

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

cogito

JÜRGEN HABERMAS

doğalcılık ve din
arasında
felsefi denemeler

Çeviren: Ali Nalbant

2.
baskı



Yapı Kredi Yayınları

DOĞALCILIK VE DİN ARASINDA

Felsefi Denemeler

Jürgen Habermas 18 Haziran 1929'da doğdu. 1961 yılında Marburg'da doçent oldu. 1961-1964 yılları arasında Heidelberg'de felsefe dersleri verdi. 1964 yılında Frankfurt am Main Üniversitesi'nde felsefe ve sosyoloji profesörü oldu. 1971-1981 yıllarında Starnberg'deki, bilim-teknik dünyasının yaşam koşullarını araştıran Max Planck Enstitüsü'nün müdürlüğünü yaptı. 1981'de Berkeley Üniversitesi'nde konuk profesör olarak bulundu. 1982 yılında Frankfurt am Main Üniversitesi'ne profesör olarak geri döndü. 1994 yılında buradan emekli oldu ve Northwestern Üniversitesi'nde konuk profesör olarak seminerler verdi.

Başlıca Yapıtları: *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962, "Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü"); *Erkenntnis und Interesse* (1968, "Bilgi ve İlgi"); *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'* (1968, "İdeoloji" Olarak Teknik ve Bilim); *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1970, "Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine"); *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?* (Niklas Luhmann'la birlikte, 1971, "Toplum Kuramı ya da Sosyal Teknoloji. Sistem Araştırması Neye Yarar?"); *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus* (1976, "Tarihsel Materyalizmin Yeniden İnşası Üzerine"); *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981, "İletişimsel Eylem Kuramı"); *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985, "Modernin Felsefi Söylemi"); *Die nachholende Revolution* (1990, "Arkadan Yetişen Devrim"); *Faktizität und Geltung* (1992, "Olgular ve Normlar").

Ali Nalbant 1974 yılında Kırıkkale'de doğdu. İsviçre Freiburg Üniversitesi'nde felsefe ve sosyal antropoloji öğrenimini tamamladı. Halen felsefe kitabı çevirilerini sürdürüyor ve İsviçre'deki Looren Çevirmenevi'nin organizasyonlarına katkıda bulunuyor.

*Jürgen Habermas'ın
YKY'deki kitapları:*

"İdeoloji" Olarak Teknik ve Bilim (1993)
"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak (2002)
Bölünmüş Batı (2007)
Doğalcılık ve Din Arasında (2009)

JÜRGEN HABERMAS

**Doğalcılık ve
Din Arasında**

Felsefi Denemeler

Çeviren:
Ali Nalbant



Yapı Kredi Yayınları

Bu kitap Çağdaş Alman Edebiyatı Dizisi, ADIMLAR/SCHRITTE projesi çerçevesinde,
S. Fischer Vakfı (Berlin), Ernst Reuter Girişimi ve Pro Helvetia desteği ile
Sezer Duru (İstanbul) ve Carl Holenstein (Zürih) editörlüğünde yayımlanmıştır.”

Yapı Kredi Yayınları - 3009
Cogito - 179

Doğalcılık ve Din Arasında - Felsefi Denemeler / Jürgen Habermas
Özgün adı: Zwischen Naturalismus und Religion - Philosophische Aufsätze
Çeviren: Ali Nalbant

Kitap editörü: Şeyda Öztürk
Düzeltili: Hakan Toker

Kapak tasarımı: Nahide Dikel - Elif Rifat

Baskı: Mas Matbaacılık A.Ş.
Hamidiye Mah. Soğuksu Cad. No: 3 Kağıthane-İstanbul
Telefon: (0 212) 294 10 00 e-posta: info@masmat.com.tr
Sertifika No: 12055

Çeviriye temel alınan baskı: Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2005
1. baskı: İstanbul, Kasım 2009
2. baskı: İstanbul, Mart 2012
ISBN 978-975-08-1702-1

© Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş. 2009
Sertifika No: 12334
© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 2005
Çeviri © S. Fischer Stiftung, Hamburg

Bütün yayın hakları saklıdır.
Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında
yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş.
Yapı Kredi Kültür Merkezi
İstiklal Caddesi No. 161 Beyoğlu 34433 İstanbul
Telefon: (0 212) 252 47 00 (pbx) Faks: (0 212) 293 07 23
<http://www.ykykultur.com.tr>
e-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
İnternet satış adresi: <http://alisveris.yapikredi.com.tr>

İÇİNDEKİLER

Giriş • 7

1.

Kamusal Alan ve Siyasi Kamuoyu • 15

2.

İletişimsel Eylem ve Aşkınılıktan Koparılmış Akıl • 27

3.

Söylemsel Farklılaşmanın Mimarisi Üzerine • 78

4.

Demokratik Hukuk Devletinin Siyaset Öncesi Temelleri? • 99

5.

Kamusal Alanda Din • 112

6.

Özgürlük ve Belirlenimcilik • 145

7.

“Ben Kendim de Doğanın Bir Parçasıyım” -
Aklın Doğayla İççe Geçmişliği Üzerine Adorno • 174

8.

İnanma ile Bilme Arasındaki Sınır • 201

9.

Kültürel Hakların Öncüsü olarak Dini Hoşgörü • 238

10.

Kültürlere Eşit Muamele ve
Postmodern Liberalizmin Sınırları • 257

11.

Çoğulcu Dünya Toplumu İçin Siyasi Bir Anayasa? • 297

Giriş

Çağımızın entelektüel durumunu, iki karşıt eğilim nitelemektedir: Doğalcı dünya görüşünün yaygınlaşması ve dini taassupların siyasi etkisinin artışı.

Bir yandan, terapötik ve öjenik saiklerle yürütülen biyogenetik, beyin araştırmaları ve robotbilim alanında kaydedilen gelişmeler başarıyla sunulmaktadır. Bu programla, kişilerin kendilerini doğal bilimlerin nesnelleştirici kategorileri üzerinden kavraması, gündelik iletişim ve eylem bağlamlarına da sızacaktır. Anlaşılır ve deneyimlenir olan her şeyi gözlemlenebilir olana indirgeyen bu öznesnelleştirme perspektifini benimseme, buna tekabül eden kendi kendini araçsallaştırmaya eğilimini de teşvik edecektir.¹ Felsefe söz konusu olduğunda bu eğilime, bilimselci bir doğalcılığın meydan okuması da eklenir. İnsan zihninin bütün işlemlerinin, organik maddelere bağımlı olduğu gerçeği değildir tartışmalı olan. Daha çok, zihnin doğallaştırılmasının doğru biçimi konusunda ihtilaf vardır. Çünkü kültürel evrime dair uygun bir doğalcı kavrayış, hem zihnin öznelerarası yapısını, hem de onun kurallarla yönlendirilen işlemlerinin normatif niteliğini hesaba katmalıdır.

Doğalcı dünya görüşlerinin yaygınlaşması eğilimine karşı, diğer tarafta dini cemaatler ve gelenekler beklenmedik biçimde yeniden canlanmakta ve dünya çapında politikleşmektedir. Felsefe söz konusu olduğunda, sadece Avrupa'nın bir istisna oluşturduğu dini enerjilerin yeniden canlanması eğilimine, Batılı modernitenin metafizik sonrası ve dinsel olmayan özkavrayışına yönelik

1 Bkz. J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur* (Genişletilmiş baskı), Frankfurt/M. 2002.

bir temel eleştirinin meydan okuması eklenmektedir. Tartışmalı olan, siyasi biçimlendirme olasılıklarının, artık sadece Batı'da ortaya çıkmış bilimsel-teknik ve ekonomik altyapıların alternatifsiz hale gelmiş olan evreni içerisinde bulunduğu gerçeği değildir. Tartışmalı olan daha ziyade, dini taassupların savunucularının giderek artan ölçüde itham ettikleri, kültürel ve toplumsal rasyo-nelleşme sürecinin sekülerleştirici sonuçlarının, Batı'ya özgü bir tarihsel gelişim olduğu yolundaki doğru yorumdur.

Bu çelişkili entelektüel eğilimler muhalif geleneklerde kökenlenir. Katı doğalcılık, Aydınlanmanın bilime iman eden varsayımlarından çıkan bir sonuç olarak anlaşılabilirken, siyasi olarak yenilenmiş dini bilinç, Aydınlanmanın liberal varsayımlarıyla bağlarını koparmaktadır. Ama bu entelektüel ve manevi görüşler, sadece akademik ihtilaf düzeyinde çatışmakla kalmamakta, tersine siyasi güçlere dönüşmektedir – hem Batı'nın öncü ulusunun sivil toplumu içinde, hem de uluslararası düzlemde, dünya dinlerinin ve hakim kültürlerin karşılaşmasında.

Demokratik hukuk devletlerinin normatif temelleri ve işlevsel koşullarıyla uğraşan bir siyaset kuramı açısından, bu muhalefet gizli bir işbirlikçiliği de açığa çıkarmaktadır: Bu iki zıt eğilim, iki taraf da özdeşünüme hazır olma yönünde bir emare göstermediğinde yönetim biçiminin tutarlılığını, dünyagörüşsel kutuplaşma aracılığıyla belli ölçüde işbölümü yaparak tehlikeye sokmaktadır. İster insan embriyonları üzerinde araştırma, ister kürtaj, isterse koma hastalarının tedavisi konusunda olsun, seküler/dindar karşıtlığının fay hattı boyunca uzlaşmaz biçimde kutuplaşan bir siyasi kültür, en eski demokraside bile vatandaşlık zeminini zora sokmaktadır. Liberal vatandaşlık *ethos*'u her iki taraftan da, hem inancın hem de bilginin sınırlarını düşü-nümsel biçimde belirlemeyi talep etmektedir.

Tam da ABD örneğinin gösterdiği gibi, modern anayasal devlet barışçıl bir dini çoğulculuğu mümkün kılmak için de icat edilmiştir. Asli dünya görüşleri ve doktrinleri söz konusu olduğunda barışık olmayan farklı dini cemaatlerin eşit haklara sahip olarak, karşılıklı hoşgörü ortamında bir arada yaşaması ancak hukuk devleti çerçevesinde seküler idari yetkinin ideolojik açıdan tarafsız bir biçimde kullanılmasıyla mümkün olabilir. Siyasi

iktidarın sekülerleşmesi ile dini vecibeleri yerine getirmenin hem pozitif hem negatif anlamda özgür olması özgürlüğü, madalyonun iki yüzüdür. Dini cemaatleri sadece kendi aralarındaki kanlı çatışmaların yıkıcı sonuçlarına karşı değil, sekülerist bir toplumun din düşmanı tutumuna karşı da korumuşlardır. Fakat anayasal devletin, dindar olan ve olmayan vatandaşlarını birbirlerine karşı korumaya alabilmesi için, bu kişilerin vatandaşlık ilişkilerinde geçici bir uzlaşmaya varması yeterli değildir, demokratik bir sistemde bir arada yaşamaya da inanmaları gerekmektedir. Ancak vatandaşlık ilişkilerinde sadece gelip geçici bir uzlaşmaya varmakla kalmayıp inandıkları için bir demokratik düzende bir arada yaşadıkları zaman, birbirlerine karşı korumaya alabilir. Demokratik devlet, karşılıklı olarak birbirlerini siyasi bir topluluğun özgür ve eşit üyeleri olarak kabul eden vatandaşlar arasında, hukuki açıdan zorlayıcı olmayan dayanışmadan beslenir.

Siyasi kamuoyunda küçük değişikliklerle karşılanan bu vatandaşlık dayanışması, dünyagörüşsel sınırların ötesinde de, hatta bilhassa burada kendini kanıtlamalıdır. Karşılıklı birbirini kabul etmek örneğin dindar ve seküler vatandaşların, kamuoyundaki tartışmalarda birbirini dinlemeye ve birbirinden öğrenmeye hazır olması anlamına gelir. İnsanların birbiriyle medeni ilişki kurması siyasi bir erdemdir ve belirli bilişsel yaklaşımların açığa çıkmasına neden olur. Bu yaklaşımlar talimatla değil, öğrenilerek kazanılabilir. Ancak bu durumdan, bizim bağlamımızda bilhassa ilgi çekici bir sonuç çıkar. Liberal devlet, vatandaşlarından dünyagörüşsel sınırların ötesinde işbirliği içinde davranmalarını talep ederken, hem dindar hem de seküler tarafta bunun için gerekli bilişsel yaklaşımların, tarihsel öğrenim süreçlerinin sonucu olarak önceden oluşmuş olduğunu *varsaymak* zorundadır. Bu türden öğrenim süreçleri sadece, rasyonel olarak çıkarsanabilen görüşlerden bağımsız olarak “ortaya çıkan” rastlantısal zihniyet değişiklikleri değildir. Ama aynı şekilde hukuk ve siyaset araçları üzerinden üretilip kumanda edilemezler. Liberal devlet uzun vadede, kendi kaynaklarıyla üretemediği zihniyetlere tabidir.

Liberal bir devlette dindar vatandaşların karşılaması gereken tolerans beklentileri bir düşünüldüğünde, bu apaçık ortaya

çıkacaktır. Köktenci görüşler, demokratik düzenin parçalanmaması için yeterince çok sayıda vatandaşın paylaşması gereken zihniyetle bağdaşamaz. Din tarihi perspektifinden bakıldığında, dindar vatandaşların başka inançtan olanlarla ve inançsızlarla medeni ilişkilerinde benimsemesi gereken bilişsel yaklaşımlar, kolektif bir öğrenim sürecinin sonucu olarak kavranabilir. Hristiyan Batıda teoloji, belli ki, aktarılan doktrinlerin yorum-bilimsel özdüşünümünde öncü rolünü üstlenmiştir. Modern bilim, dinsel çoğulculuk, anayasa hukuku ve seküler toplum ahlakının bilişsel meydan okumalarının dogmatik bir biçimde yorumlanışının “başarılı” olup olmadığı ve burada “öğrenim süreçleri”nin söz konusu olup olmadığı, tabii ki sadece, bu sayede modern yaşam koşullarına uyum gösteren bu geleneklerin perspektifinden yargılanabilir.

Kısacası, demokratik kamuoyunda fikir ve irade oluşumu, sadece yeterince çok sayıda vatandaş, köklü inanç ve dünya görüşü farklılıkları söz konusu olduğunda da eylemlerinin medeniliği açısından belirli beklentileri yerine getirdiklerinde işleyebilir. Ama bu yüzleşme dindar vatandaşlardan, ancak gerekli bilişsel önkoşulları gerçekten de yerine getirdikleri varsayılarak bekenbilir. Kendi dini kanılarını, dini ve dünyagörüşsel çoğulculuk gerçeğiyle düşünümsel açıdan tutarlı bir biçimde ilişkilendirmeyi öğrenmiş ve toplumsal olarak kurumlaşmış bilimlerin bilgi alanındaki ayrıcalığının yanında, seküler devletin ve evrenselci toplum ahlakının önceliğini inançlarıyla uyumlu hale getirmiş olmalıdırlar. İnanç cemaatleriyle ilişkili olan teolojiden farklı olarak felsefenin, bu sürecin üzerinde hiçbir etkisi olamaz. Bu açıdan felsefenin rolü, bir dini öğretinin içinde neyin bir kanıt olarak geçerli olabileceğini veya neyin reddedilmesi gerektiğini yargılama yetkisi olmayan, dışarıdan bakan bir gözlemcininkiyle sınırlıdır.

Felsefe ilk olarak seküler tarafta etkili olur. Çünkü dindar olmayan vatandaşlar da, vatandaşlığın gerektirdiği dayanışma beklentilerini, sadece dindar vatandaşlarına ve onların ifadelerine karşı belli bir bilişsel yaklaşımı benimsemeleri koşulu altında yerine getirebilirler. Bu iki taraf, dünyagörüşsel olarak çoğulcu bir kamuoyunun demokratik çok sesliliğinde karşı karşıya gelip, siyasi sorunlar hakkında tartıştıklarında, karşılıklı saygı tale-

binden belli başlı epistemik görevler doğar. Kendilerini dini bir dilde ifade eden katılımcılar da, seküler vatandaşlar tarafından ciddiye alınma hakkına sahiptir. Öyleyse bunların da, dini dilde ifade edilen beyanatların da rasyonel bir içeriği olduğunu, başından itibaren yadsıma hakkı yoktur.

Gerçi bütün yasaların, bütün mahkeme kararlarının, bütün düzenlemelerin ve tedbirlerin kamusal, yani bütün vatandaşlara eşit ölçüde açık bir dilde ifade edilmesi ve bunun haricinde seküler biçimde meşrulaştırılabilir olmaları herkes tarafından paylaşılan demokratik düzen anlayışının bir parçasıdır. Ama siyasi kamuoyunda gerçekleşen gayriresmi fikir çatışmalarında, vatandaşlar ve sivil toplum örgütleri, devletin kurumsal yaptırım gücünün talep edileceği eşğin altında iş görür. Burada fikir ve irade oluşumu konuşma yasakları aracılığıyla kanalize edilerek, olası anlamlandırma kaynaklarıyla bağlantısı kesilemez.² Bundan dolayı, seküler vatandaşların inançlı vatandaşlara göstermeleri gereken saygının, epistemik bir boyutu da vardır.

Diğer taraftan seküler vatandaşlardan, dinsel beyanatların olası bir rasyonel içeriğine karşı açık fikirli olmaları ve bundan daha önemlisi, bu içeriklerin dini tabirlerden, herkesin anlayabileceği bir dile işbirliği içerisinde çevrilmesine katkıda bulunmaya hazır olmaları – sadece özünde tartışmalı bir bilişsel varsayım altında talep edilebilir. Çünkü onlara göre, dünyevi kanırlarla kuramsal tescilli kanırlar arasındaki çatışma, ancak dini geleneklerin düpedüz akıldışı veya anlamsız olmadığı seküler bakış açısından da takdir edilebildiğinde, ilk bakışta mantıklı biçimde beklenen bir fikir ayrılığı niteliğini taşır. Dindar olmayan vatandaşlar ancak bu koşulla, büyük dünya dinlerinin, hakkı verilmemiş ama meşru taleplerin akılcı sezgilerini ve öğretici yönlerini beraberinde getirebileceklerinden yola çıkabilirler.

Bu elbette anayasanın temel ilkeleriyle önceden hükme bağlanamayan, açık bir tartışmanın konusudur. Hangi tarafın haklı çıkacağı hiçbir şekilde belli değildir. Bilimsel dünya görüşünün sekülerizmi, dinsel öğretilerin arkaik düşünce biçimlerinin yerleşik araştırmaların bilgi kazanımları aracılığıyla toptan aşıldı-

2 J. Habermas, "Glauben und Wissen", *Zeitdiagnosen*, Frankfurt/M. 2003, s. 249-262 içinde.

ğında ve değerini kaybettiğinde ısrar etmektedir. Buna karşın, kesinlikle yanlışlanabilir olan, ama yenilgici olmayan metafizik sonrası düşünce, kendi sınırları –ve kendi içindeki sınırları aşma eğilimi– üzerine düşünümünde iki tarafla da arasına sınır koyar. Doğacı bilim sentezlerine, gökten inen hakikatlerden daha fazla güvenmez.

Dindar ve seküler cepheler arasındaki, vatandaşlar arasındaki birlik ve beraberliğe zarar veren ideolojik kutuplaşma, siyasal kuramın bir konusudur. Ama, vatandaşlar arası dayanışmanın işlerlik koşulunun bilişsel varsayımları göz önüne alınır alınmaz, çözümleme başka bir düzleme geçmelidir. Dini bilinç modern çağda nasıl düşünümsel hale geldiyse, seküler bilincin düşünümle aşılmasının da epistemolojik bir özelliği vardır. Bu iki bütüncüleyici öğrenim sürecinin adlandırılışı bile, metafizik sonrası bir gözlemcinin kendi bakış açısından mesafeli bir tarif yaptığını ele vermektedir. Ama bu gözlemcinin de aralarında olduğu katılımcıların bakış açısından, çatışma açıktır. Çatışma noktaları aşıkârdır. Bir yanda tartışma, doğası gereği öznelarası düzenlenmiş olan ve normlarla yönlendirilen bir düşünce kipinin doğallaştırılmasının doğru biçimi üzerinedir. Buna diğer tarafta, milattan önceki binyılın ortalarında, Jaspers'in "Eksen Çağı" adını verdiği dönemde dünya dinlerinin ortaya çıkışıyla imlenen o bilişsel kaymanın doğru anlaşılması üzerine tartışma tekabül eder.

Bu çatışmada ben, Hegel'in, büyük dünya dinlerinin, aklın tarihine dahil oldukları tezini savunuyorum. Metafizik sonrası düşünce, dinsel gelenekleri metafizikle yan yana kendi soykütüğüne katmadıkça, kendini anlayamaz. Bu öncüllere göre, bu "güçlü" gelenekleri modern düşünce biçimlerine bağlayan içsel bağlamı aydınlatmak yerine, bunları belli ölçüde arkaik artıklar olarak bir kenara itmek, akıldışı olurdu. Dinsel gelenekler bugüne kadar eksik olan şeyin bilincini dile getirmeyi başarmaktadır. Başarılamayan şeylere karşı duyarlılığı uyanık tutmaktadır. Kültürel ve toplumsal rasyonelleşmeyle kaydedilen ilerlemele-
rin içinde derin hasarlara yol açtığı, toplumsal ve bireysel birlikte yaşamamızın boyutlarını unutulmaya karşı korumaktadır. Sırf temellendirici bir konuşmaya dönüştürülse ve dünyevi hakikat içeriklerinden serbest bırakılsa bile, esinlendirici bir güç

geliştirebilecek olan şifrelenmiş semantik potansiyelleri neden hâlâ içeriyor olmasınlar?

*

Elinizdeki kitap, bu soruları merkez alan makaleleri bir araya getirmektedir. Bunlar son yıllarda, daha ziyade rastlantısal ve-
silelerle ortaya çıkmışlardır ve sistematik bir bağlamları yoktur. Ancak, doğalcılık ve dinin karşıt ama birbirini bütünleyen mey-
dan okumalarına, aşkınlıktan koparılmış bir aklın normatif an-
lamına dair metafizik sonrası ısrarla karşı çıkma niyeti, bütün
yazıların ana motifidir.

Birinci kısımdaki yorumlar ve incelemeler, uzun zamandır
izini sürdüğüm zihin kuramına öznelarası yaklaşımı anım-
sattmaktadır. Kant'ı Darwin ile birleştiren bir pragmatizmin³
çizgisinde, Platon karşıtlığını, zihnin kurallarla yönlendirilen
işlemlerini, kısa ve öz bir biçimde nomolojik [yasa-bağımlı] ola-
rak açıklanabilen düzenliliklere indirgeyecek kadar abartmadan,
Platoncu İdeaların havasını, idealleştirici önvarsayımlar kavramı
yardımıyla boşaltmak gayet mümkündür. İkinci bölümdeki in-
celemeler, anayasal devletin normatif kuramı açısından, burada
önceden ana hatları çizilen merkezi sorgulamayı geliştirirken,
üçüncü kısımdaki metinler epistemolojik konulara ilerleyerek,
metafizik sonrası düşünmenin doğalcılık ve din arasındaki ko-
numlanışını netleştirmeye çalışmaktadır. Son üç yazı, siyaset ku-
ramının konularına geri dönmektedir. Burada beni ilgilendiren,
her şeyden önce, bir yanda dinsel ve ideolojik çoğulculuğun dev-
let içinde ele alınışıyla, diğer yanda pasifleştirilmiş bir dünya top-
lumunun politik durumunun görünümü arasındaki ilişkilerdir.⁴

Starnberg, Mart 2005
Jürgen Habermas

3 Bkz. J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, "Giriş" bölümü, Frankfurt/M. 1999, s. 7-64.

4 Son yazıda, uluslararası hukukun anayasalaştırılmasının sorunlarını yeni-
den ele alıyorum, bkz. J. Habermas, *Der Gespaltene Westen*, Frankfurt/M. 2004,
s. 113-193'deki ilgili deneme; (*Bölünmüş Batı*, Çev.: Dilman Muradoğlu, YKY, 2007,
s. 107-181) .

1.

Kamusal Alan ve Siyasi Kamuoyu

İki Düşünsel Motifin Yaşamöyküsel Kökenleri

Sizlere yaşamımda geçtiğim yollar ve kişisel deneyimlerim hakkında basit bir dille öğretici bir şeyler söylemem ricası karşısında yaşadığım zorluğu itiraf etmek isterim. Başkan Inamori'nin ödül alanlardan ricası şuydu: "Please talk about yourself" – "Tell us how you overcame hardships, what your guideline was when standing at the crossroads of your life" ["Lütfen kendinizden bahsedin" – "Bize zorlukları nasıl aştığınızdan, yaşamınızın kavşak noktalarına geldiğinizde kılavuz ilkelerinizin ne olduğundan bahsedin"]. Filozofların yaşamı genelde, dışsal olaylar açısından yoksuldur. Ki filozoflar da zaten genelde kuramsal alanda daha rahat hareket ederler. Bu nedenle, özel konulardan bahsederken yaşadığım ketlenmeyi, ilk önce özel alanın kamusal alanla ilişkisi üzerine kuramsal bir uyarıyla açıklamama izin verin.

Bunun için, iki tür kamusalılık arasında bir ayrım yapmak faydalı olur. Medyanın çok önemli bir role sahip olduğu günümüz toplumunda kamusalılık, şöhret kazananlara, kendilerini sergileyecekleri bir ortam olarak hizmet etmektedir. Görülebilirlik veya tanınmışlık, kamu karşısına çıkışların asıl amacıdır. Yıldızlar, kitlesel medyada bu şekilde varolmanın bedelini, özel ve kamusal yaşamlarının birbirine karışmasıyla öderler. Siyasi, bilimsel veya yazınsal tartışmalara katılmanın başka bir amacı vardır. Bir konu üzerinde uzlaşmaya varmak, bu bağlamda

insan kadar hazırlıksız ve çaresiz olarak dünyaya gelmediğini ve ailenin ve türdeşlerinin özneler arasında paylaştığı bir kamusal kültürün korumasında bu kadar uzun bir yetişme dönemine muhtaç olmadığını görürüz. Her şeyi *birbirimizden* öğreniriz. Bu ise sadece kültürün oluşmasına neden olan bir ortamın kamusal alanında mümkündür.

Geçirdiğim ilk damak ameliyatı beş yaşındayken, yani bel-
leğim daha berrakken, tekrarlandığında, insanın başkalarına
derinden bağımlı olduğuna dair farkındalığım keskin biçimde
arttı. Her durumda bu farkındalık artışı beni, insanın toplumsal
doğası üzerine düşünürken insan ruhunun öznelerarası yapısını
vurgulayan felsefi görüşlere, Wilhelm von Humboldt'a dayanan
hermenötik geleneğe, Charles Sanders Peirce ve George Herbert
Mead'in Amerikan pragmatizmine, Ernst Cassirer'in sembolik
biçimler kuramına ve Ludwig Wittgenstein'in dil felsefesine sü-
rükledi.

Kişinin derinlerde yer etmiş olan, bir başkasına karşılıklı ba-
ğımlılığına dair sezgi, "insanın dünyadaki yeri" "imge"sinde ifa-
de bulur. Bu paradigmalar bir yandan gündelik özkavrayışımızı
belirlerken, bazen de koskoca bilimsel disiplinlere yön verir. Öz-
nelerarasılığın iplerinden eğrilmiş dokusunun yapısını anlamak
için, tersyüz edilmiş bir eldiven gibi tahayyül edilmesi gereken
bir özneliliğin imgesi geliyor aklıma. Tekil öznenin içine bir dış-
sallık yansır. Çünkü öznel ruh, yapısını ve içeriğini, ana kuca-
ğında toplumsallaşmış özneler arasındaki öznelerarası etkileşi-
min nesnel tiniyle ilişki içinde kazanır. Bireysel insan toplumsal
çevresine, salt organizmanın doğal çevreye çıktığı gibi, yabancı
dış dünyayla arasına ozmotik bir sınır koymuş bir içsellik olarak
karışmaz. Özne ile nesnenin, iç ve dışın soyut karşıtlığı yanıltıcı-
dır, çünkü yeni doğan bebeğin organizması, ancak toplumsal et-
kileşimlerin benimsenmesiyle insan halini alır. Onu açık kollarla
bekleyen bir toplumsal dünyanın kamusal alanına girerek bir bi-
reye dönüşür. İşte yaşama dünyamızın ortaklaşa içinde barındı-
rığımız bu ortamının kamusalılığı, hem içten hem dıştan aynıdır.

Bu nedenle, yetişen kişi, özbilinçle yaşantılanan bir yaşamın
içsel merkezini, ancak iletişimle kurulan kişilerarası ilişkilerde
kendini *dışa vurduğu* ölçüde oluşturabilir. Görünüşte özel olan

bilinç, kişisel duygulanımlarının ve mahrem dürtülerinin ifadelerinde bile, sembolik olarak ifade edilen ve öznelar arasında paylaşılan *kamusal* düşüncelerin oluşturduğu kültürel ağdan aldığı itici güçle beslenir. Bugün bilişsel bilimlerde yeniden canlanan, beyninin ve genomunun organik özü ile saydamsız bir ilişkide bulunan, özyineli olarak kendi içinde kapalı bilinç monadının Kartezyen imgesi, yanıltıcıdır.

Özbilinç olgusunun neden kökensel bir şey olması gerektiğini asla anlayamamışım. Kendimizin bilincine ilk olarak, bir başkasının bize attığı bakışlarla varmaz mıyız? Benimle bir birinci şahıs olarak konuşan senin, ikinci bir kişinin bakışlarında, sadece yaşantılayan bir özne olarak değil, aynı zamanda da bireysel bir ben olarak kendimin bilincine varırım. Başkasının öznelletiren bakışları, bireyleştirici bir güce sahiptir.

(2) Araştırmalarımın içinde devindiği paradigmayı açıklamak için bu kadarı yeter. Dil felsefesinin yaklaşımı ve bu çerçevede geliştirdiğim ahlak kuramı, okul çocuğı olarak karşılaştığım iki deneyimden esinlenmiş olabilir: Başkalarının beni anlamaması (a) ve bu duruma yadsımayla tepki vermiş olmaları (b).

(a) Hiç farkında olmadığım burundan konuşmamla ve bozuk ifademle, sınıfta ve okul bahçesinde derdimi anlatmak zorunda kalmanın zorluklarını anımsıyorum. Ailenin ve tanıdık çevrenin sınırlarının dışına çıkmıştım ve belli ölçüde anonim bir mekânda kendimi kanıtlamam gerekiyordu. Başarısızlığa uğrayan iletişimler, dikkatleri, insanın nesneler gibi kavrayamadığı ve normalde dikkat çekmeyen sembollerin aradünyasına çeker. Dilsel iletişim aracı ancak başarısız olmasıyla, bireyler olarak da onsuz varolamayacağımız bir ortak tabaka olarak su yüzüne çıkar. Kendimizi zaten daima dil ögesinin içinde buluruz. Ancak konuşanlar susabilir. Sadece doğumumuzdan itibaren başkalarına bağlandığımız için, tek başımıza kalabiliriz.

Filozoflar dilin bu ortaklık kurucu gücüyle özellikle ililenmemiştir. Platon ve Aristoteles'ten bu yana dili bir *temsil* aracı olarak çözümlemler ve nesnelerle ilişki kurmamızı ve gerçekleri yansıtmamızı sağlayan ifadelerin mantıksal biçimini araştırırlar. Ama dil ilk etapta iletişim için vardır ve herkes diğerinin geçerlilik savlarına karşı "Evet" veya "Hayır" diyerek

tavır alabilir. Bizler dili, salt bilişsel amaçlardan ziyade iletişim-sel amaçlar için kullanırız. Dil, dünyanın aynası değildir, tersi-ne onu bizim için erişime açar. Bu sırada bakışlarımızı daima, belli bir biçimde dünyaya çeker. Dilin içinde bir dünya görüşü gibi bir şey kayıtlıdır. Ne mutlu ki, belirli bir dille birlikte edin-diğimiz bu ön bilgi, kesinlikle sabit değildir. Yoksa dünya ile ilişki içindeyken ve onun üzerine konuşurken, yeni hiçbir şey öğrenemezdik. Bilimin kuram dilleri için geçerli olan, gündelik yaşamda da geçerlidir: Yüklemlerin ve kavramların anlamını, bunlar yardımıyla yaşadığımız deneyimlerin ışığında tekrar gözden geçirebiliriz.

Dil özürüllüğüm ayrıca, neden yaşamım boyunca yazılı sözün daha üstün olduğu kanısında olduğumu da açıklayabi-lir. Yazı, sözün kusurlarını örter. Öğrencilerimi de hep, seminer tartışmalarındaki zeki katılımlarından ziyade, yazılı ödevleri-ne göre yargılamışımdır. Şimdi gördüğünüz gibi, her ne kadar dinleyicilerimin dezavantajına olsa da, bugüne kadar yaptığım konuşmalarda serbest konuşmaktan kaçınmışımdır. Yazılı ifa-denin kesinliğine sığınmak, belki de beni önemli bir kuramsal ayrıma sevk etmiştir. *İletişimsel eylemde*, bir bakıma naif hareket ederken, *söylemde* sorunlu hale gelmiş geçerlilik savlarını sına-mak için nedenleri değiş tokuş ederiz. Bu söylem, daha iyi argü-manın zorlamasız gücünün üstün gelmesini sağlayacaktır.

(b) Bu kavrayış ise başka bir deneyimi, birçok çocuğun, di-ğerlerinden farklı oldukları için, okul bahçesinde veya sokakta maruz kaldıkları, zararsız aşağılamalar türünden hakaretleri, kuramsal olarak sindirmeme yardımcı olmuştur. Bu arada kü-reselleşme, kitlesel turizm, dünya çapında göç, dünya görüşle-rinin ve kültürel yaşam biçimlerinin genel olarak çoğulcu hale gelişi, tutunamayanların dışlanması ve azınlıkların marjinalleş-tirilmesi gibi deneyimleri hepimize yaşatmıştır. Bugün her bi-rimiz, yurtdışında bir yabancı, yabancılar arasında bir yabancı, başkaları için bir başkası olmanın nasıl bir şey olduğunu kafa-sında canlandırabilir. Bu durumlar, ahlaki duyarlılıklarımızı uyandırmaktadır. Çünkü ahlak, iletişimsel olarak toplumsallaş-mış bireylerin, kendilerine özgü incinebilirliğine karşı, iletişim araçlarından dokunmuş bir koruma düzeneğidir.

Bireyleşme ne kadar içe işlerse, birey de sanki dışa doğru gitgide sıkılaştıran ve kırılğanlaşan, karşılıklı kabullenme ilişkilerinden oluşan bir ağa, o kadar derinlemesine kapılır. Böylece *esirgenen* karşılıklılığın risklerine karşı korunmasız hale gelir. Herkese eşit derecede saygı gösterme ahlakı, bu riskleri ortadan kaldırmak ister. Çünkü bu ahlak, ayrımcılığın yok edilmesi ve marjinalleştirilenlerin yeniden karşılıklı önemsenme ağına katılması hedefi aracılığıyla tanımlanır. Yabancılar arasında da dayanışma sağlayabilen birlikte yaşama normları, genel kabule tabidir. Bu gibi normlar geliştirmek için, söylemlere katılmamız gerekir. Çünkü ahlaki söylemler, bütün ilgili kişilerin eşit ölçüde söz alabilmesine izin verir. Bu söylemler katılımcıları, diğerlerinin bakış açılarını da benimsemeye davet eder.

(3) Buraya kadar çocukluğumdan kaynaklanan kişisel motifler üzerine konuştum. Ama 1945 yılındaki kopuş, benim kuşağımı öyle bir deneyimle zenginleştirdi ki, bu deneyim olmasa herhalde felsefeye ve toplumsal kurama uzanamazdım. Bir ölçüde normal bir gündelik yaşam süren toplumun ve rejimin hastalıklılığı ve canılığı, sanki bir gecede açığa çıkarılmıştı. Böylece Nazi geçmişinin mirası ile yüzleşme, benim yetişkinliğimde benimsediğim siyasi yaşamın bir temel konusu haline gelmiştir. Geçmişe yönelik bu bakıştan kaynaklanan geleceğe yönelik ilgilim, “cemaat” ile “cemiyet”in hataya düşülerek birbirinin alternatifi sayılmasından beslenen yaşam koşullarına yöneliktir. Akımda canlanan, Brecht’in dediği gibi, ne modern toplumların farklılaşma kazanımını yitiren, ne de dimdik yürüyen bireylerin birbirine bağımlılığını ve birbirlerine karşılıklı muhtaçlığını yadsıyan “dostane” birlikte yaşama biçimleridir.

16. doğum günümünden birkaç ay önce, İkinci Dünya Savaşı sona erdi. Federal Cumhuriyet kurulana ve 1949 yazında öğrenimim başlayana kadar, dört yıl boyunca gözlerimi dört açtığım bir ergenlik dönemi geçti. “Geç doğmuş olma şansına” sahiptim, ahlaksal olarak duyarlı bir yaşta, tarihsel bir açılımı birlikte yaşamak için yeterince yaşlı, ama siyasi durumun yükünü sırtlamak için fazla gençtim. Askerlik sırası henüz bize gelmemişti. Üstelik yanlış partiyi tuttuğumuz için veya ağır sonuçları olan politik yanlışlar yüzünden sorumlu tutulamazdık. Auschwitz’in or-

taya çıkmasından sonra, eski çamlar bardak olmuştu. Önceden az çok normal olduğunu sandığımız çocukluk ve gençlik günleri şimdi uygarlığın çöküşünün gölgesindeki gündelik yaşama dönüşmüştü. Benim yaşıtlarım, bunu hak etmek için hiçbir şey yapmamış olmalarına rağmen, radyodan takip ettiğimiz Nürnberg savaş suçları mahkemesi duruşmalarından, sınırsızca ders çıkarma şansını edinmişti. Karl Jaspers'ın, toplu suç ile toplu yükümlülük arasındaki ayrımını benimsiyorduk.

Bu *habitus* bugün birçok yönden eleştirel bir tutumla ele alınmaktadır ve bir kazanım olmaktan çok uzaktır. Hem sağcı ve liberal hem de solcu akranlarımla tepkilerinde bu çağa özgü bir zorunluluk hakimdir. Neredeyse hiç bedel ödemededen edinilen ahlaki ve siyasi görüşler, o zamanlar düşünce biçiminin bütününe geçirdiği kökten bir değişimle, kültürel alanda Batıya açılmakla bağlantılıydı. Weimar dönemini tanımamış olan bizler Nazi döneminde, sığ, hınc yüklü vatanseverlik zırvalarının, anıtsalcılığın ve ölüm kültürünün kol gezdiği bir ortamda büyümüştük. 1945'ten sonra dışavurumculuk sanatının, Kafka'nın, Thomas Mann'ın ve Hermann Hesse'nin, Anglosakson dünya yazınının, Sartre'ın ve Fransız solcu Katoliklerin çağdaş felsefesinin, Freud'un ve Marx'ın, aynı zamanda bir John Dewey'nin pragmatizminin kapıları açılmıştı, ki Dewey'nin öğrencileri, *reeducation* [yeniden eğitim] dönemini belirleyici ölçüde etkilemişti. Çağdaş sinema, heyecan verici mesajlar taşıyordu. Bir Mondrian'ın konstrüktivizminde, Bauhaus ekolü mimarisinin soğuk geometrik biçimlerinde ve uzlaşmasız sanayi tasarımında, modernliğin özgürleştirici, devrimci ruhu en inandırıcı görsel cisimleşmesini buluyordu.

Benim için sihirli sözcük, Anglosakson liberalizmi değil, "demokrasi" idi. O zamanlar popüler temsillerinden tanıdığım rasyonel hukuk geleneğinin yapıları, modernitenin öncü ruhu ve özgürleşme vaadi ile birleşiyordu. Savaş sonrası toplumunun değişmeyen otoriter ortamında biz öğrenciler, kendimizi daha da yalıtılmış hissediyorduk. Adenauer'ın politikalarının kabul görmesini sağlayan toplumsal seçkinlerin ve önyargı yapılarının sürekliliği felç ediciydi. Bir kopuş, yeni bir kadroyla yeni bir başlangıç ve bir zihniyet dönüşümü gerçekleşmemiştir; ne bir ah-

laki yenilenme vardı, ne de siyasi tutumda bir değişiklik. Bu siyasi düş kırıklığını, öğrenimim sırasında tanıştığım eşimle paylaşıyordum. Alman üniversitelerinin kendini seçkinci ve aynı zamanda apolitik kavrayışı, ayrıca akademik öğretmenlerimizi 1933'te entelektüel olarak silahsızlandıran veya doğrudan Nazilerin kucağına iten o melun ulusalcılık ile kentsoylu-saraylı anti-semitizmin birleşimi, 50'li yıllarda bile karşımıza çıkıyordu.

Bu ortamda benim de daha ziyade solcu siyasi görüşüm, felsefe öğrenimimle nadiren örtüşüyordu. Siyaset ve felsefe, bu iki düşünsel evren, uzun süre ayrı kaldı. Bunlar ancak 1953 yaz yarıyılıının bir hafta sonunda, arkadaşım Karl-Otto Apel, Heidegger'in *Metafiziğe Giriş*'inin yeni yayımlanmış bir nüshasını elime tutuşturduğunda çarpıştı. O zamana kadar Heidegger benim için, sadece uzaktan da olsa, yol gösterici bir öğretmen olmuştu. Onun *Varlık ve Zaman*'ını, Kierkegaard'ın gözleriyle okumuştum. Bana öyle geliyordu ki, temel ontoloji, bireysel vicdana, bireyin varoluşsal hakikatine hitap eden bir etik içeriyordu. Şimdiyse aynı Heidegger, 1935 yılında verdiği dersleri, gözden geçirmeden ve yorumlamadan yayımlıyordu. Bu derslerin dili, ırkçı ruhun putlaştırılmasını, Schlageter tarzı inadı ve sevinçle biz diyebilmenin kolektivizmini yansıtıyordu. Tahmin edilemez şekilde, "Halkın *Dasein*'i" bireysel "*Dasein*"ların yerini almıştı. İnanılmaz ölçüdeki tiksintimden, o zamanları yazıya dökerek kurtuldum.

Hâlâ sadık bir Heidegger öğrencisi olan beni ele veren gazete makalesinin başlığı, "Heidegger ile Heidegger'e karşı düşünmek" idi. Alıntıların seçilişi bugün bile, o zamanlar Heidegger'in metninde beni sinirlendiren şeyleri gözler önüne serer. Bunlar her şeyden önce dört şeydi: "Yaratıcı şiddete" kahramanca bir davetle, fedakarlık kültürünün, "çöküşe Evet deyişin en derin ve en kapsamlı halinin" ölümcül bileşimi. İkincisi, bu Alman mandarininin, "tin'e karşı "zeka"yı, hakiki düşünmeye karşı çözümlemeyi değersizleştiren ve ezoterik hakikati "az sayıda kişi" için saklamak isteyen Platoncu önyargıları beni kızdırıyordu. Aydınlanmanın eşitlikçi evrenselciliğine karşı çıkan, Hristiyanlık ve Batı karşıtı duygular da beni rahatsız ediyordu. Ama beni asıl harekete geçiren şey, bu Nazi filozofunun, o zamanlar, savaşın

sonundan sekiz yıl sonra, henüz kimsenin hakkında konuşmadığı kitlesel suçun sonuçlarının ahlaki ve siyasi sorumluluğunu üstlenmeyi reddetmesiydi. Bunun devamında ortaya çıkan anlaşmazlık, Heidegger'in faşizmi, yükü kendi sırtından atmak için "varlık kaderi" olarak yorumlaması, tamamen gözden kaçmıştı. Bilindiği gibi önemli sonuçları olan siyasi hatasını, vebali kişisel olarak yüklenilemeyecek bir "yoldan çıkışın" refleksi olarak küçümsemişti.

(4) Bunu izleyen yıllarda, Heidegger, Carl Schmitt, Ernst Jünger veya Arnold Gehlen'inki gibi zihniyetleri birleştiren duyguyu/heyecanı daha açıkça kavradım. Bunların hepsinde, kitleyi ve sıradan olanı aşağılama, bir yandan bireyin, seçilmiş ve sıra dışı kişinin kutlanmasıyla, diğer yandan ise gevezeliğin, kamusallığın ve hakikatsizliğin yadsınmasıyla birleşiyordu. Sohbete karşı susma, eşitliğe ve kendi kaderini belirlemeye karşı komut ve itaat nizamı yüceltiliyordu. Bu şekilde genç muhafazakar düşünce kendini, bizi 1945'ten beri ileri götüren o demokratik temel dürtüye katı bir karşıtlıkla tanımlıyordu. Benim için bu "Weimar Sendromu", öğrenimimden sonra savaş sonrası Almanya'sındaki çetin, tekrar tekrar tehlikeye düşen demokratikleşme sürecini teorik olarak işlemeye başladığımda, olumsuz bir referans noktası haline gelmişti. Siyasi durumun tekrar kötüleşeceğine dair korkularım, 80'li yıllara kadar bilimsel çalışmalarımı da teşvik etmiştir, ki bu çalışmalar, 50'li yılların sonunda *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* ile başlamıştı.

Theodor W. Adorno'nun asistanı sıfatıyla ilk başta Frankfurt Sosyal Araştırma Enstitüsü'nün bir çalışanı olmuştum. Eleştirel toplum kuramı benim için, Amerikan, Fransız ve İngiliz demokrasisinin başlangıçlarının ve Almanya'da tekrar tekrar başarısız olan demokratikleşme hamlelerinin, toplumsal modernleşmenin kapsamlı bağlamına yerleştirilmesini mümkün kılan bir perspektif sunuyordu. O zamanlar, 50'li yılların sonunda, bizde siyasal kültür oturmamıştı. Bir ölçüde dışarıdan zorlamayla gelen demokratik düzenin ilkelerinin, vatandaşların kafalarında ve yüreklerinde kök salacağı hiç de kesin değildi. Üstelik açıkçası, böylesine bir zihniyet dönüşümü, yalıtık olarak gerçekleşemezdi. Basitçe idari olarak da gerçekleştirilemezdi.

Sadece canlı ve mümkünse söylemsel bir kamuoyu oluşturma, bu süreci ilerletebilirdi.

Bu nedenle kuramsal dikkatim, siyasi kamusal alana yöneldi. Daha basit etkileşimlerde ortaya çıkan genel “kamusal alan” olgusu, öznelararasılığın gizemli, farklılıkları birbirine denkleştirmeden birleştirme gücü açısından beni daima ilgilendirmişti. Kamusal alanlarda, toplumsal bütünleşmenin yapılarını okumak mümkündür. Kamusal alanların düzeninde ilk önce, çürümenin anormal nitelikleri veya baskıcı bir toplumsallaşmanın çatlakları kendini gösterir. Modern toplum koşulları altında, özellikle de demokrasi kurumunun siyasi kamusalılığı, toplumun bütünleşmesi için semptomatik bir anlam kazanır. Çünkü karmaşık toplumlar normatif olarak sadece, vatandaşlar arasında hukuk aracılığıyla soyut bir dayanışma sayesinde bir arada tutulabilir. Artık şahsen tanışamayan vatandaşlar arasında, sadece kamusal fikir ve istenç oluşumu süreci aracılığıyla kırılğan bir ortaklık sağlanabilir ve yinelelenebilir. Bir demokrasinin durumu, politik kamuoyunun nabızı dinlenerek anlaşılabilir.

Ne de olsa profesörler sadece, gözlemci perspektifinden bakarak siyasi kamusal alanın meseleleriyle ilgilenen bilimadamları değildir. Aynı zamanda birer vatandaşlardır. Ve arada sırada ülkelerinin siyasi yaşamına, entelektüel olarak katılırlar. Ben kendim de 50’li yıllarda “Paskalya yürüyüşçüleri”nin barış yanlısı protestolarına katılmışım; 60’lı yıllarda ise öğrencilerin protestosu konusundaki duruşumu kamuoyu karşısında açıkça göstermem gerekmişti. 80’li veya 90’lı yıllarda ise Nazi geçmişinin sindirilmesi, sivil itaatsizlik, Almanya’nın yeniden birleşme biçimi, ilk Irak savaşı, iltica hakkının düzenlenmesi vs. üzerine tartışmalara katıldım. Son on yıl esnasında, ağırlıklı olarak Avrupa’nın birleşmesi ve biyoetik meseleleri üzerine fikirlerimi açıkladım. Irak’ın uluslararası hukuka aykırı biçimde işgalinden beri, ulusalcılık sonrası dünya düzeni, Kant’ın dünya vatandaşlığı düzeni projesi açısından zihnimi meşgul ediyor. Bu etkinliklerimi belirtmemin nedeni, son olarak entelektüellerin rolü hakkında, kendi hatalarımdan ve başkalarının hatalarından çıkardığıma inandığım dersleri bildirmek istememdir.

Entelektüeller kendisine sorulmadan, yani herhangi bir taraftan görevlendirilmeden, örneğin filozof veya yazar olarak, sosyal bilimci veya fizikçi olarak sahip olduğu profesyonel bilgiyi, kamusal olarak kullanılmalıdır. Tarafsız olmaksızın, hata yapabileceğinin bilinciyle kendini ifade etmelidir. Önemli konularla sınırlı kalmalı, nesnel bilgilerle ve mümkün olduğunca iyi tezlerle katkıda bulunmalı, yani kamusal tartışmaların acınası söylemsel seviyesini iyileştirmeye çabalamalıdır. Başka açılardan da entelektüele zorlu bir manevra yüklenmektedir. Mesleki ve kamusal rollerini dikkatlice ayırmazsa, her iki tarafa karşı da yetkisini kötüye kullanmış olur. Ayrıca sözcüklerle kazandığı nüfuzu, güç edinmek için bir araç olarak kullanmamalı, yani "nüfuzu", "güç" ile karıştırmamalıdır. Kamusal makamlarda entelektüeller, entelektüel olmaktan çıkar.

Bu ölçülerde çoğunlukla başarısız olmamız şaşırtıcı değildir; ama bu, ölçülerin kendisinin değerini düşüremez. Çünkü diğer entelektüellerle sık sık savaşıyor ve bunların işinin bittiğini duyuran entelektüellerin, bir tek şeye hakları yoktur: sinik olmaya.

2.

İletişimsel Eylem ve Aşkınlıktan Koparılmış Akıl

Dostum Tom McCarthy'nin 60. doğum günü şerefine

Thomas McCarthy, *Ideals and Illusions*'ın (İdealler ve Yanılsamalar) önsözünde, Kantçı akıl kavramının eleştirisinin, Hegel'den bu yana yöneldiği iki yönü şöyle betimler: "Bir yanda, Nietzsche ve Heidegger'in izinde, Kantçı akıl ve rasyonel özne kavrayışlarına en kökünden saldıranlar; diğer yanda ise, Hegel ve Marx'ın izinde, bunları toplumsal-tarihsel kalıplara yeniden dökenler."¹ Kant'ın "idealar"ı, yüceltme çözülüşüne uğramış pragmatik biçimlerinde bile, kökenlerindeki çifte rolü korurlar. Eleştirinin kılavuzu olarak kullanılır ve aynı zamanda aşkın bir yanılsamanın beslendiği zemin olarak deşifre edilirler – idealler ve yanılsamalar. Fakat McCarthy, kurunun yanında yaşı da yakan, yerleşik geleneklere karşı çıkan bu yapıçözümlemeye, arı akıl yanılsamasına dokunmadan bırakan normativist okuma biçimine karşı çıktığı gibi karşı çıkar. Pragmatik dönüşten sonra bile, aklın iki işlevini de göz önünde tutar – norm koyarak eleştiriye mümkün kılan işlevi ile perdeleyici, yani özeleştiriyeye zorlayan işlevi: "Eğer bir pragmatik dönemeçten geçerse, aklın toplumsal-pratik fikirlerinin her iki yönünü de takdir edebiliriz: İşbirlikçi etkileşim içindeki yeri doldurulamaz işlevleri ile kötüye kullanılma potansiyellerini."²

1 T. A. McCarthy, *Ideals and Illusions*, Cambridge (Mass.) 1991, s. 2.

2 *Age*., s. 4.

Başka bir yerde McCarthy, "Kant'ın akıl üzerine fikirlerinin toplumsal-pratik *benzeşimleri*"nden bahseder. Bununla her şeyden önce, iletişimsel eylemin üç formel-pragmatik önkoşulu ima edilmektedir. Nesnel bir dünyanın öznel tarafından ortaklaşa varsayılması, eylemde bulunan öznelin birbirlerine karşılıklı yükledikleri rasyonellik ve konuşma edimlerinde, ifadeleri için iddia ettikleri koşulsuz geçerlilik, birbirine işaret eder ve yüceltme çözülüşüne uğramış, iletişimsel gündelik uygulamada cisimleşmiş bir akılı oluşturur: "Nesnellik, belli türden hakikat iddiasının öznelarası geçerliliğinin diğer tarafı olduğu için, rasyonel yükümlülüğün ve gerçek dünyanın nesnellüğünün idealleştirilmeleri, idealleştirilmiş hakikat kavramımızda yansımaktadır."³ Böylece ideal ile gerçek, anlaşılır olanın alanıyla görünüşlerin alanı arasındaki aşkın gerilim, eylem bağlamlarının ve kurumların toplumsal gerçekliğine uzanır. Foucault'nun nesnelleştirici ve Derrida'nın paradoks biçimde deşifre edici ve istikrarsızlaştırıcı çalışmaları tarzındaki soyut-tasfiye edici akıl eleştirisine karşı McCarthy'nin kuvvetle uyguladığı şey, "ar" aklın "yerleşik" akla bu dönüşümüdür (bu sırada, gündelik söylemlerin kılcal damarlarına kadar sızan akıl yanılsamalarının yapıçözümünün kazanımlarını da göz ardı etmez).

"Aklın yerleşikleştirilmesi", hem Dilthey'den Heidegger'e kadar tarihsel düşünce geleneğinde hem de Peirce'den Dewey'e (ve bir şekilde Wittgenstein'a) kadar pragmatik düşünce geleneğinde, bilen öznenin aşkınlıktan koparılması görevi olarak anlaşılmıştır. Sonlu özne, "dünya üreten" kendiliğindenliğini tamamen yitirmeksizin, "dünyada" yerleşik olmalıdır. Bu açıdan, McCarthy ile Heidegger, Dewey ve Wittgenstein'in öğrencileri arasındaki ihtilaf, hangi tarafın aşkınlıktan koparmayı doğru şekilde gerçekleştirdiği sorusu üzerine bir aile kavgasıdır.⁴ Aşan bir aklın izlerinin, tarihselciliğin ve bağlamsalcılığın kumunda kaybolup kaybolmayacağı veya tarihsel bağlamlarda cisimleşen

3 D.C. Hoy ve T.A. McCarthy, *Critical Theory*, Oxford 1994, s. 39.

4 Aile kavgası içinde aile kavgasına burada geri dönmeme gerek yoktur: bkz. T. McCarthy, "Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics", aynı yazar, (1991), s. 181-199; T. McCarthy, "Legitimacy and Diversity", M. Rosenfeld, A. Arato (Ed.), *Habermas on Law and Democracy*, Berkeley 1998, s. 115-153; benim yanıtlım: *age*, s. 391-404.

bir aklın, içkin aşkınlığının gücünü muhafaza edip edemeyeceği sorusu. Öğrenme yetisine sahip öznelere, dilsel olarak ifade edilen yaşam dünyası içindeki işbirliği, dünyayı yorumlayış biçimlerinde rasyonel saiklerle değişim yapmak için gerekli yenileyici gücü içerir mi? Akıl, dilin “dünyayı açığa vuran” biçimde vuku bulmasına mahkum mudur, yoksa aynı zamanda o da “dünyayı dönüştüren” bir güç olarak mı kalır?⁵

Yapıçözümlemeciler ile yapılan tartışmalarda, en azından bu soru sorma biçimi kendi başına tartışmalı değildir. Ama Hume’un öğrencileri, yani analitik felsefenin büyük bir kısmı için, dünyayı açığa vuran dil ile dünya içi öğrenme süreçlerinin diyalektiğinin, net bir anlamı bile yoktur. Kişi, Kant’ın “dünya oluşturan” akıl fikrine ve olası deneyimin nesnelerini “oluşturan” bir anlık kavrayışına kesinlikle katılmazsa, kavrayan ve eyleyen öznelere “bilincinin” aşkınlıktan koparılması için hiçbir gerekçe olamayacağı gibi, böyle bir düzeltmenin yol açacağı sorunlar hakkında bir anlaşmazlığa da hiç yer kalmaz. McCarthy “aklın yerleşmişliği”nin dilsel pragmatik açıklamasını, yapıçözümlemeci *itirazlara* karşı savunur. Ben, analitik felsefenin, aşkınlıktan koparılmış akıl kullanımı *konusundaki anlayışsızlığını* ele almak istiyorum.

Ancak doğrudan formel-pragmatik bir anlam kuramının reklamını yapmak ve bilinen savları yinelemek amacıyla değilim.⁶ Anlayış güçlüğüünün nedeni, ayrıntılar değil yaklaşımdır. Hakikat anlambilimi de, ifadelerin anlamı ile geçerlilik koşulları arasında bir içsel bağlantı kurmuş ve böylece dilsel veya hatta iletişimsel olarak cisimleşmiş rasyonellik kavrayışlarının yolunu açmıştır (Davidson, Dummett, Brandom). Ama bir zamanlar Hume ve Kant tarafından, insan zihninin işlemlerinin adıcı bir açıklaması için veya buna karşı açılan yollarda, yapısal olarak benzer düşünceler bugün hala farklı hatlara ve yönlere saptırılmaktadır.

Doğru görüyorsam, Kant’ın arı akıl “idealarının”, iletişimsel eylemin “idealleştirici” önkoşullarına dönüştürülmesi, hep-

5 J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt/M. 1999.

6 J. Habermas, *On the Pragmatics of Communication*, yay. haz. M. Cook, Cambridge (Mass.) 1998.

sinden önce, edimsel olarak varsayılan *karşıolgusal* kabullerin *olgusal* rolünün anlaşılması bakımından zorluk çıkarır. Çünkü bunlar, karşılıklı anlaşma süreçlerinin yapılandırılması ve eylem bağlamlarının düzenlenmesinde, işlemsel bir etkiye sahiptir: “Bu (hareketin) etkisi, Kantçı gerçek ve ideal karşıtlığını, toplumsal uygulamanın alanı *içine* yeniden yerleştirmek olmuştur. İşbirlikçi etkileşimin, ne Platoncu anlamda tamamen kurucu, ne de Kantçı anlamda salt düzenleyici olan akıl ideaları etrafında yapılandığı görülmüştür. Karşılıklı anlaşma süreçlerine dahil olduğumuzda kaçınmadığımız *idealleştirici varsayımlar* olarak bu fikirler, iletişimi düzenlemede *gerçekten etkilidir* ve aynı zamanda güncel durumların sınırlarının ötesine işaret eden biçimlerde *karşıolgusaldır*. Sonuç olarak, toplumsal-pratik akıl ideaları, yaşam biçimlerini kuran uygulamalar için hem ‘içkin’ hem de ‘aşkın’dır.”⁷

Formel-pragmatik kavrayışa göre, anlamaya odaklı eylemin rasyonel iç yapısı, bu uygulamaya girişmeye niyeti olan aktörlerin bulunmaları *gereken* önvarsayımlarda yansır. Böyle bir “gerekliğin” kaçınılmazlığı, Kantçı değil, Wittgensteinci anlamda anlaşılmalıdır – olası deneyimin genel, gerekli ve kökensiz-kavranabilir koşullarının aşkınlığı anlamında değil, öğrenilmiş ama “bizim için aşılabilir” olan kurallarla yönlendirilen eylemler sisteminin kavramsal bağlamlarından kaynaklanan bir “kaçınılmazlığın” dilbilgisel anlamında. Kantçı yaklaşımın pragmatik olarak zayıflatılmasından sonra, “aşkın çözümleme” varsayımsal olarak genel, ama sadece fiili olarak aşılabilen koşullarının araştırılması anlamına gelir, ki belli temel uygulamaların veya edinimlerin meydana gelebilmesi için, bu koşulların yerine gelmiş olması gerekir. Bu anlamda, sosyokültürel yaşam biçimlerimiz içerisinde düşünülebilir bir işlevsel eşdeğeri bile olmayan uygulamaların tümü “temel” uygulamalardır. Doğal bir dil, başka bir dille ikame edilebilir. Ama, önermesel olarak farklılaşmış dil için (“türleşme yetisi” için), aynı işlevleri yerine getirebilecek bir ikame tahayyül edilemez. Bu temel kanıyı soykütüksel bir yaklaşımla, Kant’a kadar giderek açıklamak istiyorum.

7 McCarthy (1994), s. 38.

Bizim bağlamımızda beni ilgilendiren, “iletişimsel akıl”⁸ kavramını ayrıntılı açıklamak gibi sistematik bir görev değil, tersine bu kavrayışın ortaya çıkış bağlamıdır. Daha önce bahsi geçen, iletişimsel eylemin performatif, idealleştirici önkoşullarını işleyeceğim: Bağımsız olarak varolan nesnelerden oluşan dünyanın ortaklaşa varsayılması; karşılıklı rasyonellik veya “güvenilirlik” varsayımı; hakikat ve ahlaki doğruluk gibi bağlamı aşan geçerlilik iddialarının koşulsuzluğu ve usamlamanın, katılımcıları yorum perspektiflerini merkezleştirilmeye zorlayan çetin önvarsayımları. Burada “önkoşullar”dan bahsediyorum, çünkü önvarsayımlar, koşullananın iki değerden birini alabilmesi için yerine getirilmesi gereken koşullardır: Atıf edimleri, gönderge sistemi olmaksızın ne başarılı ne de hatalı olabilir; karşıdakinin rasyonel olduğunu varsaymaksızın, iletişime katılanlar birbirini ne doğru anlayabilir, ne de yanlış anlayabilir; ifadeler bir bağlamda “doğru” olma özelliğini, başka bir bağlamda yitirebiliyorsa, buna karşılık gelen doğruluk iddiası her bağlamda sorgulanamaz; üstelik daha iyi olan savın zorlamasız zorlamasını gündeme getirmeyi vaat eden bir iletişim durumu olmaksızın, savlar ne lehte ne de aleyhte sayılabilir. Bu önkoşulların hangi açılardan “ideal” bir içeriğe sahip olduğunu daha sonra ele alacağız.

Her durumda bu varsayımların Kantçı kavramlarla akrabalığı kendini dayatır. Şunlar arasında soykütüksel bir ilişki olduğu farz edilebilir:

- dünyanın birliğine (veya duyular dünyasındaki koşulların bütünselliğine) dair “kozmozolojik fikir” ile, ortak bir nesnel dünyanın pragmatik olarak varsayılması arasında (1);
- pratik aklın bir koyutu olarak “özgürlük fikri” ile, güvenilir eylemcilerin rasyonelliği yönündeki pragmatik varsayım arasında (2);
- aklın, “fikir yetisi” olarak koşullu olan her şeyi, koşulsuz bir şeye doğru aşan bütünleştirici devinimi ile, iletişimsel

8 J. Habermas, “Rationalität der Verständigung. Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität”, (1999), s. 102-137.

eylemde öne sürülen geçerlilik iddialarının koşulsuzluğu arasında (3);

- son olarak da “bütün hak ve iddiaların yüce divanı” rolünü üstlenen “ilkeler yetisi” olarak akıl ile, olası gerekçelendirmenin kaçınılmaz mahkemesi olarak rasyonel söylem arasında (4).

Kavram tarihiyle ilişkili bu ilişkileri (1-4) birinci bölümde ele almak istiyorum. Doğal olarak arı aklın fikirleri, aşkınsal felsefenin dilinden formel pragmatik felsefe diline sorunsuzca çevrilemez. “Benzeşimler” oluşturmakla bu iş halledilmiş olmaz. Kantçı karşıtlık çiftleri (kurucuya karşı düzenleyici, aşkınsala karşı deneysel, içkine karşı aşkın, vs.), dönüşümleri sırasında keskin netliklerini yitirirler, çünkü aşkınlıktan koparmak, temel varsayımların mimarisine derin bir müdahale anlamına gelir. Bu soykütüksel bağlamların ışığında, analitik dil felsefesinin Kant’ın akıl fikirlerinin mirasıyla kesiştiği kavşakları da keşfedebiliriz. Yine de bu felsefe, ikinci bölümde göstermek istediğim gibi, dil uygulamasının, Kant’a daha çok dayanan bir biçimsel pragmatizminkine benzer normatif betimlemelerine ulaşır. Frege’nin psikolojizm eleştirisinden yola çıkarak (5), Davidson’un hoşgörü ilkesini (6), Dummett’in eleştirel Wittgenstein alımlayışını (7) ve Brandom’un, gerekçelerin söylemsel değiş tokuşu olarak anlaşma kavrayışını (8) kılavuz alarak, bu tartışmanın analitik çizgisini takip ediyorum.

I

(1) Kant, düşünen öznenin birliği fikrinin ve bütün düşünce nesnelerinin koşullarının bütünsel kökeni olarak Tanrı fikrinin yanı sıra kozmolojik dünyanın birliği fikrini de, kuramsal akıl fikirleri arasında sayar. Kant “varsayımsal” akıl kullanımından bahsederken bu fikrin deneysel bilginin ilerlemesindeki bulgusal işlevini göz önünde bulundurur. Olası deneyimin nesnelerinin bütünü bütünselleştirici biçimde öngörmek, bilgiyi mümkün kılan değil, yönlendiren bir işleve sahiptir. Deneysel bilgi

“hakikatin mihenk taşı” iken, kozmolojik fikir yöntemsel bir tamamlanmışlık ilkesi rolünü oynar; anlak bilgilerinin sistematik birliği hedefine işaret eder. Kurucu anlak kategorilerinden ve sezgi biçimlerinden farklı olarak, “dünyanın birliği” düzenleyici bir fikirdir.

Metafiziksel düşünme, varlığı kabul edilmiş bir dünya düzenine dair diyalektik yanılısamaya kapılmış durumdadır, çünkü bu düzenleyici fikri, kurucu olarak kullanır. Kuramsal aklın şeyleştirici kullanımı, araştırmanın ilerlemesi için bir kurgusal odak noktasının yapıcı olarak tasarlanışını, deneyimin erişebildiği bir nesnenin kurulmasıyla karıştırır. “Zorunlu” olduğu için aşırı hale gelen bu akıl kullanımına, anlık kategorilerinin “aşkın”, olası deneyimin alanını aşan kullanımı karşılık gelir. Sınırın aşılması, -deneyimlenebilen bütün nesnelerin bütünü olarak- “dünya” kavramının, uygunsuz biçimde dünyayı temsil eden koskoca bir nesne kavramı halinde özümsemesine yol açar. Kant’ın savunduğu, dünya ile iç dünya arasındaki ayrım, aşkın özne, zaman ve mekanın ötesindeki konumlanışını yitirse ve konuşma ve eyleme yetisine sahip çok sayıdaki özneye dönüşse bile korunmalıdır.

Aşkınlıktan koparma, bir yandan toplumsallaşmış öznelere, yaşama dünyası bağlamlarına yerleşmesine, diğer yandan ise bilişin, konuşma ve eylem ile örtüşmesine yol açar. Kuram mimarisi ile birlikte, “dünya” kavramı da değişime uğrar. “Bicimsel pragmatik dünya varsayımı”ndan ne anladığımı açıkladıktan (a) sonra, bunun önemli sonuçlarına, yani aşkınsal idealizmin yerini içsel bir realizmin almasına (b), hakikat kavramının düzenleyici işlevine (c) ve dünyaya aidiyetin yaşama dünyası bağlamına yerleştirilmesine (d) dikkat çekeceğim.

(a) Konuşma ve eyleme yetisine sahip öznelere, “bir şey hakkında” birbirleriyle iletişim içinde anlaşmak veya pratikte “bir şeyle” uğraşırken başarılı olmak istiyorlarsa, ortak yaşama dünyalarının ufkundan, nesnel dünyadaki “bir şey”e “atıfta bulunabilmelidirler”. İster olgular üzerine iletişimde, isterse kişilerle ve nesnelerle pratik uğraşı içinde, bir şeye atıfta bulunabilmek için, -herkes kendi başına, ama bütün diğerleriyle uzlaşa içinde-, pragmatik bir önvarsayımdan yola çıkabilmelidirler. “Dünya”yı, hakkında yargıya varılabilen veya ele alınabilen, bağımsız olarak

varolan nesnelerin toplamı olarak varsayarlar. Olgusal olarak bahis konusu edilebilen bütün nesneler hakkında “yargıda bulunulabilir”. Ama sadece mekansal-zamansal olarak belirlenebilen nesneler, amaca yönelik bir kullanım anlamında “ele alınabilir”.

Dünyanın “nesnelliği”, dünyanın bize “herkes için özdeş” bir dünya olarak “verili” olması demektir. Burada bizi ortak bir nesnel dünya varsayımına zorlayan, dil uygulamaları, her şeyden önce de tekil terimlerin kullanımınıdır. Doğal dillerde kurulu olan gönderme sistemi, herhangi bir konuşmacının olası gönderge nesnelerini biçimsel olarak öngörmesini sağlar. Bu biçimsel dünya varsayımı üzerinden, dünya içindeki bir şey hakkında iletişim, dünyaya pratik müdahalelerle kucaklaşır. Konuşmacılar ve aktörler için, hakkında konuştukları ve müdahale edebildikleri dünya aynı nesnel dünyadır. Anlambilimsel ilişkilerin edimsel olarak güvenceye alınması için, konuşmacıların aktörler olarak pratik uğraşının nesneleriyle temasta bulunması ve bu temasları yineleyebilmesi önemlidir.⁹

Dünya varsayımı kavrayışı, Kant’ın kozmolojik akıl fikri gibi, dünya ile dünya içindekiler (iç dünya) arasındaki aşkın farka dayalıdır, ki bu fark Heidegger’de, “Varlık” ile “varolan” arasındaki ontolojik farklılık olarak geri döner. Bizim varsaydığımız nesnel dünya, bu varsayımına göre nesne (durum, şey, olay) olarak onun içinde meydana gelebilen şeyle aynı türden değildir. Diğer yandan bu kavrayış, artık Kant’ın karşıt kavramlarıyla örtüşmez. *A priori* anlık kategorilerinin ve sezgi biçimlerinin aşkınlıktan koparılarak yumuşatılmasıyla, akıl ile anlık arasındaki geleneksel ayrım silinir. Açıkçası, pragmatik dünya varsayımı düzenleyici bir fikir değil, tersine hakkında olguların tespit edilebildiği her şeye atıfta bulunabilmek için “kurucu”dur. Ancak bu sırada dünya kavramı o kadar biçimsel kalır ki, olası gönderme sistemi, nesneleri hiçbir şekilde kavramsal olarak önceden sabitleyemez. Olası atıf nesneleri için maddesel bir anlam önselini yeniden kurma denemelerinin hepsi başarısız olmuştur.¹⁰

9 Putnam’ın ilgili referans kuramı için bkz. A. Mueller, *Referenz und Fallibilismus*, Berlin 2004.

10 Peter Strawson’un ilgili araştırmalarının tartışması için bkz. M. Niquet, *Transzendente Argumente*, Frankfurt/M. 1991, Bölüm 4 ve 5.

(b) Bu açıdan görünüş ile “kendinde şey” arasındaki ayrım da anlamını yitirir. Deneyimler ve yargılar şimdi, gerçeklikle başa çıkan bir pratikle bağlantılıdır. Bunlar problem çözen, başarıyla denetlenen eylem üzerinden, kavrayışımıza direnen veyahut da “oyuna katılan” şaşırtıcı bir gerçeklikle temas halindedir. Ontolojik olarak bakıldığında, deneyimlenebilen nesnelerin tamamını “bizim için” bir dünya olarak, yani görünen dünya olarak tasarlayan bir aşkınsal idealizmin yerine, içsel bir realizm geçer. Buna göre, her ne kadar olgular, daima “bizim” dilimiz olan bir dilde yorumlanıyor olsa bile, doğru ifadelerle sunulabilen her şey “reel”dir. Dünya bize “kendi” dilini dayatmaz; dünya konuşmaz ve sadece mecazi olarak “yanıtlar”.¹¹ İfade edilen durumların bulunmasına, “gerçek” deriz. Ama olguların bu “gerçeğe uygun varlığı”, bilginin temsil modeli uyarınca, resmedilmiş gerçeklik olarak tasavvur edilemez ve böylece nesnelerin “varoluş”uyla eşleştirilemez.

Öğrenim süreçlerinin, problem çözümlerinin ve meşrulaştırmaların *sonucu olan* olgu saptamaları, bunların işlemsel anlamını iz bırakmadan yok edemez. Bu yüzden Charles Sanders Peirce ile birlikte, dille temsil edilen “realite” (veya gerçeklik) ile, riskli dünyada “karşımıza çıkan” ve “başa çıkmamız” gereken her şeyin pratik gündelik yaşamda dirençli olarak deneyimlenen, “varoluşu” arasında ayrım yapmak faydalıdır. Bahsi geçen nesnelerin “uyumu” veya “direnci” halihazırda doğru ifade tarafından özümlenmiştir. Bu halde, başına buyruk nesnelerin “varoluşu” (veya şaşırtıcı durumların olgusalılığı) durumların (fiili hallerin) “bulunması”nda, dolaylı biçimde, gündeme gelir. Ama olguların değil, nesnelerin bütünü olarak varsaydığımız bu “dünya”, doğru ifadelerde sunulabilen her şeyden oluşan “gerçeklik” ile karıştırılmamalıdır.

(c) Bu iki kavram da, (“dünya” ve “gerçeklik”) bütünsellikleri ifade eder, ama sadece gerçeklik kavramı, hakikat kavramı ile içsel bağlantısı temelinde, düzenleyici akıl fikirlerinin yanına konabilir. Peirce’nin (saptanabilen olguların tamamı olarak) rea-

11 Putnam’ın “içsel realizm”i için bkz. J. Habermas, “Werte und Normen. Ein Kommentar zu Hilary Putnams Kantischem Pragmatismus”, *Wahrheit und Rechtfertigung* (genişletilmiş cep kitabı baskısı), Frankfurt/M. 2004.

lite kavramı, Kantçı anlamda düzenleyici bir fikirdir, çünkü olguların saptanmasını, kendisi de düzenleyici bir işleve sahip bir hakikate yönelmekle yükümlendirir. Kant için “hakikat” bir fikir değildir ve akıl fikirleriyle ilişkili değildir, çünkü deneyimin nesnelliğinin aşkınsal koşulları, aynı zamanda deneyim yargısının hakikatini açıklamalıdır: “Kant için [...] nesnelerin kuruluşunun, yani nesnelliğin anlamının kuruluşunun olasılığının koşulları sorusu, [...] doğru bilginin öznelarası geçerliliğinin olasılığının koşulları sorusu ile özdeşti.”¹² Buna karşı K.-O. Apel, olası deneyimin nesnelerinin anlamını belirleyen, pragmatistçe yorumlanan “deneyim önseli” ile bu nesneler hakkındaki ifadelerin savlarla meşrulaştırılmasının koşulları arasındaki ayrımı savunur.

Peirce “hakikat”ın kendisini epistemik olarak, bilgi yolunda hakikate odaklı bir ilerleme açısından açıklamak istemişti. Hakikatin anlamını Peirce, kendi kendini düzelten araştırma sürecine katılan herkesin, ideal bilgi koşulları altında ulaşması gereken uzlaşmayı öngörerek belirlemiştir.¹³ İdeal olarak sınırları çözülmüş olan “Community of Investigators” (“Araştırmacı Cemaati”), aklın “Yüce Divanı” görevi görür. Hakikat kavramının böylece, “hakikat”ı “ideal meşrulaştırılmış savunulabilirlik”e benzetilerek epistemik hale getirilmesine karşı gayet iyi gerekçeler sunulabilir.¹⁴ Yine de, ifadelerin “yitirilemez bir özelliği” olarak hakikate *odaklanma*, ilke olarak yanılabilen gerekçelendirme süreçleri için vazgeçilemez bir düzenleyici işlevi, tam da bu süreçler en uygun durumda bile, ifadelerin hakikati değil, sadece rasyonel olarak kabul edilebilirliği hakkında bir karara götürebildikleri zaman üstlenir.¹⁵

12 K.-O. Apel, “Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung”, *Forum für Philosophie* (Ed.), *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Frankfurt/M. 1989, s. 134.

13 Ch.S. Peirce, *Collected Papers*, C. v/vi (1934), s. 268: “Hakikat ile demek istediğimiz, araştıran herkesin sonunda kabullenmekle yükümlü olduğu fikirdir, bu fikirde temsil edilen nesne de reeldir” (5.407). Bunun hakkında K.-O. Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce*, Frankfurt/M. 1975.

14 Bkz. hakikatin söylem kavramının eleştirisi: A. Wellmer, *Ethik und Dialog*, Frankfurt/M. 1986, s. 51 vd.; C. Lafont, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, Cambridge (Mass.) 1999, s. 283 vd.

15 J. Habermas, “Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Richard Rortys pragmatischer Wende”, (1999), s. 230-270.

Kant'ın aklın zorunlu olarak veya anlığın aşkın olarak kullanılmasına karşı uyarısının, metafiziği eleştiren can alıcı noktası, nesnel bilginin "hakikatin mihenk taşı" olarak söylemsel gerekçelendirmeye bağlanıp aşkınlıktan koparılmasından sonra da geçerliliğini sürdürür. Bilgi yetimizin aşkınsal kullanımını aşkın kullanımından ayıran sınırı artık, duyusallık ve anlık değil, en iyi gerekçelerin ikna güçlerini ortaya koyması gereken rasyonel söylemler mahkemesi belirler.

(d) Hakikat ile rasyonel kabul edilebilirlik arasındaki ayrım bir bakıma "kendinde şey" ile görünüşün farkının yerine geçer. Bu aşkınsal uçurumu Kant, dünyanın birliği gibi düzenleyici bir fikir yardımıyla bile aşamamıştı, çünkü bütün koşullanan bilgilerin tamamlanmasının bulgusallığı, anlığı görüngüler diyarından *dışarı* çıkarmaz. Bilen öznenin aşkınlıktan koparılmasından sonra da, doğru olan ile bizim için meşru veya rasyonel olarak kabul edilebilir olan şey arasında bir boşluk kalır. Bu boşluk nihai biçimde söylemler dahilinde kalmasa da, söylemden eyleme rasyonel olarak güdülenen bir geçişle pragmatik olarak kapatılabilir. Söylemlerin kökü yaşama dünyasında *kaldığı* için, şurada burada - eylem kesinlikleri ve hipotetik geçerlilik iddiaları şeklinde- hakikate odaklanma fikrini üstlenen bu roller arasında içsel bir bağlantı bulunur.¹⁶

Yine de, nesnel dünya varsayımından destek alarak hakikate odaklanmanın düzenleyici işlevi, olgusal gerekçelendirme süreçlerini, aklın anayasa mahkemesini bir ölçüde harekete geçiren bir hedefe doğru yönlendirir. Çünkü aşkınlıktan koparma sırasında, kuramsal akıl fikirleri sanki akılla kavranabilenin durağan dünyasından çıkar ve yaşama dünyasının *içinde* kendi dinamliğini geliştirir. Akılla kavranabilen dünya hakkında sadece bir "fikrimiz" vardır, der Kant, "bilgimiz" değil. Kozmolojik fikir, ortak bir nesnel dünya varsayımına aktarıldıktan sonra ise, koşulsuz geçerlilik iddialarına odaklanma, önceden akılla kavranabilen dünyanın kaynaklarını, deneysel bilgilerin kazanılması için serbest bırakır. Aşkınsal-mantıksal arka plan kabullerinin fedası, aklın fikirlerini, konuşma ve eyleme yetisine sahip öznelere idealleştirmeleri haline getirir. Başka bir dünyaya dair

16 J. Habermas (1999), s. 48 vd., s. 261 vd., s. 291 vd.

bir “alem” seviyesine yükseltilen ve katılaştan “ideal”, bu dünyadaki işlemlerde akışkan hale getirilir, aşkın durumu, “içkin aşkınlık” sürecinin yerine konur. Çünkü dünyada karşımıza çıkan şeylerin doğru yorumu hakkındaki söylemsel kavgada, birbirinden sapan yaşama dünyalarının bağlamlarının “içeriden” aşılması gereklidir.

Konuşma ve eyleme yetisi olan özneler sadece o anki yaşama dünyalarından *çıkarak* dünya *içindeki* şeylere yönelebilirler. Düpedüz bağlamdan bağımsız bir dünyayla ilişki [Weltbezug] yoktur. Heidegger ve Wittgenstein, kendi yöntemlerince, Kant’ın aşkınsal nesne bilincinin yanlış soyutlamalardan beslendiğini göstermiştir.¹⁷ Toplumsallaşmış öznelerin “zaten daima” içinde bulundukları yaşama dünyası bağlamları ve dilsel uygulamalar, dünyayı, anlam üreten geleneklerin ve alışkanlıkların perspektiflerinden açılar. Yerel bir dil cemaatinin üyeleri dünyada karşılarına çıkan her şeyi, nötr nesneler olarak değil, alışılmış bir “dilbilgisel” ön-anlayışın ışığında deneyimlerler. Dünyayla bağıntılarımıza dilin aracılık etmesi, eylemde ve konuşmada varsayılan dünyanın nesnellığının, iletişime katılanlar arasındaki anlaşmanın öznelerarasılığıyla geri ilişkilendirilmesini açıklar. Bir nesne hakkında *ifadede bulunduğum* gerçeği, buna karşı çıkabilecek olan diğerlerine karşı *savunulmalı* ve gerekirse *gerekçelendirilmelidir*. Özel yorum gereksinimi, dilin betimsel kullanımında da, onun dünyayı açan niteliğini göz ardı edememizden kaynaklanır.

Bu çeviri sorunları, yaşama dünyasına dair bağlamların sık çalılıklarına ışık tutar, ama herhangi bir eşölçülemezlik kuramı için bir gerekçe sunmazlar.¹⁸ İletişime katılanlar, birbirinden farklı olan yaşama dünyalarının sınırlarının ötesinde birbirleriyle anlaşabilirler, çünkü ortak bir nesnel dünyayı gözlerine kestirerek, hakikat iddiasına, yani ifadelerinin koşulsuz geçerliliğine odaklanırlar. Bu hakikate odaklanma konusuna geri döneceğim.

17 “Zaten daima dilsel olarak yorumlanmış dünya-içinde-varolmanın hermenötiği” hakkında bkz. K.-O. Apel, “Wittgenstein und Heidegger”, B. McGuinness ve arkadaşları, *Die Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*, Frankfurt/M. 1991, s. 27-68.

18 Richard F. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, Philadelphia 1983.

(2) Kozmolojik dünyanın birliği fikri, bir yandan nesnelerin bütünlüğü olarak nesnel dünyanın pragmatik olarak varsayılması, diğer yandan ise gerçeklerin bütünlüğü olarak tasarlanan bir gerçekliğe odaklanma olmak üzere iki dala ayrılır. Bu türden bir idealleştirmeye, birbirine “sözüne inanan” ve “eleştiren”, konuşma ve eyleme yetisine sahip özneler arasındaki öznelerarası ilişkilerde karşılaşıyoruz. Birbirleriyle işbirliği ilişkisi içinde, en azından şimdilik, birbirlerinin rasyonel olduğunu varsaymak zorundadırlar. Belli koşullar altında, bu varsayımın asılsız olduğu *ortaya çıkabilir*. Beklenenin tersine, diğer kişinin eylemleri ve ifadeleri için hesap veremeyeceği ve bizim de eylemini nasıl gerekçelendireceğini kestiremediğimiz *görülebilir*. Anlaşmaya odaklı eylem bağlamında böylesi bir düş kırıklığı ancak, iletişimsel eyleme katıldığımızda bulunmamız gereken rasyonellik varsayımının arka planında ortaya çıkar. Bu varsayım der ki, yönelimsel olarak eylemde bulunan bir özne, uygun durumlar altında neden şöyle değil de böyle davrandığını veya konuştuğunu (veya tepki vermeyi ihmal ettiğini) *açıklamak* için az veya çok anlamlı bir gerekçe sunabilecek durumdadır. Anlaşılmaz ve garip, çarpık ve muammalı ifadeler, iletişimsel eylemde kaçınılmaz olan bir varsayımla içkin olarak çeliştikleri ve bu yüzden rahatsızlık çıkardıkları için sorgulamaya kışkırtırlar.

Eylemlerinin ve ifadelerinin sorumluluğunu başkaları karşısında üstlenemeyen kişi, “aklı başında” davranmadığı kuşkusunu uyandırır. Ceza hakimi de bir suç kuşkusunu olduğunda, ilk önce davalının suç işleme yetisini soruşturur. Ayrıca hafifletici nedenler olup olmadığını araştırır. Bir suçun adil yargılanması için, failin akli dengesinin yerinde olup olmadığını ve suçun durumun mu eyleyenin mi üzerine atılabileceğini bilmemiz gerekir. Hafifletici nedenler, sadece mahkeme davalarında değil, gündelik yaşamda da diğer faillere karşı bulunduğumuz rasyonellik varsayımını onaylar. Hukuksal söylem örneği, sonuç olarak akli dengenin yerinde olduğu yönündeki pragmatik varsayımın, Kant’ın özgürlük fikriyle karşılaştırılması için gayet uygundur.

Şimdiye kadar “kuramsal kullanımında” akla, “ilkelere göre yargılama yetisi” olarak baktık. İradeyi ve eylemi ilkelere göre belirlediği ölçüde akıl, “pratik” hale gelir. Özgürlük fikri

öncelikle, kategorik emirde ifade edilen ahlak yasası üzerinden “kendi nedenselliğini”, yani iyi gerekçelerin rasyonel olarak harekete geçiren gücünü kazanır. Anlamanın kullanımını salt düzenleyen kuramsal akıl fikirlerinden farklı olarak, özgürlük, “pratik aklın yadsınamaz bir talebi” olarak eylem için kurucu niteliktedir. Kuşkusuz eylemleri her zaman, gözlenebilen eylem kategorileri altında da, doğa yasalarınca belirlenen süreçler olarak görebiliriz. Ancak pratik niyetle eylemleri gerekçelere dayandırmamız gerekir ki, bunlardan yola çıkarak rasyonel bir özne bu eylemleri gerçekleştirebilmiş olsun. “Pratik niyet”, rasyonelliği varsayarak giriştiğimiz iletişimsel eylemde de dayanak aldığımız türden bir normatif yargılamaya doğru perspektif değişikliği demektir.

Tabii ki, (Kantçı anlamda) “özgürlük” için önemli olan gerekçeler, iletişimsel eylemde bulunan öznelere aklı dengesini kanıtlayan gerekçeler yelpazesinin sadece bir kesitini oluşturur. Kant özgürlüğü genel olarak, bir failin istencini, kavramına hakim olduğu düsturlara bağlayabilme, yani eylemini kurallara odaklayabilme yetisi olarak belirler. Böylece “keyfiyet özgürlüğü” bizi, eğilimimize ve öznel olarak seçtiğimiz amaca göre, zekilik veya beceriklilik kuralları benimseyecek hale getirirken, “özgür istenç”, ahlaki bakış açısından anlayışıyla kendi kendine koyduğu, evrensel geçerli yasaları izler. Keyfiyet özgürlüğü gerçi özgür istençten önce gelir, ama koyduğu hedefler açısından bundan aşağıda kalır. Yani Kant kendini, teknik-pratik ve ahlaki-pratik gerekçelerle sınırlar. İletişimsel eylem, daha geniş bir gerekçe yelpazesini oyuna sürer – ifadelerin doğruluğu için epistemik gerekçeler, bir yaşamsal kararın özgünlüğü için etik bakış açıları, itirafların dürüstlüğü için göstergeler, estetik deneyimler, anlatsal açıklamalar, kültürel değer standartları, hak iddiaları, uzlaşmalar vs. Akli denge, sadece ahlaksallık ve amaç mantığının ölçütleriyle ölçülemez. Hatta sadece pratik aklın konusu da değildir, tersine *genel* olarak failin, eylemini geçerlilik iddialarına odaklama yetisinde yatar.¹⁹

Pratik akıl fikirleri arasında özgürlük, Kant’ın önsel olarak gerçekleşmesinin olasılığını *görebileceğimizi* düşündüğü tek fikir-

dir. Bu nedenle bu fikir, her rasyonel varlık için “kanun koyucu” güç kazanır. Bu güç, bütün rasyonel varlıkların ortak yasalar altında, birbirlerine asla salt araç olarak değil, tersine kendinde birer amaç olarak davranacak şekilde bağlandığı bir “amaçlar alemi” idealiyle gözler önüne serilir. Bu alemde her vatandaş, “genelgeçer kanun koyucudur, ama aynı zamanda bu kanunlara kendisi de tabidir”. Bu özerklik modeline dair, iki şeyi ifade eden bir önsel görüşe sahibiz. Bu bir yandan bir yükümlülüğün kategorik anlamına (yani amaçlar alemini, kendi yaptıkları ve yapmadıklarıyla gerçekleştirme), diğer yandan ise aşkınsal bir kesinlik (bu alemin bizim ahlaki nedenlerle yaptıklarımız ve yapmadıklarımızla teşvik edilebileceği) anlamına sahiptir. Önsel olarak bu pratik fikrin gerçekleşmesinin *olası olduğunu* bilebiliriz.

İlk açıdan özgürlük fikrinin, iletişimsel eylemde rasyonellik varsayımı ile karşılaştırılmasından fazla bir şey çıkmaz. Rasyonellik bir yükümlülük değildir. Ahlaki veya yasal eylem açısından bakıldığında bile, rasyonellik varsayımı, diğer kişinin norma uymakla kendini yükümlü hissettiği anlamına gelmez; bu kişiye sadece, özerk eylemde bulunmanın ne demek olduğunun bilgisi aşılır. Özgürlük fikrinin bize, özerk eylemin (ve amaçlar aleminin gerçekleşmesinin) *mümkün* olduğunun ve sadece bizden karşıolgusal olarak talep edilmediğinin kesinliğini verdiğini gösteren diğer açı, daha verimlidir. Kant’a göre rasyonel varlıklar, iyi gerekçelerle eylemde bulunan failer olarak birbiriyle anlaşır. Ahlaki eylemi göz önüne alarak, özgürlük fikrinin gerçekleşmesinin olasılığı hakkında önsel bir bilgiye sahiptirler. İletişimsel eylemde de, üstü kapalı olarak bütün katılımcıların akli dengesi yerinde failer *olduğundan* yola çıkarız. Geçerlilik aldıklarına rasyonel saiklerle tavır almak, basitçe iletişimsel eylemde bulunan öznelere kimliğinin bir parçasıdır; failer karşılıklı olarak, *gerçekten de* rasyonel olarak meşrulaştırılabilen gerekçelerle hareket ettiklerini varsayarlar.

Ancak bu performatif, eylemi gerçekleştirirken yön veren “bilgi”nin sorunlu olduğunu, sadece sosyalbilimsel veya psikolojik eylem gözlemleri göstermez. Gündelik uygulamada da, bazen katılımcı bazen gözlemciyizdir ve birçok ifadenin iyi gerekçelerden başka saikleri de olduğunu saptarız. Bu deneysel ba-

kış açısından, iletişimsel eylemde bulunanın akli dengesi, en az Kant'ın özgürlük fikri kadar bir karşıolgusal varsayımdır. Fakat eylemde bulunan öznelere *kendisi* için bu tür bilgiler, ne gariptir ki, eylemin gerçekleşmesi esnasında çelişkili niteliğini yitirir. Gözlemcinin nesnel bilgisi ile performatif olarak kullanılan eylem bilgisi arasındaki zıtlık, fiiliyatta sonuçsuz kalır. Bir sosyoloji öğrencisi daha ilk yarıyıldan itibaren bütün normların, ortalama olarak bunlara uyulsa bile, karşıolgusal olarak geçerli olduğunu, çünkü sosyolojik gözlemci için istatistiksel olarak muhtemel sapkın eylem vakalarının, her mevcut normun bir parçası olduğunu öğrenir.²⁰ Bu olgunun bilinmesi, yine de hiçbir muhatabı, toplumda geçerli olarak kabul edilen bir normu, düpedüz bağlayıcı bir norm olarak algılamaktan ve buna uymaktan alıkoymayacaktır.

Ahlaki eylemde bulunan kişi, kendine "daha fazla veya daha az" özerklik biçemez; iletişimsel eylemde ise katılımcılar birbirinden, bir defasında "biraz daha fazla" ve diğer defasında "biraz daha az" rasyonellik beklemezler. Katılımcıların perspektifinden bakıldığında bu kavramlar ikili olarak kodlanmıştır. "Yasaya saygıdan" veya "anlaşmaya odaklanarak" eylemde bulunduğumuz anda, aynı zamanda bir gözlemcinin nesnelleştiren görüş açısından davranamayız. Eylemimizin gerçekleşmesi sırasında deneysel özbetitlemelerimizi, failerin rasyonel özanlayışlarının lehine askıya alırız. Ancak rasyonellik varsayımı, *çürütülebilir* bir kabuldür, önsel bir bilgi değildir. Gerçi iletişimsel eylem için doğrudan kurucu olan, çok defalar kendini kanıtlamış bir pragmatik varsayım olarak "iş görür". Ama tekil durumlarda düş kırıklığına uğratılabilir. Eylem bilgisinin konumundaki bu fark, sadece akıl sahibi varlıklar aleminden, toplumsallaşmış öznelere dilsel ifade edilen yaşama dünyasına kaydırılmış olan, eylemde bulunan öznenin aşkınlıktan koparılması ile açıklanamaz. Paradigma kayması çözümlemenin bakış yönünü bütünüyle değiştirir.

Mentalist kavram çerçevesi dahilinde Kant, failerin kendilerine dair rasyonel özanlayışlarını, kişinin kendisi hakkındaki bilgisi olarak kavrar ve birinci şahsın bu bilgisini, soyut olarak

20 Bu görüş halihazırda Durkheim'da bulunur, *Die Regeln der soziologischen Methode* (1895), Frankfurt/M. 1984.

bir gözlemcinin üçüncü şahıs bilgisinin karşısına koyar. Bu ikisi arasında bir aşkın uçurum vardır, öyle ki, akıl sahibi öznenin kendini anlaması, dünya bilgisi aracılığıyla ilke olarak düzeltilemez. Buna karşın iletişimsel eylemde bulunan öznelere, konuşmacı ve muhatap olarak, birinci ve *ikinci* şahıslar rolünde, harfiyen aynı seviyede karşılaşırlar. Nesnel dünyada bir şey hakkında anlaştıkları ve aynı dünya ilişkisini üstlendikleri ölçüde, kişilerarası bir ilişkiye girerler. *Birbirlerine* bu edimsel yaklaşımla, öznelere arasında paylaşılan bir yaşama dünyasının zemininde, aynı zamanda *birlikte* iletişimsel deneyimler yaparlar. Diğerinin ne dediğini veya demek istediğini anlarlar. Karşılarındakinin bilgilerinden ve itirazlarından öğrenir ve dokundurma veya susmalardan, çarpık ifadelerden, imalardan vs. ders çıkarırlar. Bulanık bir eylemin anlaşılabilir hale gelmesi veya iletişimin çökmesi, yansımalı türden bir iletişimsel deneyimdir. Bu düzlemde bir rasyonellik varsayımı olduğu gibi yalanlanamaz, ama dolaylı şekilde çürütülebilir.

Bu türden bir çürütülebilirlik, bilişsel alandaki idealleştirme için, her ne kadar pragmatik bir varsayım ile aynı biçime sahipse de, geçerli değil gibi görünmektedir. Ortak bir nesnel dünya varsayımı, olası dünya bağıntılarına dair bir sistem tasarımları ve böylece dünyaya müdahaleleri ve dünyadaki bir şeyin yorumlarını mümkün kılar. Ortak bir nesnel dünya varsayımı, onsuz meydana gelemeyen deneyimler aracılığıyla düzeltilememesi anlamında "aşkınsal" olarak zorunludur. İmlemelerin betimleyici içerikleri, tabii ki gerekçelendirilmiş gözden geçirmelere tabidir, ama saptanabilen nesnelerin bir bütününe biçimsel tasarımı değildir, en azından yaşam biçimlerimiz, şimdiye kadar bilinen önerme yapısına sahip olan doğal diller tarafından şekillendirildiği sürece. Sonsal olarak belki bu taslağın yeterince biçimsel olmadığı dersini alabiliriz. Ama *uygulamalar* için "kaçınılmaz" varsayımlar görünüşe göre *nesne alanları* için olduğundan farklı bir anlamda "kurucu"dur.

Kurallarla yönlendirilen eylem için kurucu kurallar, daima kurula uymak ile kuralı ihlal etmek alternatiflerini sunarlar. Bunun ötesinde ilke olarak, yapabilmek ile yapamamak alternatifleri mevcuttur. Bir oyunun kurallarına hakim olmayan ve

bir hata bile yapamayan kişi, bir oyuncu değildir. Bu, uygulama süreci içinde görülür. Böylece kimin pragmatik olarak akılcılık varsayımını düş kırıklığına uğrattığı, hatta “oyuna” katılmadığı, ancak iletişimsel eylem esnasında ortaya çıkar. Ortak bir nesnel dünya varsayımı, ilk önce mümkün kıldığı türden deneyimler aracılığıyla kontrole tabi olmazken, iletişimsel eylemde gerekli olan rasyonellik varsayımı sadece *şimdilik* geçerlidir. Bu, katılımcıların tam da bu uygulamayı gerçekleştirerek yaşadıkları deneyimlerin yalanlamasına maruzdur.

(3) Aşkınlıktan koparılmış akıl kullanımını, şimdiye kadar iletişimsel eyleme katılan faillerin yapmak zorunda oldukları, ortak bir nesnel dünya varsayımı ve karşılıklı rasyonellik varsayımı açısından araştırdık. “İdealleştirme”nin bir diğer anlamını ancak üstünkörü biçimde, dünyayla bağıntıyı tamamlayan hakikate odaklanmanın düzenleyici işlevi açısından ele aldık. Kant’ın “fikirleri” ile olan soykütüksel ilişki, “idealleştirme” fikrini akla getirir. Anlaşmaya odaklanmış eylemin uygulaması, katılımcılarını belirli bütünselleştirici öngörülerde bulunmaya, soyutlamaya ve sınırları aşmaya zorlar. Ama çeşitli idealleştirmelerin uygulamada gerçekten ortak noktaları nelerdir?

Önermesel olarak farklılaşmış, betimleme işlevlerini yerine getiren bir dilin dünyayla bağıntısı, konuşma ve eyleme yetisine sahip özneleri, hakkında fikir edinebilecekleri, yönelimsel olarak etki edebilecekleri, bağımsız olarak varolan ilişki nesnelerinin ortak bir sistemini tasarlamaya zorlar. Biçimsel pragmatik dünya varsayımı, konuşan ve eyleyen öznelerin ilişki kurabilecekleri nesneler için yer tutucular tasarlar. Ancak gramer doğaya herhangi bir kanun “dayatamaz”. Zayıf anlamıyla “aşkınsal bir tasarım”, doğanın “kolaylık sağlamasına” mahkumdur. Öyleyse dünyayla bağıntının dikey boyutunda idealleştirme, olası referansların tamamını öngörmekte yatar. Öznelerin birbirleriyle kurduğu ilişkilerin yatay boyutunda, karşılıklı rasyonellik varsayımı, *ilke olarak* birbirlerinden beklediklerini ifade eder. Eğer anlaşma ve iletişimsel eylemlerin koordinasyonu mümkün olacaksa, failler eleştirilebilen geçerlilik iddiaları karşısında gerekçeli bir tavır alma ve kendi eylemlerinde geçerlilik iddialarına odaklanma yetisinde olmalıdır.

Burada idealleştirme, sapmaların, bireysel farkların ve sınırlayıcı bağlamların geçici olarak soyutlanmasında yatar. Ancak bu sapmalar, hoşgörülen bir sınır değeri aştıklarında, iletişim kesintileri, aşırı durumlarda da iletişimin kopuşu ortaya çıkar. Kantçı anlayışa karşı burada, Platoncu anlamıyla idealleştirme geçerlilik kazanır. İdeal ile eksik de olsa gerçekleşmesi arasındaki kopukluğun, tek tek durumlarda aşırı bariz hale geldiği eşiğe kadar, eyleyenler, edimsel bir yaklaşımı korudukları süreçte, deneysel olarak gözlenebilen eksikleri dikkate almaya karşı bağışlıktır. Bu boyutta belirleyici olan, bütün katılımcıları bütünleştirici olarak kapsamaması değildir. Ölçüyü belirleyen, nesnel olarak sapan eylemin de gerçekten odaklandığı bir ideal ölçütten, ihmal edilebilir sapmaların, fiiliyatta öngörülen ölçüde bertaraf edilmesidir.

“İdealleştirme”nin Kantçı ve Platoncu anlamını, görünüşe göre melez bir bağlantıya yükselttiği için, fazla coşkulu gibi görünen bir idealleştirme, ancak koşulsuz geçerlilik iddialarının eleştirel olarak sınanmasında hakikate odaklanmayla oyuna katılır. Dünyayla temasımız dil aracılığıyla olduğu için, dünya ne duyuların doğrudan erişimiyle kavranabilir ne de sezgi biçimlerinin ve anlak kavramlarıyla dolaysızca kurulabilir. Konuşmada ve eylemde varsaydığımız, dünyanın nesnelliği, dünya içindeki bir şey hakkında anlaşmamızın öznelerarasılığı ile o kadar sıkı sınırlanmıştır ki, bu bağlamın ötesine geçemeyiz; öznelerarası paylaşılan yaşama dünyamızın dilsel olarak kapsanan ufkundan çıkamayız. Sonuç olarak bu, özel yaşama dünyalarının sınırlarının ötesinde bir iletişimi engellemez. O anki farklı yorum-bilgisel çıkış konumlarımızı düşünerek aşabilir ve tartışmalı bir konu hakkında öznelerarası paylaşılan görüşlere ulaşabiliriz. Gadamer bunu, “ufukların kaynaşması” olarak betimler.²¹

Hakkında olgular ifade edebildiğimiz, bağımsız olarak varolan nesnelerin ortak dünyası varsayımı, bu ifadelerin “yiti-

²¹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960. Klasik yapıtların özümsemesine bakması, nihayetinde Gadamer’i hakikat sorunsalını estetikleştirmeye sürükler; bunun hakkında J. Habermas, “Wie ist nach dem Historismus noch Metaphysik möglich?”, “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*”. *Hommage an Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt/M. 2001 s. 89-99.

rilemez" bir özelliği olarak hakikat fikri ile tamamlanır. Ama yanılabilen ifadeler, dolaysızca dünyayla yüzleştirilemiyor ve sadece başka ifadelerle temellendirilebiliyor ve çürütülebiliyor- sa, ve eğer kendi kendini onaylayan, düpedüz aşikar ifadeler için bir zemin yoksa, hakikat iddiaları sadece söylemsel olarak sınanabilir. Böylelikle ifadelerin geçerliliğinin iki basamaklı ilişkisi, geçerli ifadelerin "bizim için" sahip olduğu, üç basamaklı geçerlilik ilişkisine doğru genişler. Bunların doğruluğu, bir kitle tarafından tanınabilmelidir. Ama o zaman, *koşulsuz* hakikat geçerliliği iddiaları, olası meşrulaştırmalarının epistemik *koşulları* altında, mevcut anlaşma şartları *içinde* patlayıcı bir güç geliştirir. Koşulsuzluğun epistemik refleksi, eleştirel kitlenin bir "nihai" makam olarak ideal seviyeye yüceltilmesidir. Bunun için Peirce, toplumsal mekanda ve tarihsel zamanda ideal olarak sınırlanmış olan, kapsayıcı bir araştırma sürecini sürekli ileriye, ta ki "nihai fikrin" sınır değerine kadar itekleyen bir araştırmacı topluluğu imgesini kullanır.

Bu imge iki açıdan yanıltıcıdır. Birincisi bu, hakikatin ideal bir iddia edilebilirlik olarak kavranabileceğini telkin eder, bu ise ideal koşullar altında varılan bir uzlaşıyla ölçülür. Fakat bir ifade, doğru olduğu için bütün rasyonel öznelerin onayını kazanır; ideal olarak ulaşılan bir uzlaşının içeriğini oluşturabildiği için doğru değildir. Diğer yandan bu imge bakışları, doğru ifadelerin bütün itirazlara direnebilmesini gerektiren bir meşrulaştırma sürecine değil, gözden geçirmeye dayanıklı bir mutabakatın *nihai durumuna* çevirmektedir. "Doğru" nitelemesinin "uyarıcı kullanımında" ifade bulan yanlışlanabilirli bir kavrayış, bunun tam zıddıdır. Fani ruhlar olarak epistemik koşulların değişmesini öngöremeyiz ve bu yüzden, ne kadar ideal olarak meşrulaştırılmış olsa da bir ifadenin, günün birinde yanlış olduğunun ortaya çıkabileceğini yadsıyamayız.²² Hakikat kavramının epistemik kavrayışına karşı bu itirazlar bir yana, mümkün olduğunca kapsamlı ve her an sürdürülebilen bir tartışma süreci fikri, köktenci temellendirmeleri terk ettikten sonra da, "hakikat"ın olmasa bile, en azından "rasyonel kabullenilebilirliğin" açıklanması için önemli bir rol oynar. Çünkü bizim gibi yanılabilir, ya-

22 Bkz. A. Wellmer'in eleştirisi, *Ethik und Dialog*, Frankfurt/M. 1986, s. 69 vd.

şama dünyasında konumlanmış varlıklar için, hakikatten *emin olmak*, akılcı ve aynı zamanda geleceğe açık bir söylemden başka bir yoldan mümkün değildir.

İdeal bilgi koşulları altında (Putnam), ideal bir dinleyici kitlesi önünde (Perelman) veya ideal bir konuşma durumunda (Habermas) temellendirilmiş bir mutabakat sağlayan, ideal olarak genişletilmiş bir iletişim topluluğu imgesi (Apel), ne kadar yanılgiya sürüklerse sürüklesin, buna benzer idealleştirmelerden asla kaçınamayız. Çünkü sorunlu hale gelen bir hakikat iddiasının, gündelik uygulamada açtığı yara, ne “vurucu” aşıkârlıklarla, ne de “zorunlu” savlarla bir defada sona erdirilemeyen söylemlerle iyileştirilmelidir. Gerçi hakikat iddiaları söylemlerle *kurtarılamaz*; ama sorunlu ifadelerin doğruluğuna *ikna olmamızı* sağlayan, yalnızca savlardır. Akılcı olarak kabul edebildiğimiz şey, ikna edicidir. Akılcı kabul edilebilirlik, “bizim” savlarımızı hiç kimseye ve hiçbir şeye karşı sakınmayan bir sürece bağlıdır. Olduğu gibi tartışma süreci, bütün anlamlı itirazlar ve epistemik koşulların bütün iyileştirmeleri için açık kalmalıdır. Mümkün olduğunca kapsayıcı ve süreklileştirilmiş bir tartışma uygulaması, toplumsal mekanlar, tarihsel çağlar ve nesnel yetkinlikler açısından güncel anlaşma biçimlerinin gitgide sınırlarından çıkarılması fikri altında durmaktadır. Böylece rasyonel olarak kabul edilmiş geçerlilik iddialarının kendini savunduğu karşılık verme potansiyeli genişler.

Genel olarak tartışmanın anlamının sezgisel olarak anlaşılmasıyla, taraftarlar ve muhalifler karşılıklı olarak birbirlerini, yorum perspektiflerinin merkezinden çıkmaya zorlarlar. Bu şekilde Kant’ın bütünü idealleştirerek kavraması, *nesnel* dünyadan *toplumsal* dünyaya aktarılır. Tartışma katılımcılarının edimsel yaklaşımında, bu “bütünleştirme” bir “nötrleştirme”ye eklenir; katılımcılar bir yandan “sonsuz bir konuşmanın” toplumsal ve nesnel olarak tamamen kapsayıcılığı ideal imgesi ile diğer yandan gerçekte sürdürdüğümüz, sonlu, yerel ve zamansal olarak sınırlı söylemler arasında bulunan apaçık uçurumu soyutlamalıdır. Tartışmaya katılanlar hakikate odaklı oldukları için, söylemsel olarak hakikatten emin olma düzleminde, mutlak geçerlilikteki bir hakikat kavramı, bu tartışma uygulamasına zorlu

niteliğini kazandıran, edimsel olarak yapılan idealleştirmelerde yansır. Rasyonel söylemlerin bu pragmatik varsayımlarına ayrıntısıyla geçmeden önce, geçerlilik iddialarının “hakikat”in ötesine geçen yelpazesini en azından kısaca nitelemem gerekir. Henüz Kant’ın pratik akıl kavramının öncülleri altında, koşulsuz geçerliliği sadece hakiki, yalın ifadeler için değil, aynı zamanda doğru, ahlaki (ve çekinceli olarak hukuki) ifadeler için talep ederiz.

(4) İletişimsel eylemde bulunan öznelerin, “bu” dünya içindeki bir şey hakkında anlaşmaları söz konusu olduğunda, şimdiye kadar daima ortak nesnel dünyayla ilişki ima ediliyordu. Yalın önermeler için sunulan hakikat iddiaları, geçerlilik iddiaları için bir paradigma görevi görüyordu. Önermek, dilemek ve buyurmak gibi düzenleyici dil edimlerinde, failler (sandıkları gibi) muhataplarının kendilerini yükümlü hissettiği eylemlere dayanırlar. Bir toplumsal grubun üyeleri olarak, belli uygulamaları ve değer yönelimleri paylaşırlar, ortaklaşa belirlenen normları kabullenirler, belli geleneklere alışmışlardır vs. Düzenleyici dil kullanımı durumunda konuşmacılar, özneler arasında kabul edilen veya alışılmış bir alışkanlıklar, kurumlar veya kurallar dizilimine dayanırlar, öyle ki bunlar, bir topluluğun kişilerarası ilişkilerini, buna ait olanlar, haklı olarak birbirlerinden hangi eylemi bekleyebileceklerini bilecek şekilde düzenlerler. (Bir konuşmacı yetkilendirici dil edimleriyle, bir yükümlülüğe girmesiyle meşru bir ilişki üretirken, bu sırada katılımcılar, iletişimsel eylemde bulunan öznelerin, istençlerini buyruklara bağladıklarından ve sorumluluk üstelenebileceklerinden yola çıkarlar.)

Bu normatif dil oyunlarında failler, ifadelerinin ifade içerikleri üzerinden, doğal olarak nesnel dünyadaki bir şeye de atıfta bulunurlar, ama bunu sadece tesadüfen yaparlar. Talep ettikleri, rica ettikleri, önerdikleri, suçladıkları, affettikleri, vaat ettikleri eylemlerin koşullarını ve başarı şartlarını belirtirler. Nihayetinde normlarla düzenlenen eylemleri, söz gelimi nesnel dünyanın bir kesitini oluşturan toplumsal olgular olarak anlamazlar. Sosyolojik bir gözlemcinin nesnelleştiren bakış açısından, “dünyada” fiziksel şeylerin ve zihinsel durumların yanında, normatif beklentiler, uygulamalar, alışkanlıklar, kurumlar ve her türden

kurallar da mutlaka “vardır”. Ama katılan failer fiiliyatta, normatif olarak düzenlenmiş etkileşimlerinin ağına karşı başka bir yaklaşımı, yani normları bağlayıcı olarak kabullenmediği için, bunları sadece “ihlal” edebilen bir muhatabın edimsel yaklaşımını benimserler. Normatif beklentilerin “iyi niyetini” hedef aldıkları ikinci bir kişinin bakış açısından, bunlar nesnel dünya için bütünleyici bir ilişki sistemini kullanırlar. Bu ise *yaşama* dünyalarının kapsamlı bağlamından, normlarla düzenlenmiş eylem için önemli olan kesiti, konulaştırma amacıyla söker. Bu yüzden katılımcılar “toplumsal dünya”larını, meşruca düzenlenmiş olası kişilerarası ilişkiler bütünü olarak anlarlar. “Nesnel dünya” gibi bu referans sistemi de, gramer olarak (pekiştirici olanın yerine) düzenleyici dil kullanımı ile kenetlenmiş olan gerekli bir varsayımdır.

Birinci şahıs tümcelerinin anlatımsal kullanımı, bu “dünyalar” mimarisini tamamlar. Bir konuşmacının kendi “yaşantıları”nın gerçekçi ifadesi için sahip olduğu epistemik yetki temeline, bir “iç dünya”yı nesnel ve toplumsal dünyadan ayırırız. Wittgenstein’in özel dil tezine ve Wilfried Sellars’ın mentalizm eleştirisine²³ katılarak, kendini algılama ve yaşantılama önermeleri üzerine sürdürülen tartışma, ayrıcalıklı olarak erişilebilir olan yaşantıların bütünü, nesnel ve toplumsal dünya ile benzeşim içinde bir başka referans sistemi olarak anlaşılama-yacağını ortaya koymuştur. “Hep benim” olan yaşantılar, öznel olarak kesindir, nesnel veriler veya normatif beklentiler gibi saptanmaları gerekmez, bu yapılamaz da. Öznel “Dünya”, daha çok olumsuz olarak, ne nesnel dünyada meydana gelen, ne de bir toplumsal dünyada geçerli olan veya özneler arası kabul gören şeylerin bütünü olarak belirlenir. Kamusal olarak erişilebilen bu iki dünyayı bütünleyici olarak, öznel dünya, bir kitle önünde kendinden bir şeyler vermek istediğinde, bir konuşmacının kendini dışavurumcu tarzda sunarak, birinci şahıstaki tümcelerinin içeriği haline getirebildiği bütün yaşantılarını kapsar.

Normatif ifadelerin doğruluğu iddiası, temel alınan bir normun varsayımsal geçerliliğine dayanır. Betimleyici ifadelerin hakikat geçerliliğinden farklı olarak, bir doğruluk iddiasının ge-

23 W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge (Mass.) 1997.

çerlilik alanı, meşrulaştıran zeminle, yani genel olarak bir toplumsal dünyanın sınırlarıyla değişir. Sadece *ahlaksal* buyruklar (ve örneğin insan hakları gibi yalnızca ahlaksal açıdan meşrulaştırılan hukuk normları), iddialar gibi mutlak geçerlilik, yani evrensel kabul talep ederler. Kant'ın geçerli ahlaksal buyrukların "evrenselleştirilebilir" olması gerektiği yolundaki talebi de buradan açıklanır. Ahlaksal normlar, özel toplumsal dünyaların tarihsel ve kültürel sınırlarının ötesinde, konuşma ve eyleme yetisindeki *bütün* öznelere, rasyonel saikli kabulünü görebilmelidir. Baştan başa ahlaksal olarak düzenlenmiş bir cemiyet fikri, bu yüzden, içinde bulunduğumuz toplumsal dünyanın, iyi düzenlenmiş kişilerarası ilişkilerin tamamen kapsayıcı dünyasına doğru genişletilmesini içerir: *Bütün* insanlar kardeş olur.

Mekansal-zamansal sınırlama anlamında "evrensel" olan, ahlaksal olarak yargılama ve eyleme yetisine sahip kişilerin bu topluluğunun temellendirilmesi, yine de yanılığa sürükler. Kendi kendini belirleyen "amaçlar alemi" görüşü, akıllı varlıkların bir cumhuriyetinin bulunduğunu telkin ediyorsa da, burada söz konusu olan bir kurgudur ve Kant'ın dediği gibi, bu henüz "yoktur, ama yaptıklarımızla ve yapmadıklarımızla gerçekleştirilebilir". Pratik özgürlük fikrine göre bu, meydana getirilmelidir ve getirilebilir. Amaçlar alemi belli şekilde "vardır", ama verili olmaktan çok "terk edilmiştir". Bu çift anlamlılık Kant için, insanların uygulamasını da akılla kavranabilen dünya ve görünüşler dünyasına ayırmak için yeterli bir dürtü değildi. İnsan bu aşkınsal parçalamaya artık dayanamayacağını düşündüğü anda, ahlakın *kurucu anlamına* başka bir şekilde geçerlilik kazandırmalıdır.

Ahlaksal öğrenim süreçlerini, verili bir çatışma durumunda henüz yeterince örtüşmeyen toplumsal dünyaların zekice genişlemesi ve karşılıklı kenetlenmesi olarak düşünebiliriz. Kavga eden taraflar, karşılıklı olarak birbirlerini, ortaklaşa kurulan bir dünyaya, çatışmalı eylemleri örtüşen değerlendirme standartlarının ışığında yargılayabilecek ve uzlaşıyla çözebilecek şekilde *çekmeyi* öğrenirler. G.H. Mead bunu, yorumlama perspektiflerinin geri çevrilebilir bir değiş tokuşu olarak betimlemiştir. Katılımcıların ilk önce kendi yaşama dünyalarında kök salmış pers-

pektifleri, karşılıklı perspektiflerin kenetlenmesi süreci, tamamen içermesınr değeriine yaklaştığı ölçüde, daha da kuvvetlenir, Piaget'in deyişiiyle "merkezden dağılır". Ne ilginçtir ki tartışma uygulaması da, başından beri buna yöneliktir. Ahlaksal bakış açısından, yalnızca herkes için aynı ölçüde iyi olan normların, kabul görmeye hak kazandığına dikkat ederek, rasyonel söylem, çatışmaları çözmek için uygun işlem olarak ortaya çıkmaktadır, çünkü etkilenen herkesin kapsanmasını ve bütün çıkarların eşit ölçüde dikkate alınmasını güvenceye alan bir süreç oluşturur.

Adalet anlamında "tarafsızlık", bilişsel geçerlilik iddialarına söylemsel olarak kesinlik kazandırılması anlamında "tarafsızlık" ile buluşur.²⁴ Bu buluşma, ahlaksal öğrenim süreçlerinin yön duyusu, doğrudan tartışmalara katılmak için yerine getirilmesi gereken koşullarla karşılaştırıldığında, akla yatar. Ahlaksal öğrenim süreçleri, o anda diğer kişinin karşılıklı olarak katılması aracılığıyla, uyumsuz değer odaklanmalarına sahip toplumsal rakiplerin itirazlarından çıkan çatışmalara yol açar. Ancak değer ufuklarının böylece perspektifleri kenetler şekilde genişletilmesi için, görüldüğü üzere, tartışmanın iletişim biçimi zaten uygundur. Tartışmanın katılımcıları, kavgalı geçerlilik iddialarının tartışılması, bilişsel değerini yitirmeyecekse, ilk başta ahlaksal değil, sadece biçimsel pragmatik bir anlama sahip olan, söz gelimi yapısal olarak talep edilen eşitlikçi bir evrenselciliğe kendilerini vermelidir.

Tartışmalarda, daha iyi tezler bulmak için girişilen rekabetin işbirlikçi niteliği, bu dil oyunu için kurucu nitelikteki bir amaçla veya işlevle açıklanabilir: Katılımcılar karşılıklı olarak birbirlerini ikna etmek ister. İletişimsel gündelik eylemleri, konu edilen geçerlilik iddialarının yansımali düzleminde sürdürerek, önceden olduğu gibi anlaşma hedefine odaklanır, çünkü bir taraf oyunu, sadece eğer rakiplerini geçerlilik iddiasının haklılığına *ikna ederse* kazanabilir. İlgili ifadenin rasyonel kabul edilebilirliği, daha iyi tezlerin ikna gücüne dayanır. Hangi tezin ikna ettiğine, özel görüşler değil, gerekçelerin değiş tokuşunun kamusal uygulamasına katılan herkesin, rasyonel güdüli uzlaşıda toparlanmış konumları karar verir.

24 W. Rehg, *Insight and Solidarity*, Berkeley 1994.

Şimdi, bir şeyin iyi veya kötü bir argüman sayılmasını belirleyen standartların kendisi de tartışmalı olabilir. Her şey karşı nedenlerin çekimine kapılabilir. Bu nedenle, geçerlilik iddialarının rasyonel kabul edilebilirliği, *nihayetinde* sadece belirli çetin iletişim koşulları altında öne sürülen itirazlara karşı kendini savunabilen nedenlere dayanır. Tartışmanın iletişim biçimi, eğer tartışma süreci anlamını yitirmeyecekse, mümkün olduğunca bütün önemli açıklamalar dile gelecek yapıda olmalı ve katılımcıların konumları içkin olarak, yalnızca serbestçe havada uçan nedenlerin gözden geçirme gücünden dürtü alacak biçimde değerlendirilmelidir. Ama eğer bizim tartışmanın kendisini ilişkilendirdiğimiz sezgisel anlam buysa, bir uygulamanın, belirli pragmatik koşulları yerine getirmediği sürece cidden tartışma olarak sayılamayacağını biliyoruzdur.²⁵

En önemli dört önkoşul şunlardır: (a) Kamusalılık ve kapsayıcılık: Tartışmalı bir geçerlilik iddiası açısından önemli bir katkıda bulunabilecek hiç kimse, dışarıda tutulamaz; (b) iletişim hakkında eşitlik: Herkese bir konuda kendini ifade etmesi için eşit şans verilmelidir; (c) yanıltma ve yanılsamanın dışlanması: Katılımcılar söyledikleri şeyin arkasında durmalıdır; ve (d) zor kullanmama: İletişimde, daha iyi tezlerin gündeme gelmesini ve tartışmanın sonucunu belirlemesini engelleyen sınırlamalar olmamalıdır. (a), (b) ve (d) varsayımları, tartışma eylemini, *ahlaksal-pratik* sorular göz önüne alındığında, etkilenen herkesin çıkarlarının ve değer yönelimlerinin eşit ölçüde dikkate alınması sonucunu doğuran bir eşitlikçi evrenselciliğin kurallarına tabi tutmaktadır. Pratik tartışmalarda katılımcılar, aynı zamanda bundan etkilenenler olduğu için de, (c) varsayımı, *kuramsal-deneyisel* soruları dikkate alarak, tezlerin sadece dürüstçe ve tarafsızca tartışılmasını talep eder ve ilaveten, kişinin kendini kandırmaya karşı eleştirel biçimde tetikte olmasının yanı sıra başkalarının kendilerini ve dünyayı anlamasına karşı yorumbilgisel açıdan açık ve duyarlı olması açısından ayrıca anlamlıdır.

25 Aşağıdakiler için bkz. J. Habermas, "Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral", *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt/M. 1996, s. 11-64, burada s. 61 vd.

Bu tartışma varsayımları, açıkçası o kadar güçlü idealleştirmeler içermektedir ki, taraflı bir betimleme kuşkusunu üzerine çekmektedir. Tartışmaya katılanların edimsel olarak, karşıtolgusal doğasının bilincinde olmaları gereken varsayımlardan yola çıkmaları, nasıl mümkün olabilir ki? Elbette bunlar, söyleme katıldıklarında, örneğin katılımcı çevresinin son derece seçici olarak belirlendiğini, bir tarafın iletişimsel oyun sahasında, diğer taraflara karşı ayrıcalıklı olduğunu, birinin veya diğerinin şu veya bu konuda önyargılardan kurtulamadığını veya evet veya hayır yanıtlarının sıklıkla daha iyi bir kavrayıştan başka saiklerle belirlendiğini unutmazlar. Şüphesiz ki, söyleme katılmayan bir söylem çözümlemeci, neredeyse “ideal” olarak varsayılan bir “konuşma durumundan” bu türden sapmaları, söyleme katılan katılımcılardan daha kesin olarak saptayabilirdi. Ama katılımcılar da, nesnelleştirici bir yaklaşımla tematik bir bilgi sahibi olabilecekleri birçok şey, edimsel bir yaklaşımda da en azından sezgisel olarak belleklerinde kalmayacak kadar kendilerini canla başla girişimlerine kaptırmazlar.

Diğer yandan, tartışma uygulamasının, her ne kadar karşıtolgusal olsa da kaçınılmaz olan varsayımları, asla salt kurgular olarak görülemez; aksine tartışma katılımcılarının eylemlerinde *jülen etkilidirler*. Kim bir tartışmaya cidden katılırsa, gerçekten bu varsayımlardan yola çıkar. Bu, katılımcıların algılanan tutarsızlıklardan, gerektiğinde çıkardıkları sonuçlarda görülebilir. Tartışma süreci, örneğin tatmin edici olmayan bir tartışma sırasında, yeterince temsil edici olmayan katılımcı çevresinin değiştirilmesi, gündemin genişletilmesi veya bilgi tabanının geliştirilmesi için süreç ve tartışma kurallarının “vakti çoktan gelmiş olan” liberalleştirilmesi için gerekçelerin kendiliğinden ileri sürülmeye başlaması anlamında kendi kendini düzelten bir süreçtir. Yeni tezlerin ne zaman dikkate alınması veya dışlanmış seslerin ne zaman ciddiye alınması gerektiği *fark edilir*. Öte yandan, algılanan tutarsızlıklar her defasında bu tür veya benzer düzeltme işlemlerini güdülemez. Bu, tartışma katılımcılarının, gerekçelerin değişik tokuşunu düzenleyen iletişimsel tasarımdan değil, *doğrudan* gerekçelerin özünden ikna oldukları gerçeğiyle açıklanabilir. Tartışma sürecinin yöntemsel özellikleri, belirleyi-

ci olan bilgilerin ve gerekçelerin “masaya yatırılması” ve “gündeme” gelmesi yolundaki akılcı beklentiyi temellendirir. Tartışma katılımcıları, bunun söz konusu olduğundan yola çıktıkları sürece, iletişim sürecinin yetersiz yöntemsel özelliklerinden rahatsız olmaları için bir neden yoktur.

Tartışmanın biçimsel özellikleri, iddia edilebilirlik ile hakikat arasındaki fark dikkate alındığında anlam kazanır. “Son kertede” kesin kanıtlar ve ikna edici argümanlar diye bir şey olmadığından ve çok iyi temellendirilen iddialar bile yanlış olabileceğinden, ulaşılabilen en iyi bilgilerin ve gerekçelerin, tartışmada gerçekten mevcut olduğu ve sonuç olarak da “asıl” olduğu yolundaki akılcı beklentiyi, yalnızca söylemsel hakikati arama işleminin kalitesi temellendirebilir. “Burada gerçek bir tartışma yürütülmüyor” kuşkusunu uyandıran, algılanan tutarsızlıklar, ancak görülebilir ölçüde *önemli* katılımcılar dışlandığında, *önemli* katkılar bastırıldığında ve evet/hayır tavrı almaya zorlandığında veya başka türden etkilemelerle koşullandığında ortaya çıkar.

Katılımcıların tartışma varsayımlarıyla sessiz sedasız yaptıkları idealleştirici kavrayışın yöntemsel etkililiği, bunun yerine getirdiği eleştirel işlevde kendini fark ettirir: Mutlak bir geçerlilik iddiası, daima daha geniş forumlarda, daima daha yetkin ve daha büyük izleyiciler karşısında, daima yeni itirazlara karşı gerekçelendirilebilmelidir. Tartışma uygulamasına katılan, kendi yorum perspektiflerini daima daha fazla merkezden çıkaran bu dinamik, özellikle de hakikat iddialarından emin olunmasının değil, ahlaki (ve hukuki) normların anlayışla kurulmasının ve uygulanmasının söz konusu olduğu pratik söylemleri ilerletir.²⁶

Bu normların geçerliliği, normların kazandığı evrensel kabulde “yatar”. Ahlaksal geçerlilik iddialarında, hakikat iddialarına özgü olan ontolojik yananamlar eksik olduğundan, nesnel dünyayla ilişkinin yerini, toplumsal dünyanın genişlemesine, yani yabancı iddiaların ve kişilerin gitgide daha ileri giden kapsanmasına odaklanma alır. Bir ahlaksal ifadenin geçerliliği, ideal gerekçelendirme koşulları altında kabul edileceği yolunda bir epistemik anlama sahiptir. Ama “ahlaksal doğruluk”,

26 Aşağıdakiler hakkında bkz. J. Habermas, “Richtigkeit vs. Wahrheit”, (1999), s. 271-318.

“hakikat”ten farklı olarak, anlamını rasyonel kabul edilebilirlik-ten *kazanırsa*, ahlaksal kanaatlerimiz sonuç olarak, idealleştirici kavrayışın “huzursuzluğu” ile tartışma uygulamasına ve katılımcılarının kendini anlayışlarına katılmış olan, kendini aşma ve kendi odağından çıkma eleştirel potansiyeline güvenmek zorundadır.

//

(5) Kant, dile teori ve pratik için hiçbir kurucu rol atfetmeyen bir paradigma içinde deviniyordu. Mentalizm, duyular aracılığıyla aktarılan, dünyayla olan temaslarını, nesneler hakkında tasavvurlar ve bunlar üzerindeki amaca uygun etkiler halinde işleyen, fakat bu işlemler sırasında dilden ve onun yapılarından esasen dokunulmadan kalan, ister daha çok kurucu, isterse daha çok pasif bir tinin imgesini tasarlar. Dil, tini idollerleriyle, salt geleneklerden alınmış imgeleri ve dilekleri ile kızdırmadıkça, bu tin dil ortamına, çiziksiz bir camın içinden bakarmış gibi bakar. Aşkınlıktan koparılmış bir akıl kullanımının mentalist kökenine, soykütüksel olarak geri bakıldığında, bu yüzden dil henüz, aşkın bilinci ilk önce yaşama dünyasının tarihsel ve toplumsal bağamlarına geri bırakan tinin, o yapı oluşturucu aracı olarak ortaya çıkamaz.

Kant için akıl, uygulama alanında tamamen kendine varır: sadece ahlaksal eylem için kurucudur. Bu yüzden aşkınlıktan koparılmış aklın izlerini, iletişimsel *eylemde* aramak, akla yakındı. “İletişimsel eylem” ifadesi, dilin anlaşılmaya odaklanmış kullanımının, eylemi koordine eden bir rol üstlendiği toplumsal etkileşimleri betimler.²⁷ İdealleştiren varsayımlar, dilsel iletişim üzerinden, anlaşılmaya odaklı eyleme geçer. Bu yüzden dil kuramı, özellikle de dili anlama koşulları aracılığıyla dilsel ifadelerin anlamını açıklayan semantik, Kant kökenli biçimsel pragmatizm ile analitik taraftan araştırmaların buluşabileceği yerdir. Gerçekten de analitik araştırma geleneği Frege’de, an-

²⁷ J. Habermas, “Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt”, *Nachmetaphysisches Denken*, 1988, s. 63-104.

cak linguistik dönüşümden sonra fark edilmiş olan bir idealleştirici varsayımın o ilk vakasından yola çıkmıştır. Çünkü tinin yapıları, dilin gramerinin damgasını taşıyorsa, önermelerin ve niteleme ifadelerinin, kullanım bağlamlarının çeşitliliği içinde, anlamlarının genelliğini ve özdeşliğini nasıl koruyabildiği, en baştan itibaren zihinsel alanda yargılara ve kavramlara sahip olduğu sorusu akla gelir.

Kendisi de Kantçı gelenekte duran ve Dummett tarafından haklı olarak Husserl'in yanına yerleştirilmiş olan Frege, semantik "düşünce" kavramı ile psikolojik "tahayyül" arasında ayırım yapma önerisini getirmiştir. Düşüncelerin ilk önce iletilebilmesi için, bireysel bilincin sınırlarını *değişmeden* aşmaları gerekirken, tasavvurlar daima, mekan ve zaman içinde bireyleşmiş tek bir özneye aittir. Farklı öznelere tarafından daima başka bağlamlarda önermeler olarak ifade edilse veya anlaşılsalar bile, önermeler aynı düşünce içeriğini korurlar. Bu ise Frege'yi, düşünceleri ve kavramsal içerikleri, ideal, yani mekandan ve zamandan koparılmış bir konuma yüklemeye iter. Düşünceler ile tasavvurların asıl konum farkını, ifadelerinin dilbilgisel biçimleri üzerinde açıklar. Husserl'den farklı olarak Frege, yargının veya düşüncenin yapısını, doğru veya yanlış olabilen en küçük dilbilgisel birim olarak, sözcüklerden oluşan yalın önermenin yapısı üzerinde araştırır. Önermelerin bölümlenmesinde ve referans ve yüklemenin iç içe geçmesinde, düşünce içeriklerinin, tasavvur eden düşünmenin nesnelerinden nasıl ayrıldığı görülür.²⁸

Düşüncenin, mekansal-zamansal olarak bireyleşmiş bilincin sınırlarının ötesine taşması ve ideal düşünce içeriğinin, düşünen öznenin deneyim akımından bağımsızlığı, dilsel ifadelerin farklı kişiler için farklı durumlarda *aynı* anlamı koruyabilmesinin koşullarıdır. İşaretin esasının en temel düzleminde bile, konuşmacı ve dinleyici, birbirini karşılayan işaret olaylarının çeşitliliği içinde aynı işaret tipini tanıyabilmelidir. Semantik düzlemde değişmez anlamlar varsayımı da buna karşılık gelir. Bir dil topluluğunun üyeleri, en azından uygulamada, dışa vurdukları dilbilgisel olarak oluşturulmuş ifadelerin, *genel*, bütün

28 E. Tugendhat, *Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt/M. 1976, s. 35 vd.

katılımcılar için kullanım bağlamlarının çeşitliliği içinde özdeş bir anlama sahip olduğundan yola çıkmak zorundadır. Ancak bu varsayım altında, ifadelerin bazen anlaşılmaz olduğu ortaya çıkabilir. Fiiliyatta kaçınılmaz olan, ortak bir dilin ifadelerinin anlamı özdeş olarak kullanılması varsayımı, doğal olarak ne dilsel iş bölümünü, ne de tarihsel anlam dönüşümünü dışlar. Dünya bilgisinin değişmesi, dil bilgisinde dönüşümü başlatır ve bilgi ilerlemeleri, kuramsal temel kavramların anlam dönüşümünde ortaya serilir.²⁹

Dilbilgisel ifadelerin ideal anlam genelliği durumunda da, söz konusu olan, bir gözlemcinin perspektifinden sık sık, bir etno-yöntembilimcinin mikroskobu altında ise daima isabetsiz olduğu kanıtlanan bir idealleştirici varsayımdır. Fakat karşılıklı bir varsayım olarak bu, anlaşılmaya odaklı dil kullanımı için kaçınılmazdır. Zaten Frege de haklı olarak psikolojizmi eleştirisi aracılığıyla, üstelik Husserl'in de başka önseller altında paylaştığı bir anlam Platonculuğuna doğru baştan çıkmıştır. Geç dönemde Frege, nesnel şeyler dünyasının karşısında bir öznel tasavvurlar dünyası durduğunu savunan, mentalist iki dünyalı mimarinin, üçüncü, ideal bir önermeler dünyası ile tamamlanması gerektiği fikrindeydi. Bu talihsiz hamleyle Frege, zor bir duruma dalar. Önermelerin anlamları, ideal bir kendinelik halinde temellendirilirse, bu "üçüncü alemin"³⁰ havada uçan tözlerinin, nasıl bir yandan nesnel dünyadaki fiziksel şeylerle, diğer yandan da tasavvur eden öznelere değiş tokuşa girecekleri, muammalı olarak kalır. Tözlerin düşünsel "temsili"nin ilişkisi, önermeleri "kavramayı" ve "yargılamayı" nasıl becerdiği bilinmeyen bir öznel ruha karşı bağımsızlaşır.

"Bilinçten dışlanan düşüncelerin" (Dummett) önermeler olarak iki anlamlı, hatta anlaşılmaz bir varlık sürdürdükleri, Frege'nin takipçilerine bıraktığı bir sorundur. Diğer sorun ise, "hakikati" dilsel ifadelerin anlamını açıklamak için seman-

²⁹ H. Putnam, "The meaning of meaning", aynı yazar, *Mind, Language and Reality*, Cambridge 1975, s. 215-271

³⁰ G. Frege, "Der Gedanke (1918/19)", *Logische Untersuchungen*, Göttingen 1966, s. 30-53. Frege burada (43) şu sonuca varır: "Düşünceler ne dış dünyadaki şeylerdir, ne de tasavvurlardır. Üçüncü bir alemin kabullenilmesi gerekir."

tik temel kavram olarak tanıyan çığır açıcı fikrin diğer yüzüdür. Bir önermeyi anlamak için, doğru olmasının koşullarını tanımamız, yani, Wittgenstein'in daha sonra söyleyeceği gibi, "doğru ise neyin gerçek olduğunu" bilmemiz gerekir. Böylece hakikatin, hakikat ölçütlerinin "yerine gelmesinin" anlamını açıklama ödevi ortaya çıkar. Frege'nin, bir önermenin hakikat değerini, onun ilişki nesnesi olarak anlama önerisi, apaçık yetersizdir. Çünkü ifade yapısını kendi çözümlemesinden de, hakikatin referansla eşleştiremeyeceği belirginleşir. Böylece hakikat semantiği geleneği, en başından beri iki ciddi sorunla yüklüydü.

Olayların akışından çıkarılan önermesel içerikler, anlamlar olarak dilsel ifadelerin ortamına öyle bir eklemlenmeliydi ki, serbestçe uçuşan önermelerin hayaletimsi ara alemi çözülsün. Ancak önermelerin anlamının hakikat semantiği ile açıklanması yoluyla bu, sadece eğer açıklayıcı temel "hakikat" kavramı artık karanlıkta kalmadığı zaman başarılı olabilir. Her iki soru da –Önermeleri ne yapalım? Ve hakikat yüklemine nasıl anlamalı?– ket vurulmuş bir mentalist akıl kavramının ipotekleri olarak anlaşılabilir. Dilbilim açısından iki tepki olasıdır. Ya mentalist paradigma ile birlikte, akıl kavramının kendisi de tasfiye edilecek, veya bu kavram mentalist çerçevesinden sökülecek ve iletişimsel akıl kavramına taşınacaktır. Donald Davidson birinci stratejiyi izler. Konuşma ve eyleme yetisine sahip öznelere dünyayla ilişkisinde olduğu kadar, birbirleriyle kişilerarası ilişkilerinde de yansıyan, dilin asıl normatifliğini, deneyselci önseller altında etkisizleştirmek ister (6); Michael Dummett ve Robert Brandom ise ters yöne giderek, anlaşma uygulamasının normatifliğini, adım adım yeniden kurgulamak isterler (7 ve 8). Aşağıdaki taslak, dilsel olarak cisimleşen aklın normatif başına buyrukluğunun, analitik dil felsefesinde de ağırlığını koymasını sağlayan çizgiyi izleme denemesidir.

(6) Davidson, açıklamaya muhtaç bu olguyu, dilsel bir ifadeyi anlamanın ne demek olduğunu, nesnelleştirir. Çeşitli sonuçları olan yontembilimsel bir kararla, dil çözümleyiciyi, bir yazarın veya konuşmacının metinlerini veya ifadelerini anlamaya çalışan okuyucu veya dinleyici rolünden çıkararak, rolünü de-

göstirir. Bunun yerine yorumcuları, yabancı bir kültür hakkında eylem gözlemleri yapan ve Wittgenstein'in etnoloğundan farklı olarak, yerlilerin anlaşılmasız dil eylemleri için, kurallı bir açıklama arayan, deneysel olarak çalışan bir kuramcı rolüne iter. Böylece konuşma ve eyleme yetisine sahip öznelerin iletişimsel eylemi, deyim yerindeyse tamamen nesne tarafına getirilir. Anlaşılır sembolik ifadelerin, gözlenebilir doğa olguları kategorisine geçikle denkleştirilmesi, anlamı anlamamanın, deneysel bir kuram gerektiren açıklamalara benzetilmesine karşılık gelir. Davidson, Tarski'nin hakikat uzlaşısını, anlam eşdeğerliklerinin üretilmesi için *tanımlanmamış* bir temel kavram olarak kullanarak, böyle bir kuram geliştirir.

Bu hamleyle Davidson, hakikat fikriyle ve iletişimsel olarak geçerlilik kazandırılan hakikat iddialarının ideal içeriği ile doğal uğraşılması gerektiği sorununu, ciddi bir sorun olmaktan çıkarmak ister. Tümce anlamlarının önermelerde Platoncu olarak ökiye katlanmasından nasıl kaçınılabileceği yolundaki, gramer ifadelerinin özdeş anlamda kullanımıyla bağlantılı diğer sorun için, anlam kavramının ortadan kaldırılmasını önerir.

Davidson, "tözler olarak anlamlardan" faydalanmak zorunda kalmamasını, nesnelci çalışma biçiminin faydalarından biri olarak görür: "Yüklemlere veya önermelere karşılık gelmesi gereken hiçbir nesne öne sürülmez"³¹ Ancak bu sorun iz bırakmadan kaybolmaz. Çünkü yorumcu, sahada toplanan belgeleri, yani dil eylemini ve yabancı konuşmacının yaklaşım özelliklerini, kuramsal olarak üretilen hakikat önermelerine nasıl doğru tahsis edebilir sorusunda geri döner. Yorumcunun gözlenen veri akımlarında mantıksal bir yapıyı okuyabilmesi için, bu eylem dizilerini öncelikle, Tarski kuramının ikikoşullularına tahsis edilebilen, önerme benzeri birimlere parçalaması gerekir. Ancak dilimleme başarılı olsa da, tek tek ifadelerin içinden çıktıkları tipik durumlar ile gözlenen eşdeğişirliği (kovaryans), açıkça tahsis için henüz yeterli değildir.

Genel olarak yetkin bir konuşmacı, bir algılama önermesini, sadece verili durumda algıladığına *inandığı*, yani doğru saydığı şey ile bağlantı içinde, kullanılan ifadelerin bilinen *sözlük*

31 D. Davidson, *Wahrheit und Interpretation*, Frankfurt/M. 1986, s. 10.

anlamının zemininde ifade eder. Sözcük anlamı ve inanç, birbirinden bağımsız olarak değişiklik gösterebileceğinden, gözlem verileri, yani yabancı konuşmacının eyleminin yanında, bunun ortaya çıktığı koşullar, ancak eğer yabancı konuşmacı söylediği şeyi doğru buluyorsa, yorumlanacak ifadenin anlamı hakkında yorumcuya bir fikir verebilir. Bir gözlemci, söylenenin ne anlama geldiğini bulmak için, yabancı konuşmacının söylediğine inanıp inanmadığını bilmek zorundadır. İnanma ve anlamın nahoş bağımlılığını ortadan kaldırmak için, demek ki yorumcu, gözlemlenen konuşmacıda, Doğru-Sayma'yı sabit tutmalıdır. Sadece *Doğru-Sayma varsayımı*, ifade ile ifade durumunun gözlenen eşdeğişirliğini, doğru yorumun kuramsal olarak bilgilendirilmiş seçimi için yeterli bir belge haline getirir. Bu nedenle Davidson, sahada gözlemlenen konuşmacıların kural olarak *rasyonel davrandığı* yolundaki *çürütülebilir kabulü*, yöntemsel bir ilke olarak getirir. Bu, genel olarak söylediklerine ve ifadeleri sonucunda çelişkiye düşmeyeceklerine inandıkları anlamına gelir. Bu varsayım altında, yorumcu gözlenen konuşmacıların, çoğu durumda kendisiyle aynı şeyi algıladığından ve aynı şeye inandığından yola çıkabilir, öyle ki her iki taraf da çok sayıdaki kanılarda uzlaşabilir. Bu, tek tek durumlarda uyumsuzluklar olacağını dışlamaz, ama bu ilke yorumcuyu, "uzlaşmaları azamileştirmeye" çağırır.

Bu noktada yöntembilimsel olarak konulan hoşgörülülük (daha iyisi "yüce gönüllülük") ilkesinin, bir yorumcuyu, yabancı bir konuşmacıya *gözlemci perspektifinden* "rasyonelliği" eylem eğilimi olarak atfetmeye zorladığını saptamak gereklidir. Bu atıf, katılımcılar tarafından *edimsel* olarak yapılan bir rasyonellik varsayımı ile karıştırılmamalıdır. Bir durumda rasyonellik kavramı betimsel olarak, diğerinde ise normatif olarak kullanılır. Her iki durumda da söz konusu olan, yanılabilir bir varsayımdır: "Uzlaşının optimize edildiği bir biçimde yorumlama yolundaki yöntemsel öneri, insan zekasına ilişkin olarak yüce gönüllülükle bir varsayım dayanıyormuş gibi algılanmamalıdır [...] Eğer bir yaratığın ifadelerini ve diğer eylemlerini, büyük ölçüde çelişkisiz ve bizim kendi ölçütlerimize göre doğru olan bir yığın kanı göz önüne çıkacak şekilde yorumlama olanağını

bulamazsak, bu varlığı rasyonel olan, kanılarını savunan veya en azından bir şeyler söyleyen bir yaratık olarak dikkate almak için hiçbir gerekçemiz olmaz.”³²

(Davidson’un kavram şeması ile içerik arasındaki ayrıma karşı tezinde tekrar bulunan) Bu ifade tarzından bile, yöntem-bilimsel ilkenin, belli ölçüde aşkınıcı bir anlam içerdiği ortaya çıkmaktadır.³³ Rasyonellik atfı, sadece radikal yorum için değil, aynı dil topluluğunun üyeleri arasında normal gündelik iletişim için de vazgeçilmez bir varsayımdır.³⁴ Karşılıklı rasyonellik varsayımı olmasa, yeterince ortak, farklı yorumlama kuramlarımızdan (veya ideolektlerimizden) dışarı çıkan bir anlaşma zeminini bulamazdık.³⁵ O zaman “Doğru-sayma” bütünleşik konuşma ve eylem kuramı çerçevesinde, bir kez daha doğru önermeler için genel bir “tercihe” (“bir önermeden çok diğerinin doğru olduğunu tercih etmeye”) geri bağlanır.³⁶

Eylemin rasyonelliği, bildik standartlara göre, mantıksal tutarlılığa, başarıya odaklı eylemin genel ilkelerine ve deneysel aşkarlıkların dikkate alınmasına göre ölçülür. Richard Rorty’nin bir müdahalesine verdiği bir yanıtta Davidson, kısa süre önce hoşgörölülük ilkesini bir kez daha şöyle kelimeye dökmüştür: “İyi niyet, söylediklerinden ve yaptıklarından anlam çıkarmaktan anlayabildiğimiz kişilerde yeterince rasyonellik bulma olayıdır, çünkü eğer bunu başaramazsak, sözlerinin ve düşüncelerinin içeriklerini saptayamayız. Başkalarındaki rasyonelliği görmek, onların konuşma ve eylemlerinde kendi rasyonellik normlarımızı tanıyabilmemize bağlıdır. Bu normlar, mantıksal

32 D. Davidson, “Radikale Interpretation”, aynı yazar (1986), s. 199.

33 B. Fultner, *Radical Interpretation or Communicative Action: Holism in Davidson and Habermas*, doktora tezi, Northwestern University 1995, s. 178 vd.

34 A. Cutrefello, “On the Transcendental Pretensions of the Principle of Charity”, L.E. Hahn (Ed.), *The Philosophy of Donald Davidson*, LaSalle (Ill.) 1999, s. 333: “Hayırseverlik ilkesinin, herhangi birini yorumlama olanağının doğrudan kendisi için evrensel olarak bağlayıcı bir koşul olduğu sanılmaktadır.” Yanıtında Davidson “aşkınıcı” ifadesini, olgusal kaçınılmazlığın zayıf anlamında kabul eder; en azından “bu ilkeye başvurmanın kaçınılmazlığı”ndan bahseder (agy, s. 342).

35 D. Davidson, “Eine hübsche Unordnung von Epitaphen”, E. Picardi, J. Schulte (Ed.), *Die Wahrheit der Interpretation*, Frankfurt/M. 1990, s. 203-227.

36 D. Davidson, *Handlung und Ereignis*, Frankfurt/M. 1985.

tutarlılık normlarını, eylemcinin asıl veya temel çıkarlarıyla makul bir uyum içinde eylemde bulunma normlarını ve kanıtlar ışığında duyarlı olan görüşlerin kabulünü içerir.”³⁷

Ne ilginçtir ki Davidson için, rasyonellik varsayımının hedef aldığı insan eyleminin normatifliği, fiziğin dilinin, zihinsel olanın dilinden sınırlandırılması için bir ölçüt olarak da hizmet eder: “Zihinsel olanın fiziksel olana indirgenemezliğinin birkaç nedeni vardır. Bir neden [...], başkalarının önermelerini kendimizinkilere uyarlarken iyi niyete sarılma gerekliliğinin (!) şart koştuğu, yorumlamadaki normatif öğedir.”³⁸ Davidson bilimselci doğacılığın monist bakış açısına karşı, en azından ruh ile doğa arasında ince bir işaret hattını korumak ister. Bu kahramanca denemeye karşı Richard Rorty, güçlü tezler sunabilir, çünkü böylelikle Davidson’un kendi izlediği, dilsel iletişimde yerleşik olan akıl potansiyelinin köreltilmesi stratejisini sadece radikalleştirmektedir.³⁹ Rasyonel eylemi tamamen nesne tarafına getirdikten ve dilsel ifadelerin anlaşılmasını, *nesnelleştirici* yaklaşımdaki bir yorumcunun *kuramsal* açıklamalarına geri sürükledikten sonra, Davidson’un beden-ruh perspektiflerinin ikiciliğini nasıl ayakta tutabileceği, hiç de açık değildir. Çünkü Davidson’un ilk başta radikal yorumcunun tarafında varsaydığı dil anlayışı ve rasyonellik standartları da gökten inmemiştir. Bunlar daha fazla açıklama gerektirmektedir.

Seçilen deneysel çerçeve içerisinde, yorumcunun kendisinin nasıl konuşmayı öğrendiğini, nasıl olup da dilin ortaya çıkabildiğini anlaşılır kılmak için, radikal yorum yeterli değildir. Konuşma ve eyleme yetisine sahip özneler, mantıksal olarak birbirine bağlanabilen önermesel içeriklere yönelimsel yaklaşımlar benimseyebildiklerinden, “ruhsal varlıklar” ise ve yorumcudan hem rasyonellik varsayımını hem de zihinsel kavramsallığı talep eden, bunların dil edimlerinin ve eylemlerinin yönelimsel yapıları ise, o zaman, yönelimsellik gibi bir şeyin kendisinin nasıl meydana gelebildiği sorusu açıkta ka-

37 Bkz. Hahn (1999), 600.

38 D. Davidson, “Could There be a Science of Rationality?”, *International Journal of Philosophical Studies*, Sayı 3, 1995, s. 1-16, burada s. 4.

39 R. Rorty, “Davidson’s Mental – Physical Distinction”, Hahn (1999), 575-594.

tır. Bilindiği gibi Davidson buna, iki organizmanın aynı anda "dünya"ya ve birbirine tepki verdiği bir "üçgensel" öğrenme durumu modeli tasavvuruyla yanıt verir. Davidson, temel dilbilimsel ifadelerin kazanımının bir mantıksal türeyişi anlamında, "bizim" bakış açımızdan, ama doğalcı önseller altında, iki türde, son derece gelişmiş ve zeki, ama henüz dil öncesi ortamda doğal çevrelerine uymuş organizmanın, eşanlamlı kullanılan semboller yardımıyla, duyuşsal olarak uyaran çevrelerine karşı "yönelimsel" dediğimiz o mesafeyi nasıl kazanmış olabileceğini göstermek ister.

Ruhun yönelimsel hali için, *ilişki* kurabildiğimiz nesnelerin bir nesnel dünyası varsayımı kurucu niteliktedir. Bu dünya dışı, ilişkisi, nesneler hakkında ifadelerde bulunmamızın ve ifade içeriklerine karşı çeşitli yaklaşımlar benimseyebilmemizin önkoşuludur. Bu betimleme altında, yönelimsel bilinçle önermesel olarak ayrımlar yapan dilin kökeni aynıdır. Şimdi bu bilincin öykütüğü, *nesnel olduğu varsayılan bir dünya* ile ilişkiyi henüz kurucu olarak almayan bir dünya ile bir tür etkileşimden çıkmış gibi düşünülmelidir. Dünya sadece nedensel olarak dille bağlantıya geçer. Bu doğalcı önsel, dilin, temel bir algılama söz doğarcığı üzerinden "dünyaya demirlendiğini" ve semantik içeriğini, nedensel anlam uyarımlarının akıllıca işlenmesine borçlu olduğunu öne süren, dışsalcılık denilen ekolün tezlerine uyar:

Dilin basit ve bilhassa temelde yatan durumlarda, sözcükler ve tümceler anlamlarını, nesnelerden ve hangi koşullarda öğrenil-
diklerinden türetirler. İnsanı ateşin bulunması gerekçesi temelinde, öğrenme süreci aracılığıyla doğru sanmaya koşullayan bir tümce, bir ateş bulunduğu zaman doğru olacaktır.⁴⁰

Bu açıklama, ifadenin *anlamını* ve bir tümcenin *doğruluğunu*, bunların öğrenilmesine *neden olan* koşullara dayandırır. Nedensel dil oyununda koşullama olarak betimlenen süreç, nihayetinde kendimizi rasyonel varlıklar olarak anlamamızla özgürlere karşı bir gerilim içinde bulunur. Bu yüzden Davidson, *dünyaya ve dünyadan yönelimsel mesafemizin*, etki tepki kabiliğine göre, nasıl dünyanın kendisi *aracılığıyla* meydana çıkarılmış olabileceğini açıklamak ister. Etkileşimde bulunan iki

40 D. Davidson, *Der Mythos des Subjektiven*, Stuttgart 1993, s. 93 vd.

canlı varlık, aynı türden eğilimleri temelinde benzer şekilde tepki verdikleri, ilk başta mesafesiz olarak koşullanmış olan etkiden bu özel mesafeyi, sadece etkinin kendisini algılamakla kalmamaları, bilakis karşılıklı gözlem yoluyla aynı zamanda, diğerinin aynı etkiye aynı şekilde tepki verdiğini algılamaları sayesinde kazanır: “Böylece, etkinin ortak bir mekanda nesnel bir yeri olduğu düşüncesine bir anlam kazandırmak için, yeterince özellik yerli yerine yerleşmiştir; önemli olan, öznelarası mekanda bir konumu işaretlemek için, iki özel perspektifin buluşmasıdır. Oysa şimdiye kadar bu imgedeki hiçbir şey, [...] deneme nesnelerinin [...] nesnellik kavramına sahip olduğunu kanıtlamamıştır.”⁴¹

Ancak, birinin diğeri hakkında, onun da kendisiyle *aynı* nesneye tepki verdiğini nasıl bilebileceği, henüz açık değildir. Her ikisinin de birbiri hakkında, akıllarında aynı nesne olup olmadığını bulması gerekir. Bunun üzerine anlaşmaları gerekir. Ancak buna ilişkin bir iletişime, ancak eğer benzer olarak algılanan tepki kalıbını (veya bunun bir parçasını), aynı zamanda sembolik bir ifade olarak kullanırlarsa ve diğerine bir bildirim olarak yöneltirlerse girebilirler. Her ikisi için de tepkiye *tam olarak neyin* neden olduğu *hakkında* iletişim kurabilmelidirler: “İki kişinin birbiri hakkında, düşüncelerinin birbiriyle böyle bir ilişki içinde olduğunu bilebilmesi için, aralarında bir iletişim bulunması gereklidir. Bu iki kişiden her biri, daima diğeriyle konuşmalı ve diğeri tarafından anlaşılmalıdır.”⁴² Katılan her iki tarafta da benzer tepkilere yol açan bir etki, tepkilerinin benzerliğini karşılıklı olarak gözlemlerinin ötesinde, şimdi *sembolik olarak birbirlerine yönelik* eylem tepkileri yardımıyla, “bunun üzerinde”, böylelikle bir nesne haline getirilen etki üzerinde anlaştıkları anda, “onlar için” bir nesne, yani ortak nesnel dünyada bir şey haline dönüşür. Ancak böylesi bir iletişimsel kullanım aracılığıyla, her iki benzer eylem tepkisinin kalıbı, aynı zamanda her iki taraf için özdeş bir anlam kazanır.

Davidson’un üçgenleme imgesiyle ifade ettiği sezgi açıktır: nesnel dünyadaki bir şeyle ilişki kurmak ve buna yönelimsel

41 Age., s. 12.

42 Age., s. 15.

olarak yaklaşmak, sadece iletişimsel olarak kurulmuş özneler arası ilişkilerin zemini üzerinde, en azından bir diğer konuşmacının perspektifiyle koordine edilen bir konuşmacı perspektifinden mümkündür. Nesnellik, dünyadan yönelimsel bir mesafede oluşur. Bu mesafeyi konuşmacılar sadece, birbirleriyle *aynı şey* üzerine iletişim kurmayı öğrenerek kazanabilirler. Fakat Davidson'un, kurguladığı öğrenme durumundan yardım olarak, aynı kökenden gelen bir öznelerarasılık ile nesnelliğin bu kenetlenmesini nasıl açıklamak istediğini kavramak zordur. Zorluk çıkaran, bilgikuramsal temel kabulün dışsalcılığı değil, tersine yalnız gözlemcinin yöntemsel tekbenciliğidir.

Aynı ortamda bulunan ve karşılıklı olarak birbirini, bu ortamdan gelen daima *bir* etkiye benzer tepki verirken gözlemleyen bu iki organizma, buna karşılık gelen bir kavrama sahip değillerse, nasıl olup da *aynı* etkiyi göze kestirdikleri konusunda anlaşabilirler ki? Fakat bu kavramı, ilk önce aynı şekilde kullandıkları bir ölçüt yardımıyla, yani her iki taraf için de aynı anlamı taşıyan bir sembol yardımıyla kazanırlar. Ancak o zaman, nesnel olarak mevcut benzerlikler üzerinde de birbiriyle anlaşabilirler. Mutlaka, biri, diyelim bir öğretmen, bir çocuğa karşı hemen bir radikal yorumcu rolünü üstlenebilseydi, varsa hatalarını düzeltmek için kendisinin ve çocuğun "*aynı şeyi mi demek istediklerini*" ortaya çıkarabilirdi. Ama bu üçgenleme durumu, en iyi durumda, yeni yetişenlerin mevcut bir dil topluluğu içinde algılama söz dağarcığının temel yapı taşlarını nasıl öğrenebildiklerini açıklayabilirdi. Bu ise belli çevre kesitlerine benzer şekilde, ama henüz yönelimsel biçimde tepki vermeyen organizmaların, karşılıklı eylem gözlemlerinden, yönelimselliğin *kökünün* ortaya çıkış olasılığı hakkında hiçbir şey söylemez.

Ancak nesnel olarak *benzer* tepkilerin karşılıklı olarak algılanmasından, eğer katılımcılar *aynı* ölçütü uygularsa, *aynı* tepki kalıbının karşılıklı atfı doğabilir. Çünkü çeşitli özneler, sadece belli, öznelerarası belirlenmiş açılardan, nesnel benzerlikleri tespit edebilir. Wittgenstein'in dediği gibi, bir kuralı izleyebilmeleri gerekir. Katılmayan bir gözlemcinin bakış açısından, benzer tepkilerin ortaya çıkması yeterli değildir; katılımcıların kendileri, aynı etki veya nesne açısından tepkilerde bir benzerlik *fark et-*

melidir.⁴³ Bu, açıklanması gereken şeyi zaten varsayar: “Türlerin, benzerliklerin, gerçeklerin vs. tüm farkındalığı, [...] dilsel bir olaydır”.⁴⁴ Gerçi Davidson, başkalarının yanında yönelimsellik, *ortak* bir nesnel dünyayla ilişki ile nitelenen bir ruhun normatifliğinin toplumsal çekirdeğini vurgular. Ama bu toplumsallığı, başkalarıyla paylaşılan bir yaşam biçiminde kendini “bulan”, yani sadece nesnel olarak benzer eylem eğilimleriyle donatılmış olmayan, tersine aynı zamanda bu uzlaşmanın en azından sezgisel bir bilincine sahip olan bir katılımcının perspektifinden kavrar.

Kendi yaşama biçimini ortak yaşama biçimi haline getiren şeyin, diğer yoldaşlarla ilk başta paylaşılan bir anlayışı, aidiyetin veya “üyeliğin” bir parçasıdır. Anlamı anlamayı kuramlarla yönlendirilen açıklamaya benzeten bir nesnelci yaklaşımın seçilmesi, yöntemsel bir tekbencilikte karar kılmak demektir. Bu, her iletişimsel uzlaşmayı, hemen önceden bulunmuş, nesnel olarak düzenlenmiş, ama aynı zamanda öznel olarak mevcut ortaklıklara sarılmadan, herkesin bir gözlemci konumundan kendisi için hedeflediği yorumlama etkinliklerinin koordinasyonunun ve örtüşmesinin yapısal sonucuna dayandırmaya zorlar. Yoksa üçgenlemeyi, örneğin G.H. Mead anlamında, etkileşim içindeki bir çift türdeşimizin, nasıl olup da türe özgü ortak tepki kalıplarının anlamının, karşılıklı perspektiflerini üstlenme yoluyla bilincine vardıklarını ve bu anlamın nasıl olup da böylece her iki taraf için sembolik olarak erişilebilir hale geldiğini açıklayan bir mekanizma olarak devreye sokmak akla yakın olurdu.⁴⁵

(7) Felsefi hermenötik, nesnelci yaklaşımlara karşı tavır alır. Buna göre yorumlama süreci, deneysel bir hipotez gibi, yabancı

43 Sonradan aynı itirazı J. Fennell’de de buldum, “Davidson on Meaning Normativity: Public or Social”, *European Journal of Philosophy*, 8, 2000, s. 139-154: “Çevredeki düzenlilik, ortak uyarıların, her ikimizin de karşılık verdiği uyarılar olarak tespit edilmesi, bir normatif benzerlik yargısını gerektirir [...]. Gereken normatif benzerlik yargısını vermek için, yorumcu, bir dış gözlemcinin elinde olanları aşmalıdır [...]. Dolayısıyla üçgenleme, ortak uyarıların saptanması sorunuyla yüz yüzedir, [...] ve üçgenleme, eğer salt nedensel terimlerle, etki-tepki gruplarının karşılıklı ilişkisi olarak anlaşılırsa, bu soruna yanıt vermeden bırakır.” (149).

44 W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind* (1956), Cambridge (Mass.) 1997, s. 63.

45 J. Habermas (1981), Cilt 11, s. 11-68

çylemlerin gözlemlenmesiyle kontrol edilmeyen, tersine ikinci bir kişiyle diyalog içinde olduğu gibi, soru ve yanıt yoluyla açıklanan ve düzeltilen bir ön anlayış tarafından kumanda edilir. Konuşmacılar ortak bir dili henüz geliştirmek zorunda olsalar bile, zaten paylaşılan bir zemin anlayışının ufku içinde hareket ederler. Bu süreç, bir yorumcunun, anlamayı öğrendiği her şey, daima olduğu gibi kaba bir ön anlayışın açıklamasının yanılabilir bir sonucu olduğu ölçüde döngüseldir. Bu sırada yorumcu, Gadamer'in Davidson ile uzlaşısı içinde vurguladığı gibi, yorumlanacak metnin, sadece akıllı bir yazarın ifadesi olarak açık bir anlama sahip olabileceği yolundaki pragmatik varsayımdan yola çıkar. Ancak böylesi bir "mükemmelliğe uzanışın" yapıları üzerinde, metinlerin anlaşılabilir, ifadelerin bulanık olduğu açığa çıkabilir: "Bu açıkçası, bütün anlamaya yön veren, biçimsel bir önkoşuldur. Sadece gerçekten mükemmel bir anlam birliği sunan şeyin anlaşılır olduğunu söyler."⁴⁶

Hermenötik rasyonellik varsayımı, Davidson'un hoşgörülülük ilkesi ile şaşırtıcı bir yakınlık gösterir. Hatta bu yakınlık daha da ileri uzanır. Nasıl ki "radikal yorumcu" bakışlarını, yabancı bir konuşmacının varsayımsal olarak doğru saydığı bir ifadede bulunduğu koşullara yöneltmeli ise, Gadamer'in yorumcusu da bakışlarını aynı zamanda hem metne, *hem de* onun içinde işlenen konunun kendisine yöneltmelidir. İnsan önce "bir konuyu anlamalıdır" ki, sonra bunun hakkında "başkalarının fikrini bu şekilde ayırt edebilsin". Bu, bir önermenin anlamının, onun hakikat koşulları tarafından belirlendiğini öne süren biçimsel semantik ilkesinin hermenötik halidir. Ancak başka bir açıdan önemli bir fark vardır. Davidson'un yorumcusu, bir gözlemcinin görüş açısından yabancıya, kendine, yorumcunun *kendisinin* de odaklandığı rasyonellik normlarına göre yön verme yetisini atfederken, Gadamer'in yorumcusu bir katılımcının görüş açısından, konuşmacının, *ortak* rasyonellik standartlarının verdiği ölçüye göre kendini akılcı olarak ifade ettiğini varsayar. Edimsel olarak yapılan rasyonellik varsayımı, nesnelleştiren rasyonellik atfından farklı olarak, nesnel olarak örtüşen değil, ortak bir rasyonellik anlayışından yola çıkar.

Ancak hayati önemdeki geleneklerden beslenen, bir konuşmanın bütünsel modeli, bir yığın açıklanmamış varsayımı gerektirir. Bunu daha kesin bir çözümlemeye erişilir kılmak için, biçimsel pragmatizm, bu hermenötik senaryonun tamamını, anlaşılmaya odaklanmış konuşma edimlerinin bir temel değiş tokuşunun iskeletine indirger. İletişimsel eylemin makro düzleminde işleyen akıl potansiyeli, Wittgenstein tarafından bir kez daha mikroskopik olarak kurallarla yönlendirilen eylem düzleminde incelenir. Bu hamleyle Wittgenstein, Dummett ve Brandom'a kadar Frege geleneğinin deneyselci olmayan dalına esin verir. Carnap-Quine-Davidson geleneğinden farklı olarak, bu yazarlar, öznelarası paylaşılan bir anlam bağlamı kuran, ortaklaşa yapılan normatif düzenlenmiş uygulamalardan yola çıkarlar. Yöntemsel olarak kendilerini, yetkin konuşmacıların becerisini, aşikar hale getiren diğer oyuncuların perspektifine koyarlar.

"Yukarıdan" çıkan bir biçimsel pragmatik çözümlemeye, idealleştirici varsayımların ağı olarak görünen şeyi, aşkınlıktan koparmanın zıddına giden analitik yaklaşım sanki "aşağıdan" keşfeder. Çünkü bu taraftan da bakıldığında, özdeş sözcük anlamları varsayımının, daha karmaşık olan, ortak bir nesnel dünya, konuşma ve eyleme yetisine sahip özneların rasyonelliği ve hakikat iddialarının koşulsuz niteliği varsayımlarına *gönderme yaptığı* görülür. Wittgenstein, genel ve özdeş anlamların kamusal olarak iletilebilirliği görüşünü feda etmeksizin, Frege'nin anlam Platonculuğunu geri iter. Dummett ise dilin temsil işlevine ve bununla beraber nesnel dünyayla ilişkiye, öznelarası paylaşılan yaşama biçimine ve dil topluluğunun arka plandaki uzlaşısına karşı özerklik sağlar. Son olarak Brandom, tartışma katılımcılarının karşılıklı olarak birbirlerinde varsaydıkları rasyonelliği ve akılcılığı, ayrıntılı olarak biçimsel bir pragmatizmin kavramlarında yakalar. Tabii ki, idealleştirici varsayımların ağını, bu perspektiften de görülebilir hale getirmek için, son derece yoğun bir tartışma tarihinin bu duraklarını, sadece kabaca anımsatabilirim.

Sembolik bir ifadenin anlamı, örneklenmesinin özel koşullarının ötesine geçer. Her yükleme veya kavrama bağlanan, anlam genelliğinin bu Platoncu yönünü, Wittgenstein "kuralla yönlendirilen" eylem kavramı yardımıyla çözümler. "Kuralla

uygun" eylem, bir gözlemcinin perspektifinden bir kuralla sadece örtüşürken, "kuralla yönlendirilen" eylem bir kurala odaklanmayı gerektirir ve eylemde bulunan öznenin kendisi bunun hakkında bir kavrama sahip olmalıdır. Bu, Kant'ın "yasaya uygun eylem" ile "yasaya duyulan saygıdan" eylem arasında yaptığı ayrımı anımsatır. Ama Wittgenstein henüz karmaşık eylem normlarını değil, tersine basit işlemler için üretim kurallarını, oyun kuralları modeline göre araştırılan, aritmetiksel, mantıksal veya dilbilgisel kuralları düşünmektedir.

Bu yoldan, ruhsal etkinliklere özgü olan normatifliğin en alt tabakasını çözümler. Henüz Aristoteles'in de bildiği gibi, eylemde bulunan bir sonsuz döngüye kaptırmaksızın kendi kendilerinin uygulanmasını düzenleyemedikleri için, kurallara pratikte hakim olunması gerekir. Bir kurala nasıl uyulduğunun örtük bilgisi, kişinin uyduğu kuralın hangisi olduğunun açık bilgisinden önce gelir. Bu beceriyi açık hale getirmeden ve örtük olarak bilinen kuralları olduğu gibi kelimeye dökmeden önce, kişinin kurallarla yönlendirilen "uygulamadan anlaması" gerekir. Kural bilgisinin bir yetide temellendirilmesinden Wittgenstein, pratikteki eylemi üzerinde netlik kazanmaya çalışan herkesin kendini, belli ölçüde zaten bir uygulamanın katılımcısı olarak bulduğu sonucunu çıkarır.⁴⁷

Bu türden temel kurallarla yönlendirilen eylemin esas normatifliğinin çözümlemesinden, bunun dışında, bu uygulamaların ortaklaşa yapıldığı, yani başından beri toplumsal bir nitelik taşıdığı sonucu çıkar. Kurallar, *yükümlülük getiren* eylem normlarının bütün yan anlamlardan henüz dokunulmamış olan zayıf anlamda "normatif"tir, öznenin niyetlerini belli bir yöne "çekerek" keyfiyetini bağlarlar:

- Kurallar istenci, eylemde bulunan öznelere, olası kural ihlallerinden kaçınacak şekilde bağlar; bir kurala uyulması, bir "karşı eylemin" terk edilmesi anlamına gelir;
- bir kurala uyan kişi, hatalar yapabilir ve olası hatalarından dolayı eleştiriye maruz kalır; bir kurala nasıl uyula-

47. Bununla ilgili K.-O. Apel, "Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens" (1966), *Transformation der Philosophie*, C. 1, 1973, s. 335-377.

çağının pratik bilgisinin tersine, belli bir eylemin doğru olup olmadığının yargılanması, açık bir kural bilgisi gerektirir;

- ilke olarak bir kurala uyan kişi, bir eleştirmen karşısında kendini savunabilmelidir; bu yüzden eleştirmen ile uygulamacının rolleri ve bilgileri arasındaki sanal iş bölümü, kurala uyma kavramının kendisinin bir parçasıdır;
- bununla birlikte hiç kimse bir kurasal tekbenci tarzda, yalnızca kendisi için uyamaz; bir kurala pratikte hakim olunması, özneler birbirini meşrulaştırmak amacıyla, sezgisel bilgilerinden emin oldukları anda içinde bulundukları alışılmış bir uygulamaya *toplumsal* olarak katılma yeteneği anlamına gelir.

Wittgenstein Frege'nin ideal anlam genelliğini, ortak bir uygulamada katılımcıların zaten mevcut olan "uzlaşısı" ile açıklar. Burada sessiz sedasız uyulan kuralların öznelerarası kabulü kendini ifade eder. Böylesi bir zemin üzerinde, katılımcılar belli bir eylemi, bir kural için bir örnek olarak "alabilir" veya bir kuralın "yerine gelmesi" olarak anlayabilir. Belli bir eylemin doğruluğu üzerine ilke olarak anlaşmazlıklar olabileceği için, olası bir eleştiricinin örtülü olarak eşlik eden "evet" veya "hayır"ı, bir kuralın normatif geçerliliğinin anlamının bir parçasıdır. "Doğru" veya "yanlış" olarak ikili kodlamayla, aynı zamanda bir kendi kendini düzeltme mekanizması, kurallarla yönlendirilen eylemin kendi içine bırakılmış olur.

Nihayet kamusal eleştirinin *son olarak* hangi merci tarafından ölçüleceği belirsiz kalmıştır. Eleştiri, sezgisel olarak temelde yatan kuralların kendisine uzanabilir gibi görünmemektedir, çünkü bunlar belli bir uygulama için, diyelim ki satranç oynama için, kurucu niteliktedir. Wittgenstein dil oyunlarının gramerini, toplum oyunları modeline göre çözümlediği için, (tamamen tartışmasız olmayan bir okuma biçimine göre) dil topluluğunun olgusal olarak ayarlanmış uzlaşmasını, doğrunun ve yanlışın yargılanması için geri çevrilemez bir otorite olarak, "çatılan çetin ceviz" türünden bir kesinlik olarak görür. En azından Wittgenstein'in geç döneminde yaptığı, hakikat semantiğinden

anlamların kullanım kuramına geçiş, böylece anlaşılır kılınabilir. Frege bir önermenin anlamını, bir önermenin nasıl doğru kullanıldığını saptayan hakikat koşulları yardımıyla belirlemişti. Şimdi eğer hakikat koşullarını, bir dil topluluğunun üyeleri arasında geleneksel olarak yerleşmiş olan yerel zemin uzlaşısından çıkarabilirsek, önermelerin doğruluğu ve yanlışlığına ilişkin zorlu kavramdan vazgeçmek ve hakim olan dil kullanımını doğrudan betimlemek daha kolay olacaktır: “Bir önermenin anlamı veya önermenin biçimi, dolayısıyla doğru *olmasının* koşullarını belirterek değil, kullanımını betimleyerek açıklanacaktır.”⁴⁸

Fakat Frege’nin, tek tek sözcüklerin anlamının, doğru önermelerin anlamının bileşimine yaptıkları olası katkıya göre belirlenmesini savunan bağlam ilkesi anımsandığında, bu tez anlamlılığını yitirir. Buna göre tek tek yüklemelerin veya kavramların anlamı, dolaysızca tek tek sözcüklerin kullanılmasının koşullarından değil, tersine *önermeler doğru ise*, içinde doğru bir kullanım buldukları önermelerin bağlamından çıkarılır. Çünkü bu önermelerin anlamı bütün olarak, hakikate uygun olarak kullanılabilirdikleri koşullara göre belirlenir. Bir kişinin “kırmızı” yüklemine doğru kullanıp kullanmadığı, yani buna karşılık gelen yüklem kuralına hakim olup olmadığı, eğer başarılı test sonuçlarını, örneğin arka arkaya kırmızı nesnelere işaret ederek dile getireceklerse, doğru olmaları gereken örnek önermelerle ölçülür.

Benzer şekilde, matematiksel veya mantıksal kurallara pratikte hakim olmanın kanıtı, buna karşılık gelen yüklemelerin doğruluğudur. Bilişsel işlem kuralları söz konusu olduğu ölçüde, bunların geçerliliği, daha önceki bir pratik bilgiden kaynaklanmayan, açıkça kararlaştırılmış oyun kuralları durumunda olduğu gibi, mevcut uzlaşılardan çıkararak değil, doğru ifadeler oluşturulması için kurala uygun olarak yapılan işlemlere yaptıkları katkıdan çıkararak açıklanabilecek gibi görünmektedir. Buna göre basit bilişsel işlemler alanında, kurallarla yönlendirilen eylem, bir doğal dilin ifadelerinin doğruluğuna ve rasyonal kabul edilebilirliğine *işaret eden* bir normatifliğin bulunduğu ima etmektedir. Kuralı uygularken öğrencisinin işleyişini

⁴⁸ M. Dummett, “Language and Communication”, *The Seas of Language*, Oxford 1993, s. 181.

kontrol eden bir Wittgensteinci öğretmeninin temel “evet” veya “hayır”ı, ancak geçerlilik anlamında tamamen anlaşılabilirliği üzere, tartışma katılımcılarının deneysel olarak içerikli hakikat iddialarına yönelik olarak apaçık evet veya hayır diyen konumlarının daha karmaşık olan aşamasında gelişir.

Dummett benzer şekilde, Frege’nin Wittgenstein’in geç dönemine karşı temel görüşünü gündeme getirir. İtirazı esas olarak, bir ifadenin doğruluğunun yargılanmasının, konuşmacının çevresinin dil kullanımına bağlı kalmasıyla değil, bir gerçeği yansıtmasıyla ölçüldüğüne dayanır. Meşru olarak iddia edilebilirliğin epistemik otoritesi, dil topluluğunun toplumsal otoritesiyle sınırlı değildir. Tabii ki, dilbilimsel dönüşümden beri, olguların gösteriminin, dil aracına muhtaç olduğu açıktır, çünkü her açık düşünce, yalnızca buna karşılık gelen bir yalın tümcenin önermesel biçiminde ifadesini bulmaktadır. Düşünme, dilin gösterim işlevine bağlanmıştır. Ancak doğru olarak dışa vurulan bir ifade tümcesi, tümce kullanımının kuralları, belli bir dil topluluğunun uzlaşmasını veya dünya görüşünü yansıttıkları için değil, doğru kullanıldıklarında tümcenin rasyonel kabul edilebilirliğini sağladıkları için doğrudur. Dilin gösterim işlevine biçilen kurallar, varlıklarına veya mevcudiyetlerine yerel alışkanlıkların değil, tersine nesnel olarak varsayılan dünyanın kendisinin karar verdiği nesnelere gönderme yapmayı veya olgularla ilişki kurmayı mümkün kılar. Konuşmacılar, nesnel olarak varsayılan dünyanın kendisi de onlarla “iletişim” kurmazsa, dünyadaki bir şey hakkında iletişim kuramaz. Wittgenstein “dil grameri” ifadesini geniş anlamda bir “yaşama biçimi grameri” olarak kullanır, çünkü her doğal dil, iletişim işlevinin ötesinde, dünya görüşünün temel kavramlarla dillendirilmesi ve dil topluluğunun toplumsal yapısı ile “kaynaşmıştır”. Yine de dil kuralları, “göreneklerin” içinde eritilmemelidir, çünkü her dil, dil topluluğunun kültürel zeminine ve toplumsal uygulamalarına karşı belli bir özerkliğe sahiptir. Bu özerkliği ise, dil bilgisinin dünya bilgisi ile alış verişine borçludur. Dünyanın dilsel olarak kavranması, gerçi dünya bilgisinin beslendiği dünya içi öğrenim süreçlerini ilk başta mümkün kılar. Ancak yine bu dünya bilgisi, dilin gösterim işlevi, iletişimsel kullanımının şekli ve biçiminde

lügenmediği için, bu dil bilgisine karşı düzeltici gücünü korur. “Bir önermenin, doğru *olmasının* koşulunu yerine getirmesi, kesinlikle kendi başına onun kullanımının bir özelliği değildir [...] Önermeler genel olarak otoritelerini, yapılmalarının sıklığından kazanmaz. Daha ziyade, sadece alışkanlık olarak söylenen şeyi, dili kullanışımızı yöneten ve ifadelerimizin anlamını belirleyen ilkelerin, neyi söylememizi *gerektirdiğinden* veya bize neyi söyleme *hakkını verdiği*nden ayırmak gerekir.”⁴⁹ Dilin gösterim işlevinin bu özgün anlamı, dünyadaki bir şey hakkında iddialarda bulunduklarında, iletişim katılımcılarının yapmaları gereken, bir ortak nesnel dünya varsayımını anımsatır.

(8) Diğer yandan Dummett, Frege’ye karşı Wittgenstein’in, dilin iletişimsel eylemde kök saldığı ve yapısının sadece, eğitilmiş konuşmacıların becerilerinin açıklanması yoluyla şeffaf hale getirilebileceği görüşüne sarılır. Yine de, karmaşık kullanım bağlamlarından belli bir uygulamayı bilhassa öne çıkarır: semantik olarak temellendirilen “yükümlülükleri” ve “meşrulaştırmaları” (“dil ilkelerinin neyi söylememizi *gerektirdiği* veya bize neyi söyleme *hakkını verdiği*”) açıkça konu edinen iddiaların, itirazların ve meşrulaştırmaların o dil oyununu. Rasyonel söylemin ayrıcalıklı konumu, Dummett’in hakikat semantiğine verdiği epistemik kullanımdan açıklanabilir. Kimse hakikat koşullarına, dilin aracılığı olmadan erişemediği için, bir önerme sadece, eğer onun hakikat koşullarının yerine geldiğinin nasıl anlaşılabilirliği biliniyorsa anlaşılabilir. Bir önermeyi doğru yapan koşulları, sadece bir konuşmacı, o önermenin doğru olduğunu iddia ederken öne sürebileceği gerekçeler veya bu gerekçelerin doğru türü aracılığıyla biliriz: “Birinin bir önermeyi doğru kabul etmesini, onu savunma arzusuyla özdeşleştirerek, iki doğruluk ölçütünü ayırt etmiştik: konuşmacılar önermeleri doğruluğunu nasıl temellendirir veya fark ederler; ve bunu fark etmeleri, ardından eylem biçimlerini nasıl etkiler.”⁵⁰

Tabii ki, anlaşmanın bu söylemsel iç yapısı, sadece eğer bir dil ediminin anlaşılabilirliğinden veya geçerliliğinden kuşkulanmak için gerekçe varsa gün ışığına çıkar. Ancak iletişimsel alış

⁴⁹ Agy., s. 182 vd.

⁵⁰ M. Dummett, “Language and Truth”, (1993), s. 143.

veriş, deyim yerindeyse daima içten içe eşlik eden bir söylemsel gölge oyununun sahnesi önünde meydana gelir, çünkü bir ifade sadece, hangi nedenlerden (veya hangi türden nedenlerden) dolayı bunun kabul edilebilir olduğunu bilenler için anlaşılırdır. Bu modele göre konuşmacılar, normal gündelik iletişimde de, ifadelerinin kabul edilebilirliği için *bariz olmayan* gerekçeler sunarlar, bu gerekçeleri birbirinden talep eder ve ifadelerinin durumunu karşılıklı yargırlarlar. Biri, diğerinin üstlendiği tartışma yükümlülüğünü haklı bulup bulmadığına karar verir.

Robert Brandom bu yaklaşımı, Wilfried Sellars'ın sonuçsal semantiğinin, "gerekçeler verme ve talep etme" uygulamasının etkileyici bir mantıksal araştırması ile bir araya getirdiği bir biçimsel pragmatizmin çıkış noktası olarak seçer. Anlam kuramının temel semantik sorusu olan, bir önermeyi anlamak ne demektir yerine, bir yorumcu bir konuşmacıyı doğru biçimde, dışa vurduğu 'p' ifadesi için konuşma edimiyle doğruluk iddiasında bulunan biri olarak "alıp, ona göre davrandığında" ne yapar şeklindeki pragmatik soruyu koyar. Yorumcu konuşmacıya, 'p'yi gerekirse savunma yükümlülüğünü (commitment) atfeder ve konuşmacıya 'p'yi iddia etme hakkını (entitlement) vererek veya vermeyerek, bu hakikat iddiasına (claim) tavır alır. Bu kuramı başka bir yerde incelemiştim.⁵¹ Burada beni ilgilendiren, sadece bu söylemlerde zorunlu olarak yapılan rasyonellik varsayımıdır. Gerçi Brandom, konuşmacı ve dinleyicinin karşılıklı olarak birbirine gerekçeleri "dikkate alan" birer akılcı varlık olarak davrandığından yola çıkar. Konuşmacı ve dinleyici, ilke olarak eleştirilebilen geçerlilik iddialarını kabullenmek için tezlerle yükümlülük üstlenebilir veya hak kazanabilir. Ama tartışma uygulamasının, güçlü bir idealleştirici öngörüyle bağlantılı olduğunu düşünen, nesnel geçerliliğin o öznelarası yorumu, Brandom'da eksiktir.

Akılcı özneleri "bağlama" gücündeki dilin normatifliğini Brandom, daha iyi olan tezin zorlamayan zorunluluğunda teşhis eder. Bu zorunluluk, katılımcıların ifadelerini birbiri karşısında rasyonel olarak meşrulaştırdıkları bir tartışma uygulaması yo-

51 J. Habermas, "Von Kant zu Hegel. Zu Robert Brandoms Sprachpragmatik", (1999), s. 138-185.

luyla gelişir: “Bu zorunluluk, bir tür normatif zorunluluktur, rasyonel bir ‘gerek’tir. Rasyonel olmak, bu normlarla bağlı veya bunların zorlamasında olmak, gerekçelerin otoritesine tabi olmaktır. Bu anlamda ‘biz’ demek, eylemlerimiz ve başarılarımız için gerekçeler vererek ve arayarak, kendimizi ve birbirimizi gerekçeler alanına sokmaktır.”⁵² Bu türden rasyonel sorumluluk (responsibility), kendimizi konuşma ve eyleme yetisine sahip özneler olarak nitelememizi sağlayan anlayış için kurucu niteliktedir. Kendimizi akılcı olarak anlamamız ise aynı zamanda, bir kişinin kendisini “bizden biri” olarak nitelemesini sağlayan kapsayıcı “biz” perspektifi için belirleyici niteliktedir.

İlginçtir ki Brandom kitabına, evrenselci bir akıl kavramının öznelerarası kavrayışıyla, tamamen Peirce, Royce ve Mead’in geleneğinin çizgisinde başlar. Akılcı varlıkların “sezgili olmaktan çok akılcı” olmalarıyla başka canlılarla aralarına sınır koymalarını sağlayan biz perspektifi, tekilciliği yasaklar, çoğulculuğu değil: “En kozmopolit yaklaşım, çoğulcu bir görüşle başlar. Biz kimiz? veya Biz ne tür bir şeyiz? diye sorduğumuzda, yanıtlar rekabet etmese de değişiklik gösterebilir. Herkesin farklı bir ‘biz’ deyiş biçimi vardır; ‘biz’ demenin her çeşidi, farklı bir topluluğu tanımlar. Tek tek bütün toplulukların üyelerini kapsayan bir büyük Topluluğa, bu farklı toplulukların üyeleri birbirini tanısa da tanımasa da, birbiriyle ve birbirine ‘biz’ diyenlerin Topluluğuna işaret eder.”⁵³ Bu büyük T, “gitgide genişleyen” bir kitle karşısında kendini savunmak zorunda olan o koşulsuz, yani bağlamı aşan geçerlilik iddialarının rasyonel kabul edilebilirliği için ideal referans noktasını betimliyor olabilir. Bu fikrin Brandom’da, örneğin çoğulcu yorum perspektiflerinin gitgide ilerleyen ölçüde merkezilikten çıkışının dinamiğini sürdüren o tartışma varsayımları biçiminde, pragmatik bir eşdeğeri yoktur. Bunun yerine, bütün olarak heybetli bu yapının, eleştirel olarak vurgulamak istediğim bir yönü anlamlıdır.

Bütün olarak analitik geleneğin yaptığı gibi, Brandom da ikinci kişinin rolünün bilişsel önemini ihmal eder. Her konuşma için kurucu nitelikte olan, bir muhabata karşı konuşmacının

⁵² R.B. Brandom, *Making it Explicit*, Cambridge (Mass.) 1994, s. 5.

⁵³ *Age*, s. 4.

edimsel yaklaşımına, hiçbir ağırlık vermez ve soru ve yanıtın pragmatik ilişkisini, aslında diyalog içinde bir alış veriş olarak kavramaz. Bu nesnecilik örneğin, epistemik geçerlilik sorularında son sözü dil topluluğunun uzlaşısına bırakmaksızın, “sosyalliğin yöntemsel öncülüğü”nün nasıl korunabileceği sorusu ele alınırken açığa çıkar. Brandom, otorite koyan bir dil topluluğunun kolektivist imgesine karşı, çiftler halinde tekilleşmiş ilişkilerin bireyselci imgesini koyar. Çiftler halinde tekil özneler, karşılıklı olarak birbirlerine “commitment” atfeder ve birbirine “entitlement” verir veya alır. Her taraf kendi yargısını monolog içinde, yani hiç kimse diğeri “ile” bir geçerlilik iddiasını öznelararası olarak kabullenerek “buluşamayacak” şekilde oluşturur. Gerçi Brandom “ben-sen ilişkileri”nden bahseder, ama gerçekte bunları, bir ifadenin doğruluğuna kendini bağlayan bir birinci kişiyle, kendi yargısını verme çekincesiyle, diğerine bir hakikat iddiası atfeden bir üçüncü kişi arasındaki ilişkiler olarak kurular. Bütün tartışma uygulaması için temelde yatan atfetme edimi, ikinci kişiyi gözlemlenen bir üçüncü kişiye nesneleştirir.

Brandom’un yorumcuyu tercihen, konuşmacının bir yanıt vermesini beklediği muhatap ile değil, *gözlemlenen* bir konuşmacının ifadesini yargılayan bir kitle ile eşdeğer tutması, rastlantı değildir. İki kişiye karşı bir diyalog yaklaşımı olasılığını dikkate bile almadığı için, Brandom sonunda nesnellik ile öznelararasılığın içsel bağlamını, “nesnelliğin önceliği” lehine çözmek gerektiğini görür. Birey o anki dil topluluğunun kolektif otoritesinden epistemik bağımsızlığı, monolog halinde bir mesafeden başka bir biçimde sağlayamayacak gibi görünmektedir. Bu bireyselci betimleme, dilsel anlaşmanın kilit noktasını gözden geçirir.

Gündelik iletişimler, paylaşılan arka plan varsayımlarının bağlamı tarafından taşınır, öyle ki her şeyden önce, bağımsız olarak yargılayan ve karar veren öznelerin fikirleri ve kasıtları uyumlu hale getirilmesi gerektiğinde, iletişim gereği ortaya çıkar. Eylem planlarını koordine etmeye yönelik pratik gereklilik, her durumda iletişimin katılımcılarının, muhataplarının kendi geçerlilik iddialarına karşı tavır alması beklentisine, net bir profil kazandırır. Her iki taraf için de güvenilir olan, etkileşimin sonuçları açısından önemli olan bağlayıcılıkların temel alabileceği

türden ortaklaşalıkları, sadece eleştirilebilir geçerlilik iddialarının öznelar arasında tanınması üretebileceği için, iki taraf da bir yanıt yerine geçecek, onaylayan veya reddeden bir tepki bekler.

Tartışma uygulaması bu iletişimsel eylemi sadece sürdürür, ancak düşünsel düzlemde. Bu yüzden de, anlamaya odaklanmayı sürdüren tartışma katılımcıları, bir yandan ortaklaşa yapılan uygulamaya bağlı kalırken, diğer yandan ise konu edinilen geçerlilik iddialarına karşı temellendirerek, yani kendine ait olan özerk yargılamanın yumuşak zorlaması altında tavır almalıdır. Bireysel yargılamanın hareket alanını hiçbir kolektif otorite sınırlamaz, bireylerin yargılama yetkinliklerine hiçbir otorite aracılık etmez. Koşulsuz geçerlilik iddialarının o garip çift başlılığı, bu iki yönelime karşılık gelir. *İddialar* olarak bunlar öznelararası kabul görmeye bağlıdır; bu yüzden de hayır diyebilme koşulları altında tartışmayla sağlanan uzlaşının kamusal otoritesi, sonuç olarak daha iyisini bilen bireylerin kişisel görüşleri ile ikame edilemez. Ancak *koşulsuz* geçerlilik iddiaları olarak, olgusal olarak sağlanan her tür anlaşmanın ötesine işaret ederler. Burada ve bugün rasyonel olarak kabul edilen şeyin, daha iyi epistemik koşullar altında, başka bir kitle karşısında ve gelecekteki itirazlara karşı yanlış olduğu ortaya çıkabilir.

Bir tartışma, koşulsuz geçerlilik iddialarının bu iki başlılığının hakkını, sadece ulaşılabilen bütün önemli gerekçe ve bilgilerin gündeme gelmesi yönündeki idealleştirici varsayım altında verebilir. Bu sarp idealleştirme ile, aşkın görüşün fani ruhu, dilsel öznelararasılık içinde nesnellüğün çürütülemez biçimde temellendirilmesiyle karşılaşır.

3.

Söylemsel Farklılaşmanın Mimarisi Üzerine

Büyük Bir Tartışmaya Küçük Bir Yanıt

Dostum Karl-Otto Apel'in, üç kritik tartışma teklifine biraz da olsa uygun bir yanıt borçlu kalacağım.¹ Bu eksikliği, sadece dikkatli ve çok yönlü düşüncelerinin geniş kapsamı ve karmaşıklığıyla değil, hepsinden önce farklılıklarımızın yapısıyla açıklamak mümkündür. Burada söz konusu olan farklılıklar, kuramsal yönelimlerin, sonuçlarının verimliliğiyle değerlendirilmesi gerektiğinden öncüller düzeyinde hakkıyla ele alınamayacak olan kuramsal yapı farklılıklarıdır. Bu, söz konusu yazarların kendi başlarına karar verebilecekleri bir konu değildir. Niyetleri açısından yakından ilişkili olan kuramların karşılaştırılması sırasında, bu süreçle doğrudan ilişkili olan katılımcılar, diğerinin tezlerini gerekli mesafeden takip etmek için gerekli olan uzun hermenötik soluktan yoksundur. Edindiğim izlenime göre, mevcut ortaklıklar eleştiriye öylesine ters düşer ki, biri erkenden diğerinin sözünü keser ve kendi tezlerini alelacele ortaya döker. Dostane, eleştirel çekinceler, en iyi anlaştığımız dönem olan *Erkenntnis und Interesse* (1968) ile *Faktizität und Geltung* (1992) arasındaki onyıllarda güçlenmiş olabilir. Bu dönemde bir yandan Apel'in güçlü aşkınsallık iddiası ile, benim aşkınsallıktan çıkarma yönündeki çalışmalarım arasındaki uçurum daha da derin-

1 K.-O. Apel, *Auseinandersetzungen*, Frankfurt/M. 1998, s. 689-838.

leşti, diğer yandan Apel'le birlikte düzenlediğimiz seminerlerde, farklı argümantasyon stratejilerini, umarım ki daha iyi anlamayı öğrenmişimdir. Bugün diyalogumuzun zeminini oluşturan görüşleri, sürdürdüğümüz işbirliğinden kazanmışımdır.

Burada Apel'in, söylem ilkesinin *Faktizität und Geltung*'da sunulan belirlenimine karşı yönelttiği merkezi itirazıyla kendimi sınırlandıracağım (1). Bu itirazın gücünü azaltmak için, öncelikle kaçınılmaz argümantasyon önvarsayımlarının normatif içeriğiyle bu rasyonellik potansiyelinin kullanılmasını sağlayan geçerlilik özellikleri arasında bir ayrıma gideceğim (2). Buna göre ahlak ilkesi, Apel'in iddia ettiği gibi, yalnızca aşkınsal anlamda normatif olan argümantasyon önvarsayımlarından elde edilemez. Bu ilke, deontolojik yükümlleme gücünü, daha ziyade sözlemlerin aşkın içeriğinin, temellendirme söylemlerinde verilen ahlaksal eylem normlarının geçerlilik anlamı ile bağlantısından kazanır (3). Modern hukuk, öznel, zorlayıcı ve pozitif bir hukuktur, siyasi bir kanun koyucunun kararlarına bağlı bir hukuktur ve bu biçimsel özellikleri temelinde, akıl ahlakından hem işlevi hem de temellendirme gereksinimi ile ayrılır (4). Son olarak siyasetle iç içe geçmiş bir hukukun, dünyagörüşsel olarak tarafsız şekilde meşrulaştırmasının gerekliliği, demokrasi ilkesinin ahlak ilkesi karşısında neden özerk bir konum aldığını açıklar (5). Apel'in söylem etiğini tamamlamasında da, ahlakın gerçekleşmesine yönelik bir sorumluluk etiği yönergesinde de ifade bulan, kuram mimarisi farklılıkları, son olarak metafelsefi kavrayış farklılıklarında temellenmektedir. Bunu sonuç kısmında üstünkörü de olsa ele alacağım (6).

(1) *Faktizität und Geltung*'da, özel ve kamusal özerkliğin eşkökenliliğine dair sezgiyi de hesaba katacak olan bir temel haklar sisteminin temellendirilmesi için bir öneri geliştirdim.² Demokratik hukuk devletin temellendirilmesinde, iki meşrulaştırma ilkesi -"hukukun üstünlüğü" ve "halkın egemenliği" ilkeleri-birbirini karşılıklı varsayar. Buna karşın, Locke'a kadar uzanan liberalizm, modernlerin özgürlüğünün eskiçağın özgürlüğünden üstün olduğunu savunur. Demokrasi ilkesinin, mantıkdışı biçimde hukuk devleti ilkesine tabi kılınmasından kaçınmak is-

2 J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/M. 1992, s. 135 vd.

tiyorum, çünkü bu, zorlayıcı ve pozitif hukukun, doğal hukuka uygun olarak temel ahlaki normlarda temellendirilmesine çıkar. Demokratik irade oluşumunu, demokratik anayasanın kurucu ilkelerinden yoksun bırakır. Demokrasi ilkesinin ve insan haklarının eşkökenliliğini temellendirmemi sağlayan argümantasyon stratejisine burada değinmeme gerek yoktur.³ Apel ile olan anlaşmazlığın çıkış noktasını netleştirmek için motivasyon yeterli olmalıdır.

Modern toplumsal koşullarda ahlak ve hukuk normlarının eşzamanlı olarak, geleneksel ahlaklılığın dinsel ve doğal hukuksal biçimlerinden uzaklaşması, sadece tarihsel açıdan ilginç değildir. Daha ziyade, meydana gelişlerindeki bu paralellik, son derece soyut pratik normların bu iki tamamlayıcı çeşidinin, gerekçelendirme düzeyinde olmasa da, biçiminde farklılık gösterdiğini açıklamaktadır. Modern zorlayıcı hukuk, rasyonel ahlak gibi, metafizik sonrası, yani dünyagörüşel olarak tarafsız olan gerekçelendirme standartlarına uyan meşruiyet garanti eden bir yönetime başvuru olarak üretilmelidir. Fakat bu demokratik işlem meşrulaştırıcı gücünü, somut, mekan ve zamanla sınırlı bir kolektifin demokratik olarak kendi kaderini belirlemesinin edimsel anlamını yıkmaksızın, hukuktan *önce gelen* bir ahlaktan alamaz.

Ancak kanun yapma işleminin kendisi de, siyasal düzenin bütün üyelerinin demokratik fikir ve irade oluşumuna eşit ölçüde katılımını sağlamak için, hukuksal olarak kurumsallaştırılmalıdır. Demokrasi ilkesinin kendisi, hukuk dilinde kurulmuştur: Bütün vatandaşlara eşit siyasi katılım hakkı verilmesiyle pozitif bir yapı kazanır. Tabii ki vatandaşlar *da* ahlaki yargılama yetisine sahip olmalıdır; ama bu yargıları, doğal kişilerin yaşama dünyasının hukuk dışı bağlamında değil, tersine demokratik haklarını kullanma yetkisine sahip devlet vatandaşlarının hukuksal olarak yapılandırılmış rollerinde verirler. Yoksa hukukun muhatapları kendilerini *doğrudan* hukukun sahipleri olarak göremez. Devlet vatandaşlığı rolünü, ancak tüzel kişi rolünden sıyrılıp, gerçek kişi olarak ahlaki yargı yetisine sarıldıklarında yeterince yerine getirebilirler.

3 J. Habermas, "Constitutional Democracy – A Paradoxical Union of Contradictory Principles?", *Political Theory*, C. 29, 6, Aralık 2001, s. 766-781.

Geçerli hukukun meşruiyetini *yalnızca* demokratik fikir ve irade oluşumundan açıklayan tez, “ahlaksal açıdan bağımsız” bir demokrasi ilkesinin bağımsızlığıyla birlikte ayakta kalır veya yıkılır. Bu nedenle başlangıçta sadece ahlaki genelleştirme kuralı “U”ya göre biçilmiş olan söylem ilkesini, metafizik sonrası meşrulaştırma gereksinimini sadece genel olarak, doğrudan eylem normları açısından ifade edecek kadar soyut biçimde belirlemiştim.

Bu ilke [...] mutlaka bir normatif içeriğe sahiptir, çünkü pratik yargıların tarafsızlığının anlamını açığa vurmaktadır. Ancak bu normatif içeriğine rağmen bu ilke, ahlak ve hukuka karşı *hâlâ tarafsız* olan bir soyutlama düzeyindedir; çünkü doğrudan eylem normlarına dayanmaktadır:

D: Eylem normlarından muhtemelen etkilenen herkesin, rasyonel söylemlerin katılımcısı olarak onaylayabileceği eylem normları tam olarak geçerlidir.⁴

“D”nin içeriği (göreğimiz üzere), ahlak kurallarının ve hukuk normlarının, mutlaka örtüşen, ama yine de özdeş olmayan geçerlilik alanlarında genel kabul görmek için *daima* uymaları gereken geçerlilik koşulları açısından, ilk olarak ahlak ilkesi ve demokrasi ilkesi⁵ düzleminde belirlenir.

Buna karşın Apel, “D”nin içinde ahlak ilkesinin bütün normatif içeriğinin zaten bulunup bulunmadığı kuşkusunu ifade etmiştir: “Habermas’ın aşağıda yaptığı gibi, ‘genel söylem ilkesinin özelleştirilmesi’ aracılığıyla bundan bir ahlak ilkesi türeti-

4 Habermas (1992), s. 138.

5 Hatırlayalım ki, ahlak ilkesi, bir argümantasyon kuralı olarak sunulan bir evrenselleştirme ilkesinin şeklini alır. Buna göre geçerli ahlaki eylem normlarının, öngörülebilir sonuçları ve yan etkileri açısından bunlara genel olarak uyulmasının, söylem katılımcıları rolünde bunlardan muhtemelen etkilenen herkesin çıkarları için kabul edilebilmesi koşulunu yerine getirmesi gerekir. Demokratik anayasaların temel haklar kısmında, siyasal katılım ve iletişim hakları şeklini alan ve özgür ve eşit hukuk yoldaşlarının özgürce toplanmasının kendi kaderini belirleme uygulamasını garanti eden demokrasi ilkesi, sadece söylemsel yapıdaki bir kanun koyma sürecinde bütün vatandaşların (kendince hukuksal olarak işlemselleşmiş) onayını alan kanunlar, meşru geçerlilik isteminde bulunabilir, der.

lecekse ve bu ilke için hâlâ, her ne kadar şimdi ‘yalnızca’ dense de, etkilenen herkesin ‘çıkarlarını eşit ölçüde dikkate alan’ bir bakış açısı belirleyici olacaksa, [...] ‘pratik yargıların tarafsızlığı ilkesi’nin ‘normatif içeriği’nin ahlaksal niteliğinin nasıl yadsınabileceğini anlayamıyorum.”⁶ Modern hukukun biçimsel özelliklerini taşıyan normların temellendirilmesi için, deneysel, pragmatik, etik ve hukuki nedenlerin yanında, ahlaksal nedenlerin de önemli bir rol oynadığı, hatta çoğu durumda ağır bastığı, tartışma götürmez. Hatta haklar öyle bir yapıda olmalıdır ki, “kanuna duyulan saygı”dan dolayı bunlara uyulabilsin.

Ama eğer hukuk ahlakı ihlal edemezse, meşru hukukun üretilmesini yönlendiren demokrasi ilkesi, ahlaken “tarafsız” olamaz. Ahlaksal içeriğini, ahlak ilkesinin de temelinde yatan aynı “D” ilkesine borçlu gibi görünmektedir. Anlaşmazlığı ateşleyen soru, şimdi Apel’in bu düşünceden, ahlak ilkesinin, hukukun meşrulaştırılması için belirleyici olan demokrasi ilkesi karşısında öncelikli olduğunu çıkarıp çıkaramayacağıdır. Apel’in bu hiyerarşik tasavvuru, ahlak ilkesinin bence sorunlu bir anlayışına dayanmaktadır. Bu köktencilğe karşı çekincemi belirginleştirmek için, ilk önce söylem etiği üzerine düşüncelerimizin ortak çıkış noktasını anımsatmam gerekir.

(2) Hakikatin, ahlakın ve hukukun söylem kuramı, metafizik sonrası düşüncenin, bütün normatifliği varolanın veya özneliliğinin yapısından çıkararak o güçlü öz kavramlarını terk etmesinin güçlüğünden açıklanabilir. Bunun yerine normatif içeriğini, sadece filozoflar veya bilim insanları olarak değil, tersine iletişimsel gündelik uygulamada, rutin süreçteki kesintilerin bizi bir an duraklamaya ve haklı beklentilerimizden düşünerek emin olmaya ittiği zamanlarda bile, güvensizlik durumlarında zaten hep tabi olduğumuzu gördüğümüz tartışma uygulamasından kazanır. Demek ki çıkış noktasını, tartışmalı geçerlilik iddialarının çözülmesi hedefiyle, daha iyi tezler sunmak için bir rekabet şeklinde, işbirliği içinde bir hakikat arayışına girdikleri anda, tartışma katılımcılarının içten içe kabullenmesi gereken o “kaçınılmaz” pragmatik varsayımların normatif içeriği oluşturur. Zaten tartışma uygulamasının edimsel anlamı, anlamlı sorular açısından ve

bütün ilgili bilgilerin zemini üzerinde, “daha iyi olan tezin zorlamasız zorlamasının” son noktayı koymasında (!) yatar. Zorlayıcı tezler veya vurucu kanıtlar bulunmadığında, o anki bağlamda neyin iyi veya kötü bir tez olarak geçeceği hakkında verilecek kararın kendisi de tartışmalı olabilir. Bu yüzden tartışmalı ifadelerin rasyonel kabul edilebilirliği, *nihayetinde* “iyi nedenler”le, rasyonel söylemlerin iletişim biçimine kendilerini bıraktıklarında, katılımcıların gerçekleştirmeleri gereken, bilgi durumunun idealleştirilmesi arasındaki bağlantıdan destek alır. Bu kaçınılmaz pragmatik varsayımların en önemli dördünü belirtmek isterim:

- (a) Kapsayıcılık: Anlamalı bir katkıda bulunabilecek hiç kimse, katılmaktan alıkoynamaz;
- (b) İletişimsel özgürlüklerin eşit dağılımı: Herkes eşit ölçüde katkıda bulunma şansına sahiptir;
- (c) Dürüstlük koşulu: Katılımcılar söyledikleri şeye inanmalıdır;
- (d) Olumsuz dışsal zorlamaların veya iletişim yapısına özgü içsel zorlamaların bulunmaması: Katılımcıların eleştirilebilen geçerlilik iddialarına karşı evet/hayır tavırları, sadece akla yatan gerekçelerin ikna gücünden kaynaklanabilir.

Burada, Apel’in itirazını temellendireceği öncülle karşılaşyoruz. Apel bu argümantasyon önvarsayımlarının normatif içeriğinin bağlayıcılık gücünü, güçlü, deontolojik olarak yükümlleyici bir anlamda yorumlar ve bu içeriğin düşünümle onaylanmasından, eşit davranma ödevi veya dürüst olma buyruğu gibi temel normları çıkarabileceğini sanır. Hatta, daha sonra değineceğim üzere, tartışırken varsaymamız gereken şeyden, geleceğe yönelik bir “sorumluluk” ilkesi elde etmek ister: Bu ilkeye göre bütün söylem katılımcılarının, “çıkar çatışmalarının çözülmesi için pratik söylemlerde bulunmak ve hatta başlatmakla” yükümlü olduğuna belirleyebiliriz.⁷ İtiraf etmeliyim ki, bu *dolaysız* dış

7 Agy., s. 756; K.-O. Apel, “Diskursethik als Ethik der Mitverantwortung vor den Sachzwängen der Politik, des Rechts und der Marktwirtschaft” K.-O. Apel ve H. Burckhart (Ed.), *Prinzip Mitverantwortung*, Würzburg 2001, s. 69-96.

değerlemeyi başından beri idrak edemedim. Çünkü tartışma uygulaması için olduğu gibi kurucu nitelikte olan ve bu nedenle de söylem içerisinde kaçınılmaz olan kuralların, bu olasılık dışı uygulama *dışında* da eylemlerin düzenlenmesi için bağlayıcı kaldığı, hiç de aşikar değildir.⁸

Argümantasyonun (zayıf)⁹ aşkınsal önvarsayımlarının ahlaksal yükümlülüklerden farkı, argümantasyon oyununu yıkmaksızın sistematik olarak ihlal edilememeleridir. Buna karşın, ahlaksal kuralları zedelersek, ahlaksal dil oyunundan çıkmamız gerekmez. Söylem içindeki iletişimsel özgürlüklerin eşit dağılımını ve söyleme katılmak için dürüstlük koşulunu, tartışma *hakları* ve *ödevleri* anlamında anlasak bile, aşkınsal-pragmatik olarak temellendirilen zorunluluk, dolaysız olarak söylemden eyleme aktarılamaz ve ahlaksal hakların ve ödevlerin deontolojik, yani eylemi düzenleyici gücüne çevrilemez. Aynı şekilde “kapsayıcılık” koşulu da, söyleme erişimin sınırsızlığının ötesinde, eylem normlarının evrenselliği talebini içermez. Zorlamasızlık önvarsayımı da, sadece argümantasyon sürecinin doğasına ilişkindir, bu uygulama dışındaki kişilerarası ilişkilere değil.

Argümantasyon oyununun normatif içeriği, ancak geçerlilik iddialarının sınıandığı epistemik boyutta güncellenebilen bir rasyonellik potansiyelini teşkil eder, öyle ki, tartışma uygulamasında varsayılan kamusalılık, eşit haklara sahip olma, dürüstlük ve zorlamasızlık, kendi kendini düzelten bir öğrenim süreci için *ölçütleri* belirler. Rasyonel söylemin zorlayıcı iletişim biçimi, da-ima elde edilebilen ve önemli bütün nedenleri ve bilgileri harekete geçirme esnasında, katılımcıları kendi bilişsel perspektiflerinin odağından gitgide çıkmaya zorlar. Bu ölçüde, argümantasyon önvarsayımlarının normatif özü, eleştirilebilen geçerlilik iddialarının yargılanmasını mümkün kıldığı ve bu şekilde öğrenim süreçlerine katkıda bulunduğu ölçüde, sadece sınırlı anlamda “pratik öneme” sahiptir. Bir nokta bizim bağlamımızda bilhassa önemlidir: Bu rasyonellik potansiyeli, konulaştırılan

8 J. Habermas, “Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm”, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M. 1983, s. 96.

9 Aşkınsal argümanların dil pragmatikliği açısından anlamı ve konumu üzerine tartışmayı burada dikkate almamak zorundayım.

geçerlilik iddiasının türüne ve buna karşılık gelen söylem tipine göre çeşitli yönlerde ilerler.

Rasyonellik aktarımının yönü, geçerlilik iddialarının yan anlamlarına ve ilgili temellendirme kalıplarına göre de belirlenir. İlk önce rasyonel söylemlerin iletişim biçiminin aşkınsal- pragmatik içeriği ile, temellendirilmiş eylem normlarının kendine özgü geçerlilik anlamı arasındaki farkı ayırt ederek, olası norm ifadelerinin geçerliliğinin araçsal veya faydasal, etik, ahlaksal veya hukuksal anlamını önceden yargulamaksızın, metafiziksel arka plan varsayımlarından bağımsız olan belli bir temellendirme düzeyini şart koşan söylem ilkesinin özerkliği anlamalıyız. Argümantasyon önvarsayımlarının normatif içeriğinin, söyleme katılan ifade biçimlerinin geçerlilik anlamı ile özel bağlantılara giren genel bir rasyonellik potansiyeli sunduğu, henüz basit betimsel ifadelerin temellenmesinde de görülür.

(3) Yalın ifadelerle bağlantılandırıdığımız *hakikat iddialarının* anlamı, iddia edilen olguları, pragmatik olarak, nesnel bir dünyanın, yani bütün gözlemciler için özdeş ve betimlemelerimizden bağımsız olarak varolan bir dünyanın bileşenleri olduğunu *varsaydığımız* nesnelerle ilişkilendirdiğimiz için, ideal iddia edilebilirliğin içinde erimez.¹⁰ Bu ontolojik varsayım, hakikat söyleminin önüne, söylemin ötesinde bir referans noktası koyar ve hakikat ile meşrulaştırılmış iddia edilebilirlik arasındaki farkı temellendirir. Yine de tartışmalı bir hakikat iddiasını konu eden söylem katılımcıları, en uygun epistemik koşullar altında bile, “bütün nedenler tükendi” dediğimizde olduğu gibi, “p”nin doğruluğunun yerine “p”nin mümkün olan en iyi şekilde meşrulaştırılabilirliğini kabul etmeye mecbur kalır. Yanılabilirliğimizin bilinciyle, perspektiflerimizin gitgide odağından çıkmamızı sağladığını bildiğimiz bir epistemik duruma güvendiğimiz için, bu *quid pro quo* durumu kabulleniriz.

Kararların amaca veya seçime yönelik rasyonelliğinin, yani araçların seçiminin amaca uygunluğunun veya eylem alternatifleri arasındaki seçimin fayda işlevinin sınındığı söylemlerde de durum çok farklı değildir. Kanun benzeri birbirine bağlı, olası durumlardan oluşan bir nesnel dünya varsayımının ötesinde,

10 J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt/M. 1999, Giriş VII, s. 48-55.

söylem katılımcıları burada, araçsal eylemin kurallarını veya karmaşık karar stratejilerini temellendirmenin ne demek olduğunu bilmek için, rasyonel olarak seçilmiş hedeflerin etkili biçimde gerçekleştirilmesini amaçlayan dil oyununa hakim olmalıdır. Ama burada da esas deneyci konu, hakikat iddialarının söylemsel olarak yerine gelmesidir.

Failler hedef seçerken veya amaç koyarken ışık tutan değerlerin kendisi sorunlu hale geldiğinde, başka bir geçerlilik iddiası “güçlü” değerlendirici ifadelerle oyuna katılır.¹¹ Bu türden değer odaklanmalarının açıklanmasına hizmet eden söylemler, görece zayıf bir epistemik güce sahiptir. Bilinçli olarak benimsemiş bir bireysel yaşam öyküsünün veya toplu yaşama biçiminin bağlamına ilişkin olan klinik önerileri mümkün kılarlar; bir birinci tekil veya çoğul kişinin *özanlayışının özgünlük iddiasına* veya yaşam taslağına odaklanırlar. Birinci kişinin epistemik yetkisiyle, etkilenenlerin kendilerinin ayrıcalıklı bir erişime sahip oldukları bir öznel dünya varsayımını bağlantılandırırız. Adaletin bakış açısından, ahlaksal eylem normlarına sızan *genelleştirilmiş* değerlerin seçimi söz konusu olduğunda, tamamen başka bir perspektif öne geçer.

Hangi eylem biçimlerinin bütün üyeler için “eşit ölçüde iyi” olduğunu sorgulayan temel ahlaki soruyla, meşru olarak düzenlenmiş kişilerarası ilişkilerin dünyasıyla ilişki kurarız. *Ahlaksal ifadelerin doğruluğu iddiası*, buna karşılık gelen normların, muhatapları arasında genel kabul *gördüğü* anlamını taşır. Hakikat iddiasından farklı olarak, hakikatin benzeri olan doğruluk iddiasının, meşrulaştırmayı aşan bir anlamı yoktur; anlamı, ideal olarak meşrulaştırılmış kabul edilebilirlikten ibarettir.¹² Rasyonel kabul edilebilirlik, sadece geçerlilik belgesi değildir, tersine çatışma durumlarında çarpışan taraflar için eşit ölçüde ikna edici, yani tarafsız gerekçeleri sunması gereken normların geçerlilik anlamı burada yatar. İlk başta hakim figüründe cisimleşen

11 J. Habermas, “Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft”, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt/M. 1991, s. 100-118.

12 J. Habermas, “Richtigkeit vs. Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen”, (1999), s. 271-318.

bu “tarafsızlık”, gelenek sonrası adalet fikriyle genişletildikten sonra, argümantasyon oyununda perspektiflerinin odağından çıkmaya davet edilen söylem katılımcılarının epistemik “tarafsızlığı” ile örtüşür hale gelir. Tarafsız bir çatışma çözümü anlamında “adalet” ile karşılık gelen norm ifadelerinin söylemsel temellendirilmesi anlamında “doğruluğun” mutlu buluşması, ancak gelenek sonrası temellendirme seviyesinde ortaya çıkar.

Herhangi bir ifadenin rasyonel kabul edilebilirliğini sınamak istediklerinde, tartışma katılımcılarının zaten daima mecbur kaldıkları şekilde, epistemik yorumlama perspektiflerini karşılıklı olarak üstlenme, muhtemelen etkilenen *herkesin* çıkarlarını eşit ölçüde dikkate almayı gerektiren ahlaksal bakış açısı altında, *varoluşsal olarak zorlu* bir perspektifi üstlenme beklentisine *dönüşür*. Ancak katılımcıların kendi adlarına karıştırdıkları pratik sorular karşısında, tartışmanın iletişim koşullarının artık sadece, bütün önemli katkılar oyuna katılacak ve rasyonel güdülü evet veya hayır tavırlarına yol açacak anlamı sağlaması gerekmez. Bütün tezlerin dürüstçe ve tarafsızca tartışmasını talep eden zararsız varsayım, pratik söylemlerin katılımcılarını, kendi gereksinimlerini ve durum değerlendirmelerini özeleştirel olarak ele almaya ve diğerlerinin çıkar durumlarını, daima yabancı bir kendilik anlayışı ve dünya anlayışı perspektifinden görmeye zorlar.

Öyleyse çıkarları eşit ölçüde dikkate almaya yönelik ahlak ilkesi, yalnızca argümantasyon varsayımlarının normatif içeriğiyle temellendirilemez. Bu hedefle, doğrudan söylemlere yerleşmiş olan bu rasyonellik potansiyeli, ancak yükümlülüklerle sahip olmanın ve eylemleri ahlaksal olarak meşrulaştırmanın ne demek olduğu biliniyorsa devreye sokulabilir. Bir tartışma uygulamasına nasıl katılınabileceğinin bilgisi, ahlaksal bir topluluğun yaşam deneyimlerinden beslenen bir bilgiye *eklenmelidir*. Ahlaksal buyrukların zorunlu geçerliliğini ve normların temellendirilmesini tanımamız gerektiği, bir güçlüğü soykütüğünü ele aldığımızda belirginleşir, ki rasyonel ahlak da buna bir yanıt oluşturur.¹³

13 J. Habermas, “Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral”, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt/M. 1996, s. 11-64, burada s. 56 vd.

Modernliğin başlangıcına, dünyagörüşsel çoğulculuğun ortaya çıkışı damgasını vurmuştur. Bu durumda ahlaksal toplulukların üyeleri, yaptıkları ve yapmadıkları üzerine çatışma durumlarında, ahlaksal gerekçeler için bir uzlaşma sağlayan dünyagörüşsel-dini yerleşim bağlamı çürümüş olsa bile, bu gerekçelerle hesaplaşabilir. “Yurtsuz” modernliğin oğullarının ve kızlarının hala paylaştığı tek birleştirici bağlam, şimdi yetersiz gerekçelerle sürdürülen ahlaksal kavganın uygulamasıdır. Yani yedekte bulunan ortak noktalar, bu söylemlerin biçimsel özelliklerine indirgenmiştir. Katılımcılar yalnızca, ahlaksal çatışmalara karıştıkları anda kabul etmiş bulundukları argümantasyon önvarsayımlarının normatif içeriğine başvurabilirler.

Bu ortak söylem uygulamasının biçimsel özelliklerinin dar zemini üzerinde yeni bir arkaplan uzlaşısı kurma niyetinin ereği, geçmiş ahlaksal deneyimlerden kaynaklanan ön bilgileri de aldatır. Modernite öncesi yaşama koşullarında üyesi oldukları ahlaksal topluluğun “güçlü” gelenekleri tarafından taşınan, sağlam kabul görme ilişkilerinin önceden tanınmasından dayanak almaksızın, katılımcılar yalnızca iletişimsel aklın kaynaklarından gelenek sonrası bir ahlakı kurma hedefini bile kavrayamazlar. Ahlaksal ödevlere sahip olmanın ve bir eylemi yükümleyen normlar ışığında meşrulaştırmanın ne demek olduğunu bilirler. Ancak bu *ön bilgilere* bağlanarak, doğrudan tartışmanın içinde yerleşik rasyonellik potansiyeli, özerk, dünyagörüşsel bağlamlardan koparılmış bir ahlakın temellendirilmesi için kullanılabilir.¹⁴

Artık sorunlu hale gelmiş normların deontolojik geçerlilik anlamı, söylem koşulları altında çıkarları eşit ölçüde dikkate almayı savunan gelenek sonrası adalet fikri olarak açığa çıkar. Normların kendisini de kapsayacak şekilde genişletilen temellendirme gereği, artık tartışma kuralı olarak tartışmalı normlar üzerine temellendirilmiş bir uzlaşmayı mümkün kılabilecek ve böylece ahlak için modern koşullar altında da bilişsel bir anlamı koruyabilecek, buna tekabül eden bir ahlak ilkesinin eksikliğine dikkate çeker. Gelenek sonrasında zayıflatılmış adalet fikri, ilk önce sadece hipotetik olarak devreye sokulan evrenselleştirme

14 Aşağıdaki temellendirme taslağı için bkz. Habermas (1996), s. 60-63.

ilkesi “U”ya esin verir,¹⁵ ki bu, eğer genel, kültürler ötesi bağlayıcılık talep edebilecekse, ahlaksal soruların nasıl olup da rasyonel olarak çözülebileceğini açıklayabilir. “U”nun kendisinin genel geçerliliği, şimdi eylem normlarını temellendirmenin ne demek olduğunu, birlikte taşınan bilgisi ışığında, aşkınsal olarak kısıtlayıcı tartışma varsayımlarının içeriğinden “türetilir”. Bu hamleyle, Apel’in açığa çıkardığı, ahlaksal ifadeleri temellendirme olasılığını yadsıyan bir kuşkucunun, edimsel çelişkilerini ortaya çıkarma aracılığıyla, tündengelimsel olmayan bir temellendirme kalıbını izliyorum.

(4) Apel ile aramızda anlaşılmadığımız şey, temellendirme hamlesi değil, köktenci olmayan bir temellendirme oyununda bunun konumunun değeridir. Çünkü, normatifliğin aşkınsal ve deontolojik anlamı arasındaki ayrım temelinde, söylemlerde genel olarak bulunan rasyonellik potansiyelini, deontolojik anlamda yükümlleyici olarak kavramazsak, “D” tarafından belirsiz olarak talep edilen, normlar üzerinde uzlaşabilme yetisi hakkında varılan tarafsız bir yargı, “ahlaka ve hukuka karşı hala tarafsız” olan bir yargı olarak anlaşılabilir. “D”¹⁶ kelimeye dökülürken, doğrudan “eylem normları”ndan ve genel olarak “rasyonel söylemler”den bahsedildiği için, bu ilke, ahlak ve demokrasi ilkesinden daha yüksek bir soyutlama düzleminde bulunur. Burada henüz her ikisi de, hem meşrulaştırmaya gerek duyan eylemlerin türü, hem de bunların sırasıyla meşrulaştırıldığı özel geçerlilik yönü, göz ardı edilir. Söylem ilkesi mutlaka zaten pratik sorulara göre biçilmiştir; bu ilke hakikat sorularına, olgular eylemlerin meşrulaştırılması için anlamlı hale geldiği ölçüde temas eder. Bir uzlaşıya ulaşılması gereken söylem koşullarına ilişkin olarak, “D” doğrudan eylem normlarının, geleneksellik sonrasında temellendirmesini talep eder, ama henüz gerekçelerin uzlaşıya ulaştırın gücünün hangi özel yönde harekete geçirilmesi gerektiğini saptamaksızın.

Genel olarak söylemlerde bulunan rasyonellik potansiyeli, araçsal ve seçime yönelik rasyonel eylemin temellendirilmesi için hakikat, etkililik ve kavramsal tutarlılık bakış açılarından, etik

15 Bkz. dipnot 5.

16 Bkz. yukarıda, s. 81.

değer odaklanmalarının temellendirilmesi için özgünlük bakış açısından, ahlaksal yargıların ve normların meşrulaştırılması için adalet açısından devreye alınabilir. Belirtildiği gibi, bu norm ve ifade tiplerine, çeşitli yan anlamlar eklenir. Deneyisel ifadeler, olguların bulunduğu ontolojik yan anlamlarını çağırıştırır; başarıya yönelik müdahaleler, etkililiğin ve faydanın azamileştirilmesinin araçsal yan anlamlarını ortaya çıkarır; etik sorular, iyiliklerin tercih edilmeye değer olup olmadığının değerbilimsel yan anlamlarına, ahlaksal sorular ise düzenli kişilerarası ilişkilerin kabul görmeye değer olup olmadığının yan anlamlarına sahiptir. Ancak nesnel, öznel veya toplumsal dünyanın doğasına bu göndermeler, "D"nin somut bir anlam kazandığı yönleri tespit eder. Örneğin ahlak ilkesi, meşru olarak düzenlenmiş bir toplumsal dünya açısından, "D"nin, adalet açısından eylemlerin ve normların rasyonel olarak yargılanmasını bizim için mümkün kılan özel bir işlevselleştirilmesi olarak anlaşılabilir.

Şimdi her ne kadar hukuki normlar *da* adalet açısından seçilebiliyor ve ahlakla *çelişmemeleri* gerekiyorsa da, devlet vatandaşlarına meşru hukuku üretme yetkisini veren demokrasi ilkesi, Apel'in tahmin ettiği gibi, ahlak ilkesine tabi değildir. Hukukun ahlaka tabi tutulmasının ve pozitif hukukun bir kanun hiyerarşisine doğal hukuksal olarak katılmasının çok kısa erimli olduğunu göstermek için, hukuku *siyasi güç ile kaynaşmış bir eylem sistemini temsil ettiği* için şimdiye kadar belirtilen norm türlerinin arasına alan anlaşılmaz tavrı ele almam gerekir. Bu, hukuku (a) öznel, (b) zorunlu ve (c) pozitif hukuk olarak ahlak-tan ayırt eden, hukukun biçimsel özellikleriyle açıklanır.

(a) Modern hukuk, münferit kişiye gayet iyi tanımlanmış özgürlük alanlarını, yani seçim özgürlüğü ve özerkçe yaşamını biçimlendirme sahalarını garanti eden öznel haklar üzerine kuruludur. Ahlaksal bakış açısından ilk önce ödevlerimizden emin olduktan sonra, kendi haklarımızı bize karşı başkalarının yükümlülüklerinden çıkarırken, modern hukuk buyruklar ("öldürmemelisin...") yerine "izin"lerin ayrıntılarının belirlenmesiyle başlar. Hukuksal ödevler, eşit dağılmış haklar zemininde, ilk önce başkalarının bize yönelttiği haklı beklentilerden çıkar. Bu asimetri, açıkça yasak olmayan her şeye izin veren modern hu-

kukun kendi kendisini sınırlamasından açıklanabilir. Ahlakın delici şiddeti bütün yaşam alanlarını kaplar ve özel vicdan ile kamusal hesap verme arasında hiçbir eşik tanımazken, hukuk *birincil olarak özel, otonom yaşam alanlarının*, kamusal şiddetin keyfi müdahalelerinden özgürleştirilmesine hizmet eder. Hukuk, eylemleri düzenlemenin seçici, holist olmayan bir biçimidir ve bireyleri yaşamöyküsel olarak bireyselleşmiş kişilerin somut yapısı içinde değil, sadece doğal kişilerin, tüzel kişilerin, yani özne hakların taşıyıcılarının yapay olarak üretilmiş ve dar anlamda belirlenmiş konumunu aldıkları ölçüde etkiler.

(b) Modern hukuk, devlet yaptırımlarının tehdidine bağlıdır. Devlet gücü, kanunlara ortalama ölçüde uyulmasını garanti eder ve hukuka zorlanabilen itaatle, genel hukuk kurallarının meşruluğunun yan koşulunu yerine getirir. Çünkü bir norma uyulması, sadece eğer her muhatabı, bütün diğer muhatapları tarafından da buna uyulacağından yola çıkabilirse beklenebilir. Artık dini dünya görüşünde yerleşik olmayan akıl ahlakı da, ahlak yargılarının ortalama ölçüde ahlaksal eyleme dönüşmesinin sağlanması için, toplumsallaşma kalıpları ve kültürel geleneklerle bağlantılı olmalıdır. Ama böylesine özerk hale gelmiş bir ahlak, başından beri sadece idraklerin mümkün kılınmasının bilişsel amacına göre biçilmiştir. İyi dürtüler ve niyetler, idrak sahibi öznelere kendi işi olarak kalır. Buna karşın hukukun kurumsal niteliği, bireylerin sırtından dürtünün yükünü alır. Ahlaktan farklı olarak hukuk, sadece bilgi sistemi değil, aynı zamanda bir eylem sistemidir. Ahlak, idrake ve iyi niyete çağrıda bulunurken, hukuk, yasal eylem talebiyle kendini sınırlar. Kanuna uygun eylemin, “kanuna saygı” güdüsünden çözülmesi, hukuksal normların esasen neden sadece “dışsal eylemi” kapsayabildiğini de açıklar.

(c) Nihayet siyaset hukuka, sadece devletin yaptırım araçlarını vermekle kalmaz, ayrıca kendisi de hukuktan faydalanır, hem kendi biçimlendirme ve düzenleme çabaları için araç olarak, hem de meşrulaştırma kaynağı olarak. Kanun koyucunun siyasi istencine bağlı olan, yerleşik hukuk, hakimiyetin düzenlenme aracı olmaya yatkındır. Bu pozitif niteliğinden, hukuku koyan kanun yapıcılarla, hukuka tabi olan muhatapları ara-

sındaki rol ayrımı çıkar. Hukuk koymanın bu istenççiliği, yapılandırmacı olarak anlaşılan bir ahlaka da yabancıdır. Üstelik hukuk, yalnızca ahlaksal bakış açısından meşrulaştırılamayan siyasi hedefleri ve programları da içine alır. Düzenlemeye gerek duyan malzemeler, karmaşık meşrulaştırmalar gerektirir, deneysel, araçsal-pragmatik, stratejik ve etik yapıdaki gerekçeler de bunun içine katılır. Bu sırada hukuk biçimi, sadece her yeni düzenleme, tutarlı olarak geçerli hukuk sistemine eklendiği ve adalet ilkelerini ihlal etmediği sürece sağlam kalır. Ahlaksal gerekçelerin atlanmaması gerektiği çekincesinin hakkı, henüz hukuk koymanın, demokratik bir anayasanın ilke içeriğine bağlanması ile verilmiş olur.

(5) Son olarak Apel'in eleştirdiği, demokrasi ilkesinin sistematik bağımsızlığını anlamak için, özellikle hukuk ve siyasetin kenetlenmesinden doğan temellendirme gereğini çözümlenemiz gerekir. Hukuk bir yandan siyasi güç için kurucu nitelikteyken,¹⁷ diğer yandan kendisi de siyasi gücün uygulanmasına bağlıdır: Hukuk programları, bir siyasi istencin ürünüdür. Bu istenç, siyasi gücün keyfi kullanımı niteliğini, yalnızca *hukuk devletinde* ehlileşerek yitirir. Hukuk koyma süreci, meşruluk katan niteliğini, ancak *demokratik bir süreç* kurma hedefiyle kendi üzerinde uygulanmasıyla kazanır. Bu yoldan, siyasi kanun koyucunun kararları, medya aracılığıyla kamuoyunda kapsayıcı bir fikir oluşturma sürecinin sonucuna ve demokratik olarak seçilmiş kurumların söylemsel olarak yapılanmış tartışmalarına bağımlı hale getirilir. Bilinçli siyaset süreçlerinin hukuksal olarak kurumsallaşması, meşrulaştırıcı gücünü, dünya görüşsel önsellerden bağımsız, akılcı bir kanun koyma fikrinin öncülüğünde kazanır.

Burada Kant'ın ahlaki özbelirlenim kavramı ile şüphe götürmez bir benzerlik mevcuttur. Demokratik olarak kendi kendine kanun koyma, söylemsel bir istenç oluşumu süreci talep eder, bu süreç ise demokratik kanun koyucunun kendisini, pratik aklın idraklerine bağlamasını mümkün kılar, öyle ki hukukun muhatapları, aynı zamanda hukukun sahipleri olduklarını salt istenççi olmayan anlamda anlayabilirler. Sadece kendisi de hukuksal

olarak yapılmış, söylemsel bir kanun koyma sürecinde, bütün vatandaşların onayını alabilen kanunların, meşru geçerlilik isteminde bulunabileceğini söyleyen demokrasi ilkesi, buradan çıkar. Şimdi önemli olan, ahlaksal özerklik ile bu benzerlik oluşumunun *siyasi dirençliliğini* gözden kaçırmamaktır.

Bireysel kişinin ahlaksal olarak kendi kaderini belirlemesinin örneği ile benzerlik, somut bir düzenin vatandaşlarının siyasi istenç oluşumunun kolektif koşulları altında, *özgür seçimin kendini idrakte bağlamasının* canlandırılmasında yatar. Politik kanun koymanın, ahlaksal olarak kendi kaderini belirleme ile bu yapısal benzerliği, yine de birinin diğeri içinde erimesi anlamına gelmez. Mutlaka, toplumun huzuruna odaklanan vatandaşlar, ahlaksal düşüncelere sırtını dönmemelidir. Ama bilinçli karar verme uygulaması, aynı zamanda, hatta ilk etapta, akılcı kendini korumanın anayasaya uygun olduğu algılanan buyruklarının etkililiği ile kendini meşrulaştıran bir siyasi sistemin bir parçası olduğu için, demokratik kanun koyma süreci, asla sadece çıkarları eşit ölçüde genelleştirmenin ahlaksal bakış açısından değil, olası geçerlilik yönlerinin bütün genişliğinin zemini üzerinde danışmaların rasyonellik potansiyelini kullanmalıdır.

Ahlaktan hukuka geçerken, eylemci olmaktan kurumsal sistemin düzlemine bir perspektif değişikliği yaparız. Bireye araçsal, seçime yönelik rasyonel, göreneksel ve ahlaksal eylemlerinde yön veren normlar, eylemde bulunan kişi, söylemlerin katılımcısı olarak kurgulansa bile, eylemde bulunanın perspektifinden meşrulaştırılır. Söylem katılımcısı olarak eylemci, başarı, çıkar, iyilik ve adalet açısından ne yapması gerektiği sorusunu yanıtlamak ister. Pratik akıl, anlık olarak pratik soruları netleştirme hedefiyle giriştikleri söylemlerde cisimleşir. Bu bilişsel ilişki, devlet vatandaşlarının söyleminde de kaybolmaz. Fakat hukuk normları başlangıçtan beri kurumsal bir niteliğe sahiptir. Burada pratik akıl, sadece söylem uygulamasının kendi içinde veya bunun takip ettiği tartışma kurallarında geçerlilik kazanmaz. Daha çok sistem düzleminde, siyasi eylem sistemini olduğu gibi düzenleyen ilkelerde cisimleşir. Bu, demokrasi ilkesinin anayasal düzenin bir bileşeni olarak, neden ahlak ilkesi gibi bir

tartışma kalıbını öne sürerek söylemlere müdahale etmediğini, tersine siyasi söylemlerin *kurulması* ve *kaynaşması* için ölçütleri ortaya koyduğunu açıklar.

Devlet vatandaşlarının ve temsilcilerinin söylemleri, en başından beri, kendi işlevsel mevcudiyet buyruklarına itaat eden bir siyasi eylem sistemine bağlanmıştır. Meşru hukuk mutlaka, belli bir kolektif içinde kişilerarası ilişkilerin adil düzenini sağlamalıdır. Ama aynı zamanda bu hukuk, bütün olarak toplumun dengesi ve yaşamını sürdürmesi için, yani sadece meşru olarak birlikte yaşama için değil, bütün olarak kolektif yaşam için ortaya çıkan, hukuksal olarak kurulmuş bir eylem sisteminin programlandığı dildir. Bu yüzden hukuk *kendiliğinden*, buyruklarını yalnızca adalet açısından, üstelik de birincil olarak kendi vatandaşlarının değil, bütün vatandaşların temellendirilmiş onayına odaklayan farklı yargılanma ölçütler talep eder. Siyasi, ekonomik ve kültürel mevcudiyetini koruma buyrukları, hukuksal olarak tutarlı düzenlemelerin, anayasanın ahlaksal temelleri ile çelişkiye kapılmaksızın, deneysel, pragmatik ve etik bir eleştiriye tabi tutulabileceği, küçümsenmeyecek bakış açılarıdır.

Bu şekilde demokratik olarak kendi kendini düzelten bir anayasal düzen, haklar sisteminin reformcu biçimde gerçekleşmesini sürdürebilir¹⁸ ve ahlaka uygun biçimde, Apel'in çözümü için bütün olarak ahlaki aşan bir sorumluluk etiğini devreye soktuğu sorunu çözebilir.

(6) Modern hukukun siyasi güçle kaynaşması temelinde, hukuk koymayı düzenleyen demokrasi ilkesi, ahlak ilkesine karşı bağımsızlığa sahiptir. Apel hukuk ile gücün bu içsel bağlantısını yeterince önemsemediği için, hukukun gücü evcilleştiren rolünü de tanıyamaz. Bunun yerine, aynı zamanda ahlaksal ilişkilerin politik olarak kurulmasına doğru çalışan, politik gücün ahlaksal olarak ehilleştirilmesi onu meşgul eder. Ahlaksal söylemlerin *içinde*, Kant'ın ardından deontolojik bir etik, iyi gerekçelerden dolayı ödün vererek uzlaşmayı dışladığı için, "ah-

18 Ahlaksal eylemin ilk başta genel olarak herkesten beklenebilmesini sağlayacak koşulların sağlanması için akılcıca taraf tutmanın çıkmazları için bkz. J. Habermas, "Wege der Detranszendentalisierung. Von Kant zu Hegel und zurück" (1999), s. 186-270, burada s. 224 vd.

lakin tarihe ilişkin olarak uygulanması sorunu"¹⁹ zaten ortaya çıkamaz. Koşulsuz olarak geçerli ahlaksal buyruklar, politik hedefleri ne kadar yüksek olursa olsun, ne kadar yüce gönüllü de olsa uzlaşıya varamaz. Ama Apel'in etiğin B kısmı dediği bölümü adadığı sorumluluk etiği ile tamamlamaya gerçekten gerek var mıdır?

Ahlaksal buyrukların kategorik anlamı, dayanılmaz adaletsizliğin nefes kesen görünüşü karşısında bile yerinde kalır, ancak sadece gerçekten yapma gücüne sahip olduğumuz şeyi yapmak "zorunda" olduğumuz şeklindeki, kendisi de ahlaksal olarak meşrulaştırılmış ilkeyi, *nemo ultra posse obligatur*,²⁰ kendince hesaba katan bir "ahlaksal iş bölümünü", pozitif ödevler açısından dikkate aldığımız sürece, hiçbir uzlaşmacı "tamamlamaya" gerek yoktur. İyi temellendirilmiş normlar da, uygulamalarından önce sadece *prima facie*²¹ geçerli olmaları yüzünden, kategorik anlamlarının gücünden hiçbir şey yitirmezler. Gerçi diğer geçerli normlarla çarpışmaları durumunda, "uygunluklarının" dikkatlice yargılanması gerekir; ama tek tek durumlarda başka normların "arkasına geçmeleri" gerekmesi, geçerliliklerine dokunmadan bırakır.²² Daha geniş anlamda "olduğu gibi ahlaksallığın yaklaşık başarısı"na yönelik "politik" kaygı (örneğin bir diğer sorumluluk etiği temel ilkesi biçiminde) ahlakın kendisine katılacak olsa, ahlaksal buyrukların zorunlu geçerlilik istemi görecelileştirilmiş ve stratejik, veya Apel'in deyişiyle "strateji karşıtı stratejik" eylemin başarı koşullarına bağlanmış olurdu.²³

Genel tartışma varsayımlarının normatif içeriği, deontolojik olarak yükümleyen bir anlama sahip değilse ve tartışma uygulamasının dışında buyrulan eşit haklara sahip olma ve karşılıklılığın türetilmesi için bile hiçbir şey vermezken, bu normatif malzemedен, daha ileri giden talepler için nasıl sermaye kazanılabileceğini hiç bilemiyorum. Apel aynı hamlede, "kolektif

¹⁹ K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt/M., 1988, s. 103-153.

²⁰ Kimse yapabildiğinden fazlasına zorlanamaz, (ç.n.)

²¹ İlk bakışta, (ç.n.)

²² K. Günther, *Der Sinn für Angemessenheit*, Frankfurt/M. 1988.

²³ Apel (2001), s. 77 vd.

etkinliklerin sonuçlarından ve bu ölçüde de kurumlardan bütün insanların birlikte sorumluluğunu” temellendirmek ister.²⁴ Apel, tartışmalarda zaten daima varsayılan normların özbilincinden, başka bir aracılık olmaksızın, dünya çapında bütün insanlar için ahlaksal yaşam koşullarının *üretilmesini* hedefleyen bir politikaya yönelik ahlaksal sorumluluğu türetmek ister.

Bir yandan siyasi güç bugüne kadar, toplumsal varoluşumuzun sistemsel koşullarına ve kurumsal biçimlerine istemli ve topluca bağlayıcı biçimde etkili olmak için tek araçtır. Diğer yandan ise politika, ister Platoncu “iyi hükümdar” modeli uyarınca, isterse Apel’in kafasında canlanır gibi görünen, siyasi eylemin erdemlerinin genelinde ahlaksal olarak donatılması üzerinden, devrimci eylem yoluyla dolaysızca ahlaksallaştırılamaz. Buna karşın demokratik olarak kumanda edilen bir hukuklaştırma aracılığıyla siyasi şiddetin kurumsal olarak ehlileştirilmesi, eylemin ahlaksal olarak reformdan geçmesi için seçilebilen tek yol gibi görünmektedir. Mümkün olan şey, demokratik hukuk devletlerinin karmaşık gelişiminin yanında, bu zemin üzerinde savaşım ile kazanılan sosyal devlet sigortalarından incelenebilir. Bir zamanlar ulus devlet anayasaları tarafından en azından kısmen dizginlenen politika, saldırgan ve kendi kendini yıkan özelliklerini silecek ve dünya çapında uygarlaştırıcı bir biçimlendirici güce dönüşecek ise, kozmopolitik bir hukuk düzeni çerçevesinde yeniden dönüşmek zorunda kalacaktır.²⁵

Bu politik yolda, ahlak çok meçhul, hatta yanıltıcı bir pusuladır. Apel’in “B Kısmı”nda, bütün olarak ahlakın başarı şansını hesaplayan, bir ahlakın uzlaşmış biçimi olarak sunduğu şey, yaşama koşullarının uygarlaşması sonucunu doğuracak olan, politikanın gitgide demokratik olarak hukuksallaşması boyu-

24 Aynı yerde, s. 82. Bkz. D. Böhler, “Warum moralisch sein? Die Verbindlichkeit der dialogbezogenen Selbst- und Mitverantwortung”, Apel ve Burckhart (2001), s. 50: “Niçin birlikte sorumluluk? Her şeyden önce, kendi geçerlilik istemlerinin sınanması için, sonra (öncelikle insan hakları soruları üzerine) eleştirel söylemlerin özgürce, dünya kamuoyunda gerçekleştirilmesinin korunması için ve mümkün olduğunca reel koşullarının iyileştirilmesi ve son olarak da bunun sonuçlarının pratikte (politik, ekonomik ve ekolojik olarak) dikkate alınması veya uygulanması için.”

25 Bkz. aşağıda, s. 298.

lunu gözden geçirir. Fakat ekonomik küreselleşme aracılığıyla politikanın neoliberal olarak kendini geliştirmesi sürecinde, bu strateji de nesnesini elden yitirme tehdidi altındadır: kendi üzerinde bilinçli etkide bulunma aracı olarak politika, kumanda işlevlerini piyasaya devrettiği ölçüde küçülür. “Teröre karşı savaş”ın damgası altında, askeriye, gizli servislerin ve polis-in güçlendirilmesi aracılığıyla “politikanın ortadan kalkması” sağlanmaktadır.

Apel, herhangi bir tartışma sırasında gerekli tartışma varsayımlarının içeriği üzerinde düşünen bir filozofun söylemine, üçlü bir yük bindirir, (a) doğrudan, yani bir evrenselleştirme ilkesinin temellendirmesi üzerinden yoldan sapmadan, ahlaksal temel normları temellendirmek, (b) varoluşsal bir “ahlaklı olma” yükümlülüğüne işaret etmek ve (c) ahlakı, ahlakın tarihsel olarak gerçekleştirilmesine yönelik bir sorumluluk etiği yükümlülüğü ile tamamlamak. Apel bu söyleme, Husserl’in ilk aşkinci kurgusuna gönderme yaparak “ilksel” der. Tahminimce, kuramın doğru mimari yapısı üzerine çatışmamız, nihayetinde felsefenin rolü üzerinde karşıt düşüncede olmamızdan gelmektedir. Apel akla yatar şekilde Batı felsefesinin tarihini, ontolojiye, epistemolojiye ve dilbilimsel felsefeye ayırdığı üç paradigmanın birbirini izlemesi olarak yeniden kurar. Apel modern düşüncenin özeleştirilme çıkış noktasının ve aynı zamanda da metafizik sonrası düşüncenin yanılabilirliğin sınırının bilincindedir. Yine de, felsefi olarak kendini düşünmeyi, taşkın hedeflerle yüklü, ilksel bir söylem biçiminde niteleyerek, felsefenin köktenci bir anlayışına doğru kaymaktadır. Apel sonuç olarak yine de, düşünceli, tefekküre alışkın bir tartışma katılımcısının dilsel sezgilerine, doğrudan, yani çözümleme öncesinden güncelleyerek uzanmanın, yanılmaz kesinliklerine güvenmektedir. Çünkü kendisine bir “nihai temellendirme” rolü biçilen aşkinci pragmatik tez, gerçekte muhtemelen yanılmayan, her durumda söylemsel olarak sınınamayan bir emin oluşun konumuna sahiptir. Bu bir tez olsaydı, ne kadar çok yüzü var ise o kadar çok saldırı yüzeyi sunan bir dilsel bağlamda duruyor olurdu.

Wolfgang Kuhlmann’ın ortaya attığı “katı tefekkür” anahtar sözcüğü ile, nihayet burada işlenemeyecek bir diğer konuya

temas edilmektedir. Apel'in benim hukuk felsefemle hesaplaşmasında açığa çıkardığı farklılıklarla kendimi sınırladım. Bunlar ilk baştaki farklılıklardır. Ne sonuçtaki ortaklaşalıkları, ne de Bonn'daki öğrencilik dönemimden beri sürekli aklımda olan bir dostumun verdiği eşsiz derslere borçlu olduğum görüşleri örtemezler.

4.

Demokratik Hukuk Devletinin Siyaset Öncesi Temelleri?

Tartışmamız için önerilen konu, Ernst Wolfgang Böckenförde'nin 60'lı yılların ortasında kısa ve öz biçimde ifadeye döktüğü şu soruyu anımsatır: Özgürlükçü, sekülerleşmiş devlet, kendisinin de garanti edemeyeceği normatif koşullardan mı beslenmektedir?¹ Burada demokratik anayasal devletin, normatif varlık koşullarını kendi kaynaklarından yenileyebileceğinden duyulan kuşkunun yanında, devletin yerel, dünyagörüşsel veya dinsel, her durumda topluca bağlayıcı olan etik geleneklere muhtaç olduğu tahmini ifade bulur. Gerçi bu, dünyagörüşsel tarafsızlık yükümlülüğündeki devleti, "çoğulculuk olgusu" (Rawls) karşısında zora sokacaktır. Ama bu çıkarım, tahminin kendisine de karşı çıkmamaktadır.

İlk önce sorunu iki açıdan netleştirmek istiyorum. Bilişsel açıdan, dile getirilen bu kuşku, politik hakimiyetin, hukukun tamamen pozitifleştirilmesinden sonra seküler, yani dindar olmayan veya metafizik sonrası bir meşrulaştırmaya hâlâ açık olup olmadığı sorusuna ilişkindir (1). Böylesi bir meşrulaştırma kabullenilse bile, motivasyon açısından, dünyagörüşsel olarak çoğulcu bir düzenin, en iyi durumda biçimsel, süreçlerle ve ilkelere sınırlı bir arka plan anlaşmasının varsayılması aracılığıyla

1 E.W. Böckenförde, "Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation" (1967), *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt/M 1991, s. 92 vd., burada s. 112.

normatif, yani salt bir *modus vivendi*'nin* ötesinde de dengelenip dengelenemeyeceği kuşkusu mevcut kalır (2). Bu kuşkular ortadan kaldırılabilsen bile, liberal düzenlerin vatandaşlarının dayanışmasına tabi oldukları gerçeği baki kalır ve bu dayanışmanın kaynakları, toplumun "raydan çıkarak" sekülerleşmesi sonucunda tamamen kuruyabilir. Bu teşhisi bir kenara itmek mümkün değildir, ama dinin savunucuları arasındaki aydınların bundan bir "artı değer" koparacakları şekilde anlaşılması da gerekmez (3). Bunun yerine, kültürel ve toplumsal sekülerleşmeyi, aydınlanma geleneklerinin yanında, dini öğretileri de kendi sınırları hakkında düşünmeye zorlayan bir çifte öğrenme süreci olarak anlamayı önereceğim (4). Son olarak, sekülerlik sonrası toplumlarda, liberal devletin inançlı ve inançsız vatandaşlarından birbirleriyle ilişki içindeyken hangi bilişsel yaklaşımları ve normatif beklentileri talep etmesi gerektiği sorusu ortaya çıkar (5).

(1) (Benim özel olarak bir Kantçı Cumhuriyetçilik biçiminde savunduğum)² politik liberalizm, demokratik anayasal devletin normatif temellerinin dini olmayan ve metafizik sonrası tarzda meşrulaştırılması olarak anlaşılmaktadır. Bu kuram, geleneksel ve dinsel doğa hukuku öğretilerinin güçlü kozmolojik veya kurtuluşçu varsayımlardan sakınan bir akıl hukuku geleneğinde durur. Ortaçağdaki Hristiyan teolojisinin tarihi, özellikle de İspanya'daki geç dönem skolastik felsefe, şüphesiz ki insan haklarının soykütüğünün bir parçasıdır. Ama dünyagörüşsel olarak tarafsız devlet gücünün meşruiyetinin temelleri, 17. ve 18. yüzyıl felsefesinin dünyevi kaynaklarındadır. Teoloji ve kilise, devrimci anayasal devletin entelektüel meydan okumalarıyla, ancak çok daha sonraları başa çıkabilmiştir. *Lumen naturale*** ile gayet soğukkanlı bir ilişki kuran Katoliklik tarafında, eğer doğru anlıyorsam, ahlakın ve hukukun özerk (vahyedilen hakikatlerden bağımsız) olarak temellendirilmesinin yolunda ilke olarak hiçbir engel yoktur.

20. yüzyılda, liberal anayasa ilkelerinin Kantçılık sonrası tarzda temellendirilişi, nesnel doğa hukukunun (ve bunun ya-

* Geçici uzlaşma, (ç.n.)

2 J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt/M. 1996.

** Akıl doğa ışığı (ç.n.)

nında maddesel değer etiğinin) kötü sonuçlarından çok, eleştirinin tarihselci ve deneyci biçimleriyle hesaplaşmak zorunda kalmıştır. Benim anlayışıma göre, bağlamcılığa karşı yenilgici olmayan bir us kavramını ve hukuk pozitivismine karşı yenilgici olmayan bir hukukun geçerliliği kavramını savunmak için, sosyokültürel yaşama biçimlerinin iletişimsel yapısının normatif içeriği üzerine zayıf kabullerde bulunmak yeterlidir. Aslî görev, şunları açıklamaktır:

- demokratik süreç neden meşru bir kanun koyma işlemi olarak kabul edilir ve
 - demokrasi ve insan hakları, anayasa yapma sürecinde neden eş kökenli olarak birbirine kenetlenir.
- Açıklama, şunların kanıtlanmasıyla yapılır:
- demokratik süreç, kapsayıcı ve söylemsel bir fikir ve irade oluşumunun koşullarını yerine getirdiği ölçüde, sonuçların rasyonel olarak kabul edilebilir olduğu tahminini temellendirir; ve
 - böylesi bir demokratik kanun koyma işleminin hukuksal olarak kurumsallaşması, *hem liberal* hem de politik temel hakların eşzamanlı olarak sağlanmasını gerektirir.³

Bu temellendirme stratejisinin referans noktası, mevcut bir devlet gücünün evcilleştirilmesi değil, vatandaşların toplu halde kabul ettikleri anayasadır, çünkü bu evcilleştirme ilk önce demokratik anayasanın yapılması yoluyla sağlanacaktır. “Kurulan” (ve sadece anayasal olarak ehlileştirilmeyen) bir devlet gücü, en içteki çekirdeğine kadar hukuksallaşmıştır, öyle ki hukuk, politik gücün her yanına sızar. Kökleri Kayzer İmparatorluğunda yatan, (Laband ve Jellinek’ten Carl Schmitt’e kadar) Alman hukuk öğretisinin devlet iradesi pozitivismi, “devletin” veya “politikliğin” hukuktan bağımsız ahlaksal özü için bir sığınak bırakmışken, anayasa devletinde, hukuk öncesi bir özden beslenen hiçbir hakimiyet öznesi yoktu.⁴ Anayasa öncesi saltanat sisteminden

3 J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/M., 1992, III. Bölüm.

4 H. Brunkhorst, “Der lange Schatten des Staatswillenpositivismus”, *Leviathan*, S. 31, 2003, s. 362-381.

geriye, şimdi az çok homojen bir halkın *ethos*'u şeklini almış olan ve aynı derece sağlam bir halk egemenliği tarafından doldurulması gereken bir boşluk kalmaz.

Bu sorunlu mirasın ışığında, Böckenförde'nin sorusu, tamamen pozitifleşmiş bir anayasal düzen, geçerlilik temellerinin bilişsel olarak güvenceye alınması için, dine veya herhangi bir başka "tutucu güce" gerek duyuyormuş gibi anlaşıldı. Bu yoruma göre pozitif hukukun geçerlilik istemi, dini veya ulusal cemaatlerin siyaset öncesi, göreneksel kanıları üzerinde temellenmeye tabi olmalıdır, çünkü böylesi bir hukuk düzeni, kendi kendine gönderme yaparak yalnızca demokratik olarak üretilmiş hukuk süreçleri üzerinden meşrulaştırılamaz. Buna karşın demokratik süreç, Kelsen veya Luhmann gibi pozitivistçe değil, tersine yasalıktan meşruluğun üretilmesi için bir yöntem olarak anlaşıldığında, "göreneksellik" ile doldurulması gereken bir geçerlilik eksiği doğmamaktadır. Hukuk devletinin sağ Hegelci anlayışına karşı, Kant'tan esinlenen usul hukuku yaklaşımı, anayasa ilkelere özerk olarak, bütün vatandaşlar tarafından rasyonel olarak kabul edilebilir bir temellendirme isteminden oluşur.

(2) Yazının devamında, liberal devletin anayasasının meşrulaştırma gereksinimini, kendine yeter biçimde, yani dini ve metafiziksel geleneklerden bağımsız bir argüman kümesinin bilişsel değerlerinden karşılayabileceğinden yola çıkıyorum. Ancak bu öncülün kabulüyle bile, motivasyon açısından bir kuşku giderilemez. Çünkü demokratik anayasal devletin normatif varlık koşulları, kendilerini hukukun sahipleri olarak gören devlet vatandaşlarının rolü göz önüne alındığında, hukukun muhatabı olan toplum vatandaşlarının rolüne göre daha iddialıdır. Hukukun muhataplarından sadece, öznel özgürlüklerini (ve istemlerini) kullanırken, yasal sınırları aşmamaları beklenir. Demokratik kanun koyucu rolündeki devlet vatandaşlarından beklenen motivasyon ve yaklaşımlar, zorunlu bireysel özgürlükleri koruma altına almak için hazırlanmış yasalara itaatten farklı bir konudur.

Kanun koyucu olarak vatandaşlar, iletişim ve katılım haklarını aktif olarak, üstelik sadece gayet anlaşılır biçimde, kendi çıkarları için değil, kamu refahına yönelik olarak kullanma

lıdır. Bu ise, yasal olarak zorlanamayan, daha zahmetli bir motivasyon gerektirir. Seçime katılma *ödevi*, demokratik hukuk devletine, *talimatla zorlanan* dayanışma kadar yabancıdır. Birbirine yabancı ve anonim vatandaşların haklarını savunmaya ve genel çıkarlar için fedakarlıkları sineye çekmeye hazır olmak, liberal bir düzenin vatandaşlarından yalnızca *talep* edilebilir. Bu yüzden siyasi erdemler, bol keseden “harcansalar” bile, demokrasinin yaşaması için zaruridir. Bunlar, toplumsallaşma ve özgürlükçü bir politik kültürün uygulamalarına ve düşünme biçimlerine alışmadır. Devlet vatandaşlığı statüsü, anlık, deyim yerindeyse “siyaset öncesi” kaynaklardan beslenen bir sivil toplumda yerleşmiştir.

Fakat buradan henüz, liberal devletin güdüleyici önkoşullarını, kendi seküler değerlerinden üretme yetisinde olmadığı sonucu çıkmaz. Vatandaşların siyasi fikir ve irade oluşumuna katılma saikleri, mutlaka etik yaşam taslaklarından ve kültürel yaşam biçimlerinden beslenir. Ama demokratik uygulamalar kendi siyasi dinamiklerini geliştirirler. Almanya’da yeterince uzun süre tanık olduğumuz, demokrasisiz bir hukuk devleti, Böckenförde’nin sorusuna verilecek olumsuz bir yanıt niteliğindedir: “Devlet olarak bir araya gelmiş halklar nereye kadar, bireyin özgürlüğünden önce gelen birleştirici bir bağ olmadan, yalnızca bireyin özgürlüğünün gözetilmesi teminatıyla yaşayabilir?”⁵ Demokratik yapıdaki hukuk devleti, kendi refahlarının derdindeki toplum vatandaşları için sadece negatif özgürlükler sağlamakla kalmaz; iletişimsel özgürlüklerin teşvik edilmesiyle devlet vatandaşlarının, herkesi etkileyen konular üzerinde kamuoyu tartışmalarına katılımını da *harekete geçirir*. Eksikliği hissedilen “birleştirici bağ”, anayasanın doğru anlaşılmasının nihai tartışma konusu olduğu bir demokratik süreçtir.

Böylece refah devletinın reformu üzerine, göçmen politikası üzerine, Irak savaşı ve askerlik görevinin kaldırılması üzerine güncel tartışmalarda söz konusu olan, sadece bu belirli politikalar değil, aynı zamanda daima anayasa ilkelerinin tartışmalı yorumlarıdır; bu tartışmalarda örtük biçimde ele alınanlar kültürel yaşama biçimlerimizin çeşitliliği, dünya görüşlerimizin ve

⁵ Böckenförde, (1991), s. 111.

dini inançlarımızın çoğulculuğu ışığında, federal cumhuriyetin vatandaşları olarak, Avrupalı olarak kendimizi nasıl anlamak istediğimizdir. Tarihe geri baktığımızda, ortak bir dini zemin, ortak bir dil, hepsinden önce de yeni uyanan ulusal bilinç, son derece soyut bir devlet vatandaşlığı dayanışmasının oluşumunda mutlaka yardımcı olmuştur. Ama cumhuriyetçi zihniyetler, artık bu siyaset öncesi bağlarından gitgide çözülmüştür – “Nice Antlaşması” için ölmeye hazır olmamamız, bir Avrupa anayasasına karşı bir çekince değildir. Soykırım ve kitlesel suç üzerine politik-etik söylemleri düşünün: Bunlar federal cumhuriyetin vatandaşlarını, anayasanın bir kazanım olduğunun bilincine vardırmaştır. (Artık hiç de özgün olmayan, tersine başka ülkelerde de yaygınlaşmış olan) özeleştiril “bellek siyaseti” örneği, anayasaya vatanseverce bağlanmanın, siyaset aracının *kendi* içinde nasıl oluştuğunu ve yenilendiğini göstermektedir.

Çok yaygın bir yanlış anlamının tersine, “anayasal vatanseverlik”, vatandaşların anayasanın ilkelerini, yalnızca soyut içeriklerinden değil, tersine somut olarak kendi ulusal tarihlerinin tarihsel bağlamından özümsemeleri anlamına gelir. Temel hakların ahlaki içeriklerinin zihniyetlerde yer edebilmesi için bilişsel süreç yeterli değildir. Ağır insan hakları ihlalleri karşısında patlak veren ahlaki hiddet dalgasına dünya çapında katılım ve ahlaki görüşler tek başına ancak siyasi yapıdaki bir dünya toplumunun (eğer bir gün böyle bir şey var olacaksa) vatandaşlarının cılız entegrasyonu için yeterli olabilir. Devlet vatandaşları arasında dayanışma ise, her ne kadar soyut ve hukuk aracılığıyla sağlanıyor olsa da, ancak adalet ilkeleri, kültürel değer yönelimlerinin daha sık dokusuna nüfuz ettiğinde ortaya çıkacaktır.

(3) Şimdiye kadarki değerlendirmelere göre demokratik anayasal devletin seküler yapısı, bilişsel veya güdüsül açıdan kendi kendini dengelemesini tehlikeye düşüren, doğrudan siyasi sistemin içinde barınan, yani içsel bir zayıflık göstermemektedir. Bu, dışsal nedenleri dışarıda bırakmaz. Toplumun bütün olarak kontrolsüzce modernleşmesi, demokratik bağları çürütür ve demokratik devletin, hukuken zorlayarak meydana getiremeye de muhtaç olduğu dayanışma biçimini yıpratır. O zaman, tam da Böckenförde’nin tahayyül ettiği durum ortaya çıkar: Refah

ğinde yaşayan ve barışçı liberal toplumların vatandaşlarının, tek başına kendi çıkarları için hareket eden, sadece kendi öznel haklarını birer silah gibi birbirine yönelten monadlar haline dönüşmesi. Devlet vatandaşlığı dayanışmasının bu şekilde parçalanmasının kanıtları, küresel ekonomi ile küresel toplumun siyasi açıdan denetlenemeyen dinamikleri bağlamında görülmektedir.

Devlet yönetimleri gibi demokratikleştirilemeyen piyasalar, şimdiye kadar normatif olarak, yani ya siyaset aracılığıyla ya da siyaset öncesi iletişim biçimleri üzerinden bir arada tutulan yaşam alanlarında, giderek artan oranda denetim işlevleri üstlenmektedir. Böylece sadece özel alanlar, başarıya odaklı, bireysel tercihlere odaklı eylem mekanizmalarına giderek uyumlanmakla kalmamakta; kamusal meşrulaştırma baskılarına tabi olan alan da giderek daraltılmaktadır. Devlet vatandaşlığının özelsiliği, şimdilik sadece ulusal arenalarda yarım yamalak işleyen ve bu yüzden de uluslarüstü düzlemlere kaydırılan karar süreçlerine artık ulaşamayan bir demokratik fikir ve irade oluşumunun cesaret kırıcı biçimde işlevini yitirmesiyle güçlendirilmektedir. Uluslararası topluluğun siyasi biçimlendirme gücüne yönelik umutların azalması da, vatandaşların siyasetten uzaklaşma eğilimini teşvik etmektedir. Büyük ölçüde parçalanmış bir dünya toplumundaki çelişkiler ve apaçık sosyal adaletsizlikler karşısında, (1945'ten sonra ilk yürürlüğe konulan) uluslararası hukukun anayasallaştırılması yolunda gelen her darbeyle, düş kırıklığı da büyümektedir.⁶

Postmodern kuramlar krizleri, akıl eleştirisi yoluyla, Batı modernitesinde zaten bulunan rasyonel kaynakların seçici olarak tüketilmesinin bir sonucu olarak değil, tersine kendi kendini yıkan bir entelektüel ve toplumsal rasyonelleşme programının mantıksal sonucu olarak kavrarlar. Gerçi radikal akıl kuşkuculuğu, Katolik geleneğine başından beri yabancıdır ama Katoliklik geçen yüzyılın 60'lı yıllarına kadar, hümanizm, aydınlanma ve siyasi liberalizmin seküler düşüncesiyle anlaşılamamıştır. Bu yüzden pişmanlık dolu bir modernliğe, çıkmaz sokaktan çıkarken artık sadece aşkın bir referans noktasına dinsel olarak yönelmenin yardımcı olabileceği kuramı, bugün de yeniden yankı

6 Bkz. aşağıda, s. 298.

bulmaktadır. Tahran'da bir meslektaşım bana, karşılaştırmalı kültürel çalışmalar ve din sosyolojisi açısından, bir düzeltmeye ihtiyaç duyan asıl sapkın yolun Avrupa sekülerleşmesi olup olmadığını sormuştu. Bu bana Weimar Cumhuriyeti'nin ruh halini, Carl Schmitt, Heidegger veya Leo Strauss'u anımsatıyor.

Çelişki dolu bir modernliğin kendini, yalnızca bir iletişim- sel aklın seküler güçleriyle dengede tutup tutamayacağı sorusunu, akli eleştirerek tırmandırmamayı, tersine dramatik olmayan bir biçimde, açık bir deneysel soru olarak işlemeyi daha uygun buluyorum. Böylelikle Dinin, gitgide sekülerleşen bir ortamda varlığını sürdürmesi olgusunu, salt toplumsal bir gerçek olarak devreye sokmak istemiyorum. Felsefe bu olguyu da, sanki iç- ten içe, bir *bilişsel meydan okuma* olarak ciddiye almalıdır. Bu tartışma yoluna düşmeden önce, diyalogun başka bir yöne doğru akla yatar şekilde dallandığını belirtmek isterim. Akıl eleştirisinin radikalleşmesi hamlesiyle felsefe, kendi dini-metafiziksel kökenleri üzerinde tefekküre dalmış ve aklın Hegel sonrasında özdeşünümü yolundaki felsefi denemelere katılmaya çalışmış olan bir teoloji ile yer yer söyleşiye katılmıştır.⁷

Arasöz. Akıl ve vahiy üzerine felsefi söylemin kilit noktası, daima geri dönen bir düşünce figürüdür: En derin temelleri üzerine tefekkür eden akıl, kökenini Başka'da keşfeder ve eğer melez bir kendine tabi olma sürecinin çıkmaz sokağında akılcı yönelimini yitirmeyecekse, bu Başka'nın kaderini belirleyen gücünü kabullenmesi gerekir. Burada kendi gücüyle meydana getirdiği, en azından başlattığı bir dönüşümün, aklın akıl aracılığıyla dönüşme alıştırması model olarak hizmet eder, tefekkür ister Schleiermacher'de olduğu gibi bilen ve eylemde bulunan öznenin özbilincinden, ister Kierkegaard'da olduğu gibi, kendi varoluşsal güvencesinin tarihselliğinden, isterse Hegel, Feuerbach ve Marx'ta olduğu gibi, göreneksel durumların kışkırtıcı parçalanmışlığından işe başlasın. Başlangıçta teolojik bir niyeti olmaksızın, sınırlarının bilincine varan bir akıl, başka bir şeye doğru kendini aşar: ister kozmik olarak kapsayıcı bir bilincin mistik erimesi içinde veya kurtarıcı bir mesajın tarihsel olacağını çaresizlik içinde umarak veya Mesih'in getireceği selameti

7 P. Neuner, G. Wenz (Ed.), *Theologen des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt 2002.

hızlandırmak isteyen, aşağılananlar ve küçümşenenlerle dayanışma biçiminde olsun. Hegel sonrası metafiziğin bu anonim tanrıları –kapsayıcı bilinç, önceden düşünilemeyen olay, yabancılaşmamış toplum– teoloji için kolay bir avdır. Kendi kendini beyan eden kişisel Tanrının teslisinin takma adları olarak deşifre edilmek üzere ortaya atılırlar.

Hegel'den sonra felsefi teolojinin yenilenmesi yönündeki bu denemeler, duymak ve haber almak, ibadet ve inayet beklentisi, varış ve oluşun Hristiyanlıktaki yan anlamlarını ödünç alarak, önermesel olarak içi boşaltılmış bir düşünmeyi, İsa ve Sokrates öncesi belirsiz bir arkaik kaynağa geri çağırarak o Nietzschecilikten yine de daha sempattır. Buna karşın, yanılabilirliğinin ve modern toplumun ayrışıklaşmış çerçevesi içindeki kırılgan konumunun bilincinde olan bir felsefe, genel erişime açık olma isteminde bulunan seküler konuşma ile, vahiy hakikatlerine bağımlı olan dinsel konuşma arasındaki sosyal, ama asla yermeli olarak düşünülmeyen ayrımında ısrar eder. Kant ve Hegel'dekinden farklı olarak, bu dilbilgisel ayrım, toplumsal olarak kurumsallaşmış dünya bilgisinin ötesinde, dinsel geleneklerin içeriklerinden neyin doğru veya neyin yanlış olduğunu kendisi belirlemeye yönelik felsefi isteme bağlanmaz. Bu bilişsel yargıdan çekinme ile el ele ilerleyen saygı, bütünlüğünü ve özgünlüğünü net biçimde dinsel kanılardan kazanan kişi ve yaşam biçimleri karşısında hürmette temellenir. Ama saygı her şey değildir, felsefenin dini geleneklere karşı *öğrenmeye açık* durmak için gerekçeleri vardır.

(4) Genel olarak bağlayıcı olan her iyi veya örnek yaşam kavramını elinden kaçırarak, metafizik sonrası bir düşünmenin etik kanaatkarlığına karşı, kutsal kitaplarda veya dini geleneklerde, yolunu şaşırma ve kurtulmanın, çaresiz olarak görülen bir yaşamdan kurtarıcı bir çıkışın sezgileri ifade edilmiş, binyıllar boyunca incelikte harf harf örülmüş ve hermenötik olarak canlı tutulmuştur. Bu nedenle, din cemaatlerinin toplumsal yaşamında, sadece dogmatizmden ve vicdani zorlamadan kaçındıkları sürece, başka yerlerde yitip gitmiş olan ve yalnızca uzmanların profesyonel bilgisiyle yeniden kurulamayacak olan bir şeyler sağlam kalabilir – kastettiğim, hedefini şaşmış yaşam için, toplumsal patolojiler için, bireysel yaşam tasarımlarının başarısız ol-

ması ve bozulmuş yaşam bağlamlarının çürümesi için yeterince ayrışıklaşmış ifade imkanları ve duyarlılıklarıdır. Felsefenin dinden bir şeyler öğrenmeye hazır olması epistemik taleplerin asimetrisiyle temellendirilebilir, üstelik işlevsel nedenlerden dolayı değil, tersine başarılı “Hegelci” öğrenim süreçlerini anımsayarak, içeriksel nedenlerden dolayı.

Hristiyanlık ile Yunan metafiziğinin karşılıklı iç içe geçmesi, sadece dogmatik teolojinin entelektüel yapılanmasına ve her açıdan hayırlı olmayan, Hristiyanlığın Helenleşmesine yol açmakla kalmadı. Diğer taraftan hakiki Hristiyan içeriklerinin felsefe tarafından özümsemesini de teşvik etti. Bu özümseme işi, sorumluluk, özerklik ve meşrulaştırma gibi, tarih ve anı, yeni başlama, yenilik ve geri dönüş gibi, kurtuluş ve doyum gibi, vazgeçiş, içselleştirme ve cisimleştirme, bireysellik ve topluluk gibi normatif yüklü kavram ağlarında ağırlığını koydu. Aslında dinsel olan anlamı dönüştürdü ama içeri boşaltacak biçimde daraltmadı ve kemirmedi. İnsanın Tanrı ile aynı surette olmasının, bütün insanlara eşit ve koşulsuz hürmet gösterilmesi şeklinde tercümesi, bu şekilde kurtarıcı bir tercümedir. Kutsal Kitap’taki kavramların içeriğini, bir din cemaatinin sınırlarının ötesinde, başka inançta olanlardan ve inançsızlardan oluşan genel kitleye açmaktadır. Benjamin, bu türden tercümeleri bazen başaranlardan biriydi.

Dinsel kabuk içindeki anlam potansiyellerinin bu şekilde sekülerleştirilerek bağından koparılması deneyimi temelinde, Böckenförde kuramına yakışksız bir anlam verebiliriz. Piyasalar ve idari güç, toplumsal dayanışmayı, yani değerler, normlar ve anlaşılmaya odaklı dil kullanımı üzerine eylemlerin koordinasyonunu, gitgide daha fazla yaşam alanından dışladığı için, toplumsal entegrasyonun üç büyük aracı arasında modernlikte oluşan dengenin tehlikeye düştüğü teşhisini belirtmiştim. Bu yüzden, vatandaşların norm bilincinin ve dayanışmasının beslendiği bütün kültürel kaynakları hassasiyetle ele almak, anayasal devletin kendi çıkarıdır. Tutuculaşmış olan bu bilinç, “sekülerlik sonrası toplum” ifadesinde de yansıtılmaktadır.⁸

8 K. Eder, “Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?”, *Berliner Journal für die Soziologie*, C. 3, 2002, s. 331-343.

Bununla sadece dinin artan ölçüde seküler bir ortamda kendini savunduğu ve toplumun daha bir süreliğine din cemaatlerinin yaşamını sürdürceğini hesaba kattığı gerçeği ifade edilmemektedir. “Sekülerlik sonrası” ifadesi, din cemaatlerine, arzu edilen saiklerin ve yaklaşımların çoğaltılması yolundaki işlevsel katkıdan dolayı sadece kamuoyunun şükranını sunmakla da kalmamaktadır. Sekülerlik sonrası bir toplumun kamusal bilincinde, daha ziyade inançsız vatandaşların inançlı vatandaşlarla siyasi ilişkileri için sonuçları olan normatif bir idrak yansımaktadır. Sekülerlik sonrası toplumda, “kamusal bilincin modernleşmesi”nin anlam kaymasıyla hem dindar hem de dünyevi mentaliteleri ele geçirdiği ve tefekkürle değiştirdiği bilgisi akıllara yerleşmektedir. Her iki taraf da, toplumun sekülerleşmesini birlikte *tamamlayıcı* bir öğrenme süreci olarak kavrarlar, tartışmalı konulardaki katkılarını, o zaman kamuoyunda bilşsel nedenlerden de karşılıklı olarak ciddiye alabilirler.

(5) Bir yandan dini bilinç, uyum sağlamaya zorlanmıştır. Her din aslında, *bütün* olarak bir yaşam biçimini yapılandırma yetkisini talep etmesi anlamında, bir “*dünya görüşü*” veya “*kapalı öğretisi*”dir. Din, bu yorumlama tekeli isteminden ve kapalı yaşam biçimlendirme isteminden, bilginin sekülerleşmesi, devlet gücünün tarafsızlaşması ve genelleştirilmiş din özgürlüğü koşulları altında vazgeçmek zorunda kaldı. Toplumsal kısmi sistemlerin işlevsel olarak farklılaşması ile, dinsel cemaatin yaşamı da toplumsal çevreden ayrılır. Cemaat üyesinin rolü, toplum vatandaşının rolünden farklılaşır. Ve de liberal devlet, vatandaşlarının salt bir *modus vivendi*’nin ötesine uzanan ölçüde siyasi entegrasyonuna muhtaç olduğu için, üyeliklerin bu farklılaşması, dinsel değerlerin seküler toplumun *şart koştuğu* kanunlara bilşsel olarak iddiasız uyum sağlamasıyla tükenmemelidir. Evrensel hukuk düzeni ve eşitlikçi toplum ahlakı, cemaat değerlerine içeriden öyle bir bağlanmalıdır ki, biri *diğerinden* tutarlı olarak çıkabilsin. Bu “yerleşme” için John Rawls bir modül imgesini seçmiştir: Bu dünyevi adalet modülü, her ne kadar dünyagörüşsel olarak tarafsız gerekçelerin yardımıyla kurulmuş olsa da, daima mutaassıp temellendirme bağlamlarının içine uymalıdır.⁹

⁹ J. Rawls, *Politische Liberalismus*, Frankfurt/M., 1998, s. 76 vd.

Liberal devletin dini cemaatlerin karşısına bu normatif beklentiyle çıkması, cemaatlere, siyasi kamuoyu üzerinden, toplumun bütünü üzerinde kendi etkilerini uygulama imkânı açar; bu nedenle, bu beklenti cemaatlerin kendi çıkarlarıyla örtüşmektedir. Gerçi liberal kürtaj düzenlemelerinin az çok gösterdiği gibi, toleransın ardıl yükleri, inananlara ve inançsızlara simetrik olarak dağılmamıştır; ama seküler bilinç de negatif din özgürlüğünün sefasını bedelsiz olarak sürmemektedir. Seküler bilinçten, aydınlanmanın sınırlarına karşı özdüşünümsel bir eleştirel tutumu benimsemesi beklenmektedir. Liberal yapıdaki çoğulcu toplumların tolerans anlayışı, sadece inançlılardan, inançsızlar ve farklı inançtakiler ile ilişkilerinde, *akılcı olarak* bir uyuşmazlığın sürüp gideceğini hesaba katmaları idrakini talep etmemektedir. Diğer taraftan aynı idrak, bir liberal siyaset kültürü çerçevesinde, inançsızlardan da inançlılar ile ilişkilerinde talep edilmektedir.

Dine karşı duyarsız vatandaşlar için bu, inanç ile bilginin ilişkisini, dünya bilgisi perspektifinden *özeleştirel* olarak belirlemeye yönelik, hiç de banal olmayan bir çağrı anlamına gelir. Çünkü inanç ile bilginin örtüşmeyeceğinin süregideceği beklentisi, sadece eğer dini kanılara seküler bilgi açısından da, doğrudan akıl dışı olmayan epistemik bir statü tanındığında, “akılcı” sıfatını kazanır. Bu yüzden siyasi kamuoyunda, bilimsel bilgilerin spekülatif olarak işlenmesinden çıkan ve vatandaşların etik açıdan özanlayışları için anlamlı olan doğalcı dünya imgeleri,¹⁰ onlarla rekabet eden dünyagörüşsel veya dini görüşler karşısında asla *prima facie* öncelik sahibi değildir.

Her vatandaş için eşit etik özgürlükleri garanti eden devlet gücünün dünyagörüşsel tarafsızlığı, bir sekülarist dünya görüşünün siyasi genellemesi ile uzlaştırılamaz. Seküler vatandaşlar, devlet vatandaşları rolünde ortaya çıktıkları sürece, ne dini dünya görüşlerinin hakikat potansiyelini temelden reddedebilir, ne de inançlı vatandaşlarının dini dilde kamusal tartışmalara katkıda bulunma hakkını yadsıyabilirler. Liberal bir siyaset kül

10 Örneğin, W. Singer, “Kimse olduğundan farklı olamaz. Ara bağlantılar elimizi kolumuzu bağlar: Özgürlükten bahsetmeyi bırakmamız gerekir”, *Frankfurter Allgemeine Gazetesi*, 8 Ocak 2004, s. 33.

türü, seküler vatandaşlardan bile, önemli katkıları dini dilden kamusal olarak erişilebilir bir dile çevirme çabalarına katılmalarını bekleyebilir.¹¹

11 J. Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt/M. 2001.

5. *Kamusal Alanda Din*

Dindar ve Seküler Vatandaşların "Kamusal Akıl Kullanımı"na Dair Bilişsel Önvaryayımlar¹

(1) Dini gelenekler ve cemaatler, 1989/90 yıllarında gerçekleşen çağ dönümünden bu yana yeni, o zamana kadar beklenmeyen bir siyasi anlam kazanmıştır.² Tabii ki akla hemen, sadece Yakındoğu'da değil, Afrika, Güneydoğu Asya ülkelerinde ve Hindistan altkıtasında ortaya çıkan köktendincilik biçimleri geliyor. Bunlar sıklıkla ulusal ve etnik çatışmalarla ilişkilendirilmekte ve bugün daha üstün bir uygarlık olarak algılanan bir Batı uygarlığının aşağılamalarına karşı ortaya çıkan, küresel çapta iş gören terörizmin merkezsizleştirilmiş birimleri için zemin oluşturmaktadır. Ama başka olgular da aynı hastalığın belirtileridir.

Böylece İran'da, Batı'nın yerleştirdiği ve teşvik ettiği, yozlaşmış bir rejime karşı protestodan, başka hareketlere model oluşturan hakiki bir teokrasi çıkmıştır. Çoğu Müslüman ülkede, ama İsrail'de de, dini aile hukuku şimdiden devletin medeni hukukunun yerine geçmekte veya buna karşı bir alternatif seçenek oluşturmaktadır. Afganistan veya Irak gibi ülkelerde, iyi kötü liberal bir anayasal düzen, ancak şeriata uygun olmak kaydıyla

1 Destek olan yorumları için, her ikisi de mevcut konu üzerine kendi çalışmaları nı yayımlamış olan Rainer Forst ve Thomas M. Schmidt'e teşekkür ederim. Döktora ödevinde benzeri sorularla ilgilenen Melissa Yates'e, literatür kaynakları ve heyecan verici tartışmalar için teşekkür ederim.

2 Peter. L. Berger (Ed.), *The Desecularization of the World*, Washington 1999.

geçerli sayılır. Dini çatışmalar, uluslararası arenaya da sızmaktadır. *Çoklu modernliklerin* siyasi gündemine bağlanan umutlar, bugüne kadar büyük uygarlıkların fizyonomisini açıkça biçimlendiren dünya dinlerinin kültürel özbilincinden beslenmektedir. Batı tarafında da uluslararası ilişkilerin ve anlaşmazlıkların algılanışı, bir “medeniyetler çatışması”nın çıkması korkusunun ışığında değişime uğradı – “şer eksen” bunun öne çıkan örneklerinden biridir sadece. Şimdiye kadar özeleştirel davranan Batılı aydınlar da, Batı’nın başkalarının gözündeki Oksidentalizm imajına saldıran bir biçimde tepki vermeye başlamaktadır.³

Dünyanın diğer bölgelerindeki köktencilik, başka şeylerin yanında, şiddet kullanarak sömürgeleştirmenin ve sömürgeleştirilmiş yerlerden çekilme girişimindeki başarısızlığın uzun vadedeki bir sonucu olarak kavranabilir. Dışarıdan zorla gelen bir kapitalist modernleşme, uygunsuz koşullar altında toplumsal güvensizliğe ve kültürel çalkantılara neden olur. Bu yoruma göre dini hareketler, hızlandırılmış veya başarısız olmuş modernleşme koşullarında köklerinden uzaklaşma olarak algılanan toplumsal-yapısal devrimleri ve kültürel eşzamansızlıkları işlemektedir. ABD’nin, yani modernleşme dinamiğini en başarılı biçimde geliştiren Batılı toplumun içinde, dinin politik olarak yeniden canlanması, daha da şaşırtıcıdır. Fransız Devrimi günlerinden beri, kendini karşıdevrimci olarak tanımlayan bir dini gelenekçiliğin güçlerini, biz Avrupalılar elbette tanıyoruz. Ama dinin sürekli geleneğin gücü olarak lanse edilmesi, artık sadece geleneklerle aktarılan şeyin canlılığının kırıldığına dair kemirici kuşkuyu zaten su yüzüne çıkarmaktaydı. Buna karşın ABD’de, gücünü yitirmeyen dini bilincin politik uyanışı, düşünümle güvenilirliğini yitirmiş bir güce dair kuşkulardan nasibini almıyor görünmektedir.

İkinci Dünya Savaşı’nın sonundan günümüze kadarki dönemde, İrlanda ve Polonya haricinde bütün Avrupa ülkeleri, toplumsal modernleşme ile el ele ilerleyen bir sekülerleşme dalgasına kapılmıştır. Buna karşın, Birleşik Devletler’e dair bütün anket verileri, zaten görece yüksek olan inançlı ve dininin gereklerini yerine getiren vatandaş oranının, son altmış yıl esna-

³ I. Buruma, A. Margalit, *Okzidentalizm. Der Westen in den Augen seiner Feinde (Garbiyatçılık. Düşmanlarının Gözünde Batı, Çev. Güven Turan, YKY 2009).*

sında sabit kaldığını kanıtlamaktadır.⁴ ABD’de bugünkü dindar sağın, gelenekselci bir hareket olmaması, daha da önemli bir durumdur. Tam da anlık uyanış enerjilerini serbest bıraktığı için, dindar sağ, seküler karşıtları arasında felç edici rahatsızlıklara yol açmaktadır.

Batılı öncü gücün sivil toplumunun tam ortasında gerçekleşen dindar yenilenme hareketleri, *kültürel* düzlemde, Irak savaşının neden olduğu, Batı’nın *siyasal* bölünmesini güçlendirmektedir.⁵ Avrupa devletleri, ölüm cezasının kaldırılması, liberal kürtaj düzenlemeleri, cinsel yönelimleri farklı olanlara eşit haklar verilmesi ve eşcinsel birlikteliklerin / evliliklerin heteroseksüel evliliklerle eşit tutulması, işkencenin koşulsuz olarak reddi ve genel olarak, ulusal güvenlik gibi ortak çıkarlar karşısında bireysel haklara öncelik tanınmasıyla, 18. yüzyılın sonundaki iki anayasal devrimden bu yana ABD ile birlikte girdikleri yolda yalnız başına ilerliyor gibi görünmektedir. Bu arada politik amaçlar için kullanılan dinler, bütün dünyada giderek önem kazanmaktadır. Bu açıdan, Batının bölünmesi, Avrupa’nın kendini dünyanın geri kalanından soyutlaması şeklinde algılanmaktadır. Dünya tarihi açısından bakıldığında, Max Weber’in “Batılı rasyonalizm”i artık asıl sapma olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu revizyoncu bakış açısından, dünya dinlerinin kesintisiz akmayı sürdüren gelenek akımları, şimdiye kadar geleneksel ve modern toplumlar arasında bulunduğu öne sürülen eşikleri önüne katıp götürüyor veya en azından düzlüyor gibi görünmektedir. Böylece, Batılı modernlik imgesi, tıpkı psikolojik bir deneyde olduğu gibi, bir Gestalt kaymasına uğramaktadır: Bütün diğer kültürlerin normal gelecek modeli birdenbire, bir istisnaya dönüşür. Her ne kadar bu anlamlı Gestalt kayması daha ayrıntılı bir sosyolojik incelemede uygunsuz bulunsa ve modernleşme kuramının sekülerleşmeye dair açıklamaları, görünürde karşıt kanıtlarla uyumlu hale getirilebilse de,⁶ kanıtların

4 P. Norris, R. Inglehart, *Sacred and Secular, Religion and Politics Worldwide*, Cambridge (Mass.) 2004, Bölüm 4.

5 J. Habermas, *Bölünmüş Batı*, YKY, 2007.

6 Norris ve Inglehart (2004, Bölüm 10), sekülerleşmenin, iyileşen ekonomik ve toplumsal yaşam koşulları, “varoluşsal güvenlik” duygusunu yaydığı ölçüde hakimiyet kazandığı yolundaki geleneksel hipotezi savunur. Gelişmiş toplum

ve hepsinden önce de politik ruh hallerinin semptomatik olarak abartılmasından kuşkulanmaya mahal yoktur.

Son başkanlık seçiminden iki gün sonra, bir tarihinin "The Day the Enlightenment Went Out" [Aydınlanmanın Söndüğü Gün] başlığını taşıyan ve telaşlandıran sorular soran bir makalesi yayımlandı: "Bakire Meryem'in doğum yaptığına, evrime inandığından daha tutkuyla inanan bir halka aydınlanmış bir halk denebilir mi? Tarihteki ilk gerçek demokrasi olan Amerika, Aydınlanmanın değerlerinin bir ürünüydü [...]. Kurucular birçok konuda farklı fikirde olsalar bile, o zamanlar adı modernlik olan şeyin değerlerini paylaşıyorlardı [...]. Seçimden hemen önce yapılan bir anket, Sayın Bush'un destekçilerinin %75'inin, Irak'ın ya yakından El Kaide ile işbirliği yaptığına veya 11 Eylül saldırılarına doğrudan bulaştığına inandığını gösteriyorsa, artık kanıtı saygının yakışık almadığı görülmektedir."⁷

Gerçekler nasıl değerlendirilirse değerlendirilsin, seçim analizleri, Batının kültürel bölünüşünün, Amerikan ulusunu da etkilediğini onaylamaktadır: Çelişkili değer yönelimleri –God, gays and guns*– görünüşe göre daha somut çıkar çatışmalarının üstünü örtmüştür. Her durumda başkan Bush zaferini, ağırlıklı olarak dindar seçmenlerin oluşturduğu koalisyona borçludur.⁸

lardaki doğurganlık oranının azaldığı yönündeki demografik kabul ile birlikte, bu hipotez ilk önce, sekülerleşmenin bugün neden genel olarak sadece "Batı'yı" ele geçirdiğini açıklar. ABD'nin istisna oluşturmamasının nedeni, öncelikle halkı ortalama olarak daha yüksek derecede varoluşsal güvensizliğe maruz bırakan, sosyal devlet tarafından daha az yumuşatılmış kapitalizm, ikincisi ise geleneksel yapıdaki ve buna karşılık gelen ölçüde yüksek doğurganlık oranına sahip ülkelerden, görece yüksek orandaki göçtür.

7 Garry Wills, "The Day the Enlightenment Went Out", 4 Kasım 2004 tarihli *New York Times*, A 31.

* Tanrı, eşcinseller ve silahlar (ç.n.)

8 L. Goodstein, W. Yardley, "Başkan Bush, Dindar Seçmenlerden bir Birlik Oluşturma Çabalarından Faydalanyor", 5 Kasım 2004 tarihli *New York Times*, A 19. Bush, İspanyolca konuşan seçmenlerin %60'ı, beyaz Protestanların %67'si ve katı Protestan veya yeniden doğuşçu Hristiyan tarikatlarının %78'i tarafından seçilmiştir. Yoksa demokratlara oy veren Katolikler arasında bile Bush, geleneksel çoğunlukları kendi lehine çevirebilmiştir. Katolik piskoposların böyle taraf tutması, kürtaj sorusunda fikirlerin uyuşmasına rağmen şaşırtıcıdır, çünkü hükümetin kilisenin aksine ölüm cezasını savunduğu ve göz boyamak için kılıf uydurulan, uluslararası hukuka aykırı bir saldırı savaşında, onbinlerce Amerikan askerinin ve Iraklı sivilin hayatını tehlikeye attığı gerçeği ortadadır.

Politik dengelerdeki bu kayma, sivil toplumda buna karşılık gelen bir zihinsel değişimin işaretidir. Bu ise, devlette ve kamuoyunda dinin siyasetteki rolü üzerine akademik tartışmaların arka planını oluşturmaktadır.

First Amendment'ın* ilk cümlesinin özü, bir kez daha tartışma konusudur: "Kongre dini bir kurumu destekleyen ya da özgürce ibadet edilmesini engelleyen hiçbir yasa çıkarmayacaktır." ABD, başkalarının din özgürlüğünde karşılıklı saygıyı temel alan bir din özgürlüğüne giden yolda siyasi yol gösterici rolündeydi.⁹ 1776 tarihli Virginia Haklar Beyannamesi'nin muhteşem 16. Maddesi, demokratik bir düzenin vatandaşlarının, farklı dini cemaatlerin sınırlarının ötesinde *karşılıklı* olarak birbirlerine tanıdıkları din özgürlüğünün, anayasada garanti altına alındığı ilk belgedir. Fransa'dakinden farklı olarak, Birleşik Devletler'de din özgürlüğünün sağlanması, dini azınlıklara en iyi durumda, halka *zorla benimsettiği* kendi ölçütlerine göre tolerans tanıyan laikliğin bir zaferi demek değildir. Dünyagörüşsel olarak tarafsızlaşmış devlet gücü, ilk etapta vatandaşları inancın ve vicdanın zorlamasından korumaya yönelik negatif anlama sahip değildi. Daha ziyade, yaşlı Avrupa'ya sırtını dönen yerleşimcilere, kendi dinlerini engellenmeden yerine getirmeye yönelik pozitif özgürlüğü garanti edecekti. Bu yüzden dinin politik rolü üzerine tartışmada, bugüne kadar bütün taraflar anayasaya sadakatlerini ilan edebilmektedir. Bu istemin ne ölçüde haklı olduğunu göreceğiz.

Aşağıda, John Rawls'un siyaset kuramının, özellikle de "Kamusal Akıl Kullanımı" kavramının ilham verdiği tartışmayı ele alacağım. Liberal anayasalarda talep edilen, devlet ile kilise arasındaki ayrımın, dini geleneklerin ve din cemaatlerinin sivil toplumda ve siyasi kamuoyunda, yani vatandaşların siyasi fikir ve irade oluşumunda oynamasına izin verilen rol için anlamı nedir? Revizyoncuların görüşüne göre bu sınır nereden geçmelidir? Bugün liberal sınır çizme işleminin gele-

* Amerikan Anayasasının ilk değiştirilmiş maddesi (ed. n.)

9 Bu "saygı kavrayışı" hakkında bkz. R. Forst'un tarihsel olarak gayet dolambaçlı ama aynı zamanda sistematik olarak inandırıcı araştırması, *Çatışma içinde Tolerans*, Frankfurt/M. 2003.

neksel anlayışlarına karşı saldırıya geçen muhalifler, sadece çoğunluçu toplumun sınırlı sekülerist bir anlayışına karşı devletin dünyagörüşsel olarak tarafsızlaşmasını isteyen din dostu bir vurguyu mu gündeme getirmektedir, yoksa az ya da çok göze çarpmadan, liberal gündemi temelinden değiştirmekte midir? Modernliğin *başka* bir özanlayış biçiminin ufkunda mı hareket etmektedirler?

İlk önce anayasa devletinin liberal öncüllerini anımsatmak ve John Rawls'un kamusal akıl kullanımı fikrinden devlet vatandaşlığının değer sistemi için çıkan sonuçları vurgulamak istiyorum (2). Sonra dinin siyasi rolünün bu sınırlayıcı kavrayışına karşı en önemli itirazları ele alıyorum (3). Liberallerin kendini anlayış biçiminin temellerine dokunan, revizyonist önerilerle hesaplaşırken, her iki taraf arasında arabuluculuk yapan bir taslak geliştiriyorum (4). Ne de olsa seküler ve inançlı vatandaşlar, liberal devlet vatandaşı rolünün normatif beklentilerini, sadece eğer belli bilişsel varsayımları yerine getiriyorlarsa ve buna karşılık gelen epistemik yaklaşımları da karşılıklı olarak birbirine yüklüyorlarsa yerine getirebilirler. Bunun ne anlama geldiğini, ilk önce modernliğin meydan okumalarına yanıt veren dini bilincin o biçim dönüşümünde açıklıyorum (5). Buna karşın, sekülerlik sonrası bir toplumda yaşamının seküler bilinci, felsefeseli düzleme postmetafiziksel bir düşünme biçiminde ortaya çıkar (6). Her iki açıdan da liberal devlet, nihayet inançlı ve seküler vatandaşların bu yaklaşımları sadece tamamlayıcı "öğrenme süreçlerinde" kazanabilmeleri sorunu ile karşı karşıyadır, ki bunların öğrenme süreci olup olmadıkları tartışmalıdır ve devlet de zaten, elindeki hukuk ve siyaset araçları vasıtasıyla bunlar üzerinde bir etki uygulayamamaktadır (7).

(2) Demokratik anayasa devletinin kendini anlayış biçimi, "doğal" akla, yani yalnızca, bütün kişiler tarafından *eşit ölçüde erişilebilme* iddiasında olan, kamusal tezlere dayanan bir felsefe geleneği çerçevesinde oluşmuştur. Ortak bir insan akli varsayımı, artık dini meşrulaştırmalara bağlı olmayan bir seküler devlet gücünün meşrulaştırılması için epistemik zemindir. Bu ise kurumsal düzlemde devlet ve kilisenin ayrılmasını mümkün kılar. Liberal zemin anlayışı için, erken Yeniçağdaki din savaşıla-

rının ve mezhep çatışmalarının aşılması, tarihsel çıkış konumunu oluşturur; anayasa devleti buna, hakimiyeti uygulamanın dünyagörüşsel olarak tarafsızlaştırılması ve eşit haklara sahip vatandaşların demokratik olarak kendi kaderlerini belirlemeleri ile tepki vermiştir. Bu soyağacı, John Rawls'un adalet kuramının da arkaplanını oluşturmaktadır.¹⁰

Din ve vicdan özgürlüğü temel hakkı, dini çoğulculuğun meydan okumalarına verilecek uygun bir siyasi yanıttır. Çünkü böylece, bilişsel düzlemde inançlıların, farklı inançtakilerin ve inançsızların varoluşsal açıdan anlamlı kanıları arasında varlığını sınırsızca sürdüren çatışma potansiyeli, devlet vatandaşlarının toplumsal ilişkileri düzleminde etkisizleştirilebilir. Din özgürlüğünün eşit ölçüde garanti edilebilmesi için, devletin seküler niteliği gerçi gerekli bir şarttır, ama yeter neden değildir. Daha önce ayrımcılığa maruz kalmış azınlıkları hoş gören bir seküler otoritenin lütfeden müsamahası yeterli değildir. Dinin gereğini yerine getirmeye yönelik pozitif hak ile, başkalarının din uygulamalarına karşı korunmaya yönelik negatif özgürlük arasındaki istikrarsız ayrımlar üzerinde, ilgili taraflar *kendileri* karara varmalıdır. Eğer tolerans ilkesi, toleransın *sınırlarının* baskıcı biçimde belirlenmesi kuşkusundan kurtulacaksa, neyin hâlâ hoş görülüp, neyin artık hoş görülemeyeceğinin tanımı, bütün taraflarca aynı şekilde kabul edilebilen, akla yatan gerekçeler talep eder.¹¹ Adil düzenlemeler sadece, katılımcılar daima başkalarının perspektiflerini de benimsemeyi öğrendiğinde meydana gelebilir. Bunun için ihtiyatlı yapıdaki demokratik irade oluşumu, uygun bir işlem olarak ortaya çıkmaktadır.

Seküler devlette siyasi hakimiyet, zaten dini olmayan bir zemine kaydırılmalıdır. Demokratik anayasa, devlet gücünün dünyagörüşsel olarak tarafsızlaşmasının açtığı meşrulaştırma boşluğunu doldurmalıdır. Anayasa koyan uygulamadan, eğer birlikte yaşamalarını pozitif hukukun araçlarıyla özerk ve akılcı olarak düzenlemek istiyorlarsa, özgür ve eşit vatandaşların karşılıklı olarak birbirlerine yüklemeleri gereken temel haklar

10 J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.) 1971 §§33 vd.

11 Karşılıklı saygı olarak tolerans kavramı için bkz.: Forst (2003).

çıkar.¹² Demokratik işlem, meşruluk üreten gücünü iki bileşene borçludur – bir yandan, kanunların muhataplarının kendilerini aynı zamanda bunların sahipleri olarak anlayabilmesini sağlayan, vatandaşların eşit ölçüdeki siyasi katılımı, diğer yandan ise, rasyonel olarak kabul edilebilir sonuçlara ulaşılacağı tahminini temellendiren, söylemsel olarak yönlendirilen bir tartışmanın biçimlerinin epistemik boyutu.¹³

Bu iki meşruluk bileşeni, devletin hukuki olarak mecbur kılmadığı ama vatandaşlarından beklediği siyasi erdemlilik beklentilerini açıklar. Ortaklaşa yapılan kendi kaderini belirleme uygulamasına başarılı olarak katılmanın koşulları, devlet vatandaşlığı rolünü tanımlar: Vatandaşlar, dünya görüşü ve dini inanç sorularında uyuşmazlıklarının sürmesine rağmen, siyasi düzenin eşit haklara sahip üyeleri olarak birbirlerine karşılıklı saygı göstermelidir; ve bu devlet vatandaşlığı dayanışması zemininde, tartışmalı sorunlarda rasyonel saikli bir anlaşmaya varmaya çalışmalıdır

birbirlerine iyi gerekçeler borçludurlar. Rawls bu bağlamda, devlet vatandaşlarının uygar davranma ve kamusal akıldan faydalanma görevinden bahseder: “Destekledikleri ve oy verdikleri ilke ve politikaların, kamusal aklın değerleri tarafından nasıl desteklenebileceği gibi temel sorular üzerinde birbirlerine açıklama yapabilmek için, vatandaşlık ideali, yasal değil, ahlaki bir görev, uygarlık görevi dayatır. Bu görev aynı zamanda, başkalarını dinlemeye hazır olmayı ve görüşlerinde düzeltmelerin makul olarak ne zaman yapılacağına karar verirken tarafsızlık gerektirir.”¹⁴

Ancak özgür ve eşit vatandaşların, kendi normlarını temel alan ve kendi kendini yöneten bir birliğinin ortaya çıkışıyla, aklın kamusal olarak kullanımı için bir referans noktası oluşur: Vatandaşlar siyasi tavırlarını, geçerli anayasa ilkelerinin (temellendiril-

12 Bkz. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/M. 1992, Bölüm III; “Der demokratische Rechtsstaat – eine paradoxe Verbindung widersprüchlicher Prinzipien?”, *Zeit der Übergänge*, Frankfurt/M. 2001, s. 133-151.

13 Bkz. John Rawls, “The Idea of Public Reason Revisited”, *The University of Chicago Law Review*, C. 64, Yaz 1997, S. 3, s. 765-807, burada 769: “İdeal durumda vatandaşlar kendilerini yasa koyucularmış gibi düşünecek ve karşılıklılık ilkesini yerine getiren hangi gerekçelerden destek olan hangi yasaları benimsemelerinin en mantıklı olacağını kendilerine soracaklardır.”

14 J. Rawls, *Political Liberalism*, New York 1993, s. 217 (*Siyasal Liberalizm*, Çev.: Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007)

miş bir yorumunun¹⁵⁾ ışığında birbirleri karşısında meşrulaştırır. Rawls burada “kamusal akıl değerlerini” veya başka bir yerde “kabul ettiğimiz ve başkalarının mantıklı olarak kabul edeceğini düşündüğümüz öncüller”i¹⁶ temel alır, çünkü dünyagörüşsel olarak tarafsız devlette, sadece herkesin erişimine açık gerekçelerin ışığında, yani ister dindar, ister dindar olmayan vatandaşlara veya farklı inanç yönelimlerine sahip vatandaşlara karşı tarafsızca, yani eşit ölçüde meşrulaştırılabilen siyasi kararlar meşru kabul edilir. Tarafsız olarak meşrulaştırılamayan bir hakimiyetin uygulanması meşru değildir, çünkü burada, bir tarafın başka bir tarafa kendi istencini zorladığı ifade bulur. Demokratik bir düzenin vatandaşları, karşılıklı olarak birbirlerine gerekçeler borçludur, çünkü sadece böylece siyasal hakimiyet, baskıcı niteliğini yitirebilir. Kamusal olmayan gerekçelerin kamusal kullanımını düzenleyen tartışmalı “koşul”, bu düşünceden çıkar.

Devlet ve kilisenin ayrılması ilkesi, devlet kurumları içindeki siyasetçi ve memurları, yasaları, mahkeme kararlarını, talimatları ve tedbirleri yalnızca bütün vatandaşların erişimine eşit ölçüde açık bir dilde ifade etmek ve meşrulaştırmak ile yükümlendirirken,¹⁷ vatandaşlar, siyasi partiler ve adayları, toplumsal kurumlar, kiliseler ve siyasal kamuoyundaki diğer din cemaatleri, bu kadar katı olmayan bir şarta tabidir: “Birincisi, dindar olsun veya olmasın, rasyonel olarak kapsamlı öğretiler, kapsamlı öğretilerin neyi desteklediği söyleniyorsa onu desteklemek için yeterli olan, uygun siyasal gerekçelerin –ve yalnızca kapsamlı öğretiler tarafından verilmeyen gerekçelerin– zaman içerisinde sunulması koşuluyla, her an siyasal tartışmaya katılabilir.”¹⁸ Bu, o anda sunulan si-

15 Rawls, kamusal akıl kullanımının, o anda geçerli olan anayasa ilkelerinin yorumunda temel alabileceği bir “liberal adalet kavramları ailesi”nden bahseder, bkz. Rawls (1997), s. 773 vd.

16 Agy., s. 786.

17 “Genel olarak erişime açık” bir dilde gerekçeler sunulması talebinin netleştirilmesi için bkz. R. Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1994, s. 199-209.

18 Rawls (1997), s. 783 vd. (italikler yazara ait). Bu, Rawls’un (1994), s. 224’ün devamında daha dar biçimde ele aldığı temel ilke ifadesinin revizyonudur. Rawls bu çekinceyi, anayasanın özüne ilişkin merkezi sorularla sınırlar; bunu, temel hakların maddi kanun koymaya ve kanunların uygulanmasına doğrudan ağırlı bastığı ve neredeyse bütün tartışmalı konuların, temel ilke soruları halinde abartılabildiği modern hukuk düzenlerinde, gerçek dışı buluyorum.

yasal gerekçelerin, sadece öne sürülmüş olmaması, tersine dini yerleşim bağlamlarından bağımsız olarak “geçmesi” gerektiği anlamına gelir.¹⁹

Liberal anlayışa göre devlet, din özgürlüğünü sadece, din cemaatlerinin kendi geleneklerinin perspektifinden, yalnızca devlet kurumlarının dünyagörüşsel tarafsızlığına, yani devlet ile kilise ayrımına değil, aynı zamanda vatandaşların kamusal akıl kullanımının sınırlayıcı olarak belirlenmesine de tabi tutması koşulu altında garanti eder. Rawls kendi yaptığı itirazlar karşısında da bu gerekliliklerde direnir: “Kapsamlı öğretileri bir rejim altında serpilme ve hatta gerilese bile, [...] inançlı olanların bir anayasal rejimi onaylamaları [...] nasıl mümkün olabilir?”²⁰

Kamusal akıl kullanımı kavramı ile Rawls, kararlı eleştirmenlerine davetiye çıkarmıştır. İtirazlar ilk başta olduğu gibi liberal öncüllere değil, liberal bir düzen çerçevesinde dinin siyasi rolünün çok dar, seküler biçimde belirlenmesine yöneliktir. Nihayet fikir ayrılıkları, son olarak liberal düzenin özüne de saldırır gibi görünmektedir. Beni ilgilendiren, anayasa hukuku açısından meşru olmayan istemlerin sınırıdır. Anayasa devletinin seküler niteliği ile bağdaşmayan, dinin siyasi rolünün daha cömertçe biçilmesini savunan tezler, yine de demokrasi ve hukuk devletinin seküler anlayışına karşı yöneltilecek haklı itirazlar ile karıştırılmamalıdır.

Devlet ile kilisenin ayrımı ilkesi, devlet kurumlarından din cemaatleri ile ilişkilerinde katı bir tarafsızlık talep eder; meclis, mahkemeler ve hükümet, bir tarafa başka bir tarafın aleyhine ayrıcalık tanırlarsa, dünyagörüşsel tarafsızlık ilkesini ihlal etmiş olurlar. Buna karşın laikçiliğin, devletin, dini ve bununla birlikte bütün din cemaatlerini eşit ölçüde destekleyen veya (garanti edilen din özgürlüğü ile uyum içinde) sınırlayan her politikadan uzak durması yönündeki talebi, bu ilkenin aşırı dar bir yorumudur.²¹ Diğer taraftan sekülerizmin reddi, devlet ile kilise ayrı-

19 Rawls (1997), s. 777: “Kapsamlı öğretilerin sahne arkasından kumanda ettiği kuklalar değildirler.”

20 Agy., s. 781. Bu itiraza aşağıda geri döneceğim.

21 Bkz. Robert Audi ve Nicholas Wolterstorff arasındaki tartışma: *Religion in the Public Sphere*, New York 1997, s. 3 vd., s. 76 vd. ve s. 167 vd.

mini ortadan kaldıran revizyonlara yol vermemelidir. Böylece, yasama sürecinde dini gerekçelendirmelere izin verilmesi, göreceğimiz üzere ilkenin kendisini ihlal eder. Ancak Rawls'un liberal konumu, eleştirmenlerinin dikkatini, devlet kurumlarının dünyagörüşsel tarafsızlığından çok, devlet vatandaşlığı rolünün normatif içerimlerine çeker.

(3) Rawls'un eleştirmenleri öncelikle, kiliselerin ve dini hareketlerin, demokrasi ve insan haklarının uygulanması ve savunulması üzerindeki olumlu siyasal etkinin tarihsel örneklerini öne sürerler. Martin Luther King ve Amerikan sivil haklar hareketi, azınlıkların ve kenara itilmiş grupların siyasal süreçte daha çok dahil edilmesi yolunda verilmiş başarılı mücadelenin bir örneğidir. Bu bağlamda hem Anglosakson ülkelerdeki hem de Avrupa kıtası ülkelerindeki çoğu toplumsal ve sosyalist hareketin saiklerinin derindeki dini kökleri de bu bağlamda etkileyicidir.²² Kiliselerin ve köktenci hareketlerin otoriter veya baskıcı rolü için tarihsel karşı örnekler bolca vardır; ama sağlam anayasa devletleri çerçevesinde kiliseler ve din cemaatleri genel olarak, bir liberal siyasal kültürün dengelenmesi ve gelişmesi için önemsiz olmayan işlevleri yerine getirirler. Bu özellikle de Amerikan toplumunda güçlü iz bırakmış sivil din için geçerlidir.²³

Paul Weithmann bu sosyolojik bulgulardan, devlet vatandaşlığı değerler sisteminin normatif bir çözümlemesi için faydalanmaktadır. Kiliseleri ve din cemaatlerini, Amerikan demokrasisinin varlığını sürdürmesi için gerekli varsayımları yerine getiren sivil toplum eylemcileri olarak betimler. Bunlar ilgili, ahlaki açıdan ağırlık taşıyan konular üzerine kamuoyu tartışmalarında argümanlar öne sürmekte ve üyelerini bilgiyle donatıp, siyasete katılmaya teşvik ederek, siyasal sosyalleşmenin gereğini yerine getirmektedir. Ancak bu teze göre, eğer bunlar, Rawls'un "koşulu" uyarınca her seferinde dini ve siyasi değerler arasında karar vermek zorunda kalsa, her dini ifadeye, genel erişime açık diller

22 N Birnbaum, *Nach dem Fortschritt*, Stuttgart-Münih 2003.

23 Bkz. R. Bellah, R. Madsen, W.M. Sullivan, A. Swidler, St. M. Tipton'ın etkili çalışması, *Habits of the Heart*, Berkeley 1985. Bellah'ın ilgili çalışmaları için bkz. aynı isimli kitap: R. Madsen, W. M. Sullivan, A. Swidler, St. M. Tipton (Ed.), *Meaning and Modernity: Religion, Polity, and Self*, Berkeley, 2003.

bir eşdeğer aramakla yükümlü olsalar, kilisenin sivil topluma katılımı felç olurdu. Bu nedenle liberal devlet, sırf işlevsel gerekçelerle, bu türden kiliseleri ve din cemaatlerini kendi kendilerini sansürlemekle yükümlendirmekten vazgeçmelidir. Böylece, vatandaşlarını benzer bir sınırlamaya tabi tutmaktan da o kadar sakınacaktır.²⁴

Ama bu en temel itiraz değildir. Devlet ile dini kuruluşların ilişkisinde çıkarlar nasıl dağılmış olursa olsun, bir devlet din özgürlüğünü garanti ettiği vatandaşlarına, inançlı bir varoluş biçimi ile uzlaştırılamayan hiçbir ödev yükleyemez – onlardan mümkün olmayan bir şey talep edemez. Bu itirazı daha yakından incelemem gerek.

Robert Audi, Rawls'un benimsediği uygarlık erdemi görevini, bir "seküler meşrulaştırma ilkesi" biçimine büründürmüştür: "Kişi herhangi bir yasa veya kamusal politikayı savunmak veya desteklemek için uygun seküler gerekçelere sahip değilse ve bu gerekçeleri sunmaya hazır değilse, [...] *prima facie* olarak bunları savunmamak veya desteklememekle yükümlüdür."²⁵ Audi bu ilkeyi, seküler gerekçelerin, paralel ilerleyen dini dürtülerden tamamen bağımsız olarak, kendi eylemlerim için, örneğin siyasi seçimlerde oy vermek için ağır basacak kadar güçlü olmaları gerektiği talebiyle tamamlar.²⁶ Tek tek vatandaşların siyasal-etik yargılaması açısından, gerçek eylem saikleri ile kamuoyunda belirtilen gerekçeler arasındaki bağlantı önemli olabilir; ancak

24 Bu deneysel tez üzerine bkz. P.J. Weithmann, *Religion and the Obligations of Citizenship*, Oxford 2002, s. 91: "Kiliselerin gerçek demokratik vatandaşlığı besleyerek, Birleşik Devletler'de demokrasiye katkıda bulunduğunu savunmuştum. Kiliseler üyelerini, demokratik değerleri siyasi kararlar için önemli olan zemin olarak kabul etmeye ve demokratik kurumları meşru olarak kabul etmeye cesaretlendirir. Sivil tezlere ve kamusal siyasi tartışmalara kendi müdahaleleri dahil, katkıda bulunuş biçimleri, kiliseler üyelerinin kullanma eğiliminde olabileceği siyasi tezleri, oy kullandıkları zemini ve özdeşleştikleri vatandaşlığın nitelenmesini etkileyebilir. Kiliseler üyelerini, kendileri hakkında önceden verili ahlaki normlara bağlı olduklarını düşünmeye teşvik edebilir ve siyasal sonuçları da bu normlarla tutarlı olmalıdır. Siyasal karar verme sürecine katılma hakkına yasal olarak sahip olanların vatandaşlığının gerçekleşmesi, sivil toplum kurumlarının içinde hassas bir rol oynadığı bir liberal demokrasi için devasa bir kazanımdır."

25 Audi ve Wolterstorff (1997), s. 25.

26 Agy., s. 29.

vatandaşın siyasal kamuoyunda, bir liberal siyasal kültürün korunması için nasıl bir katkıda bulunması gerektiğini soran sistemik bakış açısından, bu nokta önemsizdir. Çünkü sonunda sadece, siyasal oluşumların içerisinde çoğunluk oluşturma ve karar bulma için önemli hale gelen açık gerekçelerin, kurumsal sonuçları olmaktadır.

Siyasal sonuçlar açısından, anonim kamusal iletişim dönülerine sızan ve ister doğrudan seçmen vatandaşların oy vermesine, isterse dolaylı olarak milletvekillerinin veya (hakimler, bakanlar veya idari memurlar) gibi makam sahiplerinin kararlarına olsun, (devlet gücüyle uygulamaya konan) *herhangi* bir kararın bilişsel güdüsüne katkıda bulunan bütün konular, konular, bilgiler ve gerekçeler ve sadece bunlar “sayılır”. Bu yüzden Audi’nin ilave güdü talebini göz ardı ederek, kamuoyunda açıklanan gerekçeler ile seçim kabininde güdüleyen gerekçeler arasında ayırım yapmayacağım.²⁷ Standart versiyon için önemli olan, sadece “seküler meşrulaştırma” talebidir: Liberal devletle sadece seküler gerekçeler geçtiği için, inançlı vatandaşlar, dini ve seküler kanıları arasında bir tür “denge”, bir dini-etik denge kurmakla yükümlüdür.²⁸

Bu talep, birçok dindar vatandaşın, dindar varoluşlarını tehlikeye atmaksızın, kendi bilinçlerinde böylesine yapay bir parçalanmayı gerçekleştiremeyeceği itirazıyla karşılanır. Bu itiraz, dini görüşlerinden dolayı siyasi meselelerde tavır alan birçok vatandaşın, bunun için seküler, asıl kanılarından bağımsız temellendirmeler bulmak için hiç de yeterince bilgili ve yaratıcı olmadığı şeklindeki deneysel saptamadan ayırt edilmelidir. Bir şeyi yapmak zorunda olmak, onu yapabilmeyi varsaydığı için, bu gerçek zaten yeterince ağır basar. Ama merkezi itirazın nor

27 Bu ayırım Paul Weithman’ın da değiştirdiği çekincesini buna uygun olarak farklılaştırmasına yol açmaktadır, bkz. Weithman (2002), s. 3.

28 Bu arada Robert Audi, seküler meşrulaştırma ilkesinin bir karşılığını geliştirmiştir: “Liberal demokrasilerde, dindar vatandaşlar herhangi bir yasa veya kamusal politikayı savunmak veya desteklemek için uygun, dini olarak kabul edilebilir gerekçelere sahip değilse ve bu gerekçeleri sunmaya hazır değilse, [*prima facie* olarak bunları savunmamak veya desteklememekle yükümlüdür]. Bu dini meşrulaştırma ilkesi, görünüşe göre *ilk başta* dini gerekçelerle yaşamını yöneten vatandaşlara, eleştirel olarak kendinden emin olma görevini yükleyecektir.

matif bir tınısı vardır. Bu itiraz dinin inançlı kişinin yaşamında sahip olduğu birleştirici role, yani dinin “konumuna” ilişkindir. İnançlı kişi varoluşunu “inancından” çıkarır. Doğru inanç sadece bir öğreti, inanılan içerik değildir, tersine edimsel olarak inananın bütün yaşamını besleyen enerji kaynağıdır.²⁹

Gündelik yaşamın dokusuna işlemiş bir inanç biçiminin bu bütünleştirici niteliği ise, bir itiraza göre, din kökenli siyasi kanaatlerin *başka bir* bilişsel zemine hızla kaydırılmasına direnir: “Temel adalet konularına ilişkin kararlarını dini kanaatleri *üzzerinde kurmaları gerektiği*, toplumumuzdaki birçok dindar insanın dini kanaatlerinin bir parçasıdır. Bunu yapmayı veya yapmama-yı bir seçenek olarak görmezler. Yaşamlarında tamlık, bütünlük, bütünleşme için çaba göstermeleri gerektiği: toplumsal ve siyasi varoluşları dahil, bütün olarak varoluşlarını biçimlendirmek için, Tanrının Sözü’nü, Tevrat’ın öğretilerini, İsa’nın emirlerini ve örneğini vb izlemeleri gerektiği kanısındadırlar. Onlar için dinleri, toplumsal ve siyasi varoluştan *başka bir şey* hakkında değildir.”³⁰ Dini olarak temellendirilmiş adalet kavrayışları onlara, siyasi olarak neyin haklı neyin haksız olduğunu söyler, öyle ki, “herhangi bir seküler gerekçede bir ‘çekim’ bulamazlar”.³¹

Bence bu çok etkili itirazı kabullenirsek, bu varoluş biçimlerini temel bir hak olarak açıkça koruyan liberal devlet, *bütün* inananlardan aynı anda, siyasi tavırlarını da dini veya dünya-görüşsel kanılarından bağımsız olarak temellendirmelerini bekleyemez. Bu katı talep sadece, devlet kurumları içinde dünya-görüşsel tarafsızlıklarını korumak zorunda olan politikacılara, yani kamusal makamları dolduran veya bunun için aday olan herkese yöneltilebilir.³²

29 Augustinus’un *fides quae creditur* ile *fides qua creditur* [imanın amacı olarak inanç ile imanın aracı olarak inanç, ç.n.] arasındaki ayrımı için bkz. R. Bultmann, *Theologische Enzyklopädie*, Tübingen 1984, Ek 3: “Wahrheit und Gewissheit” (Hakikat ve Kesinlik), s. 183 vd.

30 Wolterstorff için: Audi ve Wolterstorff (1997), s. 105.

31 Weithmann (2002), s. 157.

32 Bu, adayların seçim savaşında ne ölçüde kendilerini dindar kişiler olarak tanıtmaya veya hatta buna şahadet etmeye izinli oldukları gibi ilginç bir soruyu ortaya atar. Devlet ve kilisenin ayrımı ilkesi, her durumda politik partilerin ve adaylarının gerçekleştirmek için çalıştıkları düzleme, programa veya “çizgiye” kadar uzanır. Normatif bakıldığında, nesnel sorulara değil daha çok kişilik

İktidarın dünyagörüşsel tarafsızlık uygulaması, din özgürlüğünün eşit ölçüde garanti edilmesi için kurumsal önkoşuldur. Vatandaşların anayasanın ilkeleri üzerindeki mecburi uzlaşısı, devlet ve kilisenin ayrımı ilkesi için de geçerlidir. Bu ilkeyi kurumsal düzlemde, siyasi kamuoyundaki kuruluşların ve vatandaşların tavırlarına doğru genişletmek, biraz önce ele alınan merkezi itirazın ışığında, sekülerist bir aşırı genellemedir. Devlet gücünün seküler niteliğinden, her devlet vatandaşı için, kamuoyunda ifade edilen dini kanaatleri, genel erişime açık bir dildeki eşdeğerleri ile tamamlamaya yönelik, kişisel olarak dolaysız bir yükümlülük doğmaz. Bütün dindar vatandaşların oylarını verirken *sonunda* seküler düşünceleri kılavuz edinmeleri yönündeki normatif beklenti, asıl şimdi dindar yaşamın, *inançtan* çıkarılan varoluşun gerçekliğini gözden kaçırır.³³

Kişinin dini inançları ile seküler temelli politikalar veya yasa önerileri arasındaki çatışma, ancak dindar vatandaşın da seküler devletin anayasasını iyi gerekçelerle zaten kabul etmiş olması gerektiğinden ortaya çıkabilmektedir. Vatandaş artık dini olarak meşrulaştırılmış bir devlet düzeninde dini olarak homojen bir nüfusun üyesi olarak yaşamamaktadır. Bu yüzden dini inanç kesinlikleri, seküler yapıdaki yanılabilir kanaatlerle kaynaşmış ve, modern düşünümün dayatmalarına karşı sözde bağımsızlıklarını –“devindirilemeyen devindiriciler” olarak değil, “devinmeyen devindiriciler” olarak– çoktan yitirmişlerdir.³⁴ Gerçekten dini kesinlikler, modern toplumların farklılaşmış çatısı altında, giderek artan bir düşünümsel baskıya maruzdur

özelliklerine odaklanan seçim kararları, zaten sorunludur. Seçmenlerin adayların dini gövde gösterilerine odaklanması, daha da sorunludur. Bunu Paul Weithmann'ın (2002), s. 117-120'deki düşünceleriyle karşılaştırmız: “Adayların ifade değerleri” de diyebileceğimiz, seçmenlerinin değerlerini ifade etmeye uygunlukları açısından değerlendirilirken, dinin ne rol oynayabileceğini söyleyen ilkelere sahip olsak çok iyi olurdu [...]. Ancak bu durumlar hakkında anımsatması önemli olan şey, seçimlere tamamen veya öncelikle çeşitli adayların ifade değeri temelinde karar verilmemesi, oyların da buna göre atılmaması gerektiğidir.” (s. 120).

33 Th. M. Schmidt, “Glaubensüberzeugungen und säkulare Gründe”, *Zeitschrift für evangelische Ethik*, S. 4, 2001, s. 248-261.

34 Schmidt itirazında Gerald F. Gaus'un, *Justificatory Liberalism*, New York 1996 kitabını temel alır.

lakat dini kökleri olan varoluşsal kanaatler, yanılmaz vahiy hakikatlerinden oluşan dokunulmaz bir çekirdeğin dogmatik yetkesini referans almalarını gerekirse rasyonel olarak savunmalarıyla, diğer etik yaşam yönelimlerinin ve dünya görüşlerinin, yani dünyasal “iyilik kavrayışlarının” tabi kaldığı türden *ünkoşulsuz* söylemsel tartışmalardan uzaklaşmaktadır.³⁵

Dini kanaatlere (belirli yorum biçimlerinde) bütünsel bir nitelik verebilecek olan, varoluşsal kesinliklerin bir çekirdeğinin söylemsel bölgenin dışında olmasıdır. Her durumda, bütün dini yaşam biçimlerini eşit ölçüde koruyan liberal devlet, dindar vatandaşlarından, bunu kişisel kimliklerine bir saldırı olarak duyumsadıklarında, siyasi kamuoyunda seküler gerekçeler ile dini gerekçeler arasında katı bir ayırım yapma talebinde bulunmamalıdır.

(4) Liberal devlet, buyurduğu din ve siyasetin *kurumsal* ayrımını, dindar vatandaşları için katlanılamaz bir *zihinsel ve psikolojik* yük haline getiremez. Ancak bu vatandaşlardan, hakimiyetin dünyagörüşsel olarak tarafsızca uygulanması ilkesini kabullenmelerini beklemelidir. Gayriresmi kamusalılığı, meclislerden, mahkemelerden, bakanlıklardan ve yönetimlerden ayıran kurumsal eşğin ötesinde, sadece seküler gerekçelerin sayıldığını, herkes bilmeli ve kabul etmelidir. Bunun için, epistemik olarak kendi dini kanaatlerini tefekkürle dışarıdan izleme ve seküler görüşlerle bağlama becerisi yeterlidir. Dindar vatandaşlar, kamusal tartışmalara katıldıkları anda, kimliklerini kamusal ve özel parçalara bölmek zorunda kalmadan, bu “kurumsal tercüme çekincesini” gayet iyi kabullenebilirler. Bu nedenle kanaatlerini, bunun için seküler bir “tercüme” bulamasalar bile, dini dilde ifade edebilmeli ve temellendirebilmelidirler.

Bu ise “tek dilli” vatandaşları, politik karar sürecinden asla yabancılaştırmamalıdır, çünkü bunlar dini gerekçeler öne

³⁵ Ayrıca bu özel konumları, dini kanaatlerin siyasi-normatif olarak etik kanaatlerle eşleştirilmesini yasaklarken, Rainer Forst (1994, s. 152-161) dini ve seküler gerekçeler arasındaki ayrımı, süreçsel meşrulaştırma ölçütlerinin içeriksel ölçütler karşısındaki genel önceliğinin arkasına iterek tam da bunu yapar. Temellendirilmiş bir uzlaşmaya ulaşamayacağını, sadece çatışan dini kavrayışlardan *a fortiori* [daha kuvvetle, Ç.N.] öğreniriz. Forst kendisi de sonradan benzer kanıya vardığını gösterir: Forst (2003), s. 644 vd.

sürseler bile, siyasi kasıtle tavır almaktadır.³⁶ Konuştukları tek dil, dini dil de olsa ve siyasi anlaşmazlıklara katkıda bulunabilecekleri veya bulunmak istedikleri tek fikirler, din temelli fikirler de olsa, kendilerini muhatapları olarak tabi oldukları yasaların sahibi konumuna oturarak güçlendiren bir *Civitas Terrena'nın** üyeleri olarak kavrarlar. Yalnızca kurumsal tercüme çekincesinin kabulü koşulu altında, kendilerini dini dilde ifade edebilecekleri için, vatandaşlarının işbirliği içinde tercüme yetilerine güvenerek, burada yalnızca seküler gerekçeler sayılsa bile, kendilerini yasa koyma sürecinin katılımcıları olarak kavrayabilirler.

Tercüme edilmemiş dini ifadelerin siyasi kamuoyunda serbest bırakılması, sadece inançlılar arasında, sözde özel veya siyasi olmayan gerekçelerin siyasi kullanımını, dini yaşam biçimlerini tehlikeye atmadan reddedemeyenler için Rawls'un çekincesinin *kabul edilemezliğinden* normatif olarak temellendirilmekle kalmaz. İşlevsel nedenlerden dolayı da, çoksesli bir karmaşıklığın çarçabuk teksesliliğe indirgenmesi yasaktır. Çünkü liberal devletin, dindar seslerin siyasi kamuoyunda serbest bırakılmasının yanında, dini kuruluşların siyasete katılmasından bir çıkarı vardır. İnançlıların ve din cemaatlerinin, kendilerini *oldukları gibi* siyasi olarak ifade etme cesaretini kırmaya izni yoktur, çünkü aksi halde seküler toplumun kendini, önemli anlam verme kaynaklarından koparıp koparmadığını bilemez. Seküler veya farklı inançtaki vatandaşlar da, belli koşullar altında dini katkılardan bir şeyler öğrenebilir, bu örneğin, bir dini ifadenin normatif hakikat içeriklerinde, bazen kendi sezgilerini örtülü olarak fark ettiklerinde söz konusu olabilir.

Dini gelenekler ahlaki yargılar için, özellikle de insancıl bir birlikte yaşamanın hassas biçimleri açısından, özel bir ifade gücüne sahiptir. Bu potansiyel, ilgili siyasi sorularda dini bahsı, sonradan belli bir din cemaatinin dağarcığından, genel erişime açık bir dile tercüme edilebilen olası hakikat içerikleri için ciddi bir aday haline getirir. Fakat "yabanıl" siyasi kamuoyu ile devlet kurumları arasındaki kurumsal eşikler, kamusal iletişim dön-

36 Burada Rainer Forst'un bir mektupta dile getirdiği bir itirazı temel alıyorum

* Dünyevi devlet (ç.n.)

gülerinin ses keşmekeşinden sadece seküler katkıları geçiren filtreler oluşturur. Örneğin meclisteki çalışma düzeni, başkana dini tavırları veya meşrulaştırmaları protokolden silme yetkisini vermelidir. Dini ifadelerin hakikat içerikleri, sadece eğer gerekli tercüme, henüz meclis öncesi ortamda, yani siyasi kamuoyunun içinde yapılmış ise, kurumsallaşmış danışma ve karar uygulaması için kaybolmaz.

Bu tercüme çalışması şüphesiz ki, dindar olmayan vatandaşların da katılacağı ve katılma yetisine sahip ve buna hazır olan dindar vatandaşlara bakışsız bir biçimde yüklenilmeyecek bir işbirliği içinde yürütülecek bir görev olarak anlaşılmalıdır.³⁷ Dindar vatandaşlar kendilerini kendi dillerinde ancak tercüme niteliği taşıması şartıyla ifade edebilirler; bu külfet, seküler devlet vatandaşlarının, dini katkıların olası bir hakikat içeriğine kendilerini açmalarını ve dini gerekçelerin muhtemelen genel erişime açık tezler biçiminde dönüşmüş olarak içinden çıktığı diyaloglara kendilerini vermelerini gerektiren normatif beklenti ile dengelenir.³⁸ Demokratik bir düzenin vatandaşları, karşılıklı olarak birbirlerine siyasi tavırlarının gerekçelerini açıklamakla yükümlüdür. Dindar tarafın katkıları, siyasi kamuoyunda hiçbir şekilde otosansüre tabi olmasa da, işbirliği içinde tercüme hizmetlerine muhtaçtırlar. Çünkü başarılı bir tercüme olmaksızın, dindar seslerin içeriğinin, devlet kurumlarının gündemlerine ve görüşmelerine girmesi ve siyasi sürecin devamında “sayılması” için hiçbir şans yoktur. Nicholas Wolterstorff ve

³⁷ Bu anlamda R. Forst (1994, s. 158) da, “bir kişi (zamanla) tezlerini, kamusal aklın değerleri ve ilkeleri zemininde kabul edilebilir olan gerekçelere *tercüme etme* [metinde düz yazılıdır] durumunda olmak (zorunda)dır” isteminde bulunurken bir “tercüme”den bahseder. Ancak bu tercümeyi, seküler vatandaşların, diğer taraf dini ifadelerle kendini sınırlasa bile katılması gereken, işbirliği içinde bir hakikat arayışı olarak görmez. Forst bu talebi, Rawls ve Audi gibi, dindar kişinin kendi için bir devlet vatandaşlığı görevi olarak ifade eder. Bunun dışında tercüme hizmetinin “karşılıklı olarak genel bir meşrulaştırma” hedefiyle salt prosedür olarak belirlenmesi, dini bahsin içeriklerinin, din sonrası ve metafizik sonrası bir gösterim biçimine aktarılmasının semantik sorununu göz önüne almaz. Bu şekilde etik ve dini söylem arasındaki fark yitirilir. Örneğin bkz. Kutusal Kitap’taki benzetmeleri yenilikçi dil eylemleri olarak yorumlayan E. Arens, *Kommunikative Handlungen*, Düsseldorf 1982.

³⁸ J. Habermas, “Glauben und Wissen”, *Zeitdiagnosen*, Frankfurt/M. 2003, s. 249-263, burada s. 256 vd.

Paul Weithmann da bu çekinceyi terk etmek istemektedir. Ancak böylelikle, liberal öncüllerle uyum içinde kalma istemlerine karşın, devlet gücünün dünyagörüşsel tarafsızlığı ilkesini ihlal etmektedirler.

Weithmann'ın anlayışına göre vatandaşlar ahlaki olarak, yalnızca bir dünya görüşünün veya dini öğretinin bağlamında temellendirdikleri siyasi tavırları benimseme hakkına da sahiptir. Bu durumda ise iki koşulu yerine getirebilmelidirler: Hükümetlerinin, kendileri tarafından sadece dini veya dünyagörüşsel tezlerle desteklenen yasaları veya politikaları uygulamakta haklı olduğu kanısında olmalıdırlar ve buna neden inandıklarını açıklamaya hazır olmalıdırlar. Bu zayıflatılmış koşul,³⁹ birinci şahsın perspektifinden bir genelleştirme testi yapma talebiyle eşanlamlıdır. Böylelikle Weithman, vatandaşların yargılarını, ister dini isterse dünyagörüşsel olarak temellendirilmiş bir adalet kavrayışının bakış açıları altında yapmalarını sağlamak ister. Daima kendi öğretilerinin perspektifinden, herkes için eşit ölçüde neyin iyi olduğunu düşünmelidirler. Ama altın kural, kategorik buyruk değildir. Bu kural, etkilenen herkesi perspektiflerini karşılıklı üstlenmekle yükümlü kılmaz.⁴⁰ Benmerkezci olarak uygulanan bu işlemden sonra, o anki kendi dünyagörüşsel perspektifi, adalet tartışmalarının aşılama ufkunu oluşturur: "Kamuoyunda bir önlemi savunan bir kişi, hükümetin bunu yürürlüğe koymasını neyin meşrulaştırdığını düşündüğünü söylemeye hazır olmalıdır, *ama sunmaya hazır olduğu meşrulaştırma, dini istemler dahil, standart yaklaşımın taraftarlarının erişilemez sayacağı istemlere bağlı olabilir.*"⁴¹

Hiçbir kurumsal filtre öngörülmediği için, bu öncül altında, siyaset ve hukuk programlarının yalnızca belli dini veya mez-

39 Weithmann (2002), s. 3: "Liberal bir demokrasinin vatandaşları, tercih ettikleri tedbirleri benimsemekte hükümetlerinin haklı olduğuna inanmaları ve bu tedbirlerin benimsenmesini neyin meşru kılacağını düşündüklerini göstermeye hazır olmaları koşuluyla, tezlerini başka tezleri yardımı çağırarak iyi hale getirmeksizin, dini görüşleri dahil kapsamlı ahlaki görüşlerinden çıkarılan gerekçelere dayanan tezleri, kamusal siyasi tartışmalarda sunabilirler."

40 J. Habermas, "Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft" Kısım IV, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt/M. 1991, s. 112-115.

41 Weithman (2002), s. 121 (italik vurgular bana aittir).

hepsel kanaatler temelinde çoğunluk bulması ve yürürlüğe konması olanaksız değildir. Dini gerekçelerin siyasi olarak kullanılmasını hiçbir sınırlamaya tabi tutmak istemeyen Nicholas Wolterstorff, açıkça bu sonucu çıkarır: Siyasi yasa koyucu da, dini tezlerden faydalanma iznine sahip olmalıdır.⁴² Fakat meclislerin inanç kesinlikleri üzerine kavga etmeye açılması ile, devlet gücü, demokratik süreci ihlal ederek kendi iradesini uygulamaya koyan bir dini çoğunluğun aracı haline gelebilir.

Tabii ki meşru olmayan, kabul etmek istediğimiz gibi, doğru biçimde yapılmış demokratik oylamanın kendisi değil, tersine sürecin diğer önemli bileşenlerinin, süreç öncesindeki danışmaların söylemsel niteliğinin ihlal edilmesidir. Meşru olmayan, siyasi hakimiyetin dünya görüşsel olarak tarafsız uygulanması ilkesinin ihlalidir, ki bu ilkeye göre devlet gücüyle yürürlüğe konabilen bütün siyasi kararlar, bütün vatandaşların eşit ölçüde erişimine açık olan bir dilde *ifade edilmiş* olmalı ve *meşrulaştırılabilir*dir. Dini tezler sunan bir çoğunluk, siyasi fikir ve irade oluşumu sürecinde, altta kalan seküler veya farklı inançtaki azınlığa borçlu olunan *meşrulaştırmaların* söylemsel olarak anlamlandırılmasını reddederse, çoğunluğun hakimiyeti bir baskıya dönüşür. Demokratik süreç, meşruluk üreten gücünü, bütün katılımcıların dahil edilmesinin yanında, tedbirli niteliğine borçludur, çünkü uzun vadede rasyonel sonuçlara ulaşılacağı yolundaki haklı tahmin, buna dayanır.

Wolterstorff daha en baştan, gerekçeleri temel alan bir anayasa uzlaşısının meşrulaştırma ilkesini reddederek, bu itirazı karşı önlem alır. Liberal demokratik düşünceye göre, siyasi iktidar şiddet tarafından biçimlendirilmekten, iktidar uygulamasının genel kabul görebilen ilkelerine hukuken zorlayıcı olarak bağlanma sayesinde sıyrılır.⁴³ Buna karşın Wolterstorff, deneyselci itirazlar ortaya atar. Anayasa devletinin kendi uygulamalarının içine katılmış olan idealleştirici varsayımları,

42 Audi ve Wolterstorff (1997), s. 117 vd.

43 Rawls (1994), s. 137: "Politik güç, ancak bütün özgür ve eşit vatandaşların, ortak insan aklı tarafından kabul edilebilir olan ilkeler ve ideallerin ışığında, özünü benimsemeleri makul olarak beklenebilen bir anayasa uyarınca uygulanıyorsa, tamamen düzgün biçimde uygulanıyor demektir."

(tarikatçıların tek seslilik ilkesi, demokratik süreç için hiç de uygun olmasa da), “tarikatçılar ideallerle buluşuyor” diye gü-lünleştirir. Wolterstorff, dindar veya dünyagörüşsel olarak temellendirilmiş adalet kavrayışları arasındaki kavganın, ne kadar biçimsel olursa olsun, bir zemin uzlaşısının ortaklaşa varsayımında bir çözüm bulamayacağından yola çıkar. Gerçi liberal anayasal uzlaşıdan geriye, çoğunluk ilkesi kalmalıdır. Ama Wolterstorff, çoğunluk kararları ile güvenceye alınan, bi-lişsel olarak uzlaştırılamayan din ve dünya görüşü toplulukla-rı arasında birlikte yaşamayı, sadece bir *modus vivendi*’ye iste-meye istemeye ayak uydurma şeklinde tasavvur edebilir: “Bir kararı gerçekten korkutucu bulmadığım sürece, kabullenmem, *razı olurum*.”⁴⁴

Bu öncül altında siyasi düzenin neden her an inanç savaşı-larına düşme tehlikesine girmeyeceği, açık değildir. Mutlaka, libe-ral demokrasinin yaygın deneyselci yorumu, çoğunluk kararla-rını daima, bir azınlığın, sayıca daha güçlü bir partinin olgusal gücüne geçici olarak boyun eğmesi olarak anlamıştır.⁴⁵ Ama bu kurama göre oylama sürecinin kabulü, en azından her biri, para, güvenlik ve serbest zaman gibi temel faydalardan mümkün ol-duğunca büyük pay almak için kendi tercihlerine odaklanmala-rıyla örtüşen tarafların, uzlaşmaya hazır olmalarından açıklanır. Hepsi *aynı* bölünebilen fayda kategorilerini arzuladıkları için, uzlaşmaya varabilirler. Çatışmalar artık uzlaşılan temel fayda-lar üzerinde değil, rekabet içindeki kurtuluş vaatleri üzerinde alevlenirse, tam da bu koşul artık yerine getirilemez olur. İnanç cemaatleri arasındaki değer çatışmaları, uzlaşmalar için uygun değildir. Sadece anayasa ilkeleri üzerinde ortaklaşa varsayılan bir uzlaşma zemini üzerinde, kutuplaşmadan uzaklaşarak bu ça-tışmalar şiddetini yitirebilir.

(5) İnsanın dünyanın bütünü içindeki konumunu açıklama isteminde bulunan dünya görüşleri ile dini öğretiler arasındaki rekabet, bilişsel düzlemde yok edilemez. Ama bu bilişsel uyuş mazlıklar, vatandaşların normatif olarak düzenlenmiş ortak

44 Wolterstorff (1997), s. 160.

45 Hayek ve Popper’in geleneğinde, örneğin bkz. W. Becker, *Die Freiheit, die wir meinen*, Münih 1982.

yaşamlarının temellerine kadar uzandığında, siyasi düzen, sarsılan bir *modus vivendi* zemini üzerinde barıştırılamayan dünya görüşü ve din cemaatleri halinde parçalanır. Hukuksal olarak zorlanabilen bir dayanışmanın birleştirici bağı olmaksızın, devlet vatandaşları kendilerini, siyasi tavırları için *karşılıklı olarak gerekçeler* borçlu oldukları ortak bir fikir ve irade oluşumu uygulamasında eşit haklara sahip katılımcılar olarak görmezler. Devlet vatandaşlığı beklentilerinin bu karşılıklılığı, bir anayasa aracılığıyla bütünleşen liberal düzeni, dünyagörüşsel olarak parçalanmış bir düzenden ayırt eder. Bu ikinci düzen, inançlı ve seküler vatandaşları birbiriyle ilişkilerinde, siyasi tartışma konularında *birbiri karşısında* kendini meşrulaştırmaya yönelik karşılıklı yükümlülükten serbest bırakır. Uyumsuz temel kanaatler ve alt-kültürel bağlar burada varsayılan anayasal uzlaşmayı ve beklenen devlet vatandaşlığı dayanışmasını çiğnediği için, vatandaşların derine inen çatışmalarda ikinci şahıslar olarak *birbirine* yaklaşmaya ve anlaşmaya ihtiyacı yoktur.

Karşılıklılıktan vazgeçmek ve karşılıklı umursamazlık, vatandaşlar arasında bilişsel külfeti eşitsiz dağıtan bir siyasi değer sistemini, liberal devletin bütün vatandaşlara eşit ölçüde yüklediğinde bir çelişkiye düşmesiyle meşrulaştırılıyor gibi görünmektedir. Tercüme edilme çekincesi ve seküler gerekçelerin dini gerekçeler karşısında sahip oldukları kurumsal öncelik, bütün dindar vatandaşlardan, seküler vatandaşların muaf tutulduğu bir öğrenme ve uyum sağlama çabasını talep eder. En azından, "kamusal akıl kullanımı" görevi yalnızca belli bilişsel varsayımlar altında yerine getirilebildiği için, kiliselerin içinde de devletin dünyagörüşsel tarafsızlığına karşı yeterince uzun süre için için yanan belli bir kin olduğu gözlemi, bununla örtüşmektedir. Ancak bu tür epistemik yaklaşımlar, daima belli bir zihniyetin ifadesidir, dürtüler gibi normatif beklentilerin ve siyasi erdem çağrılarının içeriği haline getirilemezler. Her yapma zorunluluğu bir yapabilmeyi varsayar. Demokratik devlet vatandaşlığı ile bağlantılı olan beklentiler, buna uygun bir zihniyet dönüşümü meydana gelmediyse, boşunadır; o zaman sadece, yanlış anlaşıldıklarını ve fazla zorlandıklarını hissedenlerin tarafında kin duyguları uyandırmakla kalırlar.

Diğer yandan Batı kültüründe, reform ve Aydınlanma günlerinden bu yana, gerçekten de dini bilincin bir biçim dönüşümü geçirdiğini gözlemliyoruz. Bu “modernleşme”yi sosyologlar, dini bilincin, modernliğin üç meydan okumasına karşı yanıtı olarak betimlerler – dini çoğulculuk gerçeğine, modern bilimlerin yükselmesine ve pozitif hukukun ve dünyevi toplum ahlakının sözünü geçirmesine. Bu açılardan, seküler vatandaşlar için ortaya çıkmayan, veya sadece eğer benzeri dogmatik kökenli öğretilere kapılırlarsa ortaya çıkan bilişsel uyumsuzlukları, geleneksel inanç cemaatleri işlemek zorundadır:

- Dindar vatandaşlar, şimdiye kadar kendi dinlerinin işgali altındaki söylem evrenleri içinde karşılarına çıkan yabancı dinlere ve dünya görüşlerine karşı bir epistemik yaklaşım bulmalıdır. Dini anlayışlarını özdüşünümle, rekabet içindeki kurtuluş öğretilerinin ifadeleriyle, kendi dışlayıcı hakikat iddialarını tehlikeye sokmayan bir ilişkiyle kurdukları ölçüde, bu başarılı olur.
- Dindar vatandaşlar ayrıca, seküler bilginin kendi anlamına ve bilimsel uzmanların toplumsal olarak kurumsallaşmış bilgi tekeline bir epistemik yaklaşım bulmalıdır. Kendi dini bakışlarıyla, dogmatik inanç içerikleri ile seküler dünya bilgisinin ilişkisini, temel olarak, özerk bilgi ilerlemeleri, kurtuluş için önemli ifadelerle çelişkiye düşemeyecek biçimde belirledikleri ölçüde, bu başarılı olur.
- Dindar vatandaşlar son olarak, seküler gerekçelerin siyaset alanında da sahip oldukları önceliğe bir epistemik yaklaşım bulmalıdır. Akıl hukukunun ve evrenselci ahlakın eşitlikçi bireyseldiliğini, idrakli biçimde, kapsamlı öğretilerinin bağlamına yerleştirdikleri ölçüde, bu başarılı olur.

Bu hermenötik özdüşünüm çalışması, dini geleneklerin kendilerine dair algılarının açısından yapılmalıdır. Bu algılama kültürümüzde, esas olarak teoloji tarafından yapılmıştır; Katolik cephede de, inancın akılcılığının açıklanmasını konu edinen,

savunma ile çalışan bir din felsefesi tarafından.⁴⁶ Son kertede nihayet, modernliğin bilişsel meydan okumalarının dogmatik olarak işlenmesinin “başarılı” olup olmadığına, cemaatlerin inanç uygulamaları karar vermektedir. Yeni epistemik yaklaşımlar, eğer alternatifsiz hale gelmiş modern yaşam koşullarının ışığında, geleneksel inanç hakikatlerinin, katılımcıların kendisi tarafından idrak edilebilen bir yeniden kuruluşundan çıkıyorsa, “öğrenilir”. Eğer bu yaklaşımlar sadece terbiyenin veya zoraki uyum süreçlerinin olumsal sonucu idiyse, eşitlikçi devlet vatandaşlığı değer sisteminin talep edilebilirliğinin bilişsel varsayımlarının nasıl yerine getirileceği sorusunun, Foucault anlamında, aydınlanmış bilginin görünüşteki şeffaflığında sözünü dinleten bir söylem gücünün sonucu olarak yanıtlanması gerekirdi. Tabii ki bu yanıt, demokratik anayasa devletinin kendini normatif olarak anlayışıyla çelişirdi.

Bu çerçeveye içinde bizi, önerdiğim gözden geçirilmiş devlet vatandaşlığı kavrayışının, dini geleneklere ve din cemaatlerine, hala *asimetrik bir külfet* bindirip bindirmediği şeklindeki açıktaki kalan soru ilgilendirmektedir. Tarihsel olarak bakıldığında, dindar vatandaşlar seküler çevrelerine karşı, seküler vatandaşların *çaba göstermeden* sahip olduğu epistemik yaklaşımları benimsemeyi öğrenmek zorundaydı. Seküler vatandaşlar benzer bilişsel uyumsuzluklara maruz değildir. Ama onlar da bir bilişsel kültetten yakayı kurtaramazlar, çünkü bir sekülarist bilinç, dindar vatandaşlarla işbirliği içinde anlaşmak için yeterli değildir. Bu bilişsel uyum çabası, inançlı veya başka inançtaki kişilerle ilişkilerde vatandaşların toleransına yönelik siyasi-ahlaki beklentiden ayırt edilmelidir. Aşağıda söz konusu olan, seküler vatandaşlar-

⁴⁶ Dinin kendi kendini aydınlatmasının hizmetinde duran, bilinemezci olmayan tarafın yaptığı din felsefesinin, teoloji gibi bir dini vahiy “adına” konuşmadığı, ama salt “bunun gözlemcisi” olarak da konuşmadığı ifadesini, Thomas M. Schmidt ile yazışmalarına borçluyum. Bunun için aynı zamanda M. Lutz-Bachmann, “Religion – Philosophie – Religionsphilosophie”, M. Jung, M. Moxter, Th. M. Schmidt (Ed.), *Religionsphilosophie*, Würzburg 2000, s. 19-26. Protestan cephesinde Friedrich Schleiermacher bir emsal niteliğindedir. Teologların ve (Thomas’ın geleneği yerine Kant’ın aşkinci felsefesine sarılan) savunmacı din filozoflarının rollerini dikkatle ayırmış ve kendi kişiliğinde birleştirmiştir; kendi Hristiyan dogmatizmi üzerine çalışmasının giriş kısmı ile karşılaştırınız: *Der christliche Glaube* (1830/31), Berlin 1999, §§ 1-10.

dan da beklendiği gibi, dinin olası varoluşsal anlamına saygıyla anlayış göstermek değil, tersine modernliğin seküler biçimde katılmışı ve dışlayıcı bir anlayışının özdeşleşimle aşılmasıdır.

Seküler vatandaşlar dini kanaatlerin ve din cemaatlerinin belli ölçüde arkaik, modernlik öncesi toplumlardan günümüze uzanan bir kalıntısı olduğu kanısında olduğu sürece, din özgürlüğünü sadece, yok olma tehlikesi altındaki türler için kültürel doğa koruma alanı olarak anlayabilirler. Onların bakış açısından dinin artık içsel bir yetkisi yoktur. Devlet ile kilisenin ayrılması ilkesi de, sadece laikçi olarak esirgeyici bir umursamazlık anlamı taşıyabilir. Sekülerist yoruma göre dini görüşlerin, bilimsel eleştirinin ışığında ortadan kalkacağını ve dindar cemaatlerin ilerleyen kültürel ve toplumsal modernleşmenin baskısına direnemeceğini öngörebiliriz. Dine karşı böyle bir epistemik yaklaşım benimseyen vatandaşlardan, açıkçası siyasi tartışma konularında dini katkıları ciddiye almaları ve işbirliği içinde hakikati arayarak, belki de seküler dilde ifade edilebilen ve temellendirici söyleme meşrulaştırılabilen bir içeriği araştırmaları beklenemez.

Anayasa devletin ve demokratik devlet vatandaşlığı değerler sisteminin normatif öncülleri altında, dini ifadelerin siyasi kamuoyunda serbest bırakılması, sadece eğer *bütün* vatandaşlardan, seküler gerekçelerin ve kurumsal tercüme çekincesinin önceliğini aynı zamanda dikkate alarak, bu katkıların olası bir bilişsel içeriğini dışlamamaları beklenirse anlamlıdır. Dindar vatandaşlar zaten bundan yola çıkarlar; ama seküler vatandaşların tarafında bu, Batının sekülerleşmiş toplumlarında hiç de doğal olmayan bir zihniyeti varsayar. Üstelik seküler vatandaşların sekülerlik sonrası, dindar cemaatlerin yaşamını sürdürmesine *epistemik olarak yaklaşan* bir toplumda yaşadıklarını idraki, dindar bilincin, gitgide daha da sekülerleşen bir çevrenin zorlamalarına alışmasından bilişsel olarak daha az iddialı olmayan bir zihniyet dönüşümüne denk gelir. Kendi sınırlarını eleştirel olarak arayan bir Aydınlanmanın ölçütlerine göre, seküler vatandaşlar dindar anlayışlarla uzlaşamamalarını, *akılcı olarak beklenen* bir uyumsuzluk olarak kavrarlar.

Bu bilişsel varsayım olmaksızın, kamusal akli kullanmaya yönelik normatif beklenti, en azından seküler vatandaşların,

varsa ahlaksal olarak ikna edici sezgileri ve gerekçeleri, genel erişime açık bir dile tercüme etme niyetiyle, dini katkılarının içeriğinin siyasi tartışmasına katılmaları anlamında, talep edilemez. Seküler aklın sınırlarının, özeleştirel olarak belirlenmesinden çıkan bir epistemik yaklaşım varsayılır.⁴⁷ Bu varsayım, (benim önerdiğim yorumda) demokratik devlet vatandaşlığı değerlerinin, sadece eğer dindar ve seküler vatandaşları *bütünleyici* öğrenme süreçlerinden geçerlerse, eşit ölçüde bütün vatandaşlardan beklenebileceği anlamına gelir.

(6) Benim görüşümden sekülarist olarak sınırlanmış bilincin eleştirel olarak aşılması, nihayet özünde tartışmalıdır – en az, Reformasyondan beri (asla sadece Protestanlar arasında değil) etkili olan, modernliğin bilişsel meydan okumalarına teolojik yanıtlar kadar. “Dini bilincin modernleşmesini” teolojinin bir konusu olarak görerek, tarihte geriye baktığımızda bile nitelenebildiğimiz halde, seküler bilincin dünyagörüşsel zemini, sonuçları açık olan, süregiden bir felsefi tartışmanın konusudur. Sekülerlik sonrası bir toplumda yaşamının seküler bilinci, metafizik sonrası bir düşünmenin biçiminde kendini felsefi olarak yansıtmaktadır. Bu biçim, aklın sonluluğunun vurgulanmasıyla yetinmediği gibi, Kant ve Peirce’den beri modern deneyimsel bilimlerin kendini anlayışına damgasını vuran, yanılabilirci bilinç ile kuşkuculuk karşıtı hakikate odaklanma arasındaki o bağlantıyla da yetinmez. Düşünümlü hale gelmiş dini bilincin seküler eşdeğeri, kendini iki tarafa karşı sınırlayan bir metafizik sonrası düşünmedir. Bilinemezci öncüller altında bu düşünme, bir yandan dini hakikatler üzerinde bir yargıda bulunmaktan kaçınırken, (polemik olmayan bir kasıtle) inanç ile bilgi arasında katı bir sınır çizmekten ibarettir. Diğer yandan aklın bilimselci olarak sınırlanmış kavrayışına ve dini öğretilerin aklın soykütüğünden dışlanmasına karşı çıkar.

Gerçi metafizik sonrası düşünme, bütün olarak varolanın yapısı üzerine ontolojik ifadelerden vazgeçer; ama bu, bilginin

⁴⁷ Rainer Forst, tolerans düşüncesinin tarihi üzerine kapsamlı araştırmasında, Pierre Bayle’yi, din ile ilişkisinde aklın düşünümle kendini sınırlamasını örnek olacak biçimde gerçekleştirdiği için, “en büyük tolerans düşünürü” olarak betimlemiştir. Bayle hakkında bkz. Forst (2003), § 29 ve 33.

o anda “bilimlerin konumu”nu temsil eden ifadelerin toplamına indirgenmesi anlamına gelmez. Bilimselcilik sık sık, bir yanda insanın kendini yorumlaması ve doğanın bütünü içindeki konumu için önemli olan doğa bilimlerinin kuramsal bilgileri ile, diğer yanda bundan sentezle üretilen doğabilimsel dünya görüşü arasındaki sınırı silmeye sürükler.⁴⁸ Bu türden radikal doğalcılık, deneysel gözlemlere, kanun hükümlerine veya nedensel açıklamalara dayandırılmayan her tür ifadeyi, yani en az dini ifadeler kadar ahlaki, hukuki ve değerlendirci ifadeleri de değersizleştirir. Özgürlük ve belirlenimcilik üzerine yenilenen tartışmanın da gösterdiği gibi, biyogenetik, beyin araştırmaları ve robot bilimindeki ilerlemeler, kendimizi pratikte sorumlu davranan kişiler olarak anlamamızı sorgulayan⁴⁹ ve ceza hukukunu gözden geçirme taleplerine teşvik eden,⁵⁰ ruhun bir tür doğallaştırılmasına destek vermektedir. Oysa gündelik yaşama sızan, konuşma ve eyleimde bulunma yetisindeki öznelere, kendilerini doğalcı olarak nesnelileştirmeleri, vatandaşların *normatif* bir zemin uzlaşısına vardığını varsayan siyasi bütünleşme fikri ile bağdaştırılmaz.

Çok boyutlu, sadece nesnel dünya ile ilişkiye kilitlenmemiş aklın, kendi sınırları hakkında eleştirel olarak aydınlanmasına çıkan bir yol, aklın kendi oluşum tarihinin, belli ölçüde kendi kendini yakalayan, kilitlenmeleri çözen bir yeniden kurgulanmasıdır. Burada metafizik sonrası düşünme, Batı metafiziğinin mirası ile sınırlanmaz. Bu düşünme aynı şekilde, kökenleri antik felsefenin başlangıçları gibi İsa’dan önceki ilk binyılın ortalarına, yani Jaspers’in deyişiyle “eksen çağı”⁵¹’na uzanan dünya dinleri

48 Wolterstorff genellikle uygulamada sık sık ihmal edilen, geçerli olabilen seküler ifadeler ve gerekçeler ile, aslında dini öğretiler kadar az geçerli olması gereken seküler dünya imgeleri arasındaki ayrımı anımsatır, bkz. Audi, Wolterstorff (1997), s. 105: “Her zaman olmasa bile çoğu zaman, dini gerekçeleri bir kilometre öteden saptayabileceğiz [...]. Ancak tipik olarak kapsamlı seküler perspektifler saptanmadan geçecektir.”

49 Ch. Geyer (Ed.), *Hirnforschung und Willensfreiheit*, Frankfurt/M. 2004; M. Pauen, *Illusion Freiheit*, Frankfurt/M. 2004.

50 H. Rottleuthner, “Zur Soziologie und Neurobiologie richterlichen Handelns”, *Festschrift Thomas Raiser*, Berlin 2005, s. 579-598.

51 S. N. Eisenstadt’ın 70’li yıllardan beri izlediği araştırma programı ile karşılaştırmız, son olarak: J. P. Arnason, S. N. Eisenstadt, B. Wittrock (Ed.), *Axial Civilizations and World History*, Leiden 2005.

ile içsel ilişkilerini de sağlamalar. Çünkü bu dönemde kök salan dinler, mitosun anlatıcı açıklamalarından, görünüşün özünü küçümseyen bir logosa doğru bilişsel sıçramayı, Yunan felsefesi ile tamamen benzer biçimde gerçekleştirmiştir. İznik ruhaniler meclisinden bu yana felsefe, "Hristiyanlığın Helenleşmesi" yoluyla kendisi de, çoğunlukla kurtuluş tarihine ilişkin çoğu motifleri ve kavramları, tek tanrılı geleneklerden özümsemiştir.⁵²

Karmaşık ağlarla bağlanmış miras ilişkileri, Heidegger'in sandığından farklı olarak, yalnızca varlık düşüncesinin çizgisinde çözülemez.⁵³ "Otonomi" ve "bireysellik" gibi Yunan kökenli kavramlar veya "özgürleşme" ve "dayanışma" gibi Roma kavramları, çoktan Musevi-Hristiyan kökenli anlamlarla doldurulmuştur.⁵⁴ Felsefe dini geleneklerle, doğal olarak Arap kaynaklarıyla da uğraşırken, bilişsel içerikleri, temellendiren söylemlerin eritme kazanında ilk baştaki dogmatik kalıplarından serbest bırakmayı başarır, yenileyici dürtüler kazandığı deneyimini tekrar tekrar yaşamıştır. Kant ve Hegel bunun en zengin sonuçları olan örneklerini sunmaktadır. 20. yüzyılın çoğu filozofunun, Hristiyanlık sonrası olmasa da metafizik sonrası tarzda düşünen Kierkegaard gibi bir dindar yazar ile karşılaşması da örnektir.

Dini gelenekler bazen kendilerini aklın şeffaf olmayan diğer tarafı gibi sunsalar da, metafizikten daha da yoğun bir şekilde gündemde kalmış gibi görünmektedir. Dünya dinlerinin, eski imparatorlukların yabancı hale gelmiş kültürlerinden geriye kalan tek öge olarak, modernliğin farklılaşmış kalıbı içinde, bilişsel içeriklerinin bedeli henüz ödenmediği için, kendilerine bir yer edindikleri düşüncesini *a priori* geri çevirmek, akılsızca olurdu. Her durumda, dünyevi hakikat içeriklerini açığa vurdukları zaman, *bütün* toplum için esin verici bir güç kazandıran semantik potansiyelleri beraberinde getirdikleri göz ardı edilemez.

Kısacası, metafizik sonrası düşünme dinle, hem öğrenmeye hazır, hem de bilinemezci bir ilişki içindedir. Bu düşünme, inanç

⁵² M. Lutz-Bachmann, "Hellenisierung des Christentum?", C. Colpe, L. Honnefelder, M. Lutz-Bachmann (Ed.), *Spätantike und Christentum*, Berlin 1992, s. 77-98.

⁵³ Bkz. Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, Frankfurt/M. 1989 kaynağındaki Varlık tarihi taslakları.

⁵⁴ Bkz. H. Brunkhorst, *Solidarität*, Frankfurt/M. 2002, s. 40-78'deki ilginç tartışmalar.

kesinlikleri ile kamuoyunda eleştirilebilen geçerlilik iddiaları arasındaki farktan oluşur, ama dini öğretilerin içinde neyin akılcı, neyin akıldışı olduğuna kendisi karar vermek gibi bir rasyonel iddiadan kaçınır. Aklın tercüme aracılığıyla özümsemediği içerikleri, inancın yitirmesi gerekmez. Ama inancın felsefi araçlarla savunulması, bilinemezci olarak kalan felsefenin işi değildir. En iyi durumda felsefe, dini konuşmanın özgün biçimi ve inancın özgün anlamı üzerine düşünürken, dini deneyimin saydamsız çekirdeğinin *etrafını çevirir*. Bu çekirdek söylemsel düşünme için, felsefi düşünümün yine sadece etrafını çevirdiği, ama içine sızmadığı, estetik görünün çekirdeği gibi temelden yabancı kalır.

Metafizik sonrası düşünmenin dine karşı bu ikircikli yaklaşımını ele almamın nedeni, seküler vatandaşlardan beklenen işbirliğine hazır olmanın, burada da ifadesini bulmasıdır. Bu hazırlık, kamusal tartışmalarda dindar vatandaşların katkılarında, varsa genel erişime açık bir dile tercüme edilebilen şeyi öğrenmeye hazır olacaklarsa, seküler vatandaşların benimsemeleri gereken epistemik yaklaşıma tam olarak denk gelir. Aklın soykütüğünün felsefi olarak sağlamlanması, seküler bilincin kendini aydınlatması için, görünüşe göre teolojinin yeniden kurgulama çalışmasının, modernlikte dini inancın kendini aydınlatması için üstlendiğine benzer bir rol oynamaktadır. Felsefi özdeşleşim çabası, demokratik devlet vatandaşlığı rolünün seküler vatandaşlardan, varsayımlar açısından, en az aydınlanmış din cemaatlerinin kadar zengin bir zihniyet beklediğini göstermektedir. Bu ölçüde, uygun epistemik yaklaşımların kazanılmasını her iki tarafa da yükleyen bilişsel külfetler, hiç de bakışsız dağıtılmamıştır.

(7) Şimdi, (benim sunduğum yorumda) “kamusal akıl kullanımı”nın, asla banal olmayan bilişsel varsayımlara bağlı olduğu gerçeğinin, ilginç, ama çelişkili sonuçları vardır. Bu durum ilk olarak, tedbirli bir siyaset biçiminden destek alan demokratik anayasa devletinin, aslında epistemik olarak iddialı, belli ölçüde hakikate karşı hassas bir yönetim biçimi oluşturduğunu anımsatır.⁵⁵ *New York Times*’ın son başkanlık seçim savaşı sırasında

55 Bkz. J. Nida-Rümelin’in Münih’teki göreve başlama dersi, *Demokratie und Wahrheit* (Ms. 2004).

yükseldiğini gördüğü “hakikat sonrası demokrasi”, artık bir demokrasi olmazdı. O zaman karmaşık zihniyetlerin gerekliliği, liberal devletin kendi idari ve hukuki araçları ile üzerinde hiçbir etki uygulayamayacağı, olasılık dışı bir işlev koşuluna dikkati çeker. Köktenci ve sekülerist cephelere bölünen bir düzenin dünyagörüşsel olarak kutuplaşması örneğinde, çok fazla vatandaş kamusal akıl kullanımı standardının gerisine düştüğünde, siyasi bütünleşmenin tehlikede olduğu görülmektedir. Ama zihniyetlerin kökeni siyaset öncesindedir. Planlanmaksızın, değişen yaşam koşullarına tepki olarak değişirler. Bu türden uzun vadeli bir süreç, en iyi durumda vatandaşlar arasında yapılan kamusal tartışmalar aracılığıyla hızlandırılır. Ama burada söz konusu olan, gerçekten öğrenme süreci olarak betimlenebilen, bilişsel kumandalı, yönelmiş bir süreç midir?

Bu nedenle en rahatsız edici olan, üçüncü sonuçtur. Şimdiye kadar, demokratik bir anayasa devletin vatandaşlarının, işlevsel olarak gerekli zihniyetleri, “tamamlayıcı öğrenme süreçleri” yoluyla öğrenebileceğinden yola çıktık. Bu varsayımın sorunsuz olmadığını, belirtilen örnek göstermektedir. Köktenci zihniyetler ile sekülerist zihniyetlerin parçalayıcı çarpışmasının, “öğrenme eksikliklerinin” sonucu olduğunu, hangi perspektiften iddia edebiliriz? Demokratik devlet vatandaşlarının siyasi-ahlaksal olarak buyrulan eyleminin normatif açıklamasından, böylesi bir devlet vatandaşlığı değer sisteminin ilkin talep edilebildiği bilişsel koşulların epistemolojik olarak araştırılmasına geçtiğimizde yaptığımız perspektif değişikliğini anımsayalım. Dini bilincin tefekkürlü hale gelmesi, seküler bilincin tefekkürle aşılması gibi, varlığını epistemik yaklaşımların bir dönüşümüne borçludur. Bu zihniyet değişiklikleri, sadece modernliğin belli bir anlayışı açısından “öğrenim süreçleri” olarak nitelenebilir.

Bu görüş mutlaka evrimsel toplum kuramları çerçevesinde savunulabilir. Ama bu kuramların kendi akademik dalları içerisinde sahip oldukları tartışmalı konumu tamamen bir yana, normatif politik kuram açısından, liberal bir devletin vatandaşlarından kendilerini, örneğin bir dini evrim kuramına göre betimlemeleri ve gerekirse bilişsel olarak “geri kalmış” seviyesine koymaları asla beklenemez. “Modernleşmiş” bir inancın hâlâ

“hakiki” inanç olup olmadığı sorusunda, sadece katılımcılar ve dini kuruluşları karar verebilir. Diğer taraftan, bilimselci olarak temellendirilen bir sekülerizmin sonunda, metafizik sonrası düşünmenin kapsamlı akıl kavramına karşı haklılığını koruyup korumayacağı, şimdilik filozoflar arasında da sonu belli olmayan bir sorudur. Ancak politika kuramı, işlevsel olarak gerekli zihniyetlerin doğrudan öğrenim süreçleri yoluyla kazanılabileceğini açık bırakmak istiyorsa, normatif olarak temellendirilmiş kamusal akıl kullanımı kavrayışının vatandaşlar arasında “özünden tartışmalı” kaldığını kabullenmelidir. Çünkü liberal devlet vatandaşlarının karşısına sadece, bunların *idrakleriyle* anlayabildiği görevlerle çıkabilir – bu ise, gerekli epistemik yaklaşımların idrakle kazanıldığını, yani “öğrenilebildiğini” varsayar.

Siyaset kuramının bu şekilde kendini kısıtlamasından, tabii ki bizim, hem filozofların hem de vatandaşların, demokratik anayasa devletinin liberal ve cumhuriyetçi temellerinin kuvvetli bir yorumunu, hem dört duvarımız içinde, hem de politik arenalarda başarıyla savunmamız gerektiğinden *ve savunabileceğimizden* emin olmaya izinli olmadığımız sonucu çıkmaz. Ama genel olarak bir liberal düzenin ve özel olarak da demokratik devlet vatandaşlığı değer sisteminin doğru anlayışı, hatta doğruluğu üzerine bu söylem, normatif tezlerin tek başına yetişmediği alanlara uzanır. Anlaşmazlık, inanç ile bilginin ilişkisine yönelik epistemolojik soruya da uzanırken, bu soru ise modernliğin zemin anlayışının özel öğelerine dokunmaktadır. Ne ilginçtir ki, bilgi ile inancın ilişkisini tefekkürlü olarak belirlemeye yönelik hem felsefi hem de teolojik denemeler, modernliğin soykütüğü hakkında uzun erimli sorular ortaya atmaktadır.

Rawls’un sorusunu anımsayalım: “Eğer kapsamlı öğretileri bir rejim altında serpilme ve hatta gerilese, inançlı olanların yanında inançsızların da bir anayasal rejimi onaylamaları nasıl mümkün olabilir?”⁵⁶ Bu soru sonuç olarak, politika kuramının normatif açıklamalarıyla yanıtlanamaz. Bir Carl Schmitt’in politik teolojisinin niyetini ve temel düşüncesini, yapısöküm araç

larıyla ele alan ve devam ettiren “radikal Ortodokslik”⁵⁷ örneğini alalım. Bu yönelimdeki teologlar Yeniçağın, nominalistçe köklerinden kopmuş modern dünyayı tekrar ontolojik olarak “Tanrının gerçekliği”nde temellendirme hakkını⁵⁸ reddederler. Bu muhaliflerle hesaplaşma, olayın kendi içinde sürdürülmelidir. Demek ki, teolojik ifadeler sadece teolojik ifadelerle, tarihsel ve epistemolojik tezler ise sadece tarihsel ve epistemolojik karşı tezlerle yanıtlanabilir.⁵⁹

Bu, karşı taraf için de geçerlidir. Rawls’un sorusu eşit ölçüde hem seküler hem de dindar tarafa yöneliktir. Dünyagörüşsel bir doğalcılık bilimsel hesabına fazla yüklenirse, felsefi temel sorularla hesaplaşma asıl o zaman gereklidir. Din cemaatlerinin artık Tanrının varlığı ve ölümden sonra yaşam hakkında geleneksel ifadeleri nihayet terk etmeleri talebi, İncil’deki bu gibi varlık ifadelerinin pragmatik anlamı ve gelenek tarihinin bağlamı üzerinde felsefi netlik bulunmadıkça, nörolojik bilgilerden çıkarılamaz.⁶⁰ Deneysel bilimlerin ifadelerinin, dini kanaatlerle ilişkisinin ne olduğu sorunu, yine modernliğin kendini anlayışının soykütüğüne dokunur: Modern bilim, doğru ve yanlış olan her şeyin ölçütünü edimsel olarak belirleyen, tamamen kendiliğinden anlaşılır bir uygulama mıdır, yoksa dünya dinlerini de özünde kapsayan bir akıl tarihinin sonucu olarak anlaşılabilir mi?

Rawls, “çoğulculuk olgusu”nun önemini gitgide daha fazla anladığı için, *adalet kuramını politik liberalizme* doğru geliştirmiştir. Dinin politik rolü hakkında erkenden düşünmüş olması kazanımını ona borçluyuz. Ama tam da bu olgular, sözde “serbest duran” bir politik kuramı, normatif tartışmaların sınırlı eriminin bilincine vardırılabilir. Çünkü dini çoğulculuğa verilen liberal yanıtın, vatandaşların kendisi tarafından doğru yanıt olarak kabul

⁵⁷ J. Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular reason*, Oxford 1990; J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward (Ed.), *Radical Orthodoxy*, Londra-New York 1999.

⁵⁸ Karşıt sav için Hans Blumenberg’in erken dönem yapıtı *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/M. 1966 ile karşılaştırınız.

⁵⁹ Th. M. Schmidt, “Postsäkulare Theologie des Rechts. Eine Kritik der radikalen Orthodxie”, M. Frühauf, W. Löser (Ed.), *Biblische Aufklärung – die Entdeckung einer Tradition*, Frankfurt/M. 2005, 91-108.

⁶⁰ W. Detel’in göz alıcı ölçüde bilgili makalesindeki son notlarla karşılaştırınız: “Forschungen über Hirn und Geist”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 52 (2004), s. 891-920.

edilip edilemeyeceği, sonunda seküler ve dindar vatandaşların, hepsi kendi görüşlerinden, politik kamuoyunda birbirlerine karşı tefekkürlü olarak aydınlanmış bir eylemde bulunmalarını mümkün kılan, inanç ile bilginin ilişkisinin bir yorumunda buluşup buluşamayacağına bağlıdır.

6. Özgürlük ve Belirlenimcilik¹

Şu sıralar Almanya’da, ulusal basında bile kendine yer bulan, irade özgürlüğü üzerine canlı bir tartışma sürdürülüyor.² İnsan kendini 19. yüzyıla geri dönmüş gibi hissediyor. Çünkü artık görüntüleme teknikleriyle de desteklenen beyin araştırmalarından elde edilen sonuçlar, çok eski bir felsefi tartışmaya yeniden güncellik kazandırıyor. Nörologlar ve bilişsel araştırmacılar, filozoflar ve diğer sosyal bilimcilerle, nedensel olarak kendi içine kapalı bir dünyanın, alternatif eylemler arasında seçim özgürlüğüne yer bırakmadığını savunan belirlenimci anlayış üzerine tartışmaktalar. Uyuşmazlığın çıkış noktasını bu defa, kökü Benjamin Libet’in henüz 70’li yıllarda yaptığı deneylere inen bir araştırma geleneğinin sonuçları oluşturuyor.³

Bulgular, zihinsel süreçleri *yalnızca* gözlemlenebilen fizyolojik koşullarla açıklamayı hedef edinen indirgemeci araştırma stratejilerini destekler görünmektedir.⁴ Bu yaklaşımlar, faillerin kendilerine atfettikleri özgürlük bilincinin, kendi kendini kan-

1 2004’te dördüncü kez bir filozofa, Karl R. Popper, Willard van Orman Quine ve Paul Ricoeur’dan sonra Habermas’a verilen Kyoto ödülünü kabul ederken yapılan konuşmanın temel metnidir.

2 Bu tartışmada ayakları yere daha sağlam basan Lutz Wingert’e, ayrıntılı ve aynı zamanda ileri götüren önerileri için ve Tilman Habermas’a çok yardımcı olan iyileştirme tavsiyeleri için tekrar teşekkür ederim.

3 Chr. Geyer (Ed.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt/M. 2004.

4 G. Roth, “Worüber Hirnforscher reden dürfen – und in welcher Weise?“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 52 (2004), s. 223-234, burada s. 231.

dırma üzerine kurulu olduğu öncülünden yola çıkar. Kişinin kendi kararlarını alma deneyimi, bir bakıma boşa dönen bir tekerlektir. “Zihinsel nedensellik” olarak kavranan istenç özgürlüğü bunun sonucunda, doğa kanunlarına göre eklemlenen nöronal durumların nedensel zincirinin gizli olduğu bir yanılsamadır.⁵

Fakat bu belirlenimcilik, eyleyen öznelere gündelik yaşamda kendilerini nasıl anladıklarıyla bağdaştırılamaz. Gündelik yaşamda karşılıklı olarak birbirimize, eylemlerimize sahip çıkma sorumluluğunu geçici olarak yüklemekten edemeyiz. Eylemlerimizin doğa kanunlarınca belirlendiği yönündeki bilimsel açıklama, kendimizi sorumlu failer olarak görüşümüze, ki bu görüşümüz sezgisel olarak temellenmiş ve pragmatik açıdan kendini kanıtlamıştır, ciddi biçimde meydan okuyamaz. Nörobiyolojinin nesnelleştiren dili, şimdiye kadar “ben”in oynadığı dilbilgisel rolü “beyin”e yüklemektedir, ama böylece gündelik psikolojinin diline eklenememektedir. Düşünen ve eyleyenin benim “kendim” değil de “beynim” olduğu ifadesinin kışkırtıcılığı mutlaka sadece dilsel bir konudur; ama yaşama dünyası da kendini bilişsel uyumsuzluklara karşı işte böyle başarıyla korur.

Tabii ki bu, sağduyu ile zıt düşen ilk doğabilimsel kuram değildir. Gündelik psikolojiye de en geç, kuramsal bilginin teknik uygulamaları, örneğin terapi tekniklerinin benimsenmesiyle gündelik yaşama nüfuz ettiği zaman etki edecektir. İleride, nörobiyolojinin, araştırmalardan elde edilen bilgilerle yaşama dünyasına müdahale etmesini sağlayacak teknikler, bilgilerin kendisinde eksik olan bilinç dönüştürme özelliğiyle önem kazanabilirler. Ama belirlenimci anlayış gerçekten doğabilimsel olarak temellendirilmiş bir tez midir, yoksa sadece, varlığını doğabilimsel bilgilerin spekülatif bir yorumuna borçlu olan bir doğalcı dünya imgesinin bileşeni mi? Özgürlük ve belirlenimcilik üzerine tartışmayı, ruhun doğru biçimde doğallaştırılması üzerine bir hesaplama olarak sürdürmek istiyorum.

Bir yandan bütün eylemlerimizde edimsel olarak eşlik eden bir özgürlük bilincinin sezgisel olarak tartışma götürmez aşı-

5 Belirlenimci tez, doğa kanunlarını olasılıkçı yorumlamamızdan bağımsızdır. Çünkü keyfiyet rastlantıya indirgenemez.

karlığına adil şekilde davranmak isterken, diğer taraftan evrenin, insanı doğal varlık olarak kapsayan tutarlı bir resmine olan gereksinimi de karşılamak istiyoruz. Kant özgürlükten doğan nedenselliği doğal nedensellik ile barıştırmak için, kavranabilir dünya ile görünüşler dünyası ikiciliğini benimsemiştir. Bugün bu tür metafiziksel temel varsayımlara başvurmadan işimizi halletmek isteriz. Ama o zaman, Kant'tan bilginizin aşkınsal koşulları hakkında öğrendiğimiz şeyi, Darwin'in doğal evrim üzerine öğrettikleri ile uyumlu hale getirmek zorundayız.

Yazının devamında önce, eleştirel bir bölümde, indirgemeci araştırma programlarının, açıklama perspektifleri ile dil oyunlarının ikiciliğinin yol açtığı zorluğu sadece epifenomenalizmi⁶ benimseyerek aşabileceğini göstereceğim. Yazının ikinci, yapıcı bölümünde doğal evrimin kendisinin monist bir görüşünü dışlamayan bu perspektif ikiciliğinin antropolojik kökenlerini anımsatacağım. Ruhu belirleyen bir beyin ile beyni programlayan bir ruh arasındaki etkileşimin karmaşık görüntüsü, doğabilimsel bilginin değil, felsefi tefekkürün bir sonucudur. Ben bilimselci olmayan veya "yumuşak" bir doğalcılığı savunuyorum. Bu anlayışa göre, doğru ifadelerde sunulabilen her şey ve sadece bunlar "gerçek"tir. Ama gerçeklik, bugünkü standartlara göre doğru deneysel bilim ifadeleri sayılan, sınırlı ifadelerin bütünlüğünde tüketilemez.

1. İndirgemeciliğin Lehinde ve Aleyhinde

Libet deneylerinin tasarım ve anlamının eleştirisinden yola çıkarak, ilk önce görüngübilimsel açıdan uygun bir eylem özgürlüğü kavramı ortaya atmak istiyorum (1). Analitik eylem kuramı, belirlenimci olmayan bir koşullu özgürlük kavramına ve sorumlu faillik kavrayışına işaret eder. Her ikisi de, nedenleri temel alan nedensel bir açıklamadan farklı olarak, rasyonel bir eylem açıklaması gerektirir (2 ve 3). İndirgemecilik, bütüncü açıklama perspektifleri ile bilgi biçimleri arasındaki epistemik

⁶ Bilincin beyin süreçlerinin ürünü olduğunu savunan öğretisi, (ç.n.)

bölünmeden kaçınmaya çalışır. Bu araştırma stratejisinin karşılaştığı güçlükler, ikinci bölümde ele alınacak sorgulamaya ilham vermektedir: Dünyaya erişimimizi aynı anda yapılandıran ve sınırlayan, epistemik perspektiflerin ikiciliği, kültürel yaşama biçimlerinin doğal gelişiminden türemiş olabilir mi (4)?

(1) Benjamin Libet, nörolojik olarak gözlenen deneklerinden, belirli bir kol hareketini kendiliğinden başlatmalarını ve karar verme ânını protokol için bildirmelerini istemişti. Bu karar, beklendiği gibi vücut hareketinden önce gelir. Ama esas nokta, beynin serebral korteksinin birincil ve çağrışımsal bölgelerinde gözlemlenen bilinçdışı süreçlerin başlangıcıyla denegın kendi kararı olarak deneyimlediği bilinçli edim arasındaki zaman aralığıdır.⁷ Görünüşe göre, kişi bir eyleme “karar” vermeden önce, beyinde o eyleme özgü bir “hazır olma potansiyeli” oluşmaktadır. Nöronal olay ile öznel deneyimin zamansal sırasına dair bu bulgu, eylemde bulunanın kendine yüklediği istenç edimi nedensel bir rol oynamaksızın, beyin süreçlerinin bilinçli eylemleri belirlediğini kanıtlar gibi görünmektedir. Ayrıca psikolojik araştırmalarda, faillerin belirli koşullar altında, ancak sonradan kendi niyetlerini yükledikleri eylemlerde bulunduklarını onaylamaktadır.

Ancak Libet deneyleri, belirlenimci tezin savunmasında omuzlarına yüklenen kanıtlama yükünü tamamen taşıyamamaktadır. Açıklanan deney tasarımı, faillele niyet ile eylemin yapılması arasında sadece saniyeden az zaman bırakan keyfi vücut hareketlerine göre yapılmıştır. Bu nedenle test sonuçlarının, bu eylem sınıfının ötesinde genelleştirilip genelleştirilemeyeceği sorulmalıdır. Bu açıdan dikkatli bir yorum bile, gözlemlenen sıranın anlamının belirsiz kaldığına dair itirazdan kaçınmaz. Tasarım, deneyin akışı üzerine bilgilendirilen deneklerin, belirli bir eylemi yapmaya karar vermeden önce, zaten eylem planına odaklandıkları olasılığını açık bırakır gibi görünmektedir. Ama o zaman, hazırlık potansiyelinin nörolojik olarak gözlemlenen yapısı, sadece planlama aşamasını yansıtacaktır. Son olarak, so-

7 Deneyin düzenlenişı ile sonraki kontrol deneyleri için bkz. G. Roth, *Fühlen, Denken, Handeln*, Frankfurt/M. 2003, 518-528 ve B. Libet, *Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert*, Frankfurt/M. 2005.

yut karar durumlarının yapay olarak üretilmesine yönelik ilkel itiraz, daha da ağır basar. Her deneysel tasarımda olduğu gibi burada da, neyin ölçüldüğü sorusu ve daha öncelikli olan, aslında neyin ölçülmesi gerektiği yolundaki felsefi soru öne çıkar.

Normalde bilinçli eylemler hedefleri ve alternatif araçları, fırsatlar, kaynaklar ve engellerin ışığında tartan niyet ve düşüncelerin bir araya gelmesiyle oluşan karmaşık bir zincirin sonucudur. Bir beden hareketinin planlanmasını, kararlaştırılmasını ve yapılmasını kısa bir zaman aralığına sıkıştıran ve daha uzun vadeli hedeflerin ve temellendirilmiş alternatiflerin her tür bağlamından çözen bir tasarım sadece, içinde tam da eylemleri içkin olarak özgür eylemler haline getiren şeyin, gerekçelerin içsel bağlamının eksik olduğu yapay dokuları kavrayabilir. Böyle veya başka türlü davranabilme özgürlüğünün, Buridan'ın eşeğinde⁸ cisimleştiğini sanmak bir yanlış anlamadır. Örneğin bir bisikletli sürücüsünü sağa veya sola sapmaya yönlendirebilen gerekçelerle temas eksik olduğu sürece, sağ veya sol kolu uzatmaya yönelik "çıplak" kararda bir eylem özgürlüğü kendini göstermemektedir. Özgürlük alanı ancak böylesi bir düşünceyle, özgürlük alanı açılır, "çünkü böyle veya başka türlü eylemde bulunabilmemiz, düşünüp taşınmanın anlamının bir parçasıdır".⁹

Bir eylemin lehine veya aleyhine gerekçeler gündeme geldiği anda, gerekçelerin tartılması aracılığıyla ilk etapta ulaşmak istediğimiz görüşün, baştan beri belli olmadığını varsaymak zorundayızdır.¹⁰ Nasıl karar verileceği sorusu başından itibaren açık olmasa, zaten düşünmemize gerek kalmazdı. Ne kadar fark edilmese de bir istenç, düşünüp taşınma sürecinde oluşur. Ve bir karar ancak, ne kadar geçici ve belirsiz de olsa, ölçüp tartılma-

8 Aslı Aristoteles'e dayanan, ama Ortaçağ düşünürü Johannes Buridan'a ithaf edilen öyküye göre, iki saman yığımından eşit mesafede duran bir eşek, önce hangi yığı yiyeyeceğine karar veremediği için açlıktan ölür. (ç.n.)

9 E. Tugendhat, "Der Begriff der Willensfreiheit", *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 1992, s. 334-551, burada s. 340.

10 Düşüncelerin, eylemin sonuçlarının "duygusal uyumluluğunu" sınamakla yetindiğini savunan, buna karşı çıkmak için sunulan deneysel tez, temellendirmesi gereken şeyi varsayar. Bkz. Roth (2003), s. 526 vd.: "Rasyonel düşüncümün sonucu ne olursa olsun, limbik sistemin nihai kararına (!) tabidir, çünkü *duygusal olarak kabul edilebilir* olmalıdır. [...] Gündelik psikolojinin görüşünden farklı olarak, bizi rasyonel davranmaya iten, *doğrudan* mantıksal tezler değildir."

rın sonucunda olgunlaştığı için, kendimizi sadece az çok bilinçli olarak yapılan eylemlerde özgür olarak deneyimleriz. Tabii ki farklı eylem türleri vardır; örneğin, dürtüsel, alışılmış, rastlantısal, nörotik-zorunlu eylemler vs. Ama bilinçli olarak yapılan tüm eylemler, geriye bakılarak başkasına yüklenebilirlik açısından sınanabilir. Diğer kişiler, yükümlülük sahibi bir failin kasıtlı eylemlerinin hesabını vermesini her zaman talep edebilir. "Eylemde bulunanın kasıtlı olarak yaptığı şey, yapmakta özgür olduğu ve yapmak için uygun gerekçelere sahip olduğu şeyin ta kendisidir."¹¹ Sadece üzerinde düşünüp taşınmış olan istenç özgürdür.

Benjamin Libet de sonradan bilinçli düşünüp taşınma süreçlerinin rolü üzerine, düşünmüştür. Deneylerinin sonuçlarını, bilinen yorumları farklı bir ışıktaki gören bir anlamda yorumlamıştır.¹² Libet artık özgür istence, bilinçdışı eylemlerin niyet ile uygulama arasındaki aşamasında, bunlar öngörülebilir biçimde diğer beklentilerle, örneğin normatif beklentilerle çelişkiye düştüğü ölçüde bir kontrol işlevi yükler. Bu yoruma göre özgür istenç yine de bilinçdışı olan, ama gerekçelendirilmemiş bir eylem yetisinin bilinçli olarak gerçekleştirilmesine karşı bir veto biçiminde, olumsuz olarak gündeme gelebilecektir.

(2) Peter Bieri, kökensiz ama başlangıçları belirleyen bir istenç özgürlüğü kavramındaki karışıklıkları, görüngübilimsel olarak ikna edici biçimde çözmüştür.¹³ "Özgür karar verme" edimi, failin istencini "gerekçelere bağlaması" anlamına geliyorsa, kararın açıklığı, onun rasyonel koşulluluğunu dışlamaz. Eylemde bulunan kişi, düşünüp taşınmasının sonucu olarak doğru bulduğu şeyi istediğinde özgürdür. Sadece bizi, kendi idrakimize göre davranmak istediğimizden farklı davranmaya zorlayan, dışarıdan uygulanan bir zorlamayı, özgürlüksüzlük olarak yazarız. Buradan, koşullu özgürlüğün her iki yönünü de eşit ölçüde dikkate alan koşullu bir özgürlük kavrayışı ortaya çıkar.

Bir yandan fail, eylem alternatiflerini ölçüp tartmaksızın, nasıl davranması gerektiği hakkında belirleyici olan pratik

11 D. Davidson, "Freedom to Act", *Essays on Actions and Events*, Frankfurt/M. 1985 s. 99-124, burada s. 114.

12 B. Libet, "Do We Have Free Will?", Geyer (2004), s. 209-224.

13 P. Bieri, *Das Handwerk der Freiheit*, Münih 2001.

yargıya varamaz. Gerçi bu eylem alternatifleri, failin becerileri, karakteri ve koşullarıyla sınırlı bir olanaklar alanı içerisinde karşısına çıkar. Ama tartışılacak olan alternatifleri göz önünde tutarak, böyle veya başka türlü davranabileceğine inanmalıdır. Çünkü düşünüp taşınan fail için yetenekleri, karakteri ve koşulları, içinde bulunduğu duruma özgü biçimde sınırlanmış “becerisinin” gerekçelerine dönüşür. Bu anlamda, şu veya bu şekilde eylemde bulunma konusunda koşulsuz bir özgürlüğü yoktur. Düşünme sürecinde failin vardığı konum, gerekçesiz olmadığı için rastlantısal da değildir. İdrakler keyfi olarak ortaya çıkmaz, kurallara göre oluşur. Eylemde bulunmaya kararlı olan kişi başka şekilde yargıda bulunmuş olsaydı, başka bir şey istemiş olurdu.

Diğer yandan gerekçelerin eyleme teşvik eden rolü, gözlemlenebilir bir olayın kendinden önceki bir durum nedeniyle vuku bulması modeliyle kavranamaz. Gerekçelendirme süreci, eylemde bulunan kişiyi bir kararın faili olarak *yetkilendirir*. Nedensel olarak açıklanabilen bir doğal süreç eylemde bulunan kişiye gücünün elinden alındığını, yani inisiyatifinin çalındığını hissedecektir. Bu nedenle, fail başka şekilde yargıda bulunmuş olsaydı, başka bir şey istemiş olmak “zorunda kalırdı” demek, sadece dilbilgisel olarak yanlış değildir. Bizi bir “Evet” veya “Hayır” tavrı almaya yönlendiren daha iyi tezlerin zorlamasız zorlaması, istediğimizden farklı davranmaya zorlayan bir mecburi sınırlamanın nedensel zorlamasından ayırt edilmelidir: “Eylemlerimize sahip çıkamıyorsak, bunun nedeni, düşünen ve yargılayan kişiler olarak istediklerimiz ve yaptıklarımızda söz sahibi olmayı başaramamamızdır. Bu anlamda özgürlük, koşulluluk ile bağdaşmakla kalmaz [...]; koşulluluk *talep eder* ve o olmadan düşünülemez.”¹⁴

Gerekçeler tarafından rasyonel olarak teşvik edilmenin ne anlama geldiğini, sadece kamusal “gerekçe talep etme ve sunma” (Robert Brandom) sürecinin katılımcısının perspektifinden açıklayabiliriz. Bu yüzden bir gözlemci, söylemsel olayı mentalist bir dilde, yani “sanmak”, “ikna etmek”, “olumlamak” ve “olumsuzlamak” gibi yüklemeler içeren bir dilde betimlemelidir.

¹⁴ Bieri (2001), s. 166.

Deneyci bir dilde, bir şeyi doğru veya yanlış bulan öznelere önermesel yaklaşımlarına yönelik atıfların tümünü dilbilgisel nedenlerle ortadan kaldırması gerekecektir. Bu açıdan bakıldığında söylem olayı, öznelere haberi olmadan gerçekleşen bir doğa olayına dönüşmüştür.

Gerçi Peter Bieri, koşullu özgürlük kavramını belirlenimci doğa olayı ile bağdaştırmayı dener: “Alternatifler üzerine düşünmek genel olarak, beni nihayetinde tarihimle birlikte tamamıyla özgül bir istence bağlayacak olan bir olaydır.”¹⁵ Ama devamındaki şu cümle burada bir şeylerin ters gittiğini göstermektedir: “Bunu biliyorum, ama beni rahatsız etmiyor”. Kararımın koşullanmış niteliği, bu “olayı” sadece bir söylem katılımcısı veya *in foro interno** düşünen özne olarak katıldığım, her durumda örtük bir düşünme süreci olarak anlayabildiğim sürece, beni rahatsız etmez. Çünkü o zaman kararımı vermemi sağlayan, benim kendi idrakimdir. Ancak kararımın, artık tavır alan bir kişi olarak katılamadığım bir sinirsel olay tarafından belirlenmesi, beni gayet rahatsız ederdi: Bu artık benim kararım olmazdı. Sadece katılımcı perspektifinden gözlemci perspektifine *fark etmeden* geçiş, eylemin anlaşılır gerekçelerle harekete geçirilmesinin, eylemin gözlemlenebilir nedenler aracılığıyla belirlenişine doğru bir köprü kurduğu izlenimine neden olabilir.

Koşullu özgürlüğün doğru kavranışı, gerekçelerin ve nedenlerin aynı olgunun iki yüzü olduğunu savunan o aceleci ontolojik monizmi desteklemez. Bu kavrayışa göre gerekçeler öznel tarafı, deyim yerindeyse nörolojik olarak saptanabilen süreçlerin “deneyimlenme biçimini” temsil eder. Önermesel içerikler ile yaklaşımlar arasındaki mantıksal-semantik bağlantılarda, “nörofizyolojik olayların karmaşık zincirlenmeleri” yansımalıdır: “Buna göre gerekçeler, açıkçası belirlenimci olarak işleyen, ama bize temelde kapalı olan bir kapsamlı üçüncü yönün ‘içsel’, deneyimlenen yönü, nedenler ise ‘dışsal’ nörofizyolojik yönüdür.”¹⁶ Bu doğalcı yorum, isteklerin ve yaklaşımların, kasıtların, kanaatlerin ve değer yönelimlerinin, bir failin bir

15 Bieri (2001), s. 287 vd.

* İç dünyamda, (ç.n.)

16 Roth (2004), s. 232.

eylemde bulunmasına yol açan gerekçeler oldukları zaman, bir eylemin nedenleri olarak kabul edildiklerini savunan ve Donald Davidson'un temsil ettiği "nedensel eylem kuramını" haksızca arkasına alır.

Her ne kadar Davidson indirgemeciliği reddetse de,¹⁷ gerekçelerin nedenler olarak kavramlaştırılması, eylem özgürlüğünün, zihinsel ve fiziksel alanlar arasındaki uçurumu kapatmayı vaat eden bir yorumunu telkin etmiştir. Kuram bu vaadini yerine getiremez. Gerçi yeni nedensel dizileri doğurma gücüne sahip olması gereken kökensiz-koşulsuz bir özgürlüğün aşırı idealist kavramının gücü, bu eylem kuramının bakış açısından azaltılabilir. Ama eylem özgürlüğünün, teşvik eden gerekçeler bağlamına yerleştirilmesi, eylemlerin rasyonel saiklerden veya nedenlerden yola çıkarak açıklanması arasındaki farkın üstünü örtemez. Aynı şekilde koşullu özgürlük kavramı da, bu eylem açıklamalarını birbirine göre, şimdilik bilinmeyen bir madalyonun iki yüzü olarak düzenleyebileceğimiz tezine fazla katkıda bulunmaz.¹⁸

(3) Bir eylemin rasyonel açıklaması, sıradan bir nedensel açıklamadan farklı olarak, eylem olayının olgusal olarak ortaya çıkışı için *yeterli* koşulları sağlamaz. Çünkü eylem gerekçelerinin güdüleyici gücü, bunların eylemde bulunan özne için verili koşullar altında "ağır bastığını", yani failin istencini "bağlamak" için yeterli olduğunu varsayar. Gerekçelerle güdülenme, sadece gerekçeleri geçerli sayan, rasyonel konum alan değil, aynı zamanda idrakinin kendini belirlemesine de izin veren bir fail ge-

17 Bkz. D. Davidson'un R. Rorty'e yanıtı: L. E. Hahn (Ed.), *The Philosophy of Donald Davidson*, Lasalle (Ill.) 1999, s. 599: "Asıl olarak vurguladığım şey, zihinsel kavramlarımızın indirgenemezliğidir. Bunlar iki anlamda indirgenemez. Birincisi, doğal bilimlerin dağarcığında tanımlanamazlar, bunları elle tutulur hale getirecek biçimde fiziksel olgulara bağlayan deneysel kanunlar da yoktur. İkincisi, bunlar kavramsal kaynaklarımızın isteğe bağlı bir parçası değildir. Bunlar da en az, olgular hakkında fizyolojik olmayan yollardan konuşmamızın ve düşünmemizin sağduyulu araçları kadar önemli ve vazgeçilmezdir."

18 Ontolojik tekçiliğin yön ikiciliği ile bağlantılı bu türevini, Thomas Nagel, şimdilik sadece koyutlanan bir "üçüncü yön"ün deneysel bilimlerce denetlenmesi programıyla geliştirir. Bu gelecek kuram fiziksel ve zihinsel olguların birbirini tamamlayan iki betimlemesinin, bilinen örneklerle göre indirgenebileceği bir zemin sunacaktır: "The Psychophysical Nexus", Thomas Nagel, *Concealment and Exposure*, Oxford, 2002, s. 194-235.

rektirir. Doğrusunu bilmesine rağmen aksine davranabilen bir özneye atıf nedeniyle, Ö'nün G gerekçesiyle E eylemini yaptığı ifadesinin G'nin E eylemine yol açtığı ifadeyle eşdeğer değildir.¹⁹ Sıradan nedensel açıklamadan farklı olarak, rasyonel eylem açıklaması, aynı öncüller altında herhangi bir kişinin aynı karara varacağı sonucuna izin vermez. Akılcı eylem saiklerinin belirtilmesi, açıklamanın bir öngörüye dönüştürülmesi için yeterli değildir. Sorumlu fail olmak, yalnızca gerekçeler tarafından güdülenmeyi değil, aynı zamanda eylemde bulunanın inisiyatifte bulunmayı temellendirebilmesini ve bu inisiyatifi kendi yüklemeyi de kapsar: Fail ancak o zaman "karar sahibi" olur.

Şöyle değil de böyle davranmanın "kişinin elinde" olması, iki şey gerektirir: Doğru şeyi yaptığından emin olmalı, ama aynı zamanda bunu *kendisi* yapmalıdır. Eylemin, kişinin kendi deneyiminde mevcut olan anlıklığı, anonim bir kaynak değil, tersine kendine bir "beceri" yükleyen bir öznedir. Üstelik de eylemci, kendini kendi bedeniyle özdeşleştirdiği ve eyleme yetisini ve gücünü veren bir vücut olarak var olduğu için, kendini kararın sahibi olarak anlayabilir. Eyleyen kişi kendini, özgürlüğü kısıtlanmaksızın, vücut olarak deneyimlenen bir organik madde tarafından "belirlenmeye" bırakabilir, çünkü öznel doğasını, becerinin kaynağı olarak deneyimler. Bu vücut deneyiminin perspektifinden, eylemde bulunan kişi için limbik sistemin kumanda ettiği bitkisel süreçler, nörolojik gözlemci perspektifinden "bilinçdışı" olarak işleyen tüm diğer beyin süreçleri gibi, nedensel belirleyicilerden mümkünleştirici koşullara dönüşür. Bu ölçüde, eylem özgürlüğü sadece gerekçelerin "koşulladığı" özgürlük değil, aynı zamanda "doğanın koşulladığı" özgürlüktür. Vücut olarak beden, daima kendi bedenimiz "olduğu" için, ne yapabileceğimizi de belirler: "Belirli olmak, kendini belirlemenin kurucu nitelikteki bir desteğidir."²⁰

Bu, benzer şekilde, bireyleştirici bir yaşam öyküsü sırasını da oluşturduğumuz karakter için de geçerlidir. Biz kim haline geldiysek veya kendimiz olarak anladığımız temsil edilemez

19 Bu tez için bkz. J. Searle, *Freiheit und Neurobiologie*, Frankfurt/M. 2004, s. 28-36.

20 M. Seel, *Sich bestimmen lassen*, Frankfurt/M. 2002, 288.

kişi kimse, kararın sahibi de daima odur. Bu yüzden de varsa arzularımız ve tercihlerimiz, iyi gerekçeler olarak sayılır. Ancak birinci dereceden bu gerekçeler, bütün olarak kişisel yaşamımıza ilişkin olan etik gerekçeler tarafından ve tabii ki ahlaksal gerekçeler tarafından gölgede bırakılabilir. Bunlar yine, kişiler olarak karşılıklı birbirimize borçlu olduğumuz yükümlülüklerden çıkar.²¹ Ancak eğer istenç kendini, bu türden gerekçelerle, yani sadece kişide ve bir bireyin iyi anlaşılabilir çıkarında değil, bütün kişilerin ortak ve eşit ölçüdeki çıkarında temellendirilmiş olan idraklerle bağlanmaya bırakıyorsa, Kant özerklik veya özgür istençten bahseder. Ahlaksal eylemin ve kategorik zorunluluğun vurgulanması, bütün deneysel bağlamlardan koparılmış, bu anlamda “mutlak” olan, kökensiz, akılla kavranabilen bir özgürlük kavramının şişirilmesini teşvik etmiştir.

Sorumluluk sahipliğinin görüngübilimi, buna karşın bizi, ne Descartes’in iki öz öğretisiyle, ne de Kant’ın iki dünya öğretisiyle uzlaşabilen, organizmada ve yaşam öyküsünde kök salmış bir koşullu özgürlük kavramına sürüklemiştir. Katılımcıların ve gözlemcilerin açıklama perspektiflerinin yöntemsel ikiciliği, ruh ve doğanın ikiciliği halinde ontolojikleştirilmemelidir.²² Rasyonel eylem açıklamaları da, eylemcilerin karar verirken bağlamlar sığınmış ve yaşam koşullarıyla sarılmış olduğundan yola çıkar. Eylemde bulunanlar istençlerini, güçlerinin yettiği ve doğru buldukları şeyin belirlemesine izin veriyorlarsa, dünyanın dışında durmazlar. Becerilerinin organik esaslarına, yaşam öyküsüne, karaktere ve yeteneklere, toplumsal ve kültürel çevreye, son olarak da eylem durumunun güncel verilerine bağlıdır. Ama eylemde bulunan kişi, bütün bu etkenleri belli ölçüde öyle özümser ki, artık istenç oluşumuna dışsal nedenler olarak etki etmezler ve özgürlük bilincini huzursuz edemezler. Kararın sahibi kendini, kendi organizmasıyla, kendi eylemlerini

21 T.M. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Cambridge (Mass.) 1998.

22 W. Singer belirlenimci anlayışını, bu alternatife karşı geliştirir: “Bir olasılık, gerçekten ontolojik olarak farklı dünyaların, bir maddesel bir de maddesel olmayan dünyanın bulunması, insanın ikisinden de payını alması ve birinin diğeriyle ilişkisinin ne olduğunu bizim tahayyül edemememizdir.” W. Singer, “Selbsterfahrung und neurobiologische Fremdbeschreibung”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52, 8 (2004), s. 235-256, burada s. 239.

belirleyen yaşam öyküsü ve kültürüyle, kendi güduları ve yetenekleriyle özdeşleştirir. Ve yargılayan özne, dışsal koşullar birer sınırlama ve fırsat olarak anlamlı olduğu ölçüde, bütün bunları kendi düşüncelerine katar.

Şimdiye kadar olan tartışma, açıklanacak olan olguları ilk önce doğru ışığa tutacak olan, güçlü ama idealist olmayan bir eylem özgürlüğü kavramı geliştirmiştir. Açıklama perspektiflerinin ve dil oyunlarının aşılması güç bir ikiciliğine dikkati çeken bir rasyonel eylem açıklaması kavramı, bu tasarıma eklenir. Bu epistemik ikicilik, ontolojik bir anlama sahip olmasa da, sadece yöntemsel bir anlama sahiptir. Fakat şimdiye kadar, dünyanın tutarlı bir imgesine olan gereksinimimizi karşılayan, tekçi bir evren anlayışı ile nasıl bağdaştırılabileceği açık değildir. İndirgemeci bir araştırma stratejisinin savunucuları, bu iki perspektifin eşit değerde olmasından boşuna kuşkulanamamaktadır. Çünkü bu strateji, sağduyuya karşı daima, sezginin tersine giden bilgilerle sözünü geçirmiştir. Isı gibi öznel olarak duyumsanan bir olgu, moleküllerin devinimine dayandırılmıştır ve renk farklarını ve ton yüksekliklerini çözümlememizi sağlayan fiziksel kavramlardan kimse rahatsız olmamaktadır. Ruh ile beyin arasındaki varsayılan etkileşim açısından da, yalnızca katı nedensel açıklamalara güvenen ve yumuşak rasyonel açıklamaları, yanılısamacı bir gündelik psikolojiye sevk eden araştırma yaklaşımları doğru yanıtı sahip olabilir.

(4) Biyolojik bakış açısından da bunu destekleyen iyi bir tez vardır. Deneysel bilime dayalı gerçekçilik yolunda, rastlantısal bir organik donanımın bizi sınırladığı algı alanlarının seçiciliğini çoktan aştık. Evrimsel bilgi kuramı, sonuç çıkaran düşünmenin ve algıların kuram oluşturacak, kalıcı biçimde işlenmesinin, türün hayatta kalması için işlevsel önemini vurgular: “Gerçek duyu sistemlerimiz, çok az veriden, eylem için önemli koşulları kavramak için mükemmel uyum sağlamıştır, ama bu sırada tamlığa ve nesnellığe hiçbir değer vermezler. Hiçbir şeyi sadık olarak resmetmez, tersine bu sırada beyinde kayıtlı ön bilgiyi yeniden kurar ve bundan faydalanırlar [...] Beyinler, duyu sinyallerini yorumlamak ve daha büyük bağlamlar halinde düzenlemek için, bu ön bilgiyi kullanır [...] Bilgiye dayalı bu yeniden

kurgulamalar, duyu sistemlerinin tamamlanmamışlıklarını kısmen telafi etmeye katkıda bulunabilir. Boşlukları doldurmak için ön bilgiler kullanılabilir, mantıksal çıkarım uyumsuzlukları örtmeye yardımcı olabilir [...] Ayrıca teknik algılayıcılarla, doğal duyularımızın erişiminde olmayan bilgi kaynakları açılabilir.”²³

Ama üyeleri özel bir biçimde, işbirliği içinde hakikati aramaya ve gerekçeleri tartmaya alıştırılmış olan bilim sisteminin bu şekilde nitelenmesi, gerekçelerin ve meşrulaştırmaların yanılmacı doğası ile nasıl bağdaşır? Eğer doğabilimsel araştırmaların açıklama değerini açıklamak için, evrim kuramına dayalı öncülleri oyuna karıştırırsak, bu araştırmalara türün hayatta kalması için anlamlı bir nedensel rol yüklemiş oluruz. Bu ise, bütün diğer uygulamalar gibi bu uygulamayı da bir epifenomen olarak sınıflandıran nörobiyolojik bakış açısıyla çelişmektedir. Bu epifenomenalist anlayış, indirgemeci araştırma yaklaşımından zorunlu olarak çıkar. Gerekçeler, doğa kanunlarına göre değişiklik gösteren, gözlenebilen fiziksel koşullar değildir; bu yüzden sıradan nedenlerle özdeşleştirilemezler. Katı nedensel açıklamaların elinden kaçtıkları için, gerekçeler sadece, nörolojik olarak açıklanabilen, bilinçdışı eylemleri sonradan rasyonelleştiren, bunlara salt eşlik eden yorumların rolünü üstlenebilirler. Başkalarına karşı eylemimizi, gerekçeler “yardımıyla” meşrulaştırsak bile, belli ölçüde nedenler “ile” hareket ederiz.

İndirgemecilik böylece yüksek bir bedel öder. Eğer gerekçeler ve gerekçelerin mantıksal olarak işlenmesi, nörobiyolojik bakış açısından hiçbir nedensel rol oynamıyorsa, doğanın neden “gerekçeler mekanı” (Wilfried Sellars) lüksüne sahip olduğu, evrim kuramının bakış açısından meçhul kalır. Gerekçeler, bilinçli yaşam çorbasının üzerinde yağ tabakası gibi yüzmez. Daha ziyade, yargılama ve eyleme süreçleri, ilgili özneler için daima gerekçelerle bağlantılıdır. Eğer “gerekçeler almak ve vermek” bir epifenomen olarak küçümsenecek olsaydı, konuşma ve eyleme yetisine sahip öznelerin kendilerini anlamasının biyolojik işlevlerinden geriye fazla bir şey kalmazdı. Neden birbirimizi karşılıklı meşrulaştırma mecburiyetine sokalım? Bu türden nedensel

²³ Agy., s. 236.

olarak boşa dönen bir zorlamayı çocuklara reva gören toplum-sallaştırma kurumlarının bütün o üstyapısı, hangi işlevleri yerine getirmektedir?²⁴

Bilinçli yaşamın epifenomenalizmine karşı, John Searle aklı yatan bir itirazı ortaya atmıştır: “Bilinçli rasyonellik süreçleri, yaşamımızın, hepsinden önce de biyolojik yaşamımızın o kadar kıymetli bir parçasıdır ki, bu büyüklükte bir fenotip, organizmanın yaşamında ve sağ kalımında hiçbir işlevsel rol oynamıyor olsaydı, evrim hakkında bildiğimiz her şey bambaşka olurdu.”²⁵ Gerhard Roth faillerin özanlayışını, özellikle de “sanal ben”in kendine yüklediği eylem özgürlüğünü, bir yanılsama ilan edip, aynı zamanda ben bilincini²⁶ ve istenç özgürlüğünü²⁷ salt epifenomenler olarak görme tehlikesine karşı uyarıda bulunurken tahminen aklında bu itiraz vardır.

Bu uyarı, Roth’un kendi öncüllerine hiç de uymaz. Bilinçli yaşamın bağımsız bir nedensel rolü olması, indirgemeci bir araştırma yaklaşımının çerçevesine, sadece “ruh ve bilincin [...]” diğer fiziksel durumlar ile “etkileşim içinde bulunan fiziksel durumlar olarak kavranması”²⁸ varsayımı altında uyar. Fakat gerekçeler veya önermesel içerikler gibi semantik büyüklükler, genel olarak gözlemlenebilen durumlar olarak örneklenmemiştir. Roth bu yüzden, gerekçeleri ve gerekçelerin mantıksal olarak işlenmesini, epifenomenler olarak sınıflandırır. Böylece ben bilincinin ve istenç özgürlüğünün nedensel rolünün pek önemi kalmaz.

Bütün zihinsel süreçleri belirlenimci olarak, beyin ile çevre arasındaki karşılıklı nedensel etkileşimlere dayandıran ve “ge-

24 Roth’un (2003), s. 528 vd., sunduğu yorumlar, fazlasıyla totolojiktir. Sonuçta soru, eğer hiçbir nedensel rol oynamıyorsa, istenç özgürlüğü sorusunun neden ortaya çıktığı değil midir?

25 Searle (2004), s. 50. Singer’in (2004), s. 253 vd., bilinçli bir karar düzlemini ayırt etmek için sunduğu biyolojik gerekçeler, sadece özgürlük bilincinin, rasyonel eylemin ifadesi olarak bir yanılsama olmadığı varsayımı altında mantıklı olurdu.

26 Roth (2003), s. 397: “Önemli olan, bu sanal eylemciyi bir epifenomen olarak görmeye izinli olmamamızdır. Sanal algılama ve sanal davranma imkanı olmasaydı, beyin bütün o karmaşık işlemleri yapamazdı.”

27 Agy., s. 512 vd.: “İstencin salt bir epifenomen olmadığından, yani o olmasa bile yindeki ve ilişkideki her şeyin, aynen o olduğu zaman çalıştığı gibi çalıştığı o nel bir durum olmadığından yola çıkabiliriz.”

28 Agy., s. 253.

rekçeler mekanı"nın veya kültür ve toplum düzleminin, müdahale gücünü yadsıyan indirgemecilik, bütün doğa süreçlerinde de ruhun temellendiren gücünün iş başında olduğunu gören idealizmden daha az dogmatik çalışıyor gibi görünmemektedir. Tabandan tepeye tekçilik, çıkarımlarında olmasa da işleyişinde, tepeden inen tekçilikten daha bilimseldir.

Bu perspektif karşısında, özgürlük bilincimizi gerçi doğal evrimden olmasa da, bugün bilinen doğa bilimlerinin açıklama perspektifinden kaçırın bir perspektif ikiciliği, cazibe kazanmaktadır. Bu anlamda Richard Rorty, açıklama dağarcıklarımızın, bakışı gözlenebilen nedenlere çeviren dağarcıklar ve bakışı anlaşılır gerekçelere çeviren dağarcıklar halinde dilbilgisel olarak parçalanmasını, türümüzün o sırada farklı ortamlara, doğal ve sosyal çevreye işlevsel uyum sağlamasının bir sonucu olarak açıklamaktadır. Bir dil oyununun diğerine indirgenemezliğinin, bizi bir aletin başka biri ile telafi edilemezliğinden daha derinden huzursuz etmesi gerekmez.²⁹ Fakat bu karşılaştırma, evrenin tutarlı bir imgesine olan arzumuzu, sadece eğer Rorty ile beraber kuramların hakikat istemini, uyum sağlama başarılarının işlevselci bakış açısına tabi tutmaya hazırsak tatmin edebilir.³⁰ Oysa kuramların doğruluğu, onlar yardımıyla kurgulayabildiğimiz araçların başarısında tükenmez; böylece de monist bir dünya yorumuna olan gereksinim yerinde kalır. Eğer bir epistemik ikicilik için dünyada bir yer bulmak istiyorsak, pragmatist bilgi kuramı, Kantçı bilgi varsayımlarının aşkınlıktan koparılması önerisiyle, yine de doğru yöne işaret etmektedir.

Toplumsallaşmış bireylerin sorun çözen dil ve işbirliği cemaatlerinin yaşama biçiminin insanmerkezci bakış açısından, "bizim" dünyaya yüklediğimiz her iki dağarcık ve açıklama perspektifi de, bizim için "arkasına geçilemez" halde kalır. Doğabilimsel belirlenimciliğe karşı özgürlük bilincimizin sağlamlığını bu açıklar. Diğer yandan organik kökleri olan ruhu sadece, birbirini tamamlayan her iki bilgi biçimine önsel olarak hiçbir geçerlilik yüklediğimiz sürece, dünyada bir varlık olarak

²⁹ R. Rorty, "The Brain as Hardware, Culture or Software", *Inquiry*, 47, 2004, s. 219-235.

³⁰ E. M. Engels, *Erkenntnis als Anpassung?*, Frankfurt/M. 1989.

anlayabiliriz. Epistemik ikicilik, aşkıncı cennetten düşmüş olamaz. Evrimsel bir öğrenim sürecinden *çıkmuş* olmalı ve Homo sapiens'in riskli bir çevrenin meydan okumaları ile bilişsel olarak hesaplaşmasında kendini çoktan kanıtlamış olmalıdır.³¹ Hakkında kuramsal olarak tatmin edici bir kavrayışımız olmasa da, en azından Darwin'in doğal evrimine *benzer şekilde* bir fikir sahibi olabildiğimiz bir doğa tarihinin sürekliliği, o zaman, doğabilimsel olarak nesnelleştirilmiş doğa ile sezgisel olarak daima anlaşılmış olan, çünkü öznelar arasında paylaşılan bir kültür arasındaki epistemik uçurumun üzerinden, insanların doğal varlıklar olarak ait oldukları bir evrenin birliğini sağlar.

II. Doğa ile Ruhun Etkileşimi Hakkında

İlk önce, nedensel veya rasyonel açıklamalarda uzmanlaşmış dil oyunlarının "arkasına geçilemezliğine" geri dönmek istiyorum, çünkü bilgi kuramı açısından bu perspektiflerden birini bir kenara itip itemeyeceğimiz hiç de açık değildir (5). Yöntem bilimsel olarak savunulan ikiciliği, "yumuşak" bir doğalcılık ile yakalamak için, bunun dışında bilinen antropolojik bulguları anımsatacağım. Bunlar, böylesi bir epistemik ikiciliğin, birbirine mahkum olan türdeş canlıların bilişlerinin toplumsallaşmasından nasıl ortaya çıkmış olabileceğini anlamlı hale getirecektir (6). Nihayet yöntembilimsel bir ikicilik de, nörobiyolojik açıdan, belirlenimcilik sorusu için çok önemli olan, bireysel beyinler ile kültürel programlar arasındaki "etkileşimin" nasıl kavranması gerektiği sorunu ile karşılaşır (7).

(5) Bilgi perspektiflerinin epistemik ikiciliğinin "arkasına geçemememiz", öncelikle buna tekabül eden dil oyunlarının ve açıklama kalıplarının, birbirine indirgenemediği anlamına gelir. Zihinselci dağarcıkta ifade edebildiğimiz düşünceler, semantik bir kalıntı bırakmaksızın, şeylere ve olaylara göre biçilmiş bir deneyselci dağarcığa tercüme edilemez. Bilinen bilimsel standartlara göre çalışan, ruhun doğallaştırılması hedeflerini

31 Bu "Kantçı Pragmatizm" ile ilgili olarak, J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt/M. 1999, s. 7-64, giriş kısmı ile karşılaştırınız.

ulaşılabileceklerse, tam da bunu yapmaları gereken o araştırma geleneklerinin çıkmazı burada yatar.³² Söz konusu olan, ister yönelimsel durumları veya önermesel içerikleri ve yaklaşımları, fiziksel durumlara ve olaylara indirgemek isteyen bir maddecilik olsun, isterse bilgisayardaki elektrik devrelerinin veya beynin korteks tabakasındaki doğal fizyolojik durumların, zihinsel süreçlere veya semantik içeriklere yüklenen nedensel rolleri “gerçekleştirmesi” gerektiğini savunan bir işlevselcilik olsun, ruhu doğallaştırmaya yönelik bu denemeler temel kavramsal düzlemde, gerekli olan tercüme yüzünden başarısız olurlar. Bu kuramların yaptığı tercümeler, ya yerine geçmeleri gereken zihinselci ifadelerin anlamını üstü kapalı olarak kendileri kemirir; veya çıkış olgusunun esas yönlerini gözden kaçırır ve böylece kullanılamayan tanım değişikliklerine ulaşırlar.

Bu iki dil oyununun grameri, bağdaştırılamayan ontolojilere kenetlendiği için, bu şaşırtıcı değildir. Frege ve Husserl’den bu yana, önermesel içeriklerin veya yönelimsel nesnelerin, nedensel olarak etkili, mekansal-zamansal olarak tarihi belirlenebilen olayların ve durumların ilişki çerçevesinde saptanamadığını biliyoruz. Bu, neden kavramının, araçsal eylemin işlev alanı ile kenetlenmesinden de açıklanabilir. Gözlenen iki dünya durumunun, A ve B, birbirini izlemesini, (A durumunun B’nin ortaya çıkması için yeterli koşul olduğu şeklinde kuvvetli anlamda) bir nedensel ilişki olarak yorumlamamızla, içkin olarak kendimizi, araçsal olarak dünyaya müdahale edip, A durumunu ortaya çıkardığımızda, bizim kendimizin de B durumunu meydana getirebileceğimiz tasavvurunun kılavuzluğuna bırakırız.³³ Nedensellik kavramının bu müdahaleci zemini, araçsal yoldan şeyler veya olaylar gibi etkileyemediğimiz zihinsel durumların veya semantik içeriklerin, neden bu tür nedensel açıklamalardan kaçtığını belirginleştirir.

³² Bkz. V. Descombes, *The Mind's Provisions. A Critique of Cognitivism*, Princeton 2001 ve W.-J. Cramm, *Repräsentation oder Verständigung? Eine Kritik naturalistischer Philosophien der Bedeutung und des Geistes*, felsefe doktora tezi, Frankfurt/M. Üniversitesi. 2003.

³³ G. H. Von Wright, *Explanation and Understanding*, Londra 1971, Kısım II; bkz. A. Wellmer, “Georg Henrik von Wright über ‚Erklären‘ und Verstehen”, *Philosophische Rundschau*, 26 (1979), s. 1-27, burada s. 4 vd.

Ruhsal ve fiziksel şeylere göre biçilmiş dil oyunlarını, birbirine indirgemek başarılı olmadığı için, dünyadan bir şeyler öğrenebilmek için ona aynı anda her iki perspektiften birden mi bakmamız gerektiği gibi ilginç bir soru su yüzüne çıkar. Açıkçası, bizim gibi toplumsallaşmış öznelere, dünyaya bilişsel erişimi açmak için, deneyselci dil oyununun bizi *sınırladığı* gözlemci perspektifi, iletişimsel ve toplumsal uygulamaların bir katılım-cısının perspektifiyle kenetlenmelidir. Biz tek kişi olarak hem gözlemci, hem de iletişim katılımcısıyız.

Kişi adıları sistemi ile, “üçüncü” kişinin gözlemci rolünü, sadece bir “birinci” ve “ikinci” kişinin konuşmacı ve dinleyici rolleri ile bağlantı içinde öğreniriz. Dilin iki temel işlevinin –gerçekleri sunmak ve iletişim– eş kökenli olarak iç içe geçmesi, rastlantı değildir.³⁴ Birinci ve ikinci kişinin rollerini, *özneler arasında paylaşılan bir yaşama dünyasının* arka planı önünde *nesnel dünyadaki bir şey üzerine* anlaşılan konuşmacı ve muhatabına bu dil felsefesal bakış, bilgi kuramsal olarak tersine çevrilebilir: Dünyanın nesnelliği bir gözlemci için, sadece dünya içindeki olaylardan bilişsel olarak kavradığı şey üzerine olası bir anlaşmanın öznelerarasılığı ile birlikte kurulabilir. Ancak öznel aşıkarlıkların özneler arasında sınanması, doğanın nesnelleştirilmesinin ilerlemesini mümkün kılar. Bu yüzden anlaşma süreçlerinin kendisi, bütün olarak nesne tarafına getirilemez, yani tamamen dünya içinde belirlenmiş olaylar olarak betimlenemez ve bu şekilde nesnelleştirilerek “yakalanamaz”.³⁵

Katılımcı ve gözlemci perspektifinin birbirini tamamlayarak kenetlenmesinde, sadece toplumsal biliş ve ahlaksal bilincin gelişimi değil,³⁶ aynı zamanda doğal çevre ile karşılaşmamızda başımıza gelen deneyimlerin bilişsel olarak işlenmesi de kök sallar. Hakikat istemleri her ikisine de, hem deneyimin sınanmasına, hem de başkalarının kendi deneyimlerimizin özgünlüğüne,

34 M. Dummett, “Language and Communication”, *The Seas of Language*, Oxford, 1993, s. 166-187.

35 Bunun hakkında W. Sellars’ın klasik, ama hala öğretici makalesi ile karşılaştırmız *Philosophy and the Scientific Image of Man*” (1960), *Science, Perception and Reality*, Atascadero (Cal.) 1991, s. 1-40.

36 R. Selman, *Die Entwicklung sozialen Verstehens*, 1984; J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M. 1983, 127-206.

veya bizim bunları yorumlamamıza karşı çıkmasına aynı anda direnebilmelidir. Öyleyse bilim işletmesinde durum, gündelik yaşamdakinden farklı değildir.³⁷

Kavram ve görüş, kurgu ve keşif, yorum ve deneyim, araştırma sürecinde de birbirinden yalıtılamayan anlardır. Deneyisel gözlemler, kuramsal olarak belli bir tasarımın seçilmesi ile, önemli sonuçları olacak şekilde önceden yapılandırılmış olur. Bunlar bir kontrol makamı rolünü, sadece tezler olarak geçtikleri ve muhaliflere karşı savunulabildikleri ölçüde üstlenebilirler. Deneyimler yaparak, nesnelleştirici yaklaşımla dünyadaki bir şeye dayanan gözlemcinin perspektifi, bu tefekkür aşamasında, tezler sunarak edimsel bir yaklaşımla eleştirmenlerine tavır alan bir söylem katılımcısının perspektifine asıl şimdi kenetlenmiştir: "Deneyim ve tezler, dünya hakkında bir şeyler bilme istemimizin temelini veya zemininin, bağımsız olmayan iki bileşenidir."³⁸

Kuramsal bilgi gelişiminin de, gözlemci ve katılımcı perspektiflerinin birbirini tamamlayan şekilde kenetlenmesine bağlı kaldığı saptamasından, Wingert sadece edimsel olarak, yaşam dünyamızın uygulamalarının katılımcıların bakış açısından erişilebilir olan anlaşma durumlarının, doğabilimsel araçlarla bilişsel olarak yakalanamayacağı, yani *sonuna kadar* nesnelleştirilemeyeceği sonucunu çıkarır. Bu nedenle dünyaya belirlenimci bir bakış açısı da, sadece bölgesel olarak sınırlı bir geçerlilik isteminde bulunabilir. Fakat bu tez asla, doğabilimsel olarak nesnelleştirilmiş, kendinde varolan bir şeyin "bizim için" aşkıncı olarak bağımsızlaşması sonucunu zorunlu kılmaz. Daha ziyade, nesnelleştirici doğa bilgisinin de mecbur olduğu, gözlemcilerin ve katılımcıların iki odaklı dünya erişiminde, evrimsel bir öğrenim sürecinin sonuçları ifade bulabilir.³⁹

Kant'ı Darwin ile barıştırmak isteyen pragmatist bir bakış açısından, arkasına geçilemezlik tezi, antropolojik olarak derin-

37 Aşağıdakiler hakkında L. Wingert, "Die eigenen Sinne und die fremde Stimme", M. Vogel, L. Wingert (Ed.), *Wissen zwischen Entdeckung und Konstruktion*, Frankfurt/M. 2003, s. 218-249; "Epistemisch nützliche Konfrontationen mit der Welt", L. Wingert, K. Günther (Ed.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Welt*, Frankfurt/M. 2001, s. 77-105.

38 Wingert (2003), s. 240.

39 Habermas (1999), s. 36 vd.

lere işlemiş bilgi perspektiflerinin birbirini tamamlayıcı olarak kenetlenmesinin, kültürel yaşam biçiminin kendisi ile aynı zamanda meydana geldiğini destekler. Organik olarak “hazırlıksız” olan yeni doğan bebeğin yardıma muhtaçlığı ve buna karşılık gelen yetiştirme sürecinin uzunluğu, insanı ilk andan itibaren toplumsal etkileşimlere bağımlı kılar, ki bunlar insanda, bilişsel yeteneklerin düzenlenmesi ve kalıplanmasının, herhangi bir başka türde olduğundan çok daha derinlerine iner. Toplumsal varoluş insanda, biliş ve öğrenmenin erkenden başlayan bir iletişimsel toplumsallaşması üzerinde etkili olur. Henüz G. H. Mead’ın vurguladığı, bir türdeşini yönelimsel olarak davranan bir varlık olarak anlamaya yönelik sosyal-bilişsel yeteneği,⁴⁰ Michael Tomasello, Homo sapiens’i en yakın akrabalarından ayıran ve kültürel gelişme yetisini kazandıran evrimsel kazanım olarak belirler.⁴¹

Primatlar yönelimsel olarak davranabilir ve toplumsal nesneleri cansız şeylerden ayırabilir, ama türdeşleri onlar için kelimelerin tam anlamıyla “toplumsal nesneler” olarak kalır, çünkü bunlarda *alter ego*’larının yansımasını tanıyamazlar. Primatlar başkalarını, onlarla kuvvetli anlamda “öznelerarası” birlikler kuracakları biçimde, yönelimsel olarak davranan failer olarak anlamazlarken, insan çocukları henüz dil öncesi yaşta, dokuz aylıkken bir referans kişisi ile *birlikte* dikkatini *aynı* nesnelere yöneltmeyi öğrenirler. Bir başkasının perspektifini üstlenerek çocuklar, kendilerine karşı ikinci bir kişinin iletişimsel rolünü üstlenen, karşısındaki birine dönüşürler. Bu erken yaşta bir birinci kişi ile ikinci kişinin ilkel ilişkisinden doğan bu ortak perspektif, dünyaya ve kendine karşı mesafe alan, nesnelleştiren bakış için kurucu önemdedir: “Yeni kazanılan toplumsal-bilişsel yetenekler, çocuklara şimdi dünya hakkında bir şeyleri, başkalarının bakış açısından öğrenebilme ve bu bakış açılarından kendileri hakkında da bir şeyler öğrenebilme imkanını

40 G. H. Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1968; bunun hakkında J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M. 1981, Cilt II, s. 9-68.

41 Aşağıdakiler hakkında: M. Tomasello, *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens*, Frankfurt/M. 2002.

doğurur.”⁴² Toplumsal anlama zemini üzerinde, fiziksel çevre ile bilişsel olarak hesaplaşma, birbiri ile bilişsel ilişki kurmaya bağımlı hale gelir. Dünya içindeki durumların gözlemcisinin perspektifinin, etkileşimlerin katılımcısınıninkiyle kenetlenmesi, yetismekte olanların bilişini, türdeşlerinininkiyle *toplumsallaştırır*. Bu perspektif kenetlenmesi, çocuk dil öğrenmesi sürecinde, kişi adıları sistemine hakim olmayı öğrenirken, konuşmacı, muhatap ve gözlemcinin dilbilgisel olarak düzenlenmiş iletişim rollerinin değiş tokuşunda sabitlenir.

Şempanzeler türdeşlerine nesneleri işaret edip bunlar hakkında bir şeyler öğretemezken, insanlar hem işbirliği hem de ders aracılığıyla öğrenir. Hazır bulunan kültürel ürünlerle uğraşırken, kendi çabalarıyla bunlar içinde nesnelleştirilen işlevleri keşfederler. Şempanzelerde de gözlenen gelenek oluşturma, ritüelleştirme ve alet kullanma türleri, öznel arasında paylaşılan bir kültürel zemin bilgisine işaret etmez. Anlamanın öznelararasılığı olmaksızın bilginin nesnelliği de olmaz. Öznel ruhun ve doğal malzemesinin, beynin, nesnel bir tane, yani sembolik olarak kaydedilmiş bir kolektif bilgiye “bağlanması” olmazsa, araya mesafe konulan bir dünyaya karşı önermesel yaklaşımlar eksik kalır. Aynı şekilde bu şekilde nesneleşmiş bir doğa ile akılcı bir ilişkinin teknik başarıları da eksik kalır. Ancak kültürel bir ortama katılan *toplumsallaşmış beyinler*, doğal evrimin genetik mekanizmasından ayrılmış olan o yüksek ölçüde hızlanmış, birikimsel öğrenim süreçlerinin taşıyıcıları haline gelir. Tabii ki nörobiyoloji de, kültürün ve bilişin toplumsallaşmasının rolünü hesaba katar. Bu yüzden Wolf Singer, doğuştan gelen, genlerde kayıtlı olan ve insan beyninin genetik olarak belirlenmiş temel devrelerinde cisimleşmiş bilgiyi, bireysel olarak kazanılan ve kültürel olarak kaydedilen bilgiden ayırır. Toplum ve kültür, beyin üzerinde, ergenliğe kadar yapı oluşturan, yaşamın akışı içinde verimliliği artıran bir etki uygular: “Ergenliğe kadar eğitim ve deneyim süreçleri, sinir ağlarının yapısal olarak biçimlenmesini, genetik olarak öngörülen biçimlendirme alanı içerisinde kalıplandırır. Daha sonra, beyin olgunlaştığında, mimaride böylesine temelden değişiklikler artık mümkün değildir. O zaman

öğrenmenin tamamı, mevcut bağlantıların verimliliğinin değiş tirilmesi ile sınırlanır. Öyleyse kültürel evrimin başlangıcından beri, dünya koşulları, bilgi ve toplumsal gerçeklikler hakkında kazanılan bilgi, tek tek beyinlerin kültüre özgü kalıplanmalar ında ifade bulur. Burada erken kalıplanmalar beyindeki süreç leri, genetik etkenler kadar kalıcı olarak programlar, çünkü her iki süreç de devre kalıplarının özelliklerinin belirlenmesinde eşit ölçüde açığa çıkar.”⁴³

Bu ifadeler beynin kültürel gelenekler ve toplumsal uygu lamalar aracılığıyla “programlandığı” ve böylelikle ruh ile doğa arasında bir etkileşim olduğu gibi bir şeyi çağrıştırmaktadır. Ama bilinçli ve bilinçdışı bütün yaşantıların, ayrımsız olarak beyindeki merkezilikten çıkmış süreçler sayesinde “gerçekleşti ği” yolundaki tartışılmaz olgu, Wolf Singer için, bilinçli yargıla manın ve davranmanın dilbilgisel olarak düzenlenmiş ve kül türel olarak beslenen süreçlerinin, nöronsal süreçler üzerinde bir etkisini dışlamak için yeterli gibi görünmektedir: “Tezlerin bilinçli olarak irdelenmesinin nöronsal süreçleri temel aldığı kabul edilirse, bu irdelenme nöronsal belirlenimciliğe olduğu kadar bilinçdışı karar vermeye de tabi olmalıdır.”⁴⁴ Ama düşün celerin *nöronsal olarak gerçekleştirilmesi*, beynin düşünsel olarak *programlanmasını* dışlamak zorunda değildir.⁴⁵

(7) Nesnel tin, eylem özgürlüğünün boyutudur. Edimsel olarak eşlik eden özgürlük bilincinde, dilsel olarak toplumsal laşmış ruhların içinde birlikte hareket ettikleri, sembolik olarak yapılanmış “gerekçeler mekanı”na bilinçli katılım yansımasını bulur. Bu boyutta kanaatlerin ve eylemlerin rasyonel dürtüsü, doğa kanunlarına indirgenemeyen mantıksal, dilsel ve pragma tik kurallara göre işler. Öznel ruhun beyin tarafından belirlen mesinin aksine, neden beynin nesnel tin tarafından program lanması anlamında bir “zihinsel neden olma” bulunmasın? Sin ger buna esas olarak üç teze karşı çıkar: (a) Gözlemden uzak duran bir ruhun, beyindeki gözlenebilen süreçler üzerindeki

43 Singer (2004), s. 249.

44 Agy., s. 251.

45 Bunun hakkında aynı zamanda H. P. Krüger, “Das Hirn im Kontext exzentri scher Positionierungen”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 52 (2004), s. 257-293.

nedensel etkisini nasıl tahayyül edebileceğimiz bilmiyoruz. (b) Dikkat ile bilince giren nöronsal süreçler, bilinçdışında kalan süreçlerin geniş akıntısının bağımlı değişkenleridir. (c) Nörobilyoloji, kendisine bilinçli kararlar yükleyen bir failin “benliği” için, merkezilikten çıkmış olarak çalışan beynin içinde bir dengini keşfedemez.

(a) Birbirini tamamlayarak kenetlenmiş bilgi perspektiflerinin arkasına geçilemezliğinden, gerçekten bir “neden olma sorunu” çıkar: Bilişsel düzeneklerimiz, görünüşe göre, nöronsal uyarım durumlarının belirlenimci etki bağlamlarının, (gerekçelerden güdülenme olarak yaşanan) bir kültürel programlanma ile nasıl etkileşimde olabildiğini kavramak için düzenlenmemiştir. Kantçı terminolojiyle ifade etmek gerekirse: Doğanın nedenselliği ile özgürlüğün nedenselliğinin nasıl etkileşime girebildikleri kavranamaz. Ancak bu bilmece, her iki tarafı da eşit ölçüde zora sokar. Bir yandan nöronsal olarak açıklanabilen vücut hareketlerine anlaşılabilen niyetlerin “zihinsel olarak neden olması” bir bilmece olarak kalır. Bu türden programlanmayı, doğal nedenselliğe eşitlersek, özde yatan bir şeyler, yani geçerlilik koşullarına olan ilişki yitirilir, bu olmadan da önermesel içerikler ve yaklaşımlar anlaşılmaz hale gelir.⁴⁶ Ama tam tersi bakış yönünde, bedel daha düşük değildir. Belirlenimcilik, rasyonel tavır alan öznelere kendini kandırmaya karşı anlayışlarını açıklamak zorundadır.

Epifenomenalizmin maliyetleri, karşıt konumun karikatürleştirilmesiyle de azalmaz: “Bizi eline geçiren ve bize özgürlük ve onur veren, maddesel olmayan bu ruhsal varlık varsa, beynimizdeki maddesel süreçlerle bu nasıl etkileşime girecektir?”⁴⁷ Gerçekte ise ruh, sadece sessel veya görsel olarak algılanabilen maddesel işaret malzemelerinde, yani gözlenebilen eylemlerde ve iletişimsel ifadelerde, sembolik nesnelerde veya yapay ürünlerde cisimleşmesi sayesinde “varolur”. Önermesel olarak farklılaşmış dilin, kültürel yaşam biçimlerinin bu kalbinin yanında, anlam içerikleri öznelere arasında paylaşılan ve çoğaltılan birçok

46 L. Wingert, “Die Schere im Kopf. Grenzen der Naturalisierung”, Geyer (2004), s. 155-158.

47 Singer (2004), s. 239 vd.

başka sembolik biçim, araç ve kural sistemi vardır. Bu sembol sistemlerini, “bilişin toplumsallaşması”na yönelik o evrimsel dürtü ile oluşmuş olan, meydana gelen özellikler olarak anlayabiliriz.

İşaretlerde, uygulamalarda ve nesnelerde sembolik olarak cisimleşmiş veya “nesnel” bir tinin ontolojik konumunu gözden kaçırmamak için, iki şey önemlidir. Nesnel tin bir yandan, karşılıklı olarak perspektiflerini üstlenme yeteneğini geliştirmiş olan akıllı hayvanların beyinlerinin etkileşiminden çıkmıştır; ve şimdi yeni bir biçimde etkileşen “beyinlerin” ve organizmalarının iletişimsel ve toplumsal uygulamaları üzerinden, yine kendisini çoğaltır. Diğer yandan “nesnel tin” bu bireylere karşı görece bağımsızlık iddia eder, çünkü öznel arasında paylaşılan anlamların, kendi kurallarına göre düzenlenmiş olan bütçesi, sembolik bir yapı kazanmıştır. Sembol kullanımının dilbilgisel olarak sabitlenmiş düzenlenmesi üzerinden, bu anlam sistemleri, katılımcıların beyinleri üzerinde kendi etkilerini geliştirebilirler. Birlikte uygulamalara alışmış ve aynı zamanda bireyselleşmiş katılımcıların “öznel ruhu” ilkin, bilişlerinin toplumsallaşması sırasında oluşur. Ortak bir kültürün kamusal alanına çıkan öznelin kendilerini anlayışına bu adı veririz. Failler olarak, böyle veya başka türlü davranabilme bilincini geliştirirler, çünkü gerekçelerin kamusal alanında, tavır almaya zorlayan geçerlilik istemleri ile yüzleşirler.

Beynin ruh tarafından “programlanması” söylemi, bilgisayar dilinin imgelerini çağırıştırır. Her biri kendi için “dış dünyanın bir içsel imgesini” geliştiren yalıtık bilinç monadlarından oluşan kartezyen imgeyi akla getirdiği ölçüde, bilgisayar benzetmesi yanlış bir iz sürer. Böylece insan ruhunu niteleyen bilişin toplumsallaşmasını gözden kaçırmak. Ama yanlış olan imge “programlama” değildir. Açıkçası antropolojik bir gelişme aşamasında, türdeşlerin yoğunlaşmış etkileşiminden, öznel arasında paylaşılan, dilbilgisel olarak düzenlenmiş anlam bağlamlarının, işaretlerde maddeleşmiş tabakası çıkar. Her ne kadar beyin fizyolojisi, “yazılım” ile “donanım” arasında bir ayrıma izin vermese de, Bu nesnel tin, bireysel beyinlerin öznel ruhuna karşı yapı oluşturu bir güç kazanabilir. Singer ken-

disi de, dil öğrenmekle bağlantılı olan, beynin erken dönemde “kalıplanmaları”ndan bahseder. Görünüşe göre bireysel beyin ontogenetik yoldan, toplumun ve kültürün programlarına “bağlanmak” için gerekli nitelikleri kazanır.

Wolf Singer’in kuşkusu, başka şeylerin yanında, nörolojik gözlemcinin duyu uyarıları ile etkinleştirilmiş beyinde, doğal ve kültürel çevreden gelen sinyallerde hiçbir tepki farkı saptayamamasını temel alır. Korteks tabakasındaki uyarılmışlık durumlarına bakıldığında, “çiçek açan kırların” doğrudan algılanması yoluyla mı, yoksa buna karşılık gelen, ama sembolik olarak kodlanmış bir algılama, örneğin çiçek açan kırları gösteren bir izlenimci tabloya bakma veya bir roman okurken akla gelen, çiçek açan bir kır anısı yoluyla mı üretildikleri fark edilmez. Eğer sistematik farklılıklar ortaya çıkarsa, bunlar duyu uyarımlarının sembolik kodlanmasından, yani çiçek açan kırların bir Renoir’ın stilinden veya bir romanın akışı bağlamında anlam eklenmesi aracılığıyla kazandığı yorumun bir sonucu olarak açıklanamaz: “Böylece kültürel sözleşmeler ve toplumsal etkileşimler beyin işlevlerini, nöronsal devrelere ve bunlar üzerinde kurulu uyarım kalıplarına etki eden tüm diğer etkenlerle aynı ölçüde etkiler. Nöronsal ağlardaki işlev akışları için, [...] nöronların etkinliğinin sıradan duyu uyarımları yoluyla mı yoksa toplumsal sinyaller aracılığıyla mı sağlandığı, hiçbir rol oynamaz.”⁴⁸

Nörolojik olarak gözlenen durumların doğrudan nedensel olarak bağlanmasından kimse kuşkulananmamaktadır; ama kültürel programların beynin çalışmaları aracılığıyla gerçekleştirilmesi gerekmesi, algılanan sembolik işaretlerin anlamının anlaşılmasıyla, kodlanmamış “sıradan duyu uyarımlarının” işlenmesi arasındaki farkın düzlenmesine zorlamamalıdır. Yalnızca *üstü kapalı varsayılan* nedensel model, programlayan bir “ruhun” beyin süreçleri üzerindeki etkisini dışlar. Beyin zaten sembolik olarak ifade edilen, işaretlerin önermesel içeriklerinde, fiziksel çevresinin karşısında dolaysızca değil, geçmiş kuşakların ortaklaşa bilişsel çalışmalarından meydana gelmiş, sembolik olarak kaydedilmiş bir kolektif bilgi üzerinden, sadece dolaylı olarak çıkar. Alınan sinyallerin fiziksel özellikleri üzerinden,

öznel ruha dönüşmüş olan beyin için, öznelar arasında paylaşılan yaşam dünyasının kamusal alanını, artık nesnelleşmiş bir çevreye karşı sınırlayan, dilbilgisel olarak düzenlenmiş anlam bağlamları açılır. Edimsel olarak birlikte gelen özgürlük bilinci için kurucu önemde olan bilinçli yargılama ve eyleme, işte bu "gerekçeler mekanı"nda yapılır.

(b) İstenç özgürlüğü olgusu, sadece *bilinçli* kararlar boyutunda ortaya çıkar. Bu yüzden bir diğer itiraz, bilinçli ve bilinçdışı süreçler arasındaki ayrımın nörolojik önemsizliğine dayanır: "İsabetli olan sadece, tartma sürecinin temel aldığı değişkenlerin, bilinçli düşünüp taşınma durumunda soyut yapıda olduğu ve tahminen, ağırlıklı olarak bilinçdışı güdülerden türeyen kararlardakinden daha karmaşık kurallara göre birbirine bağlanabileceğidir."⁴⁹ Ama genel olarak sadece, dikkatleri üzerine çeken, kısa vadeli bellekte kaydedilen, dilsel olarak ifade edilen ve beyan eden hafızadan çağrılabilen deneyimler bilince ulaşır. Bu deneyimler ise, gelişme tarihi açısından daha eski ve daha derindeki kalıplara göre gerçekleşen, bilinçdışı kalan süreçler denizinde, olsa olsa ufacak adalar oluşturur.

Bilinçdışı süreçlerin bilinçli süreçlerden genetik olarak önceliği, bunların da diğerleri gibi belirlenimci doğa kanunlarına tabi olduğunu akla getirir. Belirtilen ayrımsal özellikler, bir türden bilinç süreçlerinin, diğer türden süreçler için kabul edilen nedensel bağlamdan uzaklaşması gerektiğini açıklayamaz. "Bilinçli kararların değişkenlerinde söz konusu olan çoğunlukla geç öğrenilen şeylerdir: iyi ifade edilmiş kültür bilgisi, etik kurallar, kanunlar, söylem kuralları ve kararlaştırılmış eylem normlarıdır. Genetik şartlar, erken çocukluktaki biçimlenme veya bilinçdışı öğrenme süreçleri üzerinden beyne ulaşan ve bu yüzden bilinçli hale gelmekten uzaklaşan tartım stratejileri, değerlendirilmeler ve içkin bilgi içerikleri, bu yüzden bilinçli kararlar için değişkenler olarak erişilebilir değildir."⁵⁰

Ancak genetik katmanlaşma sadece, eğer *en baştan* beynin bilinçli süreçler üzerinden işlediği kültürel kuralları da gerçekleştirdiğini dışlayabilseydik, düpedüz belirlenimci bir bakı-

49 Agy., s. 248.

50 Agy., s. 252.

açısının tercih edilmesi için bir tez olurdu. Mutlaka kültürel programlar da, gerçekleştiren beyin süreçlerinin altyapısı olmaksızın, bir eylem etkililiği kazanamaz. Bilinçli yaşamın organik maddeye bağımlılığı, bunun kendi içinde de beden bilinci olarak yansır. Eylem esnasında apaçık olarak, kendimizi bir beden olarak özdeşleştirdiğimiz bir vücuda bağımlı olduğumuzu biliriz. Ama bu beden kendimiz *olduğumuz* için, kendi kendini düzenleyen organizmayı, mümkünleştirici koşulların bir bütünü olarak yaşıntılarız. Eylemde bulunabilmek, beden bilinci ile birlikte gelir. Beden, karakter, yaşam öyküsü, eylemleri bizim eylemlerimiz haline getiren “benliği”, kendi bedenimiz, kendi karakterimiz ve kendi yaşam öykümüz olarak tanımladıkları ölçüde, nedensel belirleyiciler olarak algılanmazlar.

(c) Üçüncü itiraz, böyle veya başka türlü davranabileceklerinden yola çıkan failerin kendini anlayışının, toplumsal olarak kurgulanan bu “benliğine” ilişkindir. Nörobiyoloji boşuna, öznel olarak deneyimlediğimiz “ben”e tahsis edebileceğimiz, beyindeki her şeyi koordine eden bir makamı aramaktadır. Bu nörobiyolojik gözlemden Singer, ben bilincinin yanılsamasal karakterine ve özgürlük bilincinin epifenomenal konumuna ulaşır. Singer’e göre “sezgimiz bu noktada çarpıcı biçimde yanılmaktadır. Beynin korteks bölgesinin ağ yapısının devre çizelgeleri, tek bir kavuşma merkezinin varlığına yönelik hiçbir işaret barındırmamaktadır. ‘Ben’in içinde kurulabileceği [...] bir komuta merkezi yoktur. Son derece gelişmiş omurgalı hayvan beyinleri, daha ziyade son derece bağlantılı, dağıtılmış olarak düzenlenmiş sistemler temsil etmekte, bunların içinde devasa sayılarda işlem aynı anda yapılmaktadır. Bu paralel süreçler, tek bir kavuşma merkezine gerek duymadan kendini düzenlemekte ve bütün olarak tutarlı algılara ve koordineli eylemlere sürüklenmektedir.” Buradan da bağlantı sorunu da denen, “farklı beyin korteks bölgelerinde eşzamanlı olarak yapılan çok sayıdaki işleme süreçleri, nasıl olup da, çeşitli duyu sinyallerinin tutarlı yorumları mümkün olacak, belli eylem seçenekleri için açık kararlar oluşacak ve koordineli motorik tepkiler verilebilecek şekilde koordine edilebilmektedir”⁵¹ şeklindeki soru çıkar.

Fakat bu gözlem, sadece sorumlu eylemde bulunan kişinin kendine bakışının, bir nöronsal karşılığı bulunan bir komuta merkezini varsaydığı öncülü altında, istenç özgürlüğüne karşı bir tez olarak işe yarar. Bu düşünce, deneyimleyen özneyi özbilince odaklayan ve nesnelerin bir bütünü olarak dünyanın karşısına koyan bir bilinç felsefesinin mirasıdır. Nöronsal eleştirinin bir hiyerarşik ben makamı imgesiyle hesaplaşması gerektiğine inanması, biliş bilimleri ve nörolojinin bu bilinç felsefesi ile ruhsal akrabalığı aracılığıyla açıklanabilir. “Ben” ve “dünya” veya “beyin” ile “çevre” arasındaki iki haneli ilişkiden yola çıkarak, her iki taraf da, yaşantılanan bir öznenin birinci kişi perspektifinden açılan öznel bilinç olarak ruh paradigmasına ulaşır. Her iki tarafın da paylaştığı “zihinsellik” kavramı, varlığını, bir birinci kişinin, ortak bir uygulamanın katılımcısı olarak referans aldığı ikinci kişinin perspektifinin karartılmasına borçludur.

Wittgenstein’in başka şeylerin yanında birinci tekil kişinin kişi adının kullanımında gösterdiği gibi, yineleyerek ben demenin ardında, dünyadaki bir varlık gibi ilişki kurabileceğimizi bir makam gizli değildir.⁵² “Ben” ifadesi dizin işlevinin yanında, çeşitli diğer dilbilgisel işlevlere sahiptir. İfadesel dil kullanımında, “ben”in ve zihinselci bir ifadenin yardımıyla oluşturulan yaşantı tümceleri, dinleyicilerin konuşmacıya yüklediği yaşantıların dışı vurulması işlevini yerine getirir. “Ben” ve bir edimsel ifadenin yardımıyla dile getirilen edimsöz edimlerinin yerine getirilmesi, konusal olmadan eşlik eden, konuşmacı için toplumsal ilişkiler ağının içinde sorumluluğu yüklenebilen eylemlerin başlatıcısı olarak bir yer ayırma işlevini görür.⁵³ Şimdi bizim bağlamımızda, “ben”in bütün bu işlevleri bir kişi adlarını sisteminin içinde herhangi bir ayrıcalıklı konum almaksızın, sadece bir bileşen olarak yerine getirmesidir.

52 Wittgenstein’in özel dil tezinden yararlanan E. Tugendhat’ın mükemmel çözümlmesi ile karşılaştırınız, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt, M. 1979, 4.-6. Ders.

53 J. Habermas, “Individuierung durch Vergesellschaftung”, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt/M. 1988, s. 187-241. E. Tugendhat, Dieter Henrich ve benim aramızdaki ilgili tartışma için bkz. B. Mauersberg, *Der lange Abschied von der Bewusstseinsphilosophie*, doktora tezi, Frankfurt/M. 1999.

Kişi adıları sistemi, birinci, ikinci ve üçüncü kişiler arasında simetrik olarak tersine çevrilemeyen ilişkilerin merkezi olmayan bir ağını kurar. Ama Alter Ego'nun konuşmacı ile girdiği toplumsal ilişkiler, ilk önce Ego'nun kendini referans alan ilişkilerini mümkün kılıyorsa, başından beri ilişkilendirilmiş olan referans makamları, kapsamlı bir iletişim sisteminde bağımlı değişkenler oluştururlar. "Ben" tabii toplumsal bir kurgu olarak anlaşılabilir,⁵⁴ ama sırf bu yüzden bir yanılsama değildir.

Sadece toplumsal iletişim üzerinden, yani konuşmacıların, muhataplarının ve gözlemcilerin iletişim rolleri üzerine dağıtılmış olarak kendi kendini çoğaltan kültürel programlara, bireysel beynin eklenmesi, sanki ben bilincinde yansır. Birinci, ikinci ve üçüncü kişinin karşılıklı değiş tokuş edilebilen rolleri, bireysel organizmanın kamusal "gerekçeler mekanı"na bireyselleştirici biçimde yerleşmesine de hizmet eder, toplumsallaşmış bireyler geçerlilik istemlerine karşı burada tavır alır ve sorumlu failer olarak düşünerek, yani özgürce davranabilirler.

54 Bunun için R. Döbert, J. Habermas, G. Nunner-Winkler (Ed.), *Entwicklung des Ichs*, Köln 1977, s. 9-31, giriş kısmı ile karşılaştırınız.

7.

“Ben Kendim de Doğanın Bir Parçasıyım” - Aklın Doğayla İççe Geçmişliği Üzerine Adorno

Özgürlük ile Erişilemezliğin İlişkisi Üzerine Düşünceler

Adorno'nun doğum yıldönümü zengin bir programla kutlandı: Kitaplarla, biyografilerle, fotoğraf albümleriyle, konferanslarla ve medyanın, hayranlarının ve dikizcilerinin katıldığı sayısız toplantıyla. Bu Adorno'nun hoşuna gitmeyeceğinden değil. Ama daha büyük ve daha yaygaracı bir kamuoyunun canlı ilgisi, aynı münasebetle bu büyük filozofun ve sosyologun yapıtıyla yeni den ilgilenen ve bu sırada zorlanan meslektaşların daha sessiz çekingenliği ile tezat içindedir. Adorno'nun felsefe ve toplumsal kuram çalışmaları güncel tartışmalarımızdan, 20 yıl önce yine burada yapılan Adorno konferansı esnasında olduğundan daha da uzaklaşmıştır.¹ Bugünkü toplantı, kuramını güncel olayları açısından önemini bir testten geçirme denemesidir: Filozof ve sosyolog Adorno, günümüzün tartışmaları bağlamında ne önem taşır? Bunun için, Adorno'nun ahlak felsefesi üzerine dersleri nin² yanı sıra *Negatif Diyalektik*'te³ hepsinden önce Kant'ın ahlak felsefesiyle sohbetinde ele aldığı özgürlük konusunu seçiyorum.

1 L. v. Friedeburg, J. Habermas (Ed.), *Adorno-Konferenz*, Frankfurt/M., 1983.

2 Th. W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie* (1963), Frankfurt/M. 1996, aşağıda “PM” kısaltması ve sayfa numarasıyla alıntılanacaktır.

3 Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften, C. 6, Frankfurt/M 1973, aşağıda “ND” kısaltması ve sayfa numarasıyla alıntılanacaktır.

Yaşam bilimleri ve yapay zeka araştırmaları alanlarındaki ilerlemelerin ivme kazanması, zihin felsefesindeki doğalcı yaklaşımlara yeniden anlam kazandırmıştır. Bunun sonucunda, belirlenimcilik ve özgürlük üzerine yürütülen saygın tartışma, doğabilimsel disiplinlerde de şaşırtıcı biçimde bir yankı bulmaktadır. En azından, Birleşik Devletler'den farklı olarak, seküler zihniyet her ne kadar toplumda derinden yer etmiş olsa da, bilimselci bir doğalcılığın temel varsayımlarının felsefe geleneğinde derinlere kadar köklenmediği ülkemizde. Biz burada hâlâ, Kant'ı Darwin'le barıştırmaya ve Adorno'nun şu şekilde ifade ettiği, görünürdeki ikircikli durumu kavramaya çalışıyoruz: "Aklın doğadan farklı olsa da, yine de doğanın bir ânı olması, onun içkin belirlenimi haline gelmiş olan tarihöncesidir." (ND, s. 285)

Bu ifade, aklın öncülüğünü kabul eden ve bu ölçüde özgür davranan öznelere de, asla doğal olaylardan kopuk olmadığına dair sezgiyi yansıtır. Bu öznelere kendilerini zekayla kavranabilir bir kökene yerleştirerek, doğal kökenlerinden uzaklaşamazlar. Aşkınsal özgürlük alemi ile nedensel bağlantılı doğa olguları arasındaki Kantçı ikiciliği böylece reddetmek, nihayetinde aynı sorunla yeni bir biçimde karşılaşmaktadır – doğaya bağlı bir irade özgürlüğü, nedensel olarak kapalı bir dünyada anlaşılır biçimde nasıl yer bulabilir?: "Deneysel öznelere gerçekten özgürce eylemde bulunabiliyorsa, o zaman, kendileri de doğanın parçası olduklarından, Kant'ın kategoriler üzerinde temellendirdiği doğa birliği yıkılmış olur. O zaman da doğanın bir eksiği olur, bu eksiklik ise, doğa bilimlerinin hedef aldığı [...] doğa bilgisinin birliği ile çelişir." (PM, s. 150 vd.)

Bu noktada Adorno, özgür irade kavramının, "bir durumun önceki bir duruma bir kurala uygun olarak bağlanması" olarak doğal nedensellik kavramıyla bağdaşmaz olmasında yatan açmazı yinelemek için, Kant'ın doğa bilimleri niteleme biçimini açıkça yeniden doğrular.⁴ Argümantasyonu, özgürlük ile belirlenimciliğin çatışkısını, doğa kavramının içinde çok önemli bir semantik kaymayla çözmeyi hedefler. Bilimselci doğa kavramını, yani nedensel olarak açıklayan doğa bilimleri konu

4 I. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B 560.

alanını, Schellingci anlamıyla romantik, şeyleştirilmemiş bir *natura naturans*'ın,* "bizim" geriye dönük bakış açımızdan zihnin tarihöncesi olarak deşifre edilebilen bir doğa tarihinin altına yerleştirir. Erişilebilir hale getirilmiş, nesneleştirilmiş doğaya masnetme sırasında, zihnin alanı içerisinde de, doğadan çıkmış toplumsal ilişkiler biçiminde ikinci, sanki *tersine dönmüş bir doğa* ortaya çıkmış olmalıdır. Bu tersine dönmüş doğanın belirtisi, iki şeyin, doğa kanunlarına göre nedensellik ile sorumlu eylemlerin sahibinin kendini anlaması ile çelişmeyen gerekçeler aracılığıyla neden olmayı eritir gibi görünen, bilinçdışı güdülerin nedensel gücüdür. Ahlaksal gelişimin psikanalitik açıklamaları, özgürlük ile belirlenimcilik arasında böyle bir köprü oluşturur.

Rayından çıkan bir doğa tarihinin bu kavrayışı, gerçi çatışkırı gerçekten çözemez, ama sonuç olarak bize gerçekten ilginç biçimde göz kırpacaktır. İlk önce Adorno'nun tali olarak geliştirdiği, gündelik, sezgisel olarak eşlik eden özgürlük bilincinin görüngübilimine dikkatimi vereceğim. *Doğayla koşullu özgürlüğün* aşkınlıktan koparılmış bir kavramı, henüz burada saklıdır, ancak özgürlük ve belirlenimciliğin çatışkısına henüz dokunmamaktadır (I). Adorno'nun öznenin doğayı aklında tuttuğu sezgisi, doğadan büyümlükten kurtulma gibi daha iddialı bir anlamda özgürlüğü hedef alır. Doğanın *esiri* olan aklın bu eleştirisi de, Kant'ın üçüncü çatışkısında geliştirdiği, doğayla *kenetlenmiş* usun bilmeceğini çözemez (II). Yine de doğayla *koşullu* özgürlüğün spekülatif olarak geliştirilen iki anı, özdeş olmayan başkalarının tavrı alışlarının erişilemezliği ve öznel doğanın erişilemezliği, doğacı yaklaşımlarla günümüzdeki hesaplaşmaların merkezine sürüklemektedir (III).

I. Özgürlük Bilincinin Görüngübilimi Üzerine

Eylemde bulunan öznelere özgürlük bilincinin tahrif edilmiş bir görüngübilimi için, ilk hamle belirleyici önemdedir: Bu kışlar özgözlemin öznesinde ve deneyimin öznelliğinde takılı

* Yaratıcı doğa, (ç.n.)

kalmamalıdır. Özgürlük bilinci, içkin pratik bilinçtir. Görün-gübilimsel bakış, eylemin *icrasına* yönelmeli ve içerdiği sezgisel temel bilginin peşine düşmelidir. İnsan konuya ilişkin bir şey yaparken, konuya ilişkin olmaksızın ortaya çıkan bir şeyin ön-görülmesi, edimsel bir niteliğe sahiptir. Özgürlüğün sözde akıl-la kavranabilen niteliğine karşı, eylemde bulunanın özdeneyi-minin "zamansal güncellenişini" sahaya sürdüğünde, Adorno bunu vurgulamaktadır: "Zamansal eylemin başlıca niteliği olan özgürlüğün [...], kökten zamandışı bir şey tarafından nasıl öngö-rüleceği, anlaşılır gibi değildir." (ND, s. 251).

Böylece, onları açıkça iddia, itiraz, soru veya öneri olarak konulaştırmadan ifadeler "yaptığımızda" söz-eylemlerin edim-sözsel anlamı karşımıza çıkar. Fakat usule dair bu bilgi yüzeysel görünmektedir. Bir söz-eylemin edimsözsel anlamını, bir diğer yinelemsel (*anafarik*) betimlemenin içeriği haline getirmek için, sadece katılımcının perspektifinin, üçüncü bir kişinin perspek-tifiyle değiştirilmesi yeterlidir. Bu şekilde "bir şeyin nasıl ya-pıldığıнын bilgisi", "bir şeyin bilgisine" aktarılabilir. Fakat her türden pratik, Wittgenstein'in dil oyunlarını model alarak, içkin olarak bilinen kurallara uymanın bir örneği olarak çözümlene-mez. Bütün eylemlerimize sessiz sedasız eşlik eden özgürlük bilinci, o kadar derinde veya o kadar arka plandadır ki, açıklığa kavuşturulması kolay değildir. Önemli olan, edimsel karakterin dikkatimizi, özgürce eylemde bulunan öznenin özdeneyimini erişime açan katılımcı perspektifine çekmesidir.

Böyle veya başka türlü eylemde bulunabilmenin verdiği seçim özgürlüğü ânını yalıtma için bizleri Buridan'ın eşekleri haline getiren geleneksel deney düzeni, bununla çelişir. Edim-sel özgürlük bilinci bir gözlemcinin perspektifinden sıyrılmayı sağlasa da, kendi kendini gözleyen bir kişinin perspektifini al-maya davet eder. Bu yüzden Adorno, bu türden bir deneyi yerin dibine sokar. Önünde duran kitabı kaldırıp düşmeye bırakarak "seçim özgürlüğünü" göstermesinin tek nedeni, solipsist irade özgürlüğü kavramının soyutladığı gerekçelerin kamusal alanı-na öğrencilerinin dikkatini çekmektir. Çünkü böylesi bir gösteri, ancak üniversitede verilen bir ders sırasında oluşan beklentile-rin toplumsal ufkunda saçma niteliğini yitirir: "Bir kez daha bu

aptalca kitap düşürme örneğine dönecek olursak, bu ilk olarak benim özgür kararımıdır, ama aynı zamanda bir dizi başka olayın da sonucudur. Örneğin, özgür eylem denilen bu olguyu bir şekilde size göstermek mecburiyetinde olduğumu görüyorum ve elimde bu melun kitaptan başka bir şey yok; böylece kitabı düşmesi için bırakıyorum ve bu da her tür şeye dayandırılabilir [...].” (PM, s. 80)

Özgürce eylemde bulunan kişi daima, başka kişilerin onu sorguya çekebilecekleri öznelarası bir mekânda hareket eder: “Bu kitabı neden kaldırıp, sonra da bırakıyorsunuz?” Bununla, eylemde bulunduğumuz zaman sezgisel olarak aklımızda olan bir şeyin, *muhteşaya dair ilk yönüne* temas edilmiş olur. Bir fail, gerektiğinde eylemini güdüleyen şeyin *hesabını veremezse*, kendini özgür hissedemez. İstemsiz tepkiler veya hareketler, örneğin kızarma veya solma veya arzuları körlemesine dışa vurma, eylem kategorisine girmez. Eylemlerin bir özneye yüklenebilmesi için, bir niyete işaret etmeleri gerekir. Gündelik eylemlerimizde kendimizi sezgisel olarak ancak eylemlerimiz bir kastın uygulanması olarak, yani irade ifadesi olarak yorumlanabiliyorsa özgür hissedebiliriz. Aksi takdirde, eylemlerimizden mesul tutulamayız.⁵ İradeyi yabancı güdülerden farklı kılan, gerekçelerdir. Üzerinde düşünülmüş bir karara yol açtıkları sürece, bütün olası gerekçeler buna dahildir. Bir irade daima gerekçeler aracılığıyla oluştuğu için, eylemde bulunan özneye “gerekçeleri” sorulabilir. Akıl da gerekçelerin yetisi olduğu için, Adorno’nun “akıl, istenç kılığında dürtüye el koyar” ifadesi anlaşılabilir (PM, s. 190). Usavurum işlemiyle akıl “malzemesinden” yani bulanık ruh hallerinden ve kıpırtılardan, istenci şekillendirir. (ND, s. 327).

Fakat Kant’ı şimdiden Freudcu bir perspektife yerleştiren bu biraz haşın ifade, özgürlük bilincinin bu birinci yönünün, yani başka kişilere karşı sorumluluğun zemini olarak istencin rasyonelliğinin, özgürlüğün anlamını karşılamadığına işaret eder. Kişisel olmayan bir yeti olarak akıl, ilgili kişiye *kendi eylemi için bir oyun alanı bırakmaksızın*, istediği öznelere istenci aracılığıyla anonim olarak tedbir alabilirdi. Özgürlük bilinciyle

5 E. Tugendhat, “Der Begriff der Willensfreiheit”, *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 1992, s. 334-352.

hareket eden, kendini eylemlerinin sahibi olarak görür. Bu *sahiplik* bilincinde, daha yakından bakıldığında iki farklı an birbirine bağlanır: Benim bir *inisiyatifi* ele aldığım an ve inisiyatifi ele alanın yalnız *ben olduğu* an. Kendini özgür hissetmek demek öncelikle yeni bir şeye başlayabilmek demektir. Bu başlatabilme söz konusu olduğunda, Adorno geleneksel olarak Kant'ın üçüncü çatışkısının yakınında kalır: Özgürce hareket eden özneler, doğa kanunlarının düzenlediği süreçlere müdahale eder ve Adorno'nun ifadesiyle yeni nedensel diziler "kurarlar". Bir inisiyatifi ele alan eylem sahibi, aksi taktirde olmayacak olan bir şeyi harekete geçirdiğini varsayar. Çünkü edimsel yaklaşımda, eylemlerimizin "doğal nedensellik ile nesnel bağlantılarının neler olduğu" (PM, s. 63) sorusu, akla bile gelmez.

Inisiyatifi *kendi* inisiyatifim olarak deneyimleyebilmem için, bir de kendine-atfetme ânı buna eklenmelidir. Yeni bir nedensel karar dizisinin oluşması veya başlamasının kararını veren başlatıcısı olarak "kendimi" tefekkürle referans alabilmem gerekir. Bir şey için inisiyatifi ele alıp almamam ve böyle veya başka türlü davranmam, "benim elimde" olmalıdır. Şimdiye kadar işlenen, belli gerekçelerle oluşturulan istenç ve yeni bir şeye başlama açısından, özgürlük bilincinin görüngübilimi, edimsel bir *sorumluluk sahipliği* önvarsayımını kayıtlar. Ama kendimi sahibi olarak deneyimlediğim eylemlerin kendime yüklenmesi sırasında bahsedilen "kendi" kimdir? Adorno bu soruyu, Kant'ın zekayla kavranabilen özgürlük kavramıyla hesaplaşarak ve bedenimin ve yaşam öykümün bir arada, bana yüklenen eylemlerin referans noktasını oluşturduğu iddiasıyla yanıtlar.

Bir fail olarak kendi özdeneyimimin bir parçası olan eylemin anlıklığı, anonim bir kaynaktan değil, benim *olduğum*, yani kendimin özdeş olduğunu bildiğim bir merkezden çıkar. Kant, kendine referansın kaynağını, özgür istencin aşkınsal özneliğine, numenal ben'de konumlandırır. Ama eğer özgür istenç rasyonel istençle özdeşse, *bireysel* ben özgür istençte temellenemez. Yapısını kişisel olmayan bir akla borçlu olduğu için, bu özgür istençte bireyselleştirici güç eksiktir. Adorno aşkınlıktan koparan karşı hamleye, yargıyla eylem arasına bir yarık açan bir farklılaştırmayla işe başlar. İyi gerekçelerden sadece "iyi", yani güçsüz

bir istenç değil, aynı zamanda doğru eylemin çıkması için, salt bilince “bir şeyler eklenmelidir”: “Praksis, bilinçte tükenmeyen, üstelik akıl aracılığıyla gelen, ama niteliksel olarak ondan farklı olan bedensel bir şeye muhtaçtır.” (ND, s. 228) Eylemin icrasında, niyetin gerçekleştirilmesinde, iyi gerekçelerin kuramsal ögesinin ötesine sıçrayan pratik ögeyi Adorno, “dürtü” olarak, “birden dışarı sıçrayan şey” olarak, “Kant’ın da aynı şekilde salt bilince aktardığı anlıklık” olarak betimler (ND, s. 229).

Aynı zamanda hem zihinsel hem bedensel olan, yani ait olduğu bilinç alanının dışına taşan bu “eklenen şeyin” içinde, sadece ben bu bedeni kendi yaşayan bedenim olarak mesken tuttuğum için bedenimi oluşturan bu bedenin organik özü kendini gündeme getirir.⁶ “İçsel” veya öznel doğayı, içinde yaşadığım bedensel varoluşun kipliğinde deneyimlerim: “Kant olguları baş aşağı eder. İster eklenti artan bilinçle daha da yüceltilsin, isterse istenç kavramı ilk başta özlü ve tekbiçimli bir şeyin istenci olarak oluşsun, motor tepki biçimi tamamen tasfiye edilmişse, artık el bile titremiyorsa, bir istenç de olmaz.” (ND, s. 229) Rasyonel istenç değil, tersine içine uzandığı öznel doğa, istencin bedensel varlığının yaşantılanan doğasındaki organik kökleri, kendiliğin ve “daima benim” olan eylemlerin kendine yüklenmesinin referans noktasıdır.

Kendimi düşünümle eylemlerimin sahibi olarak referans alamam için, yaşayan beden olarak deneyimlediğim varoluşumun merkeze alınması, henüz yeterli olmasa da gerekli bir koşuldur. Beden, ilk önce yaşam öyküsünün akışı içinde *benzersiz* bir birey niteliklerini kazanan, fiziksel olarak *temsil edilemeyen* bir kişinin yaşamının organik malzemesidir. Yargının eyleme dönüştürülmesinde eklemelenen tek şey, sadece bedensel dürtü, “titreyen el” değil, kendi refahımdan ileriye dönük varoluşsal kaygımın çerçevesi olarak yaşam öyküsüdür. Rasyonel düşünce ilk önce kendi hedeflerimi sağgörüyle takip etme biçiminde oyuna katı-

6 H. Plessner, beden olmak ile bedene sahip olmanın ikiciliğini, insanın “dışmerkezli konumunu” çözümlerken anahtar olarak seçer: *Die Stufen des Organischen, Gesammelte Schriften*, C. IV, Frankfurt/M. 1981. M. Weingarten bu motiti, biyoetik tartışma bağlamında ele alır: *Leben. Bibliothek dialektischer Grundbegriffe*, Bielefeld 2003.

lır. "Kıpırtıların", duyguların ve dürtülerin bu ilk, dolaysız yüceltimi, zaten tefekkürle kırılmış olan ve daha da ileri uzanan bir mutluluk arzusundan kaynaklanır. Bedensel varoluşa bağlanmış olan, ileri bakan etik istenç, bir bireysel kendini anlayış biçimi tasarlar; başkalarının çıkarını aynı ölçüde ahlaksal olarak dikkate almak, ancak sonradan buna katılacaktır.

Ahlaksal düşüncelere açık olan, ama öncelikle kendiyile ilişkili olan etik istenç, kişisel kendini anlayış biçimiyle, kendine "ben" diyebilen bir benlik kuran, karakter oluşturan güçtür. Adorno, kişiyi birey haline getiren "karakteri, Benjamin'in kaderle karşılaştırdığı, doğa ile *mundus intelligibilis** arasındaki o orta yer" olarak görür (ND, s. 237). Kant'ın ilgilendiği pratik akıl ve ahlaki özgürlük sadece, kendi refahları için uğraşan kişilerin yaşam öykülerinin bağlamında gelişir. Sorumlu failliğin, o saf-dil eylem icralarında mevcut olan yönlerini açıklayan, özgürlük bilincinin görüngübilimi, şimdi gördüğümüz gibi henüz hiç de, katı Kantçı anlamda "özgür istenç" ile ilişkili değildir. Sorumlu failliğin sezgisel anlamı, sadece ahlaksal eylemlerle değil, bütün eylemlerle ilişkilidir.

Adorno henüz pragmatik, etik veya ahlaksal gerekçelerle belirlenmemiş olan bu genel pratik bilinci, özgürlük deneyimini, doğa ve tarihin ötesindeki, akılla kavranabilen bir bene yansıtmaksızın betimler. Betimlemesi, kendini öncelikle bedensel varoluş biçimi zemininde ve kendi yaşam öyküsü hakkında etik kaygının bireyleştirici gücü üzerinden sorumlu davranan benlik olarak kuran, ruh halleriyle taşınan ve dürtülerle hareket eden bir öznenin, doğa tarihindeki kökenine işaret eder. Genetik bakış açısından, akıl ve doğanın ilişkisi asimetriktir; Darwinci biçimde biri diğerinden çıkar: "Doğadan kısa süreliğine kaçan akıl, onunla hem özdeştir hem özdeş değildir." (ND, s. 285) Kısacası özgür istencin aşkınlıktan çıkarılmasından sonra, akıl ile doğa arasındaki sınır artık, akılla kavranan şeyler ile deneysel şeyler arasındaki sınır gibi belirlenemez, bu sınır daha ziyade "deneyin içinden" geçer (ND, s. 213). Ama burada hangi anlamda "doğa"dan ve doğal nedensellikten bahsedilmektedir?

* Zekayla kavranabilen dünya, (ç.n.)

Adorno aklın kılavuzluğundaki istenci, akılla kavranan şeylerin aleminden, eylemde bulunan kişilerin beden deneyiminin ve bireyselleştiren yaşam öyküsünün alanına geri çekerek, *koşulsuz* özgürlüğün çatışkılı tasarımının yerine, doğadan çıkan bir özgürlük kavramını koyar. Kendini hesabını vermekle yükümlü olduğu eylemlerinin sahibi olarak anlayan eylemde bulunan kişinin perspektifinden, bu *doğayla koşullu* ve yaşam öyküsel bağlamlara bırakılmış *özgürlük* kavramı, henüz bir bilmece oluşturmaz. Çünkü eylem sürecinde doğa karşımıza sadece cepheden çevre olarak, sınırlayıcı koşulların, davetkar fırsatların ve eldeki araçların doğa kanunlarıyla belirlenmiş aleminin olarak çıkar. Arkadan müdahale eden doğa nedenselliği, eylemin icrası sırasında gözden uzaktır, katılımcı perspektifinden görülmez.

Özgürlük bilincinin sağlamlığı tefekkürle, ilk önce bir gözlemcinin nesnelleştirici yaklaşımından bakıldığında nesnel veya deneysel bilimlere göre kurulmuş olan doğadan kaynaklanan bir bilgi aracılığıyla tehlikeye atılabilir. Ancak bu şekilde perspektifimizi, katılımcı perspektifinden gözlemci perspektifine geçirdikten sonra, kendi eylemimizin güdülerini, nedensel olarak kapalı dünyanın kanunlara göre bağlantılı olaylarının ağında, sezgilerin aksine birbirine dolaşabilir. Eylemcinin pratik bilinci için, özgürlük ile doğanın nedenselliğinin bağdaştırılabilirliği sorunu ortaya çıkamaz. Eylemde bulunan kişi, karşısında durduğu ve müdahale ettiği doğaya kendisinin eylemde bulunan kişi *olarak* tabi olduğunu duyumsamaz. Aynı şekilde kendini, kendi öznel doğasına bağımlı hissedemez, çünkü eyleminin anlıklığı içinde, –kendisi olan bedeni olarak– doğayla özdeş olduğunu bilir. Bedeniyle bir olma öncülü altında, içsel doğanın koşullarının dokusu ona kendi özgürlüğünü mümkün kılmak koşullarının bütünü olarak görünür. Ve doğal dürtülerin organik katmanı yaşam öyküsünü belirlediği ölçüde, eylemde bulunan kişi, kendi dürtülerine mesafe alan ve bunları, güdüleyen gerekçelere dönüştüren eylem sahibi olarak kavrar.

Bu, karaktere ve yaşam öyküsüne istenç oluşturunca güç kazandıran, eylemin etik gerekçeleri için de geçerlidir. Kendi bedenimle ve somatik ruh hallerimle ve kıpırtılarımla özdeşleşmiş

durumunda olduğu gibi, bu da toplumsallaşmanın ve kişinin büyüdüğü ortamın neden özgürlüğü sınırlayan kader olarak algılanmadığını açıklayan bir özümseme edimi, az veya çok bilinçli bir özdeşleşme edimidir. İlke olarak, yetişen birey kendi öğrenim süreçlerine dönüp bakarak bir tavır alabilir ve hangi "belirleyici" kültürel yaşam biçimlerini, gelenekleri ve örnekleri benimsemek istediğine ve hangilerini istemediğine karar verebilir. Kendini bunlar tarafından belirlenmeye bırakmak, özgürlüğün sınırı değil, bir parçasıdır. Eylemde bulunan kişi, "karakterinden" ve bunun oluşum tarihinden kaynaklanan gerekçeleri, ancak eğer "kendi yanına geçerse" ve kendi yaşam öyküsünü kayıtsız, her tür değerlendirmeden uzak bir doğa olayı olarak izlerse bir zorlama olarak yaşayabilir.⁷

Gerekçeler ve gerekçelerin değiş tokuşu, özgür istencin oluşumu için mantıksal mekanı oluşturur. Gerekçeler bizi mutlaka-örneğin bir fikrimizi değiştirmeye- zorlayabilir. Ama iyi gerekçeler, idrake zorlar; zaten sadece düşünen istenç olarak özgür olan bir istencin özgürlüğünü sınırlayamazlar.⁸ Gerekçeler insanı bir özgürlük sınırlaması anlamında "zorlamaz". Bunlar daha çok, özgürlük deneyimlerini yansıtan özgürlük bilinci için kurucu önemdedir. Peter Bieri haklı olarak, "Güvenilir karar verme özgürlüğü, insanın doğru bulduğundan başka türlü karar verememesinde yatar."⁹ Gerekçeler eylemleri güdüleyebilir veya bunlara neden olabilir, ama sadece düşünen öznenin kendisi bunların etkililiğinden ikna olduğu ölçüde. Gerekçeler eylemleri güdüleyen güçlerini ancak, pratik tartma süreçlerinde, üzerinde karara varma olgunluğundaki bir eylem alternatifi için etkili olabilmeleri sayesinde kazanırlar. Böylece güdülerin rolünü üstlendikleri ölçüde, neden olma etkililiklerini doğa kanunlarına göre değil, tersine gramer kurallarına göre kazanırlar. Bir ifadenin önceki bir ifadeye mantıksal-semantik olarak

7 Kendini belirlenmeye bırakmak, özgürlüğün sınırı değildir, tersine onu mümkün kılar. Bunun için bkz. M. Seel, *Sich bestimmen lassen*, Frankfurt/M. 2002, s. 288: "İnsan birçok açıdan belirlenmiş olmasa, hiçbir şey belirleyemezdi [...]. Belirlenmiş olmak, kendini belirlemenin yapıcı dayanağıdır."

8 H. Schnädelbach, "Vermutungen über Willensfreiheit", *Vernunft und Geschichte*, Frankfurt/M. 1987, s. 96-125.

9 P. Bieri, *Das Handwerk der Freiheit*, Münih 2001, s. 83.

bağlantılı olması, bir durumun önceki duruma nomolojik olarak bağlanması ile aynı türden değildir.

II. Doğadan Özgürleşme Olarak Özgürlük – Öznedeki Doğanın Anımsanması

Öyleyse özgürlük bilincinin görüngübilimi bizi tutarlı bir doğayla koşullu özgürlük kavramına getirir. Kant'ın özgürlüğü akılla kavranabilen bir yeti olarak kurgulamasının aksine, özgürlük ve özgürsüzlüğün, koşulsuzluk ve koşulluluğun zıtlığına indirgenemeyeceğini saptayabiliriz.¹⁰ Ancak akılla kavranabilen özgürlüğün dünyadan kopukluğu da yanlış biçimde olumsuzlanmamalıdır. Adorno, doğadan çıkan ve onunla dolaşık kalan bir akıl imgesiyle çalışır. Özgürlüğü mümkün kılma koşullarının bütünü olarak deneyimlenen içsel doğa, bedene bağlı varoluşun bedensel itkilerinin yanında, ruh hallerini ve gayretleri, yani özdeneyim için erişilebilir olan “malzemeyi” de kapsar ve söylemsel düşüncelerin alevinde belli bir istenç bu malzemeden dökülür. Özgür istenç, kendi arzuları ve tahayyüllerinin yanında, koşullar, fırsatlar, araçlar ve olası sonuçları üzerine de tefekkür eden düşüncelerin motivasyon gücü ile koşulludur. İstenç oluşturan bu düşünceler, eylemde bulunanın kendisi için de öznel doğasından çıkar; fakat bunlar *onun bakış açısından* aynı zamanda bilimsel olarak şekleştirilmiş doğanın içine yansıtılamaz.

Bir öznenin kendisinin, eylemlerinin sorumluluğunun sahibi olarak gerçekte içine bırakıldığını bildiği koşul bağlamları, onun bilincinde aynı zamanda (Kant'ın anladığı biçimiyle) doğa nedenselliği anlamında belirleyici bağlamlar olarak yansımazlar. Gizlice eşlik eden özgürlük bilincinin olguları, eyleyen kişinin edimsel yaklaşımıyla erişilebilir haldeyken, doğaya sadece bir gözlemcinin nesnelleştirici bir yaklaşımından, birbirini izleyen durumların yasaya uygun olarak bağlanması anlamında nedensellik yükleyebiliriz. Özgürlük ile belirlenimcilik arasındaki çatışmayı çözmek için, bu yüzden sezgisel olarak yapılan

¹⁰ *Age.*, s. 243.

düşünerek karar verme ediminin özdeneyimi ile, aynı zamanda bedeninin malzemesinde “nesnel” olarak akan olaylar arasında *anlaşılır bir ilişki* kurulması gerekir. Doğayla koşullu özgürlüğün görüngübilimsel çözümlemesi, eylem perspektifine bağlı olan felsefenin dili ile, gözlemci perspektifine bağlı olan nörolojinin dili arasında böylesi bir köprü kurulması için gerekli araçlara *kendiliğinden* sahip değildir.¹¹ *Kendi eylemlerimin sorumluluğunu üstlenmem, önceden olduğu gibi ne zaman aynı olgular üzerinde konuştuğumuzu bilebileceğimiz biçimde, gözlenebilen ve nedensel olarak açıklanabilen bir olaya nasıl tercüme edilebilir?*

Özgürlük ile belirlenimciliğin çatışkısını çözmek isteyen herkesin karşısına bu soru çıkmıştır. Ama Adorno’da bu soru ortaya çıkmaz. Adorno bunun yerine nedenselliği, deneysel bilimler için kurucu önemdeki birinci doğadan, özgürlüğün bastırılması yoluyla ilk önce *toplumsal olarak kurulan* bir ikinci doğanın alanına kaydırır. Bu garip, doğadan çıkan toplum tasarımı, nedensellik ve özgürlüğün ilişkisini, özgürce eyleyen öznelere deneyim ufkunun *içinde* araştırmayı mümkün kılar. Çünkü nedensellik sadece gündelik özgürlük bilincinin bu ufku içinde bir “zorlama” olarak, yani alternatif eylem olasılıklarının akılcı taramı için oyun alanının sınırlanması olarak deneyimlenebilir.

Bu içsel açıdan Adorno, özgürlük ile belirlenimcilik arasındaki çatışkayı ciddiye alarak, bunu özgürlüğün korunmasının lehine çözer: “Öznenin kararları nedensel bir zincir oluşturmaz, kesintili olaylar vuku bulur.” (ND, s. 226) Doğayla koşullu özgürlüğün görüngübilimi, her durumda akılla kavranabilirliğin

11 Bieri (agy., s. 287 vd.) eylem perspektiflerinin tartışılması sürecini, gözlemci perspektifinden bir “olay” olarak betimler, fakat bir üçüncü kişinin bu bilgisini eylem bilincinin içine katarken, gerekçelerin kavramlarındaki koşul çözümlemesi ile nedenlerin kavramlarındaki bir koşul çözümlemesi arasında dil farkını düzeltme hatasını yapar: “Alternatifler hakkında düşünmek bütün olarak, geçmişim ile birlikte beni sonunda tamamen belli bir istence bağlayacak olan bir olaydır. Bunu biliyorum ve bu beni rahatsız etmiyor, tam tersine: Karar verme özgürlüğü tam da burada yatar.” Oysa gerçekte dil bilincinin düşünümsele sağlamlığı, nesnelleştiren bilgi tarafından tehlikeye atılır – bu ölçüde Kant’ın çatışkısı haklı olarak mevcuttur. Düşüncelerimizin, bize kendi düşünmemiz olarak görünen şeylerin doğalcı tarzda, beyindeki nöron süreçleri olarak betimlemesine geçmek, gayet önemli bir bişisel uyumsuzluğa neden olur, çünkü bütün varsayımlarla beraber özgürlük bilinci, nesnelleştirici bir bakış anında parçalanacak şekilde güncel eylemin icrasının edimsel yaklaşımına tutunur.

alemine çıkışı yasaklar: “Kendini bilincin içinde gerçekleştiren bu eklenti, bu olgusal şeyi felsefe geleneği, sanki saf tinin müdahalesi herhangi bir şekilde tasavvur edilebilirmiş gibi, yine salt bilinç olarak yorumlar.” (Agy.) Gerçi Adorno, Kant’ın ikici çözüm önerisiyle kavramaya çalıştığı sezgiye tutunur: “Yalnızca öznenin tefekkürü, doğanın nedenselliğini kırmaya yetmesede, başka güdüleyici dizileri ekleyerek yönünü değiştirebilir.” (Agy.) Ama idealist çözüm tutarsız olduğu ve doğalcılık *olgulara hakkını veren* bir açıklamanın kanıtsal gerekliliklerine ulaşmaya artık çaba göstermediği için, maddeci bir çözüm aramak zorundadır – özgürlüğün yapısal olarak bastırılmasının ifade bulduğu toplumsal patolojilerin bir nedensel araştırması anlamında “maddeci”. Bu maddeci toplum kuramını Adorno, *yoldan çıkmış doğa tarihi* olarak insanlık tarihi tasarımının çerçevesine yerleştirir.

Bu tasarımın geliştirilmesi için gerekli olan üç hassas kavramsal işlem için, doğanın koşulladığı özgürlüğün görüngübiliminden tanıdığımız içsel veya öznel doğa kavramı, belirleyici bir rol üstlenir. Belirleyici olan, bir yandan bedensel varoluşumuzun anlık yaşamımızın gerçekleşmesinde deneyimlenen kendi doğamızın erişilemezliği ile diğer yandan nesnelleştirilmiş dışsal doğanın boyunduruk altına alınması arasındaki zıtlıktır. Erişilemeyen öznel doğa ve erişilir hale getirilen nesnel doğadan oluşan bu iki kipliğin çarpışmasında, susularak saklanan bir doğal hukuksal normatifliğin yaşama felsefesinde ortadan kaldırılan kalıntısı gizlidir; buna geri döneceğim.

Adorno ilk önce doğadan çıkmışlık kavramıyla, saklanan, bilinçten dışlanan bir özgürlüğün toplumsal nedenselliği kavramını devreye sokar (1). Sonra, gündelik özgürlüğü, doğadan çıkan durumlardan, gündelik olmayan biçimde özgürleşme halinde radikalleştirir (2). Son olarak da kanuna uygun olarak birbirini izleyen durumların doğal nedenselliğini, erişilebilir kılmak amacıyla kurgulanan bir doğayla, yani nedensel olarak açıklayan doğa bilimlerinin nesne alanıyla sınırlar. İnsanlığın doğa kaderinin kapsayıcı boyutundan uzaklaşan bir araçsal akıl burada barınır. Doğadan çıkan toplumsal durumların nedenselliği, bir parazit gibi bastırılan özgürlükten beslenir ve bu ne-

denle tefekkürle aşılabılır. Bu şekilde özgürlük, son sözün sahibi olabilir (3).

(1) Doğadan çıkma kavramının çıkış noktası, eylemde bulunan öznelere içsel doğasının, toplumsal olarak düzenlenmiş ve dışsal doğanın gitgide daha da şiddetlenen ölçüde boyunduruk altına alınmasının sonucu olarak çektiği kaderdir. Gerçi akıl ilk önce sadece, doğadan gelen kökenini yadsımaksızın, kuşkulu olmayan bir kendini koruma işlevini yerine getirmek için birincil gereksinimlerden ayrılır. Akılcı düşünme sayesinde, duygular ve gereksinimler ilk aşamada amaca yönelik rasyonel eylemin tercihleri halinde ve sonraki aşamada başarısız olmamış bir yaşamın mutluluk tasarımları ve idealleri halinde özümser. Ve akıl öznel doğa ile uyum içinde, akılcı ve etik bir istencin şekillendirilmesi üzerinde çalıştığı ölçüde, “kendini koruma amacıyla ayrılmış bir ruhsal güçtür; bir kere doğadan ayrılıp onunla zıtlastıktan sonra, doğanın yabancı haline gelir” (ND, s. 284 vd.). Ama doğadan çıkan akıl, kendi kendinin amacı olma düzeyine yükseldiği ölçüde kendini korumak adına, dışsal doğanın boyunduruğa vurulmasının toplumsal olarak çığırından çıkmış azgınlığına kendini kaptırıp, üstüne bir de kendi içindeki doğayı yadsıdığı anda, doğadan *kopar*. “Akıl bu diyalektikte ne kadar dizginsizce kendini doğanın zıddı haline getirir ve kendi içindeki doğayı unutursa, yabanileşmiş kendini koruma dürtüsü o ölçüde doğaya döner.” (ND, 285)

Böylece, her ne kadar yermeli de olsa, bambaşka bir doğa kavramı oyuna katılır – sistemsel olarak damıtılmış toplumsal durumların kasıtsız olarak üretilen doğadan çıkmışlığı. Kendi içinden çıkan akla, mutluluğa odaklanmasını öğütleyen içsel doğadan farklı olarak, dik kafalı bir kendini koruma dürtüsüyle kıvranan araçsal akıl, doğadan çıkan bir toplumun aracı haline gelmiştir. “Doğadan çıkan” toplum, özgürlüğü tersine çevirerek toplumsal etkileşimleri özgür eylem düzeyinin altına bastırdığı için nesnelleştirilmiş doğanın kurallılıklarına benzemiş olan toplum demektir. Karşılıklı olarak kendini savunan faillerin çığırından çıkmış rekabetlerinde ve şeffaf olmayan işlevsel toplumsallaşmalarında, daha en başından beri akıl dışı olmayan o kendini koruma buyrukları, bunun asıl amacına, hem bireyin

hem de toplumun mutluluğu amacına sırtını döner. Çünkü sistemsel olarak birbirine zincirlenmiş bireylerin benmerkezci rekabetinde, herkese eşit ölçüde özgürlük sunan, özgürleşmiş bir topluma yönelik sosyalist düşe esin veren, yabancılar arasındaki dostluğu boğar.¹²

Toplumun doğadan çıkmışlığının eleştirisi, Adorno'nun özgürlük bilincinin görüngübilimi ile tek başına neye ulaşmak istediğini gösterir: Buradaki ödev, özgürsüzlük deneyimleri için sezgisel zemini hazırlamaktır. Eylem alanımızın sınırlandırılması, dışsal veya içsel zorlama olarak duyumsadığımızda, kendimizi özgürlüksüz hissederiz. İster boyunduruk veya zorlama altında olalım, isterse içten bağımlı ve dürtülerin kölesi olalım, bir şeyi kendi istencimize karşı yapıyorsak, zoraki davranıyoruz demektir.¹³ Hepsinden önce de eğer içselleştirilmiş zorlamaları artık bu şekilde duyumsamıyorsak bile, daha da katı, hatta gariip bir anlamda özgürlüksüzüz demektir. Adorno, normatif ilkelerin içselleştirilmesi aracılığıyla nörotik, yani bilinçdışı zorlamalar haline dönüşerek, özgürlük görüntüsü altında yerleşen toplumsal zorlama mekanizmalarıyla ilgilenir. Doğadan çıkan toplumlar, doğa kanunları altındaymış gibi çalışırlar. Sistemsel kumanda, sağlam kalan özgür eylem ortamı üzerinden gerçekleşir, ama eylemde bulunan öznelerin istençlerini çiğneyerek gerçekleşir ve öznel özgürlük bilincini bir yanılsama seviyesine indirir.

(2) Piyasa mekanizmalarının ve bürokratik normalleşmenin, değiş tokuş ilkesinin *sınırsız ölçüde* genişlemesine ve tamamen eskimiş bir dünyanın *çatlakları tıkanmış* bir işlevselciliğine sürüklediği yolundaki totaliter varsayımı kendi haline bırakabiliriz.¹⁴ Bu çizgide Foucault çalışmayı sürdürmüştür. Adorno'nun Kant ile hesaplaşmasına baktığımda beni ilgilendiren başka bir sorudur: Adorno'nun bakış açısından Kant'ın ahlak felsefesinde toplumun doğadan çıkmasına itiraz niteliğinde bir ifade bulmak mıdır, yoksa kendisi bunun bir yansıması, sadece yabanileşmiş kendini savunma dürtüsünün aynası mıdır? Adorno'nun kate-

12 H. Brunkhorst, *Solidarität unter Fremden*, Frankfurt/M. 1997.

13 Bieri, (2001), Bölüm 4, s. 84 vd.

14 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M. 1981, C. 1, s. 489-534; *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M. 1985, Bölüm V.

gorik buyrukta "normatifliğe dönmüş, mutlaklığa yükselmiş olan doğaya hakim olma ilkesinin ta kendisi"nden başka hiçbir şey görmemesi, akla bunu getirir (PM, 155). Herkesin çıkarlarının eşit ölçüde dikkate alınması yolundaki soyut buyruk, dürtü enerjilerini, bene yabancı bir üstbenin kaba boyunduruğu altında, toplumun normlarını, libido kıpırtılarının bireysel mutluluk talebine karşı savunan bir bene odaklanıyor gibi görünür.

Diğer yandan Adorno öğrencilerinin karşısında asla, ahlak filozofu Kant'ın ağzından konuşan toplum eleştiricisini gizlemez. Doğrudan ahlak kanununun biçimciliğinde ve koşulsuzluk tutkusunda, Adorno, Kant'ın dümdüz eden temellendirilebilirlik eğilimine karşı ortaya attığı "mümkün olanın imgesiz imgesi"nin düzeltmesini keşfeder (PM, s. 224 vd.) Her kişiye asla salt araç olarak değil, her zaman aynı zamanda amaç olarak davranma buyruğu, eylemin içkin mantığını, piyasanın ve bürokrasinin işlevlerinin tatminine indirgemeye yönelik genel eğilime karşı ayaklanır. Adorno sanki eşitlikçi evrenselciliğin öznel arasında gelişen özgürlüğünün, artık farklılıklara duyarlı bir temellendirmeye ve normların duruma uygun olarak uygulanmasına karşı kendini kapaması gerekmediğini sezmiş gibi, soyut genel kanunların dikkatsizce dümdüz eden gücüne ve "özdeş olmayan her şeyi ilhak eden özdeşliğe" yönelik kendi eleştirisinin tekrar tekrar kucağına düşer. Görev ve eğilimin karşıtlığı, her durumda sempatinin bastırılması veya hatta "her doğal dürtünün bastırılması" anlamına gelmez. Adorno arzu ile istenç arasındaki farkı, zaten herkesin çıkarının eşit ölçüde dikkate alınması çerçevesinde kendi refahını hesaba katan gerekçelerin araya girmesine dayandırır. Sadece düşünceli olan istenç özgürdür.

Anlaşmazlık konusu olan yalnızca, akılla kavranabilen şeylerin doğadan kopukluğudur ve Adorno bunun karşısına, pratik aklın doğayla kaynaşmışlığını koyar. Özgürlük onu, bütün eylemlerimize eşlik eden, sorumluluk sahibi olmanın bilincinin sıradan şeklinde olmaktan çok, doğadan çıkmış bir toplumun pençesinden özgürleşmek olarak ilgilendirir: "Özgürlük, baskının değişen biçimlerinde, bunlara karşı direnmede somutlaşır. İnsanlar ne kadar özgürleşmek istiyorsa, o kadar istenç özgürlüğü vardır." (ND, s. 262). Adorno özgürleşmeyi ikinci dereceden

bir istence, kendi özgürlüksüzlüğünün bilincine varma istenci ne yükler. Bunun için ise, akıl ile doğanın çarpık bakışımının zeminini çökerten, aklın kendi üzerine tefekkürünün zorlanması gereklidir.

Freud'un çözümlemesinde düşünceli bir istencin etrafından dolanarak eylemi belirleyen ve hastalık belirtilerinde kendini fark ettiren, parçalanmış, bilinçten dışlanmış güdülerin modelinden sonra, "öznedeki doğanın anımsanması" şimdi toplumsal doğa zorlamasından kurtulmanın yolunu açacaktır.¹⁵ Yine eğer kör belirleyici güçlerini yitireceklerse bilince getirilmesi gerekenler, kamusal söylemden dışlanan gereksinimler ve çıkarlardır. İçsel doğanın akılcı istenç oluşumu ile iletişimini kesen, dışsal doğanın bilimsel-teknik olarak erişilirleştirilmesi değildir. Ancak "doğanın amaçlarının körlemesine izlenmesi" ilkesine göre düzenlenmiş olan, doğadan çıkma bir toplumun yabancılaşmış kendini koruma dürtüsü, özgürlüğü sınırlayan bir nedenselliğin gündeme gelmesini sağlar. Dışsal doğaya uğursuzca genişleyen ölçüde hakim olunmasının ve içsel doğanın buna karşılık gelir şekilde bastırılmasının kısır döngüsünü çırından çıkarır.

(3) Bu öncüller altında Adorno, özgürlük ve belirlenimciliğin çatışkısı için bir çözüm bulduğunu sanır. Çünkü bir yandan eylemlerin hareket alanının nevrotik biçimde sınırlandırılması tefekkürle aşılp, aklın içsel doğanın kendinden kopmuş öğeleriyle iletişimi yeniden kurulduğunda, bu özgürlükte bir artış anlamına gelir. Diğer yandan bu özgürleştirici anımsama edimi de gökten inmez. Özgürlüğün kısıtlanmasının verdiği acıyla güdülenen bu özdeşünüm, travma, savunma ve belirti oluşturma kurallı bağlamından destek almalıdır. Bu noktada nihayet, nedenselliğin "birinci" doğadan "ikinci" doğaya doğru semantik olarak kaydırılmasıyla, özgürlük sorusunun kendisinin de bu kayma yaşadığı açıklık kazanır. Doğadan çıkmış bir toplumun zorlamalarından kurtuluş, eylemde bulunanın özgürlük bilinci

15 M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947, s. 141. aşağıda "DA" kısaltmasıyla ve sayfa numaraları verilerek alıntılanmıştır. Bunun için bkz. G. Schmid Noerr, *Das Eingedenken der Natur im Subjekt*, Darmstadt 1990.

ile dünyanın nedensel olarak kapalılığının, sonradan dengesizleştiren bilgisi arasındaki *esas* çatışmaya dokunmaz.

Adorno bu itiraza, insanlık tarihine çifte damga vurmuş bir “doğa tarihi” türevi ile karşı çıkabilirdi. Her ne kadar Benjamin’den ders almış olsa da, Simmel’in yaşam felsefesinden etkilenmiş olan genç Adorno, “ikinci doğa” fikrini, genç Lukács’ın “Roman Kuramı”nda şu şekilde ifade ettiği bir türev halinde özümsemişti: “Bu doğa, birinci doğa gibi dilsiz, apaçık ve duyuya yabancı değildir: bu, katılaşıp, yabancılaşmış, içselliği artık uyandırmayan bir duyu karmaşasıdır; küflenmiş bir içselliğin mezarlığıdır ve bu yüzden, eğer mümkün olsaydı, sadece ruhsal olanın yeniden uyandırılması gibi metafiziksel bir edimle [geri kazanılabilirdi].”¹⁶ Adorno bu tanıyı, kültürün neden olduğu, doğadan ayrılma kaderinin, modern toplumdan intikam aldığı şeklinde yorumlar. Bu yüzden bu ayrılma üzerine tefekkür işleminde, “bütün kültürün tanınmayan hakikati gizli” kalır (DA, s. 57).

“Aydınlanmanın diyalektiği” bu düşünceyi tamamlar. Burada “öznedeki doğanın anımsanması” (agy.), tahribinden kalan ipuçlarından okunabilen, henüz parçalanmamış olan doğanın, –bizim öznel doğamızın öntarihi olarak yeniden kurgulanan– arkaik başlangıcını ortaya çıkaracaktır. Doğal tarihin rayından çıkması, vahşice sömürülen doğayı, üretim güçlerini sistemik olarak bağımsızlaştırarak dizginden çıkan tüm kısıtlardan özgürleştirmeyi emreden toplumsal buyruğa teslim ederek, kendi içinde zararsız olan nesnel doğanın el altında bulunmasını sağlama sürecini “yabanileştiren” bir araçsal akla yüklenir. Bizim konumuz açısından belirleyici önemde olan, *aynı araçsal aklın, çevreleyen dünyayı el altında bulundurma amacıyla ilk önce nedensellik ve kurallılık kavramlarına tabi eden bilimlerde cisimleştiği* yolundaki aşkinci-pragmatik varsayımdır. Bu hamleyle, tamamen kurallı olarak belirlenmiş bir dünya bağlamının doğalcı imgesi,

16 Th. W. Adorno, “Die Idee der Naturgeschichte”, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt 1997, C. I, s. 356 vd., oradaki alıntı: G. Lukács, *Die Theorie des Romans*, Berlin 1920, s. 52 vd. Bkz. A. Honneth, “Eine Welt der Zerrissenheit. Die untergründige Aktualität von Lukács’ Werk”, *Die Zerrissene Welt der Sozialen*, Frankfurt/M. 1990, s. 9-24.

öznelerin özanlayışları üzerindeki baskısını yitirir. Çünkü öznedeki doğanın anımsanması, bu “bizim için” kurgulanmış doğa ile kendinde doğa arasındaki derin ayrımı açığa çıkardığı anda, yaşam bilimlerinin insanın nesnelleştirilmiş doğası üzerine ifadeleri, artık eylemde bulunan öznelerin özgürlük bilincinin düşünümlü dengeliliği için sorgulanmayan ölçütü olmaktan çıkar.

III. Özel Doğaya Doğalcı Müdahale

Metafizik ile yıkımı anında dayanışma içinde kalmak isteyen bir düşünmenin, nesneleşmemiş olan doğanın deneysel bilimlerce kurgulanan doğa karşısındaki önceliği yolundaki metafiziksel varsayımdan çekinmesi gerekmezdi. Ama sonradan doğan bizlerin, raydan çıkan doğa tarihinin, tarih felsefesiyle harekete geçirilmiş bir doğa hukukunun bu normatif yüklü tasarımını artık pek gözümüz tutmayabilir. Bu spekülatif çerçeve anlatısından vazgeçtiğimiz anda, kurgulanmış doğa hakkında bildiklerimiz, artık sözde “diğer” doğanın kaderinde görecileştirilemez. Eğer gerçekçi bilgilerle ortaya çıkan doğa bilimlerinin doğasını, bilginimizin son olarak boy ölçüştüğü makam olarak kabullenirsek, doğa tarihi fikrinin özgürlük çatışmasının çözülmesi için vaat ettiği kazanımı, bu soğukkanlı bakışla harcamış oluruz. Çünkü o zaman, doğal evrimin ürünü olarak insanın ait olduğu dünyanın nedensel kapalılığının bilgisi, eskiden olduğu gibi edimsel olarak kökü kurutulamayan özgürlük bilinci ile çatışma içinde kalır.

Son olarak, bu soğukkanlı öncül altında bile, Adorno’nun tanılarında Kant’ın çatışmasının çözülmesi için bir şeyler öğrenilip öğrenilemeyeceğini araştırmak istiyorum. İnsan genomuna teknik müdahalenin olası sonuçları hakkındaki biyoetik tartışmayı, aydınlanmanın diyalektiği ışığında izlemek akla yatkındır; çünkü burada söz konusu olan, özel doğanın *pratikte* el altında bulunur hale getirmenin sınırlarıdır (I). Ancak özgürlük ve belirlenimcilik sorunsalı, daha ziyade, doğayla sarmaş dolaş bir aklın yaşantılayan ve icra eden özneliliğin *epistemik* olarak el altında bulunma sınırlarına dokunur. Şimdi Adorno’nun doğa tarihi fikrinin normatif içeriği, özel doğanın erişilemezliği

içinde tükenmez, tersine başkaları ile karşılaşmasında nesnel-
leştiren bir kavrayıştan kaçan özdeş-olmayana kadar uzanır.
Bu düşünce, günümüzdeki zihnin doğallaştırılması denemeleri
üzerine tartışmalara ışık tutar (2).

(1) Bilinçli yaşamın organik başlangıçlarının el altında ol-
mayışı, doğayla koşullu özgürlüğün görüngübiliminde zaten
önemli bir rol oynar. Uzun vadeli hedeflere akılcı olarak odak-
lanmanın, hiç kimsenin eriminde olmaması gereken bir içsel
doğanın anlık duyumları ve dürtüleriyle uyum içinde olması
gerektiği sezgisi, metafiziksel açıdan sorunlu değildir. Özne-
doğanın erişilebilirliğinin ahlaksal sınırlarının duyumsanması,
Adorno'nun *bütün olarak* raydan çıkmış doğa tarihine yüklediği
bir ortogenezin o normatif özgün anlamından bağımsız olarak
meşrulaştırılabilir. Eğer günün birinde insan organizmasının
kalıtsal niteliklerinin başarılı manipülasyonu, toplumsal kabul
görmüş bir alışkanlık haline gelirse, etik biçimlendirme özgür-
lüğümüzün sınırlandığını duyumsamaz mıyız?¹⁷

Gelecek kuşakların arzu edilen özelliklerinin, niteliklerinin
veya becerilerinin genetik manipülasyonuna izin veren tekno-
lojilere sahip olup olmayacağımızı bilmiyoruz. Ama biyogene-
tik araştırmaları ve gen teknolojisindeki ilerlemeler, artık öjenik
uygulamaların yolunu açmış ve aynı zamanda, *Aydınlanmanın
Diyalektiği*'nde geliştirilen temel düşünceye şaşırtıcı bir gün-
cellik kazandıran *genetik süpermarketinde alışveriş* (Peter Singer)
fantezilerini ortaya çıkarmıştır. Bu tanıya göre, çevresindeki her
şeyi nesne haline getiren, kendi kendine gücü yeten bir özne,
dışsal doğa üzerindeki erişimini, sadece kendi içsel doğasının
bastırılması bedeliyle genişletebilecektir. Doğal çevrenin nesnel-
leştirilmesi, öznenin içinde kendini nesnelleştirmeyi teşvik eder:
"İnsanın kendi üzerindeki hakimiyeti [...] sanal olarak doğru-
dan öznenin yok edilmesidir, çünkü hükmedilen, bastırılan ve
kendini koruma içinde çözülen madde, korunması gereken [...] canlıdan başka bir şey değildir." (ND, s. 71)

Doğaya hakimiyet ile öznenin çürümesi arasındaki bu di-
yalektik bağlam mutlaka, üretici güçlerin hedefsiz büyümesinin
toplumsal olarak düzenlenmesinin ikinci doğası üzerinden sağla-

17 J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Frankfurt/M. 2002.

nacaktır. Ama bugün bu diyalektiğin, genleri değiştirilmiş bir kişinin, varsaymak isteyeceğimiz üzere iyiliğini isteyen kaygılı ailesi ile ilişkisini, diğer toplumsal bağlamlardan kopardığımız da da iş başında olduğunu görüyoruz. El altında bulundurulmuş dışsal doğa, bu durumda gelecekteki bir kişinin embriyo halindeki bedenidir; çürüyen öznel doğa ise, büyüyen kişinin doğum öncesinde elden geçmiş bedeni olarak algıladığı, embriyodan gelişen organizmadır.

Şimdi, bir kişi eylemlerini, ancak bedeniyle kendi yaşayan bedeni olarak kendini özdeşleştirebiliyorsa üstlenebilir. Yoksa eylemlerinin sorumlu faili olarak kökensel bir farkındalık geliştirmesi için gerekli temel eksiktir. Öznel doğanın doğum öncesindeki öntarihi de, yabancı müdahalelerden uzak kalmalıdır. Çünkü aileler ne kadar akıllı, liberal ve duyarlı olursa olsun, çocuklarının günün birinde ona biçilen genetik mirasla kendini özdeşleştirmeyebileceği olasılığını dışlayamazlar. Programlanmış olan kişi bunu reddetmesi halinde, ailesinden hesap soracak, neden kendi yaşam tasarımı için daha iyi başlangıç koşulları sağlayabilecek olan başka bir dizayn seçmediklerini soracaktır. İlgili kişinin perspektifinden aileler, kendi yaşam öyküsünü yazarken istenmeden karışan yazarlar olarak görünür, oysa eylemlerinde özgür olduğunu duyumsamak için, herkes kendi yaşam öyküsünün tek yazarı olma iddiasında olmalıdır. Aileler *kendi tercihlerine göre* doğal kaynakların bir biçimlendirme alanı lehine dağılımına karar vermek zorunda kalmıştır; kişi günün birinde yaşam tasarımı bu alan içinde geliştirmek ve takip etmek zorunda kalacaktır. Bu seçim potansiyel olarak özgürlüğü sınırlar, çünkü gelecekteki bir yaşam öyküsünün öngörülemeyen koşulları altında, programlanan kişinin kendisi için belli genetik özelliklerin hangi anlamı kazanacağını, hiç kimse öngöremez.

Her vatandaşa kendi yaşamını kendi değer yönelimlerine göre yönlendirme hakkını veren, dünyagörüşsel olarak çoğulcu bir toplumun normatif anlayışına göre, doğanın piyangosuna bırakılmış olan oyun alanlarının tanımına müdahale etmek, kabalık bulü imkânsız bir taleptir, çünkü *başka bir* kişi, bir gün yaşamını biçimlendirme özgürlüğünü bu oyun alanı içinde kullanmak zorunda kalacaktır. Doğmamış bebeğin organizmasında oluşmuş

olan ile yapılmış olan arasındaki fark ön plana çıktığı ölçüde, kendi bedeninin alanına yabancı bir istenç yerleşir ve inisiyatifi ve kendi yaşamına yön vermeyi kendi üstüne almak için gereken temeli sarsar. Bu uygulamalara alışılması sürecinde, ailelerin bu araçsal biçimde, çocuklarının yaşam öyküsünü yazmaya karışmaları, gitgide normal olarak algılanacaktır. O zaman kuşaklar arasında daha da sıkı bir eylem çizgisi, geri dönülemez biçimde çağdaş etkileşim ağlarının içinden geçecek ve öznel doğanın pratik olarak erişilemezliği ile bağlantılı olan, edimsel olarak eşlik eden gündelik özgürlük bilincine hasar verecektir.

Bu düşünce deneyi, eylemde bulunan öznelere doğalcı olmayan kendini anlayış biçiminin, yeni teknolojilerin ve değişen uygulamaların körlemesine uygulanması yoluyla nasıl sözünü geçireceğini göstermektedir. Ama özgürlük bilincinin *sessiz sedasız* altının oyulması, aslında bu bilincin tefekkürlü dengeliliğine ilişkin sorumuza ilişkin değildir. Sözde özgür istencimizin doğal olarak belirleniminin dengesizleştirici bilgisini meydana getirecek olan, insanın deneyimleyen ve icra eden özneliğinin pratikte değil, ilk önce *epistemik* olarak nesneleştirilmesidir. Deneysel bilimler anlamında, düşünceler, önermesel yaklaşımlar, niyetler ve yaşantılar gibi ruhsal olgular, bir gözlem diline tercüme edilip, zihinsel süreçler olarak *ayrıntısıyla* betimlenebildiklerinde, “epistemik olarak erişilebilir” hale gelirler. Böyle bir dil, gözlenebilen, yani mekansal-zamansal olarak saptanabilen şeylerin ve olayların nominalist ontolojisine göre biçilmiştir ve dünya içindeki durumların, kurallı olarak bağlanmış, nedensel olarak açıklanabilen bir olayın kavramlarıyla yorumlanmasını mümkün kılar. Eğer bu türden doğalcı araştırma programları başarılı olsaydı, katılımcı perspektifinden erişilebilir olan olgular da, nesnelleştiren özbetimlemelerle değiş tokuş edilebilirdi. Böylece sezgisel özgürlük bilinci için de, Kant’ın üçüncü çatışkısının doğalcı çözümünü mümkün kılan işlevsel eşdeğerler bulunmuş olurdu.

(2) Adorno bu gibi indirgeme denemelerine girişmemiştir. Ama gerekçelerin nedenler olarak yeniden tasarlanmasına yönelik şimdiye kadarki denemelerde düzenli olarak ortaya çıkan semantik delikleri, Adorno özdeş-olmayanın izleri olarak

yorumlayabilirdi. Her şeyi boyunduruğu altına alan bir aklın nesnelleştirme gücü, kendisiyle ilişki boyutunda anlık bir içsel doğanın özgün anlamına çarptığı gibi, toplumsal ilişkilerin ya da düzleminde de ikinci kişilerin, farklı olan ve karşı çıkabilen kişilerin özelliklerine ve öz istençlerine çarpar gibi görünmektedir. Alter ego'nun nesnelleştirilerek erişilebilir hale getirilmesi denemesi, diğer kişiyi iki açıdan yaralar ve erişilemezliğin başka iki yönünü daha öne çıkarır.

Bir yandan diğer kişinin özelliği, genel belirlenimlerin kavrayışından kaçan, *başkalarıyla karıştırılamayan bir kişinin bireyselliği* olarak gündeme gelir. *Negatif Diyalektik* dönemindeki Adorno, özdeş-olmayanın bu ânını büyük bir kararlılıkla işler.¹⁸ Yaşamöyküsel olarak bireyselleşmiş kişilerin eşsizliği, yalnızca edimsel olarak, yani bir etkileşim sırasında başkalarının başkalarına kabulü üzerinden kavranabilir.¹⁹ Aynı olmayan kişileri aynılık içinde benzeşmekten, sadece kusursuz bir öznelarasılık koruyabilir. Birilerini diğerlerinin ilhakına karşı korur ve her ikisine de "heterojenliğin yanında kendiliğin de ötesinde, korunan yakınlık içinde uzak ve ayrı kalma" imkanını sağlar (ND, s. 192). Diğer yandan başkasının normatif özelliği, karşısındakinin manipüle edilemeyen tavırlarında da kendini ifade eder. Her araçlaştırma denemesi, kendi yargısıyla "evet" veya "hayır" şeklinde eleştirel tavır alan ve buna göre kendi istenciyle hareket eden, *temsil edilemeyen bir kişinin yerini başkasının almasını reddeder*.²⁰ Başkasının özerk tavırlarını komutayla almak mümkün değildir.

Bu tuhaf dirençler insana, gerekçelerin nedenlere indirgenmesi denemesinde karşılaşılan kavramsal sorunları anım-

18 Judith Butler, Adorno derslerinde (*Kritik der Gewalt*, Frankfurt/M. 2003) "özdeş olmayan"ın etik uzantılarıyla ilgilenir. İletişime kuşkuyla bakan Adorno'nun eserlerinde aydınlatmadan bıraktığı yönler, Butler'in öznelarası yaklaşımına açılır. Ancak Butler, Emmanuel Levinas'ın kriptoteolojik bakış açısından ikinci kişiye karşı sorumluluğu dramatikleştirir, oysa bu açıdan Kantçı tarzda düşünen Adorno'dan farklı olarak Levinas, kişilerarası ilişkiyi eşitlikçi değil, tersine üçgen-asimetrik bir ilişki olarak kavrar: W. Levinas, *Die Spur des Anderen*, Freiburg 1983.

19 J. Habermas, "Individuierung durch Vergesellschaftlichung", *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt/M. 1988, s. 187-241.

20 K. Günther, "Grund, der sich selbst begründet. Oder: Was heißt es eine Person zu sein?", *Neue Rundschau*, 114 (2003), s. 66-81.

satıyor.²¹ Özgürlük bilincinin doğallaştırılmasına çalışan epistemik oyunda ilk hamle budur. Özgür istenç, iyi gerekçelerin belirlediği istenç olduğu için, gerekçelerin rasyonel güdülemesi, nomolojik yönetime göre bir neden olmaya dayandırılmalıdır. Ama gerekçeler mutlak geçerli değildir, başından beri *biri için* geçerli olan, iletilebilen gerekçelerdir. Gerekçelerin iletişimi, ortak bir dil aracılığıyla yapılır, öyle ki katılımcıların "evet" veya "hayır"ları, "gramer" kurallarına göre yönlendirilir. Bir tarafın diğerinin tavırları üzerinde, üçüncü bir kişinin nesnelleştirici yaklaşımında hakim olamaması, ortak dilin tek tek konuşmacıların niyetleri karşısındaki önceliğinden açıklanır. *Anlamlar kafadaki şeyler değildir* (Putnam). Perspektifleri kenetleyen yapının önceliği, katılımcıları birbirlerine ikinci kişiler olarak yaklaştırmaya zorlar. Herkes kendini diğerinin hesaplanamayan tavırlarına bağımlı hale getirir. Bir doğal dilin içinde toplumsallaşma ve bir dil topluluğunun üyesi olmaya doğru edimsel olarak büyüme ile kişiler gerekçelerin kamusal alanına girerler. Ancak gerekçelerin değiş tokuşu uygulamasına katılabilme yeteneği ile, kişiler için asıl önemli olan, eylemlerin *sorumluluğunun* sahibi olma, karşılıklı hesap verme özelliğini kazanırlar.

Ortak uygulamalarda cisimleşen ve özneler arasında paylaşılan anlamların, katılan bireylerin içsel durumlarının açıklanmasının dizilişine göre kazandıkları yöntemsel öncelik, dilin bu toplumsal-ontolojik önceliğine tekabül eder. Özneler arasında paylaşılan uygulamalarda ruhun cisimleşmesinin toplumsal-pragmatik imgesinin yerine, insan beyni içindeki nöron süreçlerinin veya bilgisayar işlemlerinin doğalcı imgesini koyma denemelerinin hepsi, şimdiye kadar dil oyunlarının ikiciliğinin arkasına geçilemezliğinden dolayı başarısız olmuştur.²² Birinci ve ikinci kişilerin birbiriyle bir şey hakkında iletişimde bulunmasını sağlayan gündelik dillerin normatif yüklü dağarcığı ile betimsel ifadelerde uzmanlaşmış bilim dillerinin nominalist kesimi arasındaki kapatılamayan semantik uçurum, gözlemci perspektifi ile katılımcı perspektifi arasındaki derinlerde yatan

21 Bkz. W.-J. Cramm, *Repräsentation oder Verständigung. Eine Kritik naturalistischen Philosophien der Bedeutung und des Geistes*, doktora tezi, Frankfurt 2003.

22 G. Keil, H. Schnädelbach (Ed.), *Naturalismus*, Frankfurt/M. 2000, Giriş.

farkta temellenmiştir. Bu ikisi, bir perspektiften erişilebilir olan şeylerin, diğer perspektiften karşılanamaması anlamında bir birini tamamlar. Bu tamamlayıcılık ise, bilimselci doğacılığın, gözlemci perspektifinin öncelikli olduğu yönündeki temel kanaatini sarsan bir epistemolojik tezle desteklenebilir.²³

Olguların doğa bilimlerine dair “katı” olgusal bilgi bir açıdan sembolik olarak kurgulanmış anlam bağlamlarının ve uygulamaların “yumuşak” anlayışından ayrılır. Bilginin bir biçimi, “dünya” ile kontrollü, gözlemle desteklenen karşılaşma anlamında “deneyim”den destek alabilir; burada bu dünyayı “nesnel”, yani bütün gözlemciler için özdeş ve onların betimlemelerinden bağımsız olarak varolan nesnelerin (yani olası referansların) dünyası olarak varsayılır. Diğer bilgi biçimi ise yoruma veya anlamların ve içeriklerin, hipotetik sorular ve yanıtlarla kontrol edilebilen açıklamasına dayanır. Sembolik ifadelerin anlamı, yorumculara sadece edimsel olarak kazandıkları kendi dil ve eylem yerleri temelinde, yani bunların ortak uygulamalarda katılımcıları olarak kazandıkları bir ön anlayıştan açılır. Doğabilimsel bilgiler, hermenötik bilgiden açıklama güçleri ve öngörü becerileri ile ayrılır. Bu dünya bilgisinin deneysel içeriğinin mührü, onun teknik olarak değerlendirilebilmesidir. Böylece gerçeklikten sonunda sadece bu yolla emin olabileceğimiz izlenimi doğar. “Dünyanın büyüünün bozulması” (M. Weber) sürecinin ilerleyişi, gözleminden destek alan bilginin, iletişime bağlı olan anlayış karşısındaki öncelikli olduğu önermesine hak verir gibi görünmektedir.

Bu kanaat, bir katılımcının perspektifine bağlı olan esnek hermenötik bilginin, bütün olarak “katı” olgu bilgisiyle ikame edilebileceği şeklindeki doğalcı varsayımın arkasında durmak tadır. Bu program henüz, nesnel dünyanın kendisinin araştırılmasının, gerçi gözlemci perspektifinden erişilebilir olan olaylara ilişkin olan, ama hermenötik kaynaklardan beslenen, tezlerle sürdürülen bir kavgadan destek almasında başarısızlığa uğrar. Çünkü deneyimler başından beri kavramsal yapıdadır ve bilginin kazanılmasında bir kontrol makamı rolünü sadece, birer tez

23 Aşağıdakiler hakkında bkz. L. Wingert, “Die eigenen Sinne und die fremde Stimme”, M. Vogel, L. Wingert (Ed.), *Wissen zwischen Entdeckung und Konstruktion*, Frankfurt/M. 2003, s. 219-248.

olarak sayıldıkları ve ikinci kişilere karşı savunuldukları ölçüde üstlenebilirler. Kavram ve görü, kurgu ve keşif, yorum ve deneyim, bilgi sürecinde birbirinden yalıtılamayan ikiye andır. Deneyimler yapmasıyla nesnelleştiren bir yaklaşımla dünyadaki bir şeyle ilişki kuran gözlemcinin perspektifi, tezler sunarak edimsel yaklaşımla eleştirmenleriyle ilişki kuran, kuramsal kavranın katılımcısının perspektifinden ayrılamaz: “Deneyim ve tezler, dünya hakkında bir şey bilme iddialarımızın tabanının veya zemininin bağımsız olmayan iki bileşenini oluşturur.”²⁴

Araştırma sürecinde birbirine geçmiş bilgi perspektiflerinin birbirini tamamlaması, anlaşmanın öznelerarasılığının, gözlemin nesnelliğine tabi kılınması ile çözülemediğinde, indirgemeci programlar anlamlarını yitirir. Nesnel dünya tarafından gelen itirazın deneyim derecesi ve dünyadaki bir şeyin temsili, başka tartışma katılımcılarının karşı çıkmasının meşrulaştırma derecesi ve onlarla dünyadaki bir şey hakkında anlaşmayla içsel olarak ilişkili kalır. Dünya ile karşılaşmamızdan sadece, aynı zamanda başkalarının eleştirisinden öğrenme yetisinde olduğumuz ölçüde bir şeyler öğrenebiliriz. Doğabilimsel bilgilerin, doğalcı, “sert” gerçekler halinde büzüşmüş bir dünya imgesi şeklinde ontolojikleştirilmesi, bilim değil, kötü bir metafiziktir.

Dil ikiciliğinin arkasına geçilememesi, antropolojik olarak derinlerde yatan bilgi perspektiflerinin, kültürel yaşama biçimi ile aynı zamanda meydana geldiği kabulüne zorlar. Gözlemci perspektifi ile katılımcı perspektifinin eş kökenli olarak ortaya çıkması, evrimsel bakış açısından, ikinci kişiler göz önüne alındığında erişilebilir olan duyu bağlamlarının, doğabilimsel araçlarla neden *ayrıntısıyla* nesnelleştirilemediğini açıklayacaktır. Bu belli bilgikuramsal anlayışların gözden geçirilmesine zorlayabilir,²⁵ ama insanın deneyimleyen ve icra eden öznelliğinin “epistemik erişilemezliği”, dünyadan kopuk, zekayla kavranan şeylerin dokunulmazlaştırılması anlamına gelmez. Perspektife bağlı olan dil ikiciliği, kültürel yaşam biçimlerinin ortaya çıkan bir özelliği olarak algılandığında, “yumuşak” bir doğalcılık ile bağdaştırılabilir.

²⁴ Wingert (2003), s. 218.

²⁵ J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt/M. 1999, Giriş.

Yeni Darwinci bilgileri dikkate alan, doğayla kaynaşmış bir aklın bu anlayışı, bu ölçüde özgürlük bilincimizin tefekkür-lü dengeliliği için bir tehdit anlamına gelmez. Edimsel olarak karşımızdaki özgürlük bilincinin, dilsel yapıdaki yaşama biçimi ile eş kökenli olduğunu gördüğümüz zaman, bu yaşam biçiminin doğal evrimi düşüncesinden huzursuz olmamıza gerek kalmaz.

8.

İnanma ile Bilme Arasındaki Sınır

Kant'ın Din Felsefesinin Alımlanışı ve Güncel Önemi Üzerine¹

Hristiyanlığın Helenleşmesi tek taraflı bir süreç değildi. Bu aynı zamanda Yunan felsefesinin teolojik olarak özümzenmesi ve hizmete alınması yoluyla da gerçekleşmiştir. Avrupa Ortaçağı esnasında teoloji felsefenin koruyucusuydu. Doğal aklın meşruluğu, vahyin karşılığı olmasında yatıyordu. İnanç ve bilgi üzerine söylem ruhban çekişmelerinden, ancak hümanizmin Yeniçağ'ın başında meydana getirdiği insanmerkezci dönüşüm ile çıkmıştır. Dünya bilgisi özerkleşip, artık seküler bilgi olarak kendini meşrulaştırması gerekmediğinde, kanıtlama yükü tersine dönmüştür: din aklın sınırlarına çekilmeye çağırılmıştır. Bu, din felsefesinin doğum saatiydi.² Kant'ın akla özeleştirisi, her iki tarafa da yöneliktir: kuramsal aklın metafiziksel geleneğe karşı konumuna ve diğer yandan pratik aklın Hristiyan öğretisine

1 Bana çok yardımcı olan metin alıntıları ve yorumları için Rudolf Langthaler'e teşekkür ederim. Kendisinin itirazları ve Northwestern Üniversitesi'nde verdiği din felsefesi semineri sürecinde yeniden Kant okumanın eleştirel sonuçları, aslında Viyana'da sunulan ve bu arada yayımlanmış olan baskıda düzeltmeler yapmamı gerektirmiştir.

2 M. Lutz-Bachmann, "Religion, Philosophie, Religionsphilosophie", M. Jung, M. Moxter, Th. M. Schmidt (Ed.), *Religionsphilosophie*, Würzburg 2000, s. 19-26; "Religion nach der Religionskritik", *Theologie und Philosophie*, 77. Yıl, S. 2, 2002, s. 374-388.

karşı konumuna. Felsefi düşünme aşkınsal özdeşleşimden, hem metafizik sonrası hem de Hristiyanlık sonrası düşünme –bu, Hristiyan olmayan düşünme demek değildir– olarak çıkar.

Aklın spekülâtif ve aşkınsal kullanımı arasında sınır çizerek, Kant bir doğa ve görenek “metafiziği” adından vazgeçmesi ve akılla kavranan dünya ile duyular dünyasını ayırarak, kendi düşünce binasının “mimarisi” için taşıyıcı bir giriş olarak kendisi de bir metafiziksel zemin varsayımını kullansa da, metafizik sonrası düşünmenin temellerini yaratmıştır. Birlik kazandıran fikirlerinin gücüyle dünyanın tamamını tasarlayan, aşkınsal aklın kendisidir; bu yüzden doğa ve tarihin ontolojik ve ereksel yapısı üzerine koyutsal ifadelerden kaçınmalıdır. Bütün olarak varolan veya olduğu gibi göreneksel dünya, bilginin olası nesnesi değildir. Kuramsal aklın bu şekilde, anlağın deneyime bağımlı olarak kullanımıyla epistemolojik olarak sınırlandırılmasının din felsefesindeki karşılığı, “duyuüstü şeyler hakkındaki bütün fikirlerimizi göz önüne alarak, aklın pratik kullanımının koşulları ile sınırlandırması”dır.³ Kant her iki yanda da “aklın ölçü-süzlüklerine” karşı çıkar.

Nihayet felsefenin özanlayışı için metafizik eleştirisi, din eleştirisi karşısında öncelik kazanır. Kant bununla aklın, yalnızca *yanılgılardan*, yani yanlış ifadelerden değil, aynı zamanda aklın kendi bilme yetisinin işleyişi ve erimi üzerine daha derinlerde yatan *yanılsamasından* kaynaklanan spekülâtif hayallerine karşı savaş açar. Kuramsal akıl kullanımının sınırlandırılmasıyla Kant, şimdiye kadar metafiziğin savaş alanında sadece titreyerek ilerleyen felsefeye, “bilimin güvenli yürüyüşünün” yolunu açmak ister. Metafiziğin yıkılması, özerk, salt pratik aklı temel alan bir ahlakın özgürleşmesine de hizmet edecektir; ama dolaysız olarak felsefenin kendi kuramsal işleriyle ilgilidir. Pratik aklın kullanımının pozitif inançtan ayrılması da başka bir ilerleme yönüdür. Dinin akıl aracılığıyla evcilleştirilmesi, kendi kendini felsefi olarak sağaltmanın işi değildir; bu, kendi düşüncelerinin temizliğine değil, genel kamuoyunun iki dogmatizm biçimine karşı korunmasına hizmet eder. Aydınlanmacı Kant bir yandan,

3 I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* (Yargı Gücünün Eleştirisi), A 435/B 440. (Bütün Kant alıntıları, W. Weischedel’in yayımladığı baskıya dayanmaktadır.)

“ahlaklılığın doğal ilkelerini tali bir iş haline getiren” Kilisenin katılaşmış taassubuna karşı, aklın ve bireysel vicdanın otoritesi-ne geçerlilik kazandırmak ister. Diğer yandan ise ahlakçı Kant, inançsızlığın aydınlanmış yenilgiciliğine de karşı çıkar. Kuşku-culuğa karşı dinin, salt aklın sınırları içinde meşrulaştırılabilen inanç içeriklerini ve bağlayıcılıklarını kurtarmak ister.⁴ Din *eleştirisi*, *kurtarıcı* özümseme motifine bağlanır.

Bugün sadece Hristiyanlığın dışında gözlemlemediğimiz dinsel köktencilik, din eleştirisinin hedeflerine üzücü bir güncellik kazandırmaktadır. Yine de bizde artık vurgular kaymıştır. Burada, Avrupa Batıılığında, insanmerkezli benlik ve dünya anlayışının, tanrımerkezli anlayışa karşı saldırıyla kendini savunması, dünden kalma bir çarpışmadır. Bu yüzden İncil’in merkezi önemdeki içeriklerini, bir akıl inanına *katma* denemesi, rahiplerin aldatmacalarına ve karanlıkcılığa karşı savaşmaktan daha ilginç hale gelmiştir. Arı pratik aklın artık, çıplak ellerinde yalnızca bir adalet kuramının idrakleri varken, raydan çıkan bir modernleşmeye karşı çıkabileceğinden o kadar emin olamaz. Her yanda körelen bir normatif bilinci kendinden doğurabilmek için, bu akılda dinsel dünyayı kavramanın yaratıcılığı eksiktir.

Bu yüzden Kant’ın din felsefesi beni, inanç ile bilgi evrenleri arasındaki sınırı bulandırmaksızın, dinsel geleneklerin semantik kalıtının nasıl özümsenebileceği sorusu açısından ilgilendiriyor. Kant *Fakültelerin Çatışması*’nın önsözünde “salt akıl inancının kendisinin de yadsımadığı kuramsal eksikliği”ni herhalde sadece kendini koruma gerekçesiyle anımsatmaz. Bu eksikliğin telafisini, “bir akıl çıkarının tatmini” olarak kavrar ve bunun için tarihten aktarılmış inanç öğretilerinden gelecek önerilerin “az ya da çok” faydalı olabileceğini düşünür. Böylece akıl inancının kendi bakış açısından “vahiy, kendinde rastlantısal bir inanç öğretisi olarak, esassız olarak görülse de, bu yüzden gereksiz ve fazlalık sayılmaz.”⁵ Dinsel gelenekler hangi nedenle ve hangi açıdan, bilinemezci bir din felsefesi, yani dini savunma kastıyla

4 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Arı Aklın Eleştirisi) İkinci Baskıya Önsöz, B VII-XLIV.

5 I. Kant, *Streit der Fakultäten* (Fakültelerin Çatışması), A XVII.

yapılmayan bir din felsefesi için de “fazlalık olmama” isteminde bulunabilir? Eleştirel bir yorumdan kazanmak istediğim yanıt, Kant’ın sistematik ifadelerinden çok, dürtüleri ve niyet açıklamalarını destek alabilir.

İlk önce, Kant’ın din felsefesinde çektiği sınırları anımsatarak (1-5), sonra dinsel içerikleri akılcı biçimde özümsemeye yönelik bu denemenin etki tarihine ve güncelliğine bir göz atacağım (6-12).

(1) Dini eleştiren Aydınlanmanın ruhundan doğan, Kant’ın din felsefesi ilk başta, dünyevi akıl ahlakının, teolojinin kahyalığından bağımsızlığını gururla ilan etmesi olarak okunabilir. Henüz önsöz bile bir borazan çağrısıyla başlar: “Özgür, bu yüzden de kendi kendini akılı aracılığıyla koşulsuz kanunlara bağlayan bir varlık olarak insan kavramını temel aldığı ölçüde ahlak, ne üzerindeki başka bir varlık fikrine [...] ne de kanundan başka bir itici güce gerek duyar.”⁶ Ahlak kanununu anlamak ve düpedüz bağlayıcı olduğunu kabullenmek için, ne dünyanın yaratıcısı olarak Tanrıya inanç, ne de bir ebedi hayat beklentisiyle bir kurtarıcı olarak Tanrıya inanç gereklidir.

Herkese eşit saygı ahlakı, herhangi bir dinsel yerleşim bağlamından bağımsız olarak geçerlidir. Gerçi Kant başka bir yerde, ahlaksal yükümlülüklerin kategorik geçerlilik anlamını, yani “ahlaksal zorlamayı, başka bir anlamı ve onun istencini, yani Tanrıyı (ki genel kanun koyan akıl onun sadece sözcüsüdür) düşünmeksizin, aklımızda pek canlandıramayacağımızı” itiraf eder. Ama bu “akılda canlandırma” sadece, “kendi kanun koyan aklımızın içindeki ahlaksal itici gücü güçlendirmeye” hizmet eder.⁷ Ahlak kanunlarının koyucusu olarak şimdi ister Tanrıyı ister akılı görelim, ahlak kanunlarının içeriğinde bir değişiklik olmaz – “Din, konusu, yani nesnesi açısından ahlaktan bir parça olsun farklı değildir, çünkü olduğu gibi görevleri ele alır.”⁸ Bir din öğretisi felsefi disiplin olarak sadece, ahlak kuramının verili tarihsel geleneklere *eleştirel olarak uygulanması* anlamında müm-

6 I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft* (Salt Akıl Sınırları içinde Din), BA III. Aşağıda *Din* olarak alıntılanacaktır.

7 I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, Tugendlehre, A 181.

8 *Fakültelerin Çatışması*, A 45.

kündür. Bu ölçüde din felsefesi, yalnızca pratik akıldan geliştirilmiş olan etiğin bir parçası da değildir.⁹

Din eleştirisi açısından Kant, pozitif dini salt dışsal ve özel bir “kilise inancı” olarak betimler. Peygamberlerin kurduğu, öğretilerle aktarılan, kültler halinde uygulanan büyük dünya dinleri, daima belli tarihsel tanıklıklara ve olgulara bağlı olan ve etkililiğini sadece belli bir din cemaatinin sınırları içinde geliştiren bir inancı temellendirir. Vahiy edilen hakikatleri destek alan kilise inancı, daima çoğul olarak ortaya çıkarken, doğal dinin salt ahlaksallığı “herkese hitap eder”: “Sadece bir (hakiki) din vardır; ama çok çeşitli inanç biçimleri olabilir.”¹⁰ Saf pratik akıldan gelen inanç, hiçbir organizasyon biçimine ve yönergesine gerek duymaz; “yönergelerde ve tüzüklerde” değil, “bütün insanlık ödevlerini yerine getirmeye yönelik yürek genişliğinde” yerleşmiştir.¹¹ İncil’in öğretileri, dinin rasyonel içeriği ile karıştırılmaması gereken bir kılıf oluşturur.¹²

Bu öncülden, felsefi “akıl bilgelerinin”, teolojik “kitap bilgelerinin” İncil’i (“ahlaksal-pratik olanda, ne yapmamız gerektiğinde yatan”) dinin özü açısından yorumlama haklarını reddetme istemi çıkar. Kant akı, kilise inancının hermenötüğü için ölçüt seviyesine yükseltir ve böylelikle “insanın ahlaksal olarak iyileştirilmesini, bütün akılcı dinlerin asıl amacı”, “bütün kutsal kitap yorumlarının en üst ilkesi” haline getirir.¹³ *Fakültelerin Çatışmasında* ton daha da sertleşir. Burada söz konusu olan açık açık, felsefenin kendi hakkıyla İncil’in hakikat içerikleri üzerine karar verme ve “saf ahlaksal oldukları ve böylece yanıltıcı olmadıkları ölçüde *aklınızın* kavramları aracılığıyla anlaşılamayan” her şeyi kesip atma istemidir. İtalik harflerle yazılmış olan “aklınız”, ironili olarak Protestanlıktaki, ruhban sınıfından olma-

9 Bu perspektiften bakıldığında, erdem öğretisinin “Sonuç” kısmındaki, yanlış anlamalara meydan veren bir tümce, kuşkuyla yer bırakmayan bir anlama sahiptir: “Gerçi salt aklın sınırları içindeki, ama salt akıldan türetilmiş olmayan, tersine aynı zamanda tarih ve vahiy öğretilerinde temellenmiş olan bir ‘din’, [...] söz konusu olabilir.” *Metaphysik der Sitten*, Tugendlehre, A 182.

10 *Din*, A 146/B 154.

11 *Din*, A 107/B 116.

12 *Fakültelerin Çatışması*, A 65.

13 *Din*, A 152/B 161.

yanların kendi bireysel yorumunu yapması ilkesine işaret edilerek açıklanır. Asıl yorumcu sadece, aklın hakikati, yani töre kanunu tarafından üretilmiş olan “içimizdeki Tanrı”dır.¹⁴

Bu insanmerkezli zemin üzerinde, rasyonel hermenötik, insanın kendi bedeni içinde yeniden dirilmesi gibi birçok inanç tezini, tarihsel eklenti olarak bir kenara itmek zorundadır. Tanrının İsa Mesih’in şahsında insanlaşması gibi merkezi inanç tezlerini ise özel önemde olmaktan çıkarmalı ve örneğin Tanrının inayetini, kendi sorumluluğunu üstlenme şeklinde yeniden yorumlamalıdır: “Öyleyse içimizde kutsallık etkisi uyandıran bir dışsal güce sırf edilgen olarak teslim olmayı içerir gibi görünen kutsal kitaptaki kısımlar, içimizdeki ahlaksal niteliklerin gelişmesi için *bizim* kendimizin çalışmamız gerektiği gün ışığına çıkacak şekilde yorumlanmalıdır.”¹⁵ Dünya içinde ahlaksal çaba gösterme görevi karşısında, günah, tövbe ve barışmadan oluşan kurtuluş tarihi bağlamı ve bununla beraber de bir kurtarıcı Tanrının geriye dönük olarak etkili olan gücüne eskatolojik olarak güvenmek geri çekilir. Bütün aşkinci inanç ilişkilerinin, insanın saf pratik aklına öznel olarak geri bağlanması bir bedeli vardır. Ahlaksal eylemde neden, “Tanrının bizim için yaptığı şeyden mi, yoksa (bu ne olursa olsun) ona layık olmak için ne yapmamız gerektiğinden mi”¹⁶ yola çıkmamız gerektiği sorusu karşısında, Kant ahlaksal yaşam biçiminin içkin değeri lehine karar kılar: “İnsan ahlaksal anlamda, iyi mi kötü mü, neyse veya ne olacaksa, bunu kendisi yapmalı veya yapmış olmalıdır.”¹⁷ Fakat insan ahlaksal eylemiyle mutluluğa hak kazanmaz, olsa olsa mutluluğu yaşamaya layık olduğunu kanıtlar. Ahlaksallık adlı insanları mutlu değil, mutluluğa layık hale getirecektir.

(2) Dinsel gelenekler bu şekilde salt ahlaksal içeriklerine indirgenebildiği ölçüde, din felsefesinin, metafiziğin eleştirisiinden hiç de farklı olmayan şekilde, aşkinci bir görünüşün yıkımı ile sınırlı kaldığı izlenimi edinilir. Ama Kant din felsefesinin, din eleştirisi meşgalesinde tükenmesine izin vermez. Tam da

14 *Fakültelerin Çatışması*, A 70 ve A 108.

15 *Fakültelerin Çatışması*, A 60.

16 *Din*, A 163/B 172.

17 *Din*, A 45/B 48.

Kant'ın teolojiye, "ahlak kanununun kendi başına henüz mutluluk [vaat etmediğini]"¹⁸ anımsattığı yerde, din felsefesinin, felsefenin kendisinin de bir esin alabileceği ve bu ölçüde bir şeyler öğrenebileceği dinsel kaynakları akla gösterme gibi yapıcı bir anlamı da olduğu netlik kazanır. Her ne kadar ahlak kanunlarının kendisinde, ahlaksal olarak faydalı bir kişinin mutluluğa *layıklığı* ile gerçekte ona orantısız olarak kısmet olan mutluluk arasında "zorunlu bir bağlantı olduğu yolunda en küçük bir gerekçe bile" keşfedilemiyorsa da, haksız yere acı çeken kişi olgusu çok derin bir duyguyu incitir. Dünyanın adaletsiz gidişi üzerine kızgınlığımız, "bir insanın yaşamının sonuna kadar, en azından görünüşte, erdemleri için hiçbir mutlulukla, suçları içinse hiçbir cezayla karşılaşmadıysa, doğru mu yanlış mı, saygılı mı yoksa canice mi davrandığının sonuç olarak asla bir olmayacağını" bize yanlış anlaşılamayacak şekilde söyler. "*Sanki bunların başka türlü olması gerektiğini söyleyen bir ses duyuyormuşuz gibidir*"¹⁹ Nihayet erdemli eylemlerimizle orantılı olarak pay almak istediğimiz kendi mutluluğumuz, akıllı dünyevi varlıkların doğaları gereği ulaşmaya çabaladıkları öznel son amacıdır. Doğru davranan birey için bireysel mutluluk garantisinin bulunmamasından daha da incitici olan, genel olanı hedefleyen pratik akıl için, bütün ahlaksal eylemler *birleşse* bile, bütün olarak insanlığın birlikte yaşamasının feci durumunu iyileştirmek için hiçbir şey yapamayacağı düşüncesidir. "Hristiyanlık öğretisinde" açıkça yankı bulan, "yaradılışın nihai amacı olduğuna inanabilen insancıkları, maddenin amaçsız karmaşasının pençesine geri fırlatan"²⁰ bir toplumsal doğa kaderinin olumsuzluğuna karşı bu protestodur.

Üstelik koşulsuz geçerli ahlak buyruklarının özgün duyarsızlığının dinsel mesajı, ahlaksal eylemin tarihteki ve toplumdaki sonuçlarına karşı bir vaatle çıkar: "Ahlak kanunu kendi başına henüz mutluluk *vaat etmez* [...]. İşte Hristiyan ahlak öğretisi bu eksikliği, [...] akıllı varlıkların kendilerini ahlak kanunlarına bütün ruhlarıyla teslim ettikleri dünyayı, doğa ve ahlakın [...]

18 I. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, A 231.

19 *Yargı Gücünün Eleştirisi*, A 434/B 439. İtaliy yazılar tarafımdandır.

20 *Yargı Gücünün Eleştirisi*, A 423/B 428.

türetilmiş en yüksek iyiliği mümkün kılan kutsal bir yaratıcı aracılığıyla bir uyuma ulaştığı bir *Tanrı Devleti* olarak sunarak giderir.”²¹ Kant İncil’deki “Tanrının Devleti” tasavvurunu gerçi metafiziksel “en yüksek iyilik” kavramıyla tercüme eder, ama beklenebileceği gibi, ipini koparmış bir spekülâtif aklı düzene sokmak gibi metafiziksel bir kasıtle değil. Din felsefesinin konusu, yanıtlanamayan sorulardan ıstırap çeken kuramsal aklı *sınırlamak* değil, tersine pratik aklın kullanımını, kaba bir görev etiğinin ahlaksal kanun koyuşunun ötesinde, rasyonel olduğu varsa yılan Tanrı ve ölümsüzlük koyutlarına doğru *genişletmektir*.

Henüz din yazısının önsözünde Kant, saf din inancını, ahlaksal görevlerin salt bilincinden ayırt eden aşkın ana dikkati çeker: Akıllı varlıklar olarak bir nihai amacın gerçekleşmesini sadece, koşulsuz ahlaksal eylemin bizim için tamamen öngörülemeyen yan sonuçlarının şanslı bir birikiminin, daha yüce bir güç tarafından sağlanan sonucu olarak düşünebilsek bile, bunun desteklenmesiyle ilgileniriz. Gerçi doğru davranmak için bir amaç gerekli değildir. Hatta her amaç tasavvuru, ahlaksal eylemde bulunan kişilerin dikkatini, o anda kategorik olarak buyrulanın koşulsuzluğundan dağıtacaktır. Yine de “bizim bu doğru eylemimizden ne çıkacağı ve bunun tamamen gücümüzde olmadığını varsayarak, yaptıklarımızı ve yapmadıklarımızı bir amaç olarak neye yönlendirebileceğimiz sorusunun yanıtının nasıl çıkacağı, akıl için asla önemsiz olamaz”.²² Din inancını ilkin bir *inanç* haline getiren, ahlak bilincinin ötesine geçen, aklın “[ahlak kanunlarına ve kanuna uygun eylemler] bir dünyada mümkün olan, bunları bir nihai amaca doğru toparlayan bütün etkiyi sağlayan bir güç varsayma”²³ gereksinimidir.

Neden tam da bu gereksinimin akılcı olduğunu, neden bu ilginin aklın bir ilgisi olduğunu göstermek, pratik aklın kendiliği işi olmalıdır. Bunu kanıtlamak için felsefenin tarihsel din öğretileriyle karşılaşmasını beklememize gerek yoktur, bu kanıt henüz ahlak kuramında sunulmalı (ve teleolojik yargı gücünün eleştirisini yanına almalı, yani doğa felsefesinin bulgusal du-

21 *Pratik Usun Eleştirisi*, A 231 dev.

22 *Din*, BA VII.

23 *Din*, A 139/B 147.

şünceleriyle desteklenmelidir).²⁴ İncil'deki "Tanrının devleti" kavramıyla eşleştirilerek ancak bir eskatolojik içerikle doldurulabilen antik "en yüksek iyilik" kavramı bir köprü olarak hizmet eder. Gerçekten de Kant'ın pratik akla paradoks biçimde "ahlak kanununun vaadine"²⁵ güven aşıl原因 gücü kazandıran bir koyutlar öğretisine doğru ilerleyebilmesi, dinsel semantiğin dünyayı kavrayan gücüne sezdirmeden uzanmak sayesinde olur.

(3) Katı olarak pratik aklın yetkisi sadece, her bir kişinin ahlak kanununun ölçülerine göre kendine görev edindiği ahlaksal taleplere kadar uzanır. Bütün kişilerin bir ahlaksal düzenin hem kanun koyan, hem de kanuna uygun davranan vatandaşları olarak içinde *birleştiği* düşünülebilen "amaçlar alemi" de, her bireyi muhatap alan ahlak kanununun içeriğine hiçbir şey katmayan bir fikirdir. Gerçi Kant bu aşkinci fikirle, ahlak kanunlarına genel olarak uyulması koşulu altında (yani "herkes yapması gerekeni yaptığında") meydana gelen (belli ölçüde cumhuriyetçi düzendeki) bir birlikte yaşama biçimini kelimeye döker. Ama ancak bu fikir, artık sadece bireysel eyleme ahlaksal yön vermekle kalmayıp, tersine bir görünüşler dünyasında işbirliği içinde gerçekleştirilecek bir toplumsal-politik durum idealine tercüme edildiğinde, amaçların akılla kavranabilen alemi, bu dünyalı bir aleme dönüşür. Bir "etik düzen" adı altında Kant, gerçekten de böylesi bir aktarım yapacaktır. Ama ahlak kuramının çerçevesinde bir ara adım olarak "en yüksek iyilik" kavramını devreye sokacak, bu ise "ahlak ve mutluluğun örtüşmesini" dünyadaki bir durum olarak tasarlayacaktır. Ama bu ideal, işbirliği içinde izlenecek bir hedef olarak değil, tersine ahlak kanunları altında bireysel olarak peşine düşülen tek tek hedeflerin umulan kolektif etkisi olarak sunulur.

Sadece dolaylı olarak bütün ahlaksal eylemlerin toplamından çıkan böylesi bir ideal genel mutluluk durumu, Kant'ın ahlak kuramının öncülleri altında aslında bir görev haline getirilemez. Kant "en yüksek iyiliği desteklememiz *gerek*" dediğinde,

24 *Yargı Gücünün Eleştirisi*, §§82-91'deki bu düşüncelere, yer yer alıntılanan kısımlar haricinde eğilemeyeceğim.

25 *Yargı Gücünün Eleştirisi*, B 463, Dipnot.

tahmin edileceği gibi bu zayıf gereklilik insan zekasının sınırlarına çarpar, çünkü bu zeka, yüce gönüllü hedefleri topluca takip etme durumunda, kastedilmeyen yan sonuçlarının çalkantısına içinden çıkılamaz biçimde kapılır.²⁶ Pratik akıl kendiliğinden, güçsüz bir ışık saçan, her durumda ahlaksal olarak bağlayıcı olmayan en yüksek iyilik *idealinde* amaçlar aleminin numensel gerçekliğinin görüngüsel imgelemesinden daha ileri gitmeye cüret etmemelidir. “İdeallere” Kant küçümseyici anlamda “platonik” der. Doğa kanunlarının hükmettiği dünyada ahlaksal işbirliğinin sonuçlarının karmaşıklığını öngörmek, insan aklını aştığı için, sadece *fikirlerle* göre kendine yön veren ve amaçlarının seçimini ahlak kanunlarına göre sınırlayan kişi, görevden hareket etmiş olur; diğer taraftan aşkın, yani ahlak kanunlarını aşan bir hedefle, dünyada ideal bir durumun yaratılmasıyla ahlaksal olarak yükümlenemez.

Ne ilginçtir ki Kant, en yüksek iyiliğin dünyada *meydana getirilmesini* bir ahlaksal görev düzeyine yükseltmek için sanki her fırsattan istifade eder. Her ne kadar herkesin dünyada mümkün olan en yüksek iyiliği, ahlaksallık ile mutluluğun genel olarak örtüşmesini, eyleminin nihai amacı haline getirmelidir şeklindeki buyruk, ahlak kanunlarının kendi içinde bulunmasa bile, yani bütün diğer somut görevler gibi ahlak kanunundan çıkarak meşrulaştırılamasa da, (“öyleyse ahlakın ilkesi sorusunda, en yüksek iyilik öğretisi [...] tamamen atlanabilir ve bir kenara itilebilir”²⁷), Kant bizi “ahlak kanununa saygı göstermede”, “en yüksek iyilik niyetinin” zaten ima edildiğine ikna etmek ister.²⁸ En yüksek iyiliği “saf pratik aklın bütün nesnesi” olarak tahayyül etmemiz gerekir, “çünkü bunun meydana getirilmesi için mümkün olan her şeyi yapmak, bunun bir buyruğudur”.²⁹ Bu

26 En yüksek iyiliğin gerçekleştirilmesi için R. Wimmer’in mükemmel çözümlemesi ile karşılaştırınız, *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin 1990, 57-76 ve 186-206. Yine de, en yüksek iyiliğin “gerçekleştirilmesi” sadece bir ideal olarak geçerken, bu nihai amacın “desteklenmesi”nin ahlaksal yükümlenici bir fikir olarak nasıl anlaşılabilirliğini (75 vd.) göremiyorum. Bir hedefi sadece, gerçekleşmesine katkıda bulunmaya çalışarak “destekleyebilirim”.

27 I. Kant, *Über den Gemeinspruch (Bir Yayıgın Kanı Üstüne)*, A 213.

28 *Pratik Aklın Eleştirisi*, A 239.

29 *Pratik Aklın Eleştirisi*, A 214.

aşırı ahlaksal buyruk sadece, bir yanıtı olan, neden ahlaklı olmalı sorusu biliniyorsa anlaşılabilir.³⁰

Ama Kant bu soruyu, yalnızca görev duygusunun gerçekliği üzerine kurulu bir ahlak kanununun koşulsuz bağlayıcılığı karşısında asla kendine soramaz. Ahlak kanununun bağlayıcılığından, en yüksek bir iyiliğin etkin olarak desteklenmesi umudu ve buna uygun koyutların varsayımı olmaksızın da ikna olabiliriz. Spinoza örneğine işaret edilerek dendiği gibi: “Öyleyse bir insan kendini [...] bir Tanrının olmadığına ikna etse, bu yüzden görev kanunlarını salt kurgulanmış, geçersiz, bağlayıcı olmayan kurallar olarak görecektir [olsa], o insanın kendi gözünde hiçbir değeri kalmaz”.³¹ Böylece Kant’ın çeşitli bağlamlarda giriştiği temellendirme denemeleri de pek ikna edemez. Bütün ahlaksal eylemleri ahlaksal olarak meşrulaştırılmış normlar altında bir eylem olarak kavrayan, deontolojik olarak temellendirilmiş bir etik, özerk bir istencin kendini ahlaksal idraklere bağlamasını, bir amaca bile tabi tutamaz.

Kant buna şöyle karşı çıkar: “Çünkü hiçbir amaç olmaksızın hiçbir istenç olamaz; her ne kadar sadece eylemlerin kanunlarca zorlanması söz konusu olsaydı bunun soyutlanması gerekse bile [...]”.³² Öyleyse olduğu gibi ahlak kanunlarına uyma kararına kızmak yerine, bir amaç mı tahsis etmeli? Ama eğer bütün amaçlar bir ahlaksal yargılamaya tabiyse, bütün yasal amaçların tamamından, ahlaklı olmanın kendisini meşrulaştıran bir nihai amaç nasıl “çıkabilir”? Kant sadece düpedüz ahlaksal eylem koşulları altında düşünülebilen bir nihai amacın gerçekleştirilmesine katkıda bulunma gereksiniminin kişisel çıkarlara hizmet etmemesine işaret etmekle yetinir: “Bu yüzden insanda, onun katkısı ile dünyada mümkün olan en yüksek iyilik fikrinde yatan itici güç, bu sırada dikkate alınan kendi mutluluğu değil,

30 Karl-Otto Apel de Etik’inin “B Kısım” ile, bir deontolojik yaklaşımın varsayımları altında teleolojik bir yanlış çıkarıma sürükleyen bu adımı izler gibi görünmektedir: K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt/M. 1988, 103-153; buna karşı J. Habermas, “Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung”, D. Böhler, M. Kettner, G. Skirbekk (Ed.), *Reflexion und Verantwortung*, Frankfurt/M. 2003, 44-64. Bu ciltteki 2. makale.

31 *Yargı Gücünün Eleştirisi*, A 421/B 426.

32 *Bir Yaygın Kamı Üstüne*, A 211 vd., dipnot.

tersine bu kendinde amaç fikri ve bununla birlikte [?] bunun bir görev olarak izlenmesidir. Çünkü bu güç doğrudan mutluluğu değil, bununla kim olursa olsun öznenin onuru arasında bir orantıyı gözüne kestirir. Fakat kendini ve böylesi bir bütüne ait olma niyetini, bu koşulla sınırlayan bir istenç belirlenimi, *kişisel çıkarlara yönelik* değildir.”³³ Ama kendi çıkarına yönelik olma, bir görevin özünü oluşturmaz, olsa olsa kendi arzularıyla çelişen *belli* bir görevin yapılması için bir önkoşuldur. Sonuç olarak Kant burada, genel olarak anladığı şekilde “görevler” ile aynı düzeye konamayan “özel türden bir istenç belirlenimi”³⁴ söz konusu olduğunu kabul etmek zorunda kalır.

(4) Kant yine de en yüksek iyiliğin desteklenmesi görevinde neden ısrar eder? Tanrının varlığı koyutu bir yanıt olabilir. Bu türden aşırı bir görevi bir kez kabul edersek, doğal nedenselliğin hakimiyetindeki bir dünyada, ahlak kanunlarına nasıl olursa olsun düpedüz uyulmasının en yüksek iyiliği nasıl gerçekleştirebileceği sorusu ortaya çıkar. Pratik akıl, bu amaca ulaşılmasına katkıda bulunmayı, sadece eğer idealin gerçekleşmesi daha en baştan imkansız değilse, ahlaksal olarak yükümlayici bir ödev haline getirebilir. Bu en azından mümkün olarak düşünülebilmelidir. Öyleyse pratik akıl aynı zamanda bizi, insan gücünü apaçık aşan bu ödevle, ahlaksallığın öngörülemeyen etkilerini doğa kanunlarının kumandasındaki bir dünya akışı ile uyumlulaştıran bir en yüksek zeka olasılığını hesaba katmaya zorlar: “En yüksek iyiliği (demek ki bu mümkün olmalı) desteklemeye çalışmalıyız. Öyleyse bu bağlamın temelini, yani mutluluk ile ahlaklılığın tam örtüşmesini içeren, bütün doğanın, doğanın kendisinden farklı bir nedeninin varlığı da *koyutlanır*.”³⁵

Öyleyse ahlak kuramının temel ilkelerine, başka bir şey gerek kalmadan uyan en yüksek iyilik tasarımına bakarak, Kant’ın Tanrının varlığını en azından koyutlayabilmek için kıvrımlı bir uslamlamaya razı olduğunu mu kabul etmeliyiz? Bu felsefenin her bir cümlesinde ifade ettiği tavizsiz ruh karşısın-

33 *Bir Yaygın Kanı Üstüne*, A 213, dipnot.

34 *Bir Yaygın Kanı Üstüne*, A 212, dipnot.

35 *Pratik Aklın Eleştirisi*, A 225.

da bu felsefeye böylesi bir dürtünün yüklenmesi, uygunsuz olmanın yanında inandırıcı da olmazdı. Hayır, Kant daha iyi bir dünya umudu boyutunu ahlaksal düşünme biçimine, ahlakın kendisi için, yani ahlaksal zihniyetin kendine güvenini güçlendirmek ve yenilgiciliğe karşı kalkana almak için eklemiştir. Adorno'nun, Kant felsefesinin gizeminin "çaresizliğin düşünülmezliği" olduğu şeklindeki özdeyişini, aydınlanmacının safliğının eleştirisi anlamında değil, tersine öznel olarak kasılan bir aydınlanmanın kökenlerine bakan diyalektikçi Kant'a katılma olarak anlıyorum. Kant, "hiçbir Tanrının [...] ve gelecekte hiçbir yaşamın olmadığına ikna olup sıkı sıkı sarılan" seküler Spinoza'yı, amacı sadece kendi içinde olan bir ahlaksal eylemin zavallı sonuçlarından çaresizliğe düşmeye karşı bağışıklaştırmak ister.

Mutlaka Kant, inanca yer açmak için metafiziği kaldırmak istiyordu. Ama onun için söz konusu olan, içerikten ziyade bir tarz olarak "inanç"tır. İnanç tutumu için, inançlıların bilişsel tavrı için akılcı bir eşdeğer arar. "İnanç (olduğu gibi verilen adla, *yani sadece dinsel inanç değil, aynı zamanda akıl inancı*), desteklenmesi bir ödev, ama gerçekleşmesi olasılığı belirsiz olan bir niyete ulaşılacağına olan güvendir."³⁶ Açıklama olarak dipnotta şöyle denir: "İnanç ahlak kanununun vaatlerine güvendir; ama bu kanunun içinde bulunan bir vaat olarak değil, ahlaksal olarak yeterli nedenlerle *benim içine koyduğum* [italikler tarafımdandır] bir vaat olarak." Kant bir vaat anını, kutsal niteliğini çıkararak korumak ister. Ahlaksal zihniyetin, cesaretsiz kılan görünüşe karşı tedbirli olması için, dünyadaki bütün ahlaksal eylemlerin yine de toparlanarak ortaya çıkarabileceği sonlu başarıya güvenme boyutunun bu zihniyete katılarak genişletilmesi gereklidir. Kant bununla ilk etapta dinsel içerikleri kavramsal olarak dahil etmeyi değil, dinsel inanç *tarzının* pragmatik anlamını, aklın pragmatik anlamı olarak katmak ister. Bu noktada bu denemesini, Hıristiyanlığın fides [inanç, Ç.N.] kavramının "pohpohlayıcı bir öykünmesi" olarak yorumlar. Çünkü akıl inancı, ahlaksal bilgiden ikna edici gerekçelerle olan ilişkiyi, dinsel inançtan ise varoluşsal umutların gerçekleş-

36 Yargı Gücünün Eleştirisi, A 456/B 462 (italikler tarafımdan eklenmiştir).

şecğine olan ilgiyi koruyan bir doğru-saymanın özel niteliğini saklar.³⁷

Ahlak kanununun, Kant'ın kendi varsayımları altında sorsal olarak nihai amacın gerçekleştirilmesine katkıda bulunma ödevi ile tamamlanması, "çaresizliğin düşünülemezliği" motifi ile açıklanır, Yahudi-Hristiyan geleneğinde Kant'ı asıl ilgilendirenin ne olması gerektiği açıklık kazanır. Bu, Tanrının varlığının (veya hatta insan ruhunun ölümsüzlüğünün) ahrel vaadinden ziyade, vaat edilen *dünya üzerinde* Tanrının devleti perspektifidir. "Eğer henüz dinsel öğreti olarak bakılmazsa Hristiyanlık öğretisi, [...] yalnızca pratik aklın en çetin taleplerine yeten bir en yüksek iyilik (Tanrının devleti) kavramını verir."³⁸ Bütün Platoncu ideallerin de ötesine geçen, tarihin içinde etkili olan Tanrının eskatolojik düşüncesi, "amaçlar alemi" fikrini akılla kavrananın aşkını solukluğundan, dünya içindeki bir ütopya çevirmeye izin verir. Böylece insanlar ahlaksal eylemleriyle, Kant'ın dünya üzerindeki bir Tanrı hakimiyeti metaforundan felsefi olarak çıkarsadığı o "etik düzenin" gerçekleşmesini destekleyebileceklerine güven kazanır.

Pozitif dinin hayal gücümüzü uyaran imge hazinesiyle aktardığı tarihsel mirası olmasa, pratik akıl, zaten dinsel olarak ifade edilmiş bir *gereksinimi* akılcı düşüncelerin ufkuna yerleştirmeye çalışırken kullandığı koyutlara yönelik epistemik uyarımın eksikliğini hissederdi. Pratik akıl dinsel geleneklerde, tarihsel olarak hazır bulunanı kendi rasyonel ölçütlerine göre benimsemek başarılı olursa, bir "akıl gereksinimi" olarak ifade edilen eksikliği gidermeyi vaat eden bir şeyler bulur.

Kant pozitif dine ve kilise inancına araçsal bir işlev yüklediği ölçüde, bu epistemik bağımlılığı kendine itiraf etmez. İnsanların "ahlaksal inançsızlıklarını" aşmak için gözle görülür örneklerle, peygamberlerin ve azizlerin örnek yaşam öykülerine, vaatlere ve mucizelere, telkin edici imgelere ve yüce anlatılara yalnızca "vesile" olarak gereksinim duyduklarını düşünür ve bu durumu insan doğasının zayıflığı ile açıklar. Vahiy sadece, akıl hakikat

37 Bu tasarım, Kant'ın *Arı Aklın Eleştirisi* (A 828/B 856)'da geliştirdiği, doğru-saymanın üç tarzı şemasına uymaz.

38 *Pratik Aklın Eleştirisi*, A 230 dev.

lerinin yayılmasının yolunu kısaltır. İnsanların “salt akıllarının kullanımı aracılığıyla” otoriter bir yönlendirme olmaksızın da “[...] kendiliğinden ulaşabilecekleri” hakikatleri bir öğreti biçiminde erişilebilir kılar.³⁹ Böylece sonunda “saf ahlaksal inanç” kilise inancının geleneksel kılıflarından çıkacaktır: “Kılıfların [...] çıkarılması gerek [...]. Kutsal geleneklerin kılavuz şeridi, zamanında iyi hizmetlerde bulunan eklentileriyle, yönetmelikleri ve talimatlarıyla sonradan sonraya gereksiz, hatta sonunda bir ayak bağı haline gelir [...]”⁴⁰

(5) Ancak Kant, (yine gerçekleşmiş “en iyi dünya” durumu için bir şifre olan) “Tanrının devletine yaklaşma”⁴¹ açısından “kilise inancının, saf din inancının tek başına hakimiyetine geçmesini”, kilisenin organizasyon biçimleri, gelecekteki bu durumun asıl niteliklerini şimdiden öncelermiş gibi bir biçimde betimlediğinde, bu, kilise inancının cılız, dini eleştiren biçimde akıl inancının yayılması için salt “araç” olarak anlaşılmasına pek de uymaz. “Yaklaşma” formülü öznel iyelik anlamında Tanrının devletinin yaklaşması olarak veya nesnel iyelik anlamında Tanrının devletine yaklaşma olarak anlaşılabilir. “Tanrının devletini insanların *kurması* gerekmesinin ilişkili anlamına”⁴² rağmen, “Tanrının devletinin dünya üzerinde” kurulmasını, insan türünün kendisinin işbirliği içinde çaba göstermesinin bir sonucu olarak anladığımızda, ilk başta çoğul olarak ortaya çıkan kurtuluş kurumları, “hakiki kilise”ye uzanan zorlu yolda önemli bir organizasyon rolü oynarlar. Tanrının devletine yaklaşma, “bir kilisenin duyuşal biçiminde tasavvur edilir [...] ve insanlar bunun düzenini [...] kendilerine bırakılmış ve onlardan talep edilebilen bir eser olarak kurmakla yükümlüdür”⁴³

39 *Din*, A 219/B 233. Bkz. *Fakültelerin Çatışması*, A 46: “İncil’e dayanan teolog der ki: ebedi hayatı bulacağınıza inandığınız kitabı arayın. Ama bunun koşulu, insanın ahlaksal iyileşmesinden başka bir şey olmadığı için, bu ebedi yaşamı hiçbir insan, kendisi bu kitabın içine koymadıkça, hiçbir kitapta bulamaz, çünkü bunun için gerekli kavramlar ve ilkeler aslında başka birilerinden öğrenilmez, tersine bir ders vesilesiyle öğretmenin kendi usundan geliştirilmesi gerekir.”

40 *Din*, A 170/B 179.

41 *Din* A 157/B 167’deki bir kısmın başlığı böyledir.

42 *Din*, A 213/B 227.

43 *Din*, A 212/B 226.

Kendini “etik kanunlar altında Tanrının halkı” olarak anlayan bir kilise cemaatinin kurumu, Kant’ı din felsefesinde, “en yüksek iyilik” kavramının solgun metafiziksel mirası için bir yaşama biçiminin somut şeklinde fiziksel olarak cisimleşme olanağını sunan bir kavram oluşturmaya teşvik eder. Kant “etik düzen” kavramını pratik felsefe bağlamında değil, tersine bunun “mevcut tarih üzerine”⁴⁴ uygulanması sırasında geliştirir. Görünüşe göre “din, salt aklın sınırları içinde”, akıl karşısında ayakta durabilen her şeyi dinsel geleneklerden çıkarsamaz;⁴⁵ daha ziyade din bu sırada kendisi de deontolojik olarak sıkı sıkıya tanımlanmış bir akıl ekonomisinin genişletilmesi için dürtüler de alıyor gibi görünmektedir. “Tarih ve vahiy öğretilerinin” rasyonel içeriğinin yeniden kurgulanması sırasında, özellikle Kant’ın ilgisini, organize inanç cemaatlerinin “dünya üzerinde Tanrının devletinin kurulmasına” yaptıkları katkılar çeker. “Uygulamalı din öğretisi” dünya üzerindeki Tanrı devleti şifresi için “etik düzen”in akıl kavramını geliştirir ve böylece pratik akıl, akılla kavranabilen “amaçlar alemi” içinde kendi kendine salt ahlaksal kanun koymanın ötesine geçmeye zorlar.

Dediğimiz gibi ahlak kuramı “amaçlar alemine”, dünyasal bir tamamlamayı gerektirmeyen, akılla kavranan bir konum verir. Bu fikir daima, ahlak kanununun tekil muhataplarına yöneliktir. Ahlaksal bir düzen biçiminde gerçekleşmeye gerek duymaz, çünkü bu “akıllı varlıkların toplumda nesnel kanunlarla bağlanması” modeli, herhangi bir işbirliğiyle, yani *ortak* bir uygulamaya katılmakla yükümleme anlamını taşımaz. “Amaçlar alemi” sadece soyut olarak, görünüşlerin karmaşık dünyasında eylemlerin gerçek sonuçlarını dikkate almaksızın, kategorik olarak geçerli ahlak kanunlarının hakimiyeti durumunu gözler önüne serer. Bu *Mundus intelligibilis*’nın* *kamusal* niteliği, belli ölçüde sanal kalır. Bunun gerçek dünyadaki karşılığı, cumhuriyetçi devlet vatandaşlarının, hukuksal kanunlar altında düzen-

44 *Törelere Metafiziği*, A 182 dev.

45 Din felsefesinin açıklanan hedefi, “sadece vahiy edildiğine inanılan dinin metninde, İncil’de, salt usla da kavranabilen şeyleri, [...] tasarlamaktır”. *Fakültelerin Çatışması*, Önsöz, A XI, Dipnot.

* Akılla kavranabilen dünya, (ç.n.).

lenmiş kurumlardır. İçsel olarak düşünülen ahlaksallık, sadece zorlayıcı hukuk aracılığıyla dışa çıkabilir ve yasal eylemlerde görünebilir izler bırakabilir.

İç ve dış, ahlaksallık ve yasallık arasındaki bu katı ikiciliği Kant, bütün dinsel toplumsallaşmaların içinde yazılı olan bir genel ve görünmez kilise fikrini, “etik düzen” kavramına çevirirken feda eder. Böylece “amaçlar alemi” içsellik alanından çıkar ve tüm dünyayı kapsayan bir kilise cemaatine benzer olarak kurumsal bir yapı kazanır: “İnsanların salt erdem kanunları altında bağlanmasına [...] etiksel bir bağ ve bu kanunlar kamusal olduğu ölçüde (hukuksal vatandaşlık bağlarından farklı olarak) etiksel vatandaşlık bağı [...] denebilir.”⁴⁶ Bu noktada felsefesal kavram ve kuram oluşumunun, *dinsel geleneğin esin kaynağına epistemik bağımlılığı* aşırı belirginleşir.

Bir politik düzenin “hukuksal vatandaşlık durumunun yanı-na geçen, yalnızca erdem kanunlarına göre düzenlenmiş bir düzenin “etiksel vatandaşlık durumu” ile, Kant “akılcı dünya varlıklarının nihai amacına” yeni, öznelerarası bir yorum katar. Böylece nihai amacın gerçekleşmesine katkıda bulunma görevi de başka bir anlam kazanır. Şimdiye kadar en yüksek iyiliğin “meydana getirilmesi” daha çok bütün ahlaksal eylemlerin öngörülemeyen karmaşık sonuçlarının ve yan sonuçlarının toplamından, insanlar tarafından niyetlenemeden “ortaya çıkma” olarak düşünölmek zorundaydı. Bu yüzden nihai amacın gerçekleştirilmesine katkıda bulunmaya yönelik o acayip “görev” de, eylemin yönelimi üzerinde değil, olsa olsa davranmaya dürtölme üzerinde bir doğrudan etkiye sahip olabiliyordu. Sadece her kişinin her durumda görevin ne yapmayı buyurduğuna kendisi için karar vermesini sağlayan ahlaksal kanunlar yönlendirici güce sahiptir. Erdem ile mutluluğun buluştuğı ideal durum, sadece kişisel kurtuluşla değil, herkes için “dünyanın en iyisi” ile ilişkilendirilse bile, bu durumu desteklemeye yönelik süper görev hiçbir şey ifade etmeden kalır, çünkü basit görevlerin bireysel olarak yerine getirilmesinin dolaylı yolundan başka bir şekilde yerine getirilemez.

Her birey, ahlak kanunu için “dolaysızdır”. Bu durum, her adil kişiyi sürekli ahlaksal eyleme teşvik etmeyi uman en yük-

sek iyiliğin, Kant'ın etik düzen kavramına getirdiği bir yaşam biçimi vizyonu ile ikamesiyle değişir. Çünkü şimdi, böylesi bir yaşam biçimini ne kadar çarpık da olsa önceleyen ve yaklaşık olarak az çok cisimleştiren bir cemaat yaşamının yerel uygulamaları, daha ileri giden bir yaklaşımın işbirliği denemeleri için "birleşme noktaları" oluşturabilir: "Çünkü yalnızca böylece, iyi ilkenin kötülük üzerinde zaferi umulabilir. Ahlak kanunlarını koyan akıl tarafından, her bireye buyurduğu kanunların haricinde, iyiliği seven herkesin altında toplanması için bir birleşme noktası olarak, bunun üzerine bir de erdem bayrağı çekilmiştir [...]".⁴⁷ Bu perspektiften bakıldığında en yüksek iyiliğin desteklenmesine yönelik bireysel görev, zaten varolan çeşitli cemaatlerin üyelerinin, "etiksel bir devlet", yani gitgide daha kapsamlı, daha da kapsayıcı bir "erdem alemi" halinde birleşmesi görevi ne dönüşür.⁴⁸

(6) akıl, ahlak kanununun ötesine taşan, dünyada Tanrının devletine yaklaşma fikrini, Tanrı ve ölümsüzlük koyutlarıyla ya kalayamaz. Daha ziyade bu kurgu ile birleşen sezgi, doğru olanın, daha iyi olan ve iyileşen yaşam biçimlerinin somut iyiliği içinde araması gereken dayanağı anımsatır. Ahlakı yarı yolda karşılayan, isabetsiz olmamış yaşam biçimlerinin yön verici imgeleri, tanrısal desteğin kesinliği olmasa da, eylemin aynı zamanda hem görüşü açan, hem de sınırlayan ufku olarak aklımızda canlanır, ama Kant'ın etik düzeni gibi tekil halde veya yapılması gerekenin katı hatları içinde değil. Bu imgeler bizi, sadece *şanslı* koşullar altında başarılı olabildikleri için, sıklıkla başarısız geçen dikkatli işbirliği denemeleri türünden ve ısrarlı tekrarlamalar türünden girişimlere esinlendirir ve cesaretlendirirler.

Koyutlar öğretisi, zorunluluk ile beceri arasındaki asimetriyi, bilginin inanç ile genişletilerek sağaltmak gerekmesini, zorunluluğu insan becerisinin o denli ötesine kadar uzatan sorunlu bir görevin verilmesine borçludur. Kant'ın dinin karışısına hem bir varis hem de muhalif olarak çıkma niyetlerinin çelişmesi sonucunda içinde düştüğü ikilem de burada yansımalar bulur. Kant dini bir yandan aklın ölçütlerine yeten bir ahlakın

47 *Din*, A 121/B 129.

48 *Din*, A 122/B 130.

kaynağı olarak, diğer yandan ise karanlıkçılıktan ve kara çalmacılıktan felsefi olarak temizlenmesi gereken karanlık bir sığınak olarak görür. Dinsel içeriklerin tefekkürle benimsenmesi denemesi, bunların doğruluğu ve yanlışlığını *felsefi olarak yargılama* yönündeki dini eleştirme hedefiyle çatışma içindedir. Akıl, din kurabiyesini hem yemek isteyip, hem de saklayamaz. Yine de, metafizik sonrası düşünme koşulları altında, dünya dinlerinin ifade gücünden, pratik aklın kullanımı için neler öğrenebileceğimizi bilmek istiyorsak, Kant'ın din felsefesinin yapıcı niyetleri ilgimize layıktır.

Tanrının dünya üzerinde hakimiyeti fikrinin, erdem kanunları altındaki bir cumhuriyet kavramına tercümesi, Kant'ın bilginin inançtan eleştirel ve aynı zamanda özeleştirel olarak sınırlandırılmasını, dinsel geleneklerde korunmuş olan içeriklerin olası bilişsel anlamına yönelik dikkatle bağladığını örnek olarak gösterir. Kant'ın ahlak felsefesi, bütün olarak tanrısal buyrukların kategorik zorunluluğunu, söylemsel yoldan yeniden kurgulama denemesi olarak anlaşılabilir. Aşkinci felsefe toplam olarak, Tanrının aşkın bakış açısını, işlevsel olarak eşdeğer bir *dünya içi* perspektife aktarma ve bir ahlaksal bakış açısı olarak koruma pratik anlamına sahiptir.⁴⁹ İnanç tarzını tasfiye etmeden akılcı olarak şişkinliğini alma denemesi de bu soykütüğünden beslenir.

Kant'ın yanılsamasız idealizminin kendisi de, kuramsal aklın kötümser itirazlarına karşı dürüst bir açıklığı, gözü korkmamış bir pratik aklın iyimser kararlılığı ile bağdaştıran bir bilişsel tutumun ifadesidir. Bu bileşim en başından beri kuşkuculuğa yatkın olan "aklın doğasını", yenilgici bir umursamazlığa ve sinik biçimde kendi kendini tüketmeye karşı korur. Kant, felsefi önemini ancak Hegel'in fark ettiği bir tarihsel bilincin eşliğinin, henüz kesinlikle bu tarafındadır. Kant, dinsel içeriklerin tefekkürle benimsenmesini, aklın kendisinin de ait olduğu bir tarihsel oluşum bağlamının soykütüğünün şifresinin çözülmesi olarak değil, henüz pozitif dinin adım adım saf bir akıl inancıyla telafi edilmesi perspektifinden anlamıştır. Ama daha koyutlar

49 J. Habermas, "Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral", *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt/M. 1996, 11-64, burada s. 16 vd.

öğretisi bile, dini eleştiren aklın kendinden eminliğini belli şekilde dinsel içerikleri kurtaracak biçimde tercüme etme niyetiyle barıştırır.

Kant'ın din felsefesine hermenötik bakışımız, tabii ki iki yüz yıllık bir etki tarihinin damgasını taşımaktadır. Bu bağlamda yeni Kantçılık içindeki en önemli din tarihi yapıtının apolojetik niteliğini anımsatırım: Hermann Cohen Kant'ın akıl dinini, Yahudi geleneğinin yazınsal kaynaklarının ayrıntılı bir yorumu için anahtar olarak kullanır.⁵⁰ Çevresindeki entelektüel Yahudi düşmanlığına karşı Cohen, Eski Ahit'in evrenselci anlamını açığa çıkarmak ve felsefi araçlarla Yahudilik ile Hristiyanlığın eşit düzeyde olduğunu kanıtlamak ister.⁵¹

Fakat aşağıda odaklanacağım, en güçlü etkiye sahip üç figür, doğrudan Kant'ın izleyicilerinin çizgisine ait değildir. Hegel, Schleiermacher ve Kierkegaard, Kant'ın dini eleştirerek bilgiyi inançtan ayırmasına, kendine özgü, ama eşit ölçüde zengin sonuçları olan biçimlerde tepki vermiştir. Hepsî din eleştirmeni Kant'ın, 18. yüzyılın çocuğu olarak soyut bir aydınlanma biçimine tutuklu kaldığı ve dinsel geleneklerden asıl özünü çaldığı kanısındadır. Kant'ın etki tarihinin, rastlantısal olmayarak Protestanlık hakimiyetindeki bu kısımda, hepsinden önce “din olgusunun” kısaltılmadan betimlenmesi ve akıl ile din arasında doğru sınırın çizilmesi üzerinde çatışılır. Hegel, Schleiermacher ve Kierkegaard'dan çıkan bu üç eleştiri ötesi çizgiyi, şimdiki dağılıma kadar sadece en kaba hatlarıyla çekebileceğim.

(7) Hegel Kant'ı, dini soyut anlak kavramlarının verdiği ölçülere göre kavrayan ve öz içeriklerini salt pozitif bir şey olarak aşağılayan bir aydınlanmacı olarak eleştirir. Böylece kibirli öznel akıl, sözde karanlıkçılığa karşı bir yalancı zafer kazanır; aklın kendini sahte aşkını biçimde sınırlaması, karşıtı olarak po-

50 H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, (2. baskının yeniden basımı 1928), Wiesbaden 1988, 4: “Eğer daha din kavramı için peygamberlerin yazınsal kaynaklarına mahkumsam, sonunda onlardan ders alarak, ama düpedüz onların otoritesiyle yönlendirilmeden, dahası ilk baştan onların kendisinden ders çıkarmanın temeline koyduğum bir kavramla onlara yaklaş- tiysam, bunlar dilsiz ve kör kahlılar.”

51 Micha Brümlik bu yapıtı, “İbrani İnsancılığının” ifadesi olarak onurlandırır, *Vernunft und Offenbarung*, Berlin/Viyana 2001, s. 11-28.

zitivistçe kısaltılmış bir din kavramını üretir.⁵² Bu eleştiri inanç ile bilginin karşıtlığını, aynı şekilde rasyonel olarak *genişletilmiş* bir bilginin ufku içinde kaldırmak istediği ölçüde, kendisi de Kant'ın yaklaşımının radikalleştirilmesi olarak anlaşılabilir. Hegel dinler tarihini kesinlikle ritüel uygulamalarının ve tasavvur dünyalarının bütün genişliğiyle kavrar, ama yine de, felsefenin tercüman olduğu kapsamlı bir aklın soykütüğü olarak. Felsefesel Aydınlanmanın, dinin hakikat içeriğini, aklın ölçütlerine göre meşrulaştırma istemine Hegel de sarılır.⁵³

Diğer taraftan tekil dinsel içeriklerin, sınırlarının bilincinde olan akıl tarafından seçici olarak benimsenmesinin yerine, şimdi bütün olarak dinin kavranarak kaldırılması geçer. Felsefe, dinin tasavvur eden düşünmesinde akılcı olanın ne olduğunu fark eder. Ama kucaklayıcı bir felsefenin, kendinden geçmiş dini sonunda zorladığı bu eşitliksiz evlilik, görünüşte üstün olan eş için ikircikli bir sonuç verir. Bu diğerlerinin içinde kendini tefekkürle yakalamak için, doğa ve tarihe teslim olan mutlak tin kavramıyla, gerçi felsefe Hıristiyanlığın temel düşüncesini bünyesine katar ve Tanrının insanlaşmasını kendi diyalektik düşünmesinin ilkesi haline getirir, ama çifte bedel ödeyerek. Bir yandan aşkını aklın özeleştirel olarak çektiği sınırlarının yıkılması, metafiziğe geri sürükler; diğer yandan kendi içinde dönüp duran, mutlak bilginin doruğuna varır varmaz, kendini yeniden doğaya bırakmak zorunda kalan bir tinin yazgıcılığı, tam da inançlıların kurtuluş umudunun yöneldiği bir yeni başlangıcın eskatolojik boyutunu tıkar.⁵⁴

Hem metafiziğe geri düşmekten, hem de kuramın uygulamadan sessizce geri çekilmesinden duyulan bu çifte düş kırıklığı, Hegel'in solcu öğrencilerini, Kant'ın din eleştirisini farklı,

52 Hegel, *Glauben und Wissen*, Werke, C. 2, Frankfurt 1986, 288: "Aydınlatıcı aklın, düşük ölçüdeki dinsel kavrayışına göre inanç olarak kendisinin karşıtı olarak gördüğü şey karşısında kazandığı parlak zaferi, ışıktaki bakıldığında, ne savaşmaya çalıştığı pozitif şeyin din olarak, ne de zaferi kazananın akıl olarak kaldığı bir zaferden başka bir şey değildir." Bunun için bkz.: Th. M. Schmidt, *Anerkennung und absolute Religion*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1997.

53 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Werke, C. 17, s. 318: "Hakiki Hristiyan inancının içeriği, felsefe aracılığıyla meşrulaştırılacaktır."

54 K. Löwith, "Hegels Aufhebung der christlichen Religion", *Zur Kritik der christlichen Überlieferung*, Stuttgart 1966, s. 54-96.

maddeci anlamda radikallemeye itmiştir. Feuerbach ve Marx, mutlak tinin idealist gelişim tarihini, bedende ve dilde cisimleşmiş, tarihte ve toplumda yerleşmiş, öznelarası bir aklın bakış açısından yerin dibine sokar ve Kant'taki pratik aklın kuramsal akıldan önceliğini yeniden yerleştirirler. Gerçi ayılarak dini, paramparça yaşam koşullarının refleksi olarak ve aynı zamanda yabancılaşmış bir yaşamın kendinden gizlenmesi mekanizması olarak kavrarlar.⁵⁵ Onların din eleştirisi, Freud'un psikolojik açıklamasının yolunu hazırlar, buna göre din bilinci, karşılanmayan gereksinimleri izdüşümsel olarak tatmin eder. Ama Kant'ta olduğu gibi, yanlış pozitifliğin bu yıkımı, sırf pratik gerçekleştirilmeyi bekleyen bir hakikat içeriğini serbest bırakmadır. Şimdi özgürleşmiş bir toplumun devrimci bünyesi içinde dünyevi bir cisim bulacak olan, yine etik bir düzen olarak dünya üzerinde Tanrının devleti fikridir.⁵⁶

Dinsel içeriklerin böyle ateistçe benimsenmesinin, batı Marksizminde devamı canlı biçimde gelmiştir. Burada teolojik motiflerin şifresini çözmek kolaydır, bu ister Bloch'un doğa felsefesinde temellenen umut felsefesinde olsun, ister Benjamin'in çaresiz, ama Mesihçi esinlerle kurtarma çabasında, isterse Adorno'nun kırılğan negativizminde olsun. Felsefi yaklaşımların bazıları, Johann Baptist Metz'de veya Jürgen Moltmann'da olduğu gibi, teolojinin kendi içinde de yankı bulmuştur.

Hegel'den Marks'a ve Hegelci Marksizme kadar felsefe, Kant'ın başlattığı semantik çizgide, "Tanrının halkı"ndan Yahudi-Hristiyan kurtuluş mesajının *kolektif* olarak özgürleştirici iç-

55 K. Marx, *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı)* (1843), Berlin/DDR 1976, s. 378: "İnsan, bu insanın devletin, toplumun dünyasıdır. Bu devlet, bu toplum, dini, ters bir dünya bilinci üretir, çünkü kendileri ters bir dünyadır. Din bu dünyanın genel kuramıdır [...] onun coşkunluğu, ahlaksal yaptırımı, kutlu tamamlanışı, genel teselli ve meşrulaştırma zemini. Din insan varlığının fantastik gerçekleşmesidir çünkü insan varlığı hakiki bir gerçekliğe sahip değildir. Öyleyse dine karşı savaş, dolaylı olarak, tinsel özütü din olan o dünyaya karşı da savaş demektir."

56 I. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, (1843), §59: "Kendi başına bireysel insan, içinde insanlığın özüne ne ahlaksal, ne de düşünen varlık olarak sahiptir. İnsanın özü sadece topluluk içinde, insanın insanlıkla birliğinde mevcuttur, fakat bu birlik sadece ben ile senin farkının gerçekliğinden destek alır. Feuerbach, Martin Buber'in diyalog felsefesinin önemli motiflerini öncelikle bunun için bkz. M. Theunissen, *Der Andere* (1964), Berlin 1977, s. 243-373.

riğini özümsemek ister. Schleiermacher ve Kierkegaard için ise, genelliğe yönelik olan felsefeye daha büyük zorluklar çıkaran *bireysel* kurtuluş, inancın merkezini oluşturmaktadır. Bunların ikisi de Hristiyan, ama metafizik sonrası düşünürlerdir. Biri sırasıyla Kantçı olarak ayrılan din filozofu ve teolog rollerine bürünürken, diğeri dindar yazar rolünde, Kantçı felsefe yapan bir Sokrates'in meydan okumasına karşı koyar.

(8) Hegel'den farklı olarak, Schleiermacher, Kant'ın metafizik eleştirisi ile çıktığı sınır kazıklarına saygı gösterir. Gerçi Hegel'in, dinde daima sadece ahlakı bulan bir eleştiriye karşı çekincesini paylaşır. Ama epistemolojik açıdan Schleiermacher, öznel aklın kendini referans almasına sarılır. Bilinç felsefesinin temel kavramsal ufku içerisinde dinin kendi anlamını ve kendi hakkını açıklaştırarak, inanç ile bilgi arasındaki sınırı, özgün bir inancın lehine, salt aklın ötesine kaydırır. Filozof olarak Schleiermacher, dinsel inancın içerikleriyle –fides quae creditur– değil, inançlı olmanın edimsel olarak ne anlama geldiği sorusuyla –fides qua creditur– ilgilenir.⁵⁷ İnanılan içerikleri dogmatik olarak işleyen bilimsel bir teoloji ile, inançlı kişinin kişisel yaşama biçimine esin veren ve bunu taşıyan imanlık arasında ayrım yapar.

Schleiermacher, Kant'ın akıl yetileri mimarisini genişletir, ama dinsel inanca, bilgi, ahlaksal idrak ve estetik deneyimin yanında kendi aşkıncı yerini açarak, bu mimariyi havaya uçurmuş sayılmaz. Bilinen akıl yetisinin yanına şimdi, imanlık duygusu içinde eşzamanlı olarak kendi anlamlılığının ve başkalarına düpedüz bağımlılığının dolaysızca bilincine varan inançlı kişinin dindarlığı geçer. Schleiermacher, kendi varlığından emin olma ile Tanrı bilincinin nasıl kenetlendiğini gösterir. Ünlü tezi, almayla açıklık ile kendiliğinden etkinlik yetisinin yanında, dünyayla pasif ve aktif ilişkiler kurmanın karşılıklı etkileşimi niteliklerini taşıyan bir öznenin dünya içindeki konumundan yola çıkar.⁵⁸ Dünyaya bakan sonlu bir özne için, ne mutlak özgürlük ne de mutlak bağımlılık *düşünülebilir*. Ama mutlak özgürlük, dünya-

57 Bu ise, Bultmann'ın Schleiermacher'den çıkarak Kierkegaard'a bir yol bulmasını açıklar: F. Nüssel'in Bultmann hakkındaki yazısıyla karşılaştırınız: P. Neuner, G. Wenz (Ed.), *Theologen der 20. Jahrhundert*, Darmstadt 2002, s. 70-89.

58 F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, (1830/31), §§3-5.

nın duruma bağlı eyleme yüklediği sınırlamalar ile nasıl bağdaştırılamıyorsa, tersine mutlak bağımlılık da dünyaya karşı yönelimsel mesafe ile anlaşılamaz, çünkü bu mesafe olmasa olgular nesnelleştirilerek kavranıp işlenemez. Fakat bu özne dünyayı sırtını dönerse, kendi bilinçli yaşamının anlıklığının farkına varması sırasında düpedüz bir bağımlılık duygusuna kapılır: Sezgisel olarak kendi varlığından emin olma sırasında, bir başkasına bağımlılığının bilincine varır, ki bu, dünyadan aldığımız şeyler ile dünyada üzerinde etkili olduğumuz şeylerin farkının bu yanında, bilinçli yaşamımızı mümkün kılar.

İmanlılık duygusunun bu aşkını çözümlemesi, dinsel deneyime hem kuramsal hem de pratik akıldan bağımsız, genel bir zemin kazandırır ve Schleiermacher bu zemin üzerinde, akıl dininin aydınlanma tasarımına zengin sonuçları olan bir alter natif geliştirir. Kökleri “dolaysız özbilinçte” yatan dinsel deneyim, aynı kökten çıkan bir akılla eş kökenli olduğunu duyurabilir. Akıl dini tasarımı karşı Schleiermacher’ın aşkını felsefe göre dindarlığı devreye sokmasının faydası, iddialı dinsel geleneklerin pozitifliğini kırmak ve hatta tamamen yadsımak zorunda kalmaksızın, toplumdaki ve devletteki dinsel çoğulculuğu hesaba katabilmesidir. Çünkü dinsel içselliğin pietistçe damgalanması, dindar duygular belli biçimde ifade edildiğinde, yani sembolik ifadenin eşliğinin üzerine kaldırıldığında ve inançlıların iletişimsel toplumlaşmasında *kilisede uygulanan* bir inancın pratik haline büründüğünde, antropolojik olarak genel bağımlılık duygusunun *çeşitli gelenekler halinde dallanıp budaklandığı* tezine sürükler.

Bütün dinlerin aynı rasyonel kökene sahip olduğu yolundaki felsefesal idrak, kiliselere ve ilgili kilise inancının dogmatik yorumuna, modern toplumların farklılaşmış kalıpları içinde meşru bir yer bulmayı mümkün kılar. Bu öncül altında kilisele ilgili hakikat istemlerine dokunulmaksızın, farklı inançtakilere ve inançsızlara karşı, karşılıklı tolerans gösterebilir, liberal devletin seküler düzenini kabullenebilir ve dünya bilgisi üzerinde uzmanlaşmış bilimlerin yetkisine saygı gösterebilir. Olduğu gibi dinsel deneyimin felsefi olarak meşrulaştırılması, teolojiyi gereksiz kanıtlama yüklerinden kurtarır. Metafiziksel tanımlar

kanıtları ve benzeri spekülasyonlar lüzumsuzdur. Teoloji dogmatik çekirdeğinin işlenmesi için en iyi bilimsel yöntemlerden faydalanarak, üniversiteler içinde göze batmaksızın diğerlerinin yanında bir pratik disiplin olarak yer edinebilir. Fakat 19. yüzyıl sonlarındaki ve 20. yüzyıl başındaki kültür Protestanlığı ise, Schleiermacher'ın din ve modernliği, inanç ve bilgiyi böyle sık biçimde barıştırmak için ödediği bedeli belirginleştirir. Kilisenin topluma katılması ve inancın özelleştirilmesi, inancın dünya içindeki sıçrama gücünün aşkınlığı ile olan dinsel ilişkiyi koparır.

Adolf von Harnack'ın yapıtları ve çıkışları, dinsel ciddiyetin yumuşatılması kuşkusunu üzerine çekmiştir. Dinin hafifletirilerek modernliğin ruhuna uydurulması, dindar cemaatin dayanışma içindeki eylemlerinden, *dünya içinde* yeniden biçimlendirici bir uygulamanın gücünü, hatta devrimci bir uygulamanın enerjisini koparır. Tanrının mevcudiyeti bu önseller altında bireysel ruhun derinliklerine çekilir: "Tanrının devletinin gelmesi, bireye gelmesi, ruhun içine sığınması ile olur."⁵⁹ Max Weber ve Ernst Troeltsch de Schleiermacher gibi dini, modern toplumlarda da bağımsızlığını ve yapı oluşturan gücünü koruyan bir bilinç oluşumu olarak kavrarlar. Ancak onlar için dinsel geleneklerin anlamı, sadece deneysel olarak kavranabilen aşıkârlıklardan açılır. Dinin bağlayıcı bir normatif içeriğini sadece, kendi kimliklerini içinde buldukları o liberal aydınlanmış, bireyselci günümüz kültürünün Hıristiyan köklerini düşünerek, tarihçiliğin pençesinden koparabilirler.⁶⁰

(9) Kierkegaard'ın yapıtı, Schleiermacher'ın modernlikle barışık, inançlı varoluşun sakinleştirici çözümlemesine tezat oluşturur. Kierkegaard, aynı kuşaktan olan Marx ile *huzursuz* bir modernliğin kriz bilincini paylaşır. Ama Marx'dan farklı olarak spekülâtif düşünceden ve kokuşmuş burjuva toplumundan çıkışı, kuram ile uygulama ilişkisini tersine çevirme yoluyla değil,

59 A. v. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, (ed. T. Rendtorff), Gütersloh 1990, 90, aynı zamanda bkz. G. Wenz, "A. v. Harnack – Herzensfrömmigkeit und Wissenschaftsmanagement", Neuner, Wenz (2002), s. 33-52.

60 F. W. Graf, Ernst Troeltsch, "Theologie als Kulturwissenschaft des Historismus", Neuner, Wenz (2002), 53-69; Max Weber hakkında bkz., W. Schluchter, "Die Zukunft der Religion", *Religion und Lebensführung*, C. 2, Frankfurt/M. 1988, s. 506-534.

tersine kendisini dürttüleyen, Luther'deki inayetli Tanrı sorusuna varoluşsal bir yanıtın gerçekleşmesinde arar. Radikalleştirilmiş günah bilinciyle, aklın özerkliği, bilinmeyen, yalnızca tarihsel olarak tanıklık edilen, kendi kendini ifade eden Tanrının düpedüz heterojen gücünün gölgesine kapılır. Modernliğin insan merkezli anlayışına karşı bu yeni mutaassıp hamle, Kant'ın din felsefesinin etki tarihinde önemli bir aşamayı oluşturur. Çünkü bu hamle akıl ile din arasındaki sınır çizgisini, bu sefer vahiy inancı tarafından pekiştirir. Bu sırada Kierkegaard, Kant'ın akli aşkıncı biçimde sınırlandırmasını, aklın kendi insan merkezliliğine karşı çevirir. Akıl dine sınır çekmez, tersine dinsel deneyim akla sınırlarını işaret eder. Nihayet Kierkegaard da, aklın sadece kendi silahlarıyla yenilebileceğini bilir. Kierkegaard'ın Kantçı rakibi olan "Sokrates"i, göreneklerin ötesindeki vicdan ahlakının ancak, eğer bir dinsel anlayış içine yatırılmışsa, bilinçli bir yaşam biçiminin kristalleşme noktası haline gelebileceğine ikna etmek zorundadır.⁶¹

Böylece Kierkegaard, patolojik yaşama biçimlerini ele alarak, şifalı bir "ölümüne hastalık"ın semptomatik aşamalarını, ilk başta ket vurulan, sonradan bilincin eşliğini geçen ve sonunda ben odaklı bilincin tersine çevrilmesine zorlayan bir *çaresizliğin* görünümelerini betimler. Çaresizliğin bu çeşitli görünümleri, özgün bir kendiliği mümkün kılabilecek olan o varoluşsal temel ilişkinin *kaçırılmasının* aynı ölçüde çeşitli tezahürleridir. Kierkegaard, kendisi olması gerektiği belirleniminin gerçi bilincine varan, ama bunun üzerine "çaresizlikle kendisi olma[yı] istememe, hatta daha da alçakça, çaresizlikle bir benlik olma[yı] istememe, hatta en alçakçası, kendinden başka biri olma[yı] isteme"⁶² alternatiflerine kaçan bir kişinin huzursuz edici durumlarını resmeder. Sonunda çaresizliğin kaynağının durumlarda değil, tersine kendi kaçış çabalarında yattığını anlayan kişi, inatçı ama başarısız "kendi olmayı isteme" denemesine girişecektir.

Bu son güç ediminin, tamamen kendinde takılıp kalmış hal de kendi olmak istemenin çaresizce başarısız olması, sonlu ruhu

61 J. Habermas, "Begründete Enthaltensamkeit. Gibt es postmetaphysische Antworten auf die Frage nach dem 'richtigen Leben'?" *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Frankfurt/M. 2001, s. 11-33.

62 S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode* (ed. L. Richter), Frankfurt/M. 1984, s. 51

kendini aşmaya ve böylece, kendi özgürlüğünün temelindeki başka bir mutlak varlığa bağımlılığını kabullenmeye yöneltecektir. Bu dönüş, dönme noktasını, yani modern aklın sekülerleşmiş anlayışının aşılmasını işaretler: “Benlik kendi kendiyile ilişkiye geçerek ve kendi olmak isteyerek, onu koyan güçte şeffaf olarak temellenir.”⁶³ Yalnızca bu bilinç, özgün bir kendi oluşu mümkün kılar.⁶⁴ En derin temel üzerinde tefekküre dalan akıl, kökeninin başka birinden çıktığını keşfeder ve eğer melez biçimde kendine hüküm geçirmenin çıkmaz sokağında yönünü yitirmek istemiyorsa, onun kaderimsi gücünü kabullenmek zorundadır.

Schleiermacher’de aklın akıl aracılığıyla din değiştirmesi, bilen ve eylemde bulunan öznenin özbilincinden başlarken, Kierkegaard’da kendi varoluşundan emin olmanın tarihselliğinden başlar. Her iki seferinde de kendi sınırlarının farkına varan bir akıl, başka bir şeye doğru kendini aşar: ister evreni kapsayan bir şeye esenlikle bağımlılık duygusunda, isterse tarihsel kurtuluş olayını çaresizlikle ümit ederek. Temel fark, Kierkegaard’ın aklın din değiştirmesini, aklın kendi kendini ifade eden Hristiyan Tanrısının yetkisi karşısında istifa etmesi olarak kavrarken, Schleiermacher’ın insan merkezli bakış yönüne sarılması ve pozitif inanç geleneklerinin kökeninde yatan dinsel temel deneyimi, felsefesal olarak temellendirmesinde yatar.

Karl Barth için böylece dindarlık ve dinin felsefi olarak kavranması düpedüz “inançsızlık”, Hristiyanlık vahyi ise “dinin kaldırılması”dır.⁶⁵ Vahiy inancının normatif özgün anlamını ve Hristiyan inancının varoluşunu, tarihsel düşünmenin girdabına karşı, toplumun sekülerleşme baskısına ve inancın özelleştirilmesine karşı ısrarla gündeme getirmek için, Barth ve Bultmann Kierkegaard’a katılır. Hristiyanlığın inanç mesajında bütüne katılamayan şeyi, inanç ile bilginin uzlaşmasız karşıtlığını ortaya çıkarmaya çalışırlar. Ama bu yüzleşme, modernliğin eleştirisini (Barth ve Bultmann’ın Nazi rejimine karşı politik yaklaşımlarının

63 Age., 14.

64 M. Theunissen, *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung*, Meisenheim-Frankfurt/M. 1991.

65 G. Pfleiderer, “Karl Barth – Theologie des Wortes Gottes als Kritik der Religion”, Neuner, Wenz (2002), s. 124-144, burada s. 135.

da gösterdiği gibi) tepkisel bir modernlik karşıtlığına karşı koruyan bir metafizik sonrası düşünmenin zemininde meydana gelir.

Diğer taraftan varoluş felsefesi de Kierkegaard'ın mirasını sahip çıkar. Özeleştirilerek bilinçli bir yaşam biçiminin tarihsel tarzını artık sadece *biçimsel* olarak ifade eden bir etik yolunda Kierkegaard'ı izler.⁶⁶ Karl Jaspers bunun ötesinde, aşkınlık ile dünya içindelik arasındaki radikal gerilimi, "varoluş aydınlanması"nın seküler bakış açısından rasyonel olarak yeniden kurgulamaya çalışır. Fakat bunda sadece, felsefesinin geçerlilik isteminin, inanç hakikatlerinin statüsüne denkleştirilmesi bedelini ödeyerek başarılı olur. Jaspers Kant'ın, Tanrı ve ölümsüzlük koyutları için biçilmiş olan akıl inancı kavramını, bütün olarak felsefeye geneller ve "felsefi inancı" bilimin bilgi tarzından ayırır. Böylece felsefi öğretiler ile dinsel gelenekler arasında bir aile benzerliği oluşur. Bu iki taraf, inanç güçleriyle rekabet eder. Felsefe en iyi durumda bu kavganın niteliğini netleştirecektir, ancak kavganın kendisini tezlerle yatıştıramayacaktır.⁶⁷

(10) Kabaca özetlenen bu etki tarihinden, Kant'ın din felsefesinin güncelliği hakkında ne öğrenilebilir? Bu soru bugün, Batı'da ortaya çıkmış olan modernliğin normatif içeriğinin tehdidi perspektifinden sorulmaktadır. Hegel modernliğin kazanımlarını, "özbilinç", "kendi kaderini belirleme" ve "kendini gerçekleştirme" kavramlarıyla nitelemiştir. Özbilinç varlığını, akışkanlaşmış geleneklerin sürekli gözden geçirildiği bir durumda tefekkürlülüğün artmasına borçludur; kendi kaderini belirleme varlığını, hukukta ve ahlakta eşitlikçi bireysel evrenselciliğin ağırlığını koymasına, kendini gerçekleştirme ise son derece soyut bir ben kimliğinin koşulları altında bireyleşme ve kendi kendini kumanda etme zorlamasına borçludur.⁶⁸ Modernliğin bu anlayışı, aynı zamanda sekülerleşmenin, yani politik güce sahip dinlerin zorlamalarından kurtulmanın da bir sonucudur. Ama bugün bu normatif bilinç, dışarıdan köktenci bir karşı modernliğin tepkisel özelemlerinin değil, tersine raydan

66 Habermas (2001), s. 11-33.

67 K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Münih 1984.

68 J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M. 1985, s. 390-425.

çıkan bir modernleşmenin kendi içinden tehdit altındadır. Piyasanın, bürokrasinin ve toplumsal dayanışmanın bütünleştirici mekanizmaları arasındaki işbölümü dengeden çıkmıştır ve daha kendi başarısına odaklanarak eylemde bulunan öznelere birbiriyle ilişkilerine prim veren ekonomik buyrumların lehine kaymıştır. İnsan kişiliğinin şimdiye kadar “doğal” olarak görülen özlerine kadar derinlere uzanan yeni teknolojilere alışılması, ayrıca yaşantılayan öznelere birbiriyle ilişkilerinde doğalcı bir anlayışı teşvik etmektedir.⁶⁹

Norm bilincinin bu sarsılması, toplumsal patolojilere, olduğu gibi yolunu şaşıran yaşantılara karşı duyarlılıkların sönmesinde açığa çıkmaktadır. Metafizik sonrasında ayrılmış bir felsefe bu eksikliği, henüz Kant’ın duyumsadığı eksikliği gideremez. Felsefe artık, *tek bir* güdüleyici dünya imgesini, üstelik de varoluşsal beklentileri doyuran, bütün olarak bir yaşama bağlayıcı yön veren ve hatta teselli sunan bir dünya imgesini bütün diğerlerinden ayırt edebilen türden gerekçelere artık sahip değildir. Kant’ın koyutlar öğretisiyle dinden, pratik aklın cidden taşıyabileceğinden daha fazla öz aşırma istediğini görmüştük.

Kant’ın rasyonel inanç tarzı ile niyetlendiği şey, daha çok dindar cemaatlerin, olduğu gibi güçlü, kimliğe damgasını vuran geleneklerce belirlenmiş olan kültürel grupların üyelerinin teffekürlü anlayışlarına isabet eder. Bu inanç tarzı, özgün olduğunu varsaydığımız kendi yaşam biçimlerimize karşı takındığımız önermesel yaklaşımlara denktir. Bir yaşam biçiminin değerli olduğu kanıdaysak, onun kesinliğiyle yaşarız. Fakat eşit ölçüde özgün, farklı yaşam biçimleri olduğu için, ne ilginçtir ki bu açıdan kesinlik ve hakikat geçerliliği ayrı düşer. Böyle bir varoluşsal anlayıştan ne kadar emin olsak da, temelinde yatan değer yargılarını genelleştirilebilen ahlaksal kanılarla (hatta kuramsal ifadelerle) karıştırmamalıyız. Her durumda bizim için ve bizim gibi üyeler için varoluşsal önemi olan değer yönelimlerine, evrensel kabul görmeye değerlik istemini bağlamayız.

Kant’a karşı ilk başta Tanrının devleti veya bir “etik düzen” tahayyüllerinin başından beri çoğul halde ortaya çıktığını tespit

69 J. Habermas, “Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?”, Habermas (2001), s. 34-126.

etmemiz gerekir. Ama tekil halde ortaya çıkan akıl ahlakının ve insan hakları ile demokrasinin anayasa hukukuyla kurumsallaştırılmasının, bir yaşam biçiminin sıkı bağlamına yatırılmayı, gerek duyduğunu, ilk Hegel değil, tersine din felsefesiyle Kant görmüştür. Ne var ki bunlar itici güçlerini, *rekabet içindeki* nihai amaçlara sahip olan dünya imgelerinin ve yaşam biçimlerinin *çok çeşitli* bağlamlarına yatırılarak kazanırlar. Bunlar arasında akılcı ölçüde beklenebilecek kadar bir uyumsuzluk vardır, ki bu eğer dilsiz bir karşıtlığa sürüklemeyecek ve şiddet doğurmaya cak ise, kamusal söylemlerde dile getirilmelidir. Bu sırada bir tercüman rolünü üstlenen felsefe sadece, eğer her şeyi daha iyi bilen bir rakip olarak değil, tersine inançlıların, farklı inançta kilerin ve inançsızların özel yaşam taslaklarının meşru çeşitliliği içinde aydınlatıcı olarak ortaya çıkarsa, ahlaksal, hukuksal ve politik birliği teşvik edebilir. Bu yorumlayıcı rolüyle felsefe, gerçi farklı kaynaklardan çıkan, ama felsefi kavramın çalışmasıyla kamusal aklın ışığına çıkarılmazsa kendi kabuğunda kalan duyarlılıkları, düşünceleri ve dürtüleri yenilemeye bile katkıda bulunabilir.

Her ikisi için de, hem *sınırları çizen* aklın özeleştiril çekin genliği için, hem de özel dillerde kapalı kalan öznelci semantik potansiyellerin kamusal söylemlerde *benimsenmesinin* doğurgan rolü için Kant'ın din felsefesi ölçütleri belirlemiştir. Ama bu felsefe ancak etki tarihi bağlamında, günümüzdeki sekülerlik sonrası toplumlarımızda inanç ile bilginin etkileşimine ışık tutar. Belirtilen üç etki tarihi çizgisinde, Hegelci Marksizm, kültür Protestanlığı ve varoluşsal diyalektik çizgisinde, bu değişmiş etkileşimin daima başka bir yönü vurgulanır. Son olarak bununla ilgili kısa bir not.

(11) Hegel'in soykütüksel bakışı, büyük dünya dinlerinin telkin edici imgelerini ve yoğun anlatılarını, kavramın çalışması aracılığıyla tefekkürle özümsemeyi bekleyen bir ruhun tarihli olarak deşifre eder. Bu bakış açısından felsefenin karşısına, cemaat yaşamının anlaşılmamış dinsel geleneklerinde ve kavranmamış uygulamalarında bugün bile, gerçi kamusal akıla başından beri yabancı olmayan, ama olduğu gibi bütün olarak toplumun iletişim çevrimine alınmak için fazla gizemli olan görüşler, sev

giler, ifade olasılıkları, duyarlılıklar ve ilişki biçimleri çıkar. Bu bulgudan yola çıkarak yeni perspektifler oluşturan kavramlar geliştirmede başarılı olunursa, bu içerikler körelen bir normatif bilinç için canlandırıcı güç kazanabilirler. Bu şekilde zamanında “pozitiflik”, “yabancılaşma” veya “cisimleştirme” gibi temel kavramlar, kökenlerinin resim yasağında ve ilk günahı yattığını yadsımayan kavramlar, genel olarak algılamayı değiştirmişti. Kapitalist modernleşmenin zafer geçidini başka bir ışığa tutmuş ve toplumsal patolojilere karşı körelmiş olan duyuları duyarlılaştırmıştır. Bu gibi kavramların eleştirel kullanımı, alışıldık durumların normallik peçesini koparmıştır.

Uygarlık kırımından sonra örneğin Benjamin’in geçmişteki haksızlıklarla “anımsama dayanışması” kavramı –yanılgıya izin vermeyecek şekilde yitirilmiş mahşer günü umudunun bıraktığı boşluğa atılan bu kavram– ahlaksal yükümlülüğünün ötesinde bir kolektif sorumluluğu anımsatmıştır.⁷⁰ Salt aklın sınırları içinde özüksenmiş olan, Tanrının devletine yakınlaşma fikri, bakışları sadece geleceğe yöneltmez. Bu fikir içimizde genel olarak, yaklaşan bir felakete karşı çıkmak veya sadece kızdırıcı bir durumu iyileştirmek için yardımda bulunmayı ihmalimizin, işbirliği çabalarını ihmalimizin kolektif sorumluluğunun bilincini uyandırır. Tabii ki sadece *en şanslı anlarda*, başarılı bir işbirliği bu bilince erişebilir. Ama yakınlarımızın olduğu kadar bize uzak olanların kolektif kaderinin zayıf sorumluluğu, sırf yanılabilen güçlerimizi çoğunlukla aştığı ve bazen kendi yanılabilirliklerini görmezden gelen inatçı veya fanatik beyinleri yanılgıya sürüklediği için omuzlarımızdan alınmamıştır.

Kant, Hegel ve Marx, seküler bilince dinsel mirasın dikenini batırmıştır. Ama ancak Schleiermacher ve Kierkegaard felsefeden, dini eşit seviyedeki bir muhatap olarak kabul etmesini talep etmiştir. Onlar Hristiyanlığı Yunan metafiziğiyle bağlantıdan çözer ve onu küçümseyenler arasındaki aydınlara ve umursamazlara karşı Kant’ın metafizik sonrası düşünme seviyesinde savunur veya eleştirirler.

70 H. Peukert, *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, fundamentale Theologie*, Düsseldorf 1976, s. 278 vd. Bkz. J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M. 1984, s. 514 vd.

Schleiermacher dinin neden kendini modernliğin karmaşıklığına karşı kapaması gereken sırf geçmişte kalmış bir şey olmadığını açıklar. Kilise, dinsel bilinç ve teolojinin, kültürel ve toplumsal farklılaşma çerçevesi içinde, tinin çağdaş ve hatta işlevsel olarak özelleşmiş biçimleri olarak kendilerini nasıl savunabileceklerini gösterir. Schleiermacher, gitgide sekülerleşen bir ortamda dinin varlığını sürdüreceğine kendini hazırlayan bir sekülerlik sonrası toplumun bilinci için bir zamanlayıcı gibidir. Eş zamanlı olarak sanki içten dinsel bilincin modernleşmesini gerçekleştirirken, bu bilinç sonra görenek sonrası hukukun normatif olarak vazgeçilmez koşullarıyla, dünyagörüşsel çoğulculukla ve bilimsel olarak kurumsallaşmış dünya bilgisiyle temasa geçer. Ancak Schleiermacher, inançta bilginin öğelerinin izini sürmek isteyen bir felsefeye, din ile modernliğin barışmasını kendisi de hâlâ felsefesal araçlarla sağladığı ölçüde ayak uydurur.

Metafizik sonrası düşünceyi, işe dünyanın içinden başlayan bir felsefesal düşüncenin insan merkezci görüşünü uzlaşmaz reddeden bir inancın aşılamayan heterojenliği ile ilk Kierkegaard yüzleştirmiştir. İlk olarak bu meydan okumayla felsefe, dinsel deneyim alanıyla cidden diyalektik bir ilişki kazanır. Bu deneyimin çekirdeğinin, felsefesal çözümlemenin sekülerleştirici kavrayışından kaçması, estetik deneyimin rasyonelleştirici kavrayışa direnmesine benzer. Güzellik, çirkinlik ve yücelik gibi kavramlarla felsefe, tefekkürlü yargı gücünün oyununa hareket katan o dilsel-duyusal uyarımı dikkatle çevrelemekten başka bir şey yapmaz. Duyusallığın kaynağı anlaktan uzaklaşır. Dünyanın içine dışarıdan dalan bir "aşkınlığın" durumu da buna benzer. Çünkü bu kavramla felsefe, "en yüksek iyiliğin desteklenmesi" için o ütöpik enerjinin uçurumsuluğunu ve kökenselliğini çevreler, oysa aşkınlıktan koparılmış akıl bu enerjinin kaynağına gücünü yetirme iddiasında değildir. Söylemsel olarak sadece içten bir aşkınlığı gerçekleştirebilir.⁷¹

Felsefe sadece ona karşı taassupla savunulan vahiy kaynağının, felsefe için kabul edilemez bir zorlama kaldığı ölçüde *rasyonel biçimde* dinsel mirastan beslenir. Ya Tanrıya veya insana odaklanan perspektifler, iç içe geçirilemez. İnan ile bilgi ara-

sındaki sınır gözenekli hale geldiğinde ve dinsel motifler *yanlış adlar altında* felsefenin içine sızdığında, akıl dengesini yitirir ve saçmalamaya başlar. Kant'ın aklı özeleştirisi, sadece kuramsal ve pratik aklın ilişkisini netleştirmekle kalmayacak, tersine aklın kendisini, meşrulaştırılmış kuramsal ve pratik kullanımında bir yandan metafiziksel bilgi istemlerinin coşkunluğuna, diğer yandan da dinsel inanç kesinliklerinin duyuyüstülüğüne karşı sınırlayacaktır. Metafizik sonrası (ve Hristiyanlık sonrası) düşünmenin sınırlarının bu belirlenimleri, günümüz felsefe manzarasında inanç ile bilginin ilişkisi hakkında yolumuzu bulmak istiyorsak, bugün de bize ölçüt olarak hizmet edebilir.

(12) Kaba bir yerelleştirme için yol gösterici olarak, Kant'ın metafizik geleneğinin sınırını çizmesinin arkasına geri dönen düşünme geleneklerini (a), metafizik sonrası düşünmenin sınırlarına uyan yaklaşımlardan (b) veya sınır çeken bir düşünmenin ötesine “geçme” sırasında bu işaretleri yeniden silen yaklaşımlardan (c) ayırt etmek istiyorum.

(a) Doğal olarak, Platon'un idealara yükselme ve ruhun maddenin kelepçelerinden kurtarılması ile felsefenin beşiğine koyduğu spekülatif gereksinim, rahata ermemiştir. Böylece klasik geleneğin tartışma kalıplarının yeniden canlandırılması veya özbilincin Kant sonrası zemini üzerinde diyalektik olarak özüksenmesi, en azından içkin olarak kurtuluş için anlamlı düşüncelerin kurtarılmasına hizmet eder. Sıklıkla bu motifler (Leo Strauss'ta olduğu gibi) modernliği eleştiren dürtülere ve buna karşılık gelen politik kasıtlara bağlanır. Ama Batı metafiziğinin geleneğinin geri kazanılması, daima Yunanistan'daki başlangıçlarını değil, aynı zamanda sıklıkla (Carl Schmitt'te olduğu gibi) Ortaçağın ontoteolojisini de hedef alır. O zaman modernliğin açtığı yaralar, (bütün olarak varolanın) bir kozmik düzeninden tefekkürle emin olma yoluyla, yani bios theoretikos ile Uzakdoğu'nun meditasyon uygulamaları arasında bir akrabalık kuran bir “kurtuluş yolu” üzerinden iyileştirilmeyecektir. O zaman söz konusu olan daha ziyade, bir zamanlar yeni Thomasçılıkta veya bugün İslam felsefesinde olduğu gibi, tektanrıci öğretilerin temel ifadelerinin metafiziksel olarak meşrulaştırılmasıdır. Belli yorumlamalarıyla teolojik Hegelcilik veya anali-

tik ontoloji de, başka araçlarla klasik apolojetik'in devamı olarak anlaşılabilir.

(b) Metafizik'in bütünleştirici bilgi isteminden kopuşu varsa-yan, inanç ile bilgi arasındaki ayrımı Kant yapmıştır. Metafizik sonrası düşünceye bu dönüş, belli bir ontolojik kavramsallığı ve belli bir açıklama yapısını gözden düşürmüştür; bu dönüş felsefeyi, modern bilimle aynı düzeye çıkaracaktır.⁷² Nihayet bu dönüşten sonra felsefe, dine karşı çeşitli biçimlerde tavır almıştır.

Eskiden olduğu gibi Katolik din felsefesinin ağırlık merkezinde yatan modern apolojetik, klasik apolojetikten sadece düşünce araçlarıyla değil, aynı zamanda tartışma hedefiyle de ayrılır. Gerçi her ikisi de, teoloji gibi *doğru olduğu varsayılan* bir inanç geleneği "adına" olmasa da, buna "ilişkin" olarak konuşur ve her ikisi de (bugün eleştiri kuramından Wittgenstein'e kadar uzanan) günün çağdaş felsefesal yaklaşımlardan, kendi tercih ettikleri dinsel öğretinin bilişsel bileşenlerinin rasyonel olarak meşrulaştırılması amacıyla faydalanır.⁷³ Ama modern apolojetik, seküler toplumun ve kültürün tinsel temellerine sırtını dönmeyi, artık klasik apolojetik ile paylaşmamaktadır. Hem eleştirel, hem de apolojetik kasıtlı, dinsel çoğulculuğun, bilimlerin bilgi tekelinin ve demokratik hukuk devletinin modern meydan okumalarına, dogmatik olarak tatmin edici bir yanıt bulma hedefiyle, (modern teolojiyle omuz omuza), bir inanç geleneğinin içsel olarak rasyoneleştirilmesine çalışmaktadır.

İnanç içeriklerinin rasyonel olarak yeniden kurgulanmasının karşı kutbunu, dinsel kanaatleri toptan yanlış, aldatıcı veya anlamsız bulan bir bilimcilik oluşturur. Bu kavrayışa göre meşru bilgi, daima kabul edilen, toplumsal olarak kurumlaşmış deneysel bilimlerin "seviyesinden" destek alabilmelidir. Dinsel kanaatlerin geçerliliği de bu ölçüde ve sadece bu ölçüde göre ölçülür; bu yüzden dinsel dil oyunu, sırf dilbilgisel gerekçelerle bile, bütün olarak bilişsel açıdan önemsiz olduğundan yadsın-

72 J. Habermas, "Motive nachmetaphysischen Denkens", *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt/M. 1988, s. 35-60.

73 Örneğin H. Peukert, *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, fundamentale Theologie*, Düsseldorf 1976; M. Lutz-Bachmann, "Materialismus und Materialismus: kritik bei Max Horkheimer und Theodor W. Adorno", *Festschrift Alfred Schmidt*, Münih 1991, s. 143-150; F. Ricken, *Religionsphilosophie*, Stuttgart 2003.

malıdır. Din ister tehlikeli olarak değerlendirilip, gerekirse tedaviden geçirilmesi, isterse dine savaş açılıp, dinin pratikte değerlendirilmesi yalnızca nedenlerinin, işlevlerinin ve sonuçlarının deneysel olarak araştırılmasına bağlıdır. Bilimcilik yine de, doğabilimsel bir dünya imgesi tasarlayıp, eylemde bulunan ve yaşantılayan kişiye bilimsel olarak nesnelleştiren bakışı, gündelik bilincin kendi kendini nesnelleştirmesi talebiyle yaşama dünyasının içine kadar uzattığında, dinsel öğretilerle hakiki bir rekabet ilişkisine girer.

Sonuç olarak, (modern apolojetik gibi) belli bir dinin geçerliliğini varsaymaksızın veya (bilimcilik gibi) bu geleneklerin olası bilişsel içeriklerini toptan yadsımaksızın, inanç ile bilgi arasında kesin ayırım yapan bilinemezci düşünce biçimlerine, sadece süreçlere ve düşünce araçlarına ilişkin yöntemsel bir anlamda değil, özsel bir anlamda “metafizik sonrası” adını veriyorum. Bu açıdan (Hegel’i izleyerek) inancın özünü felsefi kavramın içine *kaldıran rasyonalist* yaklaşımları, (Karl Jaspers gibi) dinsel geleneklere karşı hem eleştirel *hem de onlardan ders almaya açık* bir tavırla yaklaşan *diyalogcu* yaklaşımlardan ayırmak istiyorum.⁷⁴

Bu dağılım, felsefenin dinde neyin doğru neyin yanlış olduğuna kendisi karar vermek için kendine mi güvendiğine, yoksa dinin içsel geçerlilik sorularını, rasyonel bir apolojetiğin hesaplaşmalarına bırakıp, yalnızca dinsel geleneklerden bilişsel içerikleri çıkarmakla mı ilgilendiğine göre ölçülür. Bu anlamda, vahiy hakikatlerinin çark mandalı etkisiyle boşanan bir söyleme tercüme edilebilen bütün semantik içerikler “bilişsel” olarak sayılabilir. Bu söylemde sadece “kamusal” gerekçeler, yani özel bir inanç cemaatinin ötesinde de ikna edebilen gerekçeler geçerlidir. Bu iki söylem evreni arasındaki yöntemsel ayırım, felsefenin dinin olası bilişsel içeriklerine karşı açıklığıyla bağdaştırılabilir. “Özümseme”, işine karışma veya “düşmanca devralma” kastı olmaksızın gerçekleşir. Üstelik sekülerlik sonrası bir toplumda yaşadıklarının bilincinde olan seküler vatandaşların bilinç durumu da, dinsel dogmatizmin böyle toleranslı olduğu kadar açıkça sınırlandırılmasında yansıma bulur. Bu tavırdaki Kantçı kökenli

74 K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Münih 1962.

metafizik sonrası anlayış, haklı veya haksız olarak Nietzsche'ye dayanan yeni pagancılıktan ayrılır.

(c) Felsefenin dine karşı tutumu, sadece felsefenin tartışmalı anlayışını, hala neler verebileceğine ve neler veremeyeceğine inandığını ifade etmekle kalmaz. Felsefeyle dinin ilişkisinin yorumu, modernliğe karşı daha ziyade onu reddeden veya eleştirel olarak olumluyan yaklaşımını da açığa vurur. Böylece metafiziksel mirasın yeniden canlandıran gücü, modernliğin içinde duyumsanan bir *eksikliği* telafi edecektir. Buna karşın bütünlüğün dünya oluşturu kurgulamasının içeriklerini metafizik sonrası tarzda düşünme, eleştirel kasıtlı da olsa modern ayımsamaları benimsediği için, doğadan ve tarihten geri çekilebilir; Kant'ın üç "Eleştirisi"nin gösterdiği gibi, bu düşünme bilim ve tekniğin, hukuk ve ahlakın, sanat ve eleştirinin zaten ayırsanmış olan geçerlilik alanlarına *katılır*. Bir yanda dine, diğer yanda modernliğe karşı benimsenen tavırlar arasındaki, çoğunlukla içkin olarak kalan bağlam, nihayet Nietzsche'nin postmodern mirasçılarının cephesinde açıkça ortaya çıkar.

Konusal olarak burada, uğursuz ve *lanetlenen* modernliğin geleceğe yön vererek devrimci tarzda aşılması niyeti ön planda durmaktadır. Bu defasındaysa "başka bir başlangıca" geri dönüş, "Eksen Çağı"nın (Jaspers) gerisine sürükler. Kendisine tutkun, geleneğini unutmuş modernlikte, henüz metafizik ve dinin başlangıçlarıyla, Sokrates ve Musa ile başlayan bir çürüme tarihi doruğa ulaşacaktır. Bu çağ tanısından dinin dümdüz edilerek sınıflandırılması sonucu çıkar – din, metafiziğin kendisinden farksız olarak, varlığını unutmuşluğun bir ifadesi olacaktır. Ancak yeni varan bir mitosun kökensel güçleri, logosun çarpıtmalarına karşı özlenen sırt dönüşü sağlayabilir. Ancak logosun ötesindeki bir yerden konuşarak, "Tanrıların kaçışı ve varışı" üzerine yeni kâfirce spekülasyonlar kendini, ikna edici tezlerin gücünü arkasında bırakmış ve bunun yerine "büyük ve gizli bireyin" kendini üfürükçü gibi sahnelemesini koymuş bir retoriğe emanet etmek zorundadır.

Alaylı bir biçimde bunun için elimizde sadece bilinen eskatolojik sözcük dağarcığı vardır. Bu yüzden geç döneminde Heidegger de, korku, cüret ve sıçramadan, kararlılık ve ağırbaş-

lılıktan, anımsama ve dalmadan, kendini çekme ve varmadan, kendini verme ve armağandan, olay ve dönüşten bahseder. Aynı zamanda Heidegger, bu dil oyununun kökeninin izlerini silmek zorundadır. Çünkü semantiğinden vazgeçemediği Hristiyanlığın kurtuluş mesajını, çoktan “Kiliselerin canı çıkmış hakimiyetinin” anlamsız ontoteolojik ara oyunu olarak aşağılamıştır.⁷⁵ Kant’ın din felsefesinde akli pratik kullanımıyla sınırlaması, bugün dinsel taşkınlıktan ziyade, kurtuluş dinlerinin sözcük dağarcığının kutlu çağrışımlarını sadece söylemsel düşünmenin çetinliğinden muaf kalmak için *ödünc alan* ve kullanan taşkın bir felsefe için daha isabetlidir. Kant’tan bunu da öğrenebiliriz: Onun din felsefesi, bütün olarak “dindar felsefeye” karşı bir uyarı olarak anlaşılabilir.

75 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, Gesamtausgabe, C. 65, Frankfurt/M. 1989.

Kültürel Hakların Öncüsü Olarak Dini Hoşgörü

(1) “Hoşgörü” [Toleranz] sözcüğü ilk olarak 16. yüzyılda, yani mezheplerin bölünmesi bağlamında, Latince ve Fransızcadan ödünç alınmıştır. Bu oluşum bağlamında ilk başta, diğer dini inanışlara karşı hoşgörü şeklinde daha dar bir anlam üstlenmiştir.¹ 16. ve 17. yüzyılda dini hoşgörü hukuki bir kavrama dönüşür. Hükümetler, memurları ve mutaassıp halkı, dini azınlıklarla, Luthercilerle, Huguenotlarla, Papacılarla ilişkilerinde hoşgörlü bir eylemle yükümleyen hoşgörü yasaları çıkarırlar.² Farklı inançtakilerin ve uygulamalarının hoş görülmesini öngörülmesi hukuki ilkeler, o zamana kadar bastırılan ve ezilen bir dinî cemaatin üyelerine karşı hoşgörülü davranılması beklentisini doğurmuştur.

İngilizcede eylem eğilimi veya erdem olarak “tolerance” [hoşgörü] sözcüğü, hukuk ilkesi olarak “toleration”dan [hoş görme] Almancadakinden [Türkçedeki hoşgörüden de] daha belirgin olarak ayrılır. Biz “Toleranz” ifadesini her ikisi için de kul-

1 Bkz. *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte* (ed. Wilhelm Traugott Krug, 2. Baskı 1832): “Tolerans (tolerare, hoşgörmek, katlanmak) hoşgörülüktür [...] Ama bu sözcük çoğunlukla dini hoşgörülüüğün dar anlamında kullanıldığı gibi, karşıtı olan toleranssızlık da dini hoşgörüsüzlük olarak kullanılır.”

2 1598’de IV. Heinrich *Nantes Fermanını* çıkarır, bkz. aynı zamanda Maryland hükümetinin 1649 tarihli *Dine İlişkin Yasası*, İngiliz kralının 1689 tarihli *Hoşgörü Yasası* veya bu hükümet “izinleri” dizisinde sonunculardan biri olarak II. Joseph’in 1781 tarihli *Tolerans Tescili*.

lanınız: hem hoşgörüyü sağlayan hukuk düzeni, hem de hoşgörülü ilişki kurmayı öğütleyen siyasal erdem için. Montesquieu hoş görme ve hoşgörü arasındaki ardışıklık ilişkisini öne çıkarır: “Kanun koyucu birden çok dinin icrasına izin verilmesi gerektiğine hüküm getirdiğinde, bunları birbirine karşı hoşgörülü davranmayla da yükümlenmelidir [...] Bu nedenle kanunların, bu farklı dinlerden sadece devleti huzursuz etmemelerini değil, aynı zamanda kendi aralarında da huzuru korumalarını talep etmesi faydalıdır.”³

Kavram devrim çağına kadar sadece dini muhataplara atfı değil, aynı zamanda yasalarla sağlanan *salt* tahammül yan anlamını da korumuştur. Ancak dini hoşgörünün felsefi temellendirmeleri Spinoza ve Locke’dan beri, *tek taraflı olarak* beyan edilen yetkeci hukuki fiil dini hoşgörüden, başkalarının din özgürlüğünün karşılıklı kabulüne dayanan ve yabancıların dini uygulamalarına karşı korunma yönünde bir negatif hakkı da beraberinde getiren, dinini özgürce uygulama hakkına uzanan bir yolu işaret etmektedir. Rainer Forst, dini özgürlükleri sağlayan yetkili makamların “izin verme anlayışına” karşı “saygı kavramını” öne sürer. Bu kavram, her bireyin, hangi dine inandığından bağımsız olarak sahip olduğu bir temel hak olan din özgürlüğü anlayışımıza karşılık gelir.⁴

Pierre Bayle hoşgörüsüz muhaliflerini başkalarının bakış açısını benimsemeye ve kendi ölçütlerini hasımlarına da uygulamaya teşvik etmek için sürekli yeni örnekler icat etmiştir: “Papanın Hindistan’a misyoner gönderdiği gibi, müftü de Hristiyanlara birkaç misyoner göndermek isteseydi ve bu Türk misyonerleri bizi dinimizden çıkarma görevlerini yerine getirmek için aramıza sızarken yakalasaydık, onları cezalandırmaya hakkımız olduğunu sanmıyorum. Çünkü Japonya’daki Hristiyan misyonerleri gibi, hakiki dini onu henüz bilmeyenlere tanıtmak ve kardeşlerinin kurtuluşunu [...] sağlamak için din aşkıyla geldikleri yanıtını verecek olsalardı, sonra da bu Türkler darağacına götürülselerdi, Japonlar da aynı şekilde davrandığında bunu

3 Alıntı C. Herdtle, Th. Leeb (Ed.), *Toleranz, Texte zur Theorie und politischen Praxis*, Stuttgart 1987, s. 49.

4 Bkz. dipnot 10.

kötü bulmak, aslında gülünç olmaz mıydı?"⁵ Bu açıdan Kant'ın öncüsü olan Bayle, farklı bakış açılarını karşılıklı olarak benimsemeyi savunmakta ve "insan eylemlerinin doğasına" ışık tutarak onları yargılamamızı sağlayan "fikirlerin" evrenselleştirilmesinde ısrar etmektedir.⁶

Hoşgörülü ilişki kurma kurallarının *karşılıklı* olarak tanınması zemininde, Goethe'nin hoşgörüyü, alçaltıcı olduğu için rencide edici bir iyilik olarak reddetmesine neden olan o sözde paradoks da çözülebilir. Bu paradoks güya, her hoş görme ediminin, kabbullenilecek olan şeylerin özelliklerini içeren bir kümenin sınırlarını çizmesi ve böylece hoşgörünün kendisine de bir sınır çekmek zorunda olmasında yatar. Dışlamadan dahil etme olmaz. Ama bu sınır çekme işlemi otoriter, yani tek taraflı biçimde yapıldığı ölçüde, keyfi dışlama, hoş görme eyleminin bir kusuru olarak kalır. Hoşgörüyü saptanmış olan hoşgörüsüzlük dikenini ancak, herkes için eşit özgürlükler anlayışı ve ilgili herkesi eşit ölçüde ikna eden hoşgörü alanının saptanması çıkarabilir. Herkes eşit ölçüde saygıya hak kazandığı için, karşılıklı hoşgörünün koşullarını birlikte kararlaştıracaklarsa, muhtemelen etkilenen herkes, daima diğerlerinin bakış açılarını hesaba katmalıdır.

Çeşitli dini cemaatlerin liberal biçimde birlikte yaşamasının bilinen koşulları –ilk etapta, inanç hakikatlerini zorla kabul ettirmek için politik zorlama araçları kullanmama ve kendi cemaat mensuplarının vicdanlarını zorla etkilemelerini engelleyen bir işbirliği özgürlüğü– karşılıklılık testini geçer. Bu türden normlar, ancak mezhep sınırlarının ötesinde öznelarası kabul görürse, yabancı dini kanıların ve uygulamaların reddine yönelik öznel rasyonel gerekçeleri *alt eden* gerekçeler sunabilir. Jellinek'in din özgürlüğünün insan haklarının temeli olduğu yolundaki tezi, tarihsel olarak savunulamasa da, temel bir hak olan din özgürlüğünün evrensel meşruluğuyla, anayasa devletinin normatif temelleri, yani demokrasi ve insan hakları arasında yine de *kavramsal bir ilişki* vardır.

Çünkü vatandaşlar, karşılıklı olarak talep edilen hoşgörünün sınırını ancak, kararlarını, müzakereye katılan ve aynı zaman

5 P. Bayle, alıntı Herdttle ve Leeb (1987), s. 42.

6 Agy., 38.

da bu kararlardan doğrudan etkilenen tarafları bakış açılarını karşılıklı olarak benimsemeye ve çıkarlarını eşit ölçüde dikkate almaya çağıran bir müzakere türüne bağlı kılarsa, uzlaşma içinde belirleyebilirler. Fakat anayasa devletin demokratik süreçleri tam da bu müzakereci istenç oluşumuna hizmet eder. Dini hoşgörü, demokratik bir toplumun vatandaşlarının karşılıklı olarak din özgürlüğünü kabullenmesi koşuluyla hoşgörlü biçimde garanti edilebilir. Bu şekilde kendi dinini özgürce yerine getirme hakkı ve buna karşılık gelen, başkalarının dini tarafından rahatsız edilmeme yolundaki negatif özgürlük ile bu paradoks bir çözüm bulur. Hukukun muhataplarını onun sahipleri konumuna yükselten bir demokratik kanun koyucunun bakış açısından, karşılıklı hoşgörüyü buyuran hukuki fiil de, kişinin kendini hoşgörlü davranmakla yükümlmesi erdemiyile kaynaşır.

Yine de sınırlı her hoşgörünün içinde hoşgörsüzlük barındırması paradoksu, din özgürlüğünün karşılıklı olarak bir temel hak şeklinde genelleştirilmesi ile tamamen çözülmez, tersine demokratik anayasa devletin tam da merkezinde tekrar ortaya çıkar gibi görünmektedir. Hoşgörüyü garanti eden bir anayasal düzen, kendini anayasanın düşmanlarına karşı koruyucu önlemler olarak korumalıdır. En geç Weimar Cumhuriyeti'nden Nazi rejimine "yasal" geçişle, "mücadeleci" veya "kendini savunmaya hazır" bir demokrasinin kendini ortaya koyuşunun garip diyalektiğinin bilincine varılmıştır.⁷ Mahkemeler dini özgürlüğün sınırları sorusunu, tek tek vakalarda kanuna ve anayasaya dayanarak yanıtlayabilir. Ama özgürlüğü garanti eden anayasanın kendisi, özgürlüğün düşmanlarının muhalefetiyle karşılaşır, siyasal özgürlüğün sınırları sorusu, özgönderimsel bir soruya dönüşür: Demokrasi, demokrasi düşmanlarına karşı ne kadar hoşgörlü davranmalıdır?

Demokratik devlet kendi kendini feshetmeyecekse, anayasa düşmanına karşı siyasi ceza hukukunun araçlarıyla veya siyasi partilerin yasaklanması (Anayasa Madde 21, 2) ve temel hakların askıya alınması (Anayasa Madde 18 ve 9,2) gibi kararlarla

7 K. Loewenstein, "Militant Democracy and Fundamental Rights", *American Political Science Review* (31), 1937; *Verfassungslehre*, 3. Baskı 1975, s. 348 vd.

hoşgörüsüz davranmalıdır. Temelde dini çağrışımlar taşıyan devlet düşmanı ifadesi, ister liberal devlete karşı savaşılan sekülerleşmiş politik ideolog kılığında olsun, ister modern yaşam tarzına karşı savaşılan köktendinci kılığında, anayasanın düşmanı olarak tekrar ortaya çıkar. Ama anayasa düşmanını, anayasa devletinin organları tanımlamayacaksa, kim tanımlayacaktır? Devlet kendini hem varlığına karşı olanların düşmanlığına, hem de kendi ilkelerine ihanete karşı korumaya almak durumundadır – bu durumda, hoşgörünün sınırlarını tek taraflı olarak belirleme gibi otoriter bir uygulamaya doğru kaymak gibi daimi bir tehlikeye karşı savunmak zorundadır. Dini hoşgörü, kendini sınırlamak gibi paradoksal bir görevi demokrasiye devrederken, demokrasi de anayasal hoşgörü paradoksunu kendi hukuki araçlarıyla ele almalıdır.

Anayasanın paternalist bir biçimde korunması, bu paradoksu daha da keskinleştirir. Çünkü Konrad Hesse'nin de görmüş olduğu gibi “nesnel bir değer düzeni” halinde nesneleştirilmiş bir hukuk, “anayasanın ve onu temel alarak kurulmuş devletin güvenceye alınmasını, daha ziyade iyi çalışan bir gözetim ve savunma sisteminde [...] arama eğilimini” içinde taşır. “Özgürlükçü demokrasinin özünün, özgürlüğün kısıtlanması aracılığıyla güvenceye alınamayacağı” gözden kaçırılmamalıdır.⁸ Militan demokrasi paternalizm tehlikesinden, kendi kendini kuran demokratik sürecin özgönderimselliğinin, anayasanın hükümlerinin o anki doğru yorumu üzerine açık uçlu bir demokratik tartışmada bile uygulanmasını sağlayarak kaçınılabilir.

Bu açıdan, sivil itaatsizlik ile başa çıkma yöntemi bir tür turnusol testi görevi görür. Anayasa yorumlarının çelişmesi durumunda nasıl davranılacağını doğal olarak anayasa kendisi belirler. Ama liberal bir anayasanın hoşgörülü ruhu, (ceza dışı bırakılmayan) “sivil itaatsizliğin” en yüksek mahkeme makamlarınca meşrulaştırılmasıyla, onun normatif içeriğine pozitif bir yapı kazandıran kurumların ve uygulamalarının bütününe de ötesine uzanır. Kendini eşit vatandaşlık haklarının gerçekleştir-

8 K. Hesse, *Grundzüge der Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, 17. Baskı, Heidelberg 1990, yan not 694; bkz. G. Frankenberg, *Die Verfassung der Republik*, 107 dev.

rilmesi projesi olarak kavrayan bir demokratik anayasa, bütün hukuki yollar tükendikten sonra meşru olarak meydana gelen kararlara karşı çıkan muhaliflerin direnişini, "itaatsiz" vatandaşların direnişlerini anlamlı olarak anayasanın temel ilkelelerinden yola çıkarak meşrulaştırmaları ve şiddete başvurmadan, yani sembolik araçlarla uygulamaları önkoşuluyla tolere eder.⁹ Bu iki koşul, paternalist olmadan kendini düşmanlarına karşı savunan, hukuk devleti düzenine sahip bir demokrasinin politik hoşgörüsünün –demokratik anlayıştaki muhalifler için de kabul edilebilir olan– sınırını belirlemektedir.

Sivil itaatsizliğin tanınmasıyla demokratik devlet, anayasa hukuku düzeyinde tekrar ortaya çıkan hoşgörü paradoksunu ele alır. Devlet ikircikli muhalifleri ile hoşgörülü biçimde ve kendi kendini yıkıcı biçimde ilişki kurmanın arasına bir sınır çeker, öyle ki bu muhaliflerin nihayetinde anayasanın düşmanları olduğu ortaya çıksa bile, öyle görünmelerine rağmen hakiki anayasal vatanseverler olduklarını –yani dinamik olarak süregelen bir anayasa *projesinin* dostları olduklarını– kanıtlama şansını edinirler. Anayasanın hoşgörü sınırlarının böyle özdeşünümsel biçimde sınırlanışı, farklı inançtakilerin ve farklı düşünenlerin hoşgörüsünün doğru biçimde kurumsallaştırılabilmesi için, genel kabulü önkoşul olan bütün vatandaşların eşit ölçüde kapsanması ilkesinin ifadesi olarak anlaşılabilir.

Dünyagörüşsel çoğulculuk ve dini hoşgörü uğruna mücadele, demokratik hukuk devletinin oluşmasına neden olan itici güçler olmakla kalmaz, bugün bile onun tutarlı olarak biçimlendirilmesini güdülemektedirler. Doğru anlaşılan bir çokkültürlülüğün ve demokratik yapıdaki bir düzen içinde çeşitli kültürel yaşam biçimlerinin eşit haklara sahip olarak birlikte yaşamasının öncüsü olarak dini hoşgörüye değinmeden önce (3), hoşgörü kavramını daha keskin hatlarla göstermek ve karşılıklı hoşgörü taleplerinin zorluğunun nerede yattığını açıklamak istiyorum (2).

(2) Rainer Forst'un modern hoşgörü kavramında *reddetme, kabul etme ve geri çevirme* açılarından ayırt ettiği üç bileşeni kısaca

9 Sivil itaatsizlik sorunsalı hakkında J. Habermas, *Die Neue Übersichtlichkeit*, Frankfurt/M. 1985, 79-117'deki iki yazıma bakınız.

ifade etmiştik.¹⁰ Hoşgörü düzenlemeleri dini çatışmaların sonucunda ortaya çıkmıştır. Buradaki zorluk, kanıların ve uygulamaların karşılıklı olarak *reddedilmesi* aslında iyi öznel gerekçelerle açıklanabilirken, uzlaşmazlığın bilişsel çözümüne dair mantıklı bir umut bulunmamasında yatar (a). İnancılar, farklı inançtakiler ve inançsızlar arasında süregiden uyumsuzluk bu nedenle, aynı devletin vatandaşları olarak aralarındaki etkileşimlerin kesintisiz sürebilmesi için toplumsal düzlemde ayrıştırılmalıdır. Bunun içinse, reddetmenin gerekçelerini bertaraf etmeseler de onlara üstün gelen tarafsız gerekçelerin oluşturduğu ortaklaşa *kabul edilen* bir temele gerek vardır (b). Son olarak da hukuki olarak bağlayıcı düzenlemeler, hoş görülecek olan şey ile artık hoş görülemeyecek olan şey arasında bir sınır çizmeyi gerektirir. *Kabul etme ve geri çevirmenin* simetrik gerekçelerinin tarafsızlığı, gösterdiği üzere katılımcılardan karşılıklı saygı ve birbirinin bakış açılarını üstlenmeyi talep eden, kapsayıcı bir ortaklaşa irade oluşturma süreciyle sağlanır. Devlete yönelik bir tarafsızlık buyruğu da buna karşılık gelir ve dini hakların kültürel haklar dahilinde genelleştirilmesi için gerekli normatif zemini sunar (c).

a) Reddetme bileşeninin tanımlanması, hoşgörülü eylemi gerekli ve olanaklı hale getiren bir durumun ne zaman mevcut olduğu sorusunu yanıtlar. Eğer “hoşgörü” kavramının kapsamı genel olarak başkalarıyla veya yabancılarla sabırlı-müsamahalı ilişki kurma yetisini de kapsayacak kadar genişletilseydi, çok gevşek kullanılmış olurdu. İma edilen daha ziyade, vatandaşların reddedilen bir inanca bağlı olan vatandaşlarla ilişkilerinde, hukuki yollardan zorunlu kılınamayan siyasi erdem göstermeleridir. İnancını veya düşüncesini *yanlış saysak ve buna uyan bir yaşam biçimini kötü* bulsak da, başkalarına vatandaşlarımız olarak saygı göstermeliyiz. Hoşgörü siyasi bir düzen olarak çoğulcu toplumu, ideolojik çatışmalar nedeniyle parçalanmaktan korur.

Böylece sadece farklı inançtakileri reddetmek için öznel olarak ikna edici gerekçelere sahip olan biri hoşgörü gösterebili

10 R. Forst, “Toleranz, Gerechtigkeit und Vernunft”, aynı yazar (ed.), *Toleranz*, Frankfurt/M. 2000, 144-161; aynı yazar, “Grenzen der Toleranz”, W. Bruggen, C. Haverkate (Ed.), *Grenzen als Thema der Rechts- und Sozialphilosophie*, ARS, Ek 84, Stuttgart 2002; şimdi bir de: R. Forst, *Toleranz im Konflikt*, Frankfurt/M. 2003.

Hoşgörü umursamazlık değildir, çünkü yabancı kanılara ve uygulamalara karşı umarsızlık veya hatta başkalarına ve onların başlıklarına değer biçme, hoşgörüyü anlamsız hale getirir. Fakat hoşgörü gerektiren ret gerekçelerinin sadece öznel olarak iyi sayılması yetmez. Bunların kamusal olarak meşru sayılabilmesi de gereklidir. Önyargılar sayılmaz. Ancak eğer katılımcılar retlerini, *rasyonel biçimde* süregiden bir uyumsuzlığa dayandırabiliyorlarsa hoşgörü söz konusu olabilir. Bu anlamda her ret rasyonel değildir. Irkçıların veya şovenistlerin karşısına da, daha fazla hoşgörü gösterme çağrısıyla değil, önyargılarını aşma talebiyle çıkarız. Farklı *olmaya* karşı ilk önce ayrımcılıktan kaçınmak, yani herkes için eşit saygı gereklidir – burada farklı *düşünmeye* karşı gösterilen hoşgörü yeterli değildir

Bu bizi, hoşgörünün öncelikle ayrımcılığın ötesinde başlayabileceği şeklindeki ilginç bir çıkarıma götürür. Din özgürlüğü durumunda olduğu gibi, bir azınlığın baskı altında tutulmasına neden olan önyargıların bertaraf edilmesinden sonra hoşgörü talep edebiliriz. Antisemitizm örneğinin gösterdiği gibi, farklı inançtakilerin reddi gerçekte Yahudi vatandaşların hukuki açıdan özgürleşmesinin çok daha ötesine uzanan kemikleşmiş önyargılarla bağlantılıdır. Ama Lessing'in *Nathan*'ında olduğu gibi, aydınlanmış Hristiyan, Müslüman ve Yahudi için, yabancı kanıların ve uygulamaların reddi için "iyi" gerekçeler sunan inanç farklılıkları, ancak bütün önyargıların aşılmasından sonra öne çıkar. Diğer yandan, zencilere, eşcinsellere veya kadınlara karşı benzer önyargıların aşılmasından sonra, *temellendirilmiş* ve genellikle meşru olarak kabul edilmiş bir reddin dayanak alabileceği bir yabancılık veya "farklılık" bileşeni artık kalmaz.

Akılcı biçimde süregiden bir uyumsuzlıkla açıklanan ret gerekçelerinin bu şekilde nitelenmesinin yanında, reddedilen ama hoş görülen anlayışların da uygulamayla içsel bir bağlantısı olmalıdır. İnananların kişisel kurtuluş için anlam yüklediği kurtarıcı dinler böylece doğrudan eylem yönelimli bir güç de kazanırlar. Ama metafiziksel kökenli dünya görüşleri veya politik ideolojiler de dünyayı, tarihi veya toplumu normatif içerikli bir dille, başarısız olabilecek bir yaşam için pratik sonuçları olacak şekilde açıklarlar. Sadece böylesi bir etik içeriğe sahip anlayışlar

eylemler üzerinde etkili olur ve eylemleri frenleyen bir hoşgörü talebine uygundur.¹¹

Kuram çatışmasında bilim kurumunun işlevsel tanımlanışı bile, dinlerin çatışmasında –inanç hakikatlerinin kişisel yaşam biçimi bağlamında doğrudan öneme sahip olması nedeniyle ortaya çıkan yaşam dünyasına ilişkin eylem çelişkilerinin yok edilmesini sağlar. Bilim insanları bu türden çelişkilere sadece araştırma uygulamaları (embriyon araştırmaları durumunda olduğu gibi) araştırmanın dışındaki kişilerin etik özanlayışlarına etki eden sonuçların göze alınmasına yol açtığı zaman düşerler. Üstelik burada bilimsel bilgilerin sentezlenerek işlenmesini temel alan doğalcılığın kendisinin de bir dünya görüşü olduğu, bilginin etik eylem yönelimleri için önemi açısından dini yorumlarla eşit düzeyde bulunduğu görülür.

Diğer yandan sadece, öznel olarak anlaşılabilen gerekçelerle çatışan, ancak rasyonel bir uzlaşmaya varmalarına yönelik akılcı bir ihtimalin bulunmadığı anlayışlar, hoşgörüyeye meydan okurlar. Bilim insanları, ilke olarak temelde eleştirilebilir olsa da, ikna edici bir çözüme açık olan sorunlar üzerinde çalıştıklarını varsayarlar. Keşfedilmemiş, bizim için henüz gelecekte bulunan hakikatlerin peşindedirler. Buna karşın inançlılar kendilerini, geçmişte vahiyle inmiş, revize edilemeyen ve rakip inanç hakikatlerine karşı iyi gerekçelerle savunulabilen bir hakikatin yorumcuları olarak görürler. Bu açıdan birbiriyle, demokratik süreçler uyarınca etki kazanmak için savaşıyan tarafların siyasi anlayışlarının kavgası, teologların dogmatik kavgasından ziyade bilim insanlarının kuram kavgasıyla benzerlik taşır. Gerekli değişiklikler yapıldıktan sonra siyasi fikir kavgası da, demokratik süreçlerle yöntemsel açıdan öyle bir düzenlenmiştir ki, katılımcılar bunu rasyonel olarak kabul edilebilir çözümlere ulaşmak hedefiyle sürdürürler. Siyasi anlaşmazlıklarda gerçi rasyonel olarak beklenen uyumsuzluğun ufku, bilimsel tartışmalardakinden daha geniş boyuttadır. Ama süregiden bir anlaşmazlık beklentisi, siyasi kanıların dünyagörüşsel arka-

11 J. Habermas, “Wann müssen wir tolerant sein? Über die Konkurrenz von Weltbildern, Werten und Theorien“, *Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften* (2002), Berlin 2003, s. 167-178.

plan kanılarının bağlamlarına daha kuvvetle bağlanmasına ilişkindir.

Bu nedenle “siyasi hoşgörü” sadece daha dar bir anlamda söz konusu olabilir – bir demokrasinin gündelik siyasi işlerinde değil, sadece kapsamlı siyasi ideolojiler arasındaki çatışmalar bağlamında. Vatandaşlar çözülebilir olduğuna inandıkları siyasi sorunlar üzerinde tartıştıkları sürece, uygar eylem yeterlidir: Hoşgörü, uygar davranmayı gerektiren siyasi erdemle aynı şey değildir. John Rawls’un bu türden bir “medenilik ödevi” için önerdiği yorum, elbette hoşgörüye çok benzer: “Başkalarını dinlemeye hazır olmak ve ne zaman başkalarının görüşlerine makul nedenlerle uyum gösterilmesi gerektiğine karar vermek söz konusu olduğunda adil davranmak, bu görevin bir parçasıdır.”¹² Ancak farklı düşünenlere karşı hoşgörü, işbirliğine ve uzlaşmaya hazır olmakla karıştırılmamalıdır. Sabırla hakikati aramanın, açıklığın ve karşılıklı güven ve adalet duygusuna ek olarak hoşgörü ilkin, taraflar tartışmalı kanılar söz konusu olduğunda makul biçimde bir uzlaşmaya varmaya çalışmadığında ve bunun olanaklı olduğunu düşünmediğinde gerekli olur.

b) Eğer hoşgörü taleplerinin külfetinin ne olduğunu bilmek istiyorsak, ret gerekçelerine ahlaki açıdan üstün gelen gerekçelerin kabulünü açıklamamız gerekir. Söz konusu olan bir çifte külfettir: Hoşgörülü kişi, bir yandan kendi *ethos*’unu sadece herkese eşit ölçüde açık olan sınırlar dahilinde gerçekleştirebilir. Diğer yandan başkalarının *ethos*’una da bu sınırlar içinde saygı göstermelidir. Reddedilen görüşlerin ve rekabet içindeki geçerlilik iddialarının kabullenilmesi gerekmez. Kişinin hakikat iddiaları ve kesin olduğuna kanaat getirdiği şeyler zaten olduğu gibi kalır. Buradaki külfet, kişinin kendi kanılarını görecelileştirme ihtiyacından değil, pratik etkililiklerinin sınırlandırılması talebinden kaynaklanır. Kendi dininin şart koştuğu yaşama biçiminin veya kendi dünya görüşüne içkin *ethos*’un, ancak herkese eşit hak sağlanması koşuluyla uygulanabilmesi sonucunda bu dayatma ortaya çıkar. Liberal yönetilen bir toplumun ahlakı ve hukuku, kişinin *ethos*’unun kökenini oluşturan dini kanılarla uyum içine sokulması gerektiği sürece, bu bilişsel bir sıkıntıdır. Bu, en geç

Reformasyon'dan beri Avrupa'daki dini bilinçten talep edilen entelektüel uyuma anlaşılabilir.

Her din, bir yaşam biçimini *bütünüyle* biçimlendirme yetkisini talep ettiği ölçüde, esasında bir "dünya görüşü" veya John Rawls'un tabiriyle bir "comprehensive doctrine"dir [kapsamlı öğretil. Çoğulcu toplumlarda, dini cemaatin yaşamı daha büyük siyasi topluluğun yaşamından farklılaştığı anda, bir din, cemaati de içine alan bu kapsamlı yaşamı biçimlendirme talebinden vazgeçmelidir. Avrupa'daki Yahudi-Hristiyan mirası durumunda olduğu gibi, bu ikisi arasında soykütüksel bir bağlam bulunuyor olsa bile, büyük dinler liberal devletin normatif ilkelerini (temellerini) *kendi öncülleri olarak* benimsemelidir. John Rawls, insan hakları ahlakının çeşitli dini öğretilerin içine nasıl yerleştirilmiş olduğunu göstermek için bir modül imgesi kullanmayı tercih etmiştir; her ne kadar sadece ideolojik açıdan nötr nedenler temel alınarak yapılandırılmış olsa da, bu modül hemen her mutaassıp gerekçelendirme bağlamıyla uyumludur.¹³ İşlevsel olarak bakıldığında dini hoşgörü, herhangi bir uzlaşım umudu olmadan devam eden bir uyumsuzluğun toplumsal yıkıcılığını emecektir. Ama sadakat çatışmaları dışı vurulmadan olsa bile devam etmeyecekse, cemaat üyesi ile toplum vatandaşının rolü arasında yapılması gereken ayırım, dinin *kendi* bakış açısından ikna edici biçimde gerekçelendirilmelidir.

Dini cemaatleşmenin seküler muadiliyle uyum içinde olması ancak, her ikisinin de içinden bakıldığında, ilgili normların ve değerlerin sadece *birbirinden* farklılaşmakla kalmayıp, *birinin diğerinden tutarlı biçimde* türetilmesiyle mümkün olacaktır. Bu iki tür üyeliğin farklılaşması salt bir modus vivendi'nin* ötesi ne geçecekse, değişim dini ethos'un seküler toplumun *dışarıdan dayatılan* kanunlarına bilişsel açıdan iddiasız biçimde uyumu sağlamasıyla kalmamalıdır. Bu değişim, demokratik anayasayla belirlenmiş olan toplum ahlakının cemaat *ethos'*undan bilişsel olarak farklılaştırılmasını talep eder. Bu birçok durumda –örneğin eşcinselliğin dogmatik olarak yargılanması durumunda olduğu gibi– kutsal kitapların yorumlanması gibi çok köklü bir

13 Age., s. 76 vd.

* geçici anlaşma (ed. n.)

gelenekten destek alan tasavvur ve kuralların gözden geçirilmesini gerekli kılar. Zorlu durumlarda bir düzenlemeye gerek duyan bir olgunun “ahlaksal” veya “etik” bir mesele olarak kodlanması bile tartışmalıdır. Bu şekilde örneğin kürtaj meselesinde Katolikler kendi bakış açılarından ahlaki ve iddialarına göre genel geçer yargılara dayanan bir anlayışın kamu mahkemeleri tarafından Katoliklerin dini *ethos*’larının bir parçası olarak görülmesini kabullenmek zorundadır.

Başkalarının *ethos*’una saygı göstermeyi savunan bu tamamlayıcı bakış açısından, hoşgörünün külfetinin inançlılar ve inançsızlar arasında eşitsiz dağılmış olduğu görülür. Zayıf bir metafiziksel birikimle, demokrasi ve insan haklarının ahlaksal olarak “bağımsız duran” veya özerk biçimde temellendirilmesini kabullenebilen sekülerleşmiş vatandaşın bilinci için, adalet –veya ahlaksal bakış açısı– özünde iyi olandan önceliklidir. Buna göre, her seferinde farklı dünya görüşlerini yansıtan yaşam biçimlerinin çoğulculuğundan, kendi etik kanılarıyla bilişsel bir uyumsuzluk çıkmaz. Çünkü farklı yaşam biçimleri artık sadece farklı *değer yönelimlerini* cisimleştirmektedir. Farklı değerler ise birbirleri için, farklı *hakikatler* gibi birbirini geçersiz kılmayan, salt başka değerlerdir.

Bir birinci tekil şahısa –bir bireyin yaşam öyküsüne veya bir topluluğun yaşam biçimine– atıf, etik yargıların kalıcı bir özelliğidir. Bu nedenle, biri için kendi bağlamında iyi olan, bir başkası için başka bir bağlamda kötü olabilir. Yabancı yaşam biçimlerinin ve yaşam planlarının değerlendirilmesi, adalet yargıları veya olgu ifadelerinkineyle aynı genel *görüş* birliğini talep etmiyorsa, bütün yaşam biçimlerine eşit derecede itibar etmek zorunda olmaksızın her birine eşit derecede saygı gösterebiliriz. Böylece seküler bilinç için, yabancı bir *ethos*’un başkaları için kendi *ethos*’uyla eşit derece sahici ve öncelikli olduğunu kabullenmek bir zorluğa yol açmaz. Buna karşın etik anlayışını evrensel geçerlilik iddiasındaki inanç hakikatlerinden türeten biri, bu sonucu çıkaramaz.

İnançlı kişiler veya yüklü bir metafiziksel birikime sahip yolcular için, iyilik adalete göre epistemik açıdan önceliklidir. Bu öncüle göre, *ethos*’un geçerliliği, bağlamını oluşturan dünya görüşü-

nün hakikatine bağlıdır. Buna göre temeldeki dünya görüşlerinin kapsayıcı geçerlilik iddiaları, çeşitli etik yaşam yönelimleriyle ve rekabet içindeki yaşam biçimleriyle bağlı hale gelir. Kişinin doğru yaşama ilişkin tasavvurları, dini kurtuluş yolları veya metafiziksel iyilik kavrayışları tarafından yönlendirildiği anda, ilahi bir perspektif (veya bir “view from nowhere”) ortaya çıkar ve bu perspektiften (veya buradan) bakıldığında diğer yaşam biçimleri sadece farklı değil, aynı zamanda *sapkın* görünür. Yabancı *ethos* sadece görecelileştirilebilen bir değerlendirme değil, tersine bir hakikat veya hakikatsizlik meselesiye, etik anlayışına ve yaşamını nasıl sürdürdüğüne bakmaksızın her vatandaşa eşit saygı gösterme talebi, bir zorlama anlamına gelir. Bu nedenle, etik hakikatler arasındaki çelişki, değerlerin rekabetinden farklı olarak, hoşgörü gerektirir.

Her durumda inançlılarla inançsızların omuzlarına binen yük arasındaki bu asimetri, dini tınılara karşı duyarsız olan vatandaşın başka türden bir hoşgörü zorlamasıyla karşılaştığını görmesiyle dengelenir. Çünkü liberal anlayıştaki çoğulcu toplumların hoşgörü anlayışı, sadece inançlıları inançsızlarla ilişkilerinde *akılcı olarak* bir uyuşmazlığın sürüp gideceğini hesaba katmaları idrakine zorlamakla kalmaz. Aynı idrak inançsızlardan da inançlılarla ilişkilerinde beklenir. Ama seküler bilinç için bu, inanç ile bilginin ilişkisini *özeleştiril olarak* belirleme çağrısı anlamına gelir. Çünkü akılcı dünya bilgisi ile dini geleneğin örtüşmezliğinin süreceği beklentisi, sadece dini kanılara seküler bilginin bakış açısından düpedüz akıldışı olmayan bir epistemik konum tanınırsa “akılcı” sıfatını hak eder.

Ama insan zihninin giderek daha fazla doğallaştırılması, siyaset kuramının bu ifadesiyle nasıl uyumlu hale getirilebilir? Bugün felsefeyi 17. yüzyıldan beri meşgul eden “inanç ve bilgi” konusu, biyogenetik ve beyin araştırmalarındaki ilerlemeler karşısında yeniden güncellik kazanmaktadır. Her durumda seküler devlet, sadece siyasi kamuoyunda ideolojik çoğulculuğun karşılıklı saygı temelinde –içeriksel olarak önyargılı düzenlemeler olmaksızın– gelişebilmesini sağlıyorsa, hoşgörüyü tarafsız biçimde garanti edebilir. Bunun iyi bir nedeni vardır. Çünkü tartışmalı bir konuda dini dilde veya ideolojik perspektiften sunulan siyasi görüşler, başka vatandaşların da o zamana kadar ihmal edilen bir olay için gözlerini açabilir, öyle ki konu hiçbir

ideolojik etki taşımayan bir betimlemenin hükmüyle karara bağlansa bile, çoğunluğun oluşmasında etkili olabilirler.

c) Böylelikle yadsıma ve kabul gerekçelerinden sonra üçüncü kavramsal bileşene geliyoruz: Devletin tarafsızlık buyruğunu dikkate alıp almadığı ve yasama ile yargının hoşgörüyü doğru biçimde kurumlaştırıp kurumlaştırmadığı, *hoşgörüsüz eylemin dışlanması gerekçelerinde* kendini belli eder. Böylece örneğin İngiltere ve ABD’de Sikhler sarık takmak ve hançer (kirpan) taşımak için, bütün genelgeçer güvenlik kurallarından muaf tutulmuştur. Ülkemizde de ilgili hukuki tartışmalarda söz konusu olan, bir yandan çoğunluğun Hristiyan kültürünün uygulamaları ve kanunlarıyla, diğer yandan dini azınlıkların istemleri arasındaki sınırın çizilmesidir. Bunlar (mahkemede kamu hukukunda bir birim olarak görülme hakkını kazanan Yehova Şahitleri gibi) din özgürlüğü adına eşit işlem görmeyi veya (örneğin sarıklar veya helal yemekler için) istisnai düzenlemeler veya (mesela devlet okullarında anadillerinde ders için) devlet hizmetleri talep etmektedir. Bu durumlarda kimin ne zaman kimin değer sistemini kabullenmesi gerektiğine mahkemeler karar vermektedir. Hristiyan köylüler müezzinin okuduğu ezanı mı? Yerli hayvan korumacılar danaların kesilmesini mi? Tarikatsız veya farklı inançtaki öğrenciler Müslüman öğretmenin başörtüsünü mü? Türk baba kızının okulda spor dersi almasını mı?¹⁴

14 D. Grimm’in 21 Haziran 2002, 49 sayılı FAZ’deki seçkisine bkz.: “Motersiklet kullanan bir Sikh, sarık takmasını söyleyen dini emire dayanarak genel kask takma görevinden muaf tutulmayı talep edebilir mi? Bir Yahudi tutukluya helal yemek verilmesi gerekli midir? Müslüman bir işçinin namaz için işini kısa süreliğine terk hakkı var mıdır? Bir işçi, din cemaatinin yüce bayram günlerinde işe gelmediği için işten çıkarılabilir mi? Bu nedenlerle işten çıkarılan bir işçi, işsizlik sigortası hakkını yitirir mi? Dini nedenlerle Cumartesi günleri iş yapamadıkları için, Yahudi tüccarlara Pazar günleri dükkan açma izni verilmeli mi? Diğer öğrencilere spor kıyafetiyle kendini göstermemesi gerektiği için, bir Müslüman kız öğrencinin spor dersinden muaf tutulma hakkı var mıdır? Müslüman kız öğrenciler okulda başörtüsü takabilmeli midir? Bir devlet okullarındaki bayan öğretmenler söz konusu olduğunda ne olacak? Tarikatlardaki rahibeler için Müslüman bayan öğretmenlerden farklı bir şey mi geçerlidir? [...] Alman şehirlerinde aynen kiliselerde çan çalındığı gibi, hoparlörlerden yayılan müezzin sesine izin verilmeli midir? Yerel koruma kurallarıyla çelişse bile, yabancılara kurban kesme izni verilmeli mi? [...] Geldikleri ülkede izin veriliyorsa, Mormonlara burada da çekeşlilik izni verilmeli mi?”

(3) Din özgürlüğü devletin tarafsızlığını sınar. Sıklıkla tarihsel olarak kazanılmış belirleyici gücünü, çoğunluca toplumda genel bağlayıcı siyasi kültür olarak neyin geçerli olacağını yalnızca kendi ölçütlerine göre saptamak için kötüye kullanan bir çoğunluk kültürünün hakimiyetinin tehdidi altındadır.¹⁵ Bu çözümlenmemiş kaynaşma, özünde yöntemsel bir anayasanın anlayışının giderek kültürel içeriklerle filtrelenmesine yol açabilir. Çünkü anayasa ilkelerinin ahlaksal özü, meşrulaştırma gücünü tarafsızlığa ve çıkarları eşit ölçüde dikkate almaya borçlu olan ve biçim kurallarının yorumlanmasına ve uygulanmasına özsöl etik tasavvurlar sızdığında bu güçlerini yitiren süreçlerle güvenceye alınmıştır. Oysa tarafsızlık buyruğunu dindar taraf kadar seküler taraf da zedeleyebilir.

Kimi için türban vakası, kimi içinse Bayern Hükümeti'nin Karlsruhe'nin haç kararına tepkisi bir örnektir. Birinci durumda bir Fransız okulunun yönetimi Müslüman kız öğrencilerine geleneksel bir baş örtüsünün takılmasını yasaklar; diğer durumda bir Eyalet yönetimi, kızlarının sınıfında haç asılması şikayetine hak veren Alman Anayasa Mahkemesi'nin kararına ayak direr. Birinde pozitif diğerinde negatif din özgürlüğü tartışma konusu edilir. Haç kararının Katolik muhalifleri, çarımha gerilmenin dini sembolünü, "Batılı değerlerin" ifadesi olarak ve böylece de bütün vatandaşlar tarafından paylaşılması talep edilebilecek bir kültürün bileşeni olarak savunur. Bölgesel hakimiyete sahip bir din uygulamasını, siyasi-kültürel olarak aşırı genelleştiren bu klasik vaka, 1983 tarihli Bayern Devlet Okulları Tüzüğünde ifade bulmuştur. Buna karşın Fransa'da Müslüman kız öğrencilerin başörtüsü takması, dinin kamusal alanının dışında tutulması gereken özel bir şey olması gerektiği yönünde seküler bir temellendirmeye yasaklanmaktadır. Bu sekülerist anayasa anlayışı örneğinde, Fransa'da hakim olan cumhuriyetçi yorumlama geleneğinin, dini bir azınlığın kendini gösterme ve kamusal olarak tanınma yolundaki meşru istemlerine karşı devletin buyrulan tarafsızlığını zedeleyecek kadar "güçlü" olup olmadığı sorulmalıdır.

15 Altkültürlerin çeşitliliği içinde siyasi kültürün birliği hakkında bkz. J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt 1996, s. 142 vd.

Bu tartışmalı durumlarda, demokrasilerin oluşumu için bir motor olduğunu teslim ettiğimiz dini hoşgörünün yayılması-
nın, neden demokratik anayasa devletleri içinde de başka kül-
türel hakların verilmesini teşvik ettiği ve örnek haline geldiği
görölmektedir. Dini azınlıkların siyasal düzene katılması, diğer
ezilen grupların talepleri için duyarlılığı artırır ve teşvik eder.
Dini çoğulculuğun tanınması, örnek olacak biçimde *azınlıkların
kapsanma istemlerini* bilince getirdiği için bu örnek olma işlevini
üstlenebilir. Nihayet çokkültürlülük tartışması, dini azınlıkların
mağdur edilmesinden çok, ulusal bayram günlerinin belirlen-
mesi, resmi dil(ler)in düzenlenmesi, etnik veya ulusal azınlık-
lar için anadilde eğitim talebi, kadınlar, siyahiler ve yerliler için
politikada, işyerlerinde veya üniversitede kota düzenlemeleri
gibi tartışmalı noktalar etrafında dönmektedir. Ancak bütün
vatandaşların eşit ölçüde kapsanması açısından dini ayrımcılık,
kültürel veya dilsel, etnik veya ırkçı, cinsel veya bedensel ay-
rımcılığa eklenir.

Kapsamak devlet vatandaşı eşitliğinin iki yönünden birine
ilişkindir. Her ne kadar azınlıkların dışlanması, çoğunlukla
sosyal haklardan mahrum bırakılmakla bağlantılıysa da, bu iki
eşitsiz davranma kategorisini ayrı tutmak faydalıdır. Biri dağı-
lım adaletiyle, diğeri sınırsız üyelikle ölçülür.¹⁶ Dağılım adaleti
açısından eşit davranma ilkesi, bütün vatandaşların kendi ya-
şam planlarını gerçekleştirmek için, eşit dağıtılmış haklar ve öz-
gürlüklerden gerçekte de faydalanmak için eşit şanslara sahip
olmasını talep eder. Sınıf yapıları içinde temellenmiş bir konum
eşitsizliğine karşı yönelen ve toplumsal yaşam şanslarının ye-
niden dağıtılmasını hedefleyen siyasi mücadeleler ve toplumsal
hareketler, dağıtım adaleti boyutunda haksızlık deneyimlerin-
den beslenir. Buna karşın *belli bir toplu kimliğin bütünlüğünün
tanınmasının* söz konusu olduğu savaşımın temelinde, başka
türden bir haksızlık deneyimi yatmaktadır: Hakim çoğunluk
kültürünün ölçütlerine göre “ikinci derece” kabul edilen bir
grubun, gruba aidiyet yüzünden aşağılanma, itilme ve dışlan-

16 Bu ayırım hakkında bkz. N. Fraser, “From Redistribution to Recognition”, C. Wil-
lett (Ed.), *Theorizing Multiculturalism*, Oxford 1998, 19-49.

ma deneyimi.¹⁷ Bu açıdan dini ayrımcılığın aşılması, bugün yeni türden kültürel hakların motoru haline gelmiştir.

Artık ister din, cinsiyet, cinsel yönelim isterse ırk nedeniyle olsun, ayrımcılık yasakları ilk etapta toplumsal yaşam şanslarının eşitsiz dağılımına karşı yönelik değildir. Çoğu durumda da statü eşitsizliğinin sonuçlarının telafisini de hedef alamazlar; Eşcinseller ve kadınlar bütün sosyal tabakalara yaklaşık olarak eşit ölçüde dağılmaktadır. Belli toplumsal yaşam alanlarının dışlanması, aşağılananlardan neyin esirgendiğini gösterir – sınırsız toplumsal aidiyetin. Yapısal olarak sağlamlaştırılmış dışlama mekanizmalarını kavramak güçtür. Gerçi ayrımcılık da biçimsel olarak eşit haklara sahip olmanın ışığı altında gayriresmi ilişkilerin daha az göze batan bölgelerine, beden diline kadar geri çekilmiştir, ama ayrımcılığın daha hassas hale gelmiş bu biçimleri de hala yeterince acı vericidir.¹⁸

Kültürel haklar da dinini özgürce yerine getirme gibi, bütün vatandaşlar için, kendi kişisel kimliklerinin oluşumu ve ayakta kalması için gerekli gördükleri bir cemaatin iletişimlerine, geleneklerine ve uygulamalarına eşit ölçüde erişim sunma hedefine hizmet eder. Bunun kişinin soy gruplarını betimlemesi şart değildir, tersine aynı ölçüde seçilmiş ortamlara da ilişkin olabilir. Ama sıklıkla, dini azınlıklar için toplanma özgürlüğü, dini öğretinin aktarılması ve ibadetlerini yerine getirmek ne kadar önemliyse, ulusal, dilsel veya etnik azınlıkların üyeleri için kendi dillerinin ve yaşam biçimlerinin arzu edilen biçimde yeniden üretilmesinin araçları ve olanakları o kadar önemlidir. Bu yüzden din cemaatlerinin eşit haklara sahip olması uğruna savaşım, hem siyaset kuramında hem de hukukta genişletilmiş bir “çokkültürlü devlet vatandaşlığı” kavramı için tez ve teşvik sunmaktadır.¹⁹

Dini kanılar ve uygulamalar bütün kültürlerde, inananların etik anlayışlarına damgasını vuran bir etkiye sahiptir. Ko-

17 A. Honneth, *Der Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 2000, özellikle kabul görmekten mahrum bırakılmanın bu patolojileriyle ilgilenir.

18 Bkz. Irk ayrımcılığının fenomenolojisi, Ch. W. Mills, *The Racial Contract*, Ithaka (N.Y.) 1997, Bölüm 2, s. 41-89.

19 W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford 1995.

nuşmacıların veya yakınlarının daima kolektif kimlikle sarmaş dolaş olan kişisel kimliklerinin oluşumu ve ayakta kalması için dilsel ve kültürel gelenekler de benzeri bir öneme sahiptir. Bunu bilmek, “tüzel kişi” kavramının dogmatik olarak gözden geçirilmesini önermektedir. Gerçek kişilerin bireyleşmesi, toplumsallaşma yoluyla gerçekleşir. Bu şekilde toplumsallaşan bireyler, kimliklerini sadece bir ilişki ağı içinde, karşılıklı olarak birbirini kabul ederek oluşturabilir ve dengeleyebilir. Tüzel kişinin bütünlüğünün korunması için ve de şimdiye kadar fazla soyut olarak kavranan (ve sahiplenmeci bir bireyselciliğe göre biçilen) kavramın kendisinin öznel arasında genişletilmesi için önemli sonuçları vardır.

Bireyin bütünlüğünün korunması için kurucu önemde olan haklar, onun tüzel kişi olarak konumunu belirler. Bu haklar, bir kişinin kendi anlayışını ifade etmesini ve kendi kimliğini geliştirmesini ve ayakta tutabilmesini sağlayan deneyim, iletişim ve kabul görme bağlamlarına da uzanmalıdır. Buna göre bir “kabul görme politikası” temelinde teşvik edilen ve desteklenen kültürel hakların, başından beri toplu haklar olarak anlaşılması gerekli değildir. Din özgürlüğü örneğine göre söz konusu olan daha çok, tamamen içeri alınmayı garantileyen öznel haklardır.²⁰ Bunlar bütün vatandaşlar için kültürel ortamlara, kişilerarası ilişkilere ve geleneklere erişimi, kişisel kimliklerinin oluşumu ve güvenceye alınması için asli oldukları ölçüde garanti eder.

Ancak kültürel haklar sadece “daha fazla farklılık” ve bağımsızlık anlamına gelmez. Aşağılanan gruplar eşit kültürel haklara sahip olmanın tadına “karşılıksız” varamazlar. Eşit haklara sahip olarak dahil edilme ahlakının tadını, bunu kendileri de benimsemeyen çıkaramazlar. Aşağılanan yaşlılar, eşcinseller veya özürlüler için bu güç olmayacaktır, çünkü grubu oluşturan, aşağılamanın ölçüsü olan özellik, bu durumlarda katı kurucu geleneklerle bağlantılı değildir. Buna karşın (ulusal veya etnik azınlıklar, göçmenlerin veya yerlilerin alt kültürleri gibi) “güçlü” cemaatler, ortak geleneklerin damgasını taşımaktadır

20 Ch. Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt/M. 1993. Kültürel hakları cemaatçi biçimde toplu haklar olarak kavramaya karşı eleştirim de burada bulunmaktadır (s. 117-146).

ve kendi toplu kimliklerini oluşturmuşlardır.²¹ Bu gelenekler de, dini dünya görüşleri *gibi* birbiriyle rekabete girebilen “dünya perspektifleri” açarlar.²² Bu yüzden karşılıklı hoşgörü, “güçlü” seküler cemaatlerden de iç değerler sistemlerini, toplumsal ve politik çevrenin insan hakları ahlakına bilişsel olarak bağlamalarını talep eder. “Tarihsel eşzamansızlık” durumlarında, dünya dinlerinden birinin son derece gelişmiş kavramsal kaynaklarından beslenebilen din cemaatleri olarak bunda daha da zorlanabilirler.

Dünyagörüşsel olarak çoğulcu toplumlarda dini bilinçten talep edilen düşünsel sıçrama, yine çokkültürlü toplumların zihinsel durumu için örnektir. Çünkü kendi kendini yanlış anlamayan bir çokkültürcülük, kendi kimliğine sahip grupların kültürel olarak kendini savunması için *tek yönlü bir yol* oluşturmaz. Çeşitli yaşam biçimlerinin eşit haklara sahip olarak birlikte yaşaması, bir katmanlaşmaya sürüklememelidir. Paylaşılan bir siyasi kültür çerçevesinde, devlet vatandaşlarının entegrasyonunu ve alt kültürlerle bağlılıklarını karşılıklı olarak kabullenmelerini gerektirir. Toplum vatandaşlarına sadece, alt kültürlerin sınırlarının ötesinde, herkesin kendini aynı siyasi düzenin vatandaşları olarak anlaması varsayımı altında, kendi kültürel özgünlüklerini oluşturma yetkisi verilir. Kültürel hakların ve yetkilerin verilmesinin sınırı, kendilerini meşrulaştırmalarını sağlayan anayasanın normatif ilkelerinde bulunur.

21 Bu gibi “kapsayıcı gruplar”ın kavramı hakkında bkz. A. Margalit, J. Raz, “National Self-Determination”, W. Kymlicka (Ed.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford 1995, 79-92, burada 81 dev.

22 Kültürel yaşam biçimleri ne kadar kapsamlı olursa, bilişsel içerikleri de o kadar güçlüdür ve dini dünya görüşlerinin biçimlendirdiği yaşam biçimlerine o kadar fazla benzerler: “Kaçınılmaz olan sorun, kültürlerin önermesel bir içeriği olmasıdır. Bazı inançlar doğru, bazılarıysa yanlış olacak, bazı şeyler doğru, diğerleri yanlış olacak biçimde fikirler içerecek olması, her kültürün kaçınılmaz bir yönüdür.” B. Barry (2001), *Culture and Equality*, Cambridge 2001, s. 270.

10.

Kültürlere Eşit Muamele ve Postmodern Liberalizmin Sınırları

I

İlk etapta Locke'a kadar uzanan klasik liberalizm, siyasi şiddeti uysallaştırmak ve daha öncelikli bir hedef için kullanmak uğruna modern hukuku aracı olarak kullanır ve onun kavramsallığından faydalanır: Liberal düşünce, toplumdaki vatandaşların her birinin her türlü politikadan önce gelen özgürlüğünü koruma ereğinin etrafında döner. Liberal bir anayasanın çekirdeği, herkes için eşit özgürlüğü güvenceye almaktır. Kant'ın "herkesin irade özgürlüğünün, evrensel yasalara göre herkesin özgürlüğüyle bir arada mevcut olabildiğini" öngören "Evrensel Hukuk İlkesi" de buna karşılık gelir. "Halkın hakimiyeti" de "hukukun hakimiyeti"nin bir aracı olarak kalır. Devlet vatandaşının politik özerkliği kendi başına bir amaç değildir, tersine toplum vatandaşlarının eşit ölçüde özel özerkliğini güvence altına alma ödevine göre ölçülür.

Liberalizm, iki güçlü normatif sezginin şık biçimde iç içe geçmesiyle kendini gösterir. Herkes için eşit öznel özgürlükler fikri, bir yandan herkese eşit saygı göstermeyi ve dikkate almayı talep eden eşitlikçi bir evrenselciliğin *ahlaksal* ölçütünü yerine getirirken, diğer yandan her kişinin yaşamını kendi tercihlerine ve kanılarına göre biçimlendirme (veya sürdürme) hakkına sahip olması gerektiğini savunan bir bireyselciliğin *etik* ölçütünü

de yerine getirmektedir. Yasaların umumiyetinde bütün vatandaşların eşitliği ifade bulurken, münferit durumlarda yasalardan türetilen, dava edilebilen haklar, her vatandaşa kendi yaşam biçimi için sınırları açıkça çizilmiş hareket alanları sunar. Etik bireyselcilik böylece, modern hukukun ahlaktan devraldığı eşitlikçi evrenselciliğin asıl anlamıdır.

Etik yaşam taslakları ile adalet soruları arasındaki ayırım, metafizik sonrasında silahtsızlandırılmış olan düşünmenin gereksinimlerine karşılık verir. Felsefe dini dünya görüşleriyle rekabet etme hırsından vazgeçtikten sonra, başarılı veya boşa harcanmış olmayan yaşam için genel bağlayıcı modellerin ontoteolojik veya kozmolojik temellendirmelerini sunmaya kalkışmaz. Artık sadece “herkesin eşit ölçüde çıkarına” olan şeyler, yani herkes için eşit ölçüde iyi veya katlanılır olan şeyler hakkında ahlaksal ifadeler için genel geçerlilik savında bulunur. Bu türden bir ahlak kuramı, örnek olan, yani *herkes için* ölçütleri belirleyen bir yaşam biçimi hakkında sağlam bir tasavvurda karar kılmaktan vazgeçer. Bu açıdan “biçimsel” hale gelmiş olan ahlak, bir tek her kişiye eşit saygı gösterme ve dikkate alma fikri ile ilişkilendirilir. Bu eşitlik fikri, pozitif, zorlayıcı ve bireyselci modern hukukta da baş gösterir: “eşit muamele” ve (bütün toplumsal konum çağrışımlarından arındırılmış) “insanlık onuru” kavramlarındadır.

Bu liberal eşitlik fikri daima eleştiriye maruz kalmıştır. İlk önce liberalizmin arka plana attığı cumhuriyetçilik bu duruma “eskilerin özgürlüklerinin”, “modernlerin özgürlüklerinin” sunağında kurban edilmemesi gerektiği itirazıyla yanıt vermiştir. Klasik liberalizm gerçekten de eşit etik özgürlüklerin anlamını, sahiplenici-bireyselci bir okuma tarzıyla araçsal biçimde yanlış anlaşılmış öznel haklara indirgemekle tehdit ediyordu. Böylelikle modern toplumların koşulları altında da kurtarılmayı hak eden önemli bir normatif sezgiyi, sadece özel yaşam alanlarındaki yakınları, arkadaşları ve akrabaları değil, tersine devlet vatandaşlarını da bir siyasal düzenin üyeleri olarak salt hukuk ilişkilerinin ötesinde birbirine bağlayan o dayanışmayı gözden geçiriyordu. Liberal hukuk düzeninin çekirdeği, özel mülk sahiplerinin iş ilişkilerinin yanında, özel şahısların dini vicdanla

rına ve inanışlarına göre de biçilmiş olan özgürlük haklarından oluşur. Genç Marx'ın Amerikan ve Fransız insan hakları beyan-namelerine karşı polemiginde yankı bulan etik özgürlük anlayışının “egoistçe” sınırlanmış kavrayışı buradan çıkarılabilir. Bu itiraz, bireyin özgürlüğünün faydacı biçimde anlaşılan “mutlu-luğun peşinden gitme” hakkıyla tükenmediği ve bundan dolayı özel alanda dünya ve öteki dünya mülklerine yönelik çıkarların peşinden gitmeye indirgenemeyeceği yönündedir.

Modernliğin bu açığı kapatmak için cumhuriyetçiliğe yeni-den el uzatması, demokratik devlet vatandaşının rolüyle bağlan-tılı olan, öznelar arasında genişletilmiş bir özgürlük anlayışını oyuna katar. Rousseau'ya dayanan bu gelenekte aynı iletişim ve katılım hakları, sadece kişisel özel hakların biçimlendirilmesine hizmet etmekle kalmamakta, daha çok devlet vatandaşlarının ortaklaşa uyguladığı ve kendi kendinin amacı olarak değerkendirilen bir uygulamayı mümkün kılmaktadır. Cumhuriyetçi bakış açısından demokratik olarak kendi kendine kanun koyma, bir vatandaş (eline silah da vererek) diğerine kefil eden, hukuk aracılığıyla olduğu için daima soyut bir dayanışmayı sağlar. Egemen halkın demokratik irade oluşumunda, düzenin politik değerkler sistemi kendi kendini üretir ve yeniler. Aynı şekilde eşit haklar, etik özgürlüğü garantiler; ama bu, ilk etapta toplum vatandaşının öznel özgürlüğü değil, dayanışma içindeki devlet vatandaşlarından oluşan ulusun egemenlik olarak kavranan özgürlüğüdür. Bu egemenlik içeride bir ulusal cemaatin üyelerinin cemaatçi olarak kavranan politik özgürlüğü olarak, dışarı doğruysa varoluşunu başka uluslara karşı savunan bir ulusun kolektivist olarak kavranan özgürlüğü halinde dallanır.

Fakat bu etik cumhuriyetçilik, devlet vatandaşlarının dayanışması ögesinin bedeli olarak, eşitlikçi evrenselciliğin sınırlan-masını kabul eder. Her vatandaş sadece politik cemaatin bütün üyeleri tarafından varsayımsal olarak paylaşılan özel bir değerk sisteminin sınırları içinde eşit haklara sahiptir. Devlet vatandaş-lığının ve ulusal kültürün kaynaşması, vatandaşlık haklarının “tek renkli”, kültürel farklılıklara karşı duyarsız bir yorumu sonucunu getirmiştir. Etik kaygılı bir kamu yararının, eşit etik özgürlüklerin sağlanması karşısındaki siyasi önceliği, çoğulcu

toplumlarda farklı yaşam biçimlerinin ayrımcılığa maruz bırakılmasına, uluslararası düzeyde ise “kültürler savaşı” karşısında çaresizliğe sürükler.

Bu sorunlar ilke olarak öncelikle, eşitlikçi evrenselciliğin bakış açısıyla devlet vatandaşlığı dayanışmasının seferberlik sınırlarını kaldıran ve “başkaları” arasındaki bir dayanışma halinde radikalleştirilen bir kavram çerçevesinde çözülebilir. Üstelik demokratik devlet vatandaşlarının egemen irade oluşumu, evrenselci anayasa ilkeleriyle ve “insanlar”ın haklarıyla kendini bağlayarak, sadece kendi uygulamalarının meşru biçimde hukuksal olarak kurumsallaşmasının gerekli varsayımlarından gerekli sonuçları çıkarmış olur.¹ Cumhuriyetçi halk egemenliği fikrinin, temel haklarda vurgulanan kanunların hakimiyeti fikriyle kaynaşması, tarihsel olarak gelişmiş dayanışma biçimlerini dönüştürür ama yıkmaz. Liberalizm ile cumhuriyetçiliği bağdaştıran bu üçüncü okuma biçimine göre devlet vatandaşları, onları ulus olarak bir arada tutan politik değerler sistemini, politik özgürlüğe *alışmış* bir nüfusun demokratik irade oluşumunun iradeci sonucu olarak anlarlar. Önceden olduğu gibi özneler arasında paylaşılan, kazanılmış bir özgürlük bilincinin ulusal gururunda, günün birinde tek bir toplum vatandaşının özel özerkliğinin, devlet vatandaşlarının birlikte uyguladıkları politik özerkliklerinin içsel bağlamının birikimsel olarak *uyum sağladığı* yolundaki tarihsel deneyim ifade bulacaktır.

Devlet vatandaşları siyasi haklarını sadece eşit ölçüde güvenceye alınmış bir özel, özerk yaşam biçimlendirmesi temelinde bağımsız olarak yargılama ve eyleme durumunda oldukları zaman uygun olarak kullanabilirler. Diğer yandan toplum vatandaşları, siyasi haklarını ancak devlet vatandaşları olarak uygun biçimde, yani sırf kendi çıkarlarına değil, tersine kamu refahına odaklanarak kullandıklarında, kırılmamış özel özerk-

1 J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/M. 1992, Bölüm III,; “Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie”, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt/M. 1996, s. 293-305; “Der demokratische Rechtsstaat – eine paradoxe Verbindung widersprüchlicher Prinzipien?”, *Zeit der Übergänge*, Frankfurt/M. 2001, s. 133-154. Aşağıdaki düşünceler için 2002 sonbaharında Northwestern University’de verdiğim bir seminerin katılımcılarına teşekkür borçluyum.

liklerinin eşit ölçüde tadını çıkarabilirler. Rousseau'nun geliştirdiği, Kant'ın evrenselci hale getirdiği, hukukun muhataplarının kendilerini aynı zamanda onun sahipleri olarak anlayabilmesi gerektiği fikri, demokratik bir düzenin vatandaşlarına, rasgele kararlar almak için açık çek vermez. Sadece meşruluğunu herkes tarafından istenebilmelerinden kazanan yasaları çıkarabilmelidirler. Yasalar çerçevesinde insanın istediğini yapma ve yapmama özgürlüğü, devlet vatandaşlığı özerkliğinin değil, özel özerkliğin çekirdeğidir. Demokratik devlet vatandaşlarından özerklik, daha ziyade bir rasyonel dayanışma içinde irade oluşumunun daha iddialı anlamında, hukuk tarafından garantilenen bir irade özgürlüğü zemininde talep edilir, her ne kadar bu yasal olarak talep edilemese, tersine sadece *düşünülebils*e bile. Hukuksal bir dayanışma yükümlülüğü, sözel bir çelişkidir.

Hukuksal olarak kurumsallaştırılmış yapılar içinde işleyebilmek için demokrasinin koşul olarak gerektirdiği bir haklar sisteminin demokratik olarak biçimlendirilmesi, klasik liberalizmi, eşit dağıtılmış özgürlükler uğruna "hakim" olması gereken, doğa hukukuyla temellendirilen genel yasaların katı soyutlamasından kurtarır. Diğer yandan hukuk devletin eşitlikçi evrenselciliğinin, vatandaşların etik bireyseldiliğini mümkün kıldığını öneren mantık sağlam kalır. Ancak bu mantık, politik liberalizmin radikal demokratik yorumuna göre, artık hukukun anonim hakimiyeti tarafından, vatandaşlara nesnel olarak empoze edilemez; vatandaşların kendileri tarafından içselleştirilmiş bir mantık olarak demokratik siyasi irade oluşumu sürecinde cisimleşir. Herkes için eşit özgürlükler fikri artık doğa hukukunda taşılaşma halinden kurtulmuş, kendi kanununu koyma sürecinde düşünömsel bir yapı kazanmaktadır. Demokratik bir sürecin katılımcılarını, karşılıklı perspektif üstlenme ve ortaklaşa çıkarlarını genelleştirme yoluyla birbirlerine, mevcut tarihsel koşulların ışığında özgür ve eşit hukuk yoldaşlarının serbest ve kendi kendini belirleyen birliği projesinin daima gerektirdiği hakları vermeye teşvik eder.

Aynı etik özgürlüklerin mümkün kılınması yolundaki eşitlikçi proje demokratik süreç aracılığıyla üretilen, güncellenen ve derinleşen bir devlet vatandaşlığı dayanışması süreci şekli-

ni alır. Bu dinamik uygun koşullarda birikimsel bir öğrenme sürecini harekete geçirebilir ve reformları sürekli kılabilir. Sivil toplumda kök salan bir demokrasi, eşitliksiz davranılan, ayrıcalıksız ve aşağılanan kişilerin çok sesli protestosu için politik kamuoyunda bir yankı zemini oluşturur. Toplumsal eşitsizlikten ve ayrımcılıktan mustarip olmaya karşı bu protesto, devlet vatandaşlarının eşitliği ilkesinin evrenselci içeriğini, eşit etik özgürlükler biçiminde bir parça daha geliştiren kendi kendini ıslah etme için bir destek haline gelebilir.

Ancak politik liberalizmin bu demokratik okuma biçimi bile eleştirileri kesememiştir. Burada sosyal bilimsel, toplum kuramsal ve akıl eleştirisi mahiyetindeki itirazları ayrı tutmak istiyorum. Kavramları çözümleyerek çalışan bir siyaset kuramının açıkça duyurulan normativizmine –ve gizlenen idealizmine– karşı aydınlatıcı sosyolojik çekinceler, faydalı düzeltmeler sunmaktadır. Ancak genel olarak, normatif kuramların meliorist anlamda anlaşıldıklarında bile toplumsal karmaşıklık yüzünden başarısız oldukları yolundaki ilkesel itiraz halinde pekişmezler. Karmaşık toplumların da hukuk ve siyaset araçları üzerinden kendileri üzerinde etkili olabildiği önselinin yadsınmasıyla, salt normatif düşüncelerin temeli sarsılır.

Toplumsal kuramda “zorunluluğun güçsüzlüğü” eleştirisi Hegel’den başlayarak Marx ve daha sonra Foucault aracılığıyla keskinleşmiştir. Bu açıdan normatif projeler sırf kendilerinin de bütünsel bir bileşen olarak “yabancılaşmış” veya “çarpık” olmakla suçlanan bir yaşam biçiminin kapsayıcı bütünlüğüne ait oldukları için, karşılarında duran gerçekliği göz alıcı biçimde inkar etme konusunda başarısızlığa uğrarlar. Ancak daha derinlere inen bu eleştirel tanılar, “soyut genelliğin” şikayet edilen farkları ortadan kaldıran ve aynı zamanda yalıtıcı gücünü, kendi içine dönük bir normatifliğin *kavramlarının* gücüne değil, toplumsal *yapıların* olgusallığına dayandırır. Böylece bütüleştirici tektipleştirme ve tekilleştirme, piyasanın ve idari gücün içe işleyen mekanizmalarından, yaralanabilen yaşama dünyasının yüreğine sızdıklarında şeyleştirici bir güç haline gelen ile tişimsel yapıdaki toplumsal entegrasyon mekanizmalarından türemelidir. Toplumsal dayanışma kaynaklarının kurutulması,

değiş tokuş ilişkilerinin ve bürokratik düzenlemelerin, yaşama dünyasının özel ve kamusal alanlarının iletişimsel yapıdaki, ama sonra patolojik olarak bozulmuş çekirdek kısımlarını işgalinin bir sonucu olarak ortaya çıktığı sürece, eleştiriler henüz kendileri de kavramsal olarak düzenlenmiş çelişkilerin normlarına yönelmez.²

Adorno'nun yapıtı, toplumsal entegrasyonun iki dizgesel mekanizması olan eşdeğerlerin değiş tokuşu ve düzenleyici gücü, akıl eleştirisi olarak kavradığı ölçüde, daha keskinleştirilmiş, üçüncü bir eleştiri düzeyine geçmiştir. Bunlar onun için, dayanışma ilişkilerinin zorlamasız bireyleştirici biçimiyle çelişen araçsal rasyonalizmin ifadesidir. Derrida ise Weberci rasyonalleştirme kuramlarının Lukács'a kadar uzanan geleneğinde henüz bulunan, akıl eleştirisi ile toplum kuramı³ arasındaki bağlantıyı çözer ve siyaset kuramının temel kuramlarının yapıçözömlemesiyle kendini sınırlar. Onun için önemli olan, her şeyden önce, egemen güçle çözölmez biçimde bağlanmış bir hukuk kavramının içsel heterojenliğidir.⁴ Fakat Derrida adaletin yapıçözömlemesini, Adorno gibi henüz belirsiz olan mesihçi bir umut perspektifinden yapar. Tereddütle beklenen "olay"dan⁵ hararetle bahsedilmesi, Derrida'nın "liberal eşitliğin mevcut, dışlayıcı ve baskıcı bir anlayışını, liberal eşitliğin dışarıda duran, genişletilmiş ve hakimiyetsiz bir anlayışının perspektifinden eleştirdiği" yorumunu akla getirir.⁶

Derrida eskiden olduğu gibi radikal demokratik geleneğin vaatlerini anımsamaktan ilham alır gibi görünür; onun için bu, bütün ilişkilerin içine sızan *evrensel* bir dayanışmaya yönelik mütevazı bir umudun kaynağı olarak kalır. Buna karşın Christoph Menke, adaletin yapıçözömlemesi işine ütopyacılık karşıtı bir dö-

2 J. Habermas, "Konzeption der Moderne", *Die Postnationale Konstellation*, Frankfurt/M. 1998, s. 195-231.

3 Bu türden bir bağlantı *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda da sürdürölür; ilgili "yeni-den yapılandırıcı" süreç için bkz. B. Peters, *Die Integration moderner Gesellschaften*, Frankfurt/M. 1993, s. 371 vd.

4 J. Derrida, *Gesetzeskraft*, Frankfurt/M. 1991; *Politik der Freundschaft*, Frankfurt/M. 2000. Hukuk ile gücün kurucu bağlamı için bkz. J. Habermas (1992), s. 167-186.

5 Örneğin: J. Derrida, *Die unbedingte Universität*, Frankfurt/M. 2001.

6 Ch. Menke, *Spiegelungen der Gleichheit*, Berlin 2000, s. IX.

nüşüm katar. Burada liberalizmin bağımsız ölçüde postmodern, ilginç bir yorumunu geliştirir. Bu yorum klasik versiyonuyla, demokratik sürecin ve vatandaşların politikaya katılımının, eşit etik özgürlükleri savunan liberalizmin temel fikrinin belirlenmesi için esaslı bir rol oynamadığı anlayışını paylaşır. O zaman, akıl eleştirisi, eşit özgürlükler kavrayışının kendi kendisiyle çeliştiğini kanıtlama denemesi şeklini alır. Eşit muamele her ne kadar düşünsel olsa da, kişinin bireysel çıkarlarına karşı adil olamaz, “çünkü eşitliğin gerçekleşmesi, bireysel adalet yaklaşımından çıkan yükümlülüklerle (daima) çelişebilir”⁷ Devrim, şefkat ve ironi, eşit davranma ile bireysel adalet arasındaki çözülmez ölçüde “paradoks ilişki” ile “egemence başa çıkmanın üç biçimidir”.

Bu tasarının ütopyacılık karşıtı niteliği kendini, özgürlüğün sınırları üzerine düşünmekte ısrar etmenin dinginciliğinde belli eder. Gerçi eşit muamele edimleri hedefe ulaşamaz, ama bu yapıçözümcü idrak, başarısızlığın bilincinde olsak da bireysel adalet denemelerini bir o kadar ısrarla sürdürmemizi sağlayacaktır.⁸ Menke’nin anlayışına göre yapıçözümleme, felsefenin kendi eylemlerinin gizli paradoks doğasını, felsefenin gözleri önüne serdiği için, sonluluk bilincine bir alıştırma dır.⁹ Bu bilinçdışının kavramsal çözümlemesi, “eylemle söyleme arasındaki [...] edimsel çelişkiyi” açığa çıkaracaktır.¹⁰ Bunun için doğal olarak, “hangi” felsefenin kendi eylemlerini nasıl anladığının bilinmesi gerekir.

Menke’ye göre felsefe başlangıçtan beri, “uygulamalarımızın başarısının nedenini” kavramanın peşindedir ve bu aşkın bilgiyi yine “iyiliğin idraki” olarak anlar. Böylece iyiliğin teşviki için pratik bir katkıda da bulunmak ister.¹¹ Felsefe böylesi bir metafiziksel anlayışa sahip olmasaydı, yapıçözümlemeye göre bu yoruma anlamını veren düşüş yüksekliği eksik olurdu. Bunun

7 Menke (2000), s. 41.

8 Agy., 33.

9 Burada kuşkuluyum ve Menke’nin sözde “yapıçözümleme” işlemine verdiği yorumun, Jacques Derrida’nın uygulaması için veya hatta onun kendini anlayışı için isabetli olup olmadığını açıkta bırakıyorum.

10 Bkz. A. Kern ve Ch. Menke’nin kendi yayımladıkları cildin girişi: *Philosophie der Dekonstruktion*, Frankfurt/M. 2002a, 7-16, burada s. 9.

11 Ch. Menke, “Können und Glauben”, Menke, Kern (2002a), s. 243 vd.

başarılı olan bir uygulamanın “olanaklılık koşullarının”, aynı zamanda “başarılı olmasının olanaksızlık koşulları” olduğunu kanıtlaması, bütünlüğe uzanan bir metafiziksel düşünmenin kavramsal evreninde devinmeyi sürdürür. Çünkü metafizik eleştirisinin esas rakip oyuncusu, kendi bilincinde ve sorumlu davranan öznelerin özerkliği varsayımından yola çıkan, metafizik sonrası modernlik anlayışıdır: “Yapıçözümleme, uygulamanın başarısını mümkün kılanın bizim becerimiz olduğu yönündeki felsefi varsayımdır.”¹² Bu okuma biçimine göre yapıçözümleme, büyüü bozulmuş bir modernliği, entelektüel varsayımlarının sorgulanamazlığına karşı uyandırmayı hedef edinir.

Böylesi bir amaç için, Kant’ın eşitlikçi evrenselciliğine ve özerklik kavrayışına dayanan ahlak ve adalet kuramları, özel bir zorluk taşır. Christoph Menke’nin *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*’de (Alman Felsefe Dergisi) yayımlanan bir makalesiyle yeniden başlattığı, John Rawls¹³ ile hesaplaşmanın arka planı budur.¹⁴ Bu mükemmel çözümleme sadece argümanlarının netliği için değil, konusu aısından da tavsiye edilir. Menke eşitlik fikrinin eleştirisini, politik liberalizm örneğinde, yani bir siyasal düzenin vatandaşlarının, hukuksal olarak kurumsallaştırılmış eşitliğinin yorumu örneğinde uygular. Evrensel yasaların şiddetle soyutlanmasının, ilgili kişilerin bireysel iradelerine çektiirdiği acıyı, tüzel kişiler arasındaki ilişkiler boyutunda geçerli hale getirmek ister. “Başka” veya “şefkatli” bir adaletten yana tezler, hukukun ötesinde bir boyuta işaret ettikleri ölçüde, hukuk ve siyasete odaklanmak önemlidir. Dayanışma içinde birbiriyle kaynaşmış bireysel yaşam öykülerinin kişisel karşılaşmalarından ve iletişimsel bağlamlarından türeyen, ahlaki aından yükümlendirici bir sahiplenme, böylece hukuk eleştirisinin iddialı, ama uygunsuz bir ölçütü konumuna ilerler.

Doğal olarak hukuk meşruluğunu esasen ahlaksal içeriğine borçludur; ancak kurgulanmış hukuk düzenleri toplumsallaşma ile kazanılan eylem yönelimlerini, vatandaşların sırtından, iddi-

12 Agy., 247.

13 Menke, “Liberalismus im Konflikt”, (2000), s. 109-131.

14 Ch. Menke, “Grenzen der Gleichheit”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 50 (2002), s. 897-906. Metindeki sayfa sayıları bu makaleye ilişkindir.

alı bir ahlakın bilişsel ve dürtüsel gereklerinin toparlanamaya cak kadar karmaşık hallerinin yükünü almak hedefiyle bütünler Ahlaki veya hukuki açıdan “adalet” söz konusu olduğunda dikkate alınması gereken, ahlak ile hukuk arasındaki biçim farkları buradan açıklanır. Hukukun ahlaka karşı çıkamayacak olması, ahlak ile aynı düzeyde olduğu anlamına gelmez. Farklar özellikle de “yakınlarımızı” karşı pozitif ödevlerden çıkan istemlerde açıkça görülür. İşte tam da postmodern etikler, “Adorno’nun yazılmamış ahlak kuramından pek farklı olmaksızın, öncelikle özdeş olmayan ile uygun biçimde başa çıkmada insanlar için adalet isteminin yerine geldiği tasavvurunun” etrafında döner.¹⁵

Axel Honneth, bu kanıları karşılaştırırken aşırı genelleştirme tehlikesine dikkati çekmiştir. Levinas’ın fenomenolojik olarak etrafını çevirdiği “tekil, temsil edilemeyen bir birey için sınırsız şefkat”, ahlaksal temel dürtüyü aydınlatan ve sıklıkla pozitif erdem görevlerini temellendiren, ama hukuk görevleri için sıra dışı olan, varoluşsal açıdan radikalize edilmiş durumlardaki yüz yüze ilişkilerde fark edilir. Mutlaka adaletli uygulama işlevi de, yasaları tek tek durumlarda “özel koşullar” açısından adil olacak şekilde uygulamakta yatar. Hatta adil bir uygulamadan, eyleme katılanların bireysel yaşamöyküsel perspektiflerinden bakıldığında farklı öneme sahip olan koşullara karşı özel bir hermenötik hassasiyete sahip olmasını beklememiz gerekir. Yoksa “uygun” olan tek norm bulunamaz ve yeterince “esnek” olarak uygulanamaz.¹⁶ Yine de *tüzel* kişilerin bireysel talepleri, belli ölçüde hukuk ilkesinin önselleri tarafından önceden damgalanmıştır; ilke olarak *tüzel* kişilerin birbirinden bekleyebilecekleri şeyle, hukukun biçim belirlenimlerine tabi olan, sonuçta zorlanabilen bir eylemle sınırlıdır. Hukuk normları, karşılıklı olarak birbirini, ilk başta hukuk normları tarafından kurulduğu için soyut bir cemaatin üyeleri olarak tanıyan eylemciler arasındaki ilişkileri düzenler.¹⁷

15 A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 2000, s. 133-170, burada s. 134.

16 K. Günther, *Der Sinn für Angemessenheit*, Frankfurt/M., 1988, s. 261 vd. ve 335 vd.; bunun hakkında Habermas (1992), s. 272 vd.

17 Hukukun biçim belirlenimleri için bkz. Habermas (1992), s. 143 vd.

Menke'nin devlet vatandaşlarının eşitliği yoluyla özgürlüğü sağlayan ilkeyi, Rawls'un politik liberalizmi örneğinde çözümlemeye dayanan zekice denemesiyle, her şeyden önce klasik haliyle liberal eşitlik fikriyle kendini sınırladığı için ilgileniyorum. Demokratik yargı hakkıyla, yani eşit öznel özgürlüklerin yasal belirlenimlerinin, ortaklaşa tartışılarak kabul edilen meşrulaştırılmasıyla sağlanacak olan ilk çıkarların genelleştirilmesini ihmal eder (II). Bu yönü dikkate alan bir yorumlamanın önselleri altında da, çokkültürcülüğün temel alındığı grup haklarının muğlak etkileri düşünüldüğünde, eleştiriler ortadan kaldırılmış sayılmaz. Aşağılanan grupların kendini savunma yetilerini güçlendirmesi gereken bu türden haklar, örnek teşkil edecek derecede demokratik biçimde meydana gelmelerine rağmen, eşitliğin diyalektik olarak baskıya dönmesini savunuyor gibi görünmektedir (III). Son olarak, kültürel eşit muamele durumlarında özgürlük ile eşitliğin kenetlenmesinin kavramsal tutarlılığını, bir kez daha tarihsel açıdan, özellikle de dini cemaatlerin kültürel ve toplumsal modernleşmenin gereklerine bilişsel olarak uyum sağlamak için ödemek zorunda oldukları bedelin normatif olarak talep edilebilirliğini göz önüne alarak sınamak istiyorum (IV).

II

Menke herkes için eşit etik özgürlükler fikrinin, liberal programın uygulanması sırasında kendi kendisiyle çelişkiye düştüğünü göstermek ister. Her ne kadar Rawls'un geç dönemindeki özel çözüm önerisiyle, yani kapsayıcı bir uzlaşının modül tasarımıyla ilgilenmiyorsa da,¹⁸ Rawls'un kuramı dünyagörüşsel çoğulculuk gerçeği karşısında açıkça "politik", yani dünyagörüşsel olarak tarafsız ve bütün vatandaşlar için eşit ölçüde kabul edilebilir bir adalet tasarımı sunduğu için, böylesi bir çözümlemenin amacına hizmet etmektedir. Liberal bir anayasa bütün vatandaşlara,

18 R. Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1994, s. 152-160; J. Habermas, "Vernünftig' versus 'Wahr' oder die Moral der Weltbilder", *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt/M. 1996, s. 95-127.

yaşamlarını kendi “iyilik kavrayışlarına” göre biçimlendirmek için eşit özgürlüğü garanti eder. Etik özgürlüklerin eşit ölçüde garanti edilmesinin kendisinin de sadece belli bir özsel “doğru yaşam” kavrayışının ifadesi olduğu kanıtlanabilseydi, vatandaşlar bu şekilde hakim kılınan bir liberal dünya görüşünü paylaşmak zorunda olmaz, yaşamlarını anlık olarak biçimlendirirken kendilerini sınırlanmış hissederdi. Eşit etik özgürlükler ilkesinin sadece insanmerkezli bir anlayış çerçevesinde, örneğin 18. yüzyıl Fransız Aydınlanmasının ideallerine inanma bağlamında akla yatacağını bir varsayalım. O zaman liberal devlette kurumlaşmış olan dünya görüşü çoğulculuğu, uzun vadede bütün dini öğretileri bir kenara iterdi.

Rawls, eşit haklara sahip olmak adına, çelişen öğretilerin taraftarlarının eşit haklara sahip olmasını kendiliğinden sınırlayan böylesi bir *etik* liberalizmden kaçınmak zorundadır. Menke de sorunun çözümünde olmasa da, ifade ediliş tarzında Rawls ile uzlaşmaktadır. Menke’nin anlayışına göre, dünyagörüşsel olarak tarafsız bir adalet kavramının zemininde, bütün vatandaşlara aynı etik özgürlükleri sağlama yolundaki en derinlemesine düşünülmüş deneme bile, kavramsal gerekçelerle başarısız olmak zorundadır. Menke böylelikle bizi, adaleti herkese eşit muamele zemininde *arama* denemesini sürdürmekten caydırmak istemez. Ama artık *kendimiz* adalet *dağıtabileceğimiz* sanrısından da vazgeçmemiz gerekir.

Herkes için adil olanla birey için iyi olan arasındaki sözde çözülemez çatışmanın trajik bilinciyle, siyasal eşitliğin gerçekleştirilmesi “umudun ve gayretlerin bir nesnesi” olarak kalmalıdır – ama görünüşe göre açıkça norm ve gerçeklik arasında da-ima mevcut olan bir uçurum anlamında değil, tersine “başarıyı garanti eden çabalamaların olanaksızlığının” kabulü yönündeki daha derin metafiziksel anlamda. Rawls’un kuramında da “adaletin gelmekte olduğu”, yani “adaletin *hakim oluşunun*, adaletin öznel *gerçekleşmesine* karşı bağımsızlaştığı” idraki gösterilebilmelidir.¹⁹ Hegelce konuşursak: Kaderin nedenselliği, soyut adalet karşısında üstün kalır – tabii artık her şeyden üstün nesnel veya hatta mutlak bir *akıl* adına değil.

19 Menke (2002a), s. 250.

Bir siyasal adalet kavrayışı, buna karşılık gelen anayasa ilkeleri meşru kanun koyma ve kanun uygulama süreçleri biçimini alsa da, her türden normatif içerikten yoksun olma anlamında tarafsız olamaz.²⁰ Rawls adil bir politik düzen için, bazı normların ve tedbirlerin çeşitli kültürel gruplar üzerinde sahip olduğu *etkilerin tarafsızlığı* değil (2), sivil toplumlarda yaygın olan etik yaşama biçimlerine ve dünya görüşlerine karşı *hedefin tarafsızlığı* (1) isteminde bulunur.²¹ Bu iki açıdan Menke, eşitlikçi-evrenselci bir anayasa düzeninin olasılık koşullarının, aporetik olarak gerçekleşmelerinin olanaksızlığının koşulları olarak ortaya çıktığını gösterebildiğini düşünür.

(1) Bir devletin vatandaşlarının eşitliği anlayışına yönelik hedefin tarafsızlığı, vatandaşların tümüyle ve eşit ölçüde dahil edilmesine göre ölçülür. Bütün vatandaşlar politik topluluğa eşit ölçüde, yani yaşam biçimleri veya dünya görüşleri ve anlayışları ayrımcılığa tabi tutulmaksızın dahil edilebilmelidir. Elbette bu hedef, (örneğin cinsiyetçi, ırkçı veya köktenci öğretiler gibi) devlet vatandaşlarının eşitliği ilkesiyle bağdaştırılamayan doktrinlerin *dışlanması* yanında, (örneğin reşit olmayan çocuklar veya hukuksal anlamda temyiz gücüne sahip olmayan hastalar gibi) henüz, veya duruma göre geçici olarak, devlet vatandaşlığı veya çalışma yetisine sahip özel kişi rollerini yerine getirme durumunda olmayan kişiler açısından hakların ve ödevlerin *sınırlanmasını* gerektirir. Köktenci dünya görüşlerine ve “liberal olmayan” gruplara bakıldığında ortaya çıkan özel sınırlama sorununu erteleyebiliriz.²²

Hedef tarafsızlığının, eşitlikçi önselleri kabul eden gruplara ve öğretilere karşı da ulaşamaz olduğu tezini, Menke şu tezle temellendirir: Geçmişe baktığımızda, Avrupa ve Amerika anayasa tarihinde, kadınların, toplumsal sınıfları nedeniyle ezilenlerin, zencilerin vs. dışlanmasının, eşit muamele ilkesini açıkça zedeleyen çarpıcı örneklerini buluyoruz: “Bu nedenle, her liberal eşitlik

20 Bkz. Rawls’un benim prosedürel anlayışına eleştirisi, “Reply to Habermas”, *The Journal of Philosophy*, XCII, 1995, s. 170 vd., ile benim cevabın, Habermas (1996), s. 124

21 Forst (1994), s. 82 vd.

22 Bkz. aşağıdaki Kısım III.

tasarımı, sadece eşitlikçi olmayan adalet ve düzen tasavvurlarıyla çelişmekle kalmaz, geçmişteki liberal eşitlik fikri belirlenimlerinin ötesine geçme ve bunlarla henüz bağlantılı olan baskıyı aşma denemesini de temsil eder.” (901) Temel hakların gayretle seçici biçimde uygulanmasının *tutarsızlıklarına* dönüp bakarak, Menke, beklendiği gibi, ilerlemenin, kendi kendini düzelten bir öğrenim süreciyle olanaklı olduğu sonucunu çıkarmaz. Bütün vatandaşların eşit ölçüde kapsanması fikrini gerçekleştirme denemelerinin geçmişte sadece kısmen başarılı olmasını ve bu ölçüde eşitlik fikriyle çelişmesini ise, daha çok temelde yatan devlet vatandaşlarının eşitliği fikrinin kendi *tutarsızlığının* sonucu olarak açıklar: Liberal eşit özgürlükler fikri, asla tarafsız biçimde “belirlenemez”, çünkü sonradan doğanlar da geçmişin hatalarını düzeltme yolundaki denemelerinde yine hata yapıp yapmadıklarını bilemezler.

Şüphesiz ki, sonraki kuşaklar da hedef tarafsızlığı için “çabalayabilir” ama bunu “garanti edemez”. Hatta pratik akıl, kuramsal akıldan daha çok yanılabilir.²³ Reformlarımızın gelecekte geriye bakıldığında yeniden eksik ve düzeltmeye muhtaç görünebileceğini göz ardı edemeyiz. Ama bunların yanlış olduğu ortaya çıkacak mıdır ve çıkmalı mıdır? Bir iddiayı ortaya atarken içinde bulunduğumuz yanılabilir bilinçlilik hali, iddia ettiğimiz ifade için beklediğimiz hakikat istemini de böylece bir şekilde görecelileştirdiğimiz veya öylece açıkta bıraktığımız anlamına gelmez. Üçüncü bir kişinin geriye bakmasından kazanılan, bilgiyi elde etme yönündeki *bazı* çabalarımızın tekrar tekrar başarısız olduğu idraki, katılımcının perspektifindeki bizi artık *hiçbir* bilgimize güvenmemeye zorlamaz.

Ama Menke’nin itirazı da bunu temel alır. Burada ve şimdi, eşitlik fikrini tarafsızca belirleme çabaları tekrar tekrar başarısız olan önceki kuşaklardan temelde farklı bir epistemik durumda bulunmadığımızdan, “kendi önerilerimizin ve belirlenimlerimi-

23 Ancak Menke bu tezinin yanılgıcı bir anlayışını geri çevirir. Fakat bunun için anlamlı bir açıklama sunmaz. Pratikte yanlış yargılamaların sonuçlarının, kuramsal yanlış yargılamaların sonuçlarından genel olarak daha fena olması hali, ahlaksal yargılardan ve hukuksal kararlardan, doğru veya yanlış olabilen ifadelerin epistemik konumunu almaz. Bkz. J. Habermas, “Richtigkeit versus Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen”, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt/Main 1999, s. 271-318.

zin de aynı şekilde tarafsız değilmiş gibi görüldüğünü ve eleştirildiğini” reddetmek mümkün değildir – Menke bu noktada “eleştirilebilir olduğunu” demez (902). Geçmiş kuşaklar da her açıdan yanılmamıştır. Amerika örneğinde iki yüz yıldan fazla süregelen anayasal geleneğin gösterdiği gibi, gelen kuşaklar örneğin yeniden kurulma döneminde veya Yeni Düzen çağında veya geçen yüzyılın sivil haklar hareketinde, kurucu ataların ve önceki kuşakların hatalarını düzeltmiştir. Vatandaşların eşitliği fikri kendi kurumsallaşmalarının da ötesine işaret ettiği için, başka tarihsel koşulların ışığında haksız çıkan dışlamalar ortadan kaldırılabilir. Kuramsal alanlarda olduğu gibi, burada da eski görüşlerin görecelileşmesi, geçmiş kazanımların yok olmasına değil, genişlemesine yol açmaktadır.

Devlet vatandaşlığı eşitliğinin geçmiş yorumlarında bugün gözümüze batan düpedüz körlüklerin ve buradan ortaya çıkmış olan dışlama ve aşağılama uygulamalarının, nasıl olup da güya fikrin kendisinde bulunan “olanaksızlık koşullarından” açıklanabileceğini anlayamıyorum. Gramer biçimlerine göre evrensel tezler olan, ama semantik düzlemde içinde kullanılan – “kişi” veya “insan” gibi temel kavramların özel yorumuna karşı asla bağışıklı olmayan normların seçici okuma biçimleri, *deneyisel* bir açıklama gerektirir. Ancak bu açıklama, eşitlik normlarının yorumuna karşı, hakim değer tasavvurlarının lehine önyargılı davranan bir dünyagörüşsel altyapının semantiğine kadar uzanmalıdır.

Thomas A. McCarthy, Kant’ın antropolojisindeki ırk önyargılarının çözümlemesinde bu yöntemi izler: “Esaslı dünya görüşleri –dinler, kozmolojiler, metafizik, doğa tarihi vs.– gramer olarak evrensel normlar için bir kırım ortamının etkisine sahiptir [...] Evrensel normların ifadesi için kullanılan kilit kavramların anlamı, cinsiyet, ırk, etnik köken, sınıf, statü veya başka türden grup aidiyetlerindeki ve yüklenen kimlikteki farklılıkları tanıtır hale getirmek için, betimleyici biçimde dönüştürülmüştür, öyle ki söz konusu dili anlayanlar, normların niyetlenen geçerlilik alanlarındaki farkları duyabilmektedir.”²⁴ Evrenselci temel

24 Th. A. McCarthy, “Die politische Philosophie und das Problem der Rasse”, L. Wingert, K. Günther (Ed.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, Frankfurt/M. 2001, s. 627-654, burada s. 633.

ilkelerin seçici okuma biçimleri, “adalet” ile “iyilik” arasındaki eksik farklılaşma için belirti niteliğindedir. Ama bu açıdan ne mutlu ki bir şeyler *de* öğrenebildiğimiz yönündeki tarihsel deneyim, herkes için eşit etik özgürlükleri sağlama *projesinin* paradoks doğasını kanıtlamaz.

(2) Rawls eşitliği sağlayan tek tek normların etkileri için değil, bütün olarak adalet tasarımı için tarafsızlık isteminde bulunur. Bu normlar her bir muhatabın etik anlayışı ve yaşam biçimi üzerinde eşit biçimde etkili olmak zorunda değildir. Menke bu tezi, yapıçözümlemeyi yarı yolda karşılayan bir taviz olarak algılıyor gibi görünmektedir. Ancak ilk önce bu çekincenin hedef aldığı olgulara bakalım. Adaletin iyilik karşısında kavramsal önceliği, herkesin eşit ölçüde çıkarına olan bir normun, etkilenenlere gerekirse genel olarak sadece sınırlamalar değil, tersine muhataplarının çevresine bağlı olarak eşitsiz yükler getirdiği anlamına gelir ve bu yükler bir grubu yaşama biçimini şekillendirirken diğerlerine göre daha fazla engeller, bazı kişilerin bireysel yaşam hedeflerini izlemesini başkalarına göre daha fazla önler. Liberal bir kürtaj düzenlemesi inançlı Katoliklere ve dinsel veya dünyagörüşsel olarak temellendirilmiş bir *yaşam taraftarı* görüşü benimseyenlere, seküler vatandaşlara göre daha büyük bir yük bindirir, çünkü seküler vatandaş *tercih taraftarı* görüşü paylaşırsa bile, embriyonun yaşama hakkının belli koşullar altında annenin kendi kaderini belirleme hakkı tarafından yenilebileceği düşüncesini daha acısız sindirebilir.

Menke yine çözümlemesini, başından beri eşitlik karşıtı olmayan yaşam biçimlerine ve dünya görüşlerine ket vurulmasıyla sınırlamak ister. Bu yüzden etkilerin tarafsız olmamasını, “Politik Liberalizmin iyi düzenlenmiş toplumunda yaşamını sürdüremeyecek” olan kimlik gruplarına uzandırmaması gerekirdi. Çünkü burada Rawls, yaşamını sürdürmesi örneğin üyelerinin “devlet düzenini kontrol etmesi ve etkili olarak toleranssız davranabilecek durumda olması” koşuluna bağlı olan “liberal olmayan” grupları ima etmektedir.²⁵ Bunun bir örneği, bugün İran’da hakim olan mollaların Şii Kuran yorumu olabilir; ama bu yorum, “ilke olarak eşitlik karşıtı olmayan bir iyilik anlayışı”

şeklinde nitelenememesi gerekir. Soru daha çok, normlar her bir kişinin ilgili çıkarlarının eşit ölçüde dikkate alınması açısından meşru olsalar bile, muhataplarına bazen yükledikleri farklı yüklerin binmesinden, eşitlik fikrinin kendi içinde barınan bir çıkmazın geliştirilip geliştirilemeyeceğinin etrafında döner.

Menke kendini, eşit muamele fikrini daha yakından belirlemeye yönelik her girişimin, tek tek kişilerin bireysel yaşamına şiddet uygulamak zorunda olan bir soyut genellik olduğu sezişinin kılavuzluğuna bırakır. Bu noktada yanlış bir yola saptaktan kaçınmak önemlidir. Bilişsel olarak daima, olguları ya kolektif hedefler ve bağlayıcı normlar üzerinde politik fikir ve istenç oluşumuna katkıda bulunan vatandaşların katılımcı perspektifinden, veya başkalarıyla karıştırılamayan bir birey olarak kendi yaşam biçimi üzerine kendisiyle hesaplaşan bir birinci kişinin perspektifinden yargılama seçeneğimiz vardır. Fakat bilişsel açıdan mevcut olan bu perspektif değiştirme olanağı, normatif açıdan *simetrik* bir karşılık anlamına gelmez. Adalet perspektifi ile kendi yaşamını değerlendirme perspektifi, ahlaksal olarak talep edilen tarafsızlığın önceliğinin düzlenmesi ve kendi yaşam hedeflerinin etik önceliği lehine keyfi olarak tersine çevrilmesi anlamında eşit haklara sahip değildir.

Etkilenen kişiler, öznelar arasında meşrulaştırılmış normların yaşamları üzerindeki etkilerini, öznel perspektiflerinden mutlaka bir kez daha kişisel bir değerlendirmeye tabi tutabilirler. Ama katılımcıların önceden tahminen –meşrulaştırma süreci esnasında– zaten kullanmaları gereken bu seçenektan, örneğin düşünme adımları atılır ve ilgili perspektifler benimsenirken, normatif olarak son sözü etik olarak kendini anlamaya bırakan bir ağırlık verme sonucu çıkmaz.

Sonunda her iki perspektifin sembiyotik kaynaşması, adaletin bireysel iyilikle²⁶ mutlu bir birlikteliğini sağlayan sözde “daha yüksek” bir adalet kavramının yolunu açacaktır: “O zaman liberal adaletin önceliği, sadece kurumlar için –ve kurumların katılımcıları olarak bizler için– bir öncelik değil, bireyler

26 Menke (bkz. aynı yazar, 2000, s. 7) eşitlik fikrini, “bireysellikten çıkan ödevlerle”, “henüz başından beri eşitliğin önceliği lehine karara bağlanmış olmayan” bir ilişkiye sokmak ister.

olarak bizim için bir öncelik, sadece politik değil, aynı zamanda etik olarak da geçerli bir öncelik olur.”²⁷ El altından konulan bu standardın paradoks yapısı, eşit etik özgürlükler cinsinden dağıtılan her “politik adaletin” bu standardın ışığında neden gerçekleştirilemez görüldüğünü de açıklar. Çünkü gayet iyi gerekçelerle politik adalet, çoğu yaşam öyküsünün bağlamında daha önemli olan diğer bireysel değer yönelimleri karşısında bir önceliğe sahip değildir.

Bu düşüncedeki hatayı keşfetmek kolaydır: zıtlaşan adalet ve “iyi yaşam” perspektifleri bir sembiyoza girmez, tersine normatif gerekçelerle asimetrik biçimde birbiriyle çaprazlanmış olarak kalır. Birinci kişinin bakış açısından benimsenen etik anlayış, uzun vadede sadece bireysel yaşam hedeflerinin izlenmesinin, başkalarını ahlaksal olarak dikkate almanın sınırlarını aşmama koşuluyla başarılı olabilir.²⁸ Diğer yandan devlet vatandaşları –demokratik olarak kanunları birlikte koyma rollerinde– bireysel yaşam hedeflerinin varoluşsal olarak talep edilemeyecek biçimde kısıtlanmasına izin vermek istemeden kanunlardan etkilenen kişilerin perspektiflerinin de adalet perspektifine girmesi için, *karşılıklı* perspektiflerini üstlenme sürecine bağlıdır.

Bir norm ilk olarak böylesi bir demokratik meşrulaştırma zemini üzerinde de uygun olarak uygulanabilir. Daima çelişkinin ve çelişkiye katılan kişilerin bütün önemli taraflarını “tam olarak” dikkate almak için ışık tutan norm, bireysel bir durum için “uygundur”.²⁹ Kim genel bir normun *semantik* özelliklerini göz önüne alıp da, bunun vakanın özellikleri ve bireysel yaşam öyküsel bağlam için yeterli *olamayacağını* iddia ederse, demokratik olarak meşrulaştırılmış normların “genelliğinin” *pragmatik* anlamını görmezden gelir. Bu türden normlar, rasyonel, bu anlamda da genel kabul edilebilirlik tahminini temellendiren bir danışma ve karar sürecine göre bulunmuş ve kararlaştırılmıştır. Demokratik hukuk devletin “politik eşitlik tarafından bireysel

27 Menke (2000), s. 122.

28 M. Seel, *Versuch über die Form des Glücks*, Frankfurt/M. 1999, s. 191 vd.

29 K. Günther, “Ein normativer Begriff der Toleranz”, *Rechtstheorie* 20 (1989), s. 163-190; “Warum es Anwendungsdiskurse gibt”, *Jahrbuch für Recht und Ethik*, C. 1 (1993), s. 379-389.

iyiliğın olası sınırlanması sorununu" göz ardı etmesi söz konusu olamaz (905). Tarafsız olmayan etkiler, tartışmacı bir kamuoyunun hipotetik senaryolarında ve demokratik kanun koyucunun politik hesaplaşmalarında önceden tahminen, yani ilk olarak adaletin uygulanması söylemlerinde değil, daha önce adil konuyu oluşturur.

Demokratik süreç kararların meşruluğunu, kapsayıcı fikir ve istenç oluşumunun söylemsel biçimlerine bağlı kıldıkları için, eşit hakları garanti edecek normlar, sadece yükleyecekleri farklı yükler bilinerek ve tartılarak meydana gelmelidir. Menke eşitlik normlarının tarafsız olmayan etkilerini, "eşitliğin sağlanmasının" "kasti olmayan sonuçları" ilan eder (903). Bu, kuramcının gözlemci konumuna takıldığını ele verir; Menke kendilerini hukukun ve kanunların aynı zamanda sahipleri olarak gören vatandaşların katılımcı perspektifini üstlenmekten kaçınır. Klasik liberalizm gibi postmodern liberalizm de, kanun koymaya katılarak, kılavuzluk eden eşit özgürlükler fikrindeki demokratik bileşeni göz ardı eder ve özel özerklik ile devlet vatandaşlığı özerkliği arasındaki diyalektik bağlantıyı ihmal eder.

Bu şekilde eşitliğin "belirlenmesi" süreci yalnızca gözlemci filozofun kafasında cereyan eder. Ama genel norm olarak eşit ölçüde uygulama bulacak olan şeyin belirlenmesi süreci, demokratik fikir ve istenç oluşumu tarzında "kendi kaderini belirleme" olarak sadece bu yerde cereyan edemez. Etkilenenler adaletin iyilikten ayrıştırılmasına, aynı zamanda hem kendi kendilerini ve dünyayı anlama açılarından, hem de karşılıklı perspektiflerini üstlenme koşulu altında katıldıktan sonra, öngörüler dışlamalar ve sınırlamalar söylemsel olarak dikkate alındıktan sonra genel onay bulan genel normlar artık karşılıklarına bireysel yaşamı körelten yabancı bir şiddet olarak çıkmaz – ama en önemlisi: bu normların eşitlik sağlayan genelliklerinden dolayı değil.

Demokratik sürecin en başından beri ölçölüp biçildiği yere ulaşmak için, eşitlik fikrinin yapıçözümü gerekli değildir. Politik söylem bakışları herkes için eşit ölçüde iyi olana çevirmesiyle, doğal olarak "bireylerin yaşamlarında önemli ve iyi olan şeylere bakarak vardıkları" (898) etik yargılara *ilişkin* olarak kalır. Ama katılımcılar, etkilerini kişisel bakış açılarından başka vatandaş-

lara göre daha ağır taşıyacakları bir normu, örneğin bir liberal kürtaj düzenlemesini, eğer bu yük, bu normla ortadan kaldırılan adaletsizliğe oranla kabul edilebilir görünüyorsa, yine de adil olarak kabul edebilirler. Norm, tarafsız olmayan etkileri bilinerek ve tartılarak, sonuçlarını taşıyacak kişilerin tamamı tarafından demokratik yollarla meşrulaştırılmak zorunda olduğu için, normatif gerekçelerle kabullenilen asimetrik sınırlamalar da en az normun kendisi kadar devlet vatandaşlarının eşitliği ilkesinin bir ifadesidir ve bu ilkenin “içsel heterojenliğinin” bir göstergesi değildir.

Öyleyse ne “hedefin tarafsızlığı” açısından konulması gereken sınırlamalar (1), ne de etkin olarak eşit dağıtılmış hakların “tarafsız olmayan etkileri” (2), devlet vatandaşlarının eşitliği fikrinin kendine içkin bir “eşitliğin sınırı” için gerekçe sunmaktadır. “Her eşitlik düzeninin, dışlama işlemleri ve sınırlama etkileri aracılığıyla meydana getirdiği, bireylerin mağdurluğunun” kaçınılmazlığı (906), kavram çözümleme araçlarıyla kanıtlanamaz. Yalnızca eşit hakların farklara karşı hassas olan eşitlikçi evrenselciliği, aynı zamanda hem temsil edilemeyen, hem de yaşamöyküsel olarak başkalarıyla karıştırılamayan bireylerin zedelenemez bütünlüğünü eşit ölçüde garantileme yönündeki bireyselci talep için yeterli olabilir.

III

Ancak bu ifade sadece, yapıçözümlemenin hedeflediği kavramsal ilişkiler için geçerlidir, şiddetin bozduğu gerçek ilişkiler için değil. Tabii ki liberal “eşitlik düzenleri” şimdiye kadar haykıran toplumsal eşitsizliğin adaletsizliğini örtmüştür. Şehirlerimizin sefil mahallelerinde ve çorak arazi şeritlerinde yaşayan itilmişler ve “fazlalıklar” için, eşit haklar “eşit değere” sahip değildir. Eşitlik görünüşü altında güvensizliğin ve işsizliğin sefaletini, fakirliğin ve zayıflığın aşağılamasını, toplumun kenarındaki bir yaşamın dışlamasını, hasta eden lüzumsuzluk duygusunu, bu daraltıcı durumu kendi güçleriyle değiştirmek için gerekli olan bütün araçların kaybindan –ve bunları kazanmaya eriş-

min reddedilmesinden– doğan çaresizliği çekerler. Ama bu gercekler, eşitlik fikrinin kendi normatifliğinin içinde kaynayan bir paradoksluğun duyurusu değildir. Daha ziyade, bu ilişkilerin talep ettiği normatif istem ile, gerçekte sundukları ahlaksal olarak çarpık görünüm arasındaki çelişkinin algılanması, bilişsel uyumsuzluklar yaratır.

İlk sosyalistlerden bugünkü küreselleşme karşıtlarına kadar, içeriksel olarak anlaşılan bir hukuk eşitliğine yönelik normatif istemi yadsıyan olgular, politik protestoları tutuşturmuştur. Sosyal devletin, eşit etik özgürlüklerin sağlanmasının, eşit olarak dağıtılmış haklardan gerçekten faydalanabilme şansını da kapsamı gerektiği vaadi, buradan türemiştir. Alt tabaka yaşam koşullarına sahip vatandaşlar, haklarını kendi tercihlerine ve değer yönelimlerine göre kullanma fırsatları ve kaynakları yoksa, bunların telafisi hakkına sahiptir.

Ancak olgusalılık ile geçerlilik arasındaki çelişkilere bakmak, sadece bilişsel uyumsuzluklar, silahsızlandırıcı bir ontolojikleştirmeyle, çelişkiyi olduğu gibi normatifliğin içine yansıtan bir yapısöküm ile dikenlerini yitirmediği sürece, toplumun kendini dönüştürmesi için bir politik tahrik gücü olabilir. Fakat küçümşenen grupların üyelerine kültürel haklar verilmesinin yanında sosyal hakların kurulmasının, devlet vatandaşlarının eşitliği ilkesinin hakimiyetindeki bir hukuk gelişiminden çıkıp çıkmadığını sınınamamız gerekir (1). Kültürel hakların meşrulaştırılmasıyla, grup hakları ile bireysel haklar arasındaki huzursuzluk verici rekabet açıklanır (2), ama bu rekabet yine de eşit haklara sahip olmanın diyalektik olarak baskıya dönüşmesinin paradoks izlenimini uyandırır (3).³⁰

(1) Batılı ulusların en yeni hukukunda, genel kanunların haksız ölçüde asimetrik etkilerinin düzeltilmesinin çok sayıda örneğini buluruz: Sikhlere motosiklet üzerinde türbanlarını takma veya kamuoyu içinde geleneksel hançerlerini taşıma izni verilir; Müslüman kadınlar ve kız öğrenciler iş yerinde veya okulda “başörtülerini” takabilirler; Yahudi kasaplara sığır ve tavukları helal yöntemlere göre kesme izni verilir vs. Burada söz konusu olan,

30 Aşağıdaki düşünceler için 2002 Sonbaharında Northwestern Üniversitesi'nde verilen bir seminerin katılımcılarına teşekkür borçluyum.

genel (trafik güvenliği, hayvan koruma vs.) kanunların istisnaları gibi görünmektedir. Ama bu kararların istisnai düzenlemeler olarak yorumlanması, yanıltıcı biçimde eşitlik fikrinin bir diyalektik kurgusunu akla getirmektedir. Gerçekteyse kanunlar bu durumlarda sadece, Sikhlerin, Müslümanların ve Yahudilerin de nüfustaki Hristiyan çoğunlukla aynı din özgürlüğüne sahip oldukları esastan gerekli sonuçları çıkarmaktadır. Söz konusu olan gizemli biçimde “genelliğin özelliğe dönmesi” değil, tersine bariz olarak bir temel hakkın, basit kanunlar veya güvenlik kuralları karşısındaki önceliği vakasıdır. Karlsruhe’deki Yehova’nın Şahitleri cemaatine eşit hakları verilmesi kararında (bu cemaat kamu hukukunun bir kurumu olarak kabul görerek kiliselerle eşit ayrıcalıklara kavuşmuştur) olduğu gibi, burada da söz konusu olan, bildik biçimde hukukun maddeselleşmesi yoluyla kültürel olarak eşit muamelenin uygulanmasıdır.

(Kendi kendini yönetme yetkisinin yerel yönetimlere aktarılması veya kültürel azınlıklara özel idari haklar verilmesi gibi) anayasanın organizasyon kısmındaki düzenlemeler ve (eğitim sistemindeki, iş piyasasındaki ve politikadaki kota düzenlemeleri; dil programları ve okul eğitimi için sübvansiyonlar; resmi dillerin, resmi tatil günlerinin, ulusal sembollerin düzenlenmesi gibi) aşağılanan grupların korunması ve teşvikine yönelik çokkültürlü politikalar, güçlü özgün kimliğe sahip grupların dışlanmasına karşı önlemlerdir. Bu türden eğilimler, - örneğin Charles W. Mills’in etkileyici çalışmasının kanıtladığı gibi³¹ - resmi eşit haklar eşliğinin altında da sürmektedir. Beden dilinin semantiğine kadar, daha az göze batan dışlama mekanizmaları, gündelik ilişkilerdeki eylem biçimlerinde ve iletişim kalıplarında işlemektedir. Bir “tanıma politikası” kesinlikle hukuk ortamının yapısal sınırlarına çarpmaktadır, hukuk aracılığıyla en iyi durumda kanuna uygun eylemler üretilebilir, ama asla bir zihniyet değiştirilemez. Oysa hukuk gibi bir kumanda aracının olgusal etki sınırları, sözde çelişkili bir hukuk içeriği eşitliği fikrinin kavramsal kalıplarıyla karıştırılmamalıdır.

Bir politik kültür, farklı kimlik gruplarının üyeleri arasında da karşılıklı tanımanın simetrik ilişkileri aracılığıyla kendini

31 Ch. W. Mills, *The Racial Contract*, Ithaca (N.Y.) 1997.

ortaya koyduğu ölçüde liberal sıfatını kazanır. Alt kùltürlerin sınırlarının ötesine uzanan bu tanıma ilişkileri, politika ve hukuk araçlarıyla sadece dolaylı olarak teşvik edilebilir, ama doğrudan üretilemez. Kùltürel haklar ve tanıma politikaları, aşığılanan azınlıkların kendini savunma yetisini ve bunun kamuoyundaki görünürlüğünü güçlendirebilir, ama yaptırım tehditleriyle toplumun değeri sicili değıştirilemez. Çokkùltürlölük hedefi –eşit üyelerin karşılıklı birbirini tanıması– iletişimsel eylem ve söylem üzerinden kurulan ve sonuç olarak sadece demokratik kamuoyunda kimlik politikası tartışmaları üzerinden birbirine uyum sağlayan, kişiler arası ilişkilerin değışmesini gerektirir.³² Ancak bu süreçler de, devlet vatandaşlarının politik katılım ve iletişim hakları aracılığıyla kurulan bir ortamda meydana gelmektedir. “Farklılığın tanınması”nı hedefleyen “kendi kendine düşünme”, Menke’nin haklı olarak uyardığı gibi, yapısı sökülmüş eşitliğin yıkıntıları üzerinde, hukukun zincirlerinden kurtulmuş ve erdem alanına kaymış *bambaşka* bir politikaya muhtaç değildir.³³

“Çokkùltürlölük” hakkındaki tartışma, devlet vatandaşlarının eşitliği kavramında daha itinalı bir ayrıştırmaya zorlar. Aşığılama veya hor görme, toplumun kamusal arenalarında mevcut olmama veya topluca kendine saygı eksikliği, politik topluluğun üyeleri olarak tam yer edinmeleri engellenen vatandaşların eksik ve eşitsiz ölçüde dahil edilmesinin göstergeleridir. Devlet vatandaşlarının eşitliği ilkesi, sosyal adalet boyutunda değil, üyelik boyutunda zedelenir. Katılma derecesi, politik topluluğun üyeleri arasındaki yatay ilişkilere ilişkinen, statü düzeninin çatallaşması, katmanlaşmış bir toplumun vatandaşları arasındaki dikey ilişkilere ilişkindir.

Toplumsal katmanlar, toplumdaki zenginliğin dağılım kılıplarına bağlı olarak oluşurlar. Statüsüne göre vatandaşlar daha az veya daha fazla kaynağa ve kendi tercihlerine ve değeri yönetimlerine göre biçimlendirdikleri bir yaşam için daha az veya

32 N. Fraser, “Struggle over Needs”, *Unruly Practices*, Minnesota 1989, s. 161-190; S. Benhabib, *The Claims of Culture*, Princeton 2002, s. 114-122.

33 “Bir eşitlik politikasının kendi içinde, bireylerin acılı deneyimlerine ve şikayetlerine hassas olma tutumunu veya erdemini oluşturması gerektiği” (905) tezinin, eğer bu politikaya “eşitliğin bu sınırlamalara bakıldığında kendini sınırlaması aşırılığına (kaçma)” izni verilecekse, ne anlama geldiği bence net değil.

daha fazla değişen fırsatlara sahiptir. Eşit haklara sahip devlet vatandaşları arasında her statü düzeni, izin verilen toplumsal eşitsizlik ölçüsünün meşruluğu sorusunu ortaya atar. (Toplumda kabul gören dağılım adaleti ilkelerinin ölçüsüne göre³⁴) ekonomik sömürü ve toplumsal küçümsenme olarak her ne algılanıyorsa, (kendince belirlenen bir yaşam için gerekli olan araçlardan) yoksunluk olarak ne görülüyorsa, bu devlet vatandaşlarının eşitliği ilkesini, yetersiz bir kapsamadan farklı bir biçimde zedeler. Eşitsizlik, üyelerin kapsanmasında değil, dağılım adaleti boyutunda yatar.

Nancy Fraser, (deneysel olarak neredeyse daima birbiriyle bağlı olan), devlet vatandaşlarının eşitsizliğinin bu iki boyutunun analitik olarak ayrılmasının anlamını kavramış ve dağıtım ve kabul politikaları arasında buna uyan bir ayırım yapmıştır.³⁵ Bu ayırımsamanın ışığında, kültürel haklar genişletilmiş bir sosyal devlet modeline eklendiğinde neden anlamlarının yitirildiği netleşir.³⁶ Kültürel haklar toplumsal haklardan farklı olarak, bütün vatandaşların eşit ölçüde katılmasının mümkün kılınması göz önüne alınarak meşrulaştırılmalıdır. Bu düşünce gerçi ekonomik vatandaş ile cemaat üyesinin çifte rolüne göre biçilmiş olan klasik tüzel kişi kavramını genişletmeye zorlar; ama bu düzeltme bize, bazı durumlarda bireysel haklarla çelişkiye düşen, bulanık grup hakları veriyor gibi görünmektedir.

34 H. Pauer-Studer, *Autonom leben*, Frankfurt/M. 2000.

35 N. Fraser, "From Redistribution to Recognition?", C. Willet (Ed.), *Theorizing Multiculturalism*, Oxford 1998, s. 19-49; Fraser'in bu arada (N. Fraser, "Rethinking Recognition", *New Left Review*, Mayıs/Haziran 2000, s. 107-120)'de yaptığı gözden geçirmelerde, asıl düşüncelere göre bir iyileştirme göremiyorum. Bkz. şimdi bir de N. Fraser, A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung?*, Frankfurt/M. 2003.

36 Böylece Barry (*Culture and Equality*, Cambridge [Mass.] 2001), aşağılanan grupların tanınma talebini, "araçlar ve seçeneklerdeki" bir eksikliğe dayandırır, çünkü devlet vatandaşlarının eşitliğini dağıtım adaletine göre, yani her vatandaşın eşit dağıtılmış haklardan gerçekten de faydalanmak için eşit şanslara sahip olması için gerekli olan "fırsatlar ve kaynaklara" göre ölçer. Tanınma eksikliğinin bu şekilde maddi olarak dengelenecek bir küçük görmeye eşleştirilmesi, o zaman örneğin dinsel inanç kanılarının, sezgilerin aksine tercihlere eşitlenmesine yol açar: "Tercihler ve inançlar açısından durum benzerdir." (36) Buna göre Sikhler: türbanla motosiklet sürme izni verilirdi, çünkü aksi halde şu ya da bu din cemaati için karar verilirken seçim alanları haksız olarak sınırlandırılmış kalırdı.

(2) Kültürel haklar için standart meşrulaştırma, herkes için aynı etik özgürlüklerin garantilenmesinden yola çıkar.³⁷ Bunlar, tercihlerin yönlendirdiği kararlar için iyi tanımlanmış bir seçenek alanını açan öznel haklar biçimindedir. Hak sahibi, kendi etik yaşam biçiminin amaçları için bu karar özgürlüğünden sadece, eğer eylemlerinin hedeflerini seçmek ve kendine amaçlar koymak için yeterince geniş bir değer yönelimi ufkuна sahipse faydalanabilir. Eşit etik özgürlüklerden sadece, eğer tercihlerinin seçerken içselleşmiş kültürel değerlerin yönlendirici gücüne güvenebiliyorsa, gerçekten faydalanabilir. Eşit etik özgürlüklerin kullanım değeri bu yüzden, gerekli olan değerleri yaratmak, yani kazanmak, üretmek ve yenilemek için gerekli kültürel kaynaklara erişimin garantilenmesine bağlıdır.

Bu araçsal meşrulaştırma, kültürel hakların asıl anlamı için isabetli değildir. Kültürel olarak kalıplaşmış tercihlere göre verili seçeneklerden bir seçim yapan, amaç mantığına göre davranan bir kişi kavramı, kültürün bireysel yaşam biçimi için içkin anlamını aydınlatmak için yetersiz kalır. Yenidoğanlar organik olarak bitmemiş halde dünyaya gelir ve uzun süre aşırı ölçüde başka kişilerin bakımına bağımlı kalır. Sadece kültürel toplulukların toplumsal üyeleri olarak birer kişi halinde gelişebilirler. Yalnızca toplumsallaşma, özneler arasında paylaşılan bir anlamlar ve uygulamalar evreninin içinde büyüme yoluyla kişiler, aynı zamanda benzersiz bireyler olabilir. İnsan ruhunun bu kültürel anlayışı, bireyin kişiler arası ilişkilere ve iletişime, karşılıklı tanıma ağlarına ve geleneklere sürekli muhtaç olmasını açıklar. Bu, bireylerin neden sadece bu türden yoğun bağlamlarda kavrayışlarını, kimliklerini ve kendine ait bir yaşam tasarımlarını geliştirdiğini, gözden geçirdiğini ve ayakta tutabildiğini açıklar.

Ama eşit etik özgürlüklerin garantilenmesini, öznelerarası tarzda anlaşılan, kişisel kimliğin oluşumu, yeniden üretilmesi ve geliştirilmesi süreciyle ilişkilendirirsek, öznel hakların taşıyıcısı olarak hukuk kişisi kavramını da aynı şekilde genişletmemiz ge-

37 J. Raz, "Multiculturalism: A Liberal Perspective", *Ethics in the Public Sphere*, Oxford 1994, s. 155-176.

rekir.³⁸ Bu zemin üzerinde, kültürel hakları doğrudan insanlık onurunun dokunulmazlığı ilkesinden (Anayasanın 1. Maddesi) çıkarmak tavsiye edilir: Bütün vatandaşların hak ettiği, kişiliğin bütünlüğünün eşit ölçüde korunması, kişisel kimliklerinin gelişmesi, yeniden üretilmesi ve yenilenmesi için gerekli olan³⁹ veya arzu edilen iletişim kalıplarına, toplumsal ilişkilere, geleneklere ve tanınma ilişkilerine eşit erişimin sağlanmasını kapsar.⁴⁰

Kültürel hakların bu rolüyle, aşagılanan dinsel, dilsel, etnik veya ırksal azınlıkların üyelerinin (veya ezilen veya dışlanan kadınların, çocukların, yaşlıların vs.) tamamen dahil edilmemesine karşı etkili olabilecekleri açıklanabilir. Kimlik gruplarının kültürel altyapısına, toplumsal ağına ve iletişim dokusuna özgürce erişimin sağlanması hedefi, kolektif hakların kurulmasını anlaşılır kılar. Böylesi haklar, tehlikedeki kültürlerin kendini savunması için çabalayan kuruluşları güçlendirir. Kolektif haklar kültürel gruplara, üyelerinin kişisel kimliğini oluşturmak ve sağlamlamak için beslediği kaynakları koruma ve hazır tutma gücünü verir.

Kendini savunma hakları, kimlik gruplarının temsilcilerine geniş örgütlenme yetkisi ve kendi kendini yönetme yetkinliği sunar. Bizim bağlamımızda bu haklar özellikle ilgi çekicidir, çünkü böylece eşitliğin bireyselci yapıdaki düzenlerinde bir yabancı cisim olan türden çelişkiler ortaya çıkar. Bu türe özgü hukuk çelişkileri, ya (biri diğerinin haklarını zedeleyen) tek tek tüzel kişiler arasında veya tek tek vatandaşlarla devlet güçleri arasında (devlet hukuka uygun müdahale sınırlarını aştığında)

38 Daha yeni tartışmaların bir özeti için St. Kirste, "Dezentrierung, Überforderung und dialektische Konstruktion der Rechtsperson", *Festschrift für A. Hollerbach*, Berlin 2001, s. 319-362.

39 A. Margalit, M. Halbertal, "Liberalism and the Right to Culture", *Social Research*, C. 61, Sonbahar 1994, s. 491-519. Ch. Gans (*The Limits of Nationalism*, Cambridge 2003, s. 43 vd.) "kimlik tabanlı tezler"den bahseder.

40 Bu nitelemeyle kültürel hakların kökündeki kültürlerle erişimle daraltılmasını önlemek istiyorum. Daima çeşitli geleneklerin iç içe geçmesinin melez bir sonucu olan kültürel mirası, kapalı bütünlükler halinde somutlaştırmamalıyız; bir kişinin kimliğinin, yaşamının akışı içinde sürekli belli bir kültüre veya hatta kökeninin kültürüne kök salmasına bağlı olarak kaldığından da yola çıkmamalıyız. Bkz. J. Waldron, "Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative", *University of Michigan Journal for Law Reform*, C. 25, 1992, s. 751-93.

ortaya çıkar. Kolektif hakların kurulmasıyla başka türden çeliş-kiler ortaya çıkar, özellikle de (a) çeşitli kimlik grupları karşılık-lı haklarını veya ayrıcalıklarını tartışmalı hale getirdiklerinde; veya (b) bir grup diğer grupların statüsü göz önüne alındığında eşit muamele talep ettiğinde; veya tamamlayıcı bir vakada oldu-ğu gibi (c) ayrıcalıklı gruplara üye olmayanlar kendilerini üye olanlara göre çiğnenmiş hissettiklerinde (örneğin zenciler için kota uygulamaları yüzünden beyazlar).

Bizim bağlamımızda hepsinden önce (d) grup içindeki baskı vakaları ilgi çekicidir. Bu durumlarda seçkinler geniş örgütle-me haklarını ve yetkinliklerini, muhalefet eden grup üyelerinin bireysel haklarını çiğneyerek de olsa, grubun kolektif kimliğini sağlamlaştırmak için kullanırlar. (Örneğin İslam ülkelerinde ve İsrail'de olduğu gibi) dinsel grupların cemaat yaşamının, taassu-bun koruduğu ve kelimesi kelimesine yorumladığı bir "kanun" tarafından belirlendiği ve dinsel hukukun devletin medeni kanu-nunu tamamladığı veya hatta ikame ettiği yerlerde, özellikle de aile içinde, hepsinden önce kadınlar ve çocuklar, kendi otoriteleri tarafından baskıya maruz kalır.⁴¹ Aile içindeki "özel şiddet koşul-ları" için, Batılı ülkelerde mevcut seküler aile hukuku bile benzeri çatışmalara sürükleyebilir (örneğin Türk babalar kızlarını devlet okullarında beden eğitimi dersinden uzak tuttuklarında).

Şimdi kolektif haklar düpedüz kuşkulu değildir. Örneğin demokratik bir anayasanın belediyelere veya eyalet yönetimleri-ne veya yarı kamusal kurumlara verdiği haklar, ilke olarak göze batmaz, çünkü bu yetkinlik aktarımları vatandaşların temel haklarından kaynaklanır ve bu yüzden de bunlarla çelişkiye düşemez. Ama konumları kolektif haklarla güçlendirilen kültü-rel grupların hepsi, içsel yapıları açısından liberal ölçütlere göre yeterli değildir. Bunların böylesi organizasyon ilkelerine (politik partiler gibi) uyması da gerekmez. Böylece örneğin Katolik ki-lisesi, kadınla erkeğin eşit haklara sahip olduğu anayasada sa-bit olsa ve toplumun diğer alanlarında uygulansa da, kadınları rahiplik görevinden dışlama hakkına sahiptir. Çünkü kilise bu görevlendirme politikasını, öğretim görevini yaptığı öğretinin

41 A. Schachar, "On Citizenship and Multicultural Vulnerability", *Political Theory*, C. 28, Şubat 2000, s. 64-89.

esas bir bileşeni ile açıklar.⁴² Liberal devletin bakış açısından, terk ederek muhalefeti bildirmek veya kuruluşun kendi içinde karşıt güçleri seferber ederek sesini duyurmak hiçbir üyeye yasaklanmadıkça, eşitlik ilkesi çiğnenmemektedir. Pekiyi örneğin Bob Jones Üniversitesi'nin dinsel temelli ırk ayrımcılığına ne demeli? Amerika'daki köktendinci Hristiyanların bu kuruluşu, yetkili makam vergi ayrıcalıklarının kaldırılmasıyla tehdit ettiğinde, gerçi kısıtlayıcı öğrenci kabul uygulamalarını değiştirmiş ve zenci öğrencileri de kabul etmiştir, ama aynı zamanda zencilerle beyaz öğrenciler arasında cinsel ilişkileri ve evlilikleri yasaklamıştır.⁴³ Bu iki vakayı ayıran nedir?

Eğer liberal devlet, yoksa varlığı tehlikedeki bir kültürel azınlığın yeniden üremesini mümkün kılan koşulları yerine getiriyor ve bunun için üyelerinin bireysel temel haklarının zedelenmesini göze alıyorsa, işte tam Menke'nin iddia ettiği gibi, eşit haklara sahip olma ile baskının diyalektiği iş başında gibi görünmektedir. Bu yüzden Birleşik Devletler'in Anayasa Mahkemesi meşhur bir kararında, bir Amish cemaatinin Wisconsin Eyaleti'nin en üst okul makamlarına karşı davasına hak vermiş ve davacıya genel olarak geçerli 10 yıllık zorunlu ilk öğretim görevinden kolektif bir istisna sunmuştur. Buna göre Amish aileleri çocuklarını dokuzuncu ve onuncu sınıfa gitmekten alıkoymaz, çünkü yoksa çocuklara, dinsel cemaatin dünya imgesinin ve yaşam biçiminin sürmesiyle uyumsuz olarak görülen ders konuları öğretilenektir. Eşitlik ilkesine göre (daima kanuna sadık olan) Amish cemaatleri için de, diğer dinsel cemaatler için olduğu gibi geçerli olması gereken, dinsel yaşam biçiminin korunması hakkı, sadece devlet, gençlerin karmaşık toplumlarda yönünü bulma gereksinimleri için yeterli bir temel eğitime yönelik vatandaşlık haklarının zedelenmesi bedelini göze aldığında teslim edilebiliyor gibi görünmektedir.

Brian Barry'nin "Eşitlik ve Kültür" üzerine çalışmasında işlediği sayısız vaka, bu klasik motife göre örülmüştür. Barry bu örnekleri ele alarak, William Galston, Charles Taylor ve Iris Young gibi yazarlarla polemik hesaplaşmasını yapar. Eğer devlet

42 İlgili hukuk vakalarının tartışması için bkz. Barry (2001), s. 169 vd.

43 Agy., s. 165 vd.

vatandaşlarının eşitliği fikrinin içinde bulunan bir çelişkiyi ifade eden, özgürlüğün paradoks biçimde baskıya dönüşmesi kanıtlanabilecekse, o zaman bu, asıl bireysel temel özgürlüklerin kolektif haklar tarafından tehlikeye atılmasında gösterilmelidir.

Bu paradoksluk görünümünü dağıtmak için, Will Kymlicka iki tür grup hakkı arasında, bir kuruluşun dışı doğru, toplumsal çevresi tarafından gelen baskılara karşı kendini korumasını sağlayan meşru haklar ile, içeride muhalif grup üyeleri tarafından alışılmış cemaat yaşamının dengesinin bozulmasına karşı ağırlığını koymasını sağlayan sorunlu haklar arasında bir ayırım yapmıştır.⁴⁴ Ama eğer, Amishlerin durumunda olduğu gibi, aynı kolektif hak aynı zamanda her iki işleve de hizmet ediyorsa, bu ayırım da fazla işe yaramaz. Gerçi yetkilendirici kolektif hakların asla bireysel haklarla çarpışmaya girmek zorunda olmadığı doğrudur,⁴⁵ ama bu sözde paradoks ancak, devlet vatandaşlarının eşitliğinin bakış açısından meşrulaştırılmış bir grup hakkının, tek tek grup üyelerinin temel haklarıyla çarpışamayacağı gösterilebilirse çözümlür. Çünkü liberal sezgilere göre bir grubun hakları sadece, eğer bu haklar, tek tek grup üyelerinin kültürel haklardan çıkarsama anlamında *türev haklar* olarak anlaşılabilirse meşrudur.

“Güçlü” bir çokkültürcülüğün savunucuları bu koşula al-dırış etmez ve potansiyel olarak temel hakları sınırlayan kolektif hakları dışlamayan bir temellendirme stratejisi izlerler. Eşit etik özgürlükler hakkı, devleti her vatandaşa, kişisel kimliğinin gelişmesi ve ayakta kalması için gereksinim duyduğu kültürel kaynaklara eşit ölçüde erişim sunmakla yükümlerse, devlet bu kültürel kaynakların mevcut olmasına – ve mevcut kalmasına da özen göstermelidir. Bu düşünce tıresi, bu kaynakların bugünde mevcut olmasından, gelecekte mevcut kalmasına doğru atılan belirleyici mantıksal adımı temsil etmektedir. “Güçlü çokkültürcülük” ancak bu adımı atarak, “hayatta kalma politikasını” meşrulaştırırken başarılı olabilir.

Böylece örneğin Charles Taylor, Quebec'teki Fransızca konuşan vatandaşların, ulusal kökenlerinin geleneklerini sürdürme yönündeki tartışmasız hakkından, eyalet yönetiminin Fran-

44 W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford 1995, s. 34-48.

45 Kymlicka (1995), s. 38.

sız dilinin *hayatta kalmasını* sağlamak için gerekli tüm tedbirleri alması gibi ihtilafli bir yükümlülüğünün çıktığı tezini savunur: “İnsan Fransız dilini, bireylerin kullanmak istediği bir kolektif kaynak olarak görebilir ve bu yüzden bunun korunması için çaba gösterebilir, tıpkı temiz havanın veya yeşil alanların korunması için çaba gösterdiği gibi. Ama bununla kültürel olarak hayatta kalmaya yönelik bir politikanın dürtüsü tatmin edilmiş olmaz. Çünkü burada söz konusu olan, Fransızca’yı onu seçenler için mevcut tutmak değildir [...]. Daha ziyade *hayatta kalma* politikası, gelecekte de Fransız dilini kullanma olanağını gerçekten kullanan bir grup insan bulunmasını sağlamak istemektedir. Bu politika örneğin gelecekteki kuşakların da kendilerini Fransızca konuşanlar olarak görmesine çalışarak, aktif olarak bu grubun üyelerini *üretmeye* çabalamaktadır.”⁴⁶

Bu tezle bu arada Quebec hükümetinin, Fransızca konuşan nüfusun aile haklarına müdahalesi meşrulaştırılmaktadır. Çünkü bu vatandaşlar, İngiliz dilindeki kurumlarda bir eğitim yönündeki olası tercihleri dikkate alınmaksızın, çocuklarını Fransız okullarına göndermekle yükümlenmektedir. Bu tez üstü kapalı olarak, kültürel kaynakların belli ölçüde, onlardan faydalanan bireylere göre öncelikli olduğu, her durumda bağımsız olarak korunma istemini temellendiren bir içkin değere sahip oldukları önseline dayanır. Bu anlayış, burada daha fazla ayrıntısına inmeyeceğim, metafiziksel olarak temellendirilmiş bir iyilik etiğini varsaymaktadır.⁴⁷ Hakların *dolaysızca* kültürel kaynaklara ilişkin olabileceği, hiç de aşıkardır. Çünkü o zaman bu kolektif iyiliklerin korunmaya değeri, vatandaşların kişisel kimliklerinin ayakta tutulmasına olan çıkarından bağımsız olarak meşrulaştırılabilir.

Bir grubu tek tek üyelerinin kültürel haklarının hizmetinde güçlendirmeyen, tersine üyelerini atlayarak doğrudan kolektifin kültürel zemininin varlığını sürdürmesine hizmet eden kolektif

46 Ch. Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt/M. 1991, s. 52.

47 Hiper-iyilik kuramı için bkz. Ch. Taylor, *Quellen des Selbst*, Frankfurt/M. 1989, Bölüm 1; ayrıca J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt/M. 1991 s. 176 vd.

tif haklar, grup içinde baskıya yönelik bir potansiyele sahiptir: “Kültürler basitçe düzgün olarak hakların atfedilebileceği türden birimler değildir. (Örneğin bir dil gibi) paylaşılan bazı kültürel niteliklerle tanımlanan topluluklar, bazı koşullar altında geçerli istemlere sahip olabilir, ama o zaman istemler, grubun üyelerinin meşru çıkarlarından türer.”⁴⁸ Ancak Barry’nin itirazı, dogmatik olduğu iddia edilen, kültürel kaynakların onlardan faydalananlara göre önceliğinin, aynı ölçüde dogmatik olarak geri çevrilmesinden beslenir. Kültürel kaynakların arzını garanti eden kolektif hakların, yalnızca üyelerin böylesi kaynaklara erişime yönelik kültürel haklarından meşrulaştırıldığı iddiası nasıl temellendirilebilir?

Barry’nin kültürlerin hakların taşıyıcısı olarak iş görebilmek için, “uygun türden nesneler olmadığı” yönündeki rastlantısal ifadesi bir işaret vermektedir. Modern hukuk düzenlerinin bireyseli biçimini daha henüz ahlaksal gerekçelerle varsaymasak bile,⁴⁹ sembolik nesnelerin ontolojik kavrayışı, kültürlerin hakların taşıyıcısı niteliklerine sahip olmasına itiraz etmektedir. Bir kültür olduğu gibi bir hukuk öznesi olmaya uygun değildir, çünkü kendini yeniden üretmenin koşullarını kendi gücüyle yerine getiremez, tersine “evet” veya “hayır” diyen başına buyruk yorumcuların yapıcı olarak benimsemesine muhtaçtır. Kimlik gruplarının hayatta kalması ve kültürel zeminlerinin devamı, bu yüzden kolektif haklarla asla garanti edilemez. Bir gelenek bilişsel potansiyelini, muhatapları tam da bu geleneğin sürdürmeye değer olduğu kanısını kazanacakları biçimde geliştirebilmelidir. Ve de geleneklerin sürdürülmesi için hermenötik koşullar, sadece bireysel haklar aracılığıyla güvenceye alınabilir.

Bir “kültür”, problem çözen etkinlikler için mümkün kılma koşullarının bir bütünü olarak kavranabilir. İçinde büyüyen özneleri, sadece temel konuşma, eylem ve bilgi becerileriyle değil, aynı zamanda dilbilgisel olarak önceden yapılanmış dünya imgeleriyle ve semantik olarak birikmiş bilgi stoklarıyla donatır. Nihayet bir kültür, talimle veya elle tutulur biçimde beyin yıkamayla veya yetişen kuşakların ilgili dil oyunlarına ve uy-

48 Barry (2001), s. 67.

49 Bkz. bu kitaptaki K.-O. Apel ile tartışmam, 2. Bölüm, s. 27 vd.

gulamalara içten alıştırılmasıyla hayatta tutulamaz. Gelenekler yaşama yetilerini daha ziyade, bireysel yaşam öykülerinin dağınık ve ağlaşmış kanallarına katılarak ve bu sırada her bir olası faydalanıcının özerk yargısının kritik eşiklerinden geçerek korurlar. Sonra en erken ergenlikte, bir geleneğin içkin değeri kendini gösterebilir. Gençler benimsenen geleneğin ufku içinde anlamlı, başarısız ve boş olmayan bir yaşam sürdürebileceklerine ikna edilmelidir. Sonuç olarak bir kültürel geleneğin yaşama yetisinin testi, onun ışığında yetişenler için zorlukların, çözülebilir sorunlara dönüşmesinde yatar.

Her ne kadar kapalı toplumlarda da işlese de, bu test, bireyin karşısına ne kadar çok alternatif çıkarsa, o kadar büyük bir anlam kazanır. Çoğulcu toplumlarda kültürel gruplar miraslarını sadece, alternatif seçeneklerin ışığında “hayır” da diyebilme durumunda olan üyelerin “evetçi” tutumlarının hermenötik filtresinden geçirerek, bir kuşaktan sonrakine aktarabilir. Bu deneysel gerekçeyle kolektif haklar bir grubun kültürel olarak kendini korumasını sadece, eğer aynı zamanda bu grubun tek tek üyelerine, eleştirel benimseme, gözden geçirme veya yadsıma arasında düşünerek karar vermek için *gerçekçi biçimde* gereksindikleri hareket alanını sağlıyorsa güçlendirebilirler.⁵⁰ Kesinlikle henüz toplanma özgürlüğü bile, grup aidiyetinin gönüllülüğünü sağlar. Ama bu sadece, gerçekçi bir çıkış hakkının mührüdür. Kültürel grupların hayatta kalması için, anlaşmazlık koşulları altında bir geleneği benimsemek için gerekli olan içsel hareket alanının garanti edilmesi belirleyicidir. Dogmatik ola-

50 Galston (“Two Concepts of Liberalism”, *Ethics* 105 (Nisan 1995), s. 516-534, burada s. 533 vd.) “gerçekçi” çıkış koşulları arasında şunları sayar: “bilgi koşulları –kişinin gerçekte sürdürdüğü yaşamın alternatiflerinin farkındalığı; kapasite koşulları– eğer arzu edilebilir görünürse bu alternatifleri değerlendirme yetisi; psikolojik koşullar özel olarak ailelerin çocukları adına yürek parçalayıcı program bozma çabalarına yol açan beyin yıkama türlerinden özgürlük ve daha geniş olarak etkilenen bireyler adına garantili devlet müdahalesine yol açan salt fiziksel zorlamadan başka zorlama biçimlerinden özgürlük ve son olarak dayanıklılık koşulları– çıkmak isteyen bireylerin, terk etmek istedikleri yaşam biçimlerinden başka en azından bazı yaşam biçimlerine etkin olarak katılma yetisi.” Buna ilişkin feminist perspektif için bkz. S. Möller Okin, “Mistress of their own Destiny: Group Rights, Gender, and Realistic Rights to Exit”, *Ethics* 112 (Ocak 2002), s. 205-230.

rak içe kapanmış bir kùltür, hele ki zengin alternatifleri olan bir sosyal ortam içinde kendini yeniden üretmeyecektir.

IV

“Güçlü” çokkùltürcülüğün eleştirisi, devlet vatandaşlarının eşitliği ilkesinin bütün kùltürel grupları, üyelerini sadece bilinçsizce geleneksel kanılara ve uygulamalara alıştırmama, tersine düşünceyle kırılmış bir gelenek benimseme biçimine hazırlama yönündeki genel normatif beklentiyle yüzleştirdiği sonucuna varır. Çıkış koşulları ne kadar iddialı olarak kelimeye dökülürse, kuşkusuz “eşit kùltürel haklara sahip olmanın” yine de, Aydınlanmanın ve hümanizmin insanmerkezci ve sekülarist düşüncesiyle tutuklu kalan, yani uygulanması sırasında farklı yaşam biçimlerine ve dünya görüşlerine karşı “hedefin tarafsızlığını” yadsıması gereken bir fikir olduğu yönündeki şüpheyi, yeniden bir o kadar beslerler. Bu ise bizi, liberal devletin, kökenleri modern yaşam koşullarının çok daha gerisine uzanan geleneksel cemaatlerden ve öğretilerden talep ettiği uyum çabalarının adılığı sorusuna geri sürükler.

İki ayırmadan yola çıkmak faydalıdır. Birincisi bir liberal düzenin normatif taleplerini, başka şeylerin yanında devlet gücünün sekülerleşmesini de gerektiren, bir toplumsal modernleşmenin işlevsel buyruklarıyla karıştırmamalıyız. İkincisi kimlik gruplarının veya din cemaatlerinin, genel olarak modern yaşam koşullarına ve özel olarak da liberal bir cumhuriyetin devlet vatandaşlarının özerklik beklentilerine ve tolerans taleplerine yapısal olarak uyum sağlaması, tanrımerkezli veya evrenmerkezli öğretileri veya yaşam yönelimlerini uzun vadede ortadan kaldırmak zorunda olan bir düşünce baskısına boyun eğmek anlamına gelmez.

Tabii ki eşitlikçi ve bireyselci hukuk düzenlerinin politik çerçevesine sığmayan aşiret tarzı toplum ve yaşam biçimleri ve kùltürel uygulamalar vardır. Bu, Birleşik Devletler, Kanada ve Avustralya’nın köleleştirilen, zorla topluma katılan ve yüzyıllarca aşağılanan yerli haklara yapılan tarihsel haksızlığı yeniden

telafi etme yolundaki örnek denemelerinde kendini gösterir. Bu kabileler ileri ölçüde özerklik tavizini, bazı durumlarda *herkes için eşit hakların* eşitlikçi temel ilkesiyle veya bireyselci göndermesiyle çatışmalar bile, belli geleneksel hakimiyet biçimlerini veya kolektivist mülkiyet biçimlerini sürdürmek veya yeniden kurmak için kullanmaktadır. Modern hukuk anlayışına göre aslında “devlet içinde devlet” olmaması gerekir. Liberal bir devletin içinde yine de (bunun anlayışına göre) “liberal olmayan” bir grup, kendi hukuk düzenini belirleyebiliyorsa, bunun sonucunda çözülemez çelişkiler gelecektir.

Kabile toplumları bir zamanlar atalarının zorla fatihlerin devlet düzenine katılması için, ahlaksal gerekçelerle geniş çapta kendi kendini yönetme haklarıyla telafi edilirlerse, bazı *kabile üyelerinin* yükümlülükleri, kendilerine daha büyük politik düzenin *devlet vatandaşları* olarak sunulan haklarla çarpışabilir. Yerli arazilerinin Birleşik Devletler ve Kanada’da sahip oldukları kendi kendini yönetme haklarından, özellikle mülkiyet ve aile hukuku istemleri için böylesi sonuçlar çıkar. Bundan ilk etapta yine kadınlar etkilenmektedir: “Eğer bir yerli kabilesinin bir üyesi, kabile meclisi tarafından haklarının ihlal edildiğini hissederse, bir kabile mahkemesinde tazminat arayabilir, ama (istisnai koşullar haricinde) Anayasa Mahkemesinde tazminat arayamaz [...]. Anayasal haklar beyannamesinin uygulanmadaki bu sınırlamalar, yerli cemaatlerindeki bireylerin veya alt grupların, grup dayanışması veya kültürel saflık adına bastırılabilmesi imkanını yaratmaktadır.”⁵¹

Devletin geçmişteki adaletsizliklerinin yeniden telafi edilmesinin özel durumunda, her ikisi de herkes için eşit saygı ilkesinin idaresinde olsa da, ahlak ve hukuk çelişkilere düşebilir, çünkü hukuk geriye doğru kapalı bir araçtır, sadece *geçmişteki* kendi kararlarına karşı tefekkürlü davranabilir, ama hukuk sisteminin geçmişinin *öncesindeki* olaylar için duyarsızdır.⁵² Bu

51 Kymlicka (1995), s. 38 vd.

52 Geçmiş hükümetlerin canice politikaları için bunların hukuki takipçilerinin sorumlu tutulduğu durumlarda, kurbanlarının topluluklarının çocukları için onarım talepleri vakalarında, hukuk ve ahlak başka biçimde birbirine müdahale eder.

ölçüde bu çelişki gerçi hukukun içinde yansır, ama hukuktan çıkmaz. Liberal olmayan grupların yaşam biçimleri, liberal hukuk düzeni içinde bir yabancı cisim oluşturur. Yabancı yapılara, ahlaksal olarak temellendirilerek hukuken göz yumulmasından türeyen çelişkili sonuçlar, bu yüzden eşitlikçi hukukun dışında kalır. Modernlik öncesi kökenlere uzanan öğretilerini ve yaşam biçimlerini, devletin ve toplumun sekülerleşmesine uydurarak, modernliğin farklılaşmış dokusu içinde kendilerini savunabilen dinsel grupların hali bambaşkadır.

Bugün sadece Batılı kùltürü şekillendirmekle kalmayıp, aynı zamanda eşitlik fikrinin soykütüğünde de önemli bir rol oynamış olan Musevilik ve Hıristiyanlık, liberal düzenlerin eşitlikçi yapısıyla ve bireyselci biçimiyle ilke olarak hiçbir zorluk yaşamamaktadır. Fakat bütün dünya dinleri gibi, asla başından beri bir seküler hukuk ve hakimiyet düzeninin meşruluk istemleriyle bağdaştıramayan, bir zamanlar dışlayıcı olan geçerlilik ve biçimlendirme istemlerinde bulunmuşlardır. Modern toplumların ve sekülerleşmiş hakimiyet güçlerinin ortamında, dinsel bilincin kendisi artık, dilerseniz bir "modernleşme"ye teşvik edilmiştir. Geleneklerin aktarılmasının, düşünme taleplerine ve gerçekçi çıkış koşullarına bilişsel olarak ayarlanması bunun için bir örnektir.

Şimdiki soru, böylesi uyum süreçlerinde dinsel değer sisteminin *görünüşteki* bir tarafsızlığın koşullarına tabi tutulup tutulmadığı, oysa bu tarafsızlığın ardında gerçekte başka bir iyilik kavrayışının, yani seküler eşitlik sisteminin sipere yatmış olup olmadığıdır. Vicdani zorlamadan vazgeçen ve inanç hakikatlerinin özbilinçle benimsenmesi için hareket alanı açan bir din cemaati, devletin zorlanan normlarına katılmakla mı kalır, yoksa böylece aynı zamanda kendi güdülerini de izlemiş mi olur? Avrupa'da kilise, dünyagörüşsel olarak tarafsız devletin ortaya çıkmasından daha uzun süre önce, insancılığın insanmerkezli düşüncesine ve yeni fiziğin seküler düşüncesine, aynı zamanda kapitalist dünya ekonomisinin ve bürokratikleşmiş bir yönetimin sekülerleştirici dalgasına karşı ayak diremek, bunun yanında bir de içsel bir inanç parçalanmasının derin kriziyle başa çıkmak zorunda kalmıştır. Devlet gücünün dünyagörüşsel tarafsızlığı ilk başta din savaşlarının uzlaşmazlığına verilen politik yanıtı. Üstelik bu tarafsızlık

sadece devletin hukuk ve düzenin ayakta tutulmasındaki çıkarına hizmet etmekle kalmıyor, bilakis din cemaatlerinin kritik bir bilinç halinde geleneksel anlayışlarını bir gözden geçirmeye tabi tutma gereksinimlerine de hitap ediyordu.

Liberal devletin vatandaşlık hakkı halinde genelleştirdiği din özgürlüğü, sadece çoğulcu düzenin dünyagörüşsel çatışmalarla parçalanmasına yönelik politik tehlikeyi geçiştirmekle kalmamıştır. Aynı zamanda modernliğin farklılaşmış kafesinde bir yer arayan din cemaatlerine, kendi sorunlarının çözümü için kurumsal bir çerçeve de sunmuştur. Düşmanlık güden inanç güçlerinin eşit haklara sahip olarak birlikte yaşaması için politik çözüm, dinsel kanıların geçerlilik istemlerinin mutlak, yani pazarlık edilemeyen niteliğini dikkate alan bir tolerans kavramında yatıyordu. Çünkü toleransın umursamazlıkla karıştırılmaması gerekir.

Yabancı kanılara ve uygulamalara karşı umursamazlık veya hatta başkalarının başkalığına değer verilmesi, tolerans gibi bir şeyi gereksiz kılardı. Tolerans, daima iyi öznel gerekçelerle başka kanıları ve uygulamaları, burada gerçi bilişsel, ama uzun vadede çözülemez bir uyuşmazlığın söz konusu olduğu bilinciyle yadsıyanlardan talep edilir. Fakat önyargılar meşru yadsıma gerekçeleri olarak sayılmaz; Katılımcılar yadsımalarında *akılcı biçimde* süregiden bir uzlaşmazlıktan destek alıyorsa, tolerans gereklidir ve mümkündür. Zaten ırkçıların veya şovenistlerin karşısına daha fazla tolerans çağrısıyla değil, önyargılarını aşma talebiyle çıkarız.⁵³Bu özel koşullar görünüşe göre inanç cemaatlerinin dogmatik yaklaşımlarına da kolaylık gösterir. Ama bunun için ödemeleri gereken bedel nerede yatar? Başkalarının toleransından faydalananlardan ne beklenir?

Liberal devlet din özgürlüğü temel hakkıyla, inançlılar, farklı inanıştakiler ve inançsızlar arasında bilişsel düzlemde uzlaşmaz olarak süregiden bir anlaşmazlığı, politik düzenin vatandaşları arasındaki etkileşimler bundan dokunulmayacak kadar uzağa çekmek ister. Devlet için bunun özü, dünyagörüşsel bir çatışmanın toplumsal yıkıcılığını, eylem sonuçlarını geniş çapta etkisizleştirerek gidermekte yatar. Buna karşın din cemaatleri

53 Bkz. R. Forst, "Toleranz, Gerechtigkeit, Vernunft", (Ed.), *Toleranz*, Frankfurt/M. 2000, s. 119-143.

için, devletin süregiden anlaşmazlığın meşruluğunu tanıması durumu önemlidir. Bu onlara, özünde dokunulmadan kalan kendi öğretilerinin iç perspektifinden, hem başka din cemaatlerinin inanç yönlerine, hem de seküler ortamlarının düşünce ve ilişki biçimlerine doğru bilişsel olarak aydınlatıcı bir ilişki kurmak için gerekli hareket özgürlüğünü sağlar. Bu yoldan, hukukun garanti ettiği toleransın hem bir taraf hem de diğer taraf için yerine getirdiği işlevler birbirini bütünler. Tolerans en az gitgide modernleşen bir toplumun içinde din cemaatlerinin kendini savunmasına olduğu kadar, liberal devletin politik varlığını sürdürmesine de hizmet eder. Ama bir kez daha soralım: Din cemaatleri kendilerini dönüştürmek için bu hareket alanını hangi bedele satın almaktadır? Mümkün kılma koşulları aynı zamanda pahalı sınırlamalar değil midir?

Her din aynı zamanda, *bütün olarak* bir yaşam biçimini yapılandırma erkini talep etmesi anlamında, aslında bir “dünya görüşü” veya “kapsamlı öğreti”dir. Din bu yaşamı kapsamlı olarak biçimlendirme istemini, toplumun sekülerleşmesi ve dünyagörüşsel çoğulculuk koşulları altında terk etmek zorundadır. Toplumsal kısmi sistemlerin işlevsel olarak farklılaşmasıyla, dinsel cemaatin yaşamı da sosyal çevresinden ayrılır. Cemaat üyesinin rolü, toplum vatandaşınınkinden farklılaşır. Liberal devlet, salt birbirini kendi haline bırakmanın ötesine geçen, vatandaşların politik olarak bütünleşmesine muhtaç olduğu için, üyeliklerin böylece farklılaşması, dinsel değer sisteminin seküler toplumun *zorlanan* kanunlarına bilişsel olarak iddiasızca uymasıyla yetinmemelidir. Ancak normların ve değerlerin ilgili tezleri, içten bakıldığında da sadece *birbirinden* farklılaşmakla kalmayıp, bir tez tutarlı olarak *diğerinden* türediği zaman, dinsel cemaatleşme seküler toplumlaşmaya uyum sağlamış demektir. Hukuk düzeninin eşitlikçi evrenselliğinin, dinsel dünya imgelerinin ilgili değer sistemine bu “yerleşmesi” için John Rawls, bir modül imgesini seçmiştir: Her ne kadar dünyagörüşsel olarak tarafsız gerekçelerin yardımıyla kurgulanmış olsa da, bu modül ilgili mutaassıp temellendirme bağlamlarına uymalıdır.⁵⁴

54 J. Rawls (1998), s. 76 vd.

Eşitlikçi toplum ahlakının cemaatin değer sisteminden böyle bilişsel olarak farklılaştırılması, sadece devletin dinsel cemaatlerin karşısına çıkardığı bir normatif beklenti değildir. Bu daha ziyade bu cemaatlerin, kendilerini modern toplumun içinde savunma ve politik kamuoyu üzerinde bütün olarak toplumun içinde kendi etkilerini uygulama olanağını kazanma yönündeki kendi çıkarlarıyla *buluşur*. Ahlaksal ve etik sorular üzerine ulusal tartışmalara katılım sayesinde, din cemaatleri bütün olarak toplumun kendini sekülerlik sonrasında anlayışını da teşvik edebilir, buna göre sekülerleşmesini sürdüren bir ortamda da dinin canlılığının hayatta kalacağı hesaba katılmalıdır.

Fakat bununla henüz, din cemaatlerinin bunun için, devlet vatandaşlarının eşitliği açısından adaletsiz bir bedel ödemek zorunda kalıp kalmadıkları sorusu yanıtlanmış olmaz. Tolerans beklentisinin iki yönü vardır. Herkes kendi değer sistemini sadece herkesin eşit etik özgürlüklerinin sınırları içinde gerçekleştirebilir. Böylece herkes diğerinin değer sistemine bu sınırlar içinde saygı göstermelidir. Başkalarının yadsınan anlayışlarını kabul etmesine gerek yoktur, çünkü kendi hakikat istemleri ve kesinlikleri dokunulmadan kalmaktadır. Bu beklenti kişinin kendi kanılarını görecelileştirmesinden değil, tersine bunların pratik etkililiğinin sınırlandırılmasından, yani kendi değer sistemini sadece sınırlı ölçüde yaşayabilme ve başkalarının değer sistemlerinin pratik sonuçlarını kabullenme çıkarımından kaynaklanır. Ama toleransın ardıl yükleri inançlılara ve inançsızlara simetrik olarak dağılmaz.

Küçük bir metafiziksel çıkınla demokrasinin ve insan haklarının ahlaksal olarak "serbest duran" bir temellendirmesine güvenebilen sekülerleşmiş vatandaşın bilinci için adalet, zorlamasız olarak özsel iyilik karşısında öncelikli olabilir. Bu önsel altında daima çeşitli dünya görüşlerini yansıtan *yaşam biçimlerinin* çoğulculuğundan, kendi etik kanılarıyla bilişsel uyumsuzluklar çıkmaz. Çünkü bu perspektiften bakıldığında çeşitli yaşam biçimlerinde sadece çeşitli *değer yönelimleri* cisimleşmektedir. Farklı değerler ise, farklı *hakikatler* gibi birbirini karşılıklı olarak dışlamaz. Bu yüzden seküler bilinç için, yabancı bir değer sisteminin başkaları için, kendi değer sisteminin kendisi için sa-

hip olduğuyla aynı özgünlüğe sahip olduğunu ve aynı önceliği paylaştığını kabullenmek bir zorluk oluşturmaz.

Kendini etik olarak anlayışını, evrensel geçerlilik istemindeki inanç hakikatlerinden kazanan bir inanan için durum farklıdır. Doğru yaşam tasavvuru, dinsel kurtuluş yollarına veya metafiziksel iyilik kavramlarına yöneldiği anda, bir tanrısal perspektif (veya “hiçbir yerden bakış”) ortaya çıkar ve bu perspektiften (veya buradan) diğer yaşama biçimleri sadece farklı değil, tersine *yanlış* olarak görünür. Yabancı değer sistemi sadece görecelileştirilebilen bir değer verme sorusu değil, tersine bir hakikat veya hakikatsizlik sorusu ise, etik anlayışına ve yaşam biçimine bakmaksızın her vatandaşa aynı saygıyı gösterme talebi, büyük bir külfet anlamına gelir.

Tolerans beklentisinin inançlılara ve inançsızlara tarafsız etki göstermemesi şaşırtıcı değildir, ama henüz kendiliğinden bir adaletsizliğin ifadesi de değildir. Çünkü söz konusu olan tek taraflı bir yük değildir. Dinsel müzikten anlamayan vatandaşlardan da bir bedel istenir. Liberal yapıdaki çoğulcu toplumların tolerans anlayışı, *akılcı biçimde* bir anlaşmazlığın süreceğini hesaba katmaları idrakini, sadece inançlılardan farklı inançtakilerle ilişkilerinde beklemez. Aynı idrak inançsızlardan da inançlılarla ilişkilerinde beklenir. Seküler bilinç için bu, hiç de bariz olmayan, inanç ile bilginin ilişkisini, dünya bilgisi perspektifinden *özeleştirel* olarak belirleme çağrısı anlamına gelir. Çünkü dünya bilgisi ile dinsel geleneğin örtüşmezliğinin süreceği beklentisi, sadece eğer dinsel kanılara seküler bilginin bakış açısından, düpedüz akıldışı olmayan bir epistemik statü atfedilirse “akılcı” sıfatını hak eder.

Eşit etik özgürlüklerin sağlanması, devlet gücünün sekülerleşmesini gerektirir, ama seküler dünya görüşünün politik olarak aşırı genelleştirilmesini de yasaklar. Devlet vatandaşlığı rollerinde sahneye çıktıkları ölçüde sekülerleşmiş vatandaşlar, ne dinsel dünya imgelerinin hakikat potansiyelini ilke olarak inkar edebilmeli, ne de inançlı vatandaşların dinsel dilde kamusal tartışmalara katkıda bulunma hakkını tanımazlıktan gelebilmelidir. Liberal bir politik kültür, sekülerleşmiş vatandaşlardan bile anlamlı katkıları dinsel dilden kamuoyu için erişilebilir bir dile

çevirme çabalarına katılmalarını bekleyebilir.⁵⁵ Bu iki beklenti tolerans ilkesinin etkilerinin tarafsızlığını tamamen dengelemese bile, geri kalan dengesizlik ilkenin kendisinin haklılığını sorgulamaz. Çünkü dinsel aşağılamanın ortadan kaldırılmasıyla aşılın haykıran haksızlığın ışığında, eğer inançlılar asimetric olarak dağıtılmış külfetleri yüzünden tolerans talebinin kendisini inkar etseler, bu orantısız olurdu.

Bu düşünce, kültürel sekülerleşmenin diyalektik bir anlayışının yolunu açar. Eğer Avrupa'da kamusal bilincin modernleşmesini, Aydınlanma geleneğini olduğu kadar dinsel öğretileri de kendi sınırları üzerine düşünmeye zorlamasıyla, hem dindar hem de dünyevi zihniyetleri aynı anda kavrayan ve değiştiren bir öğrenme süreci olarak kavrarsak, büyük kültürler ile dünya dinleri arasında uluslararası boyutta yaşanan gerilime de başka bir ışık düşer. Piyasaların, medyanın ve diğer ağların küreselleşmesi, bugün artık hiçbir ulusa, kapitalist modernleşmeden çıkma yönünde gelecek vaat eden bir seçenek bırakmamaktadır. Batılı olmayan kültürler de, kendileri tarafından aktif olarak ilerletilen, ama yetersiz biçimlendirilmiş bir modernleşmenin sonucunda, sekülerleşmenin ve dünyagörüşsel çoğulculuğun zorlamalarından kaçamazlar. Sadece daima "alternatif bir modernlik" yoluyla kültürel özgünlüklerini, Batının damgasını taşıyan kapitalist dünya kültürüne karşı savunabileceklerdir. Ama bu, *dışarıdan* sızan düzleyici şiddete kendi kültürel kaynaklarıyla sadece, eğer bu ülkelerde dinsel bilinç *içten* bir modernleşmeye kendini açtığı zaman karşı koyabilecekleri anlamına gelir.⁵⁶ Benzer zorluklar karşısında bu kültürler, Avrupa'nın devlet ile kiliseyi ayırma yeniliği için kendi eşdeğerlerini bulabildikleri ölçüde, nasıl ki Batı'da zihniyet dönüşümü ve geleneklerden kopuş, liberal eşitlik normlarına salt bir boyun eğme olmadıysa, toplumsal modernleşme buyruğuna yapıcı biçimde uyum sağlamaları, kültüre yabancı normlara bir boyun eğme olmayacaktır.

55 J. Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt/M. 2001.

56 Ch. Taylor, "Two Theories of Modernity", *Public Culture*, 11, 1(1999), s. 153-174.

11.

*Çoğulcu Dünya Toplumu İçin Siyasi Bir Anayasa?*¹

Bir “dünya vatandaşlığı durumunun” teşviki projesinin şansı bugün, Irak’ın uluslararası hukuka aykırı olarak işgalinden sonra, 1945’te İkinci Dünya Savaşı faciasından sonra olduğundan, veya 1989/1990’da iki kutuplu güç dağılımının sonundan sonra olduğundan daha kötü değildir. Bu, şansın fazla olduğu anlamına gelmez; ama orantıları da gözden yitirmememiz gerekir. Kant’ın projesi ancak Milletler Cemiyeti’yle, yani 200 yıldan fazla bir süre sonra siyasi gündeme ulaşmıştır; bir dünya vatandaşlığı düzeninin kurulması fikri ise ancak Birleşmiş Milletlerin kurulmasıyla kalıcı bir kurumsal yapı almıştır. Bunlar 1990’lı yılların başından beri siyasi ağırlık kazanmıştır ve dünya siyasetindeki hesaplaşmalarda önemsiz olmayan bir etken haline gelmiştir. Süper güç, tek taraflı olarak kararlaştırılan müdahale için tehditle talep edilen meşrulaştırmayı vermeyi reddettiğinde, dünya organizasyonu ile karşılaşmak zorunda kaldığını görmüştü. Bunun ardından gelen, Birleşmiş Milletleri kenara itme denemesi o kadar ustaca aşılmıştır ki, kurumun beyrinde ve tali organlarında acil ihtiyaç duyulan bir reformu da gerçekleştirebilmiştir.

Aralık 2004’ten beri genel sekreter tarafından istenen bir reform komisyonunun önerileri önümüzde durmaktadır. Önerilen reformlar, göreceğimiz gibi, zekice hata çözümlemelerinden sonuçlanmaktadır. Bu öğrenme süreci siyasal iradeyi yanı-

1 Bir uluslararası hukuk uzmanı olarak Armin von Bogdandy’e düzeltme önerileri ve yorumları için yeniden teşekkür ederim.

bir dünya toplumunun hukuksal ve siyasi dokusunu gören bizler, sonradan doğanların hak etmedikleri halde daha iyisini bilmelerine dayanarak, Kant'ın bu verimsiz alternatiften çıkmasını ve uluslararası hukukun anayasallaştırılması hedefini, "dünya vatandaşlığı durumunu", bu durum dünya cumhuriyetine denk gelmeyecek ve ütöpik diye bir kenara itilmeyecek kadar soyut biçimde belirlemesini engelleyen kavramsal sınırları kolayca fark edebiliyoruz.

Kant'ın demokratik anayasal devletin örneği olarak gözleminin önünde duran merkezîyetçi Fransız Cumhuriyeti, halkın egemenliğinin bölünemez olduğunu telkin eder.³ Oysa federal yapıdaki çok düzlemli bir sistemde, vatandaşlarının bütünü olarak halkın demokratik istenci, daha henüz kaynağında, belediye meclisi, eyalet parlamentosu ve millet meclisi seçimlerinin paralel çalışan farklı meşrulaştırma kanalları halinde dallanıp budaklanır. Birleşik Devletler'in modeli (ve *Federasyoncu Yazılar*'da sürdürülen tartışma), bu "bölünmüş egemenlik" tasarımının ilk örneklerinden biridir.⁴ Federal düzendeki bir dünya cumhuriyeti imgesi, Kant'ın halkların tüm dünyayı kapsayan bir "milletler devleti"nin "ruhsuz despotluğu" ve normalleşme zorlaması altında kültürel özgünlüklerini ve kimliklerini yitirecekleri korkusunu yenebilirdi. Bu korku, bir "ikame" arayışını açıklayabilir, ama Kant'ın dünya vatandaşlığı durumunu neden ille de bir devletin kurumsal yapısı içinde kurgulamak zorunda olduğunu sandığını açıklayamaz.

Ancak bugün, gitgide sıklaşan bir uluslararası kurumlar ağı sayesinde aştığımız başka bir kavramsal darboğaz bunda etkili olmuş olabilir. Fransa'da ağır basan cumhuriyetçilik, siyasi gücün, siyasi hakimiyeti temelinden yeniden kuran, anayasayı belirleyen bir halk istenciyle hukuksallaştırılmasının rasyonelleş-

3 W. Kersting, "Globale Rechtsordnung oder weltweite Verteilungsgerechtigkeit?", *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend*, Frankfurt/M. 1997, s. 243-315, burada s. 269.

4 Anayasa devletinde egemenlik kuramı için bkz. M. Kriele, *Einführung in die Staatslehre*, Opladen 1994, 273 vd. Erhard Denninger mevcut Avrupa anayasal devletine bakarak 'parçalanmış egemenlik' kavramını da yanıltıcı bulmaktadır: E. Denninger, "Vom Ende der nationalstaatlicher Souveränität in Europa", *Recht in globaler Ordnung*, Berlin 2005, s. 379-394.

tirici gücünü açıklar. Rousseau'nun toplum sözleşmesi, devletle anayasanın birliğini telkin eder, her ikisi de tek edimde, yani aynı kökenden, halkın istencinden çıkar. Bu gelenekte duran Kant, liberal tasavvura göre anayasanın *hakimiyeti kuran* değil, tersine *gücü sınırlayan* bir işleve sahip olması gerektiği için, devlet ile anayasa arasındaki temel kavramlarda yatan kenetlenmeyi tanımayan bir rakip anayasa geleneğini ihmal eder. Henüz ilk modern zümre toplantılarında, "hakim güçlerin" –kralın karşısına çıkan soyluların, ruhbanların ve şehirlerin– karşılıklı olarak birbirini sınırlaması ve dengelemesi fikri cisimleşmektedir. Liberalizm bu fikri, modern hukuk devletindeki güçler ayrımı anlamında daha da geliştirir.

İlk etapta gücün sınırlanmasını hedefleyen siyasi anayasa, demokratik kökenleri olmasa da var olan güç ilişkilerini normatif olarak biçimlendirebilen ve siyasi gücün kullanımını, hukuksal olarak bağlayıcı yollara itebilen "kanunun hakimiyeti" ilkesini yerleştirir. Bu türden bir anayasa, hükmedenlerin hükmedilenlerle özdeşliğinden vazgeçtiği için, anayasa, devlet gücü ve devlet vatandaşlığı öğelerinin düşünsel ayrımını mümkün kılar.⁵ Burada demokratik devlette birbirine geçmiş öğelerin çözülmesine karşı temel kavramsal bir sınır yoktur. Gerçekten de artık devletlerin çok taraflı ağlarda veya uluslararası pazarlık sistemlerinde işbirliğinin hukuksallaşması, kendisi bir devlet niteliğini üstlenmeyen ve organize olmuş bir devlet vatandaşlığının istencinin meşrulaştırma zeminine de gerek duymayan uluslararası organizasyon düzeni biçimlerine sürüklemiştir. Böylesi düzenler, ulus devletlerin işlevsel olarak uzmanlaşmış işbirliğini düzenlemektedir; kapsayıcı, dünya çapında yayılmış ağlarda bile, devletlere özgü o üst yetkinlik eksiktir: yetkinliklerini kendi belirleme ve gerekirse genişletme yetkinliği.

Böylece devlet gücünü sınırlayan türden liberal anayasa, uluslararası hukukun bir dünya hükümeti olmaksızın siyasi düzendeki bir dünya toplumu halinde devlet dışı kurumsallaşması için kavramsal bir perspektif sunmaktadır. Devlet merkezli

5 Bkz. G. Frankenberg, "Die Rückkehr des Vertrages. Überlegungen zur Verfassung der Europäischen Union", L. Wingert, K. Günther (Ed.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, Frankfurt/M. 2001, s. 507-538.

uluslararası hukuktan dünya vatandaşlığı hukukuna geçişle, devlet aktörleri dünyayı kapsayan hukuk düzeninin öznelere nitelikleriyle bireysel dünya vatandaşlığı haklarının öznelere tarafından kenara itilmeksizin, hareket alanları kısıtlanır. Dünya vatandaşlarının yanında cumhuriyetçi yapıdaki devletler daha ziyade kendileri de devletçi çekirdeği çıkarılmış dünya düzeninin öznelere olarak kalabilirler. Fakat şimdiye kadar rekabet içindeki hukuk geleneklerinde oluşan anayasa tiplerinin birleştirilmesi, devlet üstü organizasyon düzlemindeki siyasi kararların, devletin meşrulaştırma yollarına nasıl geri bağlanabileceği sorunu ortaya atar.⁶ Bu noktaya geri döneceğim.

Başka bir motif daha Kant'ı, taşkın dünya cumhuriyeti fikri için bir ikame aramaya itmiş olabilir. 18. yüzyıldaki iki anayasa devrimi, çağı yaşayanlarda olduğu kadar sonradan doğanlarda da, siyasi anayasaların uygun bir tarihsel anda ani bir istenç edimine bağlı olduğu izlenimini yaratmıştır. Paris'teki olayların imgesi, uygun bir anın zaman penceresinden istifade eden coşkulu kitlelerin anlık ayaklanmasının izini taşıyordu. Cumhuriyetçi anayasanın kurulması, mitler oluşturan bir kuruluş edimine ve istisnai bir duruma bağlı gibi görünüyordu. Bir yerde devrimci anın ortaya çıkması zaten yeterince olasılık dışıydıysa, böylesi olasılık dışılıkların birçok yerde denk gelmesi akıl almaz gibi görünmeliydi. Kant'ın dünya halklarının "uluslararası hukuk fikirlerine göre", yani egemence kendi kaderlerine belirleme tasavvurlarına göre, bir halklar devleti halinde birleşmeyi "hiç de istemedikleri"⁷ şeklindeki garip ifadesinin ardında bu sezginin bulunduğunu tahmin ediyorum.

Uluslararası hukukun kurumsallaşmasını, devrimci kitleler tarafından değil, ilk etapta ulus devletler ve yerel devlet birlikleri tarafından taşınan uzun vadeli bir süreç olarak kavramaya artık alıştık. Bu süreç bir yandan kasten, uluslararası sözleşmelerin ve uluslararası kurumların kuruluşunun geleneksel

6 Chr. Möller bu bağlamı Avrupa Birliği örneğinde anayasa ve anayasallaşma üzerine giriş bölümünde inceler: A. V. Bogdandy (Ed.), *Europäisches Verfassungsrecht*, Berlin 2003, s. 1-56.

7 I. Kant, *Zum Ewigen Frieden*, BA 38 (alıntılar W. Weischedel'in yayımladığı baskıya göredir).

araçlarıyla ilerletilmekte, diğer yandan serbest kalan sistemik dürtülere ve kasıtsız yan sonuçlara tepki olarak birikimsel olarak gelişmektedir. Kasıtlı eylem ile doğadan çıkan anlıklığın bu karışımı, örneğin (ticarete, yatırımda ve üretimde) siyasi olarak arzu edilen ekonomik küreselleşmede ve –bununla birlikte oluşan koordinasyon ve düzenleme gereksinimine tepki olarak– bir küresel ekonomi rejiminin kurumsal çekirdeğinin oluşmasında ve değişmesinde kendini göstermektedir.

Siyasi kumandanın sistemik büyümeye bağlandığı böylesi bir sürecin zamana yayılı yapısı, anayasallaşma aşamalarından veya hatta derecelerinden bahsetmeyi akla getirir.⁸ Bunun en iyi örneği, normatif hedefler bugüne kadar nihailik sorusunu, yani Avrupa Birliği'nin güçlü iç farklılıklara sahip federal yapıdaki bir ulusallıklar devleti halinde mi gelişeceği, yoksa devlet nitelikleri kazanmaksızın, uluslararası kararlaştırılan uluslarüstü bir kurumun entegrasyon aşamasında mı direnmeyi sürdüreceği sorusunu yanıtlamadan bıraksalar bile ilerleyen, Avrupa'nın birleşmesidir. Burada geçmiş kararların birikimsel sonuçları aracılığıyla gelecekteki alternatiflerin hareket alanını, katılımcıların istencine karşı da olsa gitgide daha fazla sınırlandıran bir karar tarzının “yola bağlılığı” önemli bir rol oynamaktadır.

Şimdiye kadar Kant'ın, devlet merkezli uluslararası hukukun bir dünya vatandaşlığı hukuku halinde biçimlendirilmesi fikrinin, dünya çapında bir cumhuriyet yapısında yanıltıcı biçimde somutlaşmaktan kurtulmasını sağlayan üç bakış açısını inceledim. İlk önce paylaşılan egemenliğin federasyoncu düşünce kalıbını ve çok katmanlı sistemin genel kavramını anımsattım. Sonra dünya hükümeti olmaksızın bir dünya toplumunun siyasi düzeninde yeni bir bağlantıya geçebilecek olan, hakimiyetin kurulmasını veya gücün sınırlandırılmasını hedefleyen iki anayasa türü arasında bir ayrım yaptım. Son olarak da, ileri dönük hukuk yapılarının gitgide içselleşmesi aracılığıyla geniş etkililik kazanmadan önce, hükümetlerden çok vatandaşlar tarafından başlatılan ve taşınan, uluslararası hukukun gitgide ilerleyen anayasallaşmasının süreçsel tasavvuruna işaret ettim.

8 Th. Cottier, M. Hertig bunu vurgular, “The Prospects of 21st Century Constitutionalism”, *Max Planck Yearbook of United Nations Law*, C. 7, 2004.

Bugün mevcut yapılara bir bakıldığında, bu zemin üzerinde dünya cumhuriyeti (ve bunun çağdaş türevleri)⁹ için kavramsal alternatifler tasarlanabilir. Bunun için siyaset kuramının kavram hazinesinde üç ayarlama daha yapmamız gerekir, bunlar:

- (a) devlet egemenliği kavramı, ulus devletin ötesindeki yeni hükümet biçimlerine uyarlanmalı,
- (b) devletin şiddet tekeli ile zorlayıcı hukuk arasındaki kavramsal bağlam, devletler üstü hukukun devletin yaptırım potansiyelleriyle örtüştüğü tasavvuru lehine gözden geçirilmeli, ve
- (c) ulusların kendini kavrayışlarını nasıl değiştirebileceklerini açıklayan mekanizma gösterilmelidir.

(a) Liberal milliyetçiliğin yorumlamasına göre devlet egemenliği ile birlikte uluslararası hukuktaki müdahale yasağı, halk egemenliği kavramının bir sonucu olarak anlaşılabilir. Dışa doğru kendini savunma yetkinliğinde, ülke içinde belirleyici olan, vatandaşların demokratik kendi kaderini belirleme hakkı yansımaktadır.¹⁰ Devlet, siyasi düzenin demokratik olarak arzu edilen kimliğini ve yaşam biçimini ayakta tutma ve gerekirse askeri şiddetle başka uluslara karşı koruma hakkına ve gücüne sahip olmalıdır. İçerideki kendi kaderini belirleme hakkı, dışarıdan yabancıların belirlemesine karşı korumaya gereksinim duyar. Nihayet bu anlayış, son derece birbirine bağımlı bir dünya toplumunun koşulları altında zorluklara kapılır. Bir süper güç bile kendi toplumunun güvenliğini ve refahını artık tek başına kendi gücüyle değil, tersine sadece diğer devletlerle işbirliği içinde sağlayabiliyorsa, “egemenliğin” geleneksel anlamı değişmiş demektir.

9 “Kozmopolit demokrasi” için bkz. D. Archibugi, D. Held (Ed.), *Cosmopolitan Democracy*, Cambridge 1995; D. Held, *Democracy and the Global Order*, Cambridge 1995; Federal dünya cumhuriyeti için O. Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, Münih 1999.

10 M. Walzer da bu kanıdandır, *Just and Unjust Wars*, New York 1977; *Erklärte Kriege-Kriegserklärungen*, Hamburg 2003, bkz. aynı zamanda “Twenty Years of Michael Walzer’s *Just and Unjust Wars*”, *Ethics & International Affairs*, 11 (1997), s. 3-104’teki tartışma notları.

İçerideki devlet egemenliği artık salt huzur ve düzenin ayakta tutulmasıyla yetinmeyip, tersine vatandaşlık haklarının etkili olarak garanti edilmesine uzanırken, dışsal egemenlik bugün aynı şekilde işbirliği yeteneği ve dış düşmanların caydırılması yetisini gerektirmektedir. Anayasal görevlerin egemence yerine getirilmesi, aynı zamanda devletin, hem küresel hem de bölgesel düzlemde ortaya çıkan ve sadece uluslararası veya uluslar üstü organizasyonlar çerçevesinde çözülebilen sorunları ele almak için kolektif çabalara eşit haklarla katılma yeteneğini ve iradesini gerektirmektedir.¹¹ Bu, savaş hakkından vazgeçmenin yanında, uluslararası kamuoyunun, halkları canı veya çürümüş devletlerin şiddetine karşı koruma görevini kabul etmesini de varsayar.

(b) Ne ilginçtir ki uluslararası kamuoyu bu yaptırımlar koyma hakkını, bu organizasyonu aynı zamanda küresel bir şiddet tekeliyle donatmaksızın, bir dünya organizasyonuna devredilmektedir. Zorlayıcı hukukun yapısı üzerine geleneksel tasavvurların tersine, hukuk koyma yetkinliğine sahip devletler üstü makamlar ile uluslar üstü düzlemde belirlenmiş hukukun yerine gelmesi için meşru şiddet uygulama araçlarını yedekte tutan devlet makamları arasındaki makas açılmaktadır. Tekil egemen devletler, Birleşmiş Milletler'in üyeleri olarak askeri şiddet uygulanmasına karar verme hakkını (meşru kendini savunma vakaları dışında) resmen güvenlik kuruluna devretmiş olmalarına rağmen, şiddet tekeli bu devletlerin elinde kalmaktadır. Kolektif güvenlik sistemlerinde alışılmış olan eylem kalıbına göre, yeterince çok sayıda ve yeterince güçlü üyenin, ortaklaşa kararlaştırılmış bir görevin yerine getirilmesi için kapasitelerini hizmete sunması, güvenlik kurulunun müdahale kararlarının etkililiği için yeterlidir. Sadece böyle döngüsel biçimde resmen alt kademedeki üye devletler tarafından "karşılanan" öncelikli hukuk normlarının bağlayıcı etkisi için, Avrupa Birliği ikna edici bir örnek sunmaktadır. Brüksel ve Strasbourg'da yapılan hukukun yaptırımla uygulanması için şiddet araçları, önceden

11 "Yeni egemenliğin" buna karşılık gelen tanımı için bkz. A. Ve A. H. Chayes, *The New Sovereignty Compliance with International Regulatory Agreements*, Cambridge (Mass.) 1995.

olduğu gibi bu hukuku “uygulayan” müstakil devletlerin kışla-larındadır.

(c) Bu örnek aynı zamanda “norm etkisi hipotezi”nin¹² göz önünde canlanması için de uygundur, ki bu hipotez olmaksızın Kant’ın dünya vatandaşlığı durumu projesine herhalde deney-sel olarak asla anlam kazandırılmaz. Siyasi seçkinler tarafın-dan devletler üstü arenada yerleştirilen hukuk kurguları, bir tür *kendi kendini doğrulayan kehanet* gibi etkili olan koyutlardır. Bu tarz hukuk koymalar, muhataplarında ancak aşamalı olarak uygulanması esnasında meydana getirdiği bir bilinç değişimini öngörür. Eşlik eden söylemler aracılığıyla, ilk başta sadece heyecanlandırıcı olarak kabullenilmiş olan yasal ifadelerin ruhunun zamanla içselleşmesi gerçekleşir. Bu devletler için olduğu kadar, vatandaşlar için de eşit ölçüde geçerlidir. Yapıcı olarak başlatılan ve döngüsel olarak kendine ilişkin olan bu türden bir öğrenim sürecinde, ulusal sözleşme taraflarının rollerini anlayışları de-ğişir. İlk başta egemen olarak kararlaştırılan işbirliklerine alışıl-ması sürecinde, özerk kararlar alan kolektif aktörlerin kendini anlayışı, haklara ve ödevlere sahip olan organizasyon üyelerinin bilincinde dönüşür. Bu yolla egemen devletler de ulusal çıkar-larını, uluslararası topluluğun üyeleri olarak veya uluslar üstü alanlardaki oyuncular olarak tabi oldukları yükümlülüklerin altına koymayı öğrenebilirler.

II

Bu ön açıklamalardan sonra, Kant’ın bir dünya vatandaşlığı du-rumu fikri, gerçekliklerin kesinlikle önünde koşan, ama onlarla temasta kalan bir biçimde yorumlanabilir. Başka bir yerde çiz-diğim¹³ siyasi düzendeki dünya topluluğunu, dünya hükümeti olmaksızın şimdiye kadar eksik olan dünya iç siyasetini, hep-sinden önce de küresel ekonomi ve çevre politikası alanlarında

12 Toplumsal kurgucu öğrenim kavramının uluslararası ilişkiler kuramı için önemi açısından bkz. B. Zangl, M. Zürn, *Frieden und Krieg*, Frankfurt/M. 2003, s. 118-148.

13 Habermas (2004), s. 133 vd. ve s. 1174 vd.

mümkün kılabilen, çok düzlemli bir sistem olarak betimlemek istiyorum. Devlet merkezli uluslararası hukuk sistemi sadece bir türden oyuncuyu, yani ulus devletleri ve iki oyun alanını, yani iç ve dış politikayı veya içişleri ile uluslararası ilişkileri tanıırken, düzenli bir dünya vatandaşlığı toplumunun yeni yapısı, *üç türden kolektif aktör* ile *üç arena* niteliğini taşımaktadır.

Uluslarüstü arenayı tek aktör işgal etmektedir. Uluslararası topluluk kurumsal yapısını, devlet niteliğini almaksızın, tam olarak betimlenmiş politika alanlarında eyleme yetisinde olan bir *dünya organizasyonu* bünyesinde bulmaktadır. Birleşmiş Milletler'in kendi keyfiyetine göre yetkinliklerini saptama veya genişletme yetkinliği yoktur. İki işlevin, yani uluslararası güvenliğin korunması ve insan haklarının küresel olarak uygulanması işlevlerinin etkili ve istisnasız olarak gerçekleştirilmesi ile yetkilidir ve bu iki temel, ama tam olarak belirlenmiş işlevle de sınırlı kalır. Bu yüzden vadesi gelmiş olan Birleşmiş Milletler reformu, sadece çekirdek kurumların güçlendirilmesini değil, aynı zamanda iyice dallanmış (ve diğer uluslararası düzeneklerle kenetlenmiş) BM'nin yan ve özel organizasyonları karmaşasının işlevsel olarak çözülmesini hedeflemelidir.¹⁴

Dünya organizasyonunun fikir ve istenç oluşumu, kesinlikle ulusal meclislerin iletişim akışlarına bağlanmalı, söz alma hakkına sahip sivil toplum kuruluşlarının katılımına açılmalı ve seferber edilmiş bir dünya kamuoyunun gözetimine bırakılmalıdır. Ama uygun bir reformdan geçmiş bir dünya organizasyonu da, dünya vatandaşlarından değil doğrudan ulus devletlerden oluşur. Bu açıdan Kant'ın halklar devletinden çok bir milletler cemiyetine benzer. Çünkü bir dünya cumhuriyeti olmaksızın, ne kadar mütevazı olsa da bir dünya parlamentosu olamaz. Kolektif aktörler, ilk başta eldeki tek araç olan uluslararası hukuk sözleşmesiyle kendilerinin meydana getirmeleri gereken düzenin içinde *iz bırakmadan* kaybolmaz. Dünya organizasyonu güçle korunan bir yasal pasifizmin taşıyıcı direği olacaksa, uzun vadede devletçe düzenlenmiş güç odaklarınca

14 BM ailesinin bir soyağacı için bkz. D. Held, *Global Covenant*, Cambridge 2004, s. 82 vd.

desteklenmelidir.¹⁵ Uluslararası toplumun tek tek vatandaşlara, gerekirse kendi hükümetlerine karşı temel hukuksal koruma sağlayabilmesi için, bireylerin yanında devletler de, dünya vatandaşlığı hukuku haline dönüşmüş bir uluslararası hukukun özneleri olarak kalırlar.

Uluslararası toplumun üyeleri olarak devletler, Birleşmiş Milletler'in "Binyıl Gelişme Hedefleri" gibi yüce bir başlık altında ilan ettiği geniş kapsamlı hedefler açısından da ayrıcalıklı konumlarını korumalıdır. İnsan hakları antlaşmalarında en ince ayrıntısıyla tanımlanmış olan, dünya vatandaşlarının korunması, artık sadece liberal ve siyasi temel haklarla sınırlı değildir, daha çok bu dünyadaki ezilenleri ve sürünenleri ilk başta biçimsel olarak garantilenmiş haklardan gerçekte de faydalanma konumuna getiren "yetkilendirici" maddi yaşam koşullarına dek uzanır.¹⁶ *Uluslarötesi* ağların ve organizasyonların sahnesinde, giderek karmaşıklaşan bir dünya toplumunun büyüyen koordinasyon gereksinimini karşılayan düzenekler şimdiden yoğunlaşmakta ve örtüşmektedir.¹⁷ Ama devlet aktörlerinin ve devlet dışı aktörlerin *koordinasyonu*, sınırları aşan sorunların sadece belli bir kesimi için yeterli olan bir düzenleme biçimidir.

Daha geniş anlamda (ölçülerin standartlaştırılması, teleiletişimin veya facia önlemlerinin düzenlenmesi, salgınların bastırılması veya organize suçlarla savaş gibi) "teknik" sorular için, bilgi alışı verışı, danışma, kontrol ve kararlaştırma süreçleri yeterlidir. Şeytan her yerde ayrıntılarda saklı olduğu için, bu sorunlar da çatışan çıkarların dengelenmesini gerektirir. Ama örneğin dünya çapındaki enerji, çevre, finans ve ekonomi politikası alanlarında, ulusal toplumların en derinlerde yatan ve zor hareket ettirilen çıkar cephelerine müdahale eden, dağılım açısından önemli sorular gibi hakiki "siyasi" yapıdaki sorulardan

15 "Ulus devletin Vazgeçilmezliği" için bkz. E. Grande, "Vom Nationalstaat zum transnationalen Politikregime, U. Beck, Ch. Lau (Ed.), *Entgrenzung und Entscheidung*, Frankfurt/M 2005, s. 384-401.

16 Böylece uluslararası hukukta da Hermann Hellers'in devlet hukuku kuramı geleneğine dayanan "sosyal demokrasi" kavramı sözünü geçirmiştir. Bunun için bkz. Th. Meyer, *Theorie der sozialen Demokratie*, Wiesbaden 2005.

17 Uluslararası organizasyonların etkileyici bir listesi için A.-M. Slaughter, *A New World Order*, Princeton ve Oxford 2004, s. xv-xviii.

farklıdır. Gelecekteki bir dünya iç siyasetinin bu sorunlarına bakıldığında, bir *bıçimlendirme ve düzenleme gereksinimi* vardır, ama bunun için şimdilik ne kurumsal bir çerçeve, ne de aktörler bulunmaktadır. Mevcut siyasi ağlar işlevsel olarak uzmanlaşmış ve en iyi olasılıkla kapsayıcı bir kadroya sahip, çok taraflı çalışan organizasyonlardır, fakat bunlara başka kimin katılmasına izin verilmiş olursa olsun, sorumluluğu taşıyan ve sözünü dinleten, hükümet temsilcileridir. Bunlar her durumda ilke olarak kanun koyma yetkileri ve buna karşılık gelen siyasal irade oluşumu süreçleri için kurumsal bir çerçeve oluşturmamaktadır. Bu çerçeve kurulmuş olsaydı bile, bu kararları uygulayabilecek aktörler yoktur. Bütün kıtalar için yeterince temsil edici bir pazarlık yetkisine sahip olan ve gerekli uygulama gücünü elinde tutan *bölgesel rejimler* aklımda canlanıyor.

Siyaset, sistemik, yani doğadan çıkarak kaynaşmış bir dünya ekonomisinin ve dünya toplumunun, anlık gelişen düzenleme gereksinimini, sadece eğer orta sahayı belli sayıda *küresel oyuncu* işgal ederse kasıtlı olarak tatmin edebilir. Bu oyuncular değişen koalisyonlar oluşturmak, esnek güç dengeleri kurmak ve hepsinden önce de dünya çapındaki ekolojik ve ekonomik işlev sisteminin yapılandırılması ve çerçevesinin kumandası sorularında bağlayıcı uzlaşmaları pazarlık edebilecek ve uygulamaya koyabilecek kadar güçlü olmalıdır. Bu şekilde, şimdiye tanıdığımız haliyle uluslararası ilişkiler uluslar üstü sahnede değişmiş bir yapıda varlığını sürdürecektir – ama değişmiş bir yapıda, çünkü Birleşmiş Milletler’in etkili bir güvenlik rejimi altında, *küresel oyuncuların* en güçlüleri bile çelişkilerin çözümü için meşru bir araç olarak savaşa sarılamayacaktır. Orta veya uluslar üstü düzlemde, ABD dışında hareket kabiliyetindeki aktörlerin şimdilik bulunmaması sorunu, dikkatleri *ulus devletlerin üçüncü düzlemine* çekmektedir.

Küresel ölçekte bu düzlem, ancak kolonileşmenin dağılma sürecinde oluşmuştur. Kapsayıcı bir ulus devletler topluluğu, ancak 20. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmıştır; bu zaman aralığında Birleşmiş Milletler’in üye sayısı 51’den 192 devlete çıkmıştır. Yani bu ulus devletler, görece genç bir siyasi oluşumu temsil etmektedir. Her ne kadar uluslararası arenalarda “doğu-

tan" en çok inisiyatif sahibi ve en güçlü aktörler olarak ortaya çıksalar da, ulus devletler bugün baskı altına girmektedir. Dünya ekonomisinin büyüyen bağımlılıkları ve dünya toplumunun sınırları aşan riskleri, bu devletlerin topraklarına bağlı kalan hareket alanlarını ve meşrulaşma zincirlerini aşmaktadır. Küresel ilişki ağları demokrasi kuramındaki, siyasi kararlara sorumlu olarak katılanlarla, bunlardan etkilenenler arasındaki mutabakat varsayımını çoktan saçmalık konumuna itmiştir.¹⁸

Bu yüzden bütün kıtalardaki müstakil devletler, bölgesel birleşmelere, en azından daha yakın işbirliği biçimlerine (APEC, ASEAN, NAFTA, AU, ECOWAS, OAS, vs.) doğru zorlandıklarını görmektedir. Ama bu bölgesel ittifaklar zayıf başlangıçlardır. Ulus devletler uluslar üstü düzlemde, bir dünya iç siyasetinin kolektif taşıyıcıları rolünü üstlenecek, yani *küresel oyuncuların* hareket kabiliyetini kazanacak ve uluslar üstü kararların sonuçlarına demokratik bir meşruluk kazandıracaklarsa, hükümetler arası işbirliği biçimlerinin ötesine doğru birleşerek büyümelidir. Bu türden daha sağlam bir siyasi oluşuma doğru ilk adımları şimdilik sadece ilk kuşaktan ulus devletler atmıştır. Avrupa'da kendi kendini parçalayan radikal bir ulusalcılığın taşkınlıklarından sonra, siyasi bir birleşme dürtüsü ortaya çıkmıştır.

Bugün Avrupa Birliği en azından küresel hareket kabiliyeti için temellendirilmiş bir *adaylık* aşamasına ulaşmıştır. Siyasi ağırlığı, Çin veya Rusya gibi "doğuştan" gelen kıtasal rejimlerle bir karşılaştırmaya yol vermektedir. Fakat devlet sosyalizmine dayalı bir geçiş aşamasıyla eski devletlerin oluşumundan görece geç dönemde çıkmış olan bu güçlerden farklı olarak, Avrupa Birliği daha yüksek bir entegrasyon düzleminde eskiden bağımsız olan ulus devletlerin çıkarlarını birbirine uyumlu hale getirdiği ve bu yolla yeni bir büyüklükte bir kolektif aktör ürettiği için, başka bölgeler için bir örnek rolüne erişebilir. Ancak Avrupa'nın birleşmesi, sadece eğer birliğin dışarıda olduğu kadar içeride de demokratik olarak meşrulaştırılmış ortak politikaları izlemesine izin veren bir siyasi entegrasyon derecesine ulaşırsa, bölgesel hareket kabiliyetlerinin inşası için örnek olarak hizmet edebilir.

18 D. Held, A. McGrew, D. Goldblatt, J. Perraton, *Global Transformations*, Cambridge 1999.

Siyasi düzene sahip bir dünya toplumunda, her üç düzlemde de kilit mandalı etkisi yaratabilecek olan kültürel çoğulculuğu şimdiye kadar ele almadım. Bugün tüm dünyada gözlenebildiği gibi büyük dünya dinlerinin siyasileşmesi, uluslararası düzlemde de gerilimleri yükseltmektedir. Algılanan bu *medeniyetler çatışması*, siyasi düzene sahip bir dünya toplumu çerçevesinde, hepsinden önce uluslar üstü pazarlık sistemlerine yüklenecektir. Ama bu çarpışmaların, yukarıda tasarlanan anlamda kurulmuş çok düzlemli bir sistem çerçevesinde ele alınması, ulus devletlerin öğrenme süreçlerinden geçmesiyle ve hem eylemlerini hem de kendilerini anlayışlarını değiştirecek olmalarıyla kolaylaştırılacaktır.

Öğrenme süreçlerinden biri, dünya organizasyonunun normlarının içselleştirilmesine ve uluslararası ağlara akıllıca sarılarak kendi çıkarlarını gerçekleştirme yeteneğine ilişkindir. Siyasi düzene sahip bir dünya toplumunda, egemen devletler şiddet tekellerini resmen feda etmeseler de, aynı zamanda hem uluslararası topluluğun pasifleştirilmiş üyeleri olarak, hem de uluslararası organizasyonun güçlü üyeleri olarak algılayabilmelidir. Bir diğer öğrenme süreci, ulus devletin oluşumuyla tarihsel olarak bağlantılı, çetin bir bilinç durumunun aşılmasına ilişkindir. Ulus devletlerin bölgesel olarak, küresel hareket kabiliyetine sahip aktörler halinde birleşmesi sırasında, ulusal bilinç, yani zaten son derece soyut olan devlet vatandaşlarının dayanışmasının mevcut zemini bir kez daha genişlemelidir. Demokratik devlet vatandaşlığı değer sisteminin tolerans talepleri, henüz ulusal sınırların içinde ne kadar ileri ölçüde yerleştirse, kitlelerin dinsel, etnik veya ulusalcı dürtülerle seferber edilmesi de o kadar olasılık dışı olacaktır.

İşte “zorunluluğun zayıflığı” itirazı en geç burada ortaya atılır. Kant’ın projesinin diğer yeni dünya düzeni vizyonlarına karşı normatif üstünlüğüne burada girmek istemiyorum.¹⁹ Yalnız, normatif olarak ne kadar iyi temellendirmiş olurlarsa olsunlar, gerçeklik kolaylık göstermedikçe projeler sonuçsuz kalır. Hegel bu itirazı Kant’a karşı ortaya atmıştır. Sırf akılcı fikri, bulanık bir gerçekliğin karşısına koymak yerine, Hegel tarihin gerçeklerini,

19 Habermas (2004), s. 182-193.

fikrin gerçekliği düzeyine yükseltmek istiyordu. Ama böylece tarih felsefesinde fikrin siperine yatarak, Hegel ve Marx asıl kendi kendini rezil etmiştir. Kant'ın projesinin gözden geçirilmiş şekline kolaylık sağlayan iki tarihsel eğilime girmeden önce, bu projede neyin tehlikede olduğunu anımsatmak istiyorum: Söz konusu olan, siyasi düzene sahip *demokratik* bir devletin tasavvur dünyasını olduğu gibi terk etmek zorunda olup olmadığı-mız ve ulus devlet düzleminde geçip giden bu dünyanın, ulus sonrası siyasi sisteme kadar kurtarılıp kurtarılamayacağıdır.

III

Modern anayasa tasarımları, açıkça vatandaşla devletin ilişkisini ele almaktadır. Ama üstü kapalı olarak daima, devleti ve (Marx ve Hegel anlamında) “kentsoylu toplumunu”,²⁰ yani idari devletin, kapitalist ekonominin ve sivil toplumun tamamını kapsayan bütünsel bir hukuk düzeni tasarlarlar. Modern devletin vergi devleti olarak özel hukuka göre düzenlenmiş piyasa ilişkilerine bağımlı olması sayesinde, ekonomi de oyuna katılmaktadır. Sivil toplum ise toplumsal sözleşme kuramlarında vatandaşlar arasındaki ilişkiler ağı olarak konu edilir – ister liberal anayasa kavramında olduğu gibi, faydayı azamileştiren toplum vatandaşları arasındaki ilişkiler olarak, isterse cumhuriyetçi modelde olduğu gibi, dayanişan devlet vatandaşları arasındaki ilişkiler olarak.

Bir düzenin özgür ve eşit vatandaşlar tarafından hukuksal olarak kurulması, kesinlikle bir anayasanın asıl konusudur. “Güvenlik”, “hukuk” ve “özgürlük” ile vurgu, bir yandan siyasi düzenin dışarı doğru kendini savunmasında, diğer yandan da özgür ve eşit kişilerin, kendi kendini yöneten bir birliğin üyeleri olarak karşılıklı birbirine tanıdıkları hakların garanti edilmesinde yatar. Devlette organize olan şiddetin, nasıl meşru güce

20 Çünkü bu iki öge ilk başta ayrıştırılmadan klasik sivil toplum kavramında veya “kentsoylu toplumu” kavramında bir araya getirilmiştir, bkz. J. Habermas, *Die Strukturwandel der Öffentlichkeit, (Kamusallığın Yaıpsal Dönüşümü)*, Frankfurt/M. 1990, yeni baskıya önsöz, s. 45 vd.

dönüştürüldüğünü anayasa belirler. Fakat “hukuk ve özgürlük” sorununun çözülmesiyle, taşıyıcı işlev sistemi olarak ekonominin ve kamusal fikir ve istenç oluşumunun zemini olarak sivil toplumun, devletin organizasyon gücüyle ilişkilerde oynaması gereken rol de üstü kapalı olarak belirlenir.

Devletin görevlerinin, klasik düzenin korunması ve özgürlüğün sağlanmasının ötesine doğru genişletilmesiyle, anayasal düzenin üstü kapalı olarak kurulmuş, kapsamlı niteliği açıkça ortaya çıkar. Kapitalist toplumda sosyal adaletsizlikler aşılmalı, risk toplumunda kolektif tehlikeler ortadan kaldırılmalı, çoğulcu toplumdaysa kültürel yaşam biçimlerin eşit haklara sahip olması sağlanmalıdır. Kapitalist tarzda üretilen statü farklarında, bilim ve tekniğin ortaya çıkardığı risklerde ve kültürel ve dünyagörüşsel çoğulculuğun gerilimlerinde, gerçi devlet, siyaset ve hukukun araçlarına kendiliğinden boyun eğmeyen güçlüklerle karşı karşıyadır. Ama bütünsel siyasi sorumluluğundan kaçamaz, çünkü kendisi de özel işlev sistemlerinin, yani ilk etapta ekonominin sistemi bütünleştiren hizmetlerine olduğu kadar, sivil toplumun sosyal bütünleştirici hizmetlerine de bağımlıdır. Refah önlemleri alan devlet, işlev sistemlerinin başına buyrukluğunu ve sivil toplumun kendine özgü dinamiğini arabuluculukla hizaya getirmelidir.²¹ Korporatist pazarlık sistemleri bu yeni tarzın bir ifadesidir, ama devlet bu sistemlerin içinde de, eskiden olduğu gibi anayasaya veya anayasanın çağın koşullarına uyarlanmış bir yorumuna odaklanmalıdır.

Siyasi anayasanın, devlet, ekonomi ve sivil toplum üçlüsünü referans alması, sosyolojik olarak bütün modern toplumların tam da bu üç araç –diyelim ki “güç”, “para” ve “anlaşma”– üzerinden bütünleşmesiyle açıklanır. İşlevsel olarak farklılaşmış

21 Bkz. St. Leibfried ve M. Zürn’ün yayımladığı, devletin dönüşümü konulu dergi: *European Review* 13, Ek 1 (Mayıs 2005), bunun yanında yayımcıların girişte sundukları, devletin ödevlerinin renkli ve aydınlatıcı listesi, “A new perspective on the State”, 2: “Devlet iş piyasasını düzenler, ekonomiyi kumanda eder, suçla mücadele eder ve bir tür eğitim sağlar; trafiği düzenler, demokrasi için bir çerçeve sağlar, işyerlerinin sahibidir, savaşlara girer ve barış antlaşmaları yapar, güvenilir bir yasal yapı yaratır, sosyal refahı destekler, yollar yapar, su temin eder, askerlik hizmetine zorlar, emeklilik sistemine bakar, vergi toplar ve gayrisafi milli hasılanın yaklaşık %40’ını sağlar, ulusal çıkarları temsil eder ve genellikle en küçük ayrıntılarına kadar gündelik yaşamı düzenler.”

toplumlarda sosyal ilişkiler, organizasyon, piyasa ve uzlaşma oluşumu (yani dilsel iletişim, değerler ve normlar) üzerinden kurulur. Buna karşılık gelen toplumlaşma türleri, bürokratik devlette, kapitalist ekonomide ve sivil toplumda yoğunlaşır. Siyasi anayasanın amacı, bu sistemleri hukuk aracının yardımıyla, işlevlerini varsayılan bir “kamu huzuru”nun ölçülerine göre yerine getirmeleri için biçimlendirmek ve birbirine uyarlamaktır. Kamu huzurunun azamileştirilmesine bir katkıda bulunmak için anayasa, bütünsel bir hukuk düzeninin yapılandırıcı hizmetleri sayesinde, sisteme özgü yanlış gelişmeleri önlemelidir.

Bu şekilde devletin organizasyon gücü, baskıcı şiddet, baskılık etme veya normalleştirici zorlama şeklinde raydan çıkmaksızın, hukuk ve özgürlüğü garanti etmelidir. Ekonomi, dağılım adaletinin standartlarını zedelemeksizin, üretkenliği ve refahı teşvik etmelidir (mümkün olduğunca çok kişiyi daha iyi duruma getirmeli, ama kimseyi ihmal etmemelidir); sivil toplum ise kolektivizme ve zorla bütünleşmeye kaymadan veya parçalanmaya ve dünyagörüşsel kutuplaşmaya neden olmadan, bağımsız devlet vatandaşlarının dayanışmasını sağlamalıdır. Varsayılan kamu refahı, yalnızca “devletin başarısızlığı” (hukukun güvenilmezliği ve baskı) aracılığıyla değil, aynı şekilde “piyasanın başarısızlığı” ve dayanışmanın bozulmasıyla da tehlikeye düşer. Özünde tartışmalı bir kamu refahının belirsiz niteliği²², özellikle bu birbirine bağımlı büyüklükler arasında oluşturulması gereken dengeyle açıklanır.

Devlet hakiki ödevleri olan düzeni korumayı ve özgürlüğü sağlamayı başarsa bile, işleyen bir ekonomi, sosyal ödemelerin kabul edilen bir dağılımı için gerekli şartları yaratmazsa ve aktif bir sivil toplum, yeterli ölçüde kamu refahı yönelimi için motifleri üretmezse, devlet gerekli meşruluk düzeyini uzun vadede ayakta tutamaz.²³ Aynı şey, tam tersi için de geçerlidir. Bu yüzden anayasa, siyasi düzenin ekonomik ve kültürel varlık koşullarının

22 C. Offe, “Wessen Wohl ist das Gemeinwohl?“, Wingert/Günther (2001), s. 459-488.

23 H. Hofmann, “Verfassungsrechtliche Annäherung an den Begriff des Gemeinwohls“, H. Münkler, K. Fischer (Ed.), *Gemeinwohl und Gemeinsinn im Recht*, Berlin 2002, s. 25-42.

paradoks sorumluluğunu demokratik devlete yükler, devlet ise elindeki siyasi baskı ve hukuksal zorlama araçlarıyla bunu gerçi etkileyebilir, teşvik edebilir ve bu şekilde siyasi olarak “hükmedilebilir” kılabilir; ama devlet başarıyı hukuken garanti edemez. İşsizlik ve toplumsal sınıflaşma kadar dayanışmanın bozulması da, yasaklarla veya idari tedbirlerle ortadan kaldırılamaz.

Toplumun anayasada yazılı olan imgesi ile devletin elindeki siyasi biçimlendirme araçlarının sınırlı erimi arasında bir asimetri bulunmaktadır. Bu asimetri, iktisat ulus devletin çerçevesine sığıdığı ve görece homojen bir toplumun dayanışması ulusal bilinçten beslendiği sürece zararsızdı. Batı yarıkürenin 1945’ten sonra kurulan serbest ticaret sistemi, sağlam döviz kurlarıyla ayakta kaldığı sürece, gerçi uluslararası ticaretin sınırları açılmıştı, ama önceden olduğu gibi ulusal toplumsal bağlamlara yerleşmiş ekonomi sistemleri, devletin müdahalelerine karşı hassas kalmıştı. Ulusal hükümetler bu koşullar altında kendi toprakları için büyük –ve yeterince büyük olarak da algılanan– bir hareket alanını korudukları için, hala kamu için önemli toplumsal süreçlerin siyasi olarak hükmedilebilirliğinden yola çıkılabiliyordu.

“Siyasi hükmedilebilirlik” iddiasıyla, devlet kurumları üzerinden vatandaşlarının istencine göre kendi üzerine etki eden bir toplumun anayasa hukukundaki kurgusu ayakta kalır veya yıkılır. Vatandaşları, aynı zamanda muhatapları olarak tabi oldukları kanunların sahibi haline getiren bir anayasanın demokratik özü, bu kendi üzerine etki olanağına bağlıdır. Sadece bir toplum siyasi araçlarla kendi üzerinde etkide bulunma durumunda olduğu ölçüde, vatandaşların siyasi özerkliği bir içerik kazanabilir. Bizim bağlamımızda belirleyici olan olgu budur. Ama zaten ulus devletin meşrulaştırma kanalları, siyasi sorumluluk alanlarının genişletilmesi ve korporatist pazarlık sistemlerinin kurulmasıyla normatif olarak dayanılabilen sınırlarına kadar yüklenmiştir.²⁴ Ama neoliberal bir ekonomi rejimine geçişle, bu sınır kesin olarak aşılmıştır.

24 D. Grimm, *Die Zukunft der Verfassung*, Frankfurt/M., 1991, s. 372-396, “Bedingungen demokratischer Rechtssetzung”, Wingert/Günther (2001), s. 489-506, burada s. 500 vd.

Şimdiye kadar iyi gerekçelerle ulus devlet tarafından hazır sunulmuş olan hizmetler, bugün gitgide genişleyen ölçüde özelleştirilmektedir. Özel işletmecilere devredilmesiyle, bu üretimlerin ve hizmetlerin anayasadaki koşullara bağı gevşemektedir. Özelleştirme, hakimiyet gücünün çekirdek alanlarına, örneğin kamu güvenliği, askeriye, cezaların uygulanması veya enerji tedariki alanlarına ne kadar derinlemesine sızarsa, bu o kadar risklidir. Ama siyasi olarak arzulanan, ekonominin küreselleşmesi kendine özgü bir dinamik geliştirdiğinden beri, demokratik kanun koyucu bambaşka bir biçimde daha güçsüzleştirilmektedir. Hukuk güvenliğinin ve özgürlüğün, dağılım adaletinin ve eşit haklarla birlikte yaşamanın garanti edilmesi için önemli olan toplumsal süreçler, artık büyük ölçüde siyasi yönetimden uzaklaşmaktadır. En azından demokratik devlete ayrılan sorumlulukla, gerçekteki hareket alanı arasındaki asimetri keskinleşmektedir.²⁵ Piyasa düzenlemelerinin gevşetilmesi ve uluslararası trafik ve bilgi akışlarının çoğu geniş boyutta sınırsızlaştırılmasıyla, uluslar üstü ağlar ve kuruluşlar tarafından üstlenilen ve işlenen bir düzenleme gereksinimi doğmaktadır. Bu siyasi ağların kararlarında ulusal hükümetlerin memurları etkili olmuş olsa da, bu kararlar ulus devletlerin meşruluk zincirlerine eklenmeksizin, onların kamusal yaşamlarına derinlemesine müdahale etmektedir. Michael Zürn bu gelişmenin sonuçlarını şu şekilde betimler: “Ulus devletler içindeki demokratik karar alma süreci böylece çapadan kopmaktadır. Bunların yerine, aslında şu ya da bu şekilde ulusal hükümetlere çoğunlukla hesap vermekle yükümlü olan, ama aynı zamanda söz konusu düzenlemelerin ulusal sınırlarda kapalı kalmış muhatapları için gayet uzakta ve bunların erişimi dışında olan organizasyonlar ve aktörler geçmektedir. Bu yeni uluslararası kuruluşların ulusal toplumların işlerine müdahalelerinin boyutları göz önüne alındığında, yönetici ve aracı anlamında ‘devredilen ve dolayısıyla kontrol edilen’ yetki ifadesi artık geçerli değildir.”²⁶

25 D. Held, A. McGrew (Ed.), *The Global Transformation Reader*, Cambridge 2000.

26 M. Zürn, “Global Governance and Legitimacy Problems”, *Government and Opposition*, 39, 2 (2004), s. 260-287, burada s. 273 vd.

Eğer bu tarif isabetliyse, ulus sonrası düzen bizi rahatsızlık verici bir seçenekle karşı karşıya bırakmaktadır: Ya özgür ve eşit vatandaşların kendi kendini yöneten bir birliğinin anayasasından oluşan iddialı fikri feda etmek ve geriye sadece ön cepheleri kalmış olan hukuk devletlerinin ve demokrasilerin sosyolojik olarak akli başında bir yorumuyla yetinmek zorundayız, ya da solgunlaşan anayasa fikrini, ulus devletin özünden çözmek ve siyasi düzene sahip bir dünya toplumunun ulus sonrası yapısında yeniden canlandırmak zorundayız. Doğal olarak, fikrin normatif içeriğinin, *kavramsal* olarak dünya hükümeti olmaksızın bir dünya vatandaşlığı toplumuna nasıl yükseltilebileceğini, felsefi düşünce deneylerinde öne sürmek yeterli değildir. Fikir dünyanın kendi içinde *deneysel* bir karşılık bulacağından yola çıkabilmelidir.

Ulus devletler çoktandır, son derece etkileşim içindeki bir dünya toplumunun bağımlılıklarına kapılmış haldedir. Bu toplumun kısmi sistemleri, hızlanan bilgi ve iletişim akışlarıyla, dünya çapında kapital hareketleri, ticaret kanalları, üretim zincirleri ve teknoloji aktarımlarıyla, kitlesel turizm, mesleki göç, bilimsel iletişim vs. ile kaygısızca ulusal sınırların içine sızmaktadır. Ulusal toplumlar gibi bu küresel toplum da, aynı güç, para ve anlaşma araçlarıyla bir arada tutulmaktadır. Ulusal düzlemde siyaset ve hukuk araçlarıyla bu bütünleşme mekanizmalarına başarıyla katılmış olan bir anayasa, neden uluslar üstü ve uluslar ötesi düzlemde başarısız olsun ki? Devlet vatandaşlarının dayanışmasının ve siyasi düzenin kumanda kabiliyetinin, ulusal sınırlarda duraklamak zorunda olması için hiçbir sosyal ontolojik gerekçe göremiyorum. Ama dediğimiz gibi, anayasa fikrinin normatif içeriğinin, *kavramsal* olarak dünya hükümeti olmaksızın bir dünya vatandaşlığı toplumuna nasıl yükseltilebileceğini, felsefi düşünce deneylerinde öne sürmek yeterli değildir.

Küresel çok katmanlı bir sistemde, devletin klasik düzenleme işlevi, yani güvenliğin, hukukun ve özgürlüğün garanti edilmesi, barışın korunması ve insan haklarının küresel olarak uygulanması işlevlerinde uzmanlaşan, *uluslar üstü* bir dünya kuruluşuna aktarılacaktır. Ama bu kuruluş, bir yandan katmanlaşmış bir dünya toplumunun aşırı refah uçurumlarını aşmakta,

ekolojik eşitsizlikleri dengelemekte ve kolektif tehlikeleri savuşturmakta, diğer yandansa dünya uygarlıklarının diyalogunda etkin olarak eşit haklara sahip olma hedefiyle kültürlerarası anlaşmayı sağlamakta yatan, dünya iç siyasetinin devasa ödevlerinin yükünden kurtulmuş olacaktır. Bu sorunlar, *uluslar ötesi pazarlık sistemlerinin çerçevesinde* başka bir işlem türünü gerektirmektedir. Bunlar isteksiz veya yeteneksiz ulus devletlere karşı doğrudan güç ve hukukun uygulanmasıyla çözülemez. Bu sorunlar, sınırları aşan işlev sistemlerinin kendi mantığına ve kültürlerin ve dünya dinlerinin başına buyrukluğuna temas etmektedir, ki siyaset, akıllıca çıkarları dengeleme ve zekice kumanda yoluyla olduğu kadar, hermenötik açıklık aracılığıyla bunlarla temasa geçmelidir.

Dünya toplumunun kendi içinde dünya vatandaşlığı durumu fikrine kolaylık sağlayan eğilimleri ararken, uluslar üstü düzlemle uluslar ötesi düzlem arasındaki ayrım, bakışları bir yandan vadesi gelmiş Birleşmiş Milletler reformuna (IV), diğer yandan da gitgide daha açıkça duyumsanan, *küresel yönetişimin* mevcut biçimlerinin meşruluk eksikliğinden ortaya çıkan dinamî (V) yönlendirir.

(IV)

Olanla olması gereken arasındaki uçurumu düşünürken John Rawls, "ideal kuram" ile "reel kuram" arasında ayrım yapmıştı. Bu yönetsel ayrım, Kant'ın numenler dünyası ile görünüşler dünyası arasındaki ayrımını henüz yeterince aşkınlıktan çıkarmamıştır. Fikirler *gündelik uygulamalarımızın* kaçınılmaz olarak *idealleştirici varsayımları* üzerinden, toplumsal gerçekliğe girer ve göze batmayan bu yoldan toplumsal olguların direniş gücünü kazanırlar. Örneğin siyaset bilimciler gözlemci perspektifinden seçim coğrafyası ve seçim süreci üzerine ne kadar akılcı şeyler söyleseler de, vatandaşlar katılımcı perspektiflerinden kendi oylarının önemli olduğundan yola çıktıkları için, siyasi seçimlere katılırlar. Hukuk profesörleri ve hakimler, normun ve süreçlerin belirsizliğinden ne kadar çok bahsetseler de, davacılar kav-

galı durumlarda tarafsız yargılandığı ve doğru karar verildiği beklentisiyle eskiden olduğu gibi mahkemeye giderler. Ancak fikirler etkililiğini sadece, yerleşmiş veya alışılmış uygulamaların idealleştirici varsayımları üzerinden geliştirirler. İlk önce uygulamalar, örneğin hukuksal düzene sahip kurumlarda tutunduktan sonra, işlemelerini sağlayan kurgular ve varsayımlar da olgular olarak ciddiye alınmalıdır.

Birleşmiş Milletler böyle bir kurumdur. Bu uluslararası hukuk kurumu çerçevesinde onyıllardan beri, ağır bir normatif yük taşıyan yeni uygulama ve süreç meydana gelmiştir. Kant'ın projesinin gerçeklik içeriğini, bu dünya organizasyonunda yürürlüğe konan bir reformun izleri üzerinde sınamak istiyorum. Böylece ilk etapta normatif tezlerle tasarlanmış olan bir kuramın zeminini, hızlı bir gelişme içinde bulunan bir pozitif hukuk alanının yapıcı yorumu lehine terk ediyoruz. Bu arada uluslararası hukuk, devlet hukukunun geçerlilik tarzına ayak uydurmuş ve böylelikle konumunu değiştirmiştir. Uluslar ötesi düzlemde "söz konusu olan, devlet hukukuyla devlet üstü hukukun, özel sözleşmelerle kamu hukukunun yepyeni bir karışımıdır"; uluslar üstü düzlemde "ayrıca bir dünya anayasa hukuku oluşmaktadır".²⁷ Böylece bir yandan devlet hukukuyla uluslararası hukukun ilişkisinin ikici anlayışıyla, diğer yandan küresel adalet sistemi içinde devlet hukukuyla uluslararası hukukun kaynaştığı şeklindeki tekçi öğretisi arasındaki anlaşmazlık büyük ölçüde anlamsız hale gelmiştir.²⁸

Her durumda bugün birçok uzman için uluslararası hukukun hızlanan gelişimi, devletlerden oluşan uluslararası topluluk tarafından, uluslararası hukukun öznelere ve dünya vatandaşları olarak seviyesi yükseltilebilir bireysel hukuk kişilerinin hukuksal konumunu güçlendirme hedefiyle ilerletilen bir "anayasallaşma" olarak görünmektedir.²⁹ Kofi Annan'ın görevlendirdiği

27 A. Peters, "Wie funktioniert das Völkerrecht?", *Basler Juristische Mitteilungen*, Şubat 2004, 24; B. Zangl, "Is there an emerging international rule of law?", *European Review*, 13 Ek 1 (Mayıs 2005), s. 73-91.

28 H. Kelsen, "Sovereignty", St. Paulson, B. Litschewski-Paulson (Ed.), *Normativity and Norms*, Oxford 1998, s. 525-536.

29 C. Tomuschat, "International Law: Ensuring the Survival of Mankind on the Eve of a New Century. General Course on Public International Law", *Receuil des cours*,

komisyon³⁰ da, bu dünya kuruluşunun vadesi gelmiş reformunun, BM Şartnamesinin dört kapsamlı yenilikle şimdiden yolunu çizdiği yönde ilerleyeceğini, sanki büyük bir kesinlikmiş gibi varsaymaktadır. Bu şartname,

- (a) barışı güvenceye alma hedefini, (Kant gibi) insan haklarının tüm dünyada uygulanması politikasıyla açıkça kenetlemiş;
- (b) Şiddet uygulama yasağını, yaptırımlarla ve barışa zorlayan müdahale tehditleriyle desteklemiş (ve böylece devletler arasındaki çatışmaların çözümü için bir mekanizma olarak savaşın cezalandırılmasının yolunu açmış);
- (c) Müstakil devletlerin egemenliğini, dünya barışı ve kolektif güvenlik hedefine göre görecelileştirmiş ve
- (d) Bütün devletlerin kapsamlı bir dünya kuruluşuna katılmasıyla, BM hukukunun önceliği ve evrensel bağlayıcılık gücü için önemli bir önkoşulu yaratmıştır.

(a) Milletler Cemiyeti'nin tersine BM Şartnamesi dünya barışı hedefini, Madde 1, No. 1 ve 3'te "ırk, cinsiyet, dil veya din gözetmeksizin insan haklarına ve temel özgürlüklere saygı" ile birleştirmektedir. Şimdiye kadar sadece ulus devletlerin içinde garanti edilmiş anayasa ilkelerine, dünya çapında geçerlilik ka-

281 (1999), Den Haag 2001, s. 163 vd.; "Bugün uluslararası hukuk düzeni artık yalnızca devlet egemenliğini temel alır şekilde anlaşılamaz. [...] Uluslararası topluluk, bireysel devletler istemese veya istençlerine aykırı da olsa, belli temelde değerlere koruma sunmaktadır. Bu değerlerin hepsi, devletlerin, asıl işlevi insan haklarında kanunen ifade edildiği gibi vatandaşlarının çıkarlarına hizmet etmek olan bir araçtan daha fazla bir şey olmadığı anlayışından türemiştir [...]. Son on yıllarda, insan haklarının ağırlığını sürekli artıran bir süreç adım adım ilerlemiş ve devlet egemenliğiyle karşılaştırıldığında neredeyse resmi bir ilke olarak devinim kazanmıştır." Buna ilişkin olarak bkz. A. V. Bogdandy, "Uluslararası Hukukta Anayasacılık: Almanya'dan gelen bir Öneriye Yorumlar" (*Harvard Uluslararası Hukuk Dergisi*'nde çıkacaktır).

30 *Threats, Challenges and Change* üzerine 1 Aralık 2004 tarihli yüksek düzey panelde sunulan bildirinin özünü (TCC olarak alıntılanmıştır), Kofi Annan BM'nin reformu için yaptığı 31 Mayıs 2005 tarihli *In Larger Freedom: - Towards Development, Security and Freedom for all* (LF) konuşmasında benimsemiştir. İlk tavır olarak bkz. B. Fassbender, "UN-Reform und kollektive Sicherheit", Heinrich Böll Vakfı (Ed.), *Global Issue Papers*, No. 17, Nisan 2005.

zandırma yükümlülüğü, gitgide güvenlik kurulunun da gündemini belirlemiş ve son on yıllarda barışı bozma, saldırganlık ve uluslararası güvenliği tehdit olgularının daha da yaygın bir yorumuna doğru sürüklemiştir. Reform komisyonu “yeni güvenlik uzlaşmasını”, tehlikelerin giderilmesi, bireysel özgürlük ve katılım haklarının garantilenmesi ve insan onuruna sığmayan yaşam koşullarından kurtulmadan oluşan bölünmez üçlüyle genişleterek, bu gelişmeden gerekli sonuçları çıkarmıştır. Komisyon tehlike kaynaklarını, klasik devletlerarası çatışmalardan sadece iç savaşa ve devlet içi şiddet, uluslararası terörizme, kitlesel imha silahlarına sahip olmaya ve uluslar ötesi organize suç örgütlerine kadar uzatmakla kalmamakta, bu tehlike kaynakları katalogunu, gelişmekte olan ülkelere bakarak fakirlik ve hastalık, toplumsal dışlama ve çevresel yıkım yüzünden nüfusun kitleler halinde yoksunluğuna kadar genişletmektedir.

Bu şekilde uluslararası güvenliğin sağlanması, kamusal ve siyasi, ekonomik, toplumsal ve kültürel haklar üzerine (genel konsey tarafından 1966’da kararlaştırılan) antlaşmaların yerine getirilmesi koyutuyla kavramsal olarak kaynaştırılmaktadır. Burada komisyon, örneğin bir yıl içinde tahminen 100 milyondan fazla ölüme yol açan 1919’daki uluslararası grip salgınının³¹, Birinci Dünya Savaşı sırasındaki bütün kanlı askeri savaşlardan daha fazla can aldığı işaret etmekle, bilinçli olarak güvenlik kavramının askerilikten çıkarılmasına çalışmaktadır: “Büyük çaplı ölüme veya yaşam şanslarının azalmasına yol açan ve uluslararası sistemin temel birimi olarak devletleri zayıflatan her olay veya süreç, uluslararası güvenlik için bir tehdittir.” (TCC, 12).

(b) BM Şartnamesinin çekirdeğini, güvenlik kurulunun aksi eylem durumunda uygun yaptırımlara sarılma yönündeki yetkilendirmesiyle bağlantılı olarak, genel şiddet yasağı oluşturmaktadır. BM’nin kendi aldığı zorlama tedbirlerinin haricinde, genel şiddet yasağı sadece, açıkça saptanabilen ve doğrudan tehdit eden bir saldırı durumunda kendini savunma ile dar olarak tanımlanan hakla sınırlanmıştır. Komisyon bir yandan, önleyici ilk darbeyi vurma hakkını kendinde gören büyük güçlere kar-

31 (TCC, 19’da) verilen 100 milyon rakamı, tarihçiler arasında tartışmalıdır, ama bu durum büyüklük seviyesinde bir şey değiştirmez.

şı, güvenlik kurulunun karar ayrıcalığını güçlendirmektedir.³² Diğer yandansa güvenlik kurulunun askeri müdahale hakkında ısrar etmektedir: “Kolektif yetkilendirilmiş güç kullanımı, bugün yaygın olmayabilir, ama artık bir istisna da değildir” (TCC, 81). Komisyon bunu, artık alışılan, devlet içi çatışmalara müdahale uygulaması karşısında da vurgulamaktadır: “Egemen hükümetlerin önlemede güçsüz veya isteksiz olduğunu kanıtladıkları soykırım ve diğer büyük çaplı öldürme, etnik temizlik veya ciddi uluslararası insani hukuk ihlalleri durumunda, son çare olarak Güvenlik Konseyinin askeri müdahaleye yetki vermesiyle uygulanabilen kolektif bir uluslararası sorumluluk olduğu yolundaki gelişen normu destekliyoruz.” (TCC, 203)

Şimdiye kadarki hataların ve eksiklerin bir çözümlemesi temelinde, algılamadaki seçiciliğin inandırıcı olmaması ve benzeri önemli vakaların utanmazca eşitsiz muamele görmesi (TCC, 86-88, 201) eleştirilmektedir.³³ Bildiri şu önerilerde bulunmaktadır:

- olası yaptırımların ve bunların gözetiminin daha kesin olarak belirlenmesi;
- barışı koruyan (*peace-keeping*) ve barışı destekleyen (*peace-enforcing*) misyonlar arasında uygun bir ayırım yapılması;
- BM’nin bir askeri müdahaleden sonra kaçınamayacağı, çatışma sonrası barışı kurmaya yönelik (*post-conflict peace-building*) yapıcı ödevlere doğru ağırlık verilmesi; ve
- Yalnızca meşru şiddet uygulamaya izin verildiği katı koşullar konulması (*tehdidin ciddiliği, uygun amaç, son çare, orantılı araçlar, sonuçların dengelenmesi*).

32 TCC, 189 vd.: “Güvenliğin en iyi bir güçler dengesiyle veya iyiliksever dürtülerle de olsa tek bir süper güç tarafından korunduğu fikrinin uluslararası kabul gördüğü yolunda çok az kanıt vardır.”

33 TCC, 41: “Birleşmiş Milletler ve üye devletler sık sık, uluslararası güvenlik tehditlerine karşılık verirken ayrımcılık yapmıştır. Birleşmiş Milletler’in 11 Eylül 2001 saldırılarına karşılık vermesindeki süratle, çok daha ölümcül bir olayla karşılaştığındaki eylemleri zıtlık içindedir: 1994 Nisan’ından Temmuz ortasına kadar Ruanda 100 gün boyunca her gün üç 11 Eylül saldırısının eşdeğerini yaşamıştır, üstelik nüfusu Birleşik Devletler’in otuz birde biri olan bir ülkede.”

Ancak askeri şiddet uygulamanın, polis şiddeti uygulanmasına dönüşümünden, insani uluslararası hukuk için hangi sonuçların çıkacağı sorusuna yanıt vermemektedir: Silahlı kuvvetler güvenlik kurulunun karar verdiği bir görevi yerine getirdiğinde, artık söz konusu olan savaş şiddetinin uygarlaştırıcı biçimde sınırlandırılması değil, tersine kendi hükümetlerine karşı veya devletin içinde yağmalayan başka bir şiddete karşı korunması gereken dünya vatandaşlarının temel haklarına bağlılığıdır.

(c) Eğer sırf Şartnamenin ifadeleri izlenirse, bir yandan klasik uluslararası hukuktaki müdahale yasağını onaylar gibi görünen Madde 2, No. 7 ile diğer yandan güvenlik kuruluna müdahale hakkı tanıyan Bölüm VII arasında bir gerginlik vardır. Uygulamada bu tutarsızlık, özellikle de suç işleyen veya işbirlikçilik ederek bekleyen bir rejimin egemenliği kalktığı altındaki insani facialar söz konusu olduğunda güvenlik kurulunun çalışmalarını sık sık felç etmiştir.³⁴ Uluslararası topluluk, müdahale etmeksizin kitlesel cinayetlere ve toplu tecavüzlere, etnik temizliklere veya sürgünlere veya aç bırakma ve hastalık bulaştırma politikalarına seyirci kaldığında, insan haklarının tüm dünyada korunması yükümlülüğünü zedelemektedir (TCC, 200-203). Komisyon, Birleşmiş Milletler'in ütopyik bir proje olarak kurulmadığını anımsatmaktadır. Güvenlik Kurulunun inşası, daha ziyade uluslararası ilişkileri, zorlayıcı hukuka tabi kılmak için "ilkeleri" yeterli "siyasi güçle" donatmalıydı (TCC, 13 vd.).

Şiddet uygulama tekellerinin merkezilikten çıkması sürecinde bu sadece, eğer güvenlik kurulu *bütün* vakalarda işbirliği içindeki üyelerden, öncelikli BM hukukunun uygulanması için yaptırım potansiyeli ödünç alarak yetki toplayabilirse işleyebi-

34 TCC, 199: "Birleşmiş Milletler Şartnamesi, kitlesel düşmanlık durumundaki ülkeler içinde hayat kurtarmaya geldiğinde gerektiği kadar açık değildir. 'Temel insan haklarına inancı onaylamakta', ama bunları korumak için fazla bir şey yapmamaktadır, Madde 2.7 ise 'özünde herhangi bir devletin hukuku dahilinde olmayan konulara' müdahaleyi yasaklamaktadır. Bunun sonucu olarak uluslararası toplulukta, insan yapımı facialara 'müdahale hakkında' ısrar edenlerle, Güvenlik Konseyi'nin [...] egemen devletlerin sınırları içinde ne olursa olsun bunlara karşı zorlayıcı eyleme geçme yetkisi vermesinin yasak olduğunu savunanlar arasında uzun süredir bir tartışma vardır."

lir. Güvenlik kurulunun bileşimi, seçim süreci ve donanımı açısından reformu önerileri, buna uygun olarak güçlü üyelerin işbirliğine hazır olmasının güçlendirilmesine ve bir süper gücün bağlanmasına hizmet etmektedir, ama kendini özerk bir oyuncu olarak algılamaktan takım oyununa geçiş süreci, bunlar için anlaşılır biçimde çok zordur.

Gerekli durumlarda şiddet yasağı ve temel insan hakları, ayak direyen veya güçsüz ulus devletlere karşı, her biri önceden olduğu gibi meşru şiddet uygulama araçlarını tekelinde tutan diğer üye devletlerin bütünleşmiş kapasitelerinin yardımıyla yürürlüğe konmalıdır. Avrupa Birliği örneğinin gösterdiği gibi bu, tamamen gerçekdışı olmayan, ama dünya organizasyonunun uluslar üstü düzleminde henüz çözülmemiş olan bir gerekliliktir. Güvenlik kurulunun bölgesel birliklerle daha yakından işbirliği yaması önerisi bu bağlamda durmaktadır. Çünkü görüldüğü üzere yerel komşu silahlı kuvvetler, BM görevlerinin yerine getirilmesi için kendi bölgelerinde özel bir sorumluluk taşımaktadır.

Devletin şiddet tekelinin daha yüksek düzeydeki hukukun yürürlüğe konması için kullanılması önseli altında, devletlerin "egemenlik eşitliğinin" nasıl anlaşılacağı şeklindeki dogmatik soru da şık biçimde çözülebilir: "Birleşmiş Milletler Şartnamesini imzalarken devletler sadece egemenliğin ayrıcalıklarından faydalanmakla kalmaz, aynı zamanda bunun sorumluluklarını da kabullenir. Westfalen sistemi ilk defa devlet egemenliği ifadesini meydana getirdiğinde hangi algılamalar hakim olmuş olursa olsun, bugün egemenlik açıkça bir devletin kendi halkının refahını koruma ve daha geniş uluslararası topluluğa karşı görevlerini yerine getirme yükümlülüğünü beraberinde getirmektedir." (TCC, 29) Ulus devlet eskiden olduğu gibi güçlü yetkilerle donatılmıştır, ama şimdi dünya topluluğunun yanılmaya müsait bir üyesi olarak çalışmaktadır. Egemen devletin ödevi, ulusal sınırların içinde temel haklar halinde pozitifleştirilmiş insan haklarını garanti etmektir; Anayasal devlet bu işlevi, demokratik olarak birleşmiş vatandaşlarının görevlendirmesiyle yerine getirir. Fakat uluslararası hukukun öznelere olma, yani dünya vatandaşları olma nitelikleriyle, bu devletin vatandaşları

aynı zamanda dünya organizasyonuna bir tür adi kefalet vermektedir, ki buna göre kendi hükümetleri artık temel hakları korumaya yetkin veya istekli değilse, güvenlik kurulu bu işlevi üstlenir.

(d) Milletler Cemiyeti'nin liberal devletlerin bir avangardıya ayakta kalması gerekirken, Birleşmiş Milletler başından beri bütün devletlerin katılımına göre düzenlenmiştir. BM bugün liberal yapıdaki devletlerin yanında otoriter, bazen despot veya cani rejimleri de kapsamakta, bunlar uygulamalarıyla, Şartnamenin resmen tanıdıkları ifadelerini ve Birleşmiş Milletler'in kendilerinin de taşıdığı kararlarını ihlal etmektedir. Böylece gerçi bir dünya anayasa hukukunun evrensel geçerliliği için gerekli bir koşul yerine getirilmekte, ama aynı hamlede bunun bağlayıcı gücü yadsınmaktadır. Olgusallık ile geçerlilik arasındaki, bilinçli olarak hesaba katılan bu gerginlik, veto hakkına sahip büyük güçlerin insan hakları ihlali durumunda çarpıcı biçimde görülmekte, bunlar güvenlik kurulunun kendilerine karşı bütün kararlarını kilitleyebilmektedir. Benzer gerekçelerle diğer kurumların ve süreçlerin inanılabilirliği de çifte ölçütler uygulanması yüzünden çürümüştür. Bu özellikle de, şimdi tamamen yeniden biçimlendirilecek olan insan hakları komisyonunun uygulaması için geçerlidir: "İnsan haklarını uygulamak için standartları koymak, bunların teşvikine ve korunmasına kendini adanmış olduklarını gösteren devletlere bırakılamaz." (TCC, 283)³⁵

Diğer yandan norm ile gerçeklik arasındaki uçurum, tersine otoriter üye devletler üzerinde de bir uyum baskısı uygulamaktadır. Uluslararası algılamının değişmesi ve yerleşik güvenlik ve insan hakları standartlarını ihlal eden devletlerin kamuoyunda aşağılanması, uluslararası hukuktaki tanıma uygulamasının maddileşmesine sürüklemiştir. Bir devletin egemenliğinin tanınması için, kendi toprakları üzerinde hukukun ve düzenin ayakta tutulmasının yeterli olduğunu savunan etkililik ilkesi, bugün geniş ölçüde meşruluk ilkesi tarafından bir kenara itil-

35 Kofi Annan'ın insan hakları için yeni bir kurul oluşturulması şeklindeki kurumsal önerisi için bkz. LF, s. 181-183.

miştir.³⁶ İnsan Hakları Örgütü veya Uluslararası Af Örgütü gibi tüm dünyada etkin gözlemci kuruluşların düzenli bildirileri, adaletsiz devletlerin meşruluğunun alınmasına önemli katkıda bulunmaktadır.

Bu bağlamda Uluslararası Ceza Mahkemesinin tanınması özel önem taşımaktadır. Uluslararası hukuktaki suç olgularını belirleyen ve gelecekte aynı zamanda ilgili güvenlik kurulu kararlarını da kontrol eden bir mahkemenin karar uygulamaları, uluslar üstü hukukun, kuşkulu bir nama sahip devletlerin egemenlik istemlerine karşı bağlayıcılığını ve genel olarak Birleşmiş Milletler'in devletlerin şiddet tekeline karşı özerkliğini güçlendirecektir. Kitlesele siyasi suçlara ve adaletsiz rejimlere karşı ayaklanan kararsız bir dünya kamuoyuna, yetki sahibi bir ses de verecektir.

V

Böylece uluslararası organizasyonlarda siyasi kararların meşrulaştırılma gereksinimi ve meşrulaştırılabilirliği sorusuna dokunmaktayız. Bu organizasyonlar egemen devletler arasındaki çok taraflı antlaşmaların zemininde durmaktadır. Eğer bu kuruluşlara "ulus devletin ötesinde yönetme" ödevi yüklenirse, büyüyen meşrulaştırma gereksinimi, uluslararası hukuktaki bağlayıcı sözleşmelerin, en iyi durumda sözleşmeyi yapan tarafların demokratik yapıları temelinde sahip olduğu meşruluğun türünün ve ölçüsünün ötesine sıçrar. Uluslararası güvenliği ve insan hakları standartlarına uyulmasını gözetecek olan Birleşmiş Milletler'in durumunda da, böylesi bir yanlış anlama var gibi görünmektedir.

Reform komisyonu sivil toplum kuruluşlarının, genel konsey toplantılarına katılmasını önermektedir (TCC, 24), ki bu en azından dünya organizasyonunun kararlarının dünya kamu-

36 J. A. Frowein, "Konstitutionalisierung des Völkerrechts", *Völkerrecht und internationale Recht in einem sich globalisierenden internationalen System, Bericht der Deutschen Gesellschaft für Völkerrecht*, Cilt 39, Heidelberg 2000, 427-447, burada s. 429 vd.

oyunda algılanabilirliğini artıracaktır. Belki de üye ülkelerin ulusal meclisleriyle çapraz bağlantılar da biraz daha destek sağlayabilir.³⁷ “Dışişlerinin” yürütmenin gizli alanına ait olduğu yönündeki gelenek, zaten devlet egemenliğinin tek başına karar yetkilerinden birlikte karar yetkilerine kaydığı ölçüde eskimektedir. Ama kendimizi kandırmayalım: Ne kadar arzu edilir olsalar da, bu türden reformlar, uluslar üstü kararlarla demokratik olarak işleyen devlet içi meşrulaştırma yolları arasında sağlam bir bağlantı kurmak için yeterli değildir. Arada bir uçurum kalmaktadır.

Diğer yandan, reformdan geçmiş bir güvenlik kurulunun ve evrensel olarak tanınan bir Uluslararası Ceza Mahkemesinin (UCM) birlikte çalışmasıyla ortaya çıkan meşrulaştırma gereksiniminin, bu uçurumun aşılması hala gerekli olacak yapıda olup olmayacağı sorusu ortaya çıkmaktadır. Daha yakından bakıldığında, meşruluk sorusunun uluslar üstü düzlem için, uluslar ötesi düzlem için olduğundan farklı yanıtlanması gerektiği görülmektedir. Uluslararası hukuk, insan haklarının geliştirilmesi ve açıklanmasının başına buyruk mantığını izlediği ve uluslararası siyaset artarak bu gelişmeye odaklandığı ölçüde, uluslar üstü düzlemde siyasi yapıdaki ödevlerden çok hukuksal yapıdaki ödevler göze batmaktadır. Siyasi düzene sahip bir dünya toplumunda bu daha da fazla geçerli olacaktır. Reformdan geçmiş bir dünya organizasyonunun, (ilk başta henüz az kurumsallaşmış olan) bir dünya kamuoyunda yerleşmesinin, bunun iki merkezi, ama çoğunlukçu olmayan düzeneğine yeterli meşruluğu kazandırmak için yeterli olacağını, iki gerekçe desteklemektedir.

Bir kez güvenlik kurulunun adil kurallara göre, yani tarafsızca ve seçici olmayan biçimde, barışı güvenceye almadaki ve insan haklarının korunmasındaki hukuksal sorunları ele aldığı varsayalım. Bir de UCM’nin (şimdilik soykırım, insanlığa karşı suçlar, savaş suçları ve saldırı olarak nitelenen) başlıca olayları dogmatik olarak parçaladığını ve belirlediğini varsayalım. Böylece şekillendirilen dünya organizasyonu, üç açıdan tüm dünyada bir zemin uzlaşması sağlayacağını hesaplayabilir: Anlaşma birincisi madden genişletilmiş güvenlik kavramının siyasi he-

deflerine, ikincisi genel kurulun kararlaştırdığı ve birçok devletin zaten onayladığı insan hakları antlaşmalarına ve uluslararası hukuk geleneklerine (yani zorlayıcı hukukun, (*ius cogens*) uluslararası hukuktaki çekirdek alanına), üçüncüsü de reformdan geçmiş bir dünya organizasyonunun ödevlerini yapma biçimine ilişkin olacaktır. Bu uygulama, varsaydığımız üzere, uzun vadeli demokratik öğrenim süreçlerinin sonucunu yansıtan ilkelere ve işlemlere sarıldığında, kabul görmeyi bekleyebilir. Mevcut hukuk biçimindeki işlemlerin normatif gücüne olan güven, sağlam demokrasilerin örnek tarihlerinin, belli ölçüde insanlığın belleği için sunduğu meşrulaştırma ödeneğinden beslenebilir.

Ancak bu uzlaşma varsayımları, henüz dünya kamuoyuna neden kritik bir işlev yükleyemeyeceğimizi açıklamamaktadır. Fakat daha Kant bile bu açıdan iyimserdi, çünkü “dünyanın bir yerindeki hukuk ihlali, herkesçe duyumsanır”.³⁸ Savaş ve barış, hak ve haksızlık üzerine uluslar üstü düzlemde verilen kararlar, Vietnam, Kosova ve Irak’taki müdahalelerde veya Pinochet, Miloseviç ve Saddam vakalarında olduğu gibi, bugün gerçekten de dünya çapında dikkat çekmekte ve eleştirel yankı bulmaktadır. Dağınık dünya vatandaşlığı toplumu, bu uzama sahip kararlara anlık tepkiler üzerine durumdan duruma birleşmektedir. Ağır insan hakları ihlalleri ve şiddet yasağının açıkça çiğnenmesi karşısındaki ahlaksal öfkenin ahenginden ve aynı zamanda insani ve doğal faciaların kurbanlarıyla dayanışmadan, kültürler, yaşam biçimleri ve dinler arasındaki büyük mesafeleri aşarak, dünya vatandaşlarının dayanışması giderek bir nebze de olsa ortaya çıkmaktadır.

Evenselci bir adalet ahlakının olumsuz görevleri, yani insanlık suçlarını ve saldırı savaşlarını terk etme görevi – bütün kültürlerde kök salmıştır ve ne mutlu ki hukuksal olarak belirlenmiş ölçütlere de karşılık gelmektedir, ki dünya organizasyonunun kurumları da kendi kararlarını bunlar sayesinde meşrulaştırmaktadır. Fakat güvenlik, hukuk ve özgürlükten oluşan klasik ödev dizininin dışına taşan, uluslar ötesi pazarlıklarla varılan düzenleyici kararlar için bu zemin çok dardır. Dağılım için önemli sorunlarda, ulus devletin içinde (olduğu kadar) sadece

38 Kant, *Ebedi Barış*, BA 46.

demokratik yollardan tatmin edilebilen türden bir meşrulaştırma gereksinimi ortaya çıkar. Ama dünya cumhuriyeti hayali terk edildiği anda, uluslar ötesi düzlemde bu yol kapanmıştır. Böylece burada, gitgide bir sorun olarak algılanan bir meşrulaştırma eksikliği ortaya çıkmaktadır.³⁹ Son olarak bu zorluğa karşı üç tepkiyi nitelemek istiyorum.

Birleşmiş Milletler ulus devletin ötesinde yönetimin yeni biçimleriyle ortaya çıkan meşrulaştırma sorununu doğru betimlemekte, ama buna çaresiz bir çağrıyla karşılık vermektedir (a). Neoliberal ve hukuksal çoğulcu açıdan bu sorun, mevcut durum için bir tehlike oluşturmamaktadır, çünkü dünya çapında bir özel hukuk toplumu kavramı, hukuksal taleplerin havasını boşaltmaktadır. Ama çoğunlukçu olmayan düzeneklerin meşrulaştırma gücüne dayanmak, yeterince uzağa götürmemektedir (b). Meşruluk sorununun neoliberal tarzda giderilmesinin temelinde yatan ekonomik kuramın doğru olduğu varsayılsa bile, siyasi olarak düzenlenmiş yaşam alanlarının piyasanın kumanda işlevlerine yönlendirilmesi, rahatsızlık verici bir soruya yol açmaktadır: Siyasi hareket alanlarının tüm dünyada siyasi olarak kendini sınırlamasının sorumluluğunu taşıyabilir miyiz(c)?

(a) Uluslararası güvenlik kavramının genişletilmesi, uluslararası topluluğun barış ve insan hakları siyasetinin merkezi ödevlerinde tikanıp kalmasını yasaklamaktadır. Küresel gelişme siyasetinin ödevlerine sarılmaya, ilk başta ekonomi ve sosyal işler meclisi hizmet edecekti. Ama bu alanlarda BM çabucak sınırlarına çarpmıştır. Uluslararası ekonomi rejiminin kurulması, BM'nin çerçevesi dışında Birleşik Devletler'in egemenliği altında gerçekleşmiştir. Bu deneyim, şu soğukkanlı saptamada yansımaktadır: "Uluslararası ekonomik konularda, özellikle de finans ve ticaret alanında karar alma, çoktandır Birleşmiş Milletler'i

39 M. Kumm, "The Legitimacy of International Law: A Constitutionalist Framework for Analysis", *The European Journal of International Law*, 15, 5 (2004), s. 907-931. Ancak bu öneri tamamen meşrulaştıran hukuk ilkelerine dayanmakta ve kurumsal düzlemi ihmal etmektedir. Karbondioksit yayılmasının sınırlandırılması için güvenlik kurulunun kararlaştırdığı iklim koruma düzenlemesinin karşı olgusal örneği (agy, s. 922 vd.), Kumm'un dağılım için önemli soruların hakiki politik yapısını ve ortaya çıkardıkları meşrulaştırma gereksiniminin türünü dikkate almadığını göstermektedir.

terk etmiştir ve hiçbir kurumsal reform bunu geri getirmeyecektir.” (TCC, 274) Birleşmiş Milletler siyasi savaşıla kazanılan çıkar dengelemesinden çok, normatif düzenlenmiş uzlaşma oluşumuna göre tasarlanmıştır, yani siyasi biçimlendirme görevleri için uygun değildir.

Diğer yandan Çok Taraflı Küresel Ekonomi Örgütleri (KEÖ), ilk etapta Dünya Ticaret Örgütü (DTÖ), Dünya Bankası (DB) ve Uluslararası Para Fonu (IMF) de, yeni güvenlik uzlaşmasının perspektifinden ilk defa bir paket halinde birleşen bu ödevlere dokunmaktan çok uzaktır. Bu bağlamda uluslararası organizasyonların işbirliğinde bir “sektörel parçalanma” gözlenmektedir. Maliye bakanlarıyla uluslararası para kurumları arasındaki, imar bakanlarıyla uluslararası gelişme programları arasındaki, çevre bakanlarıyla uluslararası çevre ajansları arasındaki kendine dönük olarak kapalı iletişim döngüleri, sorunların uygun biçimde algılanmasını bile engellemektedir: “Uluslararası kurumlar ve devletler, gelişme sorunlarını tutarlı, bütüncül bir biçimde ele almak için kendini organize etmemişlerdir ve bunun yerine yoksulluk, bulaşıcı hastalık ve çevrenin bozulması sorunlarını tek başına duran tehditlermiş gibi ele almaya devam etmektedirler. [...] Sürdürülebilir gelişme sorunlarıyla başa çıkmak için, ülkeler dış yardım, teknoloji, ticaret, mali denge ve gelişme politikası dahil farklı sektörlerin ve konuların ötesinde görüşmeler yapmalıdır. Böylesi paketleri görüşmek zordur ve en büyük ekonomik etkiye sahip ülkeler tarafından yüksek düzeyde dikkat ve liderlik gerektirmektedir.” (TCC, 55 vd.)

Sadece ilgili özel yetkinliklere sahip atanmış hükümet memurlarının değil, kapsamlı ölçüde yetkili hükümetlerin ve bakanlık temsilcilerinin, sorunları bağlamları içinde görmek ve esnek olarak karar almak üzere bulunduğu bir kurum talebi, “ayrışmış bir dünya düzeni”nin hukuksal çoğulcu savunmasının içkin yanıtı olarak anlaşılabilir. Ancak bağlayıcı olmayan G8 hükümet buluşmalarından veya anlık oluşan G20 ve G77 koalisyon toplantılarından, düzleşmiş bir dünya iç siyasetinin kurulması için hiçbir ikna edici perspektif gelişmesi mümkün değildir. ABD ve Çin (belki bir de Rusya) hariç, bugünkü ulus devletler dünya siyasetinde hareket kabiliyetindeki oyuncular

olma rolüne hiç de uygun değildir. Önemli demokratik eksiklikleri göze almaksızın, kıtasal veya kıta altı büyüklüklerde birleşmeleri gerekir.

(b) Bu dünya iç siyaseti vizyonunun karşı taslağının avantajı, mevcut *küresel politika ağlarının* yapısına bağlanabilmesidir. Hukuksal çoğulcuların düşüncesine göre farklılaşmış dünya toplumunun işlevsel gereksinimlerinden, şimdiye kadar ulusal yapıdaki, ama artık sınırları aşan işlev sistemleri arasındaki iletişimi yoğunlaştıran uluslar ötesi ağlar gelişmektedir. Ağlaşmış bilgi akışları, kuralların anlık üretilmesini sağlamakta ve standartların koordine edilmesine ve uyarlanmasına, rekabetin teşvikine ve düzenlenmesine, öğrenim süreçlerine arabuluculuk ederek karşılıklı desteklenmesine hizmet etmektedir.⁴⁰ Ulus devletin ötesinde, gücü temel alan dikey bağımlılıklar, işlevsel kaynaşmaların ve yatay etkilerin gerisinde kalmaktadır. Anne Marie Slaughter bu çözümlemeyi, devlet egemenliğinin dağılması tezine bağlar.⁴¹

Bu bakış açısından işlevsel olarak uzmanlaşmış hizmetler ve değiş tokuş ilişkileri, ülke topraklarında organize olmuş güce karşı o denli bir yapı oluşturuca güç kazanmaktadır ki, uluslar ötesi ağlar asıl taşıyıcıları olan, sözleşmeleri yapan ulusal hükümetlerin üzerine geri etki etmektedir. Merkezkaç kuvvetleri devletin egemenliğini yatay yönlerde parçalamaktadır. Devlet egemenliği daima işlevsel olarak özerk kısmi güçlerin bütününe ayrılmaktadır. Devlet kendi yetkinliklerini kendi belirleme ve hem dışa hem de içe doğru tek bir sese sahip bir aktör olarak görünme yetkinliğini yitirmektedir. Devlet egemenliğinin dağılması imgesi, aynı zamanda yukarıdan veya dışarıdan ulusal toplumların içine müdahale eden düzenleyici kararların, büyüyerek ulus devletler halinde düzenlenmiş halk egemenliğinden ayrılmasını da aydınlatmaktadır: KEÖ'lere geçen yetkinlikler ve kararlar, gerçi resmen katılan hükümetlerin siyasi sorumluluğunda kalmakta, ama gerçekte demokratik devlet vatandaşları-

40 Özel aktörlerin rollerinin vurgulanmasıyla krş. G. Teubner, "Globale Zivilverfassungen: Alternativen zur staatszentrierten Verfassungstheorie", *Zeitschrift f. ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht*, 63, 1 (2003), s. 1-28.

41 A.-M. Slaughter (2004), s. 12 vd.

nın kendi ulusal arenaları içinde kamusal eleştirisinden ve tavır almasından uzak aklamaktadır.⁴² Diğer yandan ulus devletin ötesinde, ulusal düzlemde büyüyen meşruluk eksiklikleri için bir ikame oluşmamaktadır.⁴³

Slaughter bu meşruluk sorusunu, sorunu çözmekten çok soruna ışık tutan bir öneriyle yanıtlar: "Hükümet ağlarının üyeleri [...] ilk başta [...] yurtiçi eylemleri için sorumlu oldukları kadar hükümet ötesi eylemleri için de yurtiçindeki seçmenlerine sorumlu [olmalıdır]. İkincisi küresel yönetim yapılarının katılımcıları olarak, bütün halkların haklarını ve çıkarlarını hesaba katan bir temel çalışma kanununa sahip olmalıdır."⁴⁴ Ama yerel seçmenlerin kabul etmediği, çok taraflı olarak bağlayıcı düzenlemeleri pazarlık ettiklerinde, atanmış memurlar kime karşı sorumludur? Uluslararası organizasyonlarda pazarlık gücü, dünyadaki katılımcı ülkelerin askeri gücü ve ekonomik ağırlığı kadar asimetrik dağılmışken, katılan tüm ulusların çıkarının ne olduğunu kim belirleyecektir?⁴⁵

Sözde aşırıya kaçan meşruluk istemlerinden yükün alınmasını hedefleyen neoliberal savunma stratejisinin şansı daha büyüktür. Memurlarını uluslararası organizasyonlara gönderen, demokratik olarak seçilmiş hükümetlerin meşrulaştırma gücü, uluslararası antlaşmalar hakkında ilgili ülkelerde açık, demokratik bir tartışma yapılmasa bile, bunlar için yeterli olmalıdır. KEÖ'ler içinde güç dağılımının eşitsizliği, bu anlayışa göre ciddi bir sorun oluşturmaz. Çünkü temsili kurumlar yanlış bir modeldir. Eksik olan meşruluk, pazarlıklardaki daha büyük bir şeffaflıkla, etkilenenlerin daha iyi bilgilendirilmesiyle ve gerekirse STK'ların katılımıyla bağlantılı olarak, hepsinden önce uzmanların rasyonelliğinin kendi kendini meşrulaştıran gücüyle telafi edilmelidir. Bunun bir örneği, çoğunlukçu olmayan düze-

42 Bunun için yine bkz. M. Zürn (2004, 273 vd.), yukarıdaki gibi alıntılanmıştır, s. 345.

43 P. Nanz, J. Steffek, "Global Governance, Participation and the Public Sphere", *Government and Opposition*, 39, 3 (2004), s. 314-335.

44 A.-M. Slaughter, "Disaggregated Sovereignty: Towards the Public Accountability of Global Government Networks", *Government and Opposition*, 39, 2 (2004), s. 163.

45 Ch. Joerges, Ch. Godt, "Free Trade: the erosion of national and the birth of transnational governance", *European Review* 13, Ek 1(Mayıs 2005), s. 93-117.

neklerin profesyonelliğidir: “Çağdaş demokrasiler, yargı [...] ve merkez bankaları gibi çoğunlukçu olmayan kurumlara büyük ve daha da büyüyen bir rol yüklemiştir. [...] Uluslararası kurumların, özellikle de küresel olanların sorumluluğu, bu yerel benzerleriyle faydalı olarak kıyaslanabilir.”⁴⁶

Ama bu hafifletici benzetmeler yanılgıya sürükler. Merkez bankalarının bağımsızlığı, (üstelik de tartışmalı olan), döviz kurunun dengelenmesinin, uzmanlara devredilebilen nesnel kararlar gerektirdiği varsayımıyla açıklanır. Buna karşın KEÖ’lerin kararları, ulusal toplumların siyasi olarak tartışmalı çıkar durumlarının derinlerine, hatta bazen büsbütün ekonomilerin yapısına kadar müdahale eder. Dünya Ticaret Örgütü (DTÖ) bu nedenle, üçüncü tarafların da çıkarlarını gözetmesi gereken bir anlaşmazlıkların giderilmesi süreci (Dispute Settlement) ve bir Temyiz Makamı (Appellate Body) ile donatılmıştır. Bunlar örneğin bir yandan ekonomik çıkarlarla diğer yandan sağlık veya çevrenin korunması normları, tüketicilerin veya çalışanların korunması arasındaki çatışmalarda karar verir. Yalnız, “bildirileri” bağlayıcı “yargıların” işlevine sahip olan bir mahkemenin bu çoğunlukçu olmayan düzeneği, DTÖ’nün meşruluk eksikliğini daha da belirginleştirir.⁴⁷

Anayasal devlet çerçevesinde kaza hakkının meşruluğu esas olarak, mahkemelerin demokratik bir kanun koyucunun hukukunu uygulamasına ve hakim kararlarının siyasi süreçte düzeltilebilmesine dayalıdır. DTÖ’de uluslararası ekonomi hukuku alanında normları verebilecek veya *değiştirebilecek* bir yasa makamı yoktur. Ağır ilerleyen çok taraflı görüşmeler bunu telafi etmediği için, anlaşmazlıkları giderme organları ayrıntılı olarak temellendirilmiş bildirileriyle hukuku geliştirmekte ve böylece kanun koyma işlevini de üstü kapalı olarak yerine getirmektedir. Fark edilir bir meşruluk olmaksızın böyleleri uluslara-

46 M. Kahler, “Defining Accountability UP: the Global Economic Multilaterals”, *Government and Opposition*, 39, 2(2004), s. 133.

47 Aşağıdaki teze destek olarak bkz. A. V. Bogdandy, “Verfassungsrechtliche Dimensionen der Welthandelsorganisation”, *Kritische Justiz*, 34, 3 (2001), s. 264-281; 4(2001), s. 425-441; “Law and Politics in the WTO – Strategies to Cope with a Deficient Relationship”, *Max Planck Yearbook of United Nations Law*, C. 5, Den Haag 2001, s. 609-674.

rası hukuk yükümlülükleri ulusal hukuk sistemlerine müdahale edebilir ve (ABD ile AB arasındaki meşhur hormon kavgasının olduğu gibi) hassas uyarlamalara zorlayabilirler.⁴⁸

(c) *Hükümet politika ağlarının aşırıya kaçan meşruluk istemlerinin yükünden arındırılmasını savunan tez*, sadece KEÖ'lerin *meşru olduğu varsayılan* bir liberal dünya ekonomisi anayasasının bileşenleri olarak, devletin piyasa müdahalelerine karşı piyasaların tüm dünyada düzenlemeden arındırılması için çalışması önseli altında geçerli olurdu. Tüm dünyada bir "özel hukuk toplumunun" yaratılması yönündeki neoliberal programla,⁴⁹ hükümetlerin kumanda ettiği ve bürokratik kadrolaşmış mevcut KEÖ'lerin organizasyon yapısı arasında bir tercihi akrabalık vardır. Liberalleştirilmiş piyasalar üzerinden dünya toplumunun entegrasyonu ile geri kalan toplumsal ve ekolojik yükümlülüklerin ulus devletlere yıkılması arasındaki öngörülen işbölümü, her türden *küresel yönetimi* gereksiz kılacaktır. Bu bakış açısından bir dünya iç siyaseti vizyonu, tehlikeli bir hayalperestliktir.

Ama tehlike gerçekte nerede? Başkan Bush'un Kasım 2003'te Ulusal Demokrasi Vakfı'nın kuruluşunun 20. yıldönümü vesilesiyle bir kez daha etkileyici biçimde geliştirdiği,⁵⁰ toplum projesinin tüm dünyaya ihracı, tüm dünyanın onayından destek alamaz. Washington Uzlaşması denen proje daha çok, yanılabilir ve son derece tartışmalı bir kurama, kesin olarak Chicago okulunun öğretilerinin, modernleşme kuramının belli bir türeviyle bağlantısına dayalıdır. Sorun bu kuramların, bütün diğer kuramlar gibi yanlış olduğunun ortaya çıkabilmesinde yatmaz. Daha ziyade huzursuz edici olan, dünya ekonomisinin uzun vadede neoliberal tarzda biçimlendirilmesi sürecinde ortaya çıkan bir sonuçtur. Siyasi düzenleme biçimlerinin piyasa mekanizmalarına göre ayarlanması politikası, bunların kendinin düzleşmesine katkıda bulunur, çünkü siyasi müdahaleler için hareket

48 Bkz. P.-T. Stoll, *Globalisierung und Legitimation* (Ms. 2003), Göttingen'de görevi başlama konuşması.

49 E. J. Mestmäker, "Der Kampf ums Recht in der offenen Gesellschaft", *Rechtstheorie* 20, 1989, s. 273-288.

50 Başkan Bush Irak ve Orta Doğu'da özgürlüğü tartışıyor: www.whitehouse.gov/news/releases/2003/11/print/20031106-2.html

alanı daraldığı ölçüde, bir politika değişikliği de zorlaşır. Siyasi hareket alanının sistemik kendi kendini kumanda güçleri lehine siyasi olarak arzu edilen biçimde kendi kendini sınırlaması, gelecekteki kuşakları seçilen rotayı düzeltmek için vazgeçilmez olan araçlardan mahrum bırakacaktır. Her ulus “bilinçli ve demokratik olarak, bir ‘refah devleti’ olmaktan çok bir ‘rekabet devleti’ olma lehinde karar alsa da”, bu demokratik karar toplumun, bu kararın kendisini yine demokratik yollardan geri çevirmenin olanaksız olduğu bir organizasyonuna sürüklerse, kendi zeminini yok etmek zorundadır.⁵¹

Bu sonuç tahmini, sadece neoliberal öngörülerin başarısızlığı durumu için tavsiye edilmez. Kuramsal varsayımlar kabaca isabetli olsa da, “kapitalizmin kültürel çelişkilerine”⁵² dikkati çeken eski formül yeni bir anlam üstlenebilir. Kapitalist modernleşmeyi başlatan ve eskiden olduğu gibi ilerleten Batı içerisinde bile, birkaç toplum modeli rekabet içindedir. Batılı ulusların hepsi, neoliberallerin daha hızlı bir refah artışı uğruna önermek istedikleri refah dengesi eksikliğinin kültürel ve toplumsal maliyetini, kendi çevrelerinde ve tüm dünyada göze almaya razı değildir.⁵³ Dünya piyasasına erişimle ve toplumsal modernleşmenin dinamiğini onaylamakla kendi yaşam biçimlerini *terk etmeye* ve ithal edilmiş bir yaşam biçimiyle değişmeye değil, uyarlamaya ve değiştirmeye hazır olduklarını gösteren *diğer* kültürlerde belli bir siyasi hareket alanının korunmasına olan ilgi ne kadar daha büyüktür. Çoğulcu dünya toplumunun çok sayıdaki kültürel yüzü –*çok çeşitli modernlikler*–⁵⁴ siyasi donanımı sökül-müş, tamamen düzenden yoksun bir dünya piyasası toplumuyla anlaşılamaz. Çünkü böylece Batılı olmayan, diğer dünya dinlerinin şekillendirdiği kültürlerin elinden, kendi kaynaklarıyla modernliğin kazanımlarını benimsemek için gerekli hareket alanı alınmış olur.

51 V. Bogdandy (2001), s. 429.

52 D. Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York 1976.

53 Hakim Washington uzlaşmasına sosyal demokrat bir alternatifi D. Held (2004) geliştirmektedir.

54 Ch. Taylor, “Two Theories of Modernity”, *Public Culture* 11, 1(1999), s. 153-174.

Jürgen Habermas'ın 2000'li yıllarda kaleme aldığı makalelerden oluşan *Doğalcılık ve Din Arasında Felsefî Denemeler*'in merkezinde, zamanımızın entelektüel durumunu belirleyen iki eğilim arasındaki gerilim var: Doğalcı dünya görüşünün yaygınlaşması ve dini taassupların siyasi etkisinin artışı. Habermas bu denemelerde bir yandan doğalcı kültürel evrim anlayışının önemine değinirken bir yandan da toplumsal ve kültürel rasyonelleşmenin sekülerleştirici etkilerini yorumluyor. Kitabın birbirinden bağımsız ama yakından ilişkili denemelerinde, metafizik sonrası dünyada dinin toplumsal hayattaki önemi ve sekülerizmin sınırlarını göz ardı etmeden yapılacak bir felsefi eleştirinin kaçınılmazlığı vurgulanıyor.



Ernst Reuter Girişimi
Ernst Reuter Initiative
Kulturforum als Ort der Begegnung
für Dialog und Verständigung der Kulturen

adım
schritte



ISBN 978-975-08-1702-1



9 789750 817021

22 TL

