüncül olarak yönetilen ve tahakküm altında bulunan bir dünya fikri olmuştur. Bu çağdaş sosyal analizden ayrılık ancak Habermas'ın düşünceleri aracılığıyla olmuştur (Outhwaite, 2006:243).

Sosyalist rejimlerin yarattığı hayal kırıklığının yanında 1960'ların siyasi ortamına büyük ölçüde öğrenci hareketleri damgasını vurmuştur. Enstitü'nün bu konuda tek sesli davrandığı söylenemez. Öğrenci hareketini devrimci bir güç addetmeyen ve özellikle de şiddetin bir yöntem olarak seçilmesinden rahatsızlık duyan Horkheimer ve Adorno'nun yanında Habermas da bu hareketle arasına bir mesafe koymuş ve hatta eleştirel yazılar kaleme almıştır. Kızılcelik, bu tepkiyi Enstitü'nün değişen siyasal eğilimlerine bağlamakta ve Marksizmden kopuşun işaretlerinden biri saymaktadır. Diğer taraftan bu dönemin belirleyici teorisyenlerinin başında gelen Marcuse ise öğrenci hareketlerine

sempatiyle yaklaşan farklı bir tavır takınmıştır. Bu tavrı dolayısıyla da Marcuse, hem yeni Sol hareket içinde kendine sağlam bir yer edinmiş, hem de Enstitü'nün fikirlerinin yayılmasını sağlamıştır (Kızılcelik, 2008:113-116).

1.1.3.1.Kültür Endüstrisi Kritiği

Kitle kültürü ve estetik üzerine yapılan çalışmaların dönem için belirleyici etkisine işaret edilmişti. Bu çerçevede yapılan çalışmalar Adorno'nun etkinliğini de ortaya koymaktadır. Bütün bu çalışmalar içinde 'kültür endüstrisi' eleştirisi başat bir konuma sahiptir. Bu eleştirinin ana savı; kapitalist sistemin kültürü bir endüstri kolu durumuna getirerek ürünlerini metalaştırdığı ve sanat yapıtının, sistemin devamlılığına hizmette yarattığı etki ile değerlendirildiği bir sürecin yaşanmakta olduğudur.

Adorno'nun popüler kültürün üretimine ilişkin oluşturduğu taslak, 'standartlaştırma' görünüşü ile başlar. Bu süreç içinde, başarılı hitler, tipler ve 'karışımlar' yoluyla tanıtılacak materyal, kültür endüstrisinin tekelleri tarafından güçlendirilir. Standartlaşmanın kendi tamamlayıcısı olarak 'sözde-bireycilik' tekniği kullanılır. Bu, normdan 'uyarıcı' sapmalara olanak tanıyarak, hatta cesaretlendirerek, söz konusu materyalin monotonluğu için bir 'mazeret' sağlar (Slater, 1998:234).

Kültür endüstrisi bugün yaygın olarak anladığımız manada bir kitle kültürü eleştirisidir. Ancak halktan kendiliğinden yükselen bir sanatsal eğilimle karıştırılmaması ve kapitalist standartlaştırıcı üretim teknikleri ile ilişkisinin vurgulanması açısından bu terim, kültür endüstrisi ile değiştirilmiştir. Kültür endüstrisi, toplumu kitle iletişim araçları, sanat ve kültür yapıtları vasıtasıyla bilinçsiz bir kitleye dönüştüren ve böylelikle sistemin devamlılığı ve yeniden üretimi için kişiliksiz vasıtalar haline getiren ideolojik yöntemdir. Bu 'kitleleşme' vaziyeti toplumsal özgürleşimin önündeki en önemli engel olarak bizi demokrasi idealinden çok uzağa sürüklemektedir.

Kültür endüstrisinin toplam etkisi Aydınlanma karşıtı bir etkidir; bu etkide Horkheimer'in ve benim belirttiğimiz gibi, Aydınlanma, yani doğa üzerinde giderek artan bir biçimde teknik hakimiyet kurma, bir kitle aldatmacasına, bilincin zincire vurulmasının aracına dönüşüyor. Bu etki, özerk, bağımsız bilinçli yargılarda bulunan ve kendi kararlarını veren bireylerin ortaya çıkmasını engelliyor. Oysa bu

bireyler, yalnızca reşit kişilerde varlığını koruyabilen ve kendini geliştirebilen demokratik bir toplumun ön koşuludurlar (Adorno, 2013:119).

1.1.4.1970 Sonrası Dönem

Adorno ve Horkheimer'in ölümleri ve radikal öğrenci hareketlerinin düşüşe geçmesi Frankfurt Okulu tarihinde bir dönüm noktası olmuştur. Bu dönemde Marksizmle kurulan bağın oldukça zayıflamış olması "Marksist bir düşünce olarak Okul'un varlığı[nın] bir bakıma" sona erdiği anlamını taşımaktadır. Ancak Eleştirel Teori tarafından ortaya konan birçok fikir, sosyal düşünce hayatı üzerinde etkin olmaya devam etmiştir. Bu dönemin geçmiş dönemlerden temel farkı; artık sosyal düşünce üzerindeki etkinin bir Okul'un araştırma programı kapsamında çıkarak, düşünürlerin bireysel çalışmaları vasıtasıyla olmasıdır (Bottomore, 2002:55).

1.2. Habermas ve Eleştirel Teorinin Yeniden Kurulması

Habermas'ın Frankfurt Okulu ve Eleştirel Teori ile bağlantısı 1956 yılında *Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü*'ne katılmasıyla olmuştur. Enstitü'nün Frankfurt'a dönüşünden sonra artık temel düşünsel çerçevesi biçimlenmiş olan Eleştirel Teori, bu düşüncelerin kendileri aracılığıyla aktarılacağı yeni bir kuşak yetiştirme işine girişmiştir. Bu hedefle alınan ve bugün Frankfurt Okulu'nu temsil eden son kuşağın en önemli ismi olan Habermas da bu çerçevede Adorno'nun araştırma asistanlığı görevini yürütmek üzere Enstitü'nün kadrosuna dahil edilmiştir. Başlangıçta Marksist eğilimleri kuvvetli olan Habermas'ın, özellikle Horkheimer ile aralarındaki anlaşmazlıkların zaman içinde büyümesi birkaç yıl içinde Enstitü'den ayrılıp Marburg Üniversitesi'ne gitmesine sebep olur. Habermas, ilerleyen yıllarda Heildelberg, Frankfurt Üniversitesi ve Max Planck Enstitüsü'nde felsefe ve sosyoloji profesörü olarak çalışmalarını devam ettirir.

Habermas, Adorno'nun negatif diyalektiğinin Eleştirel Teori'yi bir çıkmaz sokağa soktuğunu düşünmektedir. Bu çıkmazdan kurtulmak için o, amaç-rasyonel eylem kritiğinden temellenen ve araçsal akıldan farklı bir akıl kavrayışı geliştirme yoluna gider. İletişimsel rasyonalitede son bulan bu çaba, Eleştirel Teori'nin uyarıcı potansiyelinin sona ermediğini düşünen Habermas'ın, bu teoriyi yeniden kurma denemesinin bir ürünüdür. Böylece Eleştirel Teori'nin hedeflerinden biri olan felsefe ile

bilimin sentezlenmesi gerçekleştirilmiş olacaktır. Bu yeniden kurma denemesi, Eleştirel Teori'nin bazı unsurlarının düzeltilmesi gerektiği düşüncesine dayanır. Habermas'a göre eleştirel bir toplum teorisinin; öncelikle kendi normatif temellerini açık biçimde ortaya koyması, sosyal bilimler kadar analitik felsefenin katkılarını da dikkate alması ve modernitenin, burjuva demokrasisinin gelenekleri gibi bazı kazanımlarını gözden kaçırmaması gerekir (Alway, 1995:101).

Habermas'ın akademik hayatı Marksist bir eksenden hareketle başlar ancak zaman içinde liberal bir perspektife doğru kayar. Bunda onun Marksizme, Frankfurt Okulu'nun bir üyesi olmanın bir gereği olarak daima eleştirel bir gözle bakmış olması etkindir. Finlayson'un tabiri ile o, "Marksist bir eleştirmen olduğu kadar Marksizmin de eleştirmeni"dir. (Finlayson, 2007:17). Ancak o, kendisine yöneltilen bütün eleştirilere karşılık, "dayanışma ve baskılardan özgürleşme gibi önemli Marksist-hümanist idealleri yeniden inşa ederek korumaya çabalayan Marksçı toplumsal kuram geleneğinin bir parçası" olduğu iddiasındadır (Specter, 2012:232)

Diğer taraftan Fraser da Habermas'ın, kariyerinin başında destek aldığı sosyalist amaçlardan, devrimci ideallerden hiçbir zaman vazgeçmediğini ifade etmektedir. Burada onu, ortodoks Marksist yorumlardan ayıran şey, kurulu düzeni ya da rejimi tamamen yok etmenin ve bir proleterya diktatörlüğü kurmanın devrim anlamına gelmediğine inanmasıdır. Çünkü ona göre, sosyalizm somut ve belirli bir yaşam biçiminin dizayn edilmesi ve şiddet vasıtasıyla uygulanması ve genelleştirilmesi değildir. Aksine gerçek sosyalizm, özgürleşmiş yaşam biçimlerinin ortaya çıkması ve varlıklarını eşit biçimde sürdürebilmeleri için gerekli olan koşulların kurulmasıdır. Yönetimin gücünün meşrulaştırılması ancak sivil toplumun özgürlüklerinin tanınıp kurumsallaştırılması ile olanaklıdır (Fraser, 2001:364).

Habermas'ın problemi devrimsel gücün ya da dehanın nasıl kurulacağı meselesidir. Bu, özgürleştirici güç olarak aklın egemenliği anlamını taşımaktadır. O, devrimci bir güç ya da özgürleşimci yapıyı ortaya çıkarmak için hem modern burjuva liberal kapitalizminin hem de işçilerin sosyal ütopyasının potansiyellerinin tükendiğini düşünmektedir. Popülist hareketleri akıl-dışı bulan Habermas'a göre, yurttaşlık ile ulusal kimlik arasındaki bağı koparmak bu akıl-dışılığı bertaraf etmede önemli bir adımdır. Ona göre, liberal kapitalist dönemin bitmesinden sonra artık aklın egemenliği ile kültürel açıdan

homojen topluluklar özdeş görülemez. Habermas'ın dar görüşlü popülizme alternatifi, bugün ulusal sınırlardan taşmış bulunan politika ve ekonominin merkezlessiz, kişiliksiz yapılarında rasyonel müzakereyi kurumsallaştırmaktır (Fraser, 2001:365).

1.2.1.Araştırma Programı

Dellaloğlu, Habermas'ın düşüncesinin *Bilgi ve İnsansal İlgiler* (1968) ve *İletişimsel Eylem Kuramı* (1981) çerçevesinde iki ayrı evresi olduğunu belirtmektedir. Birinci evrenin ilgi-çıkarmalı epistemolojik bir eleştirel kuram geliştirme hedefi, ikinci evrede dilbilim ve iletişim temelli bir eleştirel kurama dönüşmüştür. Birinci evrede, bilgiye yön veren üç temel ilgi-çıkardan biri olan özgürleşimin yeterli derecede aydınlatılmamış olması İEK ile onun esas gayesini başka bir düzlemde gerçekleştirme çalışmasına sebep olmuştur (Dellaloğlu, 1997:7-8). Buradan yola çıkarsak iki evrenin bağımsız araştırma safhaları olmadığı ortaya çıkar. İEK'nin ortaya çıkışı aynı hedefin, aynı ölçüde eleştirel bir temelde devam ettirilmesi anlamına gelir. Habermas'ın epistemolojisinin başlı başına bir araştırma problemi olduğu dikkate alındığında, burada, bu konunun detaylı bir incelemesinin yapılması çalışmanın kapsamını aşacağı düşüncesiyle dışarıda bırakılmaktadır. Diğer taraftan, bu çalışmanın esas meselesi İEK temelli olduğundan, insan bilgisini yönlendiren üç ilgi-çıkarmalı bu çerçevede kuramın hazırlayıcı unsurları olarak görülmektedir.

İEK'nin merkezi rolüne atıf yapmak açısından Finlayson'un sınıflaması daha verimli görünmektedir. O, Habermas'ın bütün entelektüel üretiminin her biri birbirini etkileyen ve devam etmekte olan beş araştırma programına bölünebileceğini düşünmektedir: pragmatik anlam, iletişimsel akılcılık, sosyal kuram, söylem etiği ve politik kuram (demokratik ve legal kuram). Finlayson, pragmatik anlam kuramı ile iletişimsel rasyonelitenin birlikte kurulduğuna; bu ikisinin birlikte sosyal, ahlaki ve politik kuramlara rehberlik ettiğine ve bu üç kuramın da karşılıklı olarak birbirlerini desteklediklerine ve beslediklerine işaret eder (Finlayson, 2007:20). Bu çalışma, Habermas'ın devam eden bir araştırma programının bulunduğu kabul edilmekle beraber, merkezi, İEK olarak belirlemektedir. Buna göre anlamın ya da konuşmanın koşullarını belirleyen pragmatik anlam kuramı iletişimsel eylemin hazırlayıcısı; iletişimsel akılcılık ve sosyal kuram, İEK'nin yetkin biçimi; söylem etiği ve müzakereci demokrasi-

prosedüralist hukuk paradigması⁷ sosyal gerçekliğin tüm yönlerini etkin biçimde kuşatan bütüncül bir toplum teorisi olması açısından İEK'nın tamamlayıcıları olarak ele alınmaktadır.

1.2.2. Habermas ve Frankfurt Okulu

Habermas, “Eleştirel Teori'nin bir ürünü” olduğu için disiplinler arası bütüncül bir bakış geliştirme hedefini çalışmalarında devam ettirmektedir. Bu çerçevede antropoloji de yararlandığı disiplinlerden bir tanesidir. Sosyal evrime dair düşünceleri bu disiplinden temellenmektedir. Bu çalışmalar onu, insan türünün ayırt edici özelliği olarak ‘dil vasıtasıyla anlaşmaya ulaşma’ edimini benimsemeye götürmüştür. Bu düşünce onun Marksist kritiği için de bir kalkış noktasıdır. Buna göre eğer insanı, insan kılan tarafı dille kurulan etkileşim ise sosyal yeniden üretim de Marks'ın ifade ettiği gibi yalnızca ‘emek’le sağlanıyor olamaz. Doğaya hükmetmenin (emek-çalışma), tarihsel gelişimin ve sosyal yeniden üretimin önemli bir boyutu olduğu doğrudur. Ancak burada emekle eşdeğerde bir başka boyut olarak dilsel olarak yönlendirilen etkileşim de hesaba katılmalıdır (Outhwaite, 2006:243).

Bilgi ve İnsansal İlgiler'de ortaya konan üç bilgi kurucu ilgi, zamanla yerini praksisin iki görünümü olarak emek ve etkileşimin belirlenmesine bırakmıştır. Alway, Habermas'ın *Bilgi ve İnsansal İlgiler*'den İEK'na giden süreçte bir paradigma değişikliği yaşadığının altını çizmektedir. Bu değişiklik, Marks'ın üretim paradigmasından iletişim paradigmasına bir kayış olduğu kadar; bilinç felsefesinden dil teorisine doğru bir kayıştır da (Alway, 1995:105). Bilinç felsefesi, monolojik yapısının, eleştirel bir toplum teorisinin sahip olması gereken bütüncül bakış açısını yakalamaktan uzak oluşu sebebiyle Habermas'ın eleştirisinin merkezinde bulunmaktadır. Söz konusu eleştiri, gerek bireyin, gerekse öznelarası etkileşim ağları ile örülmüş toplumun özgürleşiminin bu kaynaktan beslenerek gerçekleştirilemeyeceği savını ana iddia olarak benimsemektedir. Habermas'ı bilinç felsefesinin dar görüşlülüğünden kurtulup etkileşimin doğasını analiz etmeye ve iletişimsel rasyonaliteye dayalı bir yaklaşım geliştirmeye iten de bu iddiadır.

7 Habermas'ın legal kuramı yürürlükteki hukukun içeriğinden ziyade, eşit katılımlı müzakere ile hukuk yapma

'sürecine' olan vurgusu dolayısıyla 'prosedüralist' hukuk paradigması olarak anılmaktadır.

İletişimsel eylem, merkezi konumu içinde bu biçimde ele alınınca, Habermas'ın modernite eleştirisine İEK'na geçişin bir anahtarı olarak bakmak gerekir. Habermas'ın moderniteye ve onun temel taşıyıcısı olarak araçsal aklın görülmesine dönük eleştirileri, onu, bu kavrayışı açacak bir iletişimsel rasyonalite biçimlendirmeye sevk etmiştir. Burada esas mesele, toplumsal entegrasyonun, geleneksel dini-metafizik tandanslı kökenlerinden kopmuş-koparılmış toplumda nasıl olanaklı olacaktır. Moderniteye eleştirel bir perspektiften bakan Habermas bu esnada modernitenin kazanımlarını da dikkate almayı ihmal etmez. Bu noktada Habermas, hem diğer Frankfurt Okulu düşünürlerinin nihai olarak içine düştükleri umutsuzluğu paylaşmaz, hem de modernitenin şiddetle terk edilmesi gereken bir yol olduğunu düşünmez. Bunun yerine modernite yolundan saptırılmış, hatalı bir biçimde çarpıtılmış olmasına karşın esasında henüz ulaşılamamış bir özgürleşim umudunu içinde taşımaktadır.

Habermas, dilin kökeninde bulunduğunu farzettığı belli bir 'intersubjectivite' prensibine dayanarak geliştirdiği ve Gadamer'in hermeneutic yöntemini içeren oйдаşma (consensus) kavramı sayesinde, demokrasilerde eşit katılımı, beraberliği, tam özgürlüğü ve adaleti sağlayabilecek, insanın objektif dünyaya, sosyal dünyaya ve kişisel dünyaya yönelik değişik akıl biçimleri arasında iletişimi gerçekleştiren, daha kapsayıcı bir akıl anlayışını savunmayı denemektedir. Yani Habermas'a göre kabahat insanın özü olan kendi akıl gücüne ve onun mutlak egemenliğine inanmakta değil, onu dar anlamlı tek yönlü bir şekilde kavramlaştırmak ve kurumlaştırmaktadır (Akşin, 1993:76).

Habermas'ın Aydınlanma'ya ve moderniteye dair düşünce ve kritikleri, içinde, iletişimsel rasyonalitenin kendisine karşıt olarak geliştirildiği araçsal akıl eleştirisini taşıması bakımından önemlidir. Bunun yanında Eleştirel Teori'nin daha önce de işaret edilen self-refleksif doğası, burada, bir kez de Habermas'ın içinde yetiştiği geleneğin kritiklerini kritik etmesi ile belirginlik kazanmaktadır. Diğer taraftan söz konusu kritikler, bu çalışmada Habermas'ın Frankfurt Okulu'nun bir düşünce geleneği olarak sürekliliği içinde ele alınmış olmasını meşrulaştırmaktadır. Aydınlanma kritiği, Habermas'ın düşüncesinin Frankfurt Okulu çizgisini belirli bir ölçüde devam ettirdiğinin de bir kanıtıdır.

1.2.3.Tamamlanmamış Bir Proje Olarak Modernite ve İletişimsel Rasyonalite İdeali

Edgar'a göre, Habermas'ın modernite üzerine yaptığı detaylı analizler onun düşüncelerinin, 1960'lardan beri "dilsel dönüş" ifadesi ile karakterize edilen dönüşümünün somutlaşmış göstergesidir. Habermas 1960'larda, hatalı bir bilimsel bakış açısı olarak gördüğü pozitivist yaklaşımın kritikine yönelir. Böylece doğru bir sosyal bilimsel yaklaşımın nasıl olması gerektiğinin yanında; pozitivist bir yaklaşımın demokratik toplumun kuruluşunu nasıl etkilediğini de inceler. 1980'lerde ağırlık kazanan modernite çalışmaları ile yaşadığı dönüşüm, onu, sosyal-felsefi soruşturmanın bilinç-özne felsefesiyle temellendirilmesi yani insan varoluşunun intersübjektif (öznelarası) ve iletişimsel doğasının ihmal edilmesi tehlikesi üzerine düşünmeye sevk eder (Edgar, 2005:188).

Habermas'ın böyle bir dönüşüm yaşamasında, içinde yaşadığı sosyal-entelektüel koşullar etkin olmuştur. Onu dönüştüren sosyo-ekonomik koşulların başında, o dönemde birçok Avrupa ülkesinin, tam istihdamı amaçlayan ve sosyal refahı tabana yaymayı hedefleyen Keynesçi anlamda bir devlet müdahalesine sahne olması gelmektedir. Bu müdahaleci devlet politikası, sağ kanatta yer alan birçok düşünür tarafından yurttaşın bireysel özgürlüğüne bir tehdit olarak algılanmıştır (Edgar, 2005:189). Nitekim Marksist tandanslı olmasına karşın Habermas da bu kaygıyı belli ölçüde taşımaktadır. Buna en açık kanıt son bölümde incelenecek olan prosedüralist hukuk paradigmasında göze çarpar. Habermas, liberal hukuk paradigması kadar, devletin artan müdahalesini içeren sosyal refah paradigmasını da tek yanlı bulur. İki paradigmanın hatalarını uzlaştırma yoluyla elimine etmeyi amaçlayan prosedüralist hukuk paradigmasının bir alternatif olarak ileri sürülmesinin sebebi budur. Böylelikle hem bireysel-özel özgürlükler hem de kamusal özgürlükler, birbirlerini karşılıklı gerektirdikleri ispatlanmak suretiyle sağlama alınmak istenmiştir. Bu sağlama alma işi, gerçek bir demokratik ortamın garantisi ve aynı zamanda da beslediği kaynak olarak bir haklar sisteminin etkin biçimde işleminin yolu olarak da görülmektedir.

Habermas'ın düşünsel dönüşümünde etkin olan ikinci önemli unsur ise onu saran entelektüel çevrenin geçirdiği dönüşüm olmuştur. Bu dönemde Avrupa'da ve İngilizce konuşan dünyada hem felsefi hem de sosyal düşünceyi şekillendiren entelektüel "avant-

garde” post-modernizm, post-yapısalcılık gibi düşünceler etrafında toplanmıştır. Bu düşünceler, moderniteyi tanımlayan, Avrupa Aydınlanması’nın doğurduğu tüm değerlere ve varsayımlara meydan okur. Bu meydan okuma Habermas’a göre onların, farkında olmadan da olsa çağdaş toplumda hala belli ölçüde bulunan –örtük olarak da olsa- demokratik ve özgürleşimci potansiyeli engellemelerine sebep olmaktadır. Bu nedenle onlar, yönelimleri ne olursa olsun Yeni Sağ’ın değerlerine hizmet etmektedirler ve bu anlamda da muhafazakârdırlar (Edgar, 2005:189-190).

Habermas’ın modernite karşısında aldığı tavır, onun, İEK başta olmak üzere genel olarak düşünceleri üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Bu nedenle, Habermas’ı İEK’ni geliştirmeye yönelten nedenleri analiz edebilmek için onun, modernite ve araçsal akıl kavrayışlarını gözden geçirmek gerekir. Habermas’ı İEK’na götüren, temelde onun tamamlanmamış bir proje saydığı moderniteye yöneltilen eleştirilere karşı yaptığı savunudur. Habermas’ın bu husustaki düşüncelerine hemen her eserinde rastlamak mümkün olduğu halde özel olarak modernite savunusunu biçimlendirdiği ya da Aydınlanma’ya ve moderniteye dönük eleştirileri analiz ettiği eserler olarak: “*Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje*” (1980) ve *Modernliğin Felsefi Söylemi* (1985) sayılabilir. Söz konusu çalışmaları ekseninde Habermas’ın moderniteye atfettiği önem eleştiriyi, müzakereyi ve böylelikle de uzlaşmayı ya da anlamayı-anlaşmayı mümkün kılması ekseninde değerlendirilebilir. Buna karşın o; çoğunlukla modernitenin karakteristik özelliği addedilen araçsal akıl kavrayışını, modernitenin doğal ve zorunlu sonucu olmaktan ziyade modernitenin hedeflerinde bir tür sapma ya da gerçekte amaçlanmayan bir kusur olarak değerlendirme eğilimindedir.

Habermas’ın ilk defa 1980 yılında ‘Theodor W. Adorno ödülü’ verilirken yaptığı ve o tarihten itibaren varyasyonları farklı yerlerde yayınlanmış olan “*Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje*” başlıklı konuşması, moderniteye ve araçsal akla ilişkin görüşlerini okumak açısından son derece önemli bir örnektir. Bu konuşmada Habermas, her birini neo-muhafazakârlığın bir türü olarak sınıflandırdığı postmodernizm, premodernizm ve antimodernizm karşısında modernizmin bir savunusunu yapmaktadır. Onu, intersübjektivite temelli bir iletişimsel eylem kuramı geliştirmeye götüren söz konusu savunu, modernlik projesini tamamlanmamış olarak görür. İletişimsel akıl bu projenin başarması gereken ancak henüz gerçekleştirilememiş hedefidir.

Söz konusu konuşma; ‘modern’ kavramının tarihsel açıdan yüklendiği anlamları sorgulayarak işe başlar. Habermas’a göre modern kavramına ilk defa 5. yüzyılda başvurulmuştur. Bu tarihten itibaren bu kavram, muhtelif defalar yeni bir dönemi adlandırmak için kullanılmıştır. Fransız Devrimi’ne kadar geçen sürede modern kavramı, antikçağla kurulan bir tür taklit ilişkisi ile yeni dönemi eskisinden ayırt etmek amacıyla kullanılmıştır. Antikçağ merkezli modernlik tanımının rafa kaldırılması ise ancak Fransız Devrimi ile mümkün olmuştur. Bu dönem ilk defa olarak kendi modernlik bilincini tarihsel bağlardan radikal bir kopuş şeklinde ortaya koymuştur. Habermas’a göre bizlerin bugün de hâlâ takipçisi olduğumuz modernlik bilinci ve yaklaşımı da kaynağını buradan almaktadır (Habermas, 1980:39-40).

Habermas modern kavramına ilişkin tespitlerinden sonra estetik modernlik meselesine değinir. O, yarım kalmış bir proje olarak gördüğü modernitenin tamamlanması için sürdürülecek girişimlere estetik alanın katkısının olmayacağını düşünmektedir. Bu noktada, bu çalışma ile yakından bağlantılı bulunan “Kültürel Modernlik ve Toplumun Modernleşmesi” meselesine ilişkin görüşlerine bakmak gerekir. Habermas bu kapsamda, kökeni daha eskilere gitmekle beraber 1970’lerde entelektüel yaşamda kendine geniş bir yer edinen ve bu dönemden itibaren postmodernizm terimiyle karşılanagelmiş kültürel modernite ve modern aydın ile çatışmayı irdelemektedir.

Habermas’a göre neo-muhafazakârlar, toplumsal modernleşmeyi son derece olumlu bulmakla beraber, bu süreçte yaşanan motivasyon krizini tamamen kültürel modernitenin suçu saymaktadırlar. Onların bu yanılgıları, çalışma ve emek kavramlarına yönelik anlayışın değişmesi gibi meselelerin ekonomik ve sosyal nedenlerini analiz etmeyi ihmal ediyor olmalarından kaynaklanır. Oysa Habermas’ın da modernliğin krizleri olarak ortaya çıktığını tasdik ettiği bu durumlarda kültürün ancak dolaylı bir etkisinden bahsetmek olanaklıdır. Bütün bu sebepleri göz ardı eden neo-muhafazakârlar bunun yerine, “kendilerini hala modernite projesine adanmış gören aydına odaklanmaktadır” der Habermas. Oysa ona göre;

Bu hoşnutsuzluğu doğuranlar modernist aydınlar değil de, ekonomik büyüme ve devlet yönetiminin baskısı altında olan, gelişmiş sosyal yaşam formlarının ekolojisine ve tarihsel yaşama dünyalarının iletişimsel altyapısına gittikçe daha çok

müdahale eden bir sosyal modernleşme sürecine yönelik daha derinlere kök salmış bir tepkidir (Habermas, 1980:43-44).

Habermas neo-muhafazakârlar karşısındaki savunusuna karşın modernitenin kendisine özgü bazı açmazlarının bulunduğu gerçeğini de kabul etmektedir. Bu açmazlar aynı zamanda modernitenin karşısında yer alan tüm görüşlerin –premodern, postmodern, antimodern- hatalı bir biçimde birer karşı sav olarak kullanılmaktan çekinmedikleri unsurlar haline gelmiştir (Habermas, 1980:44). Habermas açısından bu açmazları analiz etmek önemlidir. Onun bu analiz için başvurduğu kaynak ise Weber'dir. Bu noktada Habermas, çıkış noktası olarak, Weber'in Batı modernitesine ve onun kaynağı olarak rasyonaliteye dönük düşüncelerini alır.

Weber açısından geçmiş dönemlerde din ve metafizik görüşlerinde ifadesini bulan akıl, bütüncül bir yapı arz etmektedir. Modernitenin geleneksel dünya görüşlerinde yarattığı parçalanma aklın da bilim, ahlak ve sanat olmak üzere üç özerk alana ayrılmasına sebep olmuştur. Weber'de modernite bu ayrışma ile karakterize edilir. Söz konusu ayrışma; bilimsel söylem, ahlak ve hukuk soruşturması, sanatsal üretim ve eleştirinin uzmanların ilgisine terk edilerek kuramlaştırılmalarını doğurmuştur. Kültürel mirasın bu biçimde, tek bir soyut 'geçerlilik' kavrayışı çerçevesinde profesyonelleşmesi, bilişsel-araçsal, ahlaki-pratik, estetik-dışavurumsal akla içkin olan bağımsız yapıyı aydınlığa kavuşturmaktadır. Bu tip bir ayrışma ve uzmanlaşma kaçınılmaz olarak, uzmanların kültürü ile genel kamunun kültürü arasındaki mesafeyi büyük ölçüde açacaktır. Bu durumda artık uzmanlaşmış yaklaşım ve düşünümün ürünleri gündelik hayatın pratiğine (praksis), yoğun bir kargaşa yaratmadan, öylece kendiliğinden girememektedir. Böylece zaten daha önce geleneksel tözü değersizleştirilen yaşama dünyası gitgide yoksullaştırılmaktadır (Habermas, 1980:45).

Habermas'a göre Weber, toplumun iki düzeyli –sistem ve yaşama dünyası- bir yapı sergilediğini bir biçimde fark etmeye başlamıştır. O, Marksçı "naif optimizmden" farklı olarak karmaşık toplumlarda sistemik örgütlenmenin zorunlu doğasını kavramıştır. Ancak Weber'in bu farkındalığı gevşek kalır; çünkü bilinç felsefesi perspektifi onu, bireysel öznelere sosyal bütünü yeniden ürettikleri intersubjektif ilişkilerin yeterli bir teorisini geliştirmekten alıkoyar. Weber bu nedenle, değer alanlarının farklılaşmasına

dair kavrayışını, yaşama dünyası içindeki farklılaşma ile sistemle yaşama dünyasının farklılaşmasını ayırt edemediği için tamamına erdiremez (Edgar, 2005:234-235).

Bilim, ahlak ve sanatın yaşama dünyasından bu keskin kopuşları ve genel kamudan uzaklaşarak uzmanların ilgisine terk edilmiş sahalara kapatılmaları sonucunda, Habermas'a göre; kültürel modernlikten geriye, tüm bir modernlik projesinin yürürlükten kaldırılması neticesinde ne kalacaksa ancak o kalır (Habermas, 1980:54). Yani kültürel moderniteyi, bu uzmanlık alanlarının yaşama dünyasından ayrışması ile özdeşleştirmenin neticesi tüm bir modernlik projesinin kazanımlarını yok saymaktır. Burada bütün kazanımları bir kenara itilerek modernliğin terk mi edilmesi gerektiği sorusu devreye girer. Kendini bir modernist olarak tanımlayan ve konumlandıran Habermas için bu sorunun yanıtı net bir "hayır"dır. Habermas'a göre modernlik iletişimsel akıl idealini başarması gereken, bu nedenle de henüz tamamlanmamış bir projedir. Bu nedenle yapılması gereken şeyin, yaşama dünyasını sistemin kolonize edici ve yoksullaştırıcı etkilerinden kurtarmak olduğu ona göre son derece açıktır.

Bu noktada modern kültürün gündelik yaşam praxis'i ile tekrar ilişki kurmasının sağlanması gerekmektedir. Habermas'a göre bu ilişkinin gerçekleştirilmesi olanak dahilindedir. Bu ilişkinin tekrar tesis edilmesinin yolu ise temelde, kültürel modernizmin kapitalist olmayan bir mecraya yönlendirilmesi ve yaşam dünyasının, sistemin özerk ekonomik ve yönetsel tarafından bağımsız olarak kendi kurumlarını oluşturmasıdır (Habermas, 1980:52-53).

Habermas, Aydınlanma'yı ve moderniteyi savunurken bir yandan da onun açmazlarına işaret eder. O, bu çerçevede iletişimsel akıl nosyonuna ulaşmak için öncelikle, Aydınlanma'nın nihai şeklini kazandırdığı modern özne (bilinç) kavrayışını eleştirmiştir. Habermas'a göre bu kavrayış modernitenin olumsuzlanmasına olanak vermemekte ancak olumlanmasını da mümkün kılmamaktadır (Çelikoğlu, 2011:240). Bu kapsamda Habermas *Modernliğin Felsefi Söylemi*'nde hem kapsamlı bir özne felsefesi eleştirisi ortaya koymakta ve detaylı olarak modernitenin karşı söylemini – postmodernist, premodernist ve antimodernist saydığı düşünürler çerçevesinde- analiz etmekte hem de yine modernizmin sınırları içinde kalmak suretiyle araçsal akla karşı iletişimsel akıl kavramını önermektedir.

Modernizmin karşısında yer alan her türden düşüncenin ortak özelliği, modern aklı sorgulamasıdır. Ancak Habermas'ın da belirttiği gibi akıl, modernitenin kendi felsefi söylemi içinde de uzun zamandır sorgulanmaktadır. “Hegel, onun yıkıcı tarafını Robespierre'in terör döneminde görmekte; Weber onu bizi kendimize yabancılaştırmakla, deneyimi farklı sahalara hapsedip yaşam dünyasını kolonize etmekle suçlamaktadır”. Frankfurt Okulu'nu da etkileyen bu tespitleri Habermas da benimsemektedir. Özellikle Weber'in düşüncesine katılmakla beraber Habermas, akla ve aklın özgürleştirici potansiyeline inanmaktan vazgeçmez. Bu potansiyelin açığa çıkartılmayı beklediğini düşünen Habermas için aklın kendine duyduğu güvensizliğin çözümlenmesi gerekmektedir. Bu yolla, modern aklın yarattığı zincirlerden özgürleşimin yine akılla gerçekleştirilebileceği gösterilmiş olacaktır (Guss, 1991:1160).

Modernizmin özne kategorisi, olgu dünyası karşısında “bilen ve eyleyen” bireysel varlık olarak özne kavrayışına dayanmaktadır. Habermas “dar-görüşlü Aydınlanma'nın otoriter özelliklerinin” bu kavrayıştan temellendiğini düşünür. Ona göre bir Aydınlanma ya da modernite eleştirisine girişen tüm düşünürler de bir biçimde bu kusurun farkındadır. Ancak bu düşünürler özgürleşim için öne sürdükleri çözüm yollarında farklılaşırlar (Çelikoğlu, 2011:244). Habermas'a göre bu stratejilerin hepsi “bizi yaratıcı olmayan ve modernlik-karşıtı bir mistisizme, estetize edilmiş “kendi” (selbst) anlayışına ve romantizme götür(ür)” (Kurtar, 2011:115). Bu bakımdan Aydınlanma'nın karşı savı olarak kendini ortaya koyan -özellikle de özne kategorisi bağlamındaki- bir Aydınlanma eleştirisi, gerçekte eleştiri ve anlaşma potansiyelini ortadan kaldırmaktadır. Bu durum insan hakları idealinin tam olarak gerçekleştirilebileceği müzakereci bir demokrasi yaklaşımının yerleşmesinin önündeki mühim bir engel ve tehlikedir.

1.2.3.1.Modernite ve Araçsal Akıl

Habermas'ın, Aydınlanma'yı benlik kavrayışı ya da özne anlayışı aracılığıyla eleştiren premodern, postmodern ve antimodern olmak üzere üçe ayırdığı düşünceleri neo-muhafazakârlığın türevleri olarak gördüğü ifade edilmişti. Bu noktada onun, farklı stratejiler geliştirerek de olsa modernite ile hesaplaşan tüm tutumları incelerken özellikle Hegel ve Nietzsche üzerinden gittiğini ve hem bu iki filozofu hem de onların takipçilerini detaylı bir biçimde analiz ettiğini söylemekte yarar var. Habermas'ın, stratejilerinde farklılaşmış olmalarına karşın bu iki koldan gelenlerde ortak olduğunu

düşündüğü bir sorun vardır. Onlara genel olarak yönelttiği eleştirisi; eleştirdikleri özne kavrayışının çerçevesinden aslında kendilerinin de bir biçimde hiçbir zaman kurtulamamış ve “monolojik” bir anlayışa saplanıp kalmış olmalarıdır. Habermas’ın modernite savunusu oldukça kapsamlı bir eleştirel bakıştır. Ancak burada söz konusu eleştiriler Hegel ve takipçileri ile sınırlandırılacak ve onun içinde yetiştiği gelenek olması sebebiyle Frankfurt Okulu’na da kısaca değinilecektir.

Habermas, Aydınlanma’nın bu öznel ve araçsal çerçevesinden kurtulamayan düşünürler içinde Hegel felsefesini önemsemektedir. Ona göre, hem modern söylemi hem de onun karşı-söylemini üreten Hegel felsefesi aslında öznelerarasındalığın (intersubjectivity) gücünü farkedene ve iletişime giden yolu belli belirsiz de olsa bulmuş ilk düşüncedir. Hegel’i Habermas açısından dikkate değer bir çıkış açmış bir filozof yapan ilkin, onun Aydınlanma’nın öznel akıl kavrayışına yönelttiği eleştiridir. İkinci olarak, Habermas iletişimsel akıl idealinin ilk nüvelerinin Hegel’de bulunduğunu düşünmektedir. Habermas’a göre Hegel erken dönem düşüncelerinde, “özne-merkezli aklın otoriter yapısının karşısına sevgi ve yaşam kavramları altında bir intersübjektivitenin birleştirici gücünü çağırılmaktadır”. Bu düşünce “yaşayan tin, öznenin, kendini başka bir özneye fakat yine de kendisi kalarak bilmesi türünden bir iletişimsellik kuran araçtır”. Habermas bu tür bir yaklaşımın özne felsefesinin akıl kavrayışında iletişimsel bir dönüşe sebep olacağını düşünmektedir. Ancak ona göre Hegel bu yolu seçmemiş, bunun yerine, toplumsal bir dinin rehberliğinde bütüncül bir etik kuramı geliştirme yoluna gitmiştir. Bu kuram içinde iletişimsel aklın rolü, ilk Hıristiyan toplumu gibi tarihsel toplulukların içinde idealize olmuş bir konuma indirgenmiştir (Habermas, 1998:30).

Benlik bilincini, özneler arası iletişimin dolayımına bağlayan bu düşünce Habermas açısından bir çıkış noktasıdır. Hegel düşüncesi başlangıçta, Habermas’ın monolojik bir akıl kavrayışından hem teorik hem de pratik açıdan kurtulmak için sarıldığı intersübjektivite vurgusunu taşımaktadır. Söz konusu vurgu Habermas’ın İEK ve bu kuramdan temellenen söylemsel yaklaşımı için kilit noktasıdır. Ancak Hegel kıyısında durduğu bu yolu tutmayı tercih etmemiş ve onun düşüncesi Habermas’ın hedeflediği yöne ulaşmamıştır.

Hegel’in ardılları tarafından onun modernite söylemi üç farklı strateji ile devam ettirilmiştir. İlk olarak Sağ Hegelciler; devletin ve dinin gerekliliği hususunda Hegelci

bir perspektif izlemişlerdir. Onların akılla kurdukları ilişki ise; “devlet, ekonomi ve teknoloji içinde saklı nesnel rasyonel yapılar anlamında akli muhafaza etmeyi amaç”lamaya dayanmaktadır. Hegel takipçileri içinde gelen ikinci grup olan Genç (Sol) Hegelciler arasındaki en dikkati çeken isim Marks’tır. Marks’ın yaptığı şey; “moderniteyi üretici güçlerin gelişimi olarak” kavrayarak “benlik-bilincinin yerini yine öznel bir kavram olan emek” ile doldurmak olmuştur. Hegel’in ardılları arasındaki üçüncü kolu ise Nietzsche oluşturmaktadır. Habermas’a göre; Nietzsche’nin “aklı gizlediği iktidar arzusundan” ibaret gören yaklaşımı ile Nietzsche ve ardılları “eleştiriyi aklın elinden” almışlardır (Çelikoğlu, 2011:245-246).

Kendini bir modernist olarak tanımlayan Habermas bu çerçevede tüm açmazlarına karşın bir modernite savunusuna girişir. Daha önce ifade edilen gerekçelerle temsilcisi kabul edildiği Eleştirel Teori geleneğinin bir mensubu olmanın gereği olarak o, özne felsefesi eleştirisini yukarıda adları zikredilen filozoflar ve onların ardılları ile sınırlamaz. Bunun yerine kritiğini, içinde yetiştiği geleneği de kapsayacak bir biçimde genişletir ve Adorno ile Horkheimer’i de bu çerçeveye dahil eder.

Habermas’a göre Aydınlanmış düşünce hem mit’in karşı savı hem de mit’e karşı çıkma gücü olarak değerlendirilmiştir. Aydınlanma, baskıcı olmayan argümanın zorunluluğu ile geleneğin sarsılmaz otoritesine karşı çıkmakla mit’in karşı savı olarak değerlendirilme niteliğini kazanmıştır. Aydınlanma, diğer yandan öznel olarak kazanılan kavrayışla mitik güçlerin bütünlüğünü parçalamış ve bu nedenle mitsel olana karşı çıkan güç olarak değerlendirilmiştir. Buna karşı çıkan Adorno ve Horkheimer’e göre ise; mit zaten aydınlanmadır ve aydınlanma da mitolojiye dönüştür (Habermas, 1982:14).

Adorno ve Horkheimer’e göre nesnelleştirilmiş dışsal doğa üzerinde hakimiyet ve baskılanmış bir içsel doğa Aydınlanma’nın karakteristik özellikleridir. Neredeyse tamamen rasyonalize olmuş modern dünya onlara göre yalnızca demistifize⁸ olmuş görünür; gerçekte ise şeytani nesnelleştirmenin ve ölümcül bir izolasyonun etkisi altındadır. Modern bilim teknoloji eliyle sömürünün yolunu açarken; hakimiyetini sürdüren tek otorite olarak ayakta kalan bilim karşısında tüm normatif moral standartlar

⁸ Mitsel köklerinden arınmış olmak

geçerliliklerini yitirmiş ve eğlencenin içinde eritilen sanat yaratıcı gücünü ve eleştirel içeriğini kaybetmiştir (Habermas, 1982:16-17).

Adorno ve Horkheimer araçsal aklın sınırlamalarından kaçınmak için hemen hemen hiçbir çıkış yolu görmezler. İnsan toplumunun özgürleşim umudunu daima içinde taşıyan Habermas'a göre ise onların yanılgıya düştükleri esas nokta; aklı, araçsal akıl ile özdeş görmeleridir. Bu bakış onları aynı zamanda toplumun özgürleşimi noktasında tam bir umutsuzluğa sürükler ve modernitenin kazanımlarının ayırdına varmalarını engeller (Habermas, 1982:18). Oysa Habermas bu noktada; araçsal aklın "toplumun yeniden üretiminde" kaçınılmaz bir rol üstlenmesi gerektiği gerçeğini de tasdik ederek, araçsal aklın yaşama dünyası üzerindeki tahakkümün kırılmasıyla özgürleşimin yolunun açılacağına inanmaktadır (Çelikoğlu, 2011:250-252).

Habermas'a göre modernite yaşam dünyasının rasyonelleşmesini getirmiş ve bu durum da düşünümelliği (refleksivite) artırmak suretiyle "kültürel geleneği" mitsel köklerinden ayırarak "sorgulanabilir, eleştirilebilir ve değiştirilebilir" kılmıştır. Bunun doğurduğu kesintisiz ve kısıtlanmamış iletişim ortamı da uzlaşmanın yolunu açmıştır (Çelikoğlu, 2011:252). Habermas'a kendisini bir modernist olarak konumlandırtan temel mesele de budur. Modernite yarattığı bu sorgulanabilir ve eleştirilebilir yapı ile rasyonel argümantasyona dayalı müzakerenin temelini teşkil ettiği modern demokrasi ve öznelerarası etkileşimde temellenen iletişimsel eylem idealinin yolunu açmıştır.

BÖLÜM 2: İLETİŞİMSEL EYLEM KURAMI

İletişimsel eylem kuramı, Habermas'ın toplumsal praksis alanında emeğin yanında, türsel olarak ayırt edici gördüğü etkileşime yer açmak maksadıyla geliştirdiği dil felsefesinden beslenen bir eylem kuramıdır. Habermas bu çerçevede başta sosyolojik ve psikolojik olmak üzere çeşitli bilimsel kuramları ya da düşünceleri felsefe ile birleştiren bir eylem kavrayışı geliştirmiştir. O, kendi kuramsal çerçevesini, Eleştirel Teori'nin bir mensubu sayılmasının gereği olarak öncelikle eleştiri üzerine bina eder. Ancak Habermas'ın eleştirel yaklaşımı hiçbir zaman bir tür yapısöküme dönüşmez. Onun kritikleri daha ziyade, daha işlevsel olan, toplumsal praksişi daha iyi bir biçimde kuşatacak olan bir eylem kuramı geliştirmek maksadına yöneliktir. Onun kendisinden önceki düşüncelere başvurmasının nedeni de budur. Bu çerçevede Habermas, bu düşüncelerden alıp geliştirdiği çeşitli kavramları kendi yaklaşımının zeminine yerleştirir.

Bir bütün olarak Eleştirel Teori'nin mensupları, teori ile praksis arasındaki birliğin sağlanması anlamındaki Marksist hedefi takip etmişlerdir. Kapitalist toplumsal düzenin, praksis vasıtasıyla insan eliyle dönüştürülmesi amacı ve bu amaca götürecek olanaklar, Eleştirel Teori'nin temel çalışma sahalarını teşkil etmiştir (Jay, 2005:22,71). Söz konusu olanağın araştırılması, pek çok noktada Adorno ve Horkheimer başta olmak üzere, içinde yetiştiği bilimsel-felsefi ortamı da bir eleştiri süzgecinden geçiren Habermas'ın bu düşünce geleneği içinde görülüyor olmasının en önemli sebeplerinden biridir. Habermas'ın pek çok çalışmasında bu temayı görmek olasıdır. Buna karşın başyapıtı addedilen *İletişimsel Eylem Kuramı* (1981), praksisin etkileşimsel boyutunu çıkış noktası olarak ele alır. İEK, karşılıklı saygıyı esas alan ve her biri eşit kabul edilen aktörlerin müzakere süreçlerine dayanan yeni bir eylem kavrayışı geliştirmektedir. Bu eylem, müzakereci bir demokrasi ve prosedüralist bir hukuk paradigmasına giden yolun da hazırlayıcısı olur. Bu iki yaklaşım, bütünlüklü bir sosyal teorinin gereğidir. Bu saikle iletişimsel eylemde temellenen söylem ilkesi, çağdaş toplumun kurum ve değerlerine uyarlanmıştır. Prosedüralist hukuk ve müzakereci demokrasi bir taraftan insan haklarına saygının temelini teşkil ederken bir taraftan da haklar sistemine bağlı olarak desteklenen yapılardır.

İEK, çoğunlukla eklektik olmakla suçlanmasına sebep olacak ölçüde başka kuramlardan ve onlara ait kavramlardan etkilenmiştir. Ancak bir ucunda stratejik eylem (emek), diğer ucunda ise iletişimsel eylem ile biçimlendirilen bu toplumsal eylem kavrayışı açısından, Weber ve sözedimleri kuramları ana kaynakları teşkil etmektedir. Habermas'a göre Weber, modernitenin, geleneksel dünya imgelerinin parçalanarak üç ayrı rasyonelliğin birbirinden ayrışması ile karakterize edilebileceğini düşünmektedir. Ancak Weber'de bu üç rasyonelliğin gündelik yaşam pratiğini belirlemede eş derecede etkili olmaması cevabını bulamayan bir sorudur. Habermas bu sorunun çözümsüzlüğünü Weber'in eylem kuramının, toplumsal rasyonelleşmeyi yalnız amaçsal rasyonellik çerçevesinden görmesinde aramaktadır (Habermas, 2001:293). Bu noktada Habermas, Weber'in eylem kuramının, toplumsal eylemi ve etkileşimi kavramadaki eksikliğini tamamlama arayışına girmiştir. Bu arayış Weber'ci eylem kavrayışının söz edimleri kuramı ile desteklenmesinde sonuçlanmıştır.

Habermas'ın eylem tipolojisi, onun rasyonalite kavrayışı ile yakından ilişkilidir. Bu manada, Habermas kuramının bir tarafına stratejik eylemle ilişkilendirdiği araçsal aklı; diğer tarafına ise etkileşimle ilişkilendirdiği iletişimsel aklı yerleştirir. O, modernitenin doğurduğu araçsal akıl kavrayışını eleştirmekte, buna karşın kendisini hala modernist olarak konumlandırmaktadır. Habermas'ın kendini modernist addetmesinde, onun moderniteyi tamamlanmamış bir proje sayması etkindir. Bu projenin tamamlanmamışlığı iletişimsel akıl idealinin gerçekleştirilmesi gerekliliğinde yatar. Bu gereklilik aynı zamanda Habermas'ın geliştirmeye çalıştığı kuramın da ana çerçevesini sunar. Buradan yola çıkarak İEK'nın, Habermas'ın modernite eleştirisi-savunusunun en önemli kısmı olduğu sonucuna varılabilir. Bu çerçevede Habermas, öncelikle etkileşimin intersübjektif doğasını yeteri kadar kavrayamadığını düşündüğü diğer eylem modellerinin analizi ile başlar.

2.1.Sosyolojik Eylem Modelleri

Habermas, iletişimsel eylem modelinin diğer felsefi ve geleneksel eylem modellerinin eksikliğini gidereceğini düşünmektedir. Söz konusu eksiklik insanın ayırt edici yanı olarak etkileşimin büyük ölçüde dışarıda bırakılmış ya da en azından merkeze alınmamış olmasıdır. Oysa Habermas'ta etkileşim türsel olarak insanı belirleyen ana unsurdur. Habermas'ın intersübjektive ve etkileşim bağlamında merkeze aldığı

iletişimsel eylem, söylem aracılığıyla hukuk ve siyaset sahasına aktarılır. Böylece iletişimsel eylem, etkileşimin doğasına ilişkin teorik belirlemelerin yanında pratik bir amaca da hizmet eder. Söz konusu amaç gerçek anlamda katılımcı ve çoğulcu (müzakereci) bir yaklaşımın temellendirdiği söylemsel bir hukuk ve demokrasi anlayışı geliştirmektir.

Daha önce de ifade edildiği gibi Habermas kendi görüşlerini eleştirel bir perspektiften sunmaktadır. Bu, diğer kuram ve düşüncelerin eksikliklerinden yola çıkan bir yaklaşımdır. Bu çerçevede Habermas kendi eylem kuramını geliştirirken diğer eylem modellerini de detaylı bir biçimde çözümler. Ona göre sosyolojik açıdan pek çok farklı eylem modeli geliştirilmiş olmasına karşın bütün bu eylem türlerini dört ayrı başlık altında toplamak mümkündür. Onun sosyolojik eylem kavrayışlarını indirgenin mümkün olduğunu düşündüğü dört model; teleolojik (stratejik), dramaturjik, normlara göre düzenlenen eylem ve iletişimsel eylemdir. Habermas açısından toplumsal etkinliğin doğasını kuşatma noktasında en verimli yaklaşım iletişimsel modeldir. O, söz konusu düşüncesini temellendirmede Popper'den aldığı “üç dünya kuramı”na başvurur. Bu doğrultuda eylem modelleri üç dünya ile kurdukları ilişkinin yetkinliği çerçevesinde değerlendirilir. Buna göre üç tam dünya ile ilişki kurmayı olanaklı kılan tek yaklaşım iletişimsel model olmasına karşın diğer modeller de bu ilişki kapsamında değerlendirilir.

2.1.1.Popper ve Üç Dünya Kuramı

Popper, monist ve düalist evren görüşlerine karşı üç-alt evreni varsayan plüralist bir düşünce geliştirmiştir. Buna göre söz konusu üç alt evreni; fiziki varlıkların ve nesnelerin sahası olarak Dünya1; mental ya da psikolojik dünya olarak Dünya2 ve “insan zihninin ürünleri”nden oluşan Dünya3 olarak adlandırmaktadır. Popper'in ana argümanı ise varlığı ne monistler ne de düalistler tarafından tasdik edilen Dünya3'ün savunusudur. Ona göre pek çok alt-evrene ayırmanın mümkün olduğu Dünya3; hikayeler ve öyküler kadar dilin kendisini; heykel, resim gibi sanat yapıtlarını; bilimsel varsayımları ve kuramları vb. kapsamaktadır. Bu dünyaya ait unsurlar aynı zamanda Dünya1'e de aittirler. Örneğin; bir heykelin sanatsal yanı Dünya3 ile ilişkiliyken onun aynı zamanda bir mermer bloğu olarak varlığı Dünya1 ile ilişkisini ortaya koymaktadır (Popper, 1978:143-144).

2.1.2.Teleolojik (Stratejik) Eylem

Habermas'a göre Aristoteles'ten itibaren felsefe, eylemi, teleolojik eylemle özdeşleştirmiştir. Teleolojik eylem başarı yönelimlidir. Bu tür eylem, başarı getireceği düşünülen araçların seçilmesi ve bu araçların, amaçlara ulaşmada ya da hedeflenen duruma varmada uygun ve etkili kullanımına dayanır. Habermas'a göre teleolojik eylem; "eylem seçenekleri arasında, bir amacın gerçekleştirilmesine yönelik, düzenleyici ilkelerle yönlendirilen ve bir durum yorumlamasıyla desteklenen bir karar vermedir". Habermas'ın eylem tipolojisini üç dünya ile kurulan ilişkiler temelinde oluşturduğu ifade edilmiştir. Bu açıdan bakıldığında; temeli, hedeflenen amaçlara ulaşmada uygun araçları seçme ya da Habermas'ın tercih ettiği şekliyle başarı yönelimi olan teleolojik eylem yalnızca tek bir dünyayı varsaymakta, sadece nesnel dünya ile ilişki kurmaktadır (Habermas, 2001:110,113).

Habermas, teleolojik eylemi "bilişsel-araçsal" akıl kavrayışının somut bir örneği olarak görmektedir. Bu kavrayış ise aşırı derecede sınırlandırılmış ve bu nedenle yetersiz bulunmaktadır. Bu yetersizlik Habermas'ı, bilişsel-araçsal aklı aşacak bir eylem kuramı geliştirmeye yöneltmiştir. Her ne kadar Habermas, teorik çalışmaların merkezinde var olagelmiş teleolojik eylemi bu merkezden uzaklaştırmak istese de onun teorik açıdan taşıdığı önemi yadsımamakta ve bu önemi korumaya gayret göstermektedir (Johnson, 1991:182). Bu açıdan bakıldığında Habermas'ın kendi eylem kuramını dayandırdığı Weber'in terminolojisinde amaç-rasyonel eyleme¹⁰ karşılık gelen teleolojik eylem, İEK'ndan tamamen dışlanmaz. Toplumsal praksis sahasına stratejik eylem (emek) olarak yerleştirilen başarı yönelimli eylem bu tip bir kavrayışın ürünüdür. Praksisin özgürleştirici görünümüne karşılık gelen etkileşim boyutu ise iletişimsel eylemle karakterize edilmektedir. Buradan yola çıkarak İEK'nın teleolojik eylemi kapsayıp aşan bir tasarım olduğunu belirtilebilir.

2.1.3.Normlara Göre Düzenlenmiş Eylem

Normlara göre düzenlenmiş eylem, teleolojik eylem modelinde olduğu gibi izole bir bireyi ele almaz. Bu eylem modeli, bireyi daha ziyade sosyal bir topluluğun bir üyesi

¹⁰ Belirlenen hedeflere ulaşmada en etkili araçların seçilmesine dayalı eyleme türü. Habermas'ta amaç-rasyonel eylem, 'teleolojik eylem' kavramıyla karşılanır. 'Stratejik eylem' ise daha geniş olan bu eylem kategorisinin altında tasarlanır. Kısaca, stratejik eylem, teleolojik eylemin toplumsal görünümüdür.

olarak değerlendirmektedir. Normlara göre düzenlenmiş eylem topluluğun üyelerinin beklentilerine ilişkindir. Eylemlerini yönlendirmede ortak bir takım değerlere yaslanan topluluk ya da grup yeleri birbirlerinden “belirli durumlarda” her seferinde özel bir eylemi yapmasını ya da yapmamasını yani norma uymasını beklerler. Habermas norma uyma davranışını, “genelleştirilmiş bir davranış beklentisinin yerine getirilmesi” biçiminde tanımlamaktadır. Grup yelerinin sahip olduğu davranış beklentisinin “ngrlmş bir olayın beklentisi gibi bilişsel anlamı değil, grup üyelerinin bir davranışı beklemeye hakları olduğuna ilişkin normatif bir anlamı vardır” (Habermas, 2001:111).

Teleolojik eylemin aktörün salt nesne dünyası ile olmak üzere tek bir dünya ile ilişkisini varsaydığı yerde normlara göre düzenlenmiş eylem sosyal grubun yesi olarak aktörü ele aldığı için onun iki dünya ile ilişkisini varsaymaktadır. Söz konusu iki dünya; nesne dünyasının yanında, tüm aktrlerin ortaklaşa dahil oldukları, “hangi etkileşimlerin kişilerarası meşru ilişkilere dahil olduğunu saptayan normatif bir bağlamdan” oluşan sosyal dünyadır (Habermas, 2001:115).

2.1.4.Dramaturjik Eylem

Dramaturjik eylem, aktrlerin karşılıklı bir şeyler sergiledikleri bir karşılaşma olarak ele alınır. Bu ortamda aktrler birbirleri için bir izleyici kitlesi konumundadır. Bu tip bir eylem modelinde ana kavramlar karşılaşma (encounter) ve performanstır. Aktr, izleyiciler karşısında kendi yaşantılarını serimlemek yoluyla izleyicilerde kendisine ilişkin belirli bir izlenim yaratır. Bu tip bir eylem kavrayışının temel eksikliği Habermas’a göre; anlaşma yönelimli eylemin ortaya çıkmasında gerekli görülen geçerlilik iddialarından biri olarak samimiyetin şüpheli olmasıdır. Buna göre kendi öznelliğini sergilerken aktörün hedefi, seyirciler tarafından belli bir biçimde görülmek istemesidir. Bu nedenle, dramaturjik eylem modeli daima aktörün söylediği şeyi geçekten kastedip kastedmediği sorusunu ortaya çıkartabilir (Habermas, 2001:112-120). Dramaturjik eylem iki dünya ile ilişkiye dayanır. Dramaturjik eylemi aktrlerin, yalnızca kendilerinin girebildiği znelliklerinden bir şeyler sergiliyor olmaları dolayısıyla öznel dünyayla ve aynı zamanda nesnel dünyayla ilişkilendirmek mümkündür.

2.1.5.İletişimsel Eylem

Habermas'a göre Mead ve Durkheim sosyolojik düşüncede önemli birer kırılma noktası olmuştur. Mead'in 'toplumsal davranışsalcılık' kuramı "toplumsal kültürel yaşama biçimi açısından dilin kurucu" önemine işaret ederek, bilinç fenomenlerini simgesel (dilsel) etkileşim yapılarından ortaya çıkmalarına göre analiz eder. Mead'in incelemesi bu anlamda tekil bir organizma olarak bireyi değil, "birbirine tepki veren ve birbiriyle ilişki içindeki en az iki organizmanın etkileşimi"ni çıkış noktası olarak alır. Durkheim ise ortaya attığı işbölümü ve kolektif bilinç kavramlarıyla iletişimsel eylemin "dil öncesi bir kökünü" ortaya koyar. Böylece Habermas'ın kuramında iki önemli nokta olarak; "sosyolojinin iletişim kuramıyla temellendirilişi" (Mead) ve toplumsal ve sistemik bütünleşmenin birbiriyle ilişkisini ortaya koyan bir dayanışma kavramı (Durkheim) bu iki sosyolog tarafından ortaya atılmış olmaktadır. Modern sosyolojinin de kurucuları arasında sayılan Mead ve Durkheim'ın yarattığı paradigma değişikliği ile eylemi iletişimsel bakımdan kavrayan modeller ortaya çıkmıştır. Habermas'a göre;

[...]iletişimsel eylem kavramı, dil ve eylem yetisi bulunan, (ister sözlü ister sözlü olmayan araçlarla) kişilerarası bir ilişkiye giren en az iki öznenin etkileşimine ilişkindir. Bu aktörler, eylem planlarını ve böylelikle eylemlerini görüş birliği içinde koordine etmek için eylem durumu üzerinden bir anlaşma arayışı içindedir. Merkezi kavram olarak yorumlama, ilk planda görüş birliğine yatkın durum tanımlamalarının tartışılmasına ilişkindir (Habermas, 2001:112).

Habermas'ı sosyolojik eylem modellerinin dört ayrı türünü belirlemeye iten, üç dünya ile kurulan ilişkiler açısından diğer eylem türlerinin tek boyutlu olduğu yerde iletişimsel eylemin nesnel, öznel ve sosyal olmak üzere üç tam dünya ile ilişki kurabilmesi bakımından temel olmasıdır. Diğer üç eylem modelinin dilin tüm işlevlerini kuşatmaktan yoksun olduğunu düşünen Habermas bunu şu biçimde izah eder;

Öteki üç dil tasarımının tekyanlılığı, bu tasarımların her birinin seçtiği iletişim tipinin, iletişimsel eylemin sınır durumlarını oluşturmasından anlaşılıyor; bu sınır durumları, *birincisi* yalnızca kendi amaçlarını gerçekleştirmeyi gözetenlerin dolaylı anlaşması; *ikincisi* var olan bir normatif anlaşmayı sadece güncelleştirenlerin görüş birliğine dayalı eylemi; ve *üçüncüsü*, izleyicilerle bağlantılı kendini sahneleme.

Bunlarda her defasında dilin yalnızca bir işlevi konu ediliyor (Habermas, 2001:123).

Habermas'ta iletişimsel eylem, dilin ve insani etkileşimin yapısını en yetkin biçimde kavrayabilecek anlayış olarak değerlendirmektedir. Üç dünyaya birden gönderme yapan iletişimsel eylem; türsel olarak ayırt edici addedilen etkileşime karşılık gelmekte ve paylaşılan bir yaşama dünyasının artalanı vasıtasıyla anlamaya ve bir konsensusa ulaşma anlamında anlaşmaya yönelmektedir. İEK, etkileşimi esas aldığı için öncelikle toplumsal praksisin bileşenlerini analiz etmek bu kuramı incelemek açısından kaçınılmazdır.

2.2.Toplumsal Praksisin Görünümleri Olarak Emek ve Etkileşim

Giddens, Habermas'ın İEK'nı biçimlendirirken çıkış noktalarından birinin de Peirce olduğunu düşünmektedir. Peirce'in bilimsel doğruluğu, yalnız ve izole bir gözlemcinin sübjektif meselesi ile ilişkisinden ziyade, birçok gözlemcinin müzakere süreçleri sonucunda ulaştıkları uzlaşmayla ilişkili olarak görmesi Habermas'ı etkilemiştir. Peirce söz konusu uzlaşmaya varan müzakere süreçlerinin “rasyonel argümantasyonun mantıksal kurallarından” başka hiçbir şeyle sınırlanmamış olduğunu varsaymaktadır. Giddens'a göre, Pierce'in yalnızca araçsal akıl ve teknik ilgi sahasını kapsayan kuramı, Habermas tarafından insani öz biçimlendirmenin (human self formation) üç boyutuna genellenerek ele alınmıştır (Giddens, 1977:203).

Habermas bilgi kurucu üç ilgi tespit eder, bunlar; teknik, pratik ve özgürleşimci ilgilere. Bu üç ilginin kendini biçimlendirme (self-formation) sürecine yansımaları ise; emek, etkileşim ve iktidar bağlamında gerçekleşir (Giddens, 1977:202). Yani insan özneleri dünyalarını bu üç etkinlik aracılığıyla somutlaştırır, özneleştirir. Ancak Keane'e göre emek ve etkileşim esastır, iktidar büyük ölçüde diğer iki eylem tarafından içerilmektedir (Keane, 1975:87). Bu çalışma kapsamında incelenen İEK açısından da toplumsal praksisin iki ana görünümü olarak emek ile etkileşim ya da amaç rasyonel eylem ile iletişimsel eylem dikotomisi esastır¹¹. Söz konusu dikotomi Habermas'ın toplumsal etkinliğe yüklediği anlamı ortaya koymaktadır. Onun toplumsal eyleme

¹¹ *Bilgi ve İnsansal İlgiler* döneminde saptanan, insan bilgisini kuran üç ilgi-çıkarın bağımsız bir epistemolojik çalışma konusu olduğu halde İEK'nı hazırlayan tarafına önceki bölümde işaret edilmişti.

dönük tespitleri ise etikle bütünleşik bir toplum kuramına olduğu kadar, evrensel ahlaki saygıyı ve eşitliği önkoşulları olarak ortaya koyan söylemsel bir hukuk ve demokrasi kuramına da temel teşkil etmiştir.

Burada öncelikle “emek” ya da stratejik eylem ile Habermas’ın ne kastettiğinin incelenmesi gerekir. Habermas praksisin iki görünümü olarak emek ve etkileşimi belirlemiştir. Onun praksisin görünümlerinden biri olarak belirlediği emeğe yönelik fikirleri, Frankfurt Okulu’nun ortodoks Marksist yorumlara yönelik eleştirilerinin bir devamı gibi görülebilir. Habermas’ın bu fikirleri aynı zamanda, Marksist sosyal emek kavrayışının yetersizliğine dair görüşlerini ve yeni bir tarihsel materyalizm kurma çabalarını da yansıtmaktadır.

Marks’ın emek merkezli yaklaşımının eksiği “özgürleştirici eylem” ile “tekniki” birbirinden açıkça ayırmamış olmasıdır. Bu nedenle Poster’a göre Habermas, onun yaklaşımının mevcut teknolojiye bir alternatif üretmeyecek, bilimci ve teknik bir yaklaşım olduğunu düşünür. Toplumsal etkinliğin doğasını ve türlerini belirlemede Weber’den etkilenen Habermas açısından teknik eylem (emek ya da stratejik eylem) ile sembolik etkileşim (özgürleştirici ya da iletişimsel eylem) temeldir. Habermas, birbirlerine indirgenemez bu iki temel toplumsal eylem formuna eşit derecede önem atfeder. Ona göre Marks’ın yetersizliği, kuramını yalnız teknik eylemle sınırlamış olmasıdır. Marks’ın emek ve eyleme bakışında ihmal edilen, “bireylerin birbirlerini özne olarak tanıdıkları dil” yani etkileşim sürecidir (Poster, 1981:461-462).

Marks’a göre geçim araçlarını üretmeye başlayan insan türü böylece maddi yaşantısını da yeniden üretir hale gelmiştir. Bu üretim türsel olarak insanın yararlılığını ortaya koymaktadır. Marks hayvanların da belirli ölçüde üretimde buldukları gerçeğini tasdik eder; ancak ona göre insanı türsel olarak ayıran bu üretimin doğası ve yapısıdır. Marks’a göre, hayvanlar yalnız kendi fiziksel gereksinimleri doğrultusunda üretirken insan bu gereksinimlerden bağımsız olarak üretir. “Kendi ürünü ile özgürce karşı karşıya” gelen insan, hayvanın aksine “her nesneye her yerde kendi iç doğasını uygulamasını bilir” (Marks, 2003:68-69).

Habermas’ın Marks’ın emek kavrayışına yönelik ilk itirazını bu nokta teşkil etmektedir. Çalışmayı insanın özsel niteliği olarak belirleyen Marks’a göre yaşamın yeniden

üretimini ekonomik biçimi evrimin insana özgü gelişme basamağına denk gelmektedir. Ancak hayvanla insan arasında bir kıyaslamaya girişen Marks ara formları dikkate almamaktadır. Antropolojik bulgulardan yararlanan Habermas ise buna, homosapiens'ten önceki bazı ara formların da –hominidler- birer ekonomik sistem vasıtasıyla maddi dünyalarını yeniden üretmekte oldukları gerçeğinden hareketle karşı çıkmaktadır. Dolayısıyla Habermas'a göre, ekonomik sistem insana –homosapiense- özgü olmayıp ancak insanlaşma sürecinin bir ürünü olarak görülebilir (Habermas, 1975:287-288).

“Demek ki Marksist sosyal emek kavramı hominidlerin yaşam şeklini primatlardan ayırmada uygundur ancak yaşamın yeniden üretilmesinin insani şeklini tam olarak açıklayamaz” diyen Habermas'a göre; insanı türsel olarak diğerlerinden ayıran esas unsur bu anlamda başka bir yerde aranmalıdır. Habermas, omurgalılarda ortaya çıkan bir statü yapısı bulunduğundan ve bu yapıyı terk eden ilk türün insan olmasından yola çıkar. Hayvanlar sosyal hiyerarşide tek boyutlu bir statüye sahip oldukları yerde insan bu yapıyı terk ederek akrabalık bağı temelinde örgütlenmeyi seçmiş olan ilk türdür. Türlerin evriminde milyonlarca yılı kapsayan “avlanma”ya dayalı ekonomik sisteme akrabalık sisteminin eklenmesi süreci, hayvanlara özgü statü sisteminde bir değişimi yansıtmaktadır. Gerçi primatlar arasında da belirli türden bir statü sisteminin bulunması onlar arasında bir tür sembolik etkileşim olduğu gerçeğini yansıtır. Ancak Habermas, gelişmiş bir dil kullanımı söz konusu olduğunda bunun için akrabalık ilişkilerinin doğmuş olması gerektiğini düşünür. Ona göre bu ilişkilerin varlığı ve bu ilişkilere ait rollerin icrası bir dilin önvarsayılmasını zorunlu kılmaktadır (Habermas, 1975:288-289).

Habermas sosyal evrimi ve bu anlamda toplumun bir aşamadan diğerine nasıl geçtiğini açıklarken, tür olarak insanın ya da “toplumun öğrenmesi” olgusundan yola çıkmaktadır. Ona göre, insan türü Marksist kuramın iddia ettiği gibi yalnızca üretici güçlerin gelişmesine uygun olan teknik bilgiyi değil aynı zamanda etkileşim yapıları ile şekillenen ahlaki-pratik bilgiyi de öğrenir. Habermas'a göre sosyal evrim sürecinde öğrenme olgusu salt bireysel bir etkinlikten ibaret değildir. Ona göre sosyal sistemler de üyelerinin “öğrenme kapasitelerini” kullanarak bir anlamda öğrenirler. Bu anlamda toplumların evrimsel öğrenme sürecinde üyelerinin tekil yeterlilikleri önem arz eder.

Ancak Habermas bu üyelerin “izole monadlar” olmadıklarını ve bu yeterliliği geliştirebilmeleri için sosyal dünyalarının sembolik yapısında bir genişlemenin gerekli olduğunu düşünmektedir. Bu genişlemenin itici unsuru sosyalizasyona (toplumsallaşma) ya da etkileşime dayalı süreçlerdir (Habermas, 1975:294).

Emek, maddi varlığın devamlılığını sağlama açısından dışsal doğa üzerinde egemenlik kurmayı amaçlamakta ve bu çerçevede teknik ilgiden beslenmektedir. Bu sahada rasyonel seçim stratejik eyleme dayalıdır. Etkileşim ise toplum halinde yaşamın bir gereği olarak intersübjektivite çerçevesinde özgürleştirici ilgiye karşılık gelmektedir. Bu sahada rasyonel seçim iletişimsel eyleme dayanır. Habermas açısından yaşamın yeniden üretimi hususunda üretim (sosyal emek) kadar sosyalizasyon süreci yani etkileşim de önemlidir. İnsan türünün oluşum süreci “çalışma ve etkileşim arasındaki ilişkiye bağlıdır” (Habermas, 1993:32).

Habermas, Marksist sosyal emek kavrayışı eleştirisi üzerine inşa ettiği bu düşünce ile emek ve etkileşimi toplumsal praksis bağlamında birbirine indirgenemez, eşit konumda iki unsur olarak ortaya koyar. Bu iki unsur birlikte toplumsal yaşantıyı ve bu yaşantının yeniden üretimini belirlemektedir. Bu belirleme ile Habermas, bir taraftan Marksist kökenine yaslanırken, diğer taraftan etkileşimin ve müzakerenin özgürleştirici etkisini serimlemek istemiştir. Habermas’ın emek ve etkileşimin toplumsal yerine ilişkin tespitleri, İEK açısından daha açık bir biçimde stratejik eylem (emek) ile iletişimsel eylem (etkileşim) dikotomisinde ortaya çıkmaktadır. Habermas’ın toplumsal eylem tiplerini bu biçimde ayrıştırıp analiz etmesinde iki temel kaynağı bulunmaktadır: Weber ve sözedimleri kuramı.

2.2.1.İletişimsel Eylem Kuramının Temelleri

Habermas’ta sosyal evrimsel gelişme açısından emeğin yeterli görülmediği ve praksisin emekle eşit önemde addedilen ikinci görünümü olarak etkileşimin ele alındığından bahsedilmiştir. Habermas, modernite eleştirisinin merkezinde yer alan yaşama dünyasının sistem tarafından kolonileştirilmesine karşı özgürleşimin gerçekleştirilebilmesi için araçsal kavrayıştan sıyrılarak iletişimsel bir rasyonellik anlayışı geliştirmiştir. Sözlü iletişimin unsurlarını analiz eden ve kısıtlanmamış iletişime dayanan bu yaklaşım, toplumsal eylemin yapısını analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bu

analiz ise İEK'ı kapsamlı bir toplum kuramı haline getirmiştir. Bu toplum kuramı aynı zamanda Habermas'ın müzakereye dayalı etik, hukuk ve demokrasi yaklaşımlarının temeli olmuştur.

Habermas, etkileşimi özgürleştirici eylem olarak ele almakla dil'e her şeyden önce eleştirel sosyal teorinin bir parçası olarak baktığını göstermektedir. O bu kapsamda bazı dilbilim ve dil felsefesi kuramlarını incelemiştir. Bu kuramların sosyal gerçekliği ve intersübjektiviteyi yeteri kadar hesaba katmadıklarından yola çıkan Habermas:

(1) Chomsky'nin üretici dilbilgisi kuramına; dil'i, insan doğasının asosyal bir kavrayışı üzerine yerleştirdiği, (2) Saussure'ün dilbilimine, dil çalışmalarını aktif sosyal öznenen ayırarak tamamen formel bir olgu olarak gördüğü ve (3) Austin'in söz edimleri kuramına konuşucunun durumunu eleştirel açıdan değerlendirecek herhangi bir temel sunmadığı için eleştirmektedir (Poster, 1981:464).

Kritikleri dikkate alınarak Habermas'ın, toplumsal gerçekliğin ya da toplumsal eylemin dil ve eylem yetisi bulunan, aktif özneler arası bir süreçle kavranabileceğini düşündüğü ortaya çıkmaktadır. Söz konusu süreçler anlaşma yönelimli müzakere ile kavramsallaştırılmaktadır. Habermas bu noktaya stratejik eylem ile iletişimsel eylem dikotomisi ile ulaşmıştır. Bu dikotomiyi biçimlendirirken eylemleri, esas olarak yönelimlerini hesaba katarak ayırmaktadır. Buna göre stratejik eylemin araçsal yönelimine karşılık iletişimsel eylem anlamaya ya da uzlaşmaya yöneliktir. Uzlaşmaya yönelmekle iletişimsel eylem dil yetisi bulunan en az iki öznenin varlığını varsaymaktadır.

Meadwell'e göre Habermas'ın iletişimsellik yaklaşımı birbirini tamamlayan ve birbiriyle bir ilişki içinde bulunan üç boyuta sahiptir;

(i)insan türünün üyeleri olarak tamamen eşit olduğumuz,

(ii)bu eşitliğin kaynağının dil'i kullanmamız olgusunda saklı olduğu,

(iii)kullanım olarak dil'in ya da konuşmanın telos'unun anlamaya-anlaşmaya varma olmasıdır (Meadwell, 1994:716).

2.2.2.Başarı Yönelimli Eyleme Karşılık Anlaşma Yönelimli Eylem

Habermas'ta toplumsal eylemler temelde yönelimlerine göre ayrıştırılmaktadır. Onun yönelimlerine göre ayrılan iki temel toplumsal eylem türü belirlerken ana kaynağı Weber'dir. İki temel eylem biçiminin aynı zamanda iki farklı rasyonel karar verme sürecini işaret ediyor olması Weber'in rasyonalite üzerine tespitlerini dikkate almayı gerektirmektedir. Weber'in bu husustaki tespitleri, onun Batı modernitesi analizleri ile iç içedir. Weber Batı modernleşmesini artan rasyonelleşme eğilimleri ile tanımlamaktadır. Ona göre dini-geleneksel dünya görüşü bu süreçte parçalanmış ve kültürel sahada bilişsel, ahlaki-pratik ve estetik rasyonalite birbirlerinden ayrılmıştır. Geleneksel dünya görüşlerindeki bu geri dönülmez parçalanma Weber'de "büyünün bozulması" olarak ifadesini bulur (Dellaloğlu, 1997: 256).

Rasyonelliğin bu biçimde üç ayrı özerk sahaya bölünmesinin, merkezleşmiş bir dünyanın farklı kısımları karşısında farklı tavır alışlar geliştiren yeni bir özneyi doğurması kaçınılmaz bir sonuç olarak görülür. Weber buradan yola çıkarak ekonomi ve devlet sistemleri aracılığıyla bu rasyonel yaşam tarzının tüm topluma yayıldığını düşünmektedir. Anlamın yitirilmesine mal olan bu süreç, rasyonelleşmenin paradoksal bir biçimde özgürleşim ile şeyleşmeyi aynı anda doğurduğunu gözler önüne sermektedir (Timur, 2008:155). Bu çıkarımlarda Weber'le hemfikir olan Habermas, onun eylem kavrayışında intersübjektiviteyi büyük ölçüde ihmal ettiğini ve eylemi stratejik eylemle sınırladığını düşünmektedir. Habermas, Weber'in etkileşimi (intersübjektivite) hesaba katmayışını, onun, eylemi ona yüklenen 'özel anlam' ile tanımlamasına dayandırır.

Etkinlik kavramını (Handeln), bireyin özel bir anlam yükleyerek yaptığı (ister dışa vursun, ister iç dünyasında kalsın; ister bir savaştan, isterse bir hoşgöründen oluşsun, belirleyici olan şey, ona ne ölçüde özel bir anlam yüklemekte olduğudur) her türlü insan davranışını anlatmak üzere kullanıyoruz. 'Toplumsal' etkinlik ile de, onu yapan bireyin ona bağladığı özel anlam gereğince başkalarının davranışlarını göz önünde bulundurması ve buna göre bir gidiş (seyir) izleyen etkinliği anlatıyoruz (Weber, 1995:10).

Bu tip bir kavrayış toplumsal sahada gerçekleştirilen eylemlerde bile özel anlamı merkeze almaktadır. Özne, anlamlandırma sürecinde diğer öznelere etkileşimi içinde değil, onlara karşı izole bir konumda ele alınır. O halde bu anlayış Habermas'ın ortaya

koymaya giriştiği intersübjektif bağlamı kuşatmaktan yoksundur. Diğer taraftan eylemin yalnız stratejik eylemle sınırlandırılmış olarak ele alındığını düşünen Habermas, bu görüşünü Weber'in, eylemleri artan rasyonellik derecelerine göre sınıflandırması ile temellendirir. Weber'e göre toplumsal sahada etkinlik dört biçimde belirir: amaç bakımından ussal, değer bakımından ussal, duygusal ve geleneksel olarak. Rasyonellik derecelerine göre sınıflanan bu eylem biçimleri, öznel anlamın kurulmasında belirleyici olan ana unsurlara göre ayrıştırılmıştır. Bu konuda Habermas'ın *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda verdiği tablo oldukça açıklayıcıdır.

Tablo 1
Weber'in Eylem Tipolojisi

Artan rasyonellik derecesine göre eylem tipleri	Öznel anlam şu unsurlarla ilgilidir			
	Araçlar	Amaçlar	Değerler	Sonuçlar
Amaçsal-rasyonel	+	+	+	+
Değersel-rasyonel	+	+	+	-
Coşkusal	+	+	-	-
Geleneksel	+	-	-	-

Kaynak: Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, s.302

Daha önce de belirtildiği gibi Weber'in eylem kuramı onun Batı modernitesine yönelik yaklaşımının bir parçasıdır. O, bu çerçevede Batı modernitesinin yine Batı'ya özgü bir rasyonelliğin ürünü olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle, onun eylem tipolojisi rasyonel toplumsal eylemi açıklama gereksiniminin ürünüdür. Bu noktada Weber açısından temelde amaçsal-rasyonel eylem önem arz eder. O, geleneksel ve duygusal (coşkusal) davranışı anlamlı rasyonel etkinliğin sınırına yerleştirmektedir. Sonuçları hesaba katılmaksızın bir değer ölçüsünün buyruğu ile gerçekleştirilen değer bakımından rasyonel etkinliğin ise ancak "insan etkinliği bu tür gerekliliklere göre yönlendiğinde" ortaya çıktığını ve bu duruma da sıklıkla rastlanmadığını ifade etmektedir (Weber, 1995:46).

Eyleyenin yararçı, değersel ya da coşkusal hedeflerle öznel anlamı kurabileceği Weber'in yaklaşımında temel olan amaçsal-rasyonel eylemdir. Habermas'ta stratejik eylemi de kapsayacak bir kategori olarak değerlendirilen amaçsal- rasyonel eylem,

belirlenen hedeflere ulaşmada en etkili araçlar ile tanımlanır. Habermas'a göre öznel anlama dayalı bu sınıflama, olağan anlaşmanın dilsel ortamını ve etkileşimi görmezden gelir. Bu yaklaşım eylemi izole bir bireyin anlam arayışına indirger. Weber'de toplumsal olarak eyleyen öznelerin anlaşma gereksinimi ihmal edilerek monoloğa dayalı bir eylem kavrayışı geliştirilmiştir. Habermas amaçsal-rasyonel eylemin yerini ve önemi yadsımamaktadır. Ancak bunun yanında o, kendi eylem kuramında etkileşime geniş bir yer açmıştır. Habermas'ta eylemler temel olarak yönelimleri doğrultusunda ayrışır. Yine *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda Habermas kendi eylem sınıflamasına dair bir tablo verir.

Tablo 2
Habermas'ta Eylem Tipleri

Eylem yönelimi / Eylem konumu	Başarıya yönelenmiş	Anlaşmaya yönelenmiş
Toplumsal olmayan	Araçsal eylem	-
Toplumsal	Stratejik eylem	İletişimsel eylem

Kaynak: Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, s.305

Tabloda ortaya konduğu üzere eylemler, ilkin ve temel olarak yönelimleri itibariyle ikiye ayrılır; başarı yönelimli ve anlaşma yönelimli eylemler. Araçsal ussallığın hakim olduğu başarı yönelimli eylemlerin (Weber'de amaçsal-rasyonel eylem) karşısına o, anlaşma yönelimli iletişimsel eylemi geçirir. Doğası gereği anlaşmaya yönelmiş eylem, intersübjektif bir yapıyı gerektirdiği için bu yönelimle temellenen toplumsal olmayan bir eylem biçimi mevcut değildir. Başarı yönelimli eylemler olarak araçsal eylem ile stratejik eylem arasındaki farklılıkları ise Habermas şu biçimde ortaya koyar:

Başarıya yönelenmiş bir eylemi, teknik eylem kurallarına uyulması görünümü altında inceliyor ve bir müdahalenin etki derecesini durumlar ve olaylar bağlamı içinde değerlendiriyorsak, bu eylemi araçsal olarak adlandırıyoruz; başarıya yönelenmiş bir eylemi rasyonel seçme kurallarına uyma görünümü altında inceliyor ve etkisinin derecesini rasyonel bir rakibin kararları üzerinde değerlendiriyorsak, bu eylemi stratejik olarak adlandırıyoruz (Habermas, 2001:305).

Toplumsal eylemleri de birbirinden yönelimleri ile ayıran Habermas'a göre iletişimsel eylemde katılımcılar, stratejik eylemin aksine, kendi bireysel başarılarına yönelmemiştir. İletişimsel eylem, aktörlerin eylem planlarını ortak durum tanımlamaları vasıtasıyla koordine etmesine dayanır. Eylem planları "benmerkezci ego hesapları üzerinden" değil ancak "anlaşma edimleri üzerinden" koordine edilirse iletişimsel eylemden söz etmek olanaklıdır. Burada dikkat edilmesi gereken, müzakereye dayanan iletişimsel eylem söz konusu olduğunda anlaşmanın olgusal olarak aynı görüşte olmakla eşdeğer olmadığıdır (Habermas, 2001:305-306).

Bu noktada bir kez daha Habermas'ın araçsal ve stratejik eylem olmak üzere iki görünümü bulunan amaçsal-rasyonel eylemi toplumsal eylem sahasından dışlamadığını belirtmek gerekir. O bu noktada insani etkinliğin ve toplumsal yeniden üretimin kökenine yerleştirdiği etkileşime yer açmak ister. Bu maksatla da Weber'in kuramını dilsel anlaşmanın yapısının bir analizini eklemek suretiyle geliştirme çabası içindedir. Bu çerçevede Habermas, Weber'in eylemi 'anlam'la bütünleştiren tavrını izlemekle beraber, Weber'in aksine 'anlam'ın dilsel yapısının analizini gerekli görmektedir. Bu maksatla Habermas, insani etkileşimin doğasını hesaba katan bir eylem kuramı geliştirmek için 'anlama' sorunsalına yönelik pragmatik yaklaşıma ve sözedimleri kuramına başvurur. Habermas'ın bu husustaki çalışmaları bir "evrensel pragmatik" geliştirme niyetiyle, zamansal açıdan *İletişimsel Eylem Kuramı'nın* yazımının tamamlanmasından önceye gelen 1970'li yıllara dayanmaktadır.

2.2.3. Anlam-Doğruluk İlişkisi

İletişimsel eylem her şeyden önce dilsel ve eylemsel açıdan yeterliliğe sahip en az iki özneyi varsaymaktadır. Ortak durum tanımlarının oluşturulduğu tartışım sürecine işaret eden iletişimsel eylem, özneler arası bir eylem planlarını eşgüdümleme vasıtasıyla anlaşma arayışını ifade etmektedir (Yıldırım, 2006:259). Stratejik ya da teleolojik eylemin başarı yönelimi ile karakterize edildiği yerde iletişimsel eylem karşılıklı anlama ya da uzlaşma yönelimli olarak tanımlanır. Habermas karşılıklı anlamaya ulaşmayı insan iletişiminin doğal ve içsel telos'u saymaktadır (Johnson, 1991:188).

Söz konusu 'anlama' kavramı Habermas tarafından belirsizlikten kurtarılmak maksadıyla minimal ve maksimal anlamlarının her ikisini de kapsayacak biçimde ele

alınmıştır. Buna göre karşılıklı anlama'nın minimal anlamı; iki öznenin linguistik bir ifadeyi aynı şekilde anlamalarına karşılık gelir. Maximal anlamı ise olağan olarak tanınan normatif bir zemin ile ilişkideki bir sözcenin doğruluğu hakkında iki kişi arasında bir anlaşma olarak tanımlanmaktadır (Habermas, 1976: 3). Karşılıklı anlamanın bu her ikisi de eşit ölçüde geçerli kabul edilen tanımları dikkate alındığında iletişimsel eylem için anlama/anlaşma yönelimli bir eylem modu demek doğru olacaktır.

Anlama/anlaşma yönelimli iletişimsel eylem modelinde; katılımcıların eşitliğine dayalı, baskı ve tahakkümden uzak ideal konuşma durumu ya da daratılmamış iletişim ortamı temel bir varsayımdır. Bu model için, daratılmamış bir iletişim ortamında, görüş birliğine varmayı kolaylaştıran ise iletişimin daima geçmiş nesillerin durum yorumlarının biriktirildiği bir yaşama evreninin artalanında gerçekleştiriliyor olmasıdır. Paylaşılan yaşama evreninin varlığı fikir çatışmalarını azaltmaktadır. Bunun yanında katılımcıları, salt kendi bireysel planlarını izlemekten alıkoyan iletişimsel bağlam, konuşucunun her defasında örtük olarak öne sürdüğü bir takım geçerlilik iddialarının varlığını gerektirmektedir.

Habermas'ta anlam doğrudan uzlaşa ile ilişkilidir. Karşılıklı anlama/anlaşma, öznelerarası iletişimde gerekçelendirme ile mümkündür. Anlam, iletişimin intersübjektivitesi içinde "kabul gören geçerliliğe" karşılık gelir (Kurtar, 2011:134). Bu biçimde mutlak olanı reddeden Habermas, buna karşın güçlü bir doğruluk arayışının peşindedir. O, kendi sisteminin temelci olmadığını (antifoundational) ifade ederken bilişsel açıdan "anamlı" olmayı en iyi argüman yoluyla haklılandırmaya dayandırır. Diğer taraftan Habermas başka bir bakımdan evrenselcidir. O, evrenselciliğe dilin ya da iletişimin ilkeleri bakımından yaklaşır. Onun açısından evrensellik insan iletişiminin bir özelliğidir (Guss, 1991: 1161).

Bu noktada, Habermas'ın dil felsefesi çalışmalarına bakmak gerekir. Habermas'ın bu alandaki çalışmaları İEK'ı geliştirmeden önceye dayanmaktadır. İEK içinde yeni bir biçimsel pragmatik¹² geliştirme çabaları daha önceki çalışmalarında yer alan evrensel

¹²Semiyotğin üç alt dalından biri olan pragmatik; iletişimsel semboller ya da göstergeler ile bunları kullananlar üzerindeki etkileri ya da ilişkiyi ele almaktadır. Anlam sorunsalına pragmatik yaklaşım da adını buradan alır. Pragmatik yaklaşım sözcelerin içinde üretildiği koşulları ya da bağlamı dikkate almaktadır (Altınörs, 2003:74).

pragmatiğe¹³ dayalıdır. Evrensel pragmatik, konuşma sürecini ve bu sürecin temel unsuru olan sözceleri ele almakla hem iletişimsel eylem sürecini aydınlatmakta hem de “anlam”ın öznelarası anlama/anlaşma yönelimli iletişimsel eylem sürecinde ne şekilde ortaya çıktığına dair ipuçları sunmaktadır.

2.2.3.1.Evrensel Pragmatik ve Söz Edimleri

Habermas, “yapı olarak dil” ile “süreç olarak konuşma” arasında soyut bir ayırım yapmanın dilin hem lojik hem de yapısal analizini yapmak için gerekli olduğu savından yola çıkar. Bir yapı olarak dil; temel unsurunu “cümle” gibi iyi biçimlendirilmiş ifadelerin oluşturduğu bir kurallar sistemi olarak tanımlanır. Konuşma ya da iletişim süreci ise temelini sözcelerde (utterance) bulur. Burada dil yetisi bulunan öznelerin bir iletişim ortamında karşılaşmaları ele alınır. Bu ortamda öznelerin, bir kurallar sistemi olan dilin yapılarını kullanarak, karşılıklı olarak ifadeler oluşturmaları, bu ifadeleri anlayıp bunlara cevaplar vermeleri söz konusudur (Habermas, 1976: 6). Habermas’ın evrensel pragmatik adını verdiği yaklaşımının üzerinde durduğu ve daha sonra İEK açısından bir temele dönüşecek olan da bu “süreç olarak konuşma”dır.

Habermas evrensel pragmatiğin işlevini; linguistiğin dilin bileşenlerine yaptığına benzer bir tavırla, konuşmanın temel parçalarını konulaştırmak olarak tanımlamaktadır (Habermas, 1976: 26). Konuşmaya ait bu temel birimler de sözcelerdir. Habermas bu noktada analizlerini Austin’in ‘sözedimleri kuramı’ndan faydalanarak ve bu kuramı eleştirerek yapmıştır. Burada Habermas’ın özenle yanlış anlamalara karşı yaptığı uyarıyı dile getirmek gerekir. Habermas’ta iletişimsel eylem söz edimlerine eşit değildir, onları koordine eden etkileşim türüdür.

Gerçekliği kavramada biricik vasıta olarak dil’i gören Austin, dilin farklı kullanımlarının sınırlı sayıda olduğunu düşünerek bu çerçevede sözedimleri kuramını geliştirmiştir. Neo-pozitivistlerin doğrulamacı yaklaşıma karşı Austin, gündelik dilde bu ilke ile sınılanması olanaksız olduğu halde anlamdan yoksun sayılmaması gereken sözcelerin varlığına işaret etmektedir. O, dilin, basitçe olguları resmetme yanında sosyal bağlamda uyuşumsal edimlerin de gerçekleştirilmesini sağlayan bir yapıda

¹³Kendi yaklaşımına evrensel pragmatik adını veren Habermas’ın bu alandaki düşüncelerinin kaynağı da anlam sorunsalında pragmatik yaklaşımı benimseyen Austin ve onun sözedimleri kuramıdır.

olduğunu düşünmektedir. (Altınörs, 2003:136,74; Altınörs, 2001:29). Buna göre bir cümle sözcelemek her defasında aynı zamanda bir tür edimde bulunmak demektir (Austin, 2009:44).

Bir sözcenin “uygun bağlamlarda” yüklenebileceği farklı kullanımları inceleyen pragmatik yaklaşımda sözcelerin konuşucu ve dinleyici üzerindeki etkisi üç düzeyde ölçülür;

(i)sözcenin ifade ettiği yalın gerçeklik (düzsöz edimi-locutionary act),

(ii)konuşucunun sözcisiyle kastettiği eylem (edimsöz edimi-illocutionary act)

(iii)sözcenin dinleyici üzerinde yaptırımı (etkisöz edimi-perlocutionary act) (Poyraz, 1996:68,70).

Söz edimleri kuramından beslenen bu eylem kuramında, edimsöz edimi iletişimsel eylemle, etkisöz edimi ise stratejik eylemle ilişkilendirmektedir. Söz konusu ilişki basitçe; sözedimlerinin hedefleri ile eylemlerin yönelimleri arasında kurulan bağıntıdan kaynaklanmaktadır. Habermas’a göre anlamaya yönelmiş bir etkileşim ortamında taraflarının eylem tasarımlarını birbirlerine göre ayarlamaları edimsözel hedefleri çekincesizce izlemelerini ifade etmektedir. İletişimsel eylem de ancak bu şekilde mümkün olabilmektedir. Diğer taraftan dinleyicide herhangi türden bir etki yaratma hedefine yönelmiş bir eylem –etkisöz edimi- ancak stratejik bir eyleme karşılık gelebilir.

Habermas açısından iletişimde temel olan edimsözsel güçtür. Etkisöz edimi de ona göre bu gücün varlığını önvarsayar (Johnson, 1991:188). Ona göre Austin’in etkisözel etkisi; ancak edimsözel eylemlerin teleolojik bir rol üstlenmesi sonucu meydana gelirler. Etkisöz daima dış dünyaya müdahaleyi içermesi bakımından stratejik görülür. Habermas’a göre anlaşma denemeleri ancak edimsözsel hedeflere ulaşıldığında başarıya ulaşacaktır(Habermas, 2001: 308,312).

Anlaşma yönelimli eylemde arkaplanda, iletişim sürecinin kendisine dair bir konsensusun mevcut olduğu varsayılır. Habermas, iletişim sürecine hizmet eden bu konsensusun bir takım varsayımları içerdiğini düşünmektedir. Anlaşma yönelimli tam

bir iletişimin gerçekleştirilebilmesi için arkaplan konsensusun içermesi gereken varsayımlar şunlardır:

(i) Hem konuşucu hem de dinleyici, her birinin kendilerine ait belirli geçerlilik iddialarını öne sürmeleri gerektiğini kesin olarak bilirler.

(ii) Her biri iletişimin bu önkabullerini yerine getirmeleri gerektiğini varsayar. Bu, kendi geçerlilik iddialarını gerekçelendirebilmeleridir.

(iii) Bu nedenle öne sürülen her geçerlilik iddiasının gerekçelendirilmiş olduğu ya da gerekçelendirilebileceği ortak bir kanaattir (Habermas, 1976: 4).

Bir söz ediminde bulunmak Habermas'a göre dinleyiciye 'evet' ya da 'hayır' biçiminde tavır alabileceği bir teklifte bulunmak demektir. Bu anlamda başarılı ya da kabul edilebilir söz edimi dinleyiciye 'evet' biçimde tavır aldırarak çeşitli geçerlilik iddialarını bünyesinde taşımaktadır.

2.2.3.2 Geçerlilik İddiaları

Austin'in edimsöz gücü (illocutionary force) diye ifade ettiği analiz konuşmanın bir geçerlilik temeli bulunması gerektiği gerçeğini ortaya çıkartır. Kısıtlanmamış söz edimleri, edimsözel etkilerini, konuşucu ve dinleyicinin öne sürmek ve gerekçelendirilebilirliklerini kabul etmek zorunda oldukları bir geçerlilik iddiaları dizisine borçludur. Anlama-anlaşmaya ulaşmaya odaklı iletişimsel eylemin katılımcısı sözcelerinde üç geçerlilik iddiası ileri sürer: Doğruluk, samimiyet, normatif uygunluk. İletişimsel eylemin katılımcısı, ifade edilmiş önermesel içeriğe dair bir önvarsayımı dile getirirken doğruluk (truth), niyetlerini sergilemede samimiyet (truthfulness), verili bir bağlamda edimsel olarak kurulmuş olması gereken kişilerarası ilişkiyi gerekçelendiren normlar ya da değerler için uygunluk (rightness/appropriateness) iddiasında bulunur (Habermas, 1976: 65).

Bireysel geçerlilik iddialarından biri, iletişimin doğasına göre tematik olarak vurgulanabilir. Dilin bilişsel kullanımında doğruluk, interaktif kullanımında kişilerarası ilişkinin uygunluğu, anlatımsal, dışa vurumcu kullanımında samimiyet öne çıkabilir. Ancak diğer geçerlilik iddiaları da iletişime örtük olarak da olsa eşlik ederler. İletişimsel

eylemin her anında tüm geçerlilik iddiaları sistemi birden işin içine girer (Habermas, 1976: 65-66).

Habermas anti-temelci bulduğu kendi sistemini bu nedenle mutlak olanı reddetme üstüne kurarken diğer yandan da güçlü bir doğruluk anlayışının peşindedir (Guss, 1991:1161). İletişimsel eylemin doğasına uygun biçimde Habermas, söz konusu doğruluğu müzakere süreçlerinin ya da kısıtlanmamış iletişim ortamının içinde aramaktadır. Yükselbaba'ya göre, Habermas'ta "Doğruluk, rasyonel bir konsensüse ulaşmaya söz vermek demektir" (Yükselbaba, 2012:257). Verilen bu söz, iletişimsel eylemde bulunan kişiyi örtük biçimde çeşitli geçerlilik iddiaları yüklenmeye götürür. Bir kez daha ifade etmek gerekirse Habermas, anlama/anlaşma odaklı eylemde sözcelerle ortaya konan söz konusu örtük geçerlilik iddialarını şu biçimde belirler:

-yapılan önermenin doğru olduğu (ya da sadece sözü edilen bir önermesel içeriğin varoluş koşullarının yerine getirildiği) iddiası;

-konuşma eyleminin geçerli bir normatif bağlamla ilişkili olarak doğru olduğu (ya da yerine getirmesi gereken normatif bağlamın kendisinin meşru olduğu) iddiası; ve

-açık konuşucu yöneliminde ne sözceleniyorsa onun kastedildiği iddiası (Habermas, 2001:127).

Söz konusu üç geçerlilik iddiası, iletişimsel eylemi bir kez daha üç dünyaya bağlar. Bu anlamda doğruluk nesnel dünya ile kurulan ilişkiye gönderme yapmaktadır. Konuşucunun sözcisi ile dünyadaki bir şeye tekabül eden ya da onu yansıtan bir şey iletmeye çalışıyor olması doğruluğun temelini oluşturur. Nesnel dünya ile kurulan bu biçimdeki bir ilişki, konuşucu ile dinleyicinin aynı bilgiyi paylaşabilmelerinin garantisidir. İletişimsel eyleme içkin telos anlama/anlaşma olduğu için nesnel dünyayla kurulan ilişkiye gönderme yapan doğruluk ölçütü, bu telos'a paylaşılan bu ortak bilgi ile ulaşmaktadır. Samimiyet ya da içtenlik (truthfulness) ile ifade edilen geçerlilik iddiası ise öznel dünyaya işaret etmektedir. Aksi bir durumun iletişimi imkansız kılmasa da büyük ölçüde zora sokacağı samimiyet iddiası iletişimsel eylemde karşılıklı güvenin ifadesi olarak iş görür. Normatif uygunluk ile karşılanan üçüncü geçerlilik iddiası ise

sosyal dünyaya gönderme yapar. Normatif uygunluk böylece Habermas'ın kuramının merkezinde yer alan intersübjektif alana tekabül etmektedir (Beemer, 2006:92).

2.2.3.3. İletişimin İki Düzeyi

Anlama ya da anlaşma yönelimi ile kastedilen, iletişim sürecine önvarsayılan geçerlilik iddiaları temelinde uzlaşmaya varma sürecidir. Gündelik yaşantıda iletişime başlarken, katılımcılar tarafından, arkaplanda olağan karşılanan bir konsensus mevcuttur. Bu konsensus, belirli geçerlilik iddialarının tatmin ediciliğine dair önkabulün şüpheli hale gelmesi ile zedelenebilir. Bu durumda yine bütün katılımcılar tarafından ortak olarak paylaşılacak yeni bir durum tanımına ulaşma zorunluluğu ile karşılaşılır. Habermas'a göre, gündelik iletişim bu biçimde zedelendiğinde konsensusa dayalı yeni bir durum tanımlaması hedefi gerçekleştirilemez. Bu durumda iletişimsel eylem de devam ettirilemez. Bu durumun üç olası sonucu olabilir; katılımcılar stratejik eyleme geçebilir, hep birlikte iletişimi sonlandırabilir ya da Habermas'ın argümantatif ya da söylemsel olarak tanımladığı yeni bir düzeyde anlaşmaya yönelik eylemi sürdürebilirler (Habermas, 1976: 4).

Tüm iletişimsel eylemlerde anlaşma yönelimi esas olmakla beraber Habermas, iletişimsel eylemin iki ayrı düzeyi olarak gündelik iletişimsel pratik ile söylemi birbirinden ayırır. Gündelik iletişimsel pratik, durum tanımının, işbirliği içinde müzakeresine dayanır. İletişimsel eylemin bu düzeyinde ortak olarak paylaşılan yaşama dünyası yani ortak kültürel gelenekler dolayısıyla müzakerede geçerlilik iddiaları ancak örtük olarak bulunurlar. İletişimsel eylemin üst düzeyi olan söylem düzeyinde ise geçerlilik iddiaları dışsallaştırılır ve argümanlar yoluyla müzakere sürecinde mücadeleye girişirler (Johnson, 1991:184-186). Başka bir deyişle gündelik iletişimsel pratikte müzakerenin tarafları arkaplanda yeralan konsensusu sorgulamazlar, olması gerektiği gibi olduğu önvarsayımıyla iletişim kurarlar. Bu sorgulamanın yapılması katılımcıları iletişimin bir üst basamağına, söylem düzeyine yükseltir. Gündelik iletişimin aksine söylem düzeyinde pratik uygunluk bir kenara bırakılarak sahip olunan tüm önyargılara karşı doğruluk arayışı sürekli devam ettirilir (Canovan, 1983:110).

2.2.3.3.1.Söylem

Habermas konuşmanın, aktörlerin eylemlerini koordine etmek ve özgür tartışım eylemi içinde “etkileşimlerin daha iyi anlaşılabilceği görünmeyen yollar sağlamak” birincil işlevine sahip olduğunu düşünmektedir. Bu anlamda dil, anlamaya ulaşma ve uzlaşma tesis etme hedeflerini yerine getirir (Finlayson, 2007:64). Dile ve konuşmaya özgür tartışım ortamı içinde yüklenen bu anlam, öncelikli olarak İEK’nın modern toplumun yorumlanmasında güvenilir bir kaynak olarak ortaya çıkmasına sebep olur. İkinci olarak dilin yüklendiği bu işlev Kuramın, bir insan hakları rejiminin içinde olanaklı olduğu demokratik ve hukuki düzen içindeki yerini ortaya koyar. Böylelikle hem söylem ilkesinin hukuka ve demokrasiye uygulanması anlam kazanır hem de bu çalışmanın öne sürdüğü gibi İEK’nın temelde bir birlikte yaşama-toplumsal entegrasyon sorununa cevap verdiği düşüncesi bir temel ve meşruiyet kazanmış olur.

İletişimin birinci düzeyi olarak gündelik iletişim bir yana bırakılırsa ikinci düzey olan ‘söylem’ bu ilişkinin ana bağlantı noktasıdır. Her iletişimde, üstü örtük olarak öne sürülen geçerlilik iddialarının kabul edilip uzlaşmanın sağlandığı durumda sorunsuz bir biçimde iletişimden eyleme geçilir. İletişimin ikinci düzeyi olan söylem ise konuşucu tarafından bu geçerlilik iddialarının sorgulama konusu haline getirilmesinin sonucudur. Kabul edilmeyen ve dinleyici tarafından daha iyi yapılması talep edilen geçerlilik savı bir anlaşmazlığa neden olur. Bu ihtilaf aktörleri eylemden söylem durumuna iter. Özgür tartışım ortamında ihtilafın çözümü için ortaya çıkan söylem ise “iletişim hakkında iletişimdir, eylem bağlamında bozulmuş uzlaşmaya kafa yoran iletişimdir” (Finlayson, 2007:72-73).

Söyleme girmek sadece girmek sadece samimi olmak, sözcelemlerini haklı çıkarmak, kendisiyle çelişmemek, diğer katılımcıları akıldan çıkarmamak ve buna benzer şeylerin sorumluluğuna maruz kalmaktır. Bunlar ikinci bir anlamda da gereklidir. Modern toplumlarda eyleyenlerin anlaşmazlıkları çözmesinin yöntemi olarak söylem ve iletişimden daha uygun bir alternatif yoktur. Onlar toplum temelinde ve bireylerin karakterinde oldukça derin biçimde yer etmiştir (Finlayson, 2007:76).

2.2.3.4.İdeal Konuşma Durumu ve Kısıtlanmamış İletişim

İdeal konuşma durumu daha ziyade pratik söylemi ilgilendirecek biçimde toplumsal ve hatta siyasi saiklerle ortaya atılmıştır. Mevcut çoğulcu toplum yapısının gereği olarak müzakereci bir demokrasi kuramı geliştiren Habermas açısından; katılımcıların karşılıklı eşitliği ve evrensel ahlaki saygı dışında hiçbir unsur tarafından sınırlanmayan bir ideal konuşma durumu varsaymak zorunludur. Her tür baskıdan ve manipülasyondan uzak olduğu tasarlanan böyle bir iletişim ortamında en iyi argümanla temellenen konsensus amaçlanmaktadır.

Söylemde tam bir şeffaflık talep eden bu tür bir iletişim ideali, öncelikle tüm katılımcıların birbirini anlama açısından entelektüel yeterliliğini gerektirir. Katılımcıların stratejik hedefler güderek manipülasyonu değil, doğruyu amaçladıkları (Canovan, 1983:113) bu tür bir ideal iletişimsel ortamın ortaya çıkması için etkileşimin taraflarına yönelik bazı koşullar bulunmalıdır:

- 1.Tartışmaya katılanların konuşmada eşit şansa sahip olmaları gerekir, böylece yeni tartışmalar açılabilir ve karşı konuşmalarla konular daha da açıklığa kavuşturulabilir.
- 2.Tartışmaya katılan tüm kişiler sav öne sürmede, yorum yapmada, yeni önerilerde bulunmada, soru sormada eşit şansa sahip olmalıdırlar. Bu iki koşul ideal konuşma durumu için zorunludur.
- 3.Tartışmaya sadece duygularını ve niyetlerini ifade etmede eşit şansa sahip konuşmacılar katılabilmelidir.
- 4.Tartışmaya katılanlar, “kural koyucu” denilen söz edimlerini kullanmada eşit şansa sahip olmalıdırlar (Yükselbaba, 2012:260).

İdeal bir iletişim için, geçerlilik iddialarının sorunsallaştırıldığı söylem düzeyinde bu koşulların varlığı zorunlu görünmektedir. Böyle bakıldığında, tam olarak gerçekleştirilmesi imkansızmış gibi görünen bu koşulların ütöpik bir tasarıma yol açtığı düşünülebilir. Reel toplumsal düzlemde asla hayata geçirilemeyecek koşulların öne sürülmesi ise demokrasi ve hukuk devleti ideallerini sekteye uğratacaktır. Söz konusu ideallerin insan hakları ile karşılıklı bir ilişkisi bulunmaktadır. Bu idealler, sonraki bölümde detaylı biçimde anlatılacağı üzere, insan haklarını hem mümkün kılmakta ve hem de onun sayesinde varlık kazanmaktadırlar. Buradan yola çıkarak tamamen karşılanması mümkün olmayan koşulların ileri sürülmesi dolayısıyla insan haklarının da hayalden öte bir anlamı olmadığı düşünülebilir. Genelde Habermas'ın düşüncesinde,

özelde ise İEK içinde değerlendirildiğinde bu hatalı bir bakış açısidir. Çünkü ideal konuşmaya ait bu koşullar açısından önemli olan tümüyle hayata geçirilmeleri değildir. Daha ziyade, bu koşullarla işaret edilen, demokratik bir süreçte cereyan eden tartışmalarda varsayılması gereken ilkelerdir. Demokratik süreçlerin gereği olarak katılımcıların, karşılıklı birbirlerinin haklarını ve eşitliklerini tasdik ettikleri bir düzlem ancak bu koşulların varsayılması ile olanaklıdır.

[...]“ideal konuşma durumunun” gerçeklikten tümüyle kopuk olduğu söylenemez. Zira “gerçek” yaşamda, “gerçek insanlar” arasında “gerçekleşen” birçok tartışma, daha sonra bu koşullara uyulsun ya da uyulmasın, bu koşulların gerçekleştirilebileceği ön kabulü üzerine başlar ve sürer. Başka bir deyişle, bu tartışma kurallarına harfiyen uymak mümkün olmasa bile; onlara uyulacağını kabul etmediğimiz ya da edemediğimiz zaman, akılcı bir tartışmayı başlatmaz, bizimle başlatılmak istenen bir tartışmaya girmez, ya da başlatılmış bir tartışmayı sürdürmeyiz. [...] Bu anlamda “ideal konuşma durumu” Habermas’ın iletişimsel yetkinliğe sahip her insanın akılcı bir tartışma sürecini başlatıp sürdürebilmesi için, gerçekçi olmasa bile, zorunlu olarak yaptığı önkabullere verdiği addır (Özbank, 2013:763)

İdeal konuşma durumuna ait koşullar bir birlikte yaşama kültürü inşa etme amacına hizmet eder görünmektedir. İEK, günümüzün çoğulcu toplumlarında -geleneğin birleştirici etkisi parçalanmışken- bizi birleştiren özsel bir ortaklığımızın –dilsel etkileşim- bulunduğunu kanıtlamaya girişir. Bu ortaklık, ideal konuşma durumu vasıtasıyla evrensel olarak etkileşimi olanaklı kılmakta ve yine evrensel olarak toplumun, toplumsal değerlerin yeniden üretilmesini sağlamaktadır. Dilsel etkileşimin evrensel doğası, karşılıklı saygı ve eşitlik ilkeleri doğrultusunda insan hak ve özgürlüklerine dayalı bir düzenin ana koşuludur. Söz konusu düzenin ve koşullarının analizi Habermas’ı toplumsal sahanın birbirine indirgenemez iki düzeyi olarak yaşama dünyası ve sistem ayrımını yapmaya götürmüştür. Bu ayrım, onun, hem modernite okumasının hem de İEK’nın önemli bir parçasını teşkil etmektedir.

2.3.Sistem ve Yaşama Dünyası

İEK, Habermas’ın modernlik kuramı olarak okunduğunda sistem ve yaşama dünyası kavramsallaştırmaları, kuramın merkezi unsurları olarak karşımıza çıkar. Bu iki kavram, praksisin iki görünümü olarak emek ve etkileşim ya da toplumsal eylemin iki arı biçimi

olarak iletişimsel eylem ve stratejik eyleme karşılık gelmektedir. İletişimsel eylemin sahası yaşama dünyası ve stratejik eyleminki ise sistem alanıdır. Habermas modernliğin, bu iki sahanın birbirinden ayrışması ve aynı zamanda kendi içlerinde farklılaşması ile karakterize edilebileceğini düşünmektedir. Modernleşme ile gittikçe rasyonalize olan yaşama dünyası yeni demokratik olanakların kapısını aralamıştır. Ancak diğer taraftan bu süreçte patolojik bir biçimde yaşama dünyasının etkinlik sahasına gitgide sistem tarafından müdahale edilmiş ve yaşama dünyası sistemin baskısı altında ezilip yok olma tehdidi ile karşı karşıya kalmıştır.

Habermas'a göre toplumu analiz eden tüm kuramlar ya sadece sistem ya da sadece yaşama dünyası perspektifinden yola çıkmaktadır. Oysa eksiksiz, doğru bir toplumsal analiz bu iki boyutun her ikisini de eşit derecede hesaba katmayı gerektirir. Çünkü modern toplum, eş zamanlı olarak sistem ve yaşama dünyası olmak üzere iki ayrı düzeyde varoluşunu sürdürür. Başarı yönelimli eylemin yanında anlaşma yönelimli eylemi de hesaba katan bir İEK toplumun söz konusu iki boyutunu da kavramaya olanak vermektedir.

Habermas'ta her ne kadar bu iki toplumsal düzey birbirlerine indirgenemez olarak tasarılanmış olsa da yaşama dünyasının belirli bir önceliği vardır. Ancak burada bir kez daha tekrar etmek gerekir ki Habermas bir sistem düşmanı değildir. Onun kuramı mevcut düzeni toptan yıkmayı değil, demokrasi idealinin realize edilmesini mümkün kılacak bir şekilde tadilini önerir. Bu noktada amaçlanan, anlaşma yönelimli eylemin sorunsuzca gerçekleşmesi için ortak kanılar sağlayan ve böylelikle uzlaşmayı kolaylaştıran yaşama dünyasının sistem tarafından ele geçirilmesinin engellenmesidir.

2.3.1.Yaşama Dünyası

Habermas, “iletişimsel eylemde bulunanların zaten her zaman içinde devindikleri ufuk” olarak nitelendirdiği yaşama dünyasının “kültürel olarak aktarılmış ve dilsel olarak örgütlenmiş bir yorumlama kalıpları stoğu” ile temsil edilebileceğini ifade eder (Habermas, 2001:551-556). İletişimsel eylemin sahası olarak yaşama dünyası sivil toplum ve kamusal alanda ifadesini bulur (Yükselbaba, 2008:231). Eylemlerin koordine edilmesine hizmet eden bu yapı, anlaşmaya varmayı güvenceleyen ortak gelenekler gibi toplumsal arkaplan bilgisini oluşturur. Dil ve kültürün kurucu rol üstlendikleri yaşama

dünyasının kendisi bu anlamda hem içinde iletişimsel eylemlerin gerçekleştiği sahaya karşılık gelir, hem de iletişimsel eylemi olanaklı kılar.

Habermas yaşama dünyasının ortaya çıkışına insan türleşmesinin (human speciation) bir parçası olarak bakar. Onun bu konudaki düşünceleri Mead'ın sosyal antropolojisinden temellenen, türsel olarak ayırt edici niteliğin dil olduğu görüşüne dayanır. Ona göre, insanlar kendilerini hayvandan “linguistik yolla gerçekleştirilen, normatif olarak yönlendirilen etkileşim” ile ayırır. İnsan türünün oluşumuna, olağan anlaşmada temellenen, toplumsallaşmayı oluşturan dilin gelişimi sebep olmuştur. Yaşama dünyası da “sosyal varoluşun iskeleti” olarak insan türünün evriminde ortaya çıkan semboller sistemidir (Sitton, 2003:64).

Sosyal entegrasyon doğrudan yaşama dünyasından temellenir. Buna göre bir kolektivite varlığını ve ortak kimliğini ancak üyelerinin yaşama dünyası hakkındaki fikirleri örtüştüğünde ve yaşama dünyasından kaynaklanan arkaplan kanaatleri üzerinde problemsizce uzlaştıklarında sürdürebilir (Sitton, 2003:64). Yaşama dünyası ise Habermas'a göre iletişimsel eyleme katılan tarafların (konuşucu ve dinleyici) “karşılaştıkları aşkınsal yerdir”. Taraflar, iletişimsel eyleme temel olan geçerlilik iddialarını burada dile getirir, burada eleştirir ve yine burada bunlar üzerinde uzlaşıya varırlar. Eylemi durumlarla başa çıkma olarak yorumlayan Habermas açısından, durumlar elbette değişir ve yaşama dünyası da bu anlamda değişikliğe uğrar. Ancak değişmeyen şey, durum tanımlamalarında yaşama evreninin sınırlarından çıkmanın aktörler için olası olmamasıdır. Yaşama dünyası bu anlamda, “[k]endisi sınırsız olan, ama sınırları belirleyen bir bağlam oluşturur” (Habermas, 2001:558, 565).

Bu bilgi stoğu ilgililere sorunsal olmayan, güvencelemiş oldukları ortaklaşa varsayılan art alan kanıları sağlar; ve tarafların korunan durum tanımlarını kullandıkları ya da yeniden ele aldıkları anlaşma süreçlerinin bağlamı her defasında bu kanılardan oluşur. İletişim tarafları her defasında karşılıklarına çıkan nesnel, toplumsal ve öznel dünya arasındaki bağıntıyı zaten içeriksel olarak önceden yorumlanmış bulurlar. Verili bir durumun ufkunu aştıklarında, boşluğa adım atamazlar; kendilerini hemen, kültürel doğallığın şimdi güncelleştirilmiş, ama önceden yorumlanmış bir başka alanında bulurlar. İletişimsel gündelik yaşam pratiğinde düpedüz bilinmeyen bir durum yoktur. Yeni durumlar da, her zaman zaten bilinen bir kültürel bilgi stoğu üzerine kurulmuş olan bir yaşama evreninden ortaya çıkar. İletişimsel eylemde bulunanlar bu durumlara karşı da, yaşama evreninin kendini onlarla sürdürdüğü anlaşma süreçlerinin ortamı olarak dile karşı

olduğu gibi, ortamın dışında bir tavır alamaz. Kültürel bir gelenekten yararlanmakla, aynı zamanda bu geleneği sürdürmüş olurlar (Habermas, 2001:557-558).

Yaşama dünyasının toplum, kültür ve kişilik olmak üzere üç yapısal bileşeni vardır. Bu üç yapısal bileşenle yaşama dünyası arasında simetrik bir ilişki bulunur. Söz konusu bileşenler yaşama dünyasının yeniden üretimini sağladıkları gibi yaşama dünyası aracılığıyla da yeniden üretilirler. Yaşama dünyasının toplumun bütünlüklü bir uyumlu yapı olarak yeniden üretiminde üstlendiği işlevler toplum, kültür ve kişilikle ilişkisini de ortaya koyar niteliktedir. Bu temel işlevler şunlardır:

(i)Yaşama dünyası, iletişimsel eylemi mümkün kılan yapıdır. Olağan anlaşmanın ve uzlaşının ortaya çıkmasını mümkün kılan paylaşılan yaşama dünyasının varlığıdır. Yaşama dünyası, kültürel bilginin yenilenmesi ve aktarılmasıyla olağan anlaşmanın (iletişimsel eylem) koşullarını sürdürür.

(ii)Bireylerin birbirleriyle dayanışmasını sürdürerek sosyal eyleme olanak sağlar. Bu anlamda yaşama dünyası bireyleri sosyal gruplarla bütünleştirir. Böylelikle, bireyler kendilerini kolektif bir kimlik olarak “biz”in bir parçası sayarlar. Bu paylaşılan kimlik de doğal olarak kolektivitenin bütünlüğünün sürdürülmesine hizmet eder.

(iii)Yaşama dünyası, kişisel kimlikleri biçimlendirir. Habermas’ın düşüncesinde bireyin kendilik anlayışı diğerleriyle etkileşimden kaynaklanır. Bu etkileşimin sahası olarak yaşama dünyası kişisel kimliği oluşturmanın olanağını ortaya koyar (Sitton, 2003:65).

Habermas’a göre yaşama dünyasının bu üç yapısal bileşenleriyle ilişkili olarak üç temel toplumsal yeniden üretim süreci vardır. Bunlar, kültürel yeniden üretim, toplumsal bütünleşme ve sosyalizasyondur. Yeniden retim süreçlerinin başarılı biçimde bir gerekleştirmi tahrif edilmemiş, kısıtlanmamış iletişimsel eylemle doğrudan bağlantılıdır. Habermas bu bağlantı bir tablo ile ortaya koyar:

Tablo 3
Anlaşmaya Yönelmiş Eylemin Yeniden Üretim İşlevleri

YAPISAL BİLEŞENLER	Kültür	Toplum	Kişi
YENİDEN ÜRETİM SÜREÇLERİ			
Kültürel Yeniden Üretim	Kültürel bilginin aktarımı, eleştirilmesi, edinilmesi	Meşrulaştırma açısından etkili bilginin yenilenmesi	Yetişim bilgisinin yeniden üretimi
Toplumsal Bütünleşme	Değer yönelimlerinin çekirdeği karşısında bağışıklaşma	Eylemlerin öznelerarası kabul edilmiş geçerlilik iddiaları üzerinden koordine edilmesi	Toplumsal aidiyet kalıplarının yeniden üretimi
Toplumsallaşma	Kültüre dahil olma	Değerlerin içselleştirilmesi	Kimlik oluşumu

Kaynak:Habermas, İletişimsel Eylem Kuramı, s.577

Temel olarak yapısı, bileşenleri ve işlevleri bu biçimde ortaya konan yaşama dünyası kavramsallaştırması Habermas'ın modernlik kuramında önemli bir yer arz eder. Ona göre artan modernleşme ile birlikte hem yaşama dünyası her geçen gün daha da rasyonalize olmuş¹⁴ hem de yaşama dünyasının içinden stratejik eylemin sahası olan bir sistem alanı ayrılmıştır. Bürokratik devlet aygıtı ve gitgide özerkleşen ve kendi kendine işler hale gelen kapitalist ekonomiden müteşekkil sistem alanı, süreç içerisinde toplumsal aktörlerin yaşama sahasına doğru bir genişleme eğilimi göstermiştir. Bu genişleme yaşama dünyası ile birlikte onun temeli olan anlaşma yönelimli eylemi de tehdit eder hale gelmiştir.

2.3.2.Sistem ve Sistemik Bütünleşme

Kapitalist sistemin güdümünde kâr elde etmenin yönlendirdiği sistem, “para ve iktidarın araçsal yönetimiyle ilgilidir”. Bürokrasi ve piyasa tarafından denetlenen sistem alanı stratejik eylemin sahası olan devlet aygıtı ve ekonomiyi kapsamaktadır (Yükselbaba,

¹⁴ Çalışmanın birinci bölümünde “modernleşme projesi”ne yer verilen kısımda anlatıldığı üzere bu tür bir rasyonalizasyon büyük ölçüde geleneğin etkisinden çözünmek ya da dini-metafizik bakış açılarının bütünleştirici etkisinden uzaklaşarak demistifize olmak anlamına gelmektedir.

2008:222). Modernite ile yaşama dünyasından ayrışan sistem sahası para (ekonomi) ve güç (iktidar) olmak üzere iki ana alt-sistemden müteşekkildir. Bu iki alt-sistem kapitalist ekonomiye içkin düzenleyici mekanizmaların yanında, “devlet idaresi, sivil hizmet ve devlet onaylı partiler” gibi kurumları biçimlendirirler (Finlayson, 2007:89).

Finlayson, “mal ve hizmetlerin dolaşımı ve üretimi anlamına gelen toplumun çoğalma malzemesi” olmayı sistemin temel işlevi sayar. Bu anlamda alt-sistemler olarak para ve gücün varlığı gereklidir ve bu temel işlevleriyle de özel bir anlamda toplumsal bütünleşmeye hizmet ederler. Habermas’ın ‘sistemik bütünleşme’ olarak önemseddiği bu tür bir bütünleşme, modernleşen dünyada, büyüyen ve büyüdükçe karmaşıklaşan toplumların, iletişimsel yapıların artık tek başlarına bunu yapmaya muktedir olmadıkları bir arada tutulması amacına hizmet eder (Finlayson, 2007:90).

Genel olarak İEK, sistemin yaşama dünyasından ayrışmış parazitik bir yapı olduğu gerçeği üzerinde odaklanır. Ancak bu artık, bugünün koşullarında geri döndürülemez bir gelişmedir. Bu alt-sistemler yaşama dünyasından ayrışarak özerkleşmişlerdir ve karmaşık dünya düzeninde, yaşama dünyası tarafından üstlenilmesi olası olmayan belirli işlevleri yerine getirmektedirler. Bu çerçevede Habermas’ın işaret ettiği sistemin ilgası değil, bugün gittikçe artan düzeyde yaşama dünyasına müdahale etmek suretiyle bu sahayı kısırlaştırmasının yarattığı patolojilerdir.

Bu noktada sistemik bütünleşme önemli olmakla birlikte, entegrasyonun sadece bu boyutta gerçekleşmesi ve yaşama dünyasının iletişimsel yapılarının bütünleştirici etkilerinin göz ardı edilmesi ciddi tehlikeler doğurmaktadır. Yalnız sistemik düzeyde bir bütünleşmenin tehlikeli olmasının nedeni para ve gücün stratejik eylemle bağlantısıdır. Bu alt-sistemler aktörleri, uzlaşa ya da anlaşma arayışı olmayan, başarı odaklı amaçlarla yönlendirirler. Bu stratejik yönelimin doğurduğu iki temel tehlike mevcuttur:

(i) Sistemler, aktörlerin sonuçlarını dikkatle düşünmedikleri ya da farkında olmadıkları eylem kalıplarını güçlendirir ve aktörlerin amaçlarını gizlerler. Böyle işleyen bir sistemde ekonomik ve idari eylemlerin önemi ve anlamı gözden kaçabilir. Sistem, böylelikle aktörler arasında içkin anlaşmazlıklar doğurabilir.

(ii) Sistemler belirli ölçüde kendi kendilerine işler yapar oldukları için bu sistem içinde devinen aktörler stratejilerini seçebilseler de eylemlerin nihai amaçları kendilerine bağlı değildir. Bu nedenle ekonomik ve idari eylemlerin nihai sonuçları da aktörlere bağlı değildir (Finlayson, 2007:91).

Yalnız sistemik düzeyde bir bütünleşme, işaret ettiği tüm bu tehlikelerle bir ölçüde bir çatışma potansiyeli barındırır. Ancak daha da önemlisi sistemik bütünleşmenin yaşama dünyasını tamamen yok edecek derecede genişlemesi toplumsal aktörlerin anlama arayışını, uzlaşmaya varma anlamındaki dayanışmalarını ve bilinçli, özgür etkinliklerini ortadan kaldıracak potansiyele sahiptir. İnsan doğasını, toplumsallık ve öznelerarası etkileşim bağlamına yerleştiren Habermas açısından bu durum özgürleşim imkanını ortadan kaldıracaktır. Ayrıca yine öznelerarası anlaşma arayışının, türün evriminde sahip olduğu asli nitelik dolayısıyla, sistemik bütünleşmenin bu şekli toplumsal dayanışma ve bütünleşmeyi açıkça zarara uğratacaktır.

2.3.3.Yaşama Dünyasının Sistem Tarafından Sömürgeleştirilmesi

Habermas'a göre modernleşme ile araçsal aklın yapıları, iletişimsel akıldan ayrılmıştır. Başka bir deyişle sistem, yaşama dünyasından ayrılmıştır. Bu anlamda nasıl ki iletişimsel eylem, kendisinden türemiş olan stratejik eylem karşısında birincil konumda ise yaşama dünyası da kendisinden ayrılmış sistem karşısında önceliklidir. Demokrasinin temel şartı olarak eşit katılımlı, özgür kamusal tartışımın içinde cereyan ettiği yaşama dünyası Habermas'ta birinci derecede önem arz eder. O, bu çerçevede modernite ile piyasa ve devlet (sistem) tarafından etkinlik sahası daraltılan, işgal edilen kamusal alanı ve sivil toplumunun (yaşama dünyası) içine düştüğü durumu analiz eder ve bundan kurtulmanın yollarını araştırır.

Modernite ile birbirinden ayrılan rasyonellik sahaları eşitsiz biçimde gelişme göstermiştir. "Bilişsel-araçsal rasyonellik, ahlakî-pratik ve estetik-dışavurumsal rasyonellik pahasına gelişmiş ve bu rasyonellik alanlarını işgal etmiştir". Habermas'ın 'yaşama dünyasının sömürgeleştirilmesi' ile işaret ettiği de devlet ve piyasanın bu tür bir gelişme sonucunda, yaşama dünyası yapılarına artan müdahalesidir(Kubilyay, 2011:240). Finlayson, sömürgeleştirme sürecinin iki aşaması olarak; para ve gücü yönlendiren medyanın yaşama dünyasıyla ilişkisini kesmesinden ve ekonomik ve idari

sistemin aile, kültür çevrelerinden ve kamusal alandan kademeli olarak büyük medya kuruluşları olarak ayrışmasından söz eder (Finlayson, 2007:93).

Böyle bir durum yaşama dünyasının kendini yeniden üretmesine engel olmaktadır. Kendini yeniden üretecek donanımdan yoksun bırakılan bir yaşama dünyası ise açıkça toplumsal istikrarsızlık ve kriz anlamına gelir. Öznelerarası etkileşimin sahası olarak yaşama dünyasının kendini yeniden üretmesi toplumsal biraradallığı tesis eden temel etmendir. Bunun yanında, Habermas'ın tasarımında özne de yine bu öznelerarası etkileşim ağının bir ürünü olarak sosyalizasyon sürecinin sonucunda kendini kimliklendirir. Bu çerçeveden bakıldığında yeniden üretim kaynakları kurutulan bir yaşama dünyası, her üç düzeyde de (kültür, toplum, kişilik) patolojiler doğuracaktır.

Tablo 4
Yeniden Üretim Aksaklıklarında Kriz Görüngüleri (Patolojiler)

Yapısal Bileşenler	Kültür	Toplum	Kişi	Değerlendirme Boyutları
Kültürel yeniden üretim	Anlam yitimi	Meşruluk eksikliği	Yönelim ve eğitim krizi	Bilginin rasyonelliği
Toplumsal bütünleşme	Kolektif kimliğin tehlikeye düşmesi	Kuraldışılık	Yabancılaşma	Üyelerin beraberliği
Toplumsallaşma	Geleneğin kopması	Güdülenim eksikliği	Psiko-patolojiler	Kişinin ayırt etme yeteneği

Kaynak: Habermas, İletişimsel Eylem Kuramı, s.576

Yeniden üretimi başarılı bir şekilde gerçekleştiremeyen yaşama dünyasının her üç bileşeni de belirli türde krizlerin ortaya çıkmasına neden olur. Yaşama dünyasının her bir bileşenin diğerleri ile de bağlantılı oluşu ortaya çıkan bir kriz görüngüsünün diğer bileşenleri de kurutmasına neden olmaktadır. Bu durumda toptan zedelene sosyal entegrasyondur. Böylece sosyal entegrasyonun zedelenmesi ya da geri döndürülemez

bir biçimde parçalanması söz konusu olabilir. Oysa Habermas açısından, karmaşık öznelerarası etkileşim ağının kuruması insanlığın özgürleşim umudunun da ortadan kalkması anlamına gelir.

Sistemin yaşama dünyasını sömürgeleştirmesi ile kararlar piyasanın ya da uzmanların ellerine bırakılır. “Yaşama evreninin saydamlığı yavaş yavaş karartılır, eylem ve kararların temelleri, kamu irdelemesinden ve olası demokratik denetimden kaçırılır” (Finlayson, 2007:93). Bunu açıkça gören Habermas ise bu nedenle İEK’ni gidişata set çekebilecek bir politik ve legal yaklaşıma doğru genişletir. Dilin evrensel bir insani öz olarak ortaya konmasından sonra Habermas, kapsamlı bir sosyal teori geliştirme çabasının bir ürünü olarak, söz konusu yaklaşımı etik sahaya uyarlar ve bir söylem etiği geliştirir. Söylem etiği, İEK’nin ayrılmaz bir parçasıdır. Diğer taraftan, bu çalışmanın esas konusu olan Habermas’ın insan hakları problemine yaklaşımı açısından da önem arz eder. Bu önem, etkin bir haklar sistemine dayanan ve insan hakları ile içsel, zorunlu bağlantıları olduğu kabul edilen prosedüralist hukuk ve müzakereci demokrasi yaklaşımları ile kurduğu bağlantıdan kaynaklanır. Bu iki yaklaşım, söylem etiğinde formüle edilen söylem ilkesinin, hukuka ve demokrasiye uygulanması ile elde edilmiştir. Bu açıdan söylem etiği, İEK ile Habermas’ın hukuk ve demokrasi yaklaşımlarının arasındaki temel bağlantı noktasıdır.

BÖLÜM 3: TARTIŞIMCI DEMOKRASİ VE ULUS-ÜSTÜ HAKLAR SİSTEMİ

İEK, Habermas'ın türsel olarak ayırt edici edim olan etkileşime dair kavramsallaştırmalarını içermektedir. Söz konusu kuram, daha önce de işaret edildiği gibi onun, modernlik kuramının merkezi parçasıdır. Habermas, insan toplumunun özgürleşim imkanını modernitenin vaat ettiği; ancak henüz ulaşılamamış bir hedef olan iletişimsel rasyonalitede görmektedir. Şüphesiz ki öznelerarası etkileşim ağlarının, yalnızca eşitlikçi simetri ve karşılıklı ahlaki saygıyla sınırlandırıldığı böyle bir hedef belli bir siyasal tasarım içermelidir. Söz konusu siyasal tasarım –müzakereci ya da tartışımcı demokrasi modeli- yerleşik ve meşru bir hukuk düzenini de beraberinde getirmektedir. Habermas'ın politik ve legal yaklaşımları da onun modernite okumasıyla yakından bağlantılıdır.

Moderniteye tamamlanmamış bir proje olarak bakan Habermas açısından, söz konusu projenin hedefi iletişimsel rasyonalitedir. Öznelerarası etkileşimi insanın özsel niteliği olarak kabul eden iletişimsel eylem ve iletişimsel rasyonalite fikirleri ise açıkça demokrasi idealine işaret eder. Buradan yola çıkarak Habermas'ın esas meselesinin entegrasyon ve dayanışma kültürünün gelişmesi açısından demokrasi idealinin nasıl realize edilebileceği olduğu iddia edilebilir. İnsan toplumunun özgürleşim imkanı olarak görülen bu ideal, insan haklarına dayalı bir anayasacılıkla yani haklar temelinde biçimlendirilmiş bir hukuk ile olanaklıdır.

Habermas'ın hukuk ve siyaset alanındaki düşünceleri, iletişimsel eylemin bir parçası olan söylem kuramının bu sahalara uyarlanmasından temellenir. Esas şeklini Habermas'ın etik yaklaşımında alan söylem kuramı, geçerlilik iddialarının, dışsallaştırılıp müzakere edilebileceği ideal konuşma durumunun mantığını ortaya koymaktadır. Temel ilkeleri 'evrenselleştirme' ve 'söylem' olan söylem etiği, bu anlamda İEK ile demokratik hukuk yapma süreci arasındaki bağlantı noktasını teşkil eder.

3.1.Söylem Etiği

Söylem etiğinin¹⁵ iletişimsel eylemle ve söylem ilkesinin hukuka ve demokrasiye uyarlanmasıyla ilişkisinin bu çalışma açısından temel teşkil ettiği daha önce de vurgulandı. Bu açıdan iletişimsel eylem, söylem etiği, müzakereci demokrasi ve prosedüralist hukuk paradigmaları arasındaki ilişkinin detaylıca ortaya koyulması gerekir. Burada söylem etiğinin bağımsız bir başlık olarak ele alınmasının sebebi de budur. Thomassen'in söylem-etihine dair verdiği yapı bu bağlantıyı anlamayı kolaylaştırır niteliktedir:

(i)Söz konusu etik yaklaşım pratik sorunlara yaklaşmak için bir yol sağlar. Bu yaklaşım rasyonel müzakere ve onun hedefi olan konsensus kavramları ile eleştirel ve refleksif bir tavır izler. Bu tavır söylem etiğini Eleştirel Toplum Teorisinin bir parçası yapar.

(ii)Söylem etiği, aklın, etik alanda kamusal kullanımı fikrini dışa vurur.

(iii)Söylem etiği, iletişimsel eylem ve iletişimsel rasyonalite kavramlarının pratik sahalara genişletilmesini ifade eder. Söylem etiğinde temellenen iletişimsel eylem ve iletişimsel rasyonalite Habermas'ın diğer sahalardaki fikirlerini geliştirmesinin temeli olmuştur.

(iv)Söylem etiği, iletişimsel eylemle hukukun ve demokrasinin söylemsel kuramı arasındaki ilişkidir (Thomassen, 2010:84-85).

Coşkun, söylem etiğinin temellerini ortaya koyarken iki karşıt yönelim olarak yararçı yaklaşımı ve Kant'ın ödev etiğini ele alır. Habermas'ın söylem etiği bu iki zıt yaklaşımın eksikliklerini tamamlayarak bir nevi uzlaşmayı amaçlar gibi görünmektedir.

Yararçı anlayış bireyin mutluluğunu temele alırken ahlakı da bu sebeple bireyin stratejik

¹⁵İletişimsel eylem kuramından çıkarsanan ve tartışım etiği ya da iletişim etiği olarak da adlandırılabilen etik yaklaşım, literatürde yaygın olarak söylem-etihini ismiyle anılmaktadır. Coşkun, Almancası 'Diskursethik' olan söz konusu etik yaklaşımın neden söylem etiği olarak çevrilmesinin uygun olacağını analiz eder:

Gottschalk'ın da gösterdiği kadarıyla, geniş bir felsefi geleneğe sahip 'Diskurs' kavramı, Latince, discurre (koşuşturmak, farklı yönlerde koşmak); Almanca, hin und herlaufen (koşuşturmak, bir o tarafa bir bu tarafa gidip gelmek) eyleminden türetilmiş olup, sözün birinden diğerine geçtiği anlaşmak ya da uzlaşmak isteyen kişilerde, anlayışın adeta bir o tarafa bir bu tarafa gidip geldiği bir konuşmayı ifade eder. Konuşma, çok sayıda kişi söz konusu olduğunda, makul bir sonuca ulaşmak amacıyla yapılan ussal bir tartışma olarak görülebilir. Bu anlamda, yapılan tartışmaya niteleyen gidimli ya da söylemsel (diskursiv) nitelemesi, kavramsalla (begrifflich) anlamdaş olarak, yöntemsel bir şekilde ilerleyen ve bütün olarak kurulan bir düşünme veya konuşmayı ifade eder (Coşkun, 2012a:187).

ya da amaç-rasyonel davranışı ile temellendirir. Kalkış noktası egoist bir stratejik yönelim olunca, bu yaklaşım çerçevesinden ahlaki ilke ve normların evrensel geçerliliğine ulaşmak olanaklı değildir. Bunun aksine bir çizgi izleyen ödev etiğine bakıldığında ise eylemin maksiminin ve ilkelerin, “özerk olarak eyleyen soyut özdeş-Benin isteminin özerkliğinde genel bir yasa olmasını isteyecek biçimde evrensel ve genel geçer biçimde” temellendirildiği görülür. Ancak ödev etiğinin de eksikliği soyut, izole bir bireyi hesaba kattığı için öznelerarası tanınmada karşılıklı beklenti ve istekleri karşılayacak içerikselliştir.

Dolayısıyla, yararcı anlayışın içeriksel ama biçimsel olarak eksik; ödev etiğinin biçimsel ama içeriksel olarak boş olan ahlaki ilke ve normları, iletişimsel eylemin öznelerarası uzlaşımında biçimlenen iletişimsel rasyonellik ve etik anlayışın günlük-yaşam sezgileriyle dolayımında, biçimsel ve içeriksel açıdan elde edilebilecektir (Coşkun, 2012: 188).

Bu saiklerle formüle edilen söylem etiği Habermas’a göre iki temel varsayımı dile getirir:

(i) Normatif geçerlilik iddialarının bilişsel içerikleri vardır ve onlara doğruluk iddiaları gibi muamele edilebilir.

(ii) Normların haklılandırılması gerçek bir müzakereyi gerektirir ve söz konusu müzakere süreci monolojik bir form¹⁶ içinde gerçekleştirilemez (Habermas, 2007b:68).

Habermas’a göre iletişimsel eylemden temellen söylem etiği, ideal bir etik kuramdır. Ona göre etik’in bilişselci, formel ve evrensel olması gerekir ve kendi etik yaklaşımı (söylem-etiği) bütün bu iddiaları karşılayabilmektedir. Söylem etiğinin bütün bu iddialara cevap verebiliyor olmasının nedeni de evrenselleştirme ilkesidir.

Bilişselcilik: Argümantasyon süreci genelleştirilebilir maksimler üzerinde konsensusa varma olanağını sağlar. Bunun temelinde de evrenselleştirilebilirlik yatmaktadır. Evrenselleştirme ilkesinin gerekçelendirilmesi aynı zamanda moral-pratik meselelere rasyonel temelli olarak karar verilebileceğini göstermektedir. Moral yargılar bir sosyal

¹⁶ bireysel zihinde gerçekleşen argümantasyon süreci

aktörün yalnızca koşullu duygularının, seçimlerinin, kararlarının dışavurumundan ibaret değildir, onların bilişsel içerikleri vardır. Söylem etiği moral yargıların nasıl haklılandırılabilceğini açıklayarak etik kuşkuculuğu ortadan kaldırmaktadır.

Evrenselcilik: Evrenselleştirilebilirliği haklılandıran söylem etiği böylelikle etik rölativizm savlarını geçersiz kılar. Söylem etiği, moral yargıların ‘geçerliliklerini’ belirli bir zamana, belirli bir kültüre ya da belirli bir yaşam formuna özgü değerlerle ya da standartlarla ölçmeyi engeller. Thomassen’e göre Habermas bunu, normların bireyler ya da azınlık grupları üzerinde bir tahakküm aracı olarak uygulanmasını engellemek ümidiyle ortaya atmıştır (Thomassen, 2010: 87).

Formalizm: Evrenselleştirme bireysel yaşam öykülerinin ya da belirli bir yaşam biçiminin somut değer yönelimlerinin genellenemez içeriklerini eleyen bir kuraldır. Böylelikle eylemlere yön veren moral normları kültürel tahakkümden kurtarır. Böylece söylem etiğinin evrenselleştirme ilkesi sayesinde iyi yaşama dair pratik-moral sorunlar kendi başlarına argümantasyon ile kurulan sorunlar olduğu için dilin pragmatik-biçimsel yapısı içinde genelleştirilebilir ilgilere dönüştürülürler (Habermas, 2007b:120-121).

McCarthy, söylem-etiğinin, Kant’ın pratik akıl düşüncesinin iletişimsel akla dayanarak yeniden kurulması olduğunu vurgular. Söz konusu yeniden kurgulama kategorik emperatifin prosedürel açıdan bir düzenlenmesini ifade eder. Kalkış noktasını Kant’ın öznel ahlaki bilince dayalı yaklaşımından diyalogdaki ahlaki özneler topluluğuna kaydırır. Söz konusu ahlaki özneler, sorgulanan norm üzerinde rasyonel olarak gerekçelendirilmiş bir anlaşmaya ulaşmayı amaçladıkları bir müzakere sürecinin katılımcıları olarak ele alınırlar. Yani bir anlamda kategorik emperatif bu pratik argümantasyon süreci (müzakere-diyalog) ile değiştirilir (McCarthy, 1994: 45-46).

Bir önceki bölümde genel olarak argümantasyon ya da müzakere süreci betimlenmiştir. Söylem etiğinin konu edindiği alan ise bundan bağımsız olmayan bir biçimde moral argümantasyondur. Söz konusu argümantasyon sürecinin koşulları ideal iletişimin koşulları ile örtüşmektedir. Diğer taraftan bu türden moral bir argümantasyon-müzakere sürecinin ya da geçerli bir ahlaki normun karşılaması gereken iki ilke bulunmaktadır. Bu iki ilke; söylem ilkesi (S) ve evrenselleştirme ilkesidir (E). Bu iki ilke birlikte söylem etiğinin temelini teşkil eder.

Söylem etiğinin diğer etik yaklaşımlardan ayırt edici tarafı olan (S) kısaca: ‘Yalnızca tüm etkilenenlerin, pratik müzakerenin katılımcıları olarak onayladıkları normlar geçerlilik iddia edebilir’ (Habermas, 2007b:66) biçiminde formüle edilir. Modern çoğulcu toplumlarda evrensel uzlaş, pratikte tam anlamıyla hiçbir zaman mümkün olmadığı için aslında burada beklenen geçerli normların evrensel bir uzlaş ile sağlanması değildir. Söylem ilkesi ile amaçlanan ideal koşullar altında normlarımızın hipotetik açıdan teste tabi olabilirdir (Schneider, 2000: 112-113).

Söylem ilkesi bize, bir normun geçerliliğinin, ideal konuşma durumu olarak müzakere süreci içinde birçok kişi tarafından prosedürel olarak doğru kabulü ile mümkün olacağını söylemektedir. Dolayısıyla söylem ilkesi mutlak bir doğruya işaret etmez, bunu geçerlilik ile ikame eder. Schneider burada bir normun, metafizik anlamda doğru olmamasının Habermas’ın tek bir doğru cevap kavramına inanmadığını göstermediğini ifade eder. (S) bize doğruya nasıl ulaşacağımızı göstermektedir. Ancak burada söz konusu olan prosedürel bir doğruluktur ve müzakere devam eden bir süreç olduğu için geçerlilik ya da doğruluk iddiaları da bu süreç içinde zaman içinde değişirler. Belli bir zamanda doğru olan bir norm bugün için de aynı ölçüde doğru ya da geçerli olmayabilir. Ancak söz konusu norm kendi zamanında geçerlidir ve onu geçerli kılan da (S)’dir (Schneider, 2000: 113).

Bir normun geçerli sayılabilmesi için karşılması gereken şartların ya da söylem etiğinin temel ilkelerinin ikincisi ise evrenselleştirme ilkesidir (E). Evrenselleştirme pratik müzakerede uzlaşyayı mümkün kılan unsurdur yani bir süreç olarak argümantasyonun kuralıdır. (E)’ye göre bir normun geçerli sayılabilmesi için ondan etkilenenlerin tümünün genel olarak o norma uyulmasından dolayı ortaya çıkan sonuçları ve yan etkileri zorlamasız biçimde kabul etmesi şartını karşılması gerekir (Habermas, 2007b:65). (E) “tikel ilgilerin uzlaştırılabilmesi olanaklılığı” olarak müzakerenin katılımcılarının birbirlerinin bakış açılarını görmelerini ve paylaşımlarını sağlamaktadır. Evrensellik ilkesinin uzlaş temin edici tarafı da budur (Coşkun, 2012: 192-193).

Öznelararasılığın iletişimsel edimi ve uzlaşımsallığına bağlı olarak biçimlenen söylem-etiksel bir evrenselleştirme ilkesi, tarafların iddialarını ortaya koydukları bakış aırlarının tersine döndürülebilmesi, potansiyel olarak bütün tarafların katılımının sağlanması ve her bir katılımcının iddiasının bütün diğerleri tarafından tanınması anlamında tarafsız bir ahlaki bakış açısının olanaklılığını ifade eder. Bu açıdan evrenselleştirme ilkesi, katılımcılara, hem diğerlerinin bakış aırlarını paylaşma olanağını sağlar hem de ahlaki açıdan tartışma konusu olan normatif bir iddia ya da ilkenin, bakışımlı ilgiler temelinde her bir kişinin görüşünden genel bir yasa olarak istenilip istenilemeyeceğinin denetlenmesi ve temellendirilmesi olanağını ortaya koyar (Coşkun, 2012: 192-193).

3.1.1.Söylem Etiğinin Hukuk ve Demokrasi İle İlişkisi

Habermas, ahlaki “iletişimsel olarak toplumsallaşmış bireylerin, kendilerine zė incinebilirliğine karşı, iletişim araçlarından dokunmuş bir korunma düzeneği” (Habermas, 2009: 20) olarak tanımlar. Onun söylem etiği, daha evvel de vurgulandığı gibi günümüzün çoğulcu, karmaşık toplumlarında bir arada yaşama ve bunun için gereken entegrasyonun temini için zorunlu olan hukuk ve demokrasi yaklaşımı ile iletişimsel eylem -ve iletişimsel rasyonelite- arasındaki bağlantıdır. Modernite ile birlikte, yaşama dünyası dini-metafizik kökenlerinden koparak rasyonelize olmuştur. Bu rasyonelizasyon her ne kadar demokrasinin olanağı olarak görülse de aynı zamanda sistemle yaşama dünyasının; etkileşimle emeğin; iletişimsel eylemle stratejik eylemin ve böylelikle de iletişimsel gle idari gücün birbirinden ayrışmasına sebep olmuştur.

Habermas, bir toplumun hem sistemik açıdan hem de yaşama dünyası bağlamında bütünleşmesi gerektiğini düşünmektedir. Bunun için yaşama dünyasının sistemin baskısından kurtulup kendi özerk kurumlarını (demokratik katılım mekanizmaları) oluşturması gerekir. Ancak modern toplumda bizi bir arada tutmak için artık etik ya da dini inançlar yeterli değildir. İdari gle iletişimsel gc arasında bir bağlantı tesis etmek gerekmektedir. Alabildiğine karmaşıklaşmış ve kültürel bakımdan oğulcuulaşmış modern toplumda entegrasyonun tesisi için demokratik hukuk yapma süreci büyük önem taşımaktadır. Bu erevede Habermas zm söylem ilkesinin politik ve legal sahaya uyarlanması bulur.

Demokrasi ile hukuk arasındaki esas ilişki de söylem ilkesinde ortaya çıkar; çünkü Habermas’ın siyasi ve hukuki yaklaşımı, kaynağını İEK’ndan alan ve etik yaklaşımında (söylem etiği) formüle edilen söylem ilkesinin bu sahalara genişletilmesidir. Bu

çerçeve de (S) (yalnızca etkilenen herkesin, pratik müzakerenin katılımcıları olarak onaylayabileceği normlar geçerlidir) bir anlamda demokrasi ilkesine dönüşür ve demokratik düzenin koşulu olan kendi yasalarını yapma yani kendi hukukunu kurma sürecinin temeli olarak ortaya çıkar. Demokrasi ilkesi olarak (S), bu tür bir pratik müzakere sonucu ortaya çıkan uzlaş, ancak uygun kurumlar ile olanaklı olduğu için hukuku gerektirir. Ancak buradan hukukun demokrasiye bağımlı olduğu, tek taraflı bir ilişkinin tasarlandığı düşünülmemelidir. Aksine demokrasi de hukuka gereksinmektedir; çünkü hukuk da demokratik bir düzenin koşulu olan müzakere sürecinin kendisini ve koşullarını, yani müzakere sürecine eşit katılımı kurumsallaştırmaktadır.

Schneider, (S)'nin, büyük ölçüde halk egemenliği kavramına karşılık geldiğini düşünmektedir. Ancak bunun demokrasi ile eşitlenmediğine ve Habermas açısından, hukuk ve haklar sisteminin de demokratik bir düzeni gerçekleştirmede eşit derecede öneme sahip olduğuna da dikkat çekmektedir. Habermas'a göre hukuk ve demokrasi yalnızca rastlantısal ya da tarihsel olarak ilişkilennmemişlerdir. Onlar arasında daha ziyade içsel bir ilişki vardır. Bunun anlamı, var olmak için birbirlerini gerektirdikleri ya da birbirlerini önvarsaydıklarıdır. (S), açıkça normun, ondan etkilenen herkes tarafından onaylanması ile geçerli kılınabileceğini söylemekle demokratik düzene işaret eder. Ancak herkesin onayı, ancak üyesi olunan politik sistemin buna uygun kurumları sağlaması ile olanaklıdır -ki bunu yapan hukuktur-. Buradan (S)'nin yasa ya da hukuk olmadan hayata geçirilemeyeceği ve hukukun da ancak demokratik süreç (müzakere) aracılığıyla geçerli kılınabildiği sonucu ortaya çıkar. "Öyleyse yasa ya da (S) olağan olarak birbirlerini önvarsayarlar" (Schneider, 2000: 114-115).

3.2.Tartışımıcı Demokrasi Modeli

Habermas, demokrasiyi "birbirlerini eşit ve özgür kabul eden vatandaşlar arasında yürütülen üst düzeyde öznelerarası bir anlaşma" olarak tanımlar (Habermas, 2012: 43). Onun tartışımıcı modeli liberal ve cumhuriyetçi modellere bir alternatif olmanın yanında aslında bu iki yaklaşımın bir sentezidir. Cumhuriyetçilerin demokrasiyi öncelediği yerde, liberaller insan haklarına ağırlık verirler. Tartışımıcı model ise demokrasi ve insan

haklarının birbirlerini öncelemelerinin mümkün olmadığına, ancak birlikte bulunuşlarına (co-originality¹⁷) işaret eder.

Habermas'a göre klasik liberalizm "eşit etik özgürlükleri" araçsalcı biçimde öznel haklara indirgemekte ve böylelikle hukuk kişileri olmak sıfatıyla yurttaşlar arasında bulunması gereken dayanışma olgusunu ihmal etmektedir. Ona göre liberal bir hukuk düzeni "özel mülk sahiplerinin iş ilişkilerinin yanında, özel şahısların dini vicdanlarına ve inanışlarına göre de biçilmiş olan özgürlük haklarını" kapsamaktadır (Habermas, 2009: 259). Liberal düzende tıpkı metaların serbest pazara sunulması gibi, siyasi görüşler de en çok oyu alanın iktidarı kullanma hakkına sahip olması anlamında pazarda rekabete çıkartılır (Arslan, 2001:82). Bireylerin, kendi hedeflerini takip etmeleri anlamında bir negatif özgürlük statüsü (öznel otonomi ve öznel haklara karşılık gelmektedir) liberalizmin belirleyici unsurudur. Bu anlamda liberalizm öznelerarasılığı hesaba katmamakta ve Habermas açısından Aydınlanma düşüncesinin çarpıtılması ile ortaya çıkan atomistik bir birey tasarımını temele almaktadır. Öznel otonomi ve bu anlamda da insan haklarını (temel bireysel haklar) önceleyen liberalizm böyle bakıldığında tek başına yeterli bir çerçeve sunamaz.

Cumhuriyetçi yaklaşım ise demokratik bir düzenle özdeşleştirilen self-determinasyona yönelir. Cumhuriyetçi bir yaklaşımda önemli olan, Habermas'ın pozitif özgürlüklerle ilişkilendirdiği katılıma ve ifadeye ilişkin yurttaşlık haklarıdır. Burada siyasal süreç liberal modelde olduğu gibi artık bireysel çıkarların peşinden gitmenin bir aracı değildir. Önemli olan kolektif çıkarın sağlanması, kamuoyunun irade ve kanaat oluşturma sürecinin garantilenmesidir. Yani "kamusal özgürlüğün kurumsallaştırılması"dır. Fakat cumhuriyetçi modelin de önemli bir eksikliği bulunmaktadır; bu, demokratik süreci yurttaşların erdemine bağımlı bir hale getirmiş olmasıdır. Cumhuriyetçi yaklaşım bu anlamda siyaseti yalnız etik çerçeveden ele almış ve olası sorunların karşılıklı etik anlaşmalarla çözüme kavuşturabileceğini varsaymış olur (Habermas, 2012: 153,157).

¹⁷ Yararlanılan İngilizce metinlerde "co-originality" ile karşılanan kavramın doğrudan Türkçe karşılığı bulunmamaktadır. Bu nedenle anlamı bağlamdan çıkartılmıştır. Söz konusu bağlam; insan hakları ve halk egemenliği ilkelerinin aralarında bir öncelik-sonralık ilişkisinin bulunmadığına; bu anlamda, var olmak için birbirlerine gereksindiklerine ve ancak birlikte var olabileceklerine gönderme yapmaktadır. Bu çerçevede bu kavram çalışmanın farklı yerlerinde; 'birlikte bulunuşluk', 'birbirlerini önvarsaymak' ya da 'eş-kökenlilik' kavramları ile karşılanmıştır.

Her iki modelin de eksikliğine böylece işaret eden Habermas kendi görüşünü tartışımcı bir politika olarak biçimlendirir. Ona göre tartışımcı politika “kurumsallaştırılmış kamuoyu ve irade oluşumuna meşruluk kazandıran” “iletişim koşullarına dayalı bir modeldir”. Demokratik bir siyasal sürecin ve bu tür bir siyasetin gereği olarak rasyonel kararların alınmasının yegane yolu bu tür bir tartışımcı politikadır (Habermas, 2012: 158). Tartışımcı bir politik süreç, bir taraftan demokratik irade oluşumu açısından kamusal alanın iletişimsel ağından (yaşama dünyası) beslenir. Diğer taraftan böyle bir süreçte yurttaşların müzakere sürecine katılımında özgür ve eşit yurttaşlar olarak konumlandırılması hukuk devleti anlayışının bir gereği olarak anayasal normlarla kurumsallaştırılır. Müzakereci demokrasi modelinin demokrasi ile insan haklarını uzlaştıran tarafı da budur.

Demokratik süreçle, liberal modele göre daha güçlü, cumhuriyetçi modele göre daha zayıf normatif çağrışımlar getiren tartışım kuramı, her iki anlayışın bazı öğelerini benimser ve onları farklı biçimde birleştirir. Tıpkı cumhuriyetçilikteki gibi, kamuoyu ve irade oluşturma sürecini odak noktası haline getirir; fakat hukuk devleti anayasasını ikinci sırada görmez. Tersine, hukuk devleti temel haklar ve ilkelerini, demokratik işleyişteki önemli iletişim koşullarının nasıl kurumsallaştırılabileceğine ilişkin sorunun tutarlı yanıtı olarak algılamaktadır. Tartışım kuramına göre, tartışımcı bir siyasetin hayata geçirilmesi medenî haklarını kolektif olarak kullanabilen bir topluluğa değil, söz konusu işleyişlerin kurumsallaştırılmasına bağlıdır. Artık daha fazla, devlette odaklanmış, hedefler doğrultusunda davranan, büyük ölçekte özne olarak toplumsal bir bütün kavramıyla uğraşmamaktadır. Aynı şekilde bütünü, güç ve çıkar dengelerini pazar ilişkileri modeline göre bilinçsizce düzenleyen anayasa normları sisteminin içerisine yerleştirmez (Habermas, 2012: 160).

Bu demokrasi modeli öznelerarası, simetrik eşitlik ilkesini varsayan müzakereye dayanır. Açıkça görüldüğü üzere anlaşma yönelimli iletişimsel eylem kavrayışından temellenen bu demokrasi modeli, bir taraflı karmaşık çağdaş toplumun sosyal analizini yapmakta ve diğer taraftan hak ve özgürlüklerin etkin biçimde işlediği bir birlikte yaşam ideali sunmaktadır. Özbek’a göre Habermas’ın tartışımcı demokrasi modeli merkez, çevre, kamusal alan ve insan haklarına dayanan bir hukuk düzeni olmak üzere dört öğeden müteşekkildir.

Merkezde sıkı biçimde kurallara bağlı, yetki ve sorumlulukları bağlamında birbirinden ayırarak kurumsallaşmış yasama, yürütme ve yargı organları yer alır. Anayasanın yapılandığı, yasaların kurumsallaştığı, içinden siyasal nüfuz ve gücün aktığı bir kanallar sistemi “merkezi” “çevreye” bağlar. Çevre, merkez’e kıyasla daha esnek bir yapıya sahiptir; sivil toplum örgütleri, medya kuruluşları, üniversiteler, dinî cemaatler, düşünsel temelde örgütlenmiş farklı örgütler vs. burada yer alır. Vatandaşların “yaşam dünyası” ile iç içe olan bu örgüt ve kurumlar ortak çözüm gerektiren toplumsal sorunların saptanması ve dile getirilmesinde önemli bir rol üstlenirler. Bu kuruluşlar, aynı zamanda, modelin diğer bileşeni olan “kamusal alanın” da kurumsal altyapısını oluştururlar. Habermas, kamusal alanı, tüm vatandaşların ortak toplumsal sorunlar konusunda görüş alışverişinde bulunmalarına ve bu ortak sorunlar üzerinde ortak bir görüş ve irade oluşturmalarına imkân veren “karmaşık bir iletişim ağı” olarak tanımlar. [...] Modelin son bileşeni olan insan hak ve özgürlüklerine dayalı anayasal hukuk düzeni ise, hem merkezdeki sıkı biçimsel kurallara bağlı kurumları ve bu kurumları çevreye bağlayan kanalları kurar, hem de çevredeki vatandaşların ifade ve örgütlenme özgürlüğü gibi temel siyasal haklarını güvence altına alır (Özbank, 2013:759-760).

Habermas’ın demokrasi modeli bu biçimde dört ögeden müteşekkil olmanın yanında formel ve informel olmak üzere problem çözmeye dair iki ayrı basamaktan oluşan bir sistem olarak da ele alınabilir. Kamusal alandaki informel iletişimlere içeren ilk basamak Cohen’e göre, yeni problemlerin idrak edildiği ve bunların uzmanlık gerektirmeyen bir dille kamunun görüşüne sunulduğu alanı kapsar. Problem çözmenin ikinci basamağı ise formel politik süreçlerden oluşur. Bu süreçler seçimler, mahkemeler, yasama organları ve idari kurumlardan temellenir (Cohen, 1999: 400-401). Bu demokrasi modelinin, sistem ile yaşama dünyasını uzlaştıran tarafını açıkça ortaya koymaktadır. Bu tip bir modelle, Habermas’ın önümüze koyduğu, entegrasyonun hem yaşama dünyası boyutunda hem de sistemik boyutta gerçekleşmesi hedefine ulaşılmış olur.

Burada ortaya bu iki toplumsal düzey arasındaki bağlantının nasıl kurulacağı sorunu çıkar. Bu sorun, söz konusu iletişimsel ağdan temellenen kamusal tartışımın idari sisteme nasıl aktarılacağı ya da başka bir deyişle iletişimsel gücün idari güce nasıl aktarılacağı sorunudur. Bu aynı zamanda iletişimsel gücün açıkça işaret ettiği ideal konuşma durumunun ve koşullarının kurumsallaştırılması meselesidir. Demokratik bir devlette bu ödev hukuka aittir. Habermas’ın demokrasi ile temel haklara dayalı bir hukuk düzeninin uzlaşımı olan müzakereci demokrasi modeli, siyasal sürecin hukukla bağlantısını ortaya koyar niteliktedir. Bu anlamda onun siyasal ve legal düşünceleri iç

içedir. Birlikte bulunuşları esas olan ve karşılıklı olarak birbirlerini önvarsayan demokrasi ve hukuk modelleri aynı zamanda günümüzün çoğulcu toplumlarını kuşatacak temel yaklaşım olarak görülmektedir. Bu tür bir yaklaşıma ihtiyaç duyulmasının temel sebebi ise dünyanın, bir süredir içinde bulunduğu kriz halidir.

Habermas'ın modernite eleştirisi-savunusu, büyük öğretilerin devrinin bittiğini duyuran ve hakikatin kurgudan başka bir gerçekliğinin olamayacağını savunan görüşlerin Avrupa düşüncesinde merkezi bir rol oynadığı bir döneme denk gelmektedir. Bu çerçevede, bu dönem, aynı zamanda ulus-devletin de dünya toplumunun küreselleşen problemleri –ekoloji, göç, hak ve özgürlük talepleri vs.- karşısındaki konumunun teorik düzeyde sorgulandığı ve pratik düzeyde de darbe aldığı bir sürece karşılık gelmektedir. Buradan yola çıkarak 20.yüzyılda –özellikle de son çeyreğinde- ulus devletinin derin bir takım krizlerle boğuştuğunu iddia etmek mümkündür. Bu krizler aynı zamanda ulus-devletin varlık koşullarını da sarsmış ve böylelikle ulus-devlet yapılanmasını ortaya çıkaran moderniteye savaş açılmasına neden olmuştur.

Önceki bölümlerde açıklanan Habermas'ın modernite eleştirisi de bu çerçevede değerlendirilebilir. Habermas, bu noktada ulus-devletin varlık koşullarını sarsan bir kriz içinde bulunduğunu tasdik etmekle bu eleştirilerle kesişir. Yeni-muhafazarlar olarak adlandırdığı bu düşüncelerle Habermas'ın düşüncesinin ayrıldığı esas nokta ise onun, çözümü, bu krizin aşılmasında modernitenin gerçek özgürleşimci potansiyelinin gerçekleştirilmesinde arıyor olmasıdır. Diğer yandan Habermas ulusçuluğu, bu özgürleşimci potansiyelin açığa çıkartılıp gerçekleştirilmesinde aşılması gereken bir engel olarak tasavvur eder. Bu çerçevede Habermas'ın düşünceleri her biri insan hak ve özgürlüklerinin etkin kullanımı açısından büyük önem teşkil eden iki birbiriyle ilişkili mecraya evrilir. Modern liberal ulus-devletin kritiğinden temellenen bu iki mecra; anayasal cumhuriyetçilik (ve yurtseverlik) ile pazarlara yetişebilen küresel ölçekli ve çok düzeyli bir insan hak ve özgürlüklerini koruma düzeneğidir (kozmpolitanizm).

3.2.1.Ulus Devlet ve Meşruiyet Krizi

Bütün sistemlerin, varlıklarını devam ettirebilmeleri için üyelerinin gözünde bir biçimde meşrulaştırılması gerekmektedir. Dünya çapında gitgide yayılmış ve bugün içine düştüğü krize karşın hala hakim sistem olan modern liberal demokratik devlet de bu

gereksinimden azade düşünülemez. Ancak diğer yandan bugün temel prensipleri ve hatta varlığı bile tartışmalı hale gelmiş olan liberal demokratik devletin güncel sorunlarla yeterli düzeyde baş edebildiği ve meşruiyet sorununu çözmüş olduğu söylenemez. Aksine liberal demokratik devlet bugün tam bir meşruiyet krizi içindedir. Yükselbaba; mevcut devlet yapısının olası meşruiyet kaynaklarını şu biçimde özetlemektedir:

Liberal demokratik ulus-devletlerde iki farklı meşruluk kaynağı görülmektedir. Birincisi liberal demokratik devletlerde temel ilkelerden biri olan bireylerin toplumu ilgilendiren ve toplumsal bağlayıcılığı olan konularda karar verme sürecine katılabilmeleridir ve bu kararların meşruluk zeminini toplumsal sözleşmeye dayalı ortak rıza oluşturur. İkinci meşruluk zemini ise devlet, türdeş bir bütünlük kabul edilen ulusu koruduğu için meşru kabul edilir (Yükselbaba, 2012:208).

Yukarıda işaret edilen meşruiyet kaynakları bu çalışmanın insan haklarını ele aldığı iki temel perspektifi de yansıtmaktadır. Meşruiyet kaynaklarından ilki demokratik irade oluşturma sürecine katılım ve bunun bir gereği olarak tartışımcı bir prosedürü tanımlamaktadır. Söz konusu tartışımcı prosedür iletişimsel eylemin dış sınırlarını çizer. Bu çerçevede bu yaklaşımdan belli ölçüde İEK'nın tanıtıldığı ikinci bölümde bahsedilmiştir. Diğer taraftan konumuz açısından söylem ilkesinin hukuka ve demokrasiye uyarlanması ve bu yapı içinde haklar sisteminin işgal ettiği yer büyük önem taşıdığı için bu meseleye daha ayrıntılı biçimde bu alt başlık altında da değinilmiştir. Liberal demokratik devlette temel meşruiyet kaynaklarından ikincisi olarak ortaya çıkan, söz konusu devletin “ulus”un çatısı olarak ortaya çıkmış olduğu gerçeği de bugün sorgulanmaktadır. Bu çerçevede bu sorgulama Habermas tarafından bir tarafla anayasal yurtseverlik düşüncesine ve diğer taraftan da kozmopolitan bir demokrasi için gereken ulus-üstü kurumların biçimlendirilmesi çabasına götürülür.

Habermas'ın interdisipliner çalışma tarzı onu, daima problemlerin çözümüne ilk olarak tarihsel analizlerle yaklaştırmaya götürmektedir. Bu çerçevede Habermas ulus-ötesi oluşumların önemini ve konumu vurgularken ilk olarak ulus devletin tarihini ayrıntılı biçimde analiz eder. Artan küreselleşme baskısı altında dünya düzeni geri döndürülemez

biçimde değişmektedir. Söz konusu değişim hakların etkin kullanımını bir dünya toplumu nezdinde mümkün kılacak yeni organizasyonların varlığını zorunlu kılmıştır.

Bugün ulus devletin içinde bulunduğu kriz koşullarını aşmak Habermas açısından bu noktada temel meseledir. Ona göre ulus devlet söz konusu kriz ortamına karşın yakın gelecekte tarih sahnesinden tamamen silinecek gibi görünmemektedir. Bunun yerine ulus devletin ve ulus devlet algımızla birlikte uluslararası ilişkilerin ve uluslararası hukukun -ya da klasik devletler hukukunun- tadil edilmesi zorunluluk arz etmektedir. Söz konusu tadilatı zorunlu kılan gerek ulus devletin yurttaşlarının gerekse dünya toplumunun daha sağlam ve kalıcı bir barış durumu içerisinde dayanışmalarını tesis etmektir.

Habermas'ın 'Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti' kitabına önemli bir katkı olarak bir sunuş yazısı yazan Özcan, mevcut devlet yapılarının kökeni olan ulus nosyonunun inşasını meşruiyet ihtiyacı ile açıklamaktadır. Buna göre Antik Yunan şehir devletlerinden imparatorluklara, oradan da ulus-devlete doğru giden tarihsel-siyasal süreçte devletin iktidarını hep bir biçimde meşrulaştırması gerekmiştir. Sistemin varlığını devam ettirebilmesinin zorunlu koşulu olarak kendini "insan bilincinde meşrulaştırması" gerekliliği özellikle de belirli açılardan dezavantajlı konumda olanların söz konusu düzen içinde bir gün daha iyi yaşayacaklarına inandırılarak düzeni korumaya yönlendirilmelerine aracılık etmektedir. Üyelerinin gözünde mevcut düzeni meşrulaştırıcı unsur Skolastik dönemde kilise iken dinin otoritesini sarsan ve ulus-devleti ortaya çıkaran aynı gelişmeler sonucunda değişiklik göstermiştir.

Skolastik dönem iktidar anlayışının meşruiyet sağlayıcı unsuru din ve kilise iken, reformlarla başlayan sekülerizasyon sonucu bu unsur yavaş yavaş meşruiyet sağlayıcı özelliğini yitirmiştir. Boşluk kabul etmeyen iktidar, kendine yeni bir meşruiyet zemini oluşturma sürecinde, 'millet' unsurunu, dinin yerine ikâme etmiş ve bu unsurun bağlayıcılığını, mevcut sistemin manevi boşluğunu doldurmada kendine temel dayanak noktası seçmiştir (Habermas, 2008b:8).

Feodalitenin yıkılıp yerine merkezi devletlerin kurulduğu dönemlerde, deniz aşırı ticaretin hem güvenlik hem de mali risklerini paylaşma açısından devlet ticarete müdahale etmiştir. Bu çerçevede merkantilist politikalar geliştirilmiştir. Kapitalist

sistem de nihai olarak bu ekonomik yapı içerisinde evrilmiştir. Özcan; modern ulus-devletin temel iktisadi dinamiği olan kapitalizmi “merkantilizmin kemale ermiş hali” olarak tanımlamaktadır (Habermas, 2008b:9-10). Ne var ki başlangıçta birlikte gelişen ve birbirlerini besleyen kapitalizm ve ulus-devletin bu birliktelikleri zaman içinde ayrılmıştır. Merkezi ulus-devletler kurulurken bu yapıyı destekleyen kapitalizm zaman içerisinde ulus-devletin çözülmesine ya da en azından meşruiyetinin sorgulanmasına sebep olan kriz ortamının da müsebbibi olmuştur.

Geçmişte kol kola yürümüş olan kapitalizm ve ulus-devletin birliği, bugün küreselleşen pazar ekonomisi ile geri döndürülmez biçimde ayrılmıştır. Başlangıçta kapitalizm ulus-devleti beslemiş olmasına karşın bugün bir biçimde pazarlar küreselleşmiş ve uluslar-üstü düzeyde bir mecraya doğru evrilmiştir. Bu evrim ulus-devletin çaptan düşmesinin ve bugün artık geçmişte sahip olduğu sarsılmaz konumunu kaybetmesinin en önemli nedenlerinden birini teşkil etmektedir. Küresel pazarla yerel ulus devlet arasında bugün artık ortaya çıkmakta olan gerilim, ulus-üstü bir yapılanmaya duyulan gereksinimi ortaya çıkarmaktadır. Habermas bu noktada Kant’ı eleştirerek yola çıkar. Kant bugün ortaya çıkan tablonun aksine; pazarlar küreselleştikçe bunun, dünya toplumunun yurttaşları arasında bugün var olan türden bir ayrılmaya değil de tam tersine bir birliğe sevk edeceğine inanmaktadır.

İzleyebildiğimiz kadarıyla tarih, bu ikinci iddiayla benzer bir diyalektik içerisinde. Kant açıkça yanılmıştı, fakat dolaylı olarak da haklıydı. Çünkü Kant, toplumlarda gittikçe artan haberleşme, insan ve mal trafiğiyle gelişen karşılıklı bağımlılığın [...], özellikle de ticaretin yaygınlaşmasıyla, halkları barışçı ortamda birleştirmeye götürebileceği düşüncesini taşıyordu. Modern çağın başlarında yaygınlaşan ticarî ilişkiler, Kant’ın yaklaşımına göre, “karşılıklı çıkarlarla” barışçıl ilişkileri koruyacak bir dünya pazarı oluşturur (Habermas, 2012: 77).

Habermas açısından uluslar-üstü (küresel) düzeyde bir siyaset biçimlendirmenin gerekliliği ulus devletinin yapısında baş gösteren değişimlerle doğrudan bağlantılıdır. Başlangıçta her ne kadar kapitalizm ile ulus devlet birbirlerini besleyen ve birlikte gelişen etmenler olsalar da bugün artık bu iki yapı arasında bağ kopmuş ya da en azından zedelenmiştir. Bu bağın zedelenmesi hem yurttaşlık nosyonunda bir boşluk doğurmuş hem de bu sebeple dayanışma kültürünü zedelemiştir.

Habermas “medenî haklarını uluslar-üstü kullanabilen dinamiklerin yapılandırılmasıyla pazarlara yetişme[yi]” “alternatif bir politika olarak” sunmaktadır (Habermas, 2012: 32). Habermas’ın uluslararası hukuka yönelik eleştirileri ve uluslar-üstü düzeyde alternatif bir politikaya dönük çağrısı da bu eleştirilere dayanmaktadır. Bu noktada o, klasik devletler hukukuna dair eleştirileri ve ulus-ötesi yapılanmalara duyulan gereksinime dair fikirleri açısından Kant’ı bir çıkış noktası olarak almakta ve bu tür yapıların koşullarının belirlenmesi anlamında Kantçı projeyi yeniden formüle etmektedir.

Burada, Kantçı proje ile işaret edilen onun ‘ebedi barış’ düşüncesidir. Kant, başlangıçta aslında bir ‘dünya cumhuriyeti’ ütopyasına duyduğu özleme karşın pragmatik gerekçelerle bu fikrinden vazgeçmiş ve ulus-devletin egemenlik yetkilerinin devrini içermeyen kalıcı bir barışın nasıl mümkün olabileceği sorunu üzerinde durmuştur. Kant’ın hukuk ve özgürlük üzerine genel düşünceleri ile uyum içindeki ‘ebedi barış’ fikri ulusal düzeyde yetkin bir cumhuriyetçiliğin ancak ulusların aynı idealleri paylaştıkları bir devletler federasyonu ile olanaklı olduğu savına dayanmaktadır.

Bir kez daha ifade etmek gerekirse; bugün ulus devletin içinde bulunduğu meşruiyet krizi ilkin totalleştirici ‘ulus’ kavramının, bugünün etik açıdan çoğulcu toplumlarında geçerliliğine dönük eleştirinin bir ürünüdür. Söz konusu kriz ikinci olarak ulus-devletin, devletten ve devletler-arası klasik hukuk ilişkilerinin kapsamından bugün büyük ölçüde çıkmış olan küresel problemlerle baş etmede hala yeterli araçlara sahip olup olmadığına dönüktür. Bu çerçevede Habermas’ın düşünceleri, toplumsal entegrasyonun en üst düzeyde gerçekleştirimi için yurttaşlık ile ulus kavramlarının belirli ölçüde ayrılmasına dair anayasal cumhuriyetçilik fikrini ve dünya toplumları arasında kalıcı bir barış durumunun tesisi için çok düzeyli bir ulus-ötesi sistemin kurulması gerektiği fikrini içerecek biçimde iki ayrı başlık şeklinde ele alınacaktır.

3.2.2. Anayasal Cumhuriyetçilik ve Çokkültürlülük

Anayasal cumhuriyetçilik fikri, paylaşılan ortak değerlerin ve geleneksel yapıların bütünleştirici etkisinin azaldığı günümüz toplumlarında birarada, ancak aynı zamanda da eşit haklı olarak yaşamının nasıl mümkün olabileceği sorusuna verilen bir yanıttır. Ulus-devlet, yurttaşlığın suni ve totalleştirici bir temelde değerlendirilmesini

içermektedir. Bu yaklaşım Habermas'a göre, geleneksel bağlarından çözünen bugünün dünya toplumunu kuşatmaktan uzak bir perspektif sunar. Mevcut modern devletin temeli olarak ulus fikri, ona göre, bir tarafıyla dışlayıcı bir kimlik inşa etmekte ve böylelikle de geniş çaplı sosyal entegrasyonu ve etkin bir tartışımcı demokrasi idealinin hayata geçirilmesini engellemektedir. Ulus devleti tarihsel gelişimi içinde ele alıp değerlendiren Habermas'a göre, devlet yurttaşlığı açısından 'ulus' kavramı başlangıçta, modern devletin bekası için önemli bir takım işlevlere hizmet etmiştir.

Ulusçu öz-kavrayış, yönetilenlerin siyasi anlamda aktif birer vatandaşa dönüşebileceği yapıyı sağlayan kültürel içeriği oluşturmuştu. Artık bir "ulus"a ait olmak düşüncesiyle, o ana kadar birbirlerine yabancı olan kişiler arasında dayanışmacı bir ilişki kurulmuştu. O halde ulus-devletin sağladığı en önemli şey, iki soruna bir kalemde çözüm bulmasıydı: Yeni bir meşruluk temelinde, sosyal entegrasyonun yeni, daha soyut bir biçimini olanaklı kılmıştı (Habermas, 2012: 19).

Tüm sistemlerin bir meşruiyet ihtiyacı içinde oldukları ifade edilmişti. Bu çerçevede 'ulus' kavramı, dinin ve geleneğin yetkesinin derinden sarsıldığı bir dönemde bu ihtiyacı karşılamaktadır. Paylaşılan teolojik-metafizik değerlerin parçalanmasından sonra ulus, bu anlamda, aslında her biri belirli ölçüde birbirlerine yabancı olan modern devletin yurttaşları arasında paylaşılan yeni bir ortak zemine dönüştürülmüştür. Bu tür bir paylaşım şüphesiz bir taraftan toplumsal dayanışma ve entegrasyonu doğurmakta ve beslemekte; diğer taraftan da bu ortak zemin üzerinde yurttaşları 'eşitlemekle' demokratik yönetimin temellerini teşkil etmektedir. Ancak her şeyden evvel modern liberal devlette ortaya çıkan ulus kavrayışı doğal değil suni bir tarihsel sürece tekabül eder.

Cumhuriyetçi yaklaşım kuşkusuz, etnik toplumların, kendilerini demokratik bir anayasayla yönetebileceklerini ve kendilerini, yasal özgürlükler çerçevesinde bireysel olarak vatandaşlara tanınan yaşama hakkı meşru kılındığı sürece egemen bir devlet olarak yapılandırabileceklerini yadsıyor değildir. Fakat ulus-devletler aslında, birbirinden ayrı yaşayan etnik grupların barışçı yollarla tek tek devletleşmesiyle değil, komşu bölgelere, soylara, altkültürlere, dil ve din topluluklarına sirayet ederek ortaya çıkmıştır. Yeni ulus-devletler de genelde, asimile edilmiş, baskı altına alınmış ya da marjinalleştirilmiş "alt-halklar" pahasına oluşmaktadır. Etno-milliyetçi anlayışlarla oluşan yeni ulus-devletler ise, neredeyse

her zaman kanlı saflaştırma töreleriyle gerçekleşmiş ve yeni azınlıkları sürekli yeni baskıların altına almıştır (Habermas, 2012: 50).

Fakat modern devlete ihtiyaç duyduğu meşruiyet zeminini sağlayan ve bu anlamda da kapsayıcı olan bu kimlik aynı zamanda dışlayıcı, ötekileştiricidir. Habermas’a göre çağdaş siyasi terminolojinin eşdeğer kabul ettiği “ulus” ve “devlet halkı” kavramları hem dışlayıcı bir doğaya sahiptir hem de aslında bu iki kavram koşutluk göstermez (Habermas, 2012: 16). Bütün bu söylenenler dikkate alındığında, her ne kadar modern ulus-devlet, dini-geleneksel dünya görüşlerinden dünya toplumunu kopartmakla her türlü aşkınlıktan kurtulduğu iddiasında olsa da modern devlet halkı ile özdeş görülen ulus kavramının kendisi, bir tür modern aşkınlıktır ve günümüz toplumlarını kuşatmaktan uzaktır. Bu nedenle Habermas devlet halkının bu biçimde totalleştirilmesinin yanlışlığına vurgu yaparak ulusçu bir yaklaşımın ötesine geçme gerekliliğini savunmaktadır.

Tartışım ve öğrenme süreçlerinin bir ürünü olarak anayasa bu tür yaklaşım geliştirmede son derece büyük öneme sahiptir. Refleksif ve müzakere süreçleri ile biçimlendirilmiş bir anayasal cumhuriyete vurgu yapan Habermas, kendi modelini “Kantçı cumhuriyetçilik”(Habermas, 2009: 100) ya da etkileşim ağlarının politika biçimlendirme, kanaat oluşturma ve hukuk yapma süreçlerindeki ilişkisine vurgu yapan “iletişim-kuramsal cumhuriyetçilik” kavramları ile karşılamaktadır. Habermas, kendi cumhuriyetçi modelinin Kant’ın ve Rousseau’nun demokratik öz-tanımlama (self-determinasyon) yaklaşımlarından yola çıktığını ifade eder. Söz konusu yaklaşımlar klasik cumhuriyetçi kuramların aksine önceliği ulusal bağımsızlık ya da ulusal özgürlüğe vermezler. Demokratik öz tanımlamada, kendi yasalarını yapma sürecine katılımında tüm yurttaşların özdeş görülmesi onun çıkış noktası olmuştur. Ona göre yasa yapma sürecine katılımında bu tür bir eşitlik “[d]ahil etme, ayırım gözetilenleri eşit görmeye ve marjinalleşmişleri, soydaş bir toplumun tektipliğine sokmadan, benimsemeye hazır bir siyasî düzen ile sağlanır” (Habermas, 2012: 47).

Bu tür bir düzen demokratik bir anayasal devlete işaret etmektedir. Habermas kendi modelinin, anayasal devletin normatif temellerinin “post-metafizik” biçimde bir meşrulaştırılması olduğunu iddia eder. Bu biçimde bir meşrulaştırma metafizik kökenli

doğa hukuku yerine “güçlü kozmolojik veya kurtuluşçu varsayımlardan sakınan bir akıl hukuku” geleneğine işaret etmektedir (Habermas, 2009: 100). Burada ‘akıl’la işaret edilen şüphesiz iletişimsel rasyonalitedir. Prosedüralist hukuk paradigması anlatılırken, iletişimsel süreçlerle şekillenen bir hukuk geleneğinin oluşumuna işaret edilecektir, ancak burada özetlemesi açısından Habermas kendi iletişimsel-kuramsal cumhuriyetçi yaklaşımını şu biçimde ifade eder:

Cumhuriyetçi yaklaşımda, kamuda ve parlamentoda kamuoyu ve irade oluşumu, pazar süreç yapılarıyla gelişmez; bu süreçleri, anlaşma yönelimli kamusal bir iletişimin kendine özgü yapıları belirler. Devlet vatandaşlarının self-determinasyon politikasının paradigması, pazar değil söyleşidir. Bu yaklaşıma göre, tartışimlarla siyasî iletişimden doğan çoğunluğun görüşü biçimindeki iletişimsel güç ile, devlet mekanizmasının sahip olduğu idarî güç arasında yapısal bir ayırım vardır (Habermas, 2012: 156).

Modern devlet şüphesiz bir anayasa devletidir ve demokrasi ile içsel bir ilişkisi bulunan anayasa, ilkesel olarak bir haklar sistemine dayanmaktadır. Anayasanın çerçevesini çizdiği “modern hukuk, öznelerarası birbirini kabullenme için gerekli devletsel yaptırımları” temellendirir. Meşru bir hukuk (özgür yurttaşların müzakerenin eşit katılımcıları olarak kendilerini tabi oldukları yasanın yazarı olarak görmeleri) çerçevesinde birlikte yaşama için karşılıklı tanınması gereken hakları “yürürlüğe koyan anayasadır” (Habermas, 2012: 111). Habermas’a göre modern toplum güç, para ve anlaşma üzerinden bütünleşir. Modern bir anayasanın gerçek ödevi ise bu üç entegrasyon biçimine karşılık gelen sistemler olarak devlet (bürokratik aygıt), ekonomi ve sivil toplumun “işlevlerini varsayılan bir kamu huzurunun ölçülerine göre yerine getirmeleri için biçimlendirmek ve birbirine uyarlamaktır” (Habermas, 2009: 314).

Özlüce ifade etmek gerekirse; modern bir anayasa öncelikle, demokrasi idealinin realize edilebilmesi için bireylerin, siyasal birliğin mensupları olarak etkin bir yurttaşlık statüsüne kavuşabilmeleri açısından özgür ve eşit olmalarını güvenceler. Bu anlamda temel hak ve özgürlüklerle karşılıklı simetrik bir ilişkisi vardır. Anayasa bir taraftan dış sınırları temel hak ve özgürlüklerle çizilmiş bir yapıya karşılık gelmekte; bir taraftan da bireylerin birarada yaşamak için birbirlerine karşılıklı olarak tanınması gereken bu hak ve özgürlükleri güvencelemektedir. Habermas açısından ‘ulus’ fikrinin problematik doğası

da tam olarak buradan kaynaklanmaktadır. Dışlayıcı bir kimlik olarak ulus, belirli grupların marjinalleştirilmelerini ya da ötekileştirilmelerini doğurabileceği için modern demokratik toplumun özü olan eşitlik ilkesine zarar verebilecektir. Bu nedenle Habermas, ulus ile devlet ya da devlet halkı kavramlarının ayrıştırılması gerektiğini düşünür.

Çağdaş toplumlar tüm toplumda tek bir ‘iyi’ kavrayışının ya da paylaşılan ortak bir ‘ethos’un olamayacağı ölçüde karmaşıklaşmıştır. Günümüzün çoğulcu toplumları farklı dini, etnik, kültürel grupların, farklı yaşama biçimlerinin, farklı dünya görüşlerinin, farklı tercihlerin egemen olduğu bir yapıdadır. Bu çerçeveden bakıldığında bugün yurttaşlar büyük ölçüde birbirlerine ve birbirlerinin etik, siyasi, kültürel yaşam kodlarına yabancıdır. Fakat daha önce de belirtildiği üzere Habermas bir sistem düşmanı değildir. Amaç sistemi yıkmak olmayınca da bu, birlikte yaşaması gereken ve bir ölçüde de birlikte yaşamak zorunda olan yabancıların sosyal bütünleşmesi problemi ortaya çıkmaktadır. Bir devletin halkı anlamında yabancılar arası bütünleşme tam bir demokratik katılımın gerçekleştiği bir hukuk düzeni için olduğu kadar dünya barışı için de zorunludur. Fakat şüphesiz ki yaşama dünyasının rasyonelleşmesi ve sistemin baskısı altında ezilmesi ile karakterize edilen modernite bu bütünleşmeyi, paylaşılan geleneksel normları parçalamakla zorlaştırmaktadır. Ancak Habermas’a göre modernitenin doğurduğu bu toplumsal patoloji aslında özsel değildir ve iletişim-kuramsal bir cumhuriyet ya da bir akıl hukuku anlamında çağdaş demokratik bir anayasal düzen bunu aşmak için yeterlidir.

Elbette birlikte yaşamının gereği farklı kültürlere ve farklı değerlere hoşgörü göstermekten geçer. Bu hoşgörü Habermas’a göre modern devlette “adalet prensipleri” olarak anayasada belirlenir (Habermas, 2007a:26). Dolayısıyla çağdaş plüralist toplum bir “kültürel homojenlik” gereksinmez. Demokratik kamuoyu ve irade oluşturma sürecinin -demokrasi ve hukuk yaklaşımları çerçevesinde tanımlanan- yüksek düzeyde meşruiyet iddiası yabancılar arasında akli bir normatif temelde dayanışmayı temin edicidir (Habermas, 2012: 46).

Günümüz çoğulcu toplumlarında artık bizler, kültürel açıdan homojen bir ulus-devlet modelinden gittikçe uzaklaşan güncel gerçeklerle iç içe yaşıyoruz. Kültürel yaşam biçimlerindeki çeşitliliğin, etnik grupların, mezheplerin ve dünya

görüşlerinin sayısı gittikçe artmaktadır. [...]Bu nedenle cumhuriyetçilik, kendi ayaklarında durmasını öğrenmelidir; çünkü altında yatan espri, demokratik sürecin, aynı zamanda birbirinden gittikçe kopan bir toplumun sosyal entegrasyonunun güvencesini de üstlenmesidir. Kültürel ve dünyagörüşü çoğulcu toplumlarda bu ağır yük, ancak ve ancak siyasî irade oluşturma ve kamusal iletişim süreçleriyle taşınabilir, sözümona homojen bir halkın görünürdeki doğal esaslarıyla değil. [...] Ortak siyasî kültür düzeyi, altkültürlerin ve politika-öncesi biçimlenmiş kimliklerin düzeyinden bağımsız olarak oluşturulmalıdır. Eşit haklı bir arada varoluşun yegâne önkoşulu, korunan inançların ve uygulamaların, (her bir siyasî kültürün yorumlanması çerçevesinde) geçerli anayasa ilkeleriyle çelişmemesidir (Habermas, 2012: 26).

Habermas, devlet yurttaşlığının artık kültürel homojenliğe ya da politika öncesi bir aşkınlığa dayandırılmasının olanaksızlığını ifade ederken; etik açıdan bütünleşmiş bazı alt-kültürlerin varlığının toplumsal entegrasyonu, demokratik bir düzende tehdit eder nitelikte olmadığını düşünmektedir. Buna göre anayasal düzlemde etkin ve meşru bir tanınma politikası ile –ki bu öznel özgürlüklerin güvencelenmesi ve devletin farklı etik dünyagörüşleri karşısında yansızlığı anlamına gelmektedir- herkesin kendisiyle ortak etik değerleri taşıyan topluluklarla bütünleşmesi karşılıklı olarak kabul edilmelidir. Birlikte yaşama sürecini zedeleyecek inançlar beslemeyen bu türden alt-kültürlerin hepsinin eşit derecede tanınması ve eşit derecede saygı görmesi aynı zamanda bütün bir toplumun devlet yurttaşları olarak bütünleşmesini garantileyen önemli bir unsurdur.

Habermas, “alt grupların kendi ortak kimlikleriyle etik bütünleşmesi”nin “bütün yurttaşları eşit şekilde kapsayan soyut siyasal bütünleşmeden” ayrılması gerektiğini düşünmektedir (Habermas, 2010: 148). Söz konusu soyut siyasal bütünleşmeyi sağlayan, kısıtlanmamış bir iletişim ortamı olarak eşit biçimde yasa yapma ve öz-tanımlama sürecine katılımdır. Bu aynı zamanda öznel özgürlüklerin garantilenmesi ve onların etkin biçimde tecrübe edilebilmesi anlamında kamusal özgürlüklerin güvencelenmesi anlamına gelmektedir.

İki bütünleşme düzeyi arasındaki farkı sürdürmek yaşamsal önemdedir. Eğer birbiri içine çökerlerse, çoğunluk kültürü devlet ayrıcalıklarını öteki kültürel yaşam biçimlerinin eşit hakları aleyhine gasp edecek ve onların karşılıklı tanınma istemlerini ihlal edecektir. Yasanın iç etik farklılaşmalar karşısında yansızlığı, karmaşık toplumlarda bir bütün olarak yurttaşların, değerler üzerine sabit bir odaylaşmayla değil, yasaların yasal bir biçimde çıkarılması ve iktidarın yasal bir

biçimde kullanılması işlemleri üzerinde bir oйдаşmayla bir arada tutulabilmesinden kaynaklanmaktadır artık (Habermas, 2010: 149).

Bütün bu söylenenlerden anlaşıldığı üzere demokratik bir düzenin şartı olan öz-tanımlamanın esası öznel özgürlüklerin eşit biçimde tanınması ve kamusal özgürlüklerin bu çerçevede etkin biçimde deneyimlenebilmesinin sağlanmasıdır. Bu çerçevede alt-grup ve alt-kültürlere kendi içlerinde etik-dünyagörüşsel bağlamda oluşturdukları ortak kimlik çerçevesinde bütünleşebilme imkanı sağlanması yaşamsal önemdedir. Ancak bu tür bir bütünleşmenin toplumu birbirine tamamen yabancı, aralarındaki iletişimin tamamen kesildiği kapalı cemaatlere dönüştürmemesi gerekmektedir. Entegrasyonun bir üst düzeyi olan devlet yurttaşlığı dayanışması burada devreye girer. Bu tür bir entegrasyon soyut siyasi bir dayanışmaya işaret eder ve devlet yurttaşlığı temelinde bir ortaklığa karşılık gelir. Söz konusu ortaklık siyasi ve hukuki anlamda bir kanaat oluşturma ve yasa yapma sürecine ortak katılımı ifade eder ve bunun garantisi de elbette anayasadır. Ancak buradan anayasanın, değişime ya da iletişimsel güce kapalı, son derece katı bir normatif çerçeve sunduğu fikrine kapılmamak gerekir. Aksine, Habermas'ta anayasa, kendisi de müzakere süreçlerinden bağımsız olmayan bir süreç olarak anlaşılmalıdır. Geçmişte nasıl 'doğru' ve 'iyi' yaşama ilişkin tasavvurlar parçalandı ve çeşitlendiyse, bugünkü kanaatlerin de gelecekte aynı akıbete uğraması muhtemeldir. Bu nedenle Habermas'ta anayasa devam eden, toplumsal bir öğrenme süreci olarak ele alınır.

Çoğulcu bir toplumda devlet yurttaşlığının gerektirdiği dayanışma kültürü ancak süregiden bir öğrenme süreci olarak demokratik anayasa-yasa yapma süreci ile olanaklıdır. Diğer taraftan bugün küreselleşmenin geçirgenleştirdiği sınırlar her birimizin kendimizi bir dünya toplumunun yurttaşı olarak da görmemizi zorunlu kılar. Oysa dünya çapında etkin siyasi-hukuki düzen kendimizi bu biçimde konumlandırmamız için henüz yeterli değildir. Ulusal sınırların ötesinde bütünleşen pazarlar, mevcut siyasi-hukuki yapı bizi henüz onun karşısında korumaya yeterli olmadığı için para ve iktidar dolayımıyla bir tahakküm aracına dönmüştür. Habermas'ın kariyerinin başından beri sıkıca tutunduğu insan toplumunun özgürleşimine dair umut, bu tahakküm zincirinin kırılmasını gerektirmektedir. Bu da ancak hakların ulus-üstü bir düzlemde kullanılabilmesi için etkin mekanizmaların geliştirilmesi ile olanaklıdır.

Habermas, bu noktada kendine çıkış noktası olarak Kant'ı almakta ve onun ebedi barış fikrini yeniden formüle etmektedir.

3.2.2.1.Kant'ın Hukuk Felsefesi ve Ebedi Barış Düşüncesi

Kant, özgürlüğü negatif ve pozitif olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ahlak felsefesi açısından ikincil konumdaki negatif özgürlüğün, eğilimlerden bağımsızlaşma anlamında dışsal olduğu yerde; pozitif özgürlük, kendine yasa koyma anlamındaki otonomi olarak içseldir. İçsel özgürlüğün ahlak felsefesindeki ayrıcalıklı konumuna karşın, Kant'ın hukuk teorisini ahlak felsefesinden ayırmasını sağlayan dışsal özgürlüktür. Dışsal özgürlük; yasalarla çerçevelenmiş haklı özgürlük ve doğa durumunun yasasız yani haksız özgürlüğü olmak üzere ikiye ayrılır. Kant'ın amaçladığı ise “haklı özgürlüğü mümkün kılan koşulları belirlemektir” (Satıcı, 2012:86-87).

Kant'ta yasaların altında kurulmuş bir sivil durumun ‘haklı’ özgürlük sayılmasının nedeni; “bütün ahlaksal yasaların yüce mahkemesi olan” aklın, ‘barış’ı mutlak bir yükümlülük olarak ortaya koymasındır (Kant, 2005:294). Eğilimlere ve çıkarlara göre eylemenin esas olduğu doğa durumunda hakim olan özgürlük (bu özgürlük yasasızlıkla eşdeğerdir) kolayca çatışmalara neden olabilir. Birinin haklılığına ya da haksızlığına ilişkin bir değerlendirme yapacak bir mahkemenin bulunmadığı bu durum, bu nedenle barışa değil savaşa yatkındır. Sivil durum ise aksine, hukukun zorlayıcı dışsal bir araç olarak hakim olması dolayısıyla barışın koşuludur. Bu durumda esas problem Kant'a göre, doğa gereği çift kutuplu bir yapısı olan insanların birarada, eşit haklarla donanmış bir biçimde nasıl yaşayabileceklerinin ortaya konmasıdır.

Hepsi de kendi varlıklarını korumak için kamusal yasalar isteyen, ama her biri kendisini bu yasalardan muaf (bağışık) tutma yönünde gizli bir istek besleyen aklı başında yaratıklardan kurulu bir halk yığını, öyle bir biçimde düzene sokmalı ve onlara öyle bir anayasa vermeli ki, kişisel düşünceleri birbirine ne denli aykırı olursa olsun, bunlar, birbirleriyle ilişkilerinde, sanki bu kötü huyları yokmuş gibi, bağlanmış olsunlar (Kant, 2005:303).

Sorunu bu biçimde ortaya koyan Kant'a göre bunun çözümü ‘cumhuriyetçi’ bir anayasadır. Ulusal bütün yasaların temeli olması gereken böyle bir anayasa ona göre, temel sözleşme düşüncesinden doğmuş tek anayasadır. Cumhuriyetçi bir anayasanın

erdemini Kant'a göre; "ilkin, bir toplum üyelerinin insan olmaları bakımından *özgürlük*; ikinci olarak, aynı zamanda uyruk olmaları bakımından da tek ve ortak bir yasakoyucuya *bağlılık*; üçüncü olarak da, uyruğun devletin üyeleri olmaları bakımından paylaştıkları *eşitlik* ilkelerine dayanan tek düzen" olmasıdır (Kant, 2005:288).

Bireylerin eğilimleri onları bir çatışma durumuna sürüklemektedir. Doğa durumundaki bu hak ve haklılık çatışmalarının çözümü Kant'a göre "hakların teminat altına alınmasını sağlayan dışsal zorlayıcı yasalar altındaki bir sivil durum"dur. Ancak devletler, yasaların, hakları teminat altına aldığı cumhuriyetçi ideale ne kadar yaklaşırlarsa yaklaşırlar birbirleriyle kurdukları ilişkinin yasadışı olduğunu bunu daima tehdit etmektedir. Bu nedenle hak ve adaletin gerçek anlamda tesisi, egemen devletlerin kendi içlerinde -kamusal yasaların zorlayıcı etkisi altında- hukuki bir cumhuriyetçi düzen kurmalarından daha fazlasını zorunlu kılar. Bu zorunluluk devletlerarası ilişkilerde kalıcı bir barış ortamının kurulmasını gerektirir.

Kant, bir devletin kamusal hukuku olarak adil ve yeterli bir yurttaşlık anayasası yapmanın, diğer devletlerle kurulan ilişkiler adil, haklı ve dostane bir zemine oturtulmadan gerçekleştirilemeyecek bir ödev olduğunu düşünmektedir (Satici, 2012:217,225). Kant, anayasal sivil düzenin yokluğuna işaret eden doğa durumunu devletlerarası ilişkilere genişletir. Ona göre, devletler de federatif bir devletler birliğinin yokluğunda bir tür doğa halinde içindedirler. Ulusların doğal durumu da bireylerinki gibi yasal bir duruma geçmek için aşılması gereken bir ödev durumudur. Bu durum aşılmadan önce, ulusların bütün hakları koşullu ve geçicidir (Kant, 1887:224).

Bu durumdaki ulusların ya da devletlerin yasadışı, onların her an savaşa girmeye hazır rakipler olmalarına sebep olur. Devletlerarası ilişkilerin bağlayıcı, zorlayıcı yasalardan azade olması ve ortak bir coğrafyayı -dünyayı- paylaşmak yani komşu olmak zorunda olmaları, aktüel olarak bir savaş cereyan etmese de daimi bir savaş tehdidini gündeme getirir. Oysa barış hali aklın bir gereğidir; fakat doğa durumundaki uluslar ve devletler açısından geçici barış şartları sağlanabilse dahi barışın kalıcı olmasını garantileyecek hiçbir unsur yoktur. Kant, bunun çözümünü esas olarak bir 'dünya cumhuriyeti' fikrinde görse de bu idenin pratik olmaması dolayısıyla bir devletler federasyonu önerir.

Devletlerin birbirleriyle ilişkilerinde savaşa açık yasaya aykırı durumdan kurtaracak akla uygun biricik yol, tek tek insanlar gibi, yabancı ve başıboş özgürlüklerinden vazgeçerek genel yasaların yaptırımını altına girmek ve devamlı gelişerek sonunda bütün dünya uluslarını kucaklayacak bir uluslar devleti (civitas gentium) kurmaktır. Ama devletler hukuku hakkındaki düşünüş biçimleri gereğince, devletler bu yoldan gitmeyi hiçbir zaman istememekte ve kuramda ya da savda (in thesi) doğru olanı uygulamada ya da varsayımda (in hypothesis) reddetmektedirler; bu yüzden, bir dünya cumhuriyeti hakkındaki olumlu düşüncenin yerine, eğer her şeyin yitirilmesi istenmiyorsa, olumsuz da olsa, elde geriye ancak savaşı engelleyecek, yolundan çevirecek ve bu haksız ve insana yakışmaz tutkunun sellerini önleyebilecek kadar, devamlı bir bağlaşma (ittifak) düşüncesi kalmaktadır (Kant, 2005:295-296).

Kant'ın arzusu ya da hayali esas olarak bir dünya cumhuriyetinin kurulması ya da bir dünya yurttaşlığı anayasasının tesis edilmesidir. Fakat ifade edildiği üzere bu ide pratik olmaması açısından uygulanmaya elverişli değildir. Ancak devletler arasında federatif birlikler kuran oluşumlar ve kalıcı barış idealine ulaşma isteği pratiktir (Kant, 1887:224). Bu, kalıcı barış durumu için devletler federasyonu ideali kozmopolitanizm adıyla anılmaktadır. Kozmopolitanizmin özü, “dünyanın tamamının insanların yurdu olması”nın tasdiki ile dünya toplumunun tüm üyeleri arasında sorumluluğa dayalı dostane ilişkilerin kurulmasıdır (Bozkurt, 2007:516). Kant'a göre bir devlet, yasakoyucu bir üst ile bu yasalara uyan bir astın karşılıklı ilişkisini gerektirdiğinden bu tür bir federasyon asla kozmopolit tek bir devletin tesis edilmesi anlamına gelmez. Burada işaret edilen şey daha ziyade “kendi sayıları kadar tek tek devletler meydana getiren ve bir tek devlet içinde erimeyen ulusların karşılıklı haklarıdır” (Kant, 2005:292).

Yukarıda anlatılanlar ışığında daha bütünlüklü bir açıklama getirmek açısından Kant'ın devletlerarasında ebedi bir barışçıl ortamın sürmesi için önerdiği altı ön madde ve üç tane de amaç madde bulunmaktadır. Ön maddeler, esas itibarıyla devletlerin ve ulusların birbirlerinin gözünde araçsallaştırılmasının ve bu yolla insan onurunun zedelenmesinin önünü almak ve aynı zamanda devletlerin egemenliğini, diğer devletlerin müdahalesinden sakınmak amacına hizmet etmektedir. Söz konusu maddeler, tek başına kalıcı bir barışı garantileyecek nitelikte olmamakla birlikte, dostane ilişkilerin gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu ön maddeleri şu biçimde özetleyebiliriz:

(i) İçinde yeni bir savaş nedeni gizlenmiş hiçbir antlaşma bir barış antlaşması olamaz.

(ii)Hiçbir devlet, savaş ya da miras gibi bir yöntemle bir diğèrinin hakimiyeti altına girmemelidir.

(iii)Sürekli ordular zaman içinde tasfiye edilmelidir.

(iv)Devletler itibarları ya da çıkarları için borçlanmaya girişmemelidir.

(v)Hiçbir devlet, bir diğèrinin anayasasına zor kullanarak müdahale etmemelidir.

(vi)Hiçbir devlet, savaşta, karşılıklı güveni zedeleyecek yöntemlere (masumları öldürme, antlaşmaları çiğneme, düşman uyruğunu kendi devleti aleyhine kışkırtma, vb) başvurmamalıdır (Kant, 2005:279-283).

Amaç maddeler ise devletler arasında kalıcı bir barış için gereken koşulların yetkin biçimlerini ifade eder. Bu maddeler, tekil bir cumhuriyetin, bir devletler federasyonu ideali realize edilmeden gerçekçi olamayacağını ortaya koyar. Diğèr yandan, kurulması hedeflenen devletler federasyonun ana niteliklerini serimlenmesi de bu maddeler dolayısıyla yapılır. Buna göre üç amaç madde şunlardır:

(i)Sivil düzende her devlet cumhuriyetçi bir anayasaya sahip olmalıdır.

(ii)Devletler hukuku, cumhuriyetçi anayasalar altında şekillenmiş bu özgür devletlerden müteşekkil bir devletler federasyonuna dayanmalıdır.

(iii)Dünya vatandaşlığı hukuku (kozmpolit hukuk), evrensel misafirlik koşulları ile sınırlanmalıdır (Kant, 2005:288-296).

3.2.2.2.Habermas'ın Kant Eleştirisi

Kant'ın, ana hatları bu şekilde ortaya konan kozpolitizm ve dünya toplumları arasında kalıcı barış için federal bir devletler birliği önerisi Habermas'ın düşüncesinde önemli bir yer edindir. Habermas, Kantçı proje diye adlandırdığı, daimi ve adil bir küresel barışın koşullarının ortaya konması çabasını devam ettirmekte ve aynı zamanda da yeniden formüle etmektedir (Lundestad ve Mikalsen, 2011:41). Habermas'ın bu çabası iktisadi açıdan gittikçe küreselleşen dünyada, sistemin baskılayıcı etkilerinden yaşama dünyasını ve bireyleri korumaya dönüktür. Bu tür bir korunma, etkileşim ağlarının ulusal sınırları çoktan aştığı günümüzde insan hak ve özgürlüklerinin ulus-ötesi bir

düzyeyde korunmasını ve etkin biçimde hayata geçirilmesini mümkün kılacak güçlü kurumların varlığını zorunlu kılmaktadır.

Mikalsen, Habermas'ın Kantçı devletler federasyonu fikrine eleştirisini üç başlık altında toplar; (i) gönüllülük, (ii) egemenlik ve (iii) küreselleşme açısından yapılan itiraz.

(i) Kant'ın tasarımı hukukun üstünlüğü ilkesini gönüllü bir birlik formunda uluslararası düzyeye yükseltir. Oysa Habermas'a göre bu düşünce içsel bir çelişki barındırır. Bu tasarımda gönüllülük esas olduğu için her devletin bu birliği terk etme haklı saklıdır; oysa diğer taraftan bu tür bir devletler federasyonunun nihai amacı bununla çelişir bir biçimde, kararlarına riayet etmek zorunda oldukları kalıcı bir uluslararası yasal düzendir. Habermas'a göre Kant burada yasal zorunluluğu ihmal ederek, her devletin kendi moral öz-zorunluluğuna dayanır. Oysa Habermas'a göre devletlerarası etkileşimi yönlendiren unsur gönüllülük olduğunda bu birliktelik ancak iyi niyete dayanır. Hukukun cebri olmak durumunda olması bu tür bir iyi niyet prensibine dayanamayacağını gösterir. Zaten hukukun da ahlaktan çıkarsanması noktasında Kant'a karşı çıkan Habermas'a göre, devletlerarası –ya da uluslar-üstü- bir birlik moral temeller üzerine değil ancak yasal-hukuki temeller üzerine bina edilebilir.

(ii) Ebedi barış üzerine fikirlerine yer verirken anlatıldığı üzere Kant, devletlerin egemenlik yetkilerinin birbirlerinin içinde erimediği bir düzen tasarlar. Bu noktada o, devletlerin egemenliklerinin devamına ve birbirlerine müdahale etmelerinin gayrı-ahlaki olduğuna işaret eder. Bu noktada Habermas'a göre egemenliğin dokunulamazlığı Kant'ın, herkesin, evrensel kanunlarla uyum içindeki özgürlüğüne öncelik tanıyan temel varsayımına ters düşer. Eğer Kant, ebedi barışın esas amacını özgürlüğün –öznel özgürlüğün- garantilenmesi olarak ortaya koyuyorsa o zaman, devletlerin egemenliğinin yurttaşların otonomisinden önce tutulmaması gerekir.

(iii) İlk iki itirazı Kant'ın görüşlerinin iç tutarlılığına dönük eleştiriler olarak yönelten Habermas'ın üçüncü itirazı ise daha çok tarihsel gerçeklik ile ilişkilidir. Mikalsen, üçüncü itirazı küreselleşme açısından itiraz olarak adlandırır. Bu itirazın merkezi noktası, bugün küreselleşen dünyada devlet-merkezli yaklaşımın yeterliliğini sorgular. Habermas, devlet-merkezli bir yaklaşımın amaca hizmet etmediğini düşünmektedir. Bu yaklaşım; yoksulluk, bulaşıcı hastalıklar, çevresel çöküş, kitle imha silahlarının

yaygınlaşması, organize suç, uluslararası terör gibi ulusların sınırlarını aşan meydan okumalarla yeterli düzeyde baş edemez. Ayrıca bugün bu tehditler, devletlerin kendi iç demokratik düzenleriyle, kendi sınırları içinde bu meydan okumalarla baş etme kapasitelerini de tahrip etmiştir (Mikalsen, 2013:306-307).

3.2.2.3.Dünya Yurttaşlığının Yeniden Formüle Edilmesi

Bugün küresel çapta etkinliğini hissettiren problemler bir taraftan ulus-devletin varlık koşullarını sarsmakta; diğer taraftan bu siyasal örgütlenme biçimi bu problemler karşısında çaresiz kalmaktadır. Toplumların kendi içlerinde gitgide karmaşıklaşıp farklılaşması bir yana, dünya genelinde sınırlar geçirgenleşmiş ve yoğun göç dalgalarıyla farklı kültürlerle, farklı dünya görüşlerine sahip topluluklar birarada yaşamak zorunda kalmaya başlamışlardır. Bütün bu farklılık ve küresel problemler bir yana; ekonomik sistemin ulus-devletin sınırlarını aşıp ulus-üstü bir yapıya ulaşması da çağımızı karakterize eden özellikler arasında yer almaktadır. Bu noktada Habermas, daha önce de vurgulandığı üzere; uluslararası ilişkilerin bir tadilini ve haklar temelinde bir ulus-üstü siyasal yapı biçimlendirme gerekliliğini ortaya atmaktadır.

Söz konusu gereklilik bir anlamda, Kantçı proje olarak da anılan, dünya barışı için kozmopolit bir düzene işaret eder. Devletler hukukunun anayasalaştırılması ve bir anlamda bir dünya iç politikası biçimlendirilmesi gerekmektedir. Habermas'ta bu düzen bir dünya cumhuriyetine karşılık gelmez. Onun önerisi bunun yerine, “devletlerin bir hukuku olarak uluslararası hukukun, bireylerin bir hukuku olarak dünya vatandaşlığı hukukuna dönüşmesi”dir (Habermas, 2009: 299).

Kant'ın idesi ışığında, bugünkü yapılardan yola çıkarak, merkezi olmayan dünya toplumunun siyasi anayasası, haklı nedenlerle bütünüyle bir devletin özelliklerine sahip olmayan çok kademeli bir sistem olarak düşünülebilir. Bu görüşe göre, yeni konumuna uygun biçimde düzeltilmiş bir dünya kuruluşu, bir dünya cumhuriyeti devletine dönüşmesine gerek kalmadan, uluslar-üstü düzeyde barışın sağlanmasıyla ve insan hakları politikasıyla ilgili yaşamsal ama özgünleştirilmiş görevlerini etkili bir biçimde ve ayırım yapmadan gerçekleştirebilir. Böylece orta derece uluslar-üstü bir küresel güce sahip olan aktörler, sadece koordine etmekle kalmayıp bir taraftan da şekillendirme görevini üstlenen bir dünya iç-politikasının zorlu sorunlarını, özellikle de dünya ekonomisiyle ve ekolojisiyle ilgili sorunları daimi konferanslar ve müzakerelerle çözebilirler (Habermas, 2007a:127-128).

Ulus-devletin yapısal problemleri daha önce ortaya konmuştu. Bugün içine düştüğümüz kriz ortamının müsebbibi olarak görülen ulus devlet nosyonu, uluslararası ilişkileri de ‘güçlünün’ hüküm sürdüğü hukuk dışı bir saha konumuna sürüklemiştir. Bugün yaptırım gücünden yoksun ve emperyalist çıkarların güdümüne rahatlıkla girebilen bir devletler hukuku (uluslararası hukuk) mevcuttur. Habermas’ın bu yapıyı ulus-üstü bir düzeye taşıyacak olan bir tadilat önermesinin temel gerekçesi de budur.

Klasik uluslararası hukuk “birbirlerini karşılıklı olarak uluslararası hukuk özneleri olarak kabul eden” eşit egemen devletler arasındaki ilişkileri düzenleme iddiasındadır. Bu şekliyle “egemen eşitliğin bedeli” ise uluslararası hukukun tarafsızca uygulanmasını garanti edecek bir üst kurumun işe karışmasının imkansız olması nedeniyle savaşın hala bir sorun çözme aracı olarak görülmesidir. Bu anlamda klasik uluslararası hukuk “egemen güçlerin birbiriyle ilişkisini biçimlendirir, ancak bu ilişkileri dizginlemez” (Habermas, 2007a:112-113). Bu ilişkileri dizginlemenin yegane yolu devletler hukukunu anayasalaştırmaktır. Eşit egemen devletlerin hakim olduğu uluslararası sistemde barış, güçlü müttefiklerin iyi niyetine dayanır. Bu durum uluslararası ilişkilere oldukça kırılğan bir zemin sunar. Bu kırılğan zeminin sağlamlaştırılması için uluslararası toplum siyasetine uygun dayanak noktası insan hakları tarafından sağlanır. Habermas bu tespiti teorik düzeyin ötesinde, kağıt üzerinde de olsa her devletin Evrensel İnsan Hakları Beyannamesini kabul etmiş olmasından yola çıkarak yapar (Habermas, 1998:92).

Ancak ulus-üstü bir siyasetin her zaman demokratik katılım noktasında bir boşluk doğurma riski vardır. Bugün Avrupa Birliği (AB) örneğinde olduğu gibi uluslar-üstü siyaset sahasında hukuk etkin olmakta; ancak etkin katılım mekanizmaları geliştirmenin, müzakere süreçlerini ulus-üstü düzeyde biçimlendirilmenin zorluğu dolayısıyla bir meşruiyet boşluğu doğmaktadır. Habermas bu amaç etrafında çok düzeyli bir ulus-üstü sistem tasarlar. Bu çok düzeyli sistemin çatısı Birleşmiş Milletler (BM)’dir. Dünya barışının sağlanması ve ulus-üstü düzeyde hakların kurumsallaştırılması için yapılması gereken ilk şey BM’nin yapısal olarak tadil edilmesi yoluyla gerçek ve etkin bir güvenlik sistemine dönüştürülmesidir.

Habermas öncelikle, uluslar-üstü bir düzeyde barışı ve insan haklarını korumadan sorumlu idari bir otorite olarak reforme edilmiş ve böylelikle güçlendirilmiş bir BM

tasarlar. Bu noktada yapılması gereken ilkin BM'nin çekirdeği olan Güvenlik Konseyi'nin yeniden organize edilmesidir. Bu çerçevede BM'nin temsil gücünün artırılıp daha etkin bir örgüt olması için daimi üyelerin veto hakkının sınırlandırılması gerekir. BM'nin ihtiyaç duyduğu ikinci yapısal değişiklik Genel Kurul'un, biri devletleri ve diğeri de dünya yurttaşlarını temsil edecek olan iki meclise bölünmesidir. Bir anlamda bir "dünya parlamentosu"nu ifade eden bu meclisin yasama işlevininse BM sözleşmesinin yorumlanması ve detaylandırılması ile sınırlandırılması gerektiğini savunur. Habermas ayrıca, yalnız devletlerin değil; bireylerin de yasal statülerinin tanınacağı uluslararası kalıcı mahkemeler kurulması gerekliliğine işaret eder. Devletler arasındaki ve bir devletle özel aktörler arasındaki çatışmaları çözümlemenin yanında bu tür mahkemelerin işlevi, bir devletin hizmeti altında bireylerin işlediği suçları da soruşturmadır (Mikalsen, 2013:308).

BM'nin ulus-üstü ilişkiler açısından etkin bir güvenlik alanına dönüştürülmesi devletlerin bertaraf edildiği anlamına gelmez. Burada yeni olan dünya yurttaşlarını temsil eden ikinci bir meclisin varlığıdır. Söz konusu meclisin temel niteliği temsilcilerinin hükümetler tarafından değil bizzat halklar tarafından seçilecek olmasıdır. Bu durum demokratik meşruiyet boşluğunu belirli ölçüde gidermeye hizmet edecektir. Diğer taraftan tüm dünya devletlerinin teker teker katılımı pek de pratik değildir. Bu çerçevede Habermas etkin ve gerçek bir demokratik müzakerenin ulus-üstü düzeyde gerçekleştirilebilmesinin yolunu AB gibi icraat gücü yüksek bölgesel rejimlerde bulur.

Habermas'ın önerisini hem Kantçı anlamda bir devletler federasyonundan hem de dünya cumhuriyeti düşüncesinden ayıran; ulus-üstü ve ulusal düzeyler arasında bir kurumsal ara-düzyer önermesidir. Bu düzeyde ABD, Çin, Hindistan, Rusya gibi küresel oyuncular ve AB modeli gibi politik olarak bütünleşmiş bölgesel rejimler merkezi aktörler olarak tasavvur edilir. Uluslararası ve ulus-üstü bir düzeyde müzakere sisteminin içinde işlev görürken bu aktörlerin, sınır ötesi önemli sorunların –özellikle de ekonomi, ekoloji ve enerji gibi sorunlar- çözümünde uzlaşa sağlayıcı olmaları beklenmektedir. Bu bölgesel rejimler, geleneksel devlet topluluklarının ötesindeki demokratik idare için ana mekandır, demokratik süreçlerin küreselleşmiş ekonomik güçler karşısında otonomilerinin bir kısmını yeniden kazanabilecekleri politik arenalardır. Bu tür aktörlerin varlığı, uluslararası (ulus-üstü) müzakereyi; müzakerecileri

baş edilebilir bir sayıya düşürme amacına hizmet etmekle kolaylaştırır. Böylelikle daha etkin bir müzakere gücü sayesinde bu tarafları görece eşit hale getirmeye de hizmet ederler (Mikalsen, 2013:308-309).

Bu iki düzeyle, esas olarak, demokratik müzakere süreçlerinin ulus-üstü düzeyde kurumsallaştırılması ve uygulama kolaylığı amaçlanmaktadır. Bu biçimde tasarlanan bir ulus-üstü dünya yurttaşlığı siyasetinin ne ölçüde uygulanabilir olduğu elbette tartışmalıdır. Ancak böyle bir sistemle teorik olarak da olsa meşruiyet boşluğu ortadan kaldırılmakta ve sivil toplumun belirli ölçüde ulus-üstü siyasete katılımı kurumsallaştırılmaktadır. Diğer taraftan çok düzeyli bir dünya siyaseti iktidarın tek elde toplanmasını ya da uygulamaların ve kanaatlerin güce dayanmasını kırarak niteliktedir.

Habermas'ta siyasal ve legal kuramın bütünlüğüne işaret edilmişti. Onun, bu çerçevede, dünya yurttaşlığının anayasalaştırılmasına evrilen müzakereci demokrasi modeli hukukla yakından bağlantılıdır. Söylem ilkesinin bu iki sahaya uyarlanması ile ortaya çıkan tablo şöyledir; demokraside meşruiyet ancak hukuken kurumsallaştırılmış müzakere süreçleri ile olanaklıdır ve hukuk da –yasa yapma anlamında- ancak demokratik müzakere dolayısıyla gerçekleştirilebilir. Söz konusu çift taraflı ilişkide insan hakları merkezi bir rodedir. Bu çerçevede haklar, hem demokratik anayasa tarafından içerilir hem de demokratik anayasa yapma sürecini olanaklı kılar.

BÖLÜM 4: İLETİŞİMSEL EYLEM, HUKUK VE İNSAN HAKLARI

Habermas'ın demokrasi modeli ile hukuk paradigması birbirlerini gerektirmekte ve birbirlerini meşrulaştırmaktadırlar. Demokrasi ile hukuk arasındaki içsel ilişki, müzakereci bir demokrasi modelinin ancak hukukun üstünlüğü ilkesinin kabulü ile olanaklı olabileceği gerçeğiyle ortaya çıkar. Tartışımçı bir demokrasi modelinde hukuk, toplumu idare eden gücün bir kaynaktan diğerine aktarımını ve sirkülasyonunu sağlayan temel unsurdur. Yine bu perspektiften, hukukun temeli olan insan hakları ise bu gücün kullanımının tüm topluma eşit biçimde dağılımının garantisidir (Bohman, 1994:915-916).

Söylem etiğinde ve siyasal yaklaşımda (müzakereci demokrasi), etkilenmesi olası herkesin, rasyonel müzakerenin katılımcıları olarak kabul edebilecekleri normların geçerli olduğunu ifade eden (S), hukuka da uyarlanır. Bu ilke hukuka uyarlandığında, eylem normlarının geçerliliğini yargılamak için gereken iletişimsel özgürlüğün (bireysel ve politik haklar olarak) hukuk tarafından içerilmesi gerektiği yargısına varılır. Öznelerarası ve otonom bir kamusal tartışma hem meşru yasalar yapmanın hem de yasal normların geçerliliklerini sınamanın zorunlu koşuludur. Açıktır ki böyle bir tartışım ortamı da ancak işler bir haklar sistemi sayesinde varlık bulabilir. Halk egemenliğini hayata geçirmek (yasanın tek meşru yazarı olarak yurttaşlık anlamında) öznelerarası müzakerede bireysel hakları elde etmekle olanaklıdır ki bu haklar aynı zamanda hukuk kişileri olarak yurttaşların sınırlanmasını da getirir. Habermas bu bağlamda halk egemenliği ile bireysel hakların (insan hakları) birlikte varoluşuna işaret eder (Lundestad ve Mikalsen, 2011:44).

4.1.Prosedüralist Hukuk

Bir özgür ve eşit katılımlı tartışım döngüsü olarak yasa yapma süreci anlamında demokrasi yaklaşımında, Habermas'ın sistem ve yaşama dünyası ayrımı büyük önem taşımaktadır. İEK'nda iki toplumsal düzey olarak kavramsallaştırılan bu iki saha aynı zamanda hukukun dolayısıyla ilişkilendirilmektedir. Bu dikotomi toplumsal praksis alanında emek ve etkileşim ve eylem sahasında da iletişimsel eylem ve stratejik eylemin yansımasıdır. Habermas nasıl bu eylem sahalarının birlikte ve karşılıklı etkileşim içinde varoluşlarının zorunluluğuna işaret ediyorsa, sistem ve yaşama dünyası olmak üzere

toplumun iki düzeyi de karşılıklı etkileşim halinde birlikte varolmalıdırlar. Ancak moderniteyle birlikte artan rasyonelleşme Habermas’a göre bu birlikte varoluşu tehdit eder niteliktedir. Bu süreçte yaşama dünyası gittikçe sistem –ekonomik ve bürokratik aygıt- tarafından esir alınmış ve kısırlaştırılmıştır. Yaşama dünyası bir etkileşimler ağı olarak, işler bir demokrasinin şartı olarak sunduğu kamusal alan açısından hayati öneme sahiptir. Modernliğin bir patolojisi olarak sistem tarafından gittikçe esir alınan bir yaşama dünyası, bu anlamda, demokrasi hedefinin gerçekleştirilmesini olanaksız kılmaktadır.

Bu noktada, önceki bölümlerde Habermas’ın mevcut sistemi yıkmak değil tadil etmek gerektiğine dair bir inanç beslediğinin paylaşıldığı hatırlanmalıdır. Bu çerçevede Habermas, bu iki toplumsal düzey arasında bir denge kurma girişiminde bulunmaktadır. “Dolayısıyla da hedef, kapitalist doğrultuda özerklik kazanmış ekonomik sistemin ve bürokratik doğrultuda özerkleşmiş egemenlik sisteminin ilga edilmesi değil, sistemin yaşama evrenini sömürgeleştirmesine set çekmektir” (Keneş ve Orhon, 2011:273). Habermas toplumsal entegrasyonun iki düzeyde –sistem ve yaşama dünyası- gerçekleştirilmesinin gerekliliğine işaret eder. Bu çerçevede sistem ve yaşama dünyası iki birbiriyle ilişkili düzey olarak tanımlanır ve çağdaş hukuk da iki tür entegrasyonun başarılması açısından aracılık eden kurumdur.

Habermas’a göre meşru bir hukuk ancak yasanın muhatapları kendilerini onun yazarı olarak görebildiklerinde olanaklıdır. Yani yasa yapma süreci ancak demokratik tartışım prosedürlerinin gereklerinin yerine getirilmesi ile olanaklıdır. Çağdaş toplumda hukuk, geleneksel toplumlarda dinin ya da etiğin sergilediği bütünleştirici etkiyi sergileme gücüne sahiptir. Hukuk, söz konusu gücünü, kökenini yaşama dünyasından alan iletişimsel erki idari erke dönüştürme becerisi ile ortaya koyabilir. Bu da modernite ile birbirinden kopmuş iki toplumsal sahanın, sistem ile yaşama dünyasının arasında irtibat kurmak anlamına gelir. Söz konusu irtibat hukukun, kendisinin olgu ile norm arasındaki gerilimin cisimleştiği ve aynı zamanda çözüldüğü saha olmasından dolayı olanaklıdır.

Habermas’ın kuramı yasanın içeriğine değil, yasanın yapıldığı sürece odaklanır. Burada önemli olan pratik müzakere sürecinin koşulları ve bu koşulları dolayısıyla sürecin kazandığı meşruiyettir. Onun hukuk yaklaşımı bu çerçevede prosedüralist hukuk paradigması olarak adlandırılır. Habermas, öncelikle yaygın olarak mevcut iki hukuki

yaklaşım olan liberal modeli ve sosyal refah devleti modelini analiz eder. Ona göre uygulamadaki bu her iki hukuki anlayış da çağdaş toplumun gereksindiği yüksek meşruiyet talebini karşılamaktan uzaktır.

Bu yaklaşımlardan biri (liberal) öznel özgürlüğe, diğeri ise (sosyal refah) kamusal özgürlüğe diğeri karşısında öncelik tanımaktadır. İleride daha detaylı olarak ele alınacak olan öznel özgürlük insan haklarına, kamusal özgürlük ise demokrasiye karşılık gelmektedir. Bu iki çağdaş hukuk paradigmasının aksine Habermas'a göre, demokrasi ve insan haklarının birbirlerine karşı bir üstünlük iddiasının olması olası değildir. Aralarında bir öncelik-sonralık ilişkisi olmamasının yanında, bu ikisi yalnızca tarihsel olarak bir arada bulunan iki ideal değildir. Bunlar, daha ziyade birbirlerine içsel olarak bağlıdır. Bu anlamda demokrasi ve insan hakları birbirlerini gerektirir ve ancak birlikte varolabilirler. İşte bu nedenle Habermas, her ikisini de yetkin bulmadığı liberal ve sosyal refah devleti hukuk düzenlerini açacağı yeni bir hukuk modeli geliştirir. Söz konusu modelde öznel ve kamusal özgürlüklerden birinin diğeri önceliği olmadığı gibi, bunlar ancak birlikte varolabilen iki unsur olarak ele alınır. Böylelikle demokratik bir düzende, geniş çaplı, eşit ve özgür katılımın güvencelemesi yeterli görülmez. Bunun yanında insan haklarına dayalı bir anayasa yapma süreci de demokrasinin eş değerde önemli bir koşulu olarak ele alınır.

4.1.1.Çağdaş Toplumda Hukuk ve İşlevleri

Demokrasinin kuramı ile uygulaması arasında süren bir takım gerilimler bulunmaktadır. Habermas'ın çabası bunları bir taraftan serimlemek, diğeri taraftan aşmaya çalışmaktır. Hukuk, modern toplumlarda, bu gerilimleri hem cisimleştiren hem de çözen güç olarak karşımıza çıkar. Habermas hukuku, toplumu bütünleştirme yetkisine sahip bir sosyal güç olarak ele alır. Bohman'a göre, Habermas'ın hukuk ve demokrasi yaklaşımları toplumların gittikçe karmaşıklaşması ve çoğulculuğu gerçeğini, demokratik idealleri feda etmeden dikkate alma girişimidir. O, kendi sosyal hukuk teorisini "sosyal karmaşıklığın gerçekliği" ile "demokrasinin ideal normları" arasında kurgular (Bohman, 1994:898).

Günümüzde hakim olan toplum yapısı, yurttaşlar arası dayanışmayı büyük ölçüde sarsmıştır. Artık yüz yüze etkileşim zorlaşmıştır. Bu nedenle toplumu oluşturan

bireylerin çoğu birbirlerine yabancıdırlar. Böyle bir yapıda ancak soyut bir dayanışma tesis edilebilir ki bunun kaynağı da ancak hukuk denen araç olabilir. Habermas'a göre bu ortamda ancak "kamusal fikir ve istenç oluşumu süreci aracılığıyla kırılğan bir ortaklık sağlanabilir" (Habermas, 2009: 25). Yurttaşların kamusal tartışmalarının, problem çözümede etkin birer araç olmaları ancak hukuk dolayımıyla olanaklıdır. Anlaşıldığı üzere Habermas'ta demokrasinin olanağı hukukta aranır. Eşitlikçi bir etkileşimin esas olduğu bir demokratik düzen ancak hukuk ile tesis edilebilir niteliktedir. Böyle bir ortamda hukuk, yüz yüze etkileşimlerin doğasını yabancıların etkileşimlerine aktaran araçtır (Bohman, 1994:899).

Sosyal karmaşıklık ve alt-kültürlerin gittikçe çoğalmasıyla artan farklılaşma demokratik düzenin işleyişini sekteye uğratabacak bazı yeni problemler doğurmuştur. Bu durum öncelikle, geçmişte sorgulanmaksızın otoritesi kabul edilen ve böylelikle bir moral konsensüs yaratan, bu sayede de sosyal entegrasyonun önündeki olgusal ya da normatif pek çok meseleyi eriten din gibi bazı kurumların etkilerinden toplumun çözünmesine neden olur. Bugünün karmaşık toplumlarında yasal ve politik kurumlar bunun için gereklidir. Bu kurumsal aracılığın gerekliliği, açıkça politik yaşamın, yalnızca iletişime dayanan özgür bir toplanmaya dayanmadığını ve halk egemenliği ilkesinin bile tek başına toplumu kontrol etmeye yeterli olmadığını ortaya koyar. İletişimin kendisi, politik ya da yasal kurumların aracılığı olmadan toplumsal açıdan bütünleştirici bir rolü tek başına sergileyemez. Demokratik katılım ya da self-determinasyon ilkesinin etkin biçimde aktüalize edilebilmesinin yolu temel insan haklarına dayanan liberal anayasacılık ve onun kurumlarıdır (Bohman, 1994:908-909).

Çoğulcu bir yönetimde, herkes tarafından paylaşılan ahlaki normlar olmadığı için paylaşılan ortak dünyayı ayakta tutma işi hukuka ait bir ödevdir. Böyle bir düzende hukuk, birbirleriyle ilişki içindeki yabancılardan oluşan yurttaşların arasındaki etkileşimin çerçevesini çizer. Demokratik bir düzende hukuka uyulmasında elbette yaptırımlarının olması önemli bir etkidir. Ancak Habermas'ın düşüncesinde hukuka yalnızca cebri doğası nedeniyle değil, aynı zamanda, yurttaşların tümü –ya da en azından çoğu- onu normatif olarak gerekçelendirilmiş bulduğu için riayet eder. Bu anlamda, bugün, hukuki müeyyideler dinin ve etiğin yerini almıştır (Rosenfeld, 1995:1165).

Hukuku etkin bir şekilde yürürlüğe koymayı mümkün kılan etmen idari güçtür. İdari güç ise kaynağını iletişimsel güçten alır. Bu noktada aracılık eden kurum hukuktur. Hukuk aracılığıyla iletişimsel güç, idari güce tercüme edilir (Flynn, 2004:435). Hukuk iki toplumsal düzey arasındaki bağlantı kaynağıdır. Hukuk kamusal tartışma ile şekillendiği için yaşama dünyası ile bağlantılıdır. Diğer taraftan yaşama dünyasından kökenini alan bu hukuk “hem ekonomik sisteme hem de iktidara aktarılır”. Bu nedenle hukuk hem yaşama dünyası hem de sistem ile ilişkisi açısından iki düzey arasındaki bağlantı noktası olmaktadır. Yaşama dünyasının kamusal alanında gerçekleşen iletişim, buradan parlamentoya ve yargı organlarına tesir eder ve bu sistemsel kurumları yönlendirir. Bu süreçte hukuk “yaşam dünyasının iletişimsel dilini idari devletin ve ekonominin stratejik diline dönüştürür”. Böylece iletişimsel güç de hukuki düzenlemelerle idari güce dönüşmüş olur (Yükselbaba, 2008:222-245).

Çağdaş toplumlarda demokrasinin şartı ve meşruluk kaynağı olarak hukukun vazgeçilmez rolü burada ortaya çıkar. Habermas’ın iki birbirine indirgenemez toplumsal düzey olarak belirlediği sistem ve yaşama dünyası ayırımına işaret edilmişti. Bu noktada onun modernlik kuramının yaşama dünyasının sistem tarafından yoksunlaştırılmasına bir karşı çıkış olduğu tekrar hatırlanmalıdır. Yaşama dünyasının sistem tarafından sömürgeleştirilmesinin önüne set çekmenin önemli bir unsuru, yaşama dünyasının sahasında cereyan eden kamusal tartışmanın (iletişimsel güç) idari sisteme aktarılması (idari güç) ve böylelikle demokratik bir yasa yapma sürecinin tümüyle aktüalize edilebilmesidir. Çağdaş toplumda bütünleştirici bir rol üstlenen hukuka yüklenen bu önem Habermas’ı kendi kuramını geliştirmeye sevk etmiştir. Habermas bu noktada, kendisine çıkış olarak -Kant’ın daha evvel işaret ettiği bir fikir olan- hukukun özgürlük ile cebirlik arasında salınan doğasını alır. O, bu gerilimden yola çıkarak ‘yasallık’ ile ‘meşruluk’ arasındaki bir ayrıma işaret eder.

Hukuk kuralları öyle yapılmalıdır ki bu kurallar aynı zamanda hem cebir kanunları hem de özgürlük kanunları olarak değerlendirilebilsin. Bu iki özellik, günümüzdeki hukuk anlayışının temelini oluşturmaktadır. Bizim için hukuk kuralının geçerliliği, Devletin fiili hukuk icrasıyla eş zamanlı olarak meşru hukuk yapma usulünü de güvence altına alması anlamına gelmektedir. Bir başka ifadeyle, bir yandan ihlali halinde müeyyidelerin harekete geçirileceği normlara uygun davranış anlamında yasallık, diğer yandan kanunların herkes tarafından gözetilmesine imkan verecek

türden bir meşruluk modern hukuk kavramının iki temel özelliğidir (Habermas, 2008a:261).

Bu çerçevede demokratik bir hukuk yapma sürecinin nasıl olacağına odaklanan Habermas açısından meşruluk özel bir önem taşır. Onun arayışı yalnız pozitif, cebri bir hukuk değil –ya da yasallık değil- aynı zamanda meşru bir hukuktur. Bugünün toplumlarında paylaşılan ethos'un parçalanmış olması yüksek bir meşruiyet ihtiyacı doğurmuştur. Bu çerçevede hukuka yalnız müeyyideleri bulunan zorlayıcı bir kurum olduğu için uyulması yeterli değildir. Hukukun bütünleştirici etkisinin devreye girebilmesi için demokratik bir düzende meşruiyet ihtiyacına da cevap vermesi gerekir. İEK ile bağlantılı olarak hukukun ya da hukuk yapma prosedürlerinin geçerlilik iddialarına cevap vermesi beklenir.

Habermas, kendi hukuki yaklaşımını bu gerçek üzerine inşa eder. Ona göre ileri kapitalist toplumlardaki mevcut hukuk paradigmaları bu yüksek meşruiyet talebini karşılayacak yeterlikten yoksundurlar. Meşru bir hukuk düzeninin muhataplarının desteğini görebilmesinin yolu, bu kişilerin aynı zamanda kendilerini bu hukukun yazarı ya da yapıcısı olarak görebilmeleridir. Mevcut iki hakim paradigma olarak liberal hukuk ve refah devleti yaklaşımları bunu gerçekleştirmekten uzaktırlar. Her şeyden evvel bu iki yaklaşım ya insan haklarına (insan haklarına dayanan bir anayasa yapma süreci anlamında hukuka) ya da demokrasiye öncelik vermektedir. Oysa Habermas'ta insan hakları-hukuk ve demokrasi arasında var olması gereken içsel bir ilişki mevcuttur. Buradan bakıldığında, ancak bu ikisinin birlikteliğine dayanan bir hukuk düzeni meşru olarak kabul edilebilir. Habermas'ın yaklaşımı olarak prosedüralist hukuk kısaca, demokrasi ile insan haklarını uzlaştırma girişimidir. Bu çerçevede o öncelikle diğer yaklaşımların eksikliklerini tarihsel ve kavramsal düzlemde analiz eder.

4.1.2. Geleneksel Hukuk Yaklaşımlarının Eleştirisi

Habermas iki ana eski hukuk yapma paradigması olarak liberal kapitalist piyasa ile refah devletinin meşruiyet açıklarının bulunduğunu ve bunun ancak prosedüralist bir hukuk yaklaşımı ile aşılabileceğini düşünmektedir. Liberal kapitalist piyasanın sebep olduğu özel hukuk modeli, hukuki öznelerin, pazarın özgür katılımcıları olarak kendi kişisel çıkarlarının ve mutluluklarının peşinden giderken otonomilerini garantilemeyi

amaç edinmektedir. Sosyalistlerin bu paradigmaya temel eleştirisi meşruiyet açığını da ortaya koyar niteliktedir. Onlara göre bu tip bir yaklaşım ekonomik güçte ve sosyal olanaklarda bir fırsat eşitsizliği yaratmakta ve böylelikle demokratik normların meşruluğunu ortadan kaldırmaktadır. Liberal hukuk düzeninde ortaya çıkan bu kriz sosyal refah devleti paradigmasının doğuş koşullarını hazırlamıştır. Bireysel aktörlerin otonom statülerini kazanmalarını amaçlayan bu paradigma da aşırı bir devlet müdahalesini doğurmuştur. Bu müdahale, bu sistemin rasyonalite krizinin ana kaynağıdır. Bu iki sistemin krizlerini aşmayı amaçlayan prosedüralist hukuk ise “sivil toplumun yaşama dünyası ile politik sistem içinde kurumsallaşmış karar alma yapıları arasında yeni iletişim formları geliştirmeyi amaçlar” (Fraser, 2001:365-366).

Sosyal refah paradigmasının ağırlık kazanmasıyla özel ve kamu hukuku arasındaki ilişki de bulanıklaşır. Devlet-toplum ilişkisinin müdahaleci yapıyla değişikliğe uğraması dolayısıyla mülkiyet hakları gibi geçmişte özel hukuk içinde değerlendirilen birçok mesele kamu hukukuna dahil edilir. Bir taraftan sosyal haklar gelişirken, diğer taraftan özel hayatın gittikçe daha fazla yasal düzenlemelere konu edilmesiyle yaşama tarzlarına devlet müdahalesi de artar ve bundan en büyük zararı gören de mahremiyet alanı olur. Özgürlüğün kullanımının gittikçe daha çok idari ya da yasal düzenlemelere konu yapılması refah devletini gerçek amaçlarından da saptırır. Toplumun gözetim ve vesayet altında tutmaya başlayan uygulamalar refah devletinin dezavantajlarına dönüşür (Yükselbaba, 2008:225).

Bu durum bir dilemma yaratır. Refah uygulamaları eşitliği sağlamak için, bireylerin özel hayat planlarını takip ettikleri ve özel özerkliklerinin belirlediği alanları sınırlar. Bu düzenlemeler yasal düzlemde yapıldığında iş ve aile hayatında, işçileri ve aile üyelerini “normal” iş ilişkisi ve standart bir sosyalleşme kalıbına uymaları yönünde zorlar; refahın karşılığı, iş ve işçi bulma kurumlarına, ailenin reisine karşı “normalleşme”dir veya yaşamlarına doğrudan müdahale eden mahkeme kararlarına uymaktır; veya kollektif hukuki korumadır, tektipleştiren haklardır ve bunun gibi... Burada sınırlandırılan özgürlük karşılığında çıkarların devlet tarafından temsili söz konusudur (Yükselbaba, 2008:225)

Habermas’a göre kapitalist toplumlar refah devletine doğru gelişirken “katılımı ve çoğulculuğu görmezden gelmişlerdir”. Özel alana müdahaleler ile birlikte

değerlendirildiğinde bütün bu olumsuzluklar refah devletinin kamusal alanı daraltmasına neden olmuştur. Burjuva kamusal alanının yapısal olarak değiştiği bu süreçte biçimsel olarak demokratik kurumlar meydana gelmiştir. Ancak daralan kamusal alanla yurttaş pasif hale gelmiş ve yönetime katılım seçimler eliyle “onaylama ya da onaylamama hakkı haline dönüşmüştür”. Demokratik ideallerin bu biçimde sarsılması devletin ve hukukun meşruluğunu yitirmesi anlamına gelmektedir. Meşruiyetin tekrar tesisi ise Habermas’da “prosedürel kamusal tartışmalara bağlanmıştır” (Yükselbaba, 2008:227,229).

Her iki eski hukuk paradigmasının da rasyonel bir meşruiyet boşluğuna sebep olduğunu düşünen Habermas, iki paradigmayı uzlaştıracak bir anlayış olarak prosedüralist hukuk yaklaşımını geliştirir. Siyasi ve idari gücün hukuka dayandırıldığı bu yaklaşım açısından ancak meşru bir hukukla meşru bir siyasi düzen üretilebilir. Meşru bir hukuk ise iletişimsel güce bağlıdır. Böylece siyasi düzen de iletişimsel güce bağlanmış olur ve “iletişimsel özgürlüğün kamusal kullanımına dayanan bir haklar sistemine dayanır” (Yükselbaba, 2008:244).

4.1.3. Demokrasinin ve İnsan Haklarının Uzlaştırılması Olarak Prosedüralist Hukuk

Bohman, Habermas’ın politik teorisinin biri normatif, diğeri kurumsal olmak üzere iki düzeyi bulunduğunu ve ‘Olgular ve Normlar Arasında’nın (1992) bunları açtığını ifade eder. Buna göre, normatif düzeyde hukukta ve siyasi karar alma süreçlerinde var olan olgu ile norm arasındaki gerilim aşılmaya çalışılır. Bu çabanın uzlaşımçı perspektifte nihai olarak kamusal ve özel otonominin karşılıklı olarak birbirlerini gerektirdikleri savıyla sonuçlandığı yerde Habermas “hem Kantçı hem de Rousseau’cudur”. Kurumsal düzeyde ise bir tarafa informel kamusal alan, diğer tarafa formel idari kurumlar yerleştirilir. Bu iki düzeyle Habermas, hem olgular ile normlar arasındaki, hem de sosyal entegrasyonun sistemik ve iletişimsel biçimleri arasındaki gerilime bir çözüm önermiş olur (Bohman, 1994:899).

İEK ile geliştirilmesi tasarlanan yeni iletişim formları vasıtasıyla idari sistemin yaşama dünyasıyla bağı kurulmuş ve sabitlenmiş olacaktır. Bu bağın sabitlenmesi ise politik meşruluk kaynağının hiçbir zaman kurumaması anlamına gelir. Bu bağlantı noktası

Habermas'a göre hukuktur. Hukukun bu bütünleştirici gücü örgütlü kapitalist toplumun kriz eğilimlerinin üstesinden gelecek olan vasıtaadır. Çünkü hukuk bugünün çokkültürlü, kompleks toplumlarında bu biçimde yabancılar arası dayanışmayı güvenceler. Hukukun bu işlevleri yerine getirebilmesi ise ancak, yasanın muhataplarının kendilerini aynı zamanda onun yazarı olarak görmeleri halinde olanaklıdır. Bu da yurttaşlarının kamusal ve özel otonomilerinin birbirine bağlı olduğu ve hukukun bunların ikisini birden koruması halinde gerçekten meşru olacağı anlamına gelir. Sivil toplum ağında kökleşen ve yaşama dünyalarının özel alanlarından destek alan kısıtlanmamış bir kamusal alanın iletişimlerinden yükselen, anayasal olarak yönetilen iletişimsel bir güç sirkülasyonu meşru bir hukukun kaynağıdır. Ancak hukuk aynı zamanda bu kısıtlanmamış müzakere ve iletişimsel kamunun etkin işletiminin de yeniden üretiminin kaynağıdır (Fraser, 2001:366).

Habermas, müzakereci politika modelini hem liberal hem de cumhuriyetçi modellere alternatif olarak ileri sürer. Klasik liberal model politik süreci, çıkar çatışmalarının yalnızca tercihler yığını oylama yoluyla yansıtılmasıyla çözülebileceği fikri ile karakterize eder. Liberalizme zıt olarak, hukuk ve politika teorisyenlerinin güncel cumhuriyetçi uyanışı, demokratik kendini yönetme ideali ilişkisi içinde daha tartışımcı ya da diyalojik bir sivil cumhuriyetçi model sunar. Tartışımcı yaklaşım politikanın öz-çıkardan daha fazla bir alana genişletilmesini savunur. Politik tartışım yeni bilginin yükselmesi, kavrayışların kazanılması ve tercihlerin değişmesi için bir potansiyel sunar. Tartışımcı politika bu anlamda aklın kamusal kullanımı ile ilgilenir. Bu noktada tartışımcı teorisyenler, kamusal tartışımın ve politik kararların meşruiyetinin hangi derecede rasyonel oldukları noktasına odaklanır (Flynn, 2004:437).

4.1.3.1.Öznel Otonomi ve Kamusal Otonomi

Habermas'ın demokrasi ile insan hakları arasındaki gerilimi ortadan kaldırmaya çalışan, uzlaşımçı yaklaşımı temel olarak otonomiye yüklediği anlamla ortaya çıkar. Ona göre kamusal ve öznel otonomi olmak üzere iki tür otonomi bulunmaktadır ve bu ikisi birbirlerini gerektirirler. Habermas'ın savının özü; öznel ve kamusal otonominin birlikte bulunuşluğuna işaret eder. Öznel otonomi liberal yaklaşımda öncelenen sübjektif temel haklarda ifadesini bulur ve kamusal özgürlükle kurumsallaştırılmadığı müddetçe bir anlam ifade etmez. Cumhuriyetçi yaklaşımın ya da refah devleti politikalarının

öncelediği, kolektif çıkara yönelen kamusal otonomi ise siyasal-yasal haklara karşılık gelir. Kamusal otonomi de aynı biçimde öznel otonomiye bağlıdır. Yurttaşlar olarak bireylerin temel sübjektif haklarla donatılmadığı yerde kamusal otonominin sağlanması olası değildir.

Sübjektif-özel haklar öznel otonomiye temsil ederken; sivil-politik haklar kamusal otonomiye ya da halk egemenliğini temsil ederler. Bu noktada iki tür otonomi ya da iki tür haktan birinin diğerini öncelediğini ya da onun kaynağı olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Her ikisi de karşılıklı olarak birbirini gerektirmektedirler. Hukuk kişileri olarak yurttaşların tümünün öznel otonomisi olmadan demokratik olarak meşru bir hukukun var olması mümkün değildir. Yurttaşların öznel otonomisinin garantisi olan temel haklar olmadan, bireylerin devletin yurttaşları olarak kamusal otonomilerini kullanmalarını sağlayacak yasal düzen kurumsallaşamaz. Bu anlamda öznel ve kamusal otonomi ya da bununla doğrudan bağlantılı olan insan hakları ve halk egemenliği birbirlerini önvarsayarlar (Orjiako, 2009:112).

Demokratik bir rejimin en önemli niteliği yurttaşları olan bireyler arasındaki eşitliktir. Ancak bu eşitlik liberal anlamda yasa önünde eşitlikten ya da refah devleti anlayışında olduğu gibi kamunun çıkarını önceleyen bir eşitlik anlayışından farklıdır. Bu eşitlik tasarımlarının her ikisi de anlamlı ancak kendi başlarına yetersizdir. Habermas'a göre gerçek eşitlik ancak kamusal otonomi ile öznel otonominin eş zamanlı olarak gerçekleştirilmesiyle mümkündür. Bu iki tür otonomi de temel haklara içkindir ve ancak işler bir haklar sistemi ile olanaklıdır. Haklar, aynı zamanda hem öznel hem de kamusal alana içkin olduklarından bu iki saha karşılıklı olarak birbirlerini besler. Bu nedenle bu iki saha arasında hiyerarşik bir düzen düşünülemez. Bu yüzden Habermas, bu iki sahadan birine diğeri karşısında öncelik atfetmez (Yükselbaba, 2012:373).

4.1.3.2. Prosedüralist Hukukta Haklar Sistemi

Meşru bir siyasi düzen olarak demokrasi ancak meşru bir hukuk yapma prosedürü ile olanaklıdır. Meşru bir hukukun, muhatapları olan kişilerin kendilerini aynı zamanda onun yazarı olarak gördükleri bir hukuk olabileceğine işaret edilmişti. Bu tür bir hukuk da özgür ve eşit yurttaşların ortaklaşa katılımı ile gerçekleştirilen rasyonel argümantasyonun, eş deyişle koşulları bir önceki bölümde ortaya konan özgür tartışımın

ürünü olarak ortaya çıkabilir. Bu çerçevede müzakere sürecinin gerçekleştirilebileceği koşullar kadar müzakerenin katılımcılarının özel statüleri ve eşitlikleri de güvence altına alınmaya muhtaçtır. Bu meşru bir hukuk yapma prosedürü açısından özel ve kamusal otonominin eş değerde olduklarına gönderme yapar. Otonomiye güvenceleyen ise hukuk yoluyla kurumsallaştırılması yani bir haklar sistemiyle vücut bulmasıdır. Bu sebeple gerek müzakereci demokrasi modeli gerekse onun ayrılmaz bir parçası olarak prosedüralist hukuk modelinin temel dayanağı haklardır.

Haklar ile otonomi arasında sıkı bir gerektirme ilişkisi mevcuttur. Haklar, otonom bir statü yaratmaya olduğu kadar bu statünün güvencelenmesine de hizmet ederler. Hakların, otonomiye güvencelemesi anlamında, otonomi de kendini haklar dolayımıyla ifade eder ve haklar dolayımıyla tanınır (Orjiako, 2009:114). Habermas'ta hakların içeriği ise tartışımdan tamamen uzaklaştırılmaz. Schneider'e göre bunun sebebi evrensel geçerlikte olamayacak bir modele fazlaca odaklanma tehlikesinden kaçınmak istemesidir. Bu ise açıkça politik sistemlerin hakları, kendi tikel durumlarına uygun biçimde yorumlamalarına olanak sağlamak için yapılır. Bu durumda demokrasiyi "kuşatıcı bir ilke" olarak ele alan Habermas açısından önemli olan tikel durumlara, tikel politik organizasyonlara ayrı ayrı uygulanabilecek bir "demokratik organizasyon şeması" sunmaktır. O, bu nedenle her toplumun ayrı ayrı yorumlamasına olanak verir tarzda genel haklar önerir (Schneider, 2000:117).

Habermas, demokrasinin hukuksal açıdan kurumsallaşmış yapılar içinde işleyebilmesi için yine demokratik olarak biçimlendirilmiş bir haklar sistemine gereksindiğini düşünmektedir. Hakların böyle biçimlendirilmesi ona göre bizi, eşit özgürlükler uğruna klasik liberalizmin tutunduğu "doğa hukukuyla temellendirilen genel yasaların katı soyutlamasından kurtarır". Bu yaklaşım demokratik bir hukuk devletinin yurttaşları arasında bulunması gereken "eşitlikçi evrenselliği" ve "etik bireyseliği" korurken diğer taraftan artık haklar yurttaş dışarıdan empoze edilmez. Doğal hukukun perspektifinden kurtarılan haklar, böylece, "vatandaşların kendileri tarafından içselleştirilmiş bir mantık olarak demokratik siyasi irade oluşumu sürecinde cisimleşir" (Habermas, 2009: 261).

Habermas, anayasal devlette genel bir çerçeve olarak beş ayrı hak kategorisinden söz eder. Yorumlamaya olanak tanıyan bu kavramsallaştırma anayasal olarak sınırları

çizilmesi gerekli soyut kategoriler içerir. Özel ve kamusal otonominin birlikte, eş zamanlı olarak sağlanması ve güvencelanması için gerekli olan bu kategoriler kısaca; eşit bireysel özgürlükler, politik üyelik statüsünü tanımlayan haklar, hukuk karşısında eşit korunma hakları, eşit politik katılım hakları ve sosyal-ekonomik haklardır. Bu hakların detaylı bir açıklaması ve aralarında bulunması gereken ilişkiler şöyledir:

(i)Habermas'ın tasarladığı haklar sisteminin ilk kategorisini; eşit bireysel özgürlükleri temin etmede politik otonomiden kaynaklanan temel haklar oluşturur. Bu temel haklar aynı zamanda ikinci ve üçüncü hak kategorilerini kendi gereklilikleri ve sonuçları olarak ortaya koyar.

(ii)Bir hukuk çatısı altında ortaklık kuran, gönüllü bir birlikteliğin (toplumun) üyelerinin statülerinden kaynaklanan -politik otonomiden kaynaklanan- temel haklar.

(iii)Hakların uygulanabilirliğinden ve bireysel yasal korunmanın politik otonomik olarak detaylandırılmasından doğan temel haklar.

Öznel otonomiye güvenceleyen bu ilk üç hak kategorisi Habermas'a göre doğrudan söylem ilkesinin hukuk aracına uygulanmasından doğar. Bu temel haklar, bireyler birbirlerine hak iddiasında bulunabilecekleri bir statü atfettiklerinde öznel otonomiye garanti eder. İlk üç hak kategorisi ile yasal bir özne olarak bireyin otonom bir statü kazanması sağlanırken dördüncü kategori ile bu yasal özneler aynı zamanda kendi yasal düzenlerinin yazarı haline gelirler.

(iv)Yurttaşların kendi politik otonomilerini ve onun aracılığıyla meşru hukuk oluşturdukları fikir ve irade oluşturma sürecine eşit katılım fırsatına dair temel haklar.

İlk dört hak kategorisi refleksif bir biçimde anayasal yorumlamalara aktarılması gereken haklardır. Bu yorumlama sürecinde söz konusu haklar detaylandırılmalı ve politik sürece uygulanmalıdırlar. Bu haklarla beraber, bireyler, demokratik politik sürece katılımında özgür ve eşit birer yurttaş olma statüsü kazanırlar. Bu statüyü kazanmış olmak da aynı zamanda hem öznel hem de kamusal otonomilerini deneyimleyebilmeleri ve geliştirmeleri anlamına gelir. Böylece buradan beşinci bir hak kategorisine daha ulaşılmış olur.

(v)Sosyal, teknolojik, ekolojik olarak korunmuş yaşam koşullarının tedarik edilmesi temel hakları. Beşinci kategoriye oluşturan bu haklar, ilk dört kategoride listelenen temel hakları kullanmada fırsat eşitliği güvencesi sunar. Ancak bu haklar diğerlerine nazaran nispi bir statüdedir. Bu haklar ancak mevcut durumun bu tür bir fırsat eşitliğinin sağlanmasını gerektirdiği durumlarda kullanıma açıktır (Habermas, 1996:122-123).

Habermas'ın genel çerçevesini bu biçimde çizdiği hakların ilk üçü (eşit kişisel temel haklar, üyelik hakları ve özel özerkliği garantileyen usul hakları) temel negatif özgürlüklere karşılık gelmektedir. Habermas'ta bu üç kategori liberal anlayışta olduğu gibi bireyi devlete karşı koruyan haklar değil de; gönüllü bir siyasal birliğin üyeleri olarak yurttaşların aralarındaki ilişkileri düzenleyen haklardır. O, bu hakları tanımlarken henüz hukukun cebri doğasına yaslanan bir politik gövdeye –devlete- vurgu yapmaz. Otonomi ile kurulan ilişki açısından ilk üç hak kategorisi öznel otonomi haklarına işaret etmektedir. Politik katılımı karşılanan dördüncü hak kategorisi ile siyasal erk devrededir. Bu kategori yurttaşların meşru hukuk yapma süreci olarak rasyonel müzakereye katılımlarında eşitliği güvenceler. Bu çerçevede bu kategori ilk üç kategorinin zorunlu bir sonucu olmanın yanında aynı zamanda bunların varlık koşuludur. Kamusal –siyasal-özerklik haklarına karşılık gelen dördüncü kategori öznel otonomiyi güvencelemekte ve etkin kullanımını mümkün kılmaktadır. Kamusal özerklik haklarının güvencelemesi yurttaşın, meşru yasa yapma, irade oluşturma süreçlerine eşit katılımını sağlar (Yükselbaba, 2012:355-356).

İlk dört kategorinin devlet otoritesinin sınırlarını belirlediği yerde sosyal haklar arzedilmiş haklardır. Bu hakların uygulanması ve tanınmasında açıkça devlet otoritesine ihtiyaç bulunmaktadır (Yükselbaba, 2012:347). Bu haklar; yurttaşların, diğer dört kategoride sıralanan bireysel-sivil haklara eşit derecede sahip olabilmeleri için gereken korunaklı yaşam koşullarını tedarik ederler. Sosyal haklar hem öznel hem de kamusal özgürlükler için gereklidir; ancak aynı zamanda bu özgürlüklerden türetilbilir niteliktedirler (Thomassen, 2010: 126).

Hakların bu biçimde beş kategoriye ayrılmış olması aralarında hiyerarşik bir ilişkinin tasarlandığı anlamına gelmez. Sosyal hakları -nispi statülerini göz önünde bulundurarak- bir kenara bırakırsak öznel otonomi hakları (ilk üç kategori) ve kamusal

otonomi hakları (dördüncü kategori) eşit derecede temeldir ve ancak birlikte anlamlıdır. Habermas'ta haklara ve haklara sahip olmaya pre-politik bir statü yüklenmediği için bu hak kategorilerinin her biri demokratik anayasal süreçler açısından eşdeğerdedir. Bu eşdeğerlik, hakların hep birlikte öznel ve kamusal otonomiyi garantilemelerinden ve bu iki tür otonominin ancak birlikte varolabilecek olmalarından kaynaklanmaktadır. Yurttaşlar ancak öznel otonomilerinin eşit derecede sağlanması – yeterli derecede bağımsız olmaları- durumunda kamusal otonomilerinden faydalanabilirler. Diğer taraftan öznel otonomide eşitlik de kamusal otonominin uygun kullanımına dayanmaktadır. Bu çerçeveden bakıldığında haklar, ayrılmaz bir bütündür.

4.2. İletişimsel Eylem Temelli İnsan Hakları Yaklaşımı

Habermas'ta insan haklarının işgal ettiği merkezi konum birbiriyle içsel olarak ilişkili olan siyasal ve legal kuramın bütünlüğünde ortaya çıkar. Onun düşüncesinde demokrasi, hukuk devleti (ya da anayasacılık) ve insan hakları birbirleriyle yalnızca tarihsel olarak ilişkilendirilmemiştir; daha ziyade bunlar arasında tam bir birlikte bulunmuşluk mevcuttur, bunlar eş-kökenlidirler. İnsan hakları söyleminin artık gelenekselleşen yorumu büyük ölçüde liberal bir perspektife sahiptir. Söz konusu perspektif insan hakları ve demokrasinin birlikte bulunmuşluğunun gerekliliğini tasdik etmekte ve hukuk devleti ilkesinin realizasyonunu da hem hak ve özgürlüklerin, hem de demokrasinin kurumsallaşmasının vazgeçilmez koşulu saymaktadır. Habermas da bu noktaya kadar geleneksel liberal yaklaşımı izlemektedir. Ancak o, diğer taraftan da söz konusu yaklaşımın kendisinden temellendiği doğal hukuk geleneğini eleştirmekte ve kendi yaklaşımını bu kritik üzerine inşa etmektedir.

Doğal hukuk anlayışının, öznelini, hukuk kişileri (pozitif hukukun muhatapları anlamında) yerine ahlaki kişiler olarak ele alması bu kritiğin temelini teşkil eder. Doğal hukukun haklara tamamen pre-politik bir statü yüklediği yerde Habermas bu yaklaşımı reddeder. Habermas'ın doğal hukuka dönük ikinci önemli itirazı ise özne kategorisine dönük anlayıştır. Haklara sahip olmanın pre-politik bir düzlemde temellendirilmesinin doğal bir sonucu olarak, bu yaklaşım, merkeze izole bir bireyi almaktadır. İEK ve söylemin demokrasi ve hukuka uyarlanmasında açıldığı üzere Habermas 'özne'nin yerine 'öznelerarasılığı' geçirir. Bütün bu farklılıklar, onun, insan haklarına yönelik postmodern eleştirileri bir ölçüde bertaraf etmesine olanak

tanınmaktadır. Ancak bu durum, onun yaklaşımının, doğal hukuk geleneğinden tamamen kopmuş yeni bir paradigmaya işaret ettiği anlamına da gelmez.

4.2.1.Doğal Haklar Olarak İnsan Hakları

İnsan hakları, insanın, insani doğası itibariyle evrensel olarak geçerli olan bazı haklarının bulunduğu temel savına dayanmaktadır. Donnely, insan haklarının kaynağı olarak gösterilen ‘insan doğası’nın mahiyetine ilişkin iki ana görüş olarak bilimsel ve felsefi perspektifleri zikretmektedir. Bilimsel perspektif, büyük ölçüde yine bilim tarafından belirlenmiş olan insan ihtiyaçlarının bu doğayı belirlediği temel tezini savunur. Daha yaygın bir biçimde kabul görmüş olan felsefi perspektiften ise daha ziyade insanın ahlaki doğasına ya da başka bir deyişle ‘insanlık onuru’ kavramına gönderme yapılmaktadır. Bu görüşe göre insan haklarına; “onurlu bir hayat için ihtiyaç duyulur”. Yine bu bakış açısından haklara sahip olmaklık “onurlu bir hayat için, bir insana özgü değerli bir hayat için, bu haklar olmaksızın tat alınamayacak bir hayat için” bunlara ihtiyaç duyulması ile temellendirilir (Donnely, 1995:27-28).

İnsan doğası ne şekilde tanımlanırsa tanımlansın, insan haklarına ilişkin bütün teorilerin belirli ölçüde ortak noktasını oluşturmaktadır. Buradan yola çıkarak insan haklarının en başından itibaren doğal haklar fikri ile kesiştiği ortaya çıkar. Doğal haklar da insan doğasının tanımlanmasından kaynaklanan güçlük dolayısıyla farklı kaynaklara dayandırılır. Bununla birlikte genel olarak; bütün insanlığı, tüm zamanlar için ve her yerde kuşatan; herhangi bir politik sistemden zuhur eden herhangi bir pozitif hukuka üstün bir statüsü olan bir doğal hukuk bulunduğu fikrinin bir alt-dizisidir (Robertson, 1997). Doğal hakların temel niteliklerinin serimlenmesi, hem mahiyetlerini, hem de çağdaş insan hakları yaklaşımı ile ilişkisini anlamayı kolaylaştırır niteliktedir.

(i)Doğal haklar insan varoluşunun doğurduğu, hiçbir biçimde vazgeçilemez ve devredilemez haklardır.

(ii)Doğal haklar devlet ve toplumdan bağımsız olarak bireyle birlikte varolurlar; bu nedenle de devlet ve toplum tarafından belirlenemezler.

(iii)Doğal haklar evrensel bir nitelik taşır ve bu anlamda zaman ya da mekanla kısıtlı değildir.

(iv)Doğal haklar mutlakdır, bu nedenle engellenemez ve geçersiz kılınamazlar (Torun, 2012:116).

Temel nitelikleri bu biçimde özetlenen doğal haklar, Yücel'e göre geometrik aksiyomlar gibidir; bu nedenle doğal hukukun yürürlükten kaldırılması mümkün değildir. Doğal hukuk ve doğal haklar bu anlamda ancak göz ardı edilebilirler (Yücel, 2009:90). Bir siyasal sistemin bunları ihmal etmesi ya da kendi hukuk düzenini bunlar üzerine inşa etmemesi elbette olanak dahilindedir. Nitekim insan haklarının uluslararası korunma düzeneğinin büyük ölçüde oluşturulduğu 20.yüzyılda dahi bunun örneklerini bulmak mümkündür. Ancak pozitif ya da yürürlükteki hukuk düzeni içinde bu hakların kendilerine yer bulamıyor olması, bunları geçersiz kılmaz. Bu haklar uygulanmamakla ya da korunmamakla beraber hala oradadırlar.

Başlangıçta dini argümanlarla temellendirilen doğal hukuk kavrayışı Hugo Grotius'la birlikte seküler bir zemine oturtulmaya başlanmıştır. Bu gelişme, Kilisenin ve dini dogmaların yerinin sarsılmaya başladığı bir devirde siyasal ve hukuki otoritenin meşrulaştırılmasını kolaylaştırır niteliktedir. Nitekim aynı yaklaşım Aydınlanma düşünürleri arasında da geniş ölçekte destek bulmuştur. 19.yüzyıl sonu- 20.yüzyıl başında tekrar canlanan doğal hukuk fikri bu dönemde bir ölçüde tadil edilmiştir. Buna göre haklar, artık tüm toplumları idare edecek eksiksiz bir kurallar bütünü olarak ele alınmak yerine rehberlik işlevi gören genel ilkeler olarak algılanmaya başlamıştır (Yücel, 2009:93-94).

Bugün çağdaş uluslararası/uluslarüstü insan hakları belgelerinin dayandığı yaklaşım da yine büyük ölçüde bir tür doğal hukuk fikrinden beslenmektedir. Hatta bu belgelerde insan haklarına atfedilen temel nitelikler olan; doğuştanlık, vazgeçilemezlik-devredilemezlik, bireysellik, mutlaklık gibi nitelikler görüldüğü üzere doğal hakların temel niteliklerinden türetilmiştir. Diğer taraftan çağdaş insan hakları kavrayışı, doğal hukukun söz edilen seküler tadilinden kaynağını almaktadır. Buna göre bugün, insanın haklara sahip olmağı ilahi bir kaynaktan büyük ölçüde bağımsız olarak şekillenmiş bir insan doğasına dayandırılmakta ve rehber ilkeler olarak görülmektedir. Söz konusu rehberlik bütün hukuki ve siyasal düzenlerin meşruiyet kaynağı olmak ve pozitif hukuku biçimlendirirken bu temel ilkelerin de korunma altına alınması şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Robertson, bugün bu temel ilkelerin listelenmesi noktasında en temel düzeyde bir uzlaşma olduğunu altını çizmektedir. Bu temel düzey şüphesiz ki yaşama hakkının ve zalim ve olağandışı cezalandırmaya karşı hakların korunmasıdır. Ancak bu temel düzeydeki uzlaşma uzayıp giden haklar listesinin bütünü için aynı ölçüde geçerli değildir. Hakların listelenmesinde temel çatışma sebebi şüphesiz ki insan doğasına ilişkin farklı belirlemeler yapılması ile yakından ilişkilidir. Buna göre haklara dair belirleme, fiziksel varoluştan uzaklaşıldığı ölçüde tartışmaya konu olmaktadır. Materyalist teoriler refahla, çalışmayla, fırsat eşitliğiyle ilgili hakları öncelerken; dini tandansı daha yüksek olan bir teori eğitim ve aile ile ilgili haklara öncelik tanınmasını istemektedir. Buradan yola çıkarak kültürel rölativizmin hakların belirlenmesi noktasında etkili bir faktör olduğu iddia edilebilir (Robertson, 1997).

4.2.2.Habermas'ın İnsan Hakları Savunusu

Habermas, insan haklarını, Batılı değerler olarak gördükleri için reddeden ya da sorgulayan diğer kültürlerin bu tezlerine yanıt verme yoluna gider. Bu noktada ele aldığı eleştiriler özellikle Çin, Tayvan, Singapur gibi Asya ülkelerinin idarecilerinin, hakların bugün uluslar arası arenada anlaşıldığı biçimde ele alınmasına dönük şüpheleridir. Habermas kolayca çürütülebilir bulduğu bu eleştiriler üç başlık altında toplanabilir:

(i)Hakları, ödevler karşısında önceleme

(ii)Haklar arasında kurulan hiyerarşi

(iii)Bireyci bir hukuk düzeninin sosyal bütünleşme üzerindeki yıkıcı etkisi

İnsan haklarına Batı-dışı toplumlardan yükseltilecek bu temel eleştiriler aslında tek bir noktada farklı kültürel değerlere sahip olmada odaklanır. İnsan haklarına yöneltilen bu ve benzeri Asyalı eleştiriler, Batı'nın bireyci kültürünün bir uzantısı olarak gelişmiş insan hakları söyleminin kendi toplulukçu kültürlerinin doğasına uyup uymayacağından emin değilmiş gibi bir tavır takılmaktadırlar. Bunun yanında yöneltilen eleştirilerin temel sebeplerinden biri de yine insan hakları söyleminin, iddiasının aksine, dünya toplumları arasında eşitsizliği derinleştirecek bir şekilde, Batılı devletler eliyle bir tahakküm aracına dönüştürülmesi kaygısıdır.

Habermas, insan haklarının zaman zaman bu türden bir ideolojik saikle kullanıldığını kabul etmektedir. Ancak diğer kültürler üzerinde güç iddiası ile insan haklarının arkasına sığınabileceğine dair korku ona göre tarihsel bilgi eksikliğinin bir sonucudur. 18. yüzyıl yolundan sapan bir gücün meşru bir hukukla nasıl evcilleştirilebileceğinin öğrenilmeye başlandığı zamanı ifade etmektedir. Bu nedenle bugün bu kaygı, ona göre, oldukça yersizdir (Habermas, 1998:93).

İnsan hakları söyleminin kendisinden doğduğu Batı ile Batı-dışı ulusların arasında derin kültürel farklılıkların bulunduğu gerçeği bu uluslar nezdinde insan haklarını az çok tartışmalı hale getirmektedir. Habermas'ın buna yanıtı söz konusu hakların aslında Batının kendine has değerlerinden ziyade modernleşmenin doğurduğu toplumsal meydana okumalara cevap olarak doğduğudur. Bugün insan haklarını Batının bireyci hukuk düzeninin bir ürünü olduğu gerekçesiyle eleştiren Asyalı ülkeler (Çin, Tayvan, Malezya, vd.) de modernleşmeye belli ölçüde kapılarını açmışlardır, kapitalist ekonominin güdümüne girmişlerdir. Habermas açısından ise ekonomik modernizasyonla bireyci hukuk düzeni arasında içsel bir ilişki bulunmaktadır. Böyle bakıldığında Asya ülkelerinin de tıpkı Batılı devletler gibi “kapitalist modernizasyona bireysel bir yasal düzenin kazanımlarından yararlanmadan” katılmaları olanaksızdır (Habermas, 1998:94,96).

İnsan haklarına Asya'dan yöneltilen ikinci kuvvetli itiraz, Batı hukukunun haklar arasında kurduğu hiyerarşiye dönüktür. Batılı toplumlar ve yasal düzenleri klasik temel hakları öncelemektedirler. Söz konusu haklar, bireyi korumaya dönüktür. Bu temel hakların kapsamı; yaşama hakkından, yasa önünde eşitliğe, fikir özgürlüğüne dek oldukça geniştir. Ekonomik ve sosyal haklar ise klasik temel haklar karşısında ikincil bir konuma yerleştirilir. Bu haklara klasik temel haklarla birey olarak statüsü biçimlendirilen ve güçlendirilen kişiler arasında fırsat eşitliği yaratan düzenlemeler olarak bakılmaktadır. Ekonomik ve sosyal haklar zaman zaman –tıpkı Habermas'ta olduğu gibi- nispi bir statüye sahip olarak değerlendirilmektedir. Önceliği ekonomik kalkınmaya veren Asya ülkeleri açısından itiraza sebep teşkil eden de bu noktadır.

Batılı devletlerin başı çektiği BM, Avrupa Konseyi gibi oluşumlar evrensel insan hakları standartları geliştirmeye ve söz konusu standartları korumaya çabalamaktadır. Bu standartlar da büyük ölçüde Asyalı devletlerin eleştirdiği ve kendilerine uygun

bulmadıkları bu klasik temel hakları önceleyen bakış açısını devam ettirmektedir. Bu sebeple gerek bu uluslararası kuruluşlar gerekse Batılı devletler, Asyalı devletleri sıkça taraf oldukları evrensel insan hakları belgelerinde zikredilen prensipleri çiğnemekle ve bireylerin haklarını ve özgürlüklerini gasp etmekle suçlamaktadırlar. Buna karşı Asyalı devletlerden yükselen savunma, haklar arasında kurulan yanlış bir hiyerarşik sıralamanın bulunduğu şeklindedir.

Kapitalist sisteme oldukça geç dahil olan Asyalı devletler bireysel hak ve özgürlüklerden ziyade ekonomik kalkınmaya öncelik vermektedirler. Bu devletler ekonomik kalkınma arzu edilen düzeyde gerçekleşmeden, başka bir ifadeyle maddi eşitlik sağlanmadan bireysel hakları realize etme ve koruma işlevini ertelemektedirler. Yoksul bir halk için fikir özgürlüğü gibi bireysel hakların bir anlamı olmadığı fikrine sahiptirler. Bu devletler önceliklerinin iyi yaşam koşullarının yaratılması olduğu iddiasındadır. Oysa Habermas'a göre insan haklarına bu türden bir karşı çıkış otoriter yönetimleri haklılandırmak için başvurulan stratejik bir yoldur. Paternalistik biçimde yorumlanan toplumun iyiliği fikri hiçbir zaman bireysel özgürlükleri ihmal eden otoriteryan bir kalkınma modelini mazur gösteremez (Habermas, 1998:96-97).

Asyalı devletlerin evrensel insan hakları standartlarına yönelttikleri üçüncü eleştiri de yine kaynağını hakların bireyci bir perspektiften yorumlanmış olmasından almaktadır. Onlar bu bireyci anlayışın, aile, toplum gibi kolektivitelerin bütünlüğünü tehdit edebileceğinden endişe duymaktadırlar. Söz konusu endişe Habermas'a göre kökleri John Locke'a geri giden ve bugün neo-liberalizm tarafından temsil edilen anlayıştan kaynaklanır. Ancak Habermas da hakları neo-liberal bir çizgiden okumayı eleştirmekte ve bireyleşme sürecini sosyalizasyona dayandırdığı için Asya'dan yükselen bu eleştiriye bertaraf ettiğini düşünmektedir.

Habermas'a göre bireysel hakların hukuk kişilerinin donanımının bir parçası olduğu doğrudur; ancak hukuk kişilerinin hakların taşıyıcısı olma statüleri ancak yasal toplumun bir parçası olmaları durumunda gelişebilir. Yani etkin bir bireysel haklar sistemi, yasal düzenin öznelerarası tanınmış normlarından çıkarsanabilir. Neo-liberalizmin ihmal ettiği bu gerçekten yola çıkan Habermas, insan hakları söyleminin, bireyi sosyalizasyon sürecinden önce varolan ve doğuştan haklarla donanmış olarak gören metafizik varsayımdan kurtarılması gerektiğini düşünmektedir. İnsan haklarına bu

biçimde “bireyleşme ile sosyalizasyon süreçleri arasındaki diyalektik bütünlük” açısından yaklaşılması bireyci ve kolektivist görüşler arasında bir seçim yapma zorunluluğunu ortadan kaldıracaktır. Batı’nın insan hakları söylemine temel teşkil eden bireyci tez bu biçimde aşıldığında, ‘toplumu’ önceleyen Doğulu anti-tez de kendiliğinden geçersiz kılınmış olacaktır. Hukuk kişileri kendi kimliklerini ancak onlar aracılığıyla sürdürebilecekleri kişiler-arası ilişkilere serbestçe ulaşabilmeleri ile korunabilir. Bu açıdan bakıldığında “bu tür bir komüniteryanizm olmadan doğru bir bireycilik yaklaşımı eksik kalacaktır” (Habermas, 2008:97-98).

İnkâr edilemez kültürel rölativizm insan haklarına yapılan en ciddi eleştirilerin birçoğunun dayanak noktasını teşkil etmektedir. Değınildiğı üzere farklı ideolojik perspektiflerden ya da farklı kültürlerden, farklı haklar öncelenebilmektedir. Bunun yanında yine bazı toplumlar –örneğin Asya toplumları- klasik insan haklarının Batı tarafından dünyanın geri kalanına empoze edilen kendi değerleri olduğu gerekçesiyle suçlamalara maruz kalabilmektedir. İnsan hakları bazen de sabit ve değışmez bir insan doğası varsayan Aydınlanma’nın bir ürünü hatta zaman zaman ideolojisi olmakla suçlanmaktadır. Bütün bu eleştiriler esas olarak insan haklarından ziyade, kaynağını aldığı doğal haklar geleneğine yöneliktir. Konumuz açısından temel teşkil eden itirazlar öncelikle postmodernistler tarafından yöneltilen eleştirilerdir. Habermas bir taraftan doğal hukuk geleneğine karşı çıkmak açısından postmodernistlerle birleşmekte; diğeri taraftan insan haklarını saldırılara karşı savunmak saikiyle yola çıkmaktadır.

Arslan, postmodernizmin insan haklarına yönelttiğı temel eleştirinin varsaydığı özne kategorisi olduğunu ifade etmektedir. Buna göre; “insan diye soyut bir varlık yoktur” ve bu nedenle de insan “ancak belli sosyal ve siyasal statüler içinde –bunlardan arınmış olarak değil- bazı haklara sahip” olabilir (Arslan, 2001:9). Yine doğal hukuka yöneltilen bir diğeri önemli eleştiri de insan haklarını ahlaktan türeten (insanlık onuru ile işaret edilen insanın ahlaki doğasına dayanması anlamında) bakış açısıdır. Kendisi de doğal hukuku eleştiren Habermas her iki noktada da çözüm öneren yeni bir haklar sistemi üzerine kendi düşüncelerini inşa eder. Bu çerçevede Habermas’ın insan haklarına bakışı, doğal hukukun bir eleştirisini de içerecek biçimde Aydınlanmanın izole, soyut özne kavrayışının yerine öznelerarasılığı geçiren tavrı ve insan haklarını, ahlak yerine,

birlikte buldukları iddiasında olduğu hukukla ilişkilendiren bakış açısı itibariyle iç içe geçmiş iki düzeyli olarak ele alınmalıdır.

4.2.2.1. İnsan Hakları-Ahlak İlişkisi

Doğal hukukun temel ve bugün tartışmalı olan niteliklerinden biri hakları ahlaktan türetmesidir. Habermas, insan haklarının ahlaktan türemediğı ancak hem ahlaki hem de hukuki bir tarafının bulunduğunu iddia etmekle farklı bir bakış açısı geliştirmiştir. Böylece o, hem doğal hukukun bir ölçüde dışında bir insan hakları kavrayışına öncülük etmekte hem de insan haklarını postmodern eleştiriler karşısında savunmakta, insan haklarına yeni bir temel bulma arayışına girişmektedir. Doğal hukuk geleneğinin bugünkü toplumları anlamada yetersiz bir çerçeve sunduğunu düşünen Habermas açısından, ne hukuk ne de insan hakları ahlaki normlara indirgenemezler. Bu çerçevede o, öncelikle hukukla ahlak arasındaki ilişkiyi analiz eder.

“Ahlaki davranışı, organik malzememizin gayri-mükemmelliğine ve bedensel varoluşumuzun kırılganlığına dayanan” “bağımlılık ve tabiyetlere yönelik yapıcı bir cevap” olarak gören Habermas açısından, bireysellik kişiler-arası ilişkilerden oluşan bir ağ içinde kazanılmaktadır. Böyle bakıldığında ötekiyle kurulan ilişkinin dolayımında özneleşen insan açısından ahlakın da dahil olduğu normatif düzenlemeler “kişinin karşı karşıya kaldığı olumsuzluktan onu koruyan gözenekli bir kılıf”tır (Habermas, 2003: 56). Ancak çalışmanın başından itibaren sıkça tekrar edildiğı üzere günümüzün çoğulcu toplumlarında bu tür bir normatif düzenleme yeterli değildir.

Habermas’a göre doğal hukukun ilkesel olarak ön planda olduğı geleneksel dönemlerde “pozitif hukuku içine alan fanilik (zamanla sınırlılık) çemberi Ahlak ile kontrol altında tutulabiliyordu”. Pozitif hukuk ile ahlaki kökenli doğal hukuk arasında hiyerarşik bir ilişki varsayılmaktaydı ve ikincinin ilki karşısında önceliğı bulunduğı düşünölmekteydi. Bu çerçevede pozitif hukuk kaynağını doğal hukuktan aldığı, ahlaka yaklaştığı ölçüde meşru sayılmaktaydı. Ancak post-geleneksel toplumlarda paylaşılan dünya görüşlerinin yokluğu, “bağlayıcı etik değerlerin etkisini tamamıyla yitirmesi” ve çağdaş hukukun pozitif, cebri niteliğı, meşruluğı konusunda böyle bir ahlaki temelin tek dayanak noktası olma özelliğini ortadan kaldırmaktadır (Habermas, 2008a:261).

Çağdaş devlette bireysel haklar, kişisel tercihleri takip edebilmek için yasal bir saha sunar. Bu saha aracılığıyla hukuk, bireyleri, belirli ölçüde ahlaki zorlamalardan kurtarma görevini üstlenir. Bireysel özgürlüklerin tanınmasıyla, modern hukuk geleneksel yasal düzenlerden farklı olarak, açıkça yasaklanmamış her şeyin serbest olduğu Hobbesçu ilkeyi geçerli kılar. Bunun bir sonucu olarak, hukuk ve ahlaksallık ayrışır. Ahlak bize zorunluluklarımızın neler olduğunu söylerken; hukukun haklarımıza öncelik veren bir yapısı vardır. Ahlaki hakların, karşılıklı ödevlerden türediği yerde; yasal ödevler bireysel özgürlüklerin sınırlarından doğar. Hakları ödevler karşısında önceleyen bu yaklaşım, modern yasal düzenlere ve modern hukuk kişisi kavramlarına içkindir. Sosyal uzamda ve tarihsel zamanda sınırsız olan ahlaki evren, bütün doğal kişileri, kendi yaşam tarihlerinin bütün karmaşıklığı ile içerir. Aksine, yasal bir topluluk, zamansal-mekansal açıdan sınırlı olarak, üyelerinin bütünlüğünü, bireysel hakların taşıyıcısı olma anlamında suni statülerini –yurttaşlık- kazandıkları ölçüde korur (Habermas, 1998:88).

Bazı görüşler insan haklarını, kendileri ile aynı geçerlilik modunu paylaşması dolayısıyla ahlaki normlara indirgerler. Oysa Habermas'a göre insan hakları bir taraftan ahlaki normlar gibi evrensel geçerlilik iddiası ileri sürerken, diğer taraftan yapısal olarak cebri bir yasal düzene bağlıdır (Flynn:432). Buradan yola çıkarak o, insan haklarının çift-yüzlü olduğu iddiasında bulunur; haklar bir tarafıyla ahlaka diğer tarafıyla hukuka bakar (Habermas, 1998:91).

Habermas temel insan haklarının, ahlaki normlarla evrensel geçerlilik açısından iki niteliği paylaştığını düşünmektedir:

(i) İnsan hakları da tıpkı ahlaki normlar gibi yurttaş ya da belirli bir gruba değil, insana gönderme yapar. Bu nedenle insan hakları da ahlaki normlar gibi evrensel çapta uygulanma iddiasındadır.

(ii) Temel haklar tıpkı ahlaki normlar gibi yalnızca ahlaki argümanların gerekçelendirmesine ihtiyaç duyarlar (Flynn:433).

Paylaşılan bu ortaklıklara karşın temel haklar salt ahlaki haklar olarak değerlendirilemezler. Bu tür bir değerlendirme yapan liberalizm her şeyden evvel, hukuk kişilerinin, söz konusu yasal statülerinin bizzat hukukun kendisi tarafından

kurulduğunu göz ardı etmektedir (Thomassen, 2010:1116). Bunun yanında yine liberalizm aynı yaklaşım dolayısıyla hakları, kişilerin egemen iradesini bireysel özgürlüğün dokunulamaz sahalarını gasp etmekten koruyan doğal olarak meşru bariyerler olarak kabul eder (Habermas, 1998:89). Oysa Habermas'ta haklar, halk egemenliğine getirilen dışsal sınırlar olarak görülmez. Haklar, bunun yerine, yurttaşların iletişimsel özgürlüklerini kamusal olarak kullanabilmeleri için hukuksal olarak kurumsallaştırılmalarını sağlar. Yurttaşların demokratik müzakerenin eşit katılımcıları olma statülerinin güvencelenmesine hizmet etmek anlamında insan hakları, halk egemenliğinin kullanılmasını mümkün kılan unsurdur (Habermas, 2008a:265).

Habermas için pre-politik anlamda doğal olan bir hak yoktur. Ona göre haklar sosyaldır; bunlara, izole bireyler olarak değil, bunun yerine birey olmaklığı sosyal ilişkiler aracılığıyla kurulmuş olan bir birey olarak sahibizdir. Bunun yanında ahlakın kendisi de ona göre bugünün toplumlarını bütünleştirmede yetersiz olduğu için hukuksuz bir toplum da düşünülemez. Bugün artık ne bir doğa devletine ne de hukuksuz bir topluma geri dönmek olanak dahilinde değildir. Bu yüzden haklar da hukukla ve hukukun tanımlanmış yurttaş statümüzle yakından ilişkilidir. Haklara sahip olmaklığımız ahlakla değil ancak hukuki özneler olmamızla ilişkilendirilebilir. Bu anlamda eğer temel haklar varsa bunlar, bizi hukukun karşısında eşit ve özgür yapan; kendi yasalarımızı yapma yeterliliğine sahip yurttaşlar yapan haklardır (Thomassen, 2010: 116).

4.2.2.2. Öznelerarasılık ve İnsan Hakları

Klasik, doğal hukuk yaklaşımından temellenen insan hakları söyleminin merkezi noktasının insanın ahlaki doğası ya da başka bir deyişle insanlık onuru kavramı olduğuna işaret edilmişti. Habermas'ın bu perspektiften hakları, ahlaktan türetmemek noktasında ayrıldığını ifade ettikten sonra özneye yüklediği anlama bakmak gerekir. Bu çerçevede İEK ve modernite eleştirisi kapsamında Habermas'ın Aydınlanma'nın izole bireyini eleştirdiğine ve bunun yerine sosyalizasyon sürecinde kendi bireysel kimliğini kazanan, öznelerarası ilişki bağlamında kendini kimliklendiren bir özneye işaret ettiğine değinilmiştir. Doğal hukukun temel aldığı insanlık onuru kavramının, bu düşünceler içinde nereye ve ne şekilde yerleştirileceği ise burada temel bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır.

Habermas, haklara sahip olmaklığın temeline insanlık onuru kavramını yerleştirmekten vazgeçmez; bunun yerine insanlık onurunu doğal hukuk geleneğinden farklı bir bağlama yerleştirir. Ona göre modern ahlaki yaklaşımlar biçimseldir. Bu, ahlakın artık ‘iyi’ yaşama dair herkes için ortak olan bir tasavvur geliştirme çabasında olmaması anlamına gelir. Bunun yerine artık “herkes için eşit ölçüde iyi ve katlanılır olan şeyler hakkında... genel geçerlilik savında” bulunmak anlamına gelir. Ona göre bu anlayış modern hukukta da yerini almıştır. Bu tip bir yaklaşımın modern hukuka yansması “eşit muamele” ve “insanlık onuru” ilkeleri aracılığıyla olmuştur (Habermas, 2009: 258).

Doğal hukuk geleneğinden kaynağını alan yaklaşım hakları, insanlık onuru ile ilişkilendirmekte ve insanın türsel olarak ayırt edici tarafını ve dolayısıyla haklara sahip olmaklığının sebebini bu kavramda aramaktadır. Habermas açısından ise bu kavramın bir mülk gibi doğuştan getirilen bir unsura işaret etmediğine sıklıkla değinilmektedir. İnsanlık onuru, kişilerin ahlaki bir topluluğun üyesi olduklarında içine girdikleri bir durumdur. Geleneksel anlayışta insanlık onuru, bütün insanların, insan olmalarından ötürü sahip oldukları bir şeydir. Bu bakış açısıyla dünyada tamamen yalnız olan son insan bile, başka bir insanla insanlığı paylaşma olasılığı olmasa dahi bu dokunulmaz onuru taşımaya devam edecektir. Oysa Habermas’a göre kişi dokunulmazlığı ve insanlık onuru ancak sosyal bağlam içinde bir anlam ifade eder. Bunlar ancak bir birey, “olağan saygının öznelerarası ilişkileri ve kişiler-arası eşit anlaşmanın bir parçası olduğunda önem kazanan insanlığın özellikleridir” (Fenton, 2006: 38).

Göstermek istediğim gibi, dar ahlâki ve hukuksal anlamda ‘insanlık onuru’ bir ilişkiler simetrisine bağlıdır. İnsanlık onuru, örneğin zekâ ya da mavi gözlülük gibi doğa gereği ‘sahip olunan’ bir nitelik olmayıp, kişiler-arası ilişkilerdeki karşılıklı kabul görme ve kişilerin birbirleriyle olan ilişkilerindeki eşitlikte bir anlama kavuşan ‘dokunulmazlığı’ işaret etmektedir. (Habermas, 2003: 55).

Habermas, Aristoteles’in insanı bir “zoon politikon” olarak tasvir etmesinin, insanın “kamusal alanda varolan bir hayvan” olması anlamına geldiğini düşünmektedir (Habermas, 2009: 17). ‘Kamusal alanda varolmak’, öznelerarası etkileşim bağlamının insan türü açısından özsel niteliğine başka bir perspektiften işaret etmek anlamına gelmektedir. Ona göre insan haklarının da bu perspektiften değerlendirilmesi gerekir.

Böyle bir değerlendirme hakların evrenselliğini totalleştirici görünümünden kurtaracak ve kolektivite ile birey arasında makul bir denge kurulmasına zemin hazırlayacaktır.

Doğal hukuk geleneğinden kaynağını alan liberal yaklaşım, temel hakların evrenselliğini başka bir boyuttan yorumlamakla eleştirilere maruz kalmaktadır. Liberalizmin bakış açısından haklar zorunlu olarak “ayrılıkların soyut bir eşitlenmesi” görünümünde karşımıza çıkar. Bu çerçevede liberal temel haklar perspektifi hem kültürel ve toplumsal düzlemde hem de bireysel düzlemde farklılıkları eşitler. Oysa Habermas’a göre, demokratik yoldan gerçekleştirilen bir haklar sisteminin gerçek evrenselci doğası farklılıkları aidiyete-duyarlı biçimde görmesinde yatar. Ona göre bu türden bir eleştiriyi bertaraf etmenin ve hakları farklı kültürel-toplumsal koşulların ötesinde evrenselleştirmenin yolu “bireysel hak sahiplerine öznelarası kavranan bir kimlin” vermekten geçer (Habermas, 2010: 131,133).

SONUÇ

Kendi içinde bir siyasi ya da legal yaklaşımı doğrudan barındırmayan İEK, insan ediminin amaçlarını ve doğasını belirlemesi açısından söz konusu yaklaşımların kendisinden türetildiği ana kuram olma özelliğine sahiptir. İEK'nın yapısı Habermas'ı Frankfurt Okulu'nun bir temsilcisi sayma eğilimini de kuvvetlendirmektedir. Enstitü'nün kurulduğundan beri takip ettiği disiplinler-arası bütüncül bir bakış açısı geliştirme hedefi, Habermas'ın tüm düşüncesinde ama en çok da İEK da kendini gösterir. İEK, felsefenin yanında sosyoloji, psikoloji, antropoloji, dilbilim gibi pek çok farklı disiplinin verilerini; Marks, Weber, Mead, Hegel, Austin, Pierce gibi pek çok bilim insanı ve düşünürün yaklaşımlarını sentezler. Bu tarafıyla sıkça, özgün bir çerçeve sunmamakla, salt eklektik olmakla suçlanan Kuram, aslında özgünlüğünü, bu geniş bilimsel veriler ve felsefi düşüncüler arasında yaptığı olağanüstü büyük ölçekteki senteze borçludur.

Öznelerarası etkileşimi insanın türsel olarak belirleyici niteliği olarak ortaya koyan İEK, bir ideal konuşma durumu varsayımına dayanmaktadır. Söz konusu ideal konuşma durumu ise kendine özgü geçerlilik iddialarının ortaya sürüldüğü, simetrik bir eşitliği ve karşılıklı ahlaki saygıyı kendi gereklilikleri olarak ortaya koyar. Bu gereklilikler demokratik müzakere sürecine ve bu sürecin evrensel olarak kurumsallaştırılmasına işaret ederler. Habermas'ta demokratik müzakere, etkin ve işler bir haklar sistemine dayanan hukuk ile içsel olarak ilişkilidir. Öznelerarası etkileşim, bu ilişkinin hem kaynağını teşkil eder, hem de kendine has koşullarını ortaya koyar. Bu anlamda da İEK, Habermas'ın siyaset-hukuk yaklaşımının temelinde yer almaktadır.

Habermas'a göre şiddet ve özgürlük iki farklı söylem türünden kaynaklanmaktadır. O, şiddeti, monolojik konuşma ve kontrol etme güdüsünün hakimiyetindeki stratejik eylemle; özgürlüğü ise diyalog, hermeneutik, olağan anlamaya ulaşmayla ilişkilendirir. Söylem; "diğerleri" üzerinde kontrol kurma arayışına girince, onu kullanan herkesi yabancılaştırmakta ve kolonize etmektedir; anlamayı aradığında ise özgürlük getirmektedir (Guss, 1991:1160). Diyaloğa dayalı söylem modeli praksisin özgürleştirici görünümü olarak karşımıza çıkarken aynı zamanda da katılımcıların her birinin mutlak eşitliğini öngörür. İnsan haklarının iki temel ilkesinin daima eşitlik ve

özgürlük olageldiği hesaba katıldığında, iletişimsel eylemin insan hakları ile sıkı bağlantısı ortaya çıkacaktır.

Habermas'ın hukuk ve siyaset yaklaşımları ile iletişimsel eylem arasındaki asıl bağlantı noktası, onun, etik yaklaşımıdır. İEK, aynı zamanda hem çarpıtılmış bir Aydınlanma eleştirisi, hem de bir modernite savunusu olarak okunduğunda söz konusu diğer sahalara dair düşünceler kuramın birer parçası olarak değerlendirilmelidir. Eylem kuramı, etik, siyaset ve hukuk birlikte bütünlüklü bir sosyal teori oluşturmaktadırlar. İletişimsel eylem ve söylem etiği ile ortaya konan yapı, siyaset ve hukuk sahalarına iki açıdan hizmet eder niteliktedir. İlkin, bu yapı mevcut toplumsal düzenin eleştirel bir okumasına; ikinci olarak kriz görüngülerinin ortadan kaldırılması için yapılması gerekenlerin ortaya konmasına olanak tanır.

Çağdaş kriz görüngüleri sosyal bütünleşmenin altını oymuştur. Diğer taraftan gittikçe bağımsızlaşan kapitalist ekonomik sistem ve bununla doğrudan bağlantılı küreselleşme olgusu paylaşılan ortak yaşama dünyalarını tehdit eder niteliktedir. Bütün bunlar modernitenin patolojik yansımalarıdır ve sosyal entegrasyonu tehdit ederek birlikte yaşamayı problematik hale getirmektedir. Ancak buradan dünya toplumunun bir çözülme yaşamaya mahkum olduğu sonucu çıkartılmamalıdır. Önceki bölümlerde anlatıldığı üzere Habermas bir modernist olarak, çözümün yine modernite içinde mümkün olduğunu düşünmektedir.

Habermas açısından esas mesele olağanca karmaşıklığı ve çoğulcu yapısı ile karşımızda duran yeni sosyal düzen karşısında takınılacak tavidir. Bu ölçüde yüksek bir çoğulculuk, kaçınılmaz olarak toplumsal açıdan derin bir kriz ve parçalanma doğurmuştur. Kendi içine kapalı farklı cemaatler şeklinde örgütlenen yeni dünya toplumunun, kendi içinde entegrasyonu bir kez daha hangi biçimde tesis edebileceği burada üzerinde durulması gereken ana meseledir. Habermas'ın demokrasiye ve hukuka söylem ilkesini uygulaması büyük ölçüde bu temel probleme verilmiş bir yanıttır. İEK'nın tüm toplumsal görünümleri ile demokrasi ve hukuku da kapsayacak biçimde bir genişletilmesi normatif bir teori sunmamaktadır. Bunun yerine irade oluşturma ve kanaat geliştirme sürecinin kendisine yönelmekte ve prosedürün kendisini dikkate alarak bir genel çerçeve sunmaktadır.

Anlaşma ve birlikte, ortaklaşa uzlaşmaya varmayı hedefleyen iletişimsel eylem bu yönüyle toplumsal birarada varoluşun ve entegrasyonun tesis edilebilmesi için ideal bir araç gibi görünmektedir. Bu anlamda İEK'nın ana çerçevesini oluşturduğu düşünceleri ile Habermas, birlikte yaşamının, anlaşmanın, uzlaşmanın gittikçe dağılan dünya toplumu için nasıl mümkün olabileceğini merkeze alır görünmektedir. Bu tez kapsamında insan hakları problemi de bir birlikte yaşama ve söz konusu birlikte yaşamda hak ve özgürlük sahalarının dış sınırlarının nasıl çizileceği ile ilgili bir mesele olarak değerlendirilmektedir. Bu kapsamda gerek İEK'nın kendisi gerekse ondan çıkarsanan müzakereci demokrasi ve prosedüralist hukuk modelleri insan haklarına dair kapsamlı bir teori içermemekle birlikte, insan hakları probleminin hem prosedürel hem de küresel ölçekte bir dış çerçevesini bize sunmaktadır.

Söylemin hukuka ve demokrasiye uyarlanması öznelarası iletişimi temele alan bir katılım anlamına gelir. İEK'nın öngördüğü böyle bir katılımın tarafları rasyonel uzlaşma yönelimindedirler. Bu nedenle bu tip bir müzakereci katılımın birbirlerini karşılıklı olarak 'tanımları' yaşamsal önemdedir. Karşılıklı tanınma bir yana; pratik müzakereci gündeme ve kamusal alana girişe –müzakere sürecine katılma- dair bir kısıtlamanın olmaması basit çoğunlukçuluğu aşan ve çoğulculuğu hedefleyen tarafını açıkça ortaya koyar. İEK'nın pratik müzakere için bir gereklilik olarak ortaya attığı ideal konuşma durumu çoğunlukçuluğun nasıl aşılabileceğini göstermektedir. Bunu sağlayan, tahrif edilmemiş iletişime dayanan ideal konuşma durumunun, pratik söylemin kısıtları olarak ortaya koyduğu “evrensel ahlaki saygı” ve “eşitlikçi karşılıklılık” ilkeleridir (Habermas, 2012:175-176).

Bu iki ilke yine açıkça insan haklarına işaret etmektedir. Habermas'a göre insan hakları janus-yüzlüdür; yüzü aynı anda hem ahlaka hem de hukuka bakar. Bu haklar, ahlaki içeriklerine rağmen hukuki haklar formundadırlar. Moral normlar gibi “insan çehresi taşıyan” tüm varlıklara işaret ederler. Fakat hukuki normlar olarak özel bir yasal topluluğa üye –yurttaş- olduğu ölçüde bireysel kişileri korurlar. Bu nedenle insan haklarının evrensel anlamı ile yerel uygulamalar arasında tuhaf bir gerilim ortaya çıkar. Taşındığı evrensel anlam itibarıyla bütün insanlar için geçerli olması gereken bu hakların, bu anlamda söz konusu evrenselliğe ulaşmasının nasıl mümkün olabileceği sorunu

ortaya çıkar. Bu noktada Habermas'ın önerisi bir dünya yurttaşlığı statüsünün, hakların kullanımını noktasında tesis edilmesidir (Habermas, 1998:91).

Habermas'ın popülist söylemlere reddiyesinin de gösterdiği gibi onun demokrasi yaklaşımı ulusal olmaktan ziyade evrenseldir. Onun önerisi ya da ideali evrensel insan hakları ile ilişkili olarak kurulacak kozmopolitan bir demokrasidir. Habermas açısından bir ideal olarak duran kozmopolitan bir demokrasi için Avrupa bütünleşmesi (AB) iyi bir ilk adımdır. Ona göre demokrasinin meşruluğu herhangi bir topluluğun özel etik kabulleri üzerine temellendirilemez. Demokrasi belirli bir ulusun aktif yurttaşı olma statüsüne dayandırılmaz. Demokrasi de tıpkı hukuk gibi etkileşime olanak tanıyan iletişimsel süreç ve koşulların kurumsallaştırılmasına bağlıdır (Fraser, 2001:370).

Habermas siyasi ve legal yaklaşımları burada pragmatik gerekçelerle ayrı bölümler içinde ele alınmış olmasına karşın aslında bütünlüklü bir yapı arz eder. Bu çerçevede demokrasi ile anayasacılık (hukuk) ayrılmaz bir bütün olarak ortaya konur. Buna uygun olarak Habermas, hukukta, yasallıkla meşruiyet arasındaki ayrıma değinir. Ona göre kabile toplumlarının aksine modern devlet gücü hukuk tarafından inşa edilir. Bu nedenle politik bir düzenin tanınması ancak hukukun meşruluk iddiaları ölçüsünde olacaktır. Bu da hukukun, basit bir biçimde yalnızca kabul edilmekten daha fazlasını gereksindiğinin göstergesidir. Habermas'a göre hukukun, muhatapları tarafından fiili olarak tanınmasının yanında, tanınmayı hak ettiğini de ispat etmesi gerekir. Hukukun, muhataplarının saygısını bu biçimde hak etmesi de kamusal gerekçelendirmelerle olanaklıdır. Modern devlet sahip olduğu bu türden bir pozitif-cebri hukuk düzeni ile karakterize edilir. Söz konusu düzenin çekirdeği ise bireysel haklardır (Habermas, 1998:87).

Habermas'a göre demokratik süreci meşru kılan rasyonelliğidir. Böyle bir siyasal düzende rasyonellik ise kanaat ve irade oluşumunun kapsayıcı bir müzakere sürecine dayanmasına bağlıdır. Sonuçların rasyonelliği İEK içinde belirlenen koşulları ve geçerlilik iddialarını yerine getiren bir prosedürün gerçekleştirilmesine bağlıdır. Bu aynı zamanda demokratik yasa yapma sürecinin kendisinin de hukuksal olarak kurumsallaştırılması anlamına gelir. Bu tip bir kurumsallaştırma ancak liberal ve politik temel hakların eşzamanlı olarak güvencelenmesiyle mümkündür (Habermas, 2009: 101). Habermas'ta liberal ve politik haklar sırasıyla öznel otonominin ve kamusal

otonomimin güvencesi olarak ele alınır. Prosedüralist hukuk paradigmasında öznel ve kamusal otonomi de sırasıyla insan hakları ve halk egemenliği ilkelerine karşılık gelmekte ve birlikte bulunuşluklarına işaret edilmektedir. Bu çerçevede öznel otonominin garantilenmediği yerde siyasal sürece eşit ve özgür katılımın sağlanması mümkün değildir. Diğer taraftan kamusal otonomi de öznel otonominin kurumsallaştırılması anlamına gelir. Bu çerçevede öznel ve kamusal otonomi (insan hakları ve halk egemenliği) karşılıklı olarak birbirlerinin varlık koşuludur.

İnsan hakları ile halk egemenliğini bu biçimde uzlaştıran Habermas, anayasayı haklar sistemi çerçevesinde süregiden bir öğrenme süreci olarak tasvir eder. Bu çerçevede insan hakları siyasal ve legal kuramın çekirdeğini oluşturmaktadır. Modern insan hakları perspektifinin bugün tartışmalı hale geldiği yerde o, bir anlamda bu yaklaşıma post-metafizik bir çerçevede yeni bir yorum getirmeye çalışır. Söz konusu yorumun temelleri sarsılan liberal insan hakları perspektifinden ne ölçüde bir kopuşu temsil ettiği tartışmalıdır. O, bu kapsamda postmodernizmin rölativist çerçevesine saplanmadan doğal hukuk geleneğini aşmaya çalışmaktadır.

Habermas'ın yaklaşımını doğal hukuk geleneğinden ayıran iki önemli temel; hakları ahlaktan türetmemek ve öznenin yerine öznelerarasılığı geçirmektir. Habermas'ta özne sosyalizasyon süreçlerinin bir ürünüdür. Kişi ancak ahlaki dil topluluğunun üyesi olmakla, eş deyişle öznelerarası ilişkiler aracılığıyla kimlik kazanabilmektedir. Bu çerçevede o, insan haklarını da bir birlikte yaşama problemi olarak kurar. Buna göre esas olan özgür ve eşit yurttaşların gönüllü ortak yaşamlarını sorunsuzca sürdürebilmeleri için birbirlerine hangi hakları tanımaları gerektiğidir. O, bu çerçevede haklara sahip olan yasal öznenin statüsünün de bizzat hukuk tarafından kurulmuş olmasından hareket eder.

Diğer taraftan o, klasik hakların –eşit bireysel özgürlük, yurttaşlık statüsü ve bireysel hukuki korunmayı düzenleyen haklar- demokratik irade oluşturma süreci açısından taşıdıkları anlamın yanında içsel bir değerlerinin de bulunduğunu düşünmektedir. Bu türden haklar, demokratik müzakere ve hukuk yapma süreçleri açısından taşıdıkları araçsal statüye indirgenemezler. Hakları bu biçimde pratik müzakerenin ötesinde bir yere yerleştirmekle Habermas, öznel ve kamusal otonomi hakları arasında kurduğu eş-kökenlilik, birlikte-bulunuşluk ilişkisini ve haklara atfettiği politik statüyü ihmal eder

görülmektedir. Bu noktada demokratik süreç açısından ihtiva ettikleri araçsal değere indirgenmeyen klasik temel hakların neyle temellendirildiği açık değildir. Bu kökensel bulanıklık bir tarafa, o, bu noktada doğal hukuk geleneğinin içine sıkışmış gibi görünmektedir. Açıktır ki doğal hukuk geleneği de klasik hakların içsel değerlerine vurguyla bu haklara pre-politik bir statü yükler.

Wang, modern insan haklarının yükselen burjuva sınıfının ideolojisi olarak kendini dayatmış olması; tamamen tarih dışı, izole bir bireyi merkeze alması; hakları bir bütün olarak ele almaması ve soyutluğu itibariyle dünyaya kaos getirdiğini düşünmektedir. Ona göre, bugün, küresel bir demokratik düzende işleyecek postmodern bir insan hakları yaklaşımına ihtiyaç duyulmaktadır. Söz konusu yaklaşımın temelde modern insan haklarının yukarıda zikredilen zayıflıklarını aşması ve bireycilikle kolektivizm arasında bir birlik kurması gerekir (Wang, 2002:173-176).

Bu çerçeveden bakıldığında Habermas'ın insan haklarına bakışı bu ihtiyacı karşılar nitelikte bir postmodern yaklaşım gibi görünmektedir. Habermas haklara bakışta ilk önce; öznenin yerine öznelerarasılığı geçirmekle bu tür bir anlayışa yaklaşmaktadır. Böylelikle haklar, belli bir sınıfın ya da belli bir zümrenin yükselen iktidar taleplerinin bir ürünü olmaktan çıkartılarak gerçek evrensel değerlerine kavuşturulmuş olmaktadır. Öznelerarası etkileşim bağlamı, Wang'ın önerdiği türde bir bireycilikle kolektivizm arası birliğe karşılık gelmektedir. Bunun yanında Habermas, haklar arasında hiyerarşik bir ilişki tasarlamamakta ve onların bütünlüğünü tasdik etmektedir.

Bütün bu söylenenlerden sonra Habermas'ın insan haklarına yönelik fikirlerini bağımsız bir kuram ya da bağımsız yeni bir yaklaşım gibi kabul etmenin pek de doğru olmayacağı ortaya çıkmaktadır. Bunun yerine onun haklara bakışı, postmodern yaklaşımla doğal hukukun bir sentezi olarak ele alınmalıdır. Klasik temel hakların temellendirilmesi noktasındaki bulanıklık ve haklara sahip olmağın nihai olarak – öznelerarasılık bağlamında geliştirilen bir nitelik olarak da olsa- insanlık onuruna dayandırılıyor olması onu doğal hukuk geleneğinin bir parçası yapmaktadır. Diğer taraftan haklara sahip olan öznenin, ancak toplumsallaşarak bireyselleşmesi; söz konusu statüsünün yasal kodlar tarafından kurulduğunun kabul edilmesi; hakların bütünlüğünün tasdik edilmesi noktasındaki onun yaklaşımı postmodernisttir.

KAYNAKÇA

Kitaplar

- ADORNO, T. W. (2013), *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*. İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- ALTINÖRS, A. (2001). *Analitik Felsefe*. İstanbul: Say Yayınları.
- ALTINÖRS, A. (2003). *Dil Felsefesine Giriş*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- ALWAY, J. (1995). *Critical Theory and Political Possibilities- Conceptions of Emancipatory Politics in the Works of Horkheimer, Adorno, Marcuse, and Habermas*. USA: Greenwood Press.
- AUSTİN, J.L. (2009). *Söylemek ve Yapmak*. L. Aysever (çev). İstanbul: Metis Yayınları.
- BAUMAN, Z. (2012). *Siyaset Arayışı*. T. Birkan (çev). İstanbul: Metis Yayınları.
- BERMAN, M. (1994). *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*. Ü. Altuğ ve B. Peker (çev). İstanbul: İletişim Yayınları.
- BOTTOMORE, T. (2002). *The Frankfurt School And Its Critics*. New York: Routledge.
- DONNELLY, J. (1995). *Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları*, M. Erdoğan ve L. Korkut (çev). Ankara: Yetkin Yayınları.
- EDGAR, A. (2005). *The Philosophy Of Habermas*. UK: Acumen Publishing.
- FİNLAYSON, J. G. (2007). *Habermas*. T. Kılıç(çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- HABERMAS, J. (1976). *Communication and the Evolution of Society*. Boston: Beacon Press.
- HABERMAS, J. (1993). *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*. M. Tüzel (çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- HABERMAS, J. (1996). *Between Facts and Norms –Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge: The MIT Press.
- HABERMAS, J. (2001). *İletişimsel Eylem Kuramı*. M. Tüzel (çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- HABERMAS, J. (2003). *İnsan Doğasının Geleceği*. K. H. Ökten (çev.). İstanbul: Everest Yayınları.
- HABERMAS, J. (2007a). *Bölünmüş Batı*. D. Muradoğlu (çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- HABERMAS, J. (2007b). *Moral Consciousness and Communicative Action*. Oxford: Polity Press.
- HABERMAS, J. (2008b). *Küreselleşme ve Milli Devletleri Akıbeti*. M. Beyaztaş (çev.). İstanbul: Bakış Yayınları.
- HABERMAS, J. (2009). *Doğalcılık ve Din Arasında –Felsefi Denemeler*. A. Nalbant (çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- HABERMAS, J. (2012). “Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak –Siyaset Kuramı Yazıları. İ. Aka (çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- HORKHEİMER, M. (2005). *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*. M. Tüzel (çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- JAY, M. (2005). *Diyalektik İmgelem: Frankfurt Okulu ve Toplumsal Araştırmalar Enstitüsünün Tarihi 1923-50*. Ü. Oskay (çev.). İstanbul: Belge Yayınları.
- KANT, I. (1887). *The Philosophy of Law –An Exposition of the Fundamental Principles of Jurisprudence as the Science of Right*. Edinburgh.
- KIZILÇELİK, S. (2008). *Frankfurt Okulu*. Ankara: Anı yayıncılık.
- MARKS, K. (2003). *1844 Elyazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe*. Eriş Yayınları.
- ORJIAKO, C. L. (2009). *Jurisprudence of Jürgen Habermas: in Defence of Human Rights and a Search for Legitimacy, Truth and Validity*. Milton Keynes Author House
- OUTHWAITE, W. (2006). *The Blackwell Dictionary of Modern Social Thought*. UK: Blackwell Publishing.
- POYRAZ, H. (1996). *Dil ve Ahlak*. Ankara: Vadi Yayınları.
- ROBERTSON, D. (1997). *A Dictionary of Human Rights*. London: Europa Publications Limited.
- SITTON, J. (2003). *Habermas and Contemporary Society*. USA: Palgrave Macmillan.
- SLATER, P. (1998). *Frankfurt Okulu Kökeni ve Önemi-Marksist Bir Yaklaşım*. A. Özden (çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- SPECTER, M. G. (2012). *Habermas –Entelektüel Bir Biyografi*. İ. Ilgar (çev.). İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- ŞAYLAN, G. (2009). *Postmodernizm*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- THOMASSEN, L. (2010). *Habermas A Guide For The Perplexed*. Great Britain: Continuum International Publishing Group.
- TİMUR, T. (2008). *Habermas’ı Okumak*. İstanbul: Yordam Kitap.
- TORUN, Y. (2012). *Hukuk Felsefesi*. Ankara: Orion Kitabevi.

- TOURAİNE, A. (2000). *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek Miyiz?* O. Kunal (çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- WALLERSTEİN, I. (2009). *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*. T. Birkan (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- WEBER, M. (1995). *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*. Ö. Ozankaya (çev.). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- YÜCEL, M. T. (2009). *Hukuk Felsefesi*. Ankara: Afşar Matbaacılık.
- YÜKSELBABA, Ü. (2012). *Habermas ve Kamusal Alan: Burjuva Kamusal İlkesinden, İletişimsel Kamusalılığa Geçiş*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık.

Makaleler

- AKŞİN, T. (1993). Anlamın Anlamının İkinci Bir Açıklaması Olarak Postmodern Söylem. *Felsefe Dünyası*. S.7. 74-82.
- ARSLAN, Z. (2001). Postmodern Söylem ve İnsan Hakları. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*. 56-1. 1-22.
- ASLAN, S. ve YILMAZ, A. (2001). Modernizme Bir Başkaldırı Projesi Olarak Postmodernizm. *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*. C.2. S.2. 93-108.
- BALKIZ, B. (2004). Frankfurt Okulu ve Eleştirel Teori: Sosyolojik Pozitivizmin Eleştirisi. *Sosyoloji Dergisi*. 12-13. 135-158.
- BEEEMER, J. K. (2006). Breaching the Theoretical Divide: Reassessing the Ordinary and Everyday in Habermas and Garfinkel. *Sociological Theory*. Vol. 24, No. 1. 81-104.
- BOHMAN, J. (1994). Complexity, Pluralism, and the Constitutional State: On Habermas's Faktizität und Geltung. *Law & Society Review*. Vol. 28. No. 4. 897-930.
- CANOVAN, M. (1983). A Case of Distorted Communication: A Note on Habermas and Arendt. *Political Theory*. Vol. 11. No. 1. 105-116.
- COHEN, J. (1999). Reflections on Habermas on Democracy. *Ratio Juris*. 12(4). 385-416.
- COŞKUN, S. (2012). Ahlaki Etik Olanaklılığı Olarak Söylem Etiği. *Kaygı*. 2012/18. 187-195.
- ÇELİKOĞLU, İ. Ö. (2011). Habermas'ın Modernite Savunusu Eleştirel Bir Okuma. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. C.11. S.3. 239-258.
- DEMİR, S. A. (2009). Sosyal Bilimlere Eleştirel Bir Bakış: Frankfurt Okulu ve Pozitivizm Eleştirisi. *SAÜ Fen Edebiyat Dergisi*. 2009-1. 59-73.
- FENTON, E. (2006). Liberal Eugenics and Human Nature: Against Habermas. *The Hastings Center Report*. Vol. 36. No. 6. 35-42.
- FLYNN, J. (2004). Communicative Power in Habermas's Theory of Democracy. *European Journal of Political Theory*. 3 (4). 433-454.
- FRASER, A. (2001). A Marx for the Managerial Revolution: Habermas on Law and Democracy. *Journal of Law and Society*. Vol. 28. No. 3. 361-383.
- GIDDENS, A. (1977). Habermas's Social and Political Theory. *American Journal of Sociology*. Vol. 83. No. 1. 198-212.
- GUSS, D. L. (1991). Enlightenment as Process: Milton and Habermas. *PMLA*. Vol. 106. No. 5. 1156-1169.

- HABERMAS, J. (1975). Towards a Reconstruction of Historical Materialism. *Theory and Society*. Vol. 2. No. 3. 287-300.
- HABERMAS, J. (1980). Modernity an Unfinished Project. M. P. d'Entrèves ve S. Benhabib (Ed.). *Habermas and the Unfinished Project of Modernity –Critical Essays on the The Philosophical Discourse of Modernity* içinde. Cambridge: The MIT Press, 38-59.
- HABERMAS, J. (1982). The Entwinement of Myth and Enlightenment: Re-Reading Dialectic of Enlightenment. *New German Critique*. No. 26. Critical Theory and Modernity.13-30.
- HABERMAS, J. (1998). Remarks on Legitimation Through Human Rights. *The Modern Schoolman*. LXXV. 87-100.
- HABERMAS, J. (2008a). Hukuk Devleti ve Demokrasi Arasındaki İçsel İlişki Üzerine. A. R. Çoban, B. Canatan ve A. Küçük (Ed.). *Hukuk Devleti-Hukuki Bir İlke Siyasi Bir İdeal* içinde. Ankara: Adres Yayınları, 259-268.
- HABERMAS, J. (2010). Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Savaşımı. A. Gutmann (Ed.). *Çokkültürcülük-Tanınma Politikası* içinde. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 125-161.
- JOHNSON, J. (1991). Habermas on Strategic and Communicative Action. *Political Theory*. Vol. 19. No. 2. 181-201.
- KANT, I. (2005). Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme. Kant. N. Bozkurt (drl.). İstanbul: Say Yayınları.
- KEANE, J. (1975). On Tools and Language: Habermas on Work and Interaction. *New German Critique*. No. 6. 82-100.
- KEJANLIOĞLU, D. B. (2011). Kesintiler, Kırılmalar: Türkiye’de Frankfurt Okulu’nun İzleri. D. B. Kejanlıoğlu (Ed.). *Zamanın Tozu-Frankfurt Okulu’nun Türkiye’deki İzleri* içinde. Ankara: De Ki Basım Yayım, 23-50.
- KENEŞ, H. Ç. ve ORHON, H. G. (2011). Jürgen Habermas’ın Kamusal Alan Kavrayışının Türkiye’de Alınlanması. D.B. Kejanlıoğlu (Ed.). *Zamanın Tozu-Frankfurt Okulu’nun Türkiye’deki İzleri* içinde. Ankara: De Ki Basım Yayım, 269-299.
- KUBİLAY, Ç. (2011). Tamamlanmamış Bir Projenin Peşinde Bir Düşünür: Modernlik Postmodernlik Tartışmaları Bağlamında Jürgen Habermas’ın Türkiye’de Alınlanması. D. B. Kejanlıoğlu (Ed.). *Zamanın Tozu- Frankfurt Okulu’nun Türkiye’deki İzleri* içinde. Ankara: De Ki Basım Yayım, 231-268.
- KURTAR, S. (2011). Heidegger ve Habermas’ı Buluşturan Bir Tartışma: Dünya-Açıklığı Ya da İletişimsel Ussallık Olarak Hakikat Sorunu. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*. 2011 Bahar. S. 11. 113-136.
- KÜÇÜK, A. B. (2010). Frankfurt Okulu ve Eleştirileri. H. O. İnce (Ed.). *Günümüzde Yeni Siyasal Yaklaşımlar –Eleştiriler-Farklılıklar- Çözüm Arayışları* içinde. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 138-172.

- LUNDESTAD, Ø. ve MIKALSEN, K. K. (2011). The Institutionalisation of International Law: On Habermas' Reformulation of The Kantian Project. *Journal of International Political Theory*. 7(1). 40–62.
- McCARTHY, T. (1994). Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue. *Ethics*. Vol. 105. No. 1. 44-63.
- MEADWELL, H. (1994). The Foundations of Habermas's Universal Pragmatics. *Theory and Society*. Vol. 23. No. 5. 711-727.
- MIKALSEN, K. K. (2013). Kant and Habermas on International Law. *Ratio Juris*. Vol. 26. No. 2. 302–324.
- ÖZBANK, M. (2013) The Problem of Normative Justification and Political Stability in Contemporary Democratic Theory: Kant, Rawls, and Habermas. *Boğaziçi Journal*. Vol. 20. no. 1-2. 51-75.
- POSTER, M. (1981). Technology and Culture in Habermas and Baudrillard. *Contemporary Literature*. Vol. 22. No. 4. Marxism and the Crisis of the World. 456-476.
- ROSENFELD, M. (1995). Law as Discourse: Bridging the Gap between Democracy and Rights. *Harvard Law Review*. Vol. 108. No. 5. 1163-1189.
- SCHNEIDER, C. (2000). The Constitutional Protection of Rights in Dworkins and Habermas Theories of Democracy. *UCL Jurisprudence Review* .101-121.
- TAŞ, O. (2011). Eleştirel Teori: Temel Yönelimler, Ayrışmalar ve Türkiye'deki Düşünsel Seyri. D. B. Kejanlıoğlu (Ed.). *Zamanın Tozu-Frankfurt Okulu'nun Türkiye'deki İzleri* içinde. Ankara: De Ki Basım Yayım, 73-127.
- YÜKSELBABA, Ü. (2008). Habermas'ın Prosedüralist Hukuk Paradigması, Haklar Sistemi Ve Hukuk Devleti. *İÜHFMC*. LXVI. S.1. 221-252.
- WANG, Z. (2002). Toward a Postmodern Notion of Human Rights. *Educational Philosophy and Theory*. Vol. 34. No. 2. 171-183.

Tezler

DELLALOĞLU, B. F. (1997). Toplumsal Yapının Yeniden Biçimlenmesi –Habermas Üstüne Bir Araştırma, Doktora tezi. İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

SATICI, M. (2012). Kant'ın Hukuk Felsefesi ve Çağdaş Hukuk Felsefesine Etkisi, Doktora tezi. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Çevrimiçi Kaynaklar

- BOZKURT, E. (2007). Kant'ın Ebedi Barış Üzerine Denemesinin Günümüze Yansıması. *Anayasa Dergisi*. S.24. 501-523. http://www.anayasa.gov.tr/files/pdf/anayasa_yargisi/BOZKURT.pdf (5 Nisan 2014).
- Popper, K. (1978). Three Worlds. *The Tanner Lecture on Human Values*. <http://www.thee-online.com/Documents/Popper-3Worlds.pdf> (10 Aralık 2013)
- YILMAZ, Y. (2006). Jürgen Habermas'ın İletişimsel Eylem Kuramı. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. C. VIII. S.2. 249-267. <http://www.aku.edu.tr/aku/dosyayonetimi/dergi/viii2/yyildirim.pdf> (3 Ocak 2014)

ÖZGEÇMİŞ

Elif İstanbullu, 25.06.1985 tarihinde Ankara'da doğdu. İlköğrenimini Tunus'ta; orta ve lise öğrenimini Ankara'da tamamladı. 2008 yılında Gazi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. 2011 yılında Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı'nda yüksek lisans eğitimine başladı. Aynı yıl Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne araştırma görevlisi olarak atandı ve halen bu görevini sürdürmektedir.