

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>

SÖYLEM ETİĞİ

JÜRGEN HABERMAS





SÖYLEM ETİĞİ

FOL 74

© MAK GRUP MEDYA PRO. REK. YAY. A.Ş.
SERTİFİKA NO: 44396

FELSEFE 72

JÜRGEN HABERMAS KİTAPLIĞI 01

SÖYLEM ETİĞİ

JÜRGEN HABERMAS

ÇEVİREN: SEYİT COŞKUN

ÖZGÜN ADI: *ERLÄUTERUNGEN ZUR DISKURSETHIK*
EDİSYON: SHURKAMP 1991

YAYINA HAZIRLAYAN: EBUBEKİR DEMİR
REDAKSİYON: MAK GRUP REDAKSİYON EKİBİ
GÖRSEL YÖNETMEN: NURULLAH ÖZBAY
GRAFİK TASARIM VE UYGULAMA: TAVOOS

ISBN 978-625-44420-8-7

BASKI: VADİ GRAFİK - SERTİFİKA NO: 47479

I. BASKI: EKİM 2020

İLETİŞİM ADRESLERİ
CİNNAH CD. KIRKPINAR SK. 5/4
06420 ÇANKAYA ANKARA
TEL.: 0312. 439 01 69
www.folkitap.com
bilgi@folkitap.com
siparis@folkitap.com
www.twitter.com/folkitap

SÖYLEM ETİĞİ

JÜRGEN HABERMAS

ÇEVİREN
ŞEYİT COŞKUN

ERDAL CENGİZ'İN SUNUŞU İLE



JÜRGEN HABERMAS

Almanya, Düsseldorf doğumlu (1929). Göttingen ve Bonn’da felsefe öğrenimi gördü (1949-54). Bonn’da “Mutlak ve Tarih; Schelling Düşüncesindeki İkilik” adlı tezini verdi (1954). Frankfurt Sosyal Araştırma Enstitüsü’nde Adorno’nun asistanlığını yaptı (1956-59). Marburg’ta “Kamusallığın Yapısal Dönüşümü” tezi ile doçent oldu (1961). Heidelberg Üniversitesi’nde felsefe dersleri verdi (1961-1964). Frankfurt Üniversitesi’nde felsefe ve sosyoloji profesörü oldu (1964). Max Planck Enstitüsü’nün müdürlüğünü yaptı (1971-1981). Berkeley Üniversitesi’nde konuk profesör olarak bulundu (1981). Frankfurt Üniversitesi’ne profesör olarak geri döndü (1982) ve buradan emekli oldu (1994).

Başlıca eserleri: *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* (1962), *Erkenntnis und Interesse* (1968); “İdeoloji” *Olarak Teknik ve Bilim* (1968), *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine* (1970), *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus* (1976); *İletişimsel Eylem Kuramı* (1981); *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985); *Faktizität und Geltung* (1992).

SEYİT COŞKUN

Ankara Üniversitesi DTCF Felsefe Bölümünden mezun oldu (1999). Ankara Üniversitesi Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim dalında “Çağdaş Siyaset Felsefesinde Negatif ve Pozitif Özgürlük Ayrımı” üzerine tez çalışmasıyla yüksek lisansını tamamladı (2003). Aynı üniversite ve bölümün doktora programında “Jürgen Habermas’ın Söylem Etiği Kuramında Ahlak Yargılarının Oluşumu ve Temellendirilmesi Sorunu” adlı çalışmayla doktorasını tamamladı (2010). Çankırı Karatekin Üniversitesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesi olarak göreve başladı (2011). Daha sonra, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümüne öğretim üyesi olarak atandı (2014). 2018 yılında doçent doktor unvanı aldı ve hâlen aynı üniversitede çalışmalarını sürdürmektedir. Yazarın, etik ve siyaset felsefesi alanında, özellikle özgürlük, eşitlik, adalet, sorumluluk, savaş ve barış gibi konularda çeşitli dergilerde makaleleri yayımlanmıştır.

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ	11
ERDAL CENGİZ	
ÖNSÖZ	13
BİRİNCİ KISIM	15
AHLAK VE ETİK-YAŞAM	
BİRİNCİ BÖLÜM	15
HEGEL’İN KANT’A YÖNELİK İTİRAZLARI SÖYLEM ETİĞİ İÇİN DE GEÇERLİ MİDİR?	
İKİNCİ BÖLÜM	39
BİR YAŞAM BİÇİMİNİ ‘RASYONEL’ YAPAN NEDİR?	
İKİNCİ KISIM	59
AHLAK GELİŞİMİ	
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	59
ADALET VE DAYANIŞMA; ‘ALTI AŞAMA’ ÜZERİNE TARTIŞMALAR	
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	90
LAWRENCE KOHLBERG VE YENİ ARİSTOTELESÇİLİK	

ÜÇÜNCÜ KISIM	115
PRATİK AKIL	
BEŞİNCİ BÖLÜM	115
PRATİK AKLIN PRAGMATİK, ETİK VE AHLAKİ KULLANIMI ÜZERİNE	
ALTINCI BÖLÜM	136
SÖYLEM ETİĞİ ÜZERİNE AÇIKLAMALAR	
NOTLAR	252
DİZİN	253

SUNUŞ

Jürgen Habermas'ın söylem etiği, evrenselci ve yararçı ahlak anlayışlarına karşı bireylerin kendi aralarında tartışmaları sonucu elde ettikleri, norm olmaya aday geçerlik savları aracılığıyla bir normatif alan belirlemektedir. Habermas'a göre, evrensel ahlak ilkelerini pratik bir yarar sağlamak amacıyla gerçekleştirilen ussal tartışmalar temelinde ele almak mümkündür. Ancak bu pratik bir yarara odaklı tartışmaların ahlak normlarına temel oluşturabilmesi için birtakım ölçütlerin yerine getirilmesi gerekmektedir. Bunlar arasında belki en önemlileri, tartışmanın tarafsız bir biçimde sürdürülmesidir, bir başkası ise tartışmanın bir ussallık temelinde ilerlemesidir.

Bunun yanında, Habermas'ın söylem etiğinin iki temel bileşeni vardır: her katılımcının bir tartışmacı olarak bulunduğu bir söylem ve tartışmaya amacını belirleyen bir evrenselleştirme ilkesi. Söylem etiği, rasyonel bir tartışma sürecinde ileri sürülen normların geçerlik iddialarını pratik bir söylem içerisindeki –elbette kendi söylemlerin gücü ya da etkisi ölçüsünde– tartışmacıların onayına bağlamaktadır. Burada, belki asıl önemli olan, Habermas'ın iletişimsel eylem kuramında da öne çıkardığı pratik söylem kavramıdır. Habermas'a göre, söylem bir sürece karşılık gelmektedir ve bu sürecin amacı kabul gören normlar üretmek değil, varsayım düzeyinde olan normların geçerliğini tarafsız bir biçimde denetlemektir. Bu yolla, normları oluşturma sürecinin tarafsız bir biçimde sürdürülmesi gerçekleştirilmiş olur ve söylem etiğinin ilk bileşenine karşılık gelen pratiklik ve katılımcılık özellikleri sağlanmış olur. İkinci bileşen olarak

ortaya konulan evrenselleştirme ilkesi, Habermas'ın Kantçı ahlak anlayışıyla olan ilişkisini gösteriyor. Bu çeviri kitapta daha açıklayıcı bir biçimde göreceğimiz gibi, söylem etiğinin evrenselleştirme ilkesi Kant'ın koşulsuz buyruğundan türetilmiş bir kavramdır. Koşulsuz buyruğun evrenselleştirme ilkesine dönüştürülmüş biçimi, bir normun geçerli olabilmesinin koşulunu, her bireyin isteğini karşılayacak biçimde normun yaptırımının ve sonucunu bütün katılımcıların onayına bırakılmasıdır. Böylelikle Kant'ta bireyin genel yasayla çatışmadan ahlak normunu oluşturma düşüncesi, herkesin evrensel bir norm olacak biçimde bir anlaşmaya varmasına dönüşecektir. Bu anlaşma da pratik söylemin ulaşmak istediği nihai amaç olacaktır.

Pratik söylem, rasyonel tartışmalar, katılımcı bir tartışma süreci gibi kavramlar, Habermas'ın etik kuramının sosyolojik bir kuram olduğunu da göstermektedir.

Bu konularla ilgilenenlerin, Seyit Coşkun'un anlaşılır ve akıcı Türkçesiyle kitabı ilgiyle okuyacaklarını düşünüyorum.

ERDAL CENGİZ

ANKARA 2020

ÖNSÖZ

Bu cilt ile *Ahlak Bilinci ve İletişimsel Eylem (Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln)* (1983) üzerine araştırmaları sürdürüyorum. Her şeyden önce Aristoteles'e, Hegel'e ve çağdaş bağlamcılığa (*Kontextualismus*) kadar uzanan evrenselci ahlak kavramlarına itirazlar, tartışmanın arka planını oluşturmaktadır. Soyut bir evrenselcilik (*Universalismus*) ile kendisiyle çelişen görecelik (*Relativismus*) arasındaki kısır karşıtlığın ötesinde, deontolojik olarak anlaşılan adil/haklı-olanın 'iyi'ye önceliğini ya da üstünlüğünü savunmaya çalışıyorum. Ancak bu çaba, daha dar anlamda ortaya konulan etik soruların rasyonel tartışmanın dışında bırakılması gerektiği anlamına gelmez.¹

Kronolojik olarak gösterilen sıralamada ikinci kez verilmiş olmalarının dışında makaleler, umarım bir öğrenme sürecini yansıtır. En azından bu, ahlaki ve etik söylemler arasındaki açık ayrım için geçerlidir. 1988'de Berkeley'de verilmiş olan –kızım Judith'e ithaf ettiğim– Howison konferanslarında bunu bir anlamda gerçekleştirmiş oldum. O zamandan beri, "Ahlakın Söylem Teorisi"nden (*Diskurs-theorie der Moral*) daha kesin bir şekilde bahsetmek gerekir; ancak terminolojik olarak yerleşmiş 'söylem etiği' (Diskursethik) kavramını kullanmayı tercih ettim.

Bu kitabın ana metnini, "Söylem Etiği Üzerine Açıklamalar" (*Erläuterungen zur Diskursethik*) oluşturmaktadır. Bu

¹ Krş. T. H. Nielsen'le görüşmem: *Morality, Society and Ethics, Acta Sociologica*, 33, 1990, 93-114, Almandaca: J. Habermas, *Die nachholende Revolution*, Frankfurt/Main 1990, 114-145; ve de J. Habermas, *Vergangenheit als Zukunft*, Zürich 1991, 133 vd.

metin 1987 ile 1990 yılları arasında tutulan notlardan oluşmaktadır. Bu notlar, birbiriyle rekabet hâlinde olan yaklaşımlara yönelik değerlendirmeleri yansıtmakta ve eleştirel bir kolektif değerlendirme olduklarını iddia etmektedirler.

Alman Araştırma Vakfı'nın Leibniz-programı çerçevesinde oluşturulan bir çalışma grubunun 'hukuk teorisi' üzerine tartışmaları, düşüncelerimi belirginleştirmeye yardımcı oldu; Perşembe öğleden sonra düzenlenen seminerlerdeki katılımcılara teşekkür borçluyum.

JÜRGEN HABERMAS
FRANKFURT/ MAIN, MART 1991

BİRİNCİ KISIM AHLAK VE ETİK-YAŞAM

BİRİNCİ BÖLÜM HEGEL'İN KANT'A YÖNELİK İTİRAZLARI SÖYLEM ETİĞİ İÇİN DE GEÇERLİ MİDİR?

I.

K. O. Apel ile birlikte son yıllarda, Kantçı ahlak teorisini normların gerekçelendirilmesine ilişkin sorunlar açısından iletişimsel-kuramsal araçlarla yeniden formüle etmeyi denedik.¹ Bugün, söylem etiğini temellendirme düşüncesini açıklamak ve vaktiyle Hegel'in de itiraz ettiği Kant etiğine yönelik birtakım eleştirilere değinmek istiyorum. Konuşmamın birinci kısmında, iki soruyu ele alıyorum: (i) Söylem etiği ne demektir? (ii) Söylem etiği hangi ahlaki sezgileri kavramsallaştırır? Ayrıca, söylem etiğinin temellendirilmesine ilişkin kapsamlı soruya yalnızca geçici olarak değineceğim. Bunu, ikinci kısımda, söz konusu sorunun başlığı altında incelemek istiyorum. Hegel'in Kantçı ahlak felsefesine karşı ortaya koyduğu olumsuzlamasını, dört önemli itirazla sınırlandırıyorum:

i. Hegel'in, Kantçı etiğin *biçimciliğine* (*Formalismus*) yönelik itirazı: Bütününde cylem maksimleri ve ödevlerin içe-

¹ K. O. Apel'in yazılarıyla karşılaştırmak için: K. O. Apel, D. Böhler, G. Kadelbach (Der.), *Praktische Philosophie/Ethik*, Frankfurt/Main 1984; J. Habermas, "Diskursethik –Notizen zu einem Begründungsprogramm": *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/Main 1983.

riklerinin soyutlaması, özellikle kategorik buyruğa dayanması nedeniyle bu durum, ahlak ilkelerinin uygulanmasını totolojik bir yargıya götürmektedir.²

ii. Hegel'in, Kantçı etiğin *soyut evrenselciliğine* (*abstrakten Universalismus*) yönelik itirazı: Genelın özelden ayrımı kategorik buyruğu gerektirdiğinden, bu ilkeye göre geçerli olan yargılar çözüm gerektiren her bir problemin özel doğasına ve bağlamına karşı kayıtsız olmalı ve tekil/tikel durumun dışında kalmalıdır.³

iii. Hegel'in, *salt olması-gerekenin güçsüzlüğüne* (*Ohnmacht des bloßen Sollen*) yönelik itirazı: Kategorik buyruk (*kategorische Imperativ*), olması-gerekeni varlıktan kesin biçimde ayırmayı talep ettiğinden, bu ahlak ilkesi pratikteki ahlaki anlayışta gerçekleştirilebildiği kadarıyla ortaya konulan her bilgidен sorumlu olmak durumundadır.⁴

² “Maksimin özdeği/içeriği, bir belirliliğin veya tikellğin olduğu şeydedir; ve genellik bunun herhangi bir varsayımı, kayıtsız şartsız çözümsel birlik biçiminde vermektir; ve biçim, maksimlerin verilen birliğinin saflığında bir önermede ifade edildiğinden, öyleyse bu önerme analitik bir önerme ve bir totolojidir.” Doğal hukukun bilimsel inceleme biçimleri üzerine: G. W. F. Hegel, *Werke* in 20 Bänden, Frankfurt/Main 1969 vd. (Shurkamp), Cilt 2, 460. Biçimcilik, herhangi bir maksimin genel bir yasa biçimine getirilebileceği gerçeğinde de gösterilir “ve bu şekilde bir ahlak yasası hâline getirilemeyecek hiçbir şey yoktur.” (Hegel, *Werke* Cilt 2, 461).

³ “Saf ödevin yalın bilgisi ve istemesi olarak ahlaki bilinç, ... çok yönlü durumun gerçekliğiyle ilgilidir ve bu nedenle çok yönlü bir ahlaki ilişkiye sahiptir. ... (şimdi) pek çok ödev söz konusu olduğunda, genelde ahlaki bilinç sadece içerindeki saf ödevle ilgilidir; pek çok ödev, ödev olarak belirlidir ve bu yüzden ahlaki bilinç için hiçbir şey kutsal değildir.” (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *Werke* Cilt 3, 448). Tikelden/özelden soyutlamanın diğer tarafı, genel biçim içinde tanınmaz hâle gelen tikel/özel olanın mutlaklaştırılmasıdır: “Fakat bu mutlak biçim koşullu maddeyle karıştırıldığında, biçimin mutlaklığı ansızın içeriğin gerçek-dışılığına, koşuluna dayandırılır ve aklın bu pratik yasamasının can damarı bu evirtme ve hokkabazlığa dayanır.” (Hegel, *Werke* Cilt 2, 464).

⁴ “Ahlaki bilinç ... onun için kendisiyle kendi gerçekliğinin birliğinin bilincini veren doğanın buna ilgisiz olduğunu deneyimler. ... Ahlaki bilincin sadece eylemek için neden gördüğü, ancak aynı nedenden dolayı onun için gerçekleştirme mutluluğu ve başarma zevkini görmediği yerde, ahlaki-olmayan bilinç kendi gerçekleşmesini tesadüfen bulabilir. Bu yüzden, daha çok kişinin kendisinin ve varoluşunun ölçüsüzlüğü ve adaletsizliği konusunda şikâyet etmek için bir neden bulunur; bu, onun nesnesini sadece saf ödev olarak görmesini sınırlar, ancak onda bunun ve kendisinin gerçekleştirildiğini görmeyi başaramaz.” (Hegel, *Werke* Cilt 2, 444).

iv. Hegel'in *saf niyetin* (*reinen Gesinnung*) tedhişçiliğine yönelik itirazı: Pratik aklın saf talebi olarak kategorik buyruk, Tinin oluşum sürecinden ve onun tarihsel somutluğundan ayrıldığından, ahlaki dünya görüşünün savunusu olan bir politikayı ısrarla tavsiye etmektedir. Bu politika, aklın gerçekleşmesini hedeflemektedir ve en yüksek amaç uğruna onaylanan ahlaki olmayan eylemlere katlanmayı ifade etmektedir.⁵

1. Söylem Etiği Ne Demektir?

Söylem etiği (*Dikursethik*), Kantçı etiğin deontolojik, kavramsal, biçimsel ve evrensel karakterini en başından itibaren açıklayabilmelidir. Kant kendisini, gerekçelendirilebilir normatif yargılar yığınıyla sınırlandırmak istediğinden, dar bir ahlak kavramına dayanması gerekiyordu. Klasik etikler 'iyi yaşam'ın (*guten Lebens*) tüm sorunlarıyla ilgilenmişti. Buna karşılık Kantçı etik, yalnızca doğru veya haklı eylem sorunuyla ilgilenmektedir. Ahlaki yargılar, eylem çatışmalarını akılcı biçimde motive edilen bir anlayışa dayanabildiği kadarıyla açıklar. Daha geniş anlamda ahlaki yargılar, geçerli olan normların ışığı altında eylemleri veya onaylanabilir ilkelerin ışığında normların geçerliliğini gerekçelendirmeye yararlar. Ahlaki kuram açısından açıklama gerektiren temel fenomen, demek ki buyrukların veya eylem normlarının normatif geçerliliğidir. Bu anlamda, *deontolojik* bir etikten söz ediyoruz. Bu, savsal bir önermenin hakikatine ilişkin analogi çerçevesinde norm veya buyrukların doğruluğunu sağlamayı ifade eder. Fakat normatif önermelerin ya da buyrukların ahlaki 'hakikati' (*Wahrheit*) –sezgicilikte veya değer etiğinde olduğu gibi– ifadelerin önermesel geçerlilik içerisinde benzeştirilmesi ya da uyumlu kılınması demek değildir. Kant, teorik akli pratik akılla karıştırmaz. Normatif doğruluğu, hakikat analogisi

⁵ Hegel, ahlakın nasıl 'bireysellikten fedakarlık ederek iyiyi gerçek kılma' aracı hâline geldiğini gösterdiği "Erdem ve Dünyanın Seyri/Gidişatı" başlığı altında Jakobenci niyet-şiddetine tanınmış bir bölüm ayırır (Hegel, *Werke* Cilt 2, 289).

çerçevesinde ortaya konulan geçerlilik iddası olarak anlıyorum. Bu anlamda, *bilişsel bir etikten (kognitivistischen Ethik)* söz ediyoruz. Bu etik, normatif ifadelerin temellendirilebilmesine ilişkin sorunları cevaplandırabilmelidir. Kant, imperatif-biçimi (“Sadece senin aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin söz konusu maksime göre eyle.”) seçmesine rağmen, kategorik buyruk genelleştirilme yeteneği olan eylem normlarının geçerli olarak nitelendirildiği bir gerekçelendirme ilkesinin rolünü üstlenmektedir: Ahlaki anlamda gerekçelendirilmiş olan şeyi, bütün rasyonel varlıklar isteyebilmelidir. Bu bakımdan, *biçimsel bir etikten (formalistischen Ethik)* söz ediyoruz. Söylem etiğinde, kategorik buyruğun yerine ahlaki argüman/tanıtlama süreci geçmektedir. Söylem etiği, söylem ilkesini (S) ortaya koymaktadır:

–Yalnızca pratik bir söylemin katılımcıları olarak bütün ilgili tarafların onayını sağlayabilen söz konusu normlar geçerlilik iddia etmelidir.⁶

Aynı zamanda kategorik buyruk, pratik söylemdeki argümantasyon kuralı rolünü üstlendiği bir evrenselleştirme ilkesine (E) indirgenir:

–Her bir kişinin ilgisinin/çıkarının karşılanması için genel bir uyumdan ya da riayetden kaynaklanan olası sonuç ve yan etkiler, geçerli nomlar çerçevesinde zorlamasız bir biçimde herkes tarafından kabul edilebilmelidir.

Nihayetinde bu (veya bir benzeri) ahlak ilkesinin, sadece belli bir kültürün veya çağın sezgisinin ifadesi olmayıp, ak-

⁶ K. H. Ilting, genel olarak ‘onay-verme/rıza-gösterme-yeteneci’ni, kendisinin normların ‘makullüğü’ olarak adlandırdığı şeyi sadece işlevselleştirdiğini fark etmemiş gibi görünüyor. İlgili taraflar arasında *söylemsel* rızaya ulaşabilecek normlar sadece makuldür. Krş. K. H. Ilting, “Der Geltungsgrund moralischer Normen”: W. Kuhlmann, D. Böhler (Der.), *Kommunikation und Reflexion*, Frankfurt/Main 1982, 629 vd.

sine bütün kültürler ve zamanlar için genelgeçer olduğunu iddia eden bir etiği, *evrensel* olarak adlandırıyoruz. Fakat bir ahlak ilkesinin kuruluşu, aklın bir olguyu imlemesiyle yapılandırılmaz; bu, düşünceyi etnosentrik bir paralojizm (mantiğa aykırılık) olarak çürütebilir. Ahlaki ilkelerimizin, sadece bugünkü Orta Avrupa'nın eğitilmiş, reşit, beyaz, eril yurttaşının önyargısını yansıtmadığı ispat edilmelidir. Etiğin bu en zor kısmına girmeyeceğim, aksine yalnızca bu bağlamda söylem etiğinin ortaya koyduğu tezi hatırlatacağım: Bir argümantasyona katılımda ciddi bir çaba içine giren herkes, normatif bir içeriğe sahip olan genel pragmatik koşulları kabul etmiş olur; o hâlde ahlak ilkesi, yalnızca bir eylem normunu gerekçelendirmenin ne anlama geldiği bilinirse, bu argümantasyon koşullarının içeriğinden hareketle türetilir.⁷ Kantçı tipte etiklerin hepsi deontolojik, bilişsel, biçimsel ve evrensel temel kabullerin birini veya bir başka versiyonunu temsil eder. Kısaca, pratik söylemin ifade edilen yöntemi/prosedürü çerçevesinde, yani söylem ilkesinden (S) hareketle bunu açıklamak istiyorum.

Ahlaki sorunlardan hareketle konuları *tarafsız* biçimde değerlendirebilen bakış açısını, 'ahlaki bakış açısı' (*moral point of view*) olarak nitelendiriyoruz. Biçimsel etikler, ahlaki bakış açısı altında bir şeye nasıl bakılabileceğini açıklayan bir kural verirler. Bu anlamda, John Rawls, bilindiği gibi bir başlangıç-durumu [ilk-durum] tavsiye etmektedir. Buna göre, bütün katılımcılar, şüphesiz ki gerçekte bağlanılmış olan toplumsal statülerine ilişkin bilgisizlik çerçevesinde rasyonel karar vericiler, eşit haklara sahip sözleşme partneri olarak karşı karşıya gelmektedirler; "başlangıç-durumunun kendisinden amaçlanan hakça bir kuruluş sözleşmesinin

⁷ Bununla birlikte, normların gerekçelendirilmesi fikri çok güçlü olmamalı ve öncelikle sonuçlandırılması gereken şeyi öncülde vermemelidir: Gerekçelendirilmiş normlar, ilgili tüm tarafların onayını sağlamalıdır. Bu hatayı ben, J. Habermas (1983) 102 vd. yaptım; bu hata, ikinci baskıda (1985) düzeltilti.

sağlanmasıyla”⁸ birbirlerini belirlemektedirler. G. H. Mead bunun yerine, problematik bir eylemin gerçekleştirilmesi veya problematik bir normun yürürlüğüyle ilgili olan bütün konumlarda ahlaki olarak yargıya varan bir öznenin yerleşmesini talep eden ideal bir rol-üstlenimi önermektedir.

Pratik söylem prosedürü, her iki yapı karşısında tercih edilir. Yürütülen bir argümantasyonda, katılımcıların, yani temelde özgür ve eşit olarak argümantasyona dâhil olan bütün tarafların en iyi argümanın yaptırımı çerçevesinde ortak bir hakikat arayışına katılmayı amaçlaması gerekir. Pratik söylem, argümansal irade oluşumunun iddialı bir biçimi olarak geçerlidir. Bu biçim (Rawls’ın başlangıç-durumundaki gibi), yalnızca genel iletişim koşullarından kaynaklı olanaklı koşullar altında ortaya çıkan her rızanın normatif doğruluğunu (haklılığını) garanti etmelidir. Pratik söylem, bu rolü, gerçekte katılımcıların argümantasyon pratiğinde önceden yerine getirmek durumunda oldukları idealleştirici kabuller sayesinde oynayabilir; bu yüzden, suni bilinemezciğin düzenlenişiyle ilgili başlangıç-durumunun kurgusal karakteri söz konusu değildir. Diğer taraftan, pratik söylem, biçimine göre eş-zamanlı olarak bütün katılımcıların ideal rol-üstlenimine özendirildikleri bir uzlaşma süreci olarak da kavranabilir. Böylece pratik söylem, (Mead’de) bireysel ve özel olarak her bir kişi tarafından üstlenilen ideal rol-üstlenimini, herkes tarafından ortak bir biçimde gerçekleştirilen öznelarası *kamusal* bir düzenlemeye dönüştürür.⁹

⁸ J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/Main 1975, 341. Aynı sezgiyi G. H. Mead, ideal rol-üstlenimi kavramına götürür; Kohlberg ahlaki bilincin gelişimi teorisini bu kavrama dayandırır: G. H. Mead, “Fragmente über Ethik”: *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1968, 429 vd. Krş. H. Joas, *Praktische Intersubjektivität*, Frankfurt/ Main 1980, Kap. 6, 120 vd.

⁹ Bununla birlikte pratik söylem, eleştirel işlevleri, sadece düzenlemeye ihtiyaç duyan konu genelleştirilebilir çıkarları etkiliyorsa yerine getirebilir. Yalnızca özel çıkarlar söz konusu olduğu sürece, pratik istem oluşumu ya da karar alma süreci uzlaşma şeklini almalıdır. Krş. J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt/Main 1973, 154 vd.

2. Söylem Etiği Hangi Ahlaki Sezgileri Kavramsallaştırır?

Ahlaki bakış açısının, bir başka deyişle ahlaki sezgilerimizin bir yöntemi yardımıyla tarafsız ahlaki yargının söylem-etiksel açıklamasının niçin *tözsel* bir şey olarak uygun bir biçimde ifade edilebilmesi gerektiği sorusu açıktır.

Kişiliğin *aşırı kırılганlığını* önlenmeye çalışmak için, başkalarını gözetmek ve dikkate almak suretiyle en iyi şekilde nasıl davranmamız gerektiği konusunda bizi bilgilendiren bütün sezgileri *ahlaki* (*Moralisch*) olarak nitelendirmek istiyorum. Demek ki antropolojik bakış açısından ahlak, sosyo-kültürel yaşam biçimleri içerisinde yapısal olarak yerleşmiş olan kırılганlığı telafi eden bir koruma mekanizması olarak anlaşılmalıdır. Bu anlamda, sadece toplumsallaşma yoluyla bireyselleşen varlıkların duyarlı olma ve ahlaki olarak korunma ihtiyacı vardır. İnsan türünün mekânsal-zamansal olarak bireyselleşmesi, doğrudan doğruya türden bireysel organizmaya aktarılan genetik bir eğilim aracılığıyla sağlanan tekil örneklem içerisinde düzenlenmez. Konuşma ve eyleme yeteneğine sahip olan öznelere, daha ziyade bireyler, yani özel dil topluluğunun birer üyesi olarak sadece öznelararası paylaşılan bir yaşam-dünyasına katılmak suretiyle yapılandırılırlar. Dolayısıyla farklı ve kolektif kimlikleri, ilksel olarak aynı şekilde iletişimsel biçimde yürütülen bir eğitim süreci çerçevesinde biçimlendirmek ve korumak gerekir. Demek ki, şahıs zamiri sistemiyle birlikte sosyalleştirici bir etkileşimin uzlaş/iletişim odaklı dil kullanımı çerçevesinde ortaya çıkan bireyselleşmeyle yumuşak bir dayatma da yerleşmektedir; ama aynı zamanda günlük dilin aynı aracılığıyla kamusallaştırıcı bir öznelararasılık faaliyete geçmektedir.¹⁰ Bireyselleşmenin ilerlediği oranda, bireysel özne her zaman kendini karşılıklı korunaksızlığın ve yardıma muhtaçlığın

¹⁰ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/ Main 1981, Cilt 2, 92 vd.

bir o kadar yoğun ve aynı zamanda daha incelmış ağ yapılanması içinde bulur. Kişi, ölçülü içsel bir merkezi, sadece iletişimsel olarak ortaya koyduğu kişilerarası bir ilişkiden vazgeçtiği kadarıyla oluşturur. Bu da, beden ve yaşamdan kaynaklı bütünlüğün somut bir kırılğanlığının söz konusu olduğu yapısal bir tehlikeyi ve kimliğin kronik yanını açıklamaktadır.

Merhamet-etikleri (*Mitleidsethiken*), aslında bu derin kırılğanlığı karşılıklı biçimde esirgemenin garantisi olarak görülebilir.¹¹ Şu var ki, bu esirgeme, karşılıklı tanınma ilişkisinin yaşam için gerekli olan örüntüsünde olduğu gibi, tek tek kişilerin bütünlüğünde de aynı anda her iki varlığa yönelik olmalıdır. Kişiler, yalnızca yaşam için gerekli olan bir karşılıklı tanınma ilişkisi ve bütünleşme çerçevesinde kolayca örselenebilir ya da kırılğan olan kimliklerini dengeleyebilirler. Hiç kimse, tek başına sadece *kendisi için* kimliğinin dayanağı olduğunu iddia edemez. Bu, hatta Stoa'nın tekil bireyinin kendi geleceğini belirleme bağımsızlığının göstergesi olarak değerlendirilen ümitsiz intihar eyleminde bile başarılabilir. Yakın çevre, görünüşte en yalnız bu eylemde, öznelerarası olarak paylaşılan bir yaşam dünyasından ortaklaşa sorumlu olunan bir dışlanma yazgısının gerçekleştiğini vicdanın açık tepkilerinde hisseder.

Ahlaklar, toplumsallaşma aracılığıyla bireyselleşen varlıkların 'kırılğanlığına' biçilmiş kaftan olduğundan, her zaman iki problemi birden çözmelidir: Her bir kişinin onurunda saygı talep ederek, bireyin dokunulmazlığını önemle kaydederler; ama aynı ölçüde, karşılıklı tanınma aracılığıyla bireyleri

¹¹ Krş. Gehlen'e eleştirim: "İnsanın biyolojik zayıflıklarında, yenidoğanın organik donanımındaki eksikliklerde ve orantısız bir şekilde uzun yetiştirme döneminin tehlikelerinde değil, ancak telafi edici kültürel sistemin kendisinde, bir karşı önlem olarak etik davranış düzenlemesini gerekli kılan derin bir kırılğanlık vardır. Buna karşı duruş olarak, etik bir tutum düzenlemesi gereklidir. Temel etik problem, karşılıklı koruma ve saygının davranışsal garantisidir; bu, merhamet-etiklerinin gerçek özüdür." (J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/Main 1981, 118).

bir topluluğun üyesi olarak biçimlendiren öznelarası ilişkisi de korurlar. Birbirini tamamlayan her iki görünüş, dayanışma ve adalet ilkelerine uymaktadır. Bireylerin her biri için eşit hak ve karşılıklı saygı talep ederken, geleceğin esenliği açısından bir başka empati ve gözetme talep etmektedir.

Modern anlamda adalet, temsil edilemez bireylerin öznel özgürlüğüyle ilgilidir; oysaki dayanışma, öznelarası paylaşılan bir yaşam biçimi çerçevesinde kardeş olan yoldaşların iyiliğiyle ilgilidir. Frankena, genel iyiliği ilerletmek, zararı savuşturmak ve mutluluğu sağlamak için eşit haklara sahip olmada ortaya çıkan haktan, yani adalet ilkesinden ve yardımseverlik ilkesinden söz etmektedir.¹² Söylem etiği, her iki ilkenin niçin ahlakın bir ve aynı köküne –hatta toplumsallaşma aracılığıyla bireyselleşen varlıkların ödünlenmesi gereken kırılabilirliğine dayandığını açıklar; öyle ki ahlak, bir başkası olmaksızın kişiyi koruyamaz: Ait olduğu topluluğun iyiliği olmaksızın bireyin hakları olmaz.

Merhamet-etiklerinin temel motifi, şimdiye kadarki ahlak felsefelerinde her zaman karşı olunan geleneğe açılma noktası olarak ortaya çıkan her iki ahlaki ilkenin içsel bağlantısının açıklığıyla geniş biçimde geliştirilebilir. Ödev-etikleri adalet ilkelerine, *güter-etikler* (*Güterethik**) genel iyiliğe yönelik olarak özelleşmişlerdir. Biz, her ne kadar her iki görünüşü birbirinden yalıtsak ve bir ilkeyi diğerine karşı ileri sürsek de, Hegel buradaki temel ahlaki fenomenin birliğinin eksik olduğunun önceden farkına varmıştı. Bu yüzden, Hegel'in etik-yaşam (*Sittlichkeit*) anlayışı, ikili görüntünün kaldırılmasına yönelik bir eleştiriyi başlatmaktadır. Hegel, Yeni Çağın bireyselci kabullerinde ortaya konulan rasyonel

¹² W. Frankena, *Analytische Ethik*, München 1972, 62 vd.

* *Güter/goods*: En yüksek iyiler, hedefler, iyelikler, menkuller, mallar, edinimler, kazanımlar vb. anlamlara gelmektedir. Bu bağlamda *Güterethik*, öncelikle teleolojik ya da eylemin sonuçlarına odaklanan etik anlayışı ifade etmektedir. İnsanların yaşamlarında ne için çabaladıklarını ve 'en yüksek iyi'nin ne olduğunu sorgular. Bu iyiliğe karşılık geldiği ve ürettiği ölçüde eylemi belirlemek ister. Bu anlamda Aristotelesçi erdem etiği *Güterethik*'in en iyi örneğidir. (Çev.)

doğal hukukta ve aynı şekilde Kant etiğinde ifade edildiği kadarıyla adaletin soyut evrenselliğine cephe almaktadır; Aristoteles'in Polis-etliğinde veya Thomascı *güter-etikte* ifade edildiği kadarıyla, genel iyiliğin somut tikelliğini kesinlikle reddetmektedir. İşte söylem etiği, Hegel'in bu temel niyetini Kantçı araçlarla çözümleme işine girişmektedir.

Söylemlerin, problematik olan geçerlilik iddialarının hipotez olarak incelendiği düşünümsel-iletişimsel eylemin bir tarzını ifade ettiği açık kılınabilirse, bu tez çok daha az şaşırtıcı olacaktır. Böylelikle normatif içerik, âdeta önceden söyleme yerleşmiş olan uzlaş/iletişim odaklı eylemin varsayılan argümantasyon koşulları çerçevesinde yalın biçimde ortaya konulur. Bu yüzden doğal hukukun gerçek temeli, aslında bütün ahlakların bir öze uygun düştüğüne yönelik tezle korunabilir: Onlar, toplumsallaşan öznelerin kırılganlıklarını merkezi açıdan bu zayıflığı telafi etmek durumunda olan, dilsel olarak sağlanan etkileşimin aynı ortamından ortaya çıkarlar. Bütün ahlaklar, haklarda eşitlik, dayanışma ve genelin iyiliği etrafında dönmektedir; ama bunlar genel tasarımlardır. Genel düşünceler ve fikirler, iletişimsel eylemin bakışımı koşullarına ve karşılıklı beklentilere dayanırlar; bir başka deyişle, uzlaşımsal biçimde ortaya çıkan günlük praksisin karşılıklı ve ortaklaşa dayanışmasında bulunabilirler.¹³ Öyleyse günlük praksisin içinde uzlaş/iletişim odaklı dil kullanımının önceden bu varsayılması, sadece sınırlı bir erime sahiptir.

Eylemlerini geçerlilik iddiaları çerçevesinde gerçekleştiren değerlendirme yeteneğine sahip özneler, karşılıklı tanıma çerçevesinde gerçi eşit haklara sahip olmayı ve dayanışmayı ödev saymaktadırlar; ama bu normatif yükümlülükler, bir şehir veya devletin dışında somut yaşam dünyasının sınırları hakkında bilgi vermemektedir. Genel argümantasyon

¹³ Bu eylem teorisinin eski bir konusudur: A. Gouldner, *Reziprozität und Autonomie*, Frankfurt/Main 1984, 79 vd.

koşullarından hareketle evrensel bir ahlak içeriği kazanan söylem-etiksel strateji, somut yaşam biçimleri konusunda başvurulmuş iletişim biçimlerini temsil eden bir söylem olduğundan, gelecek açısından ümit vaat etmektedir. Bu strateji, uzlaşma/iletişim odaklı eylemin genelleştirici, soyutlayıcı ve sınırsız bir biçimde varsayıldığı, yani konuşma ve eyleme yeteneği olan bütün öznelere içerildiği ideal bir iletişim topluluğuna genişletilebilir.

Bu düşünceler, yalnızca söylem etiğinin bir usul ya da prosedür anlayışı yardımıyla tözsel bir şeyin bulunacağını ve hatta ödev ve *güter-etik*lerde adaletin ve genel iyiliğin ayrı olarak ele alınan görünüşlerinin içsel bağlantısının geçerli kılınabilmesini gerçekte niçin beklemememiz gerektiğini açıklamalıdır. Pratik söylem, demek ki olası olmayan pragmatik niteliklerinden dolayı, sosyal bağ parçalamaksızın her bir bireyin ilgisi çerçevesinde herkesin herkesle nesnel bağlantısında ortaya çıkan makul bir irade oluşumunu garantileyebilir.¹⁴

¹⁴ Michael Sandel, Rawls'un orijinal/başlangıç-durumu yapısının atomculuğun sözleşme teorisi mirasını üstlenmekle haklı olarak eleştirmektedir. Rawls, bireysel bağımsız kişileri hesaba katmaktadır. Bunlar, sosyalleşmeden önce amaç-rasyonel algı olarak kendi çıkarlarını koruma becerisine sahip olan ve bu monologsal çerçeve içinde özerk biçimde kendi amaçlarını yerleştirmeye çalışan kişilerdir. Bu yüzden Rawls'un, temel sözleşmeyi özgür iradenin bir eylemi olmaktan ziyade, argümantal biçimde elde edilen rıza/onay olarak yorumlaması gerekir ve adil toplum vizyonunun, herkesin irade özgürlüğüyle her bir kişinin irade özgürlüğünün birleştirilebilirliği Kantçı soruna uyması gerekir. Ancak Sandel'in kendisi, bu bireyseli görüşe, ödev-etik ve *güter-etik* arasındaki ayrımı daha derinleştiren bir anlayışla karşı çıkıyor. O, toplumsallaşmış bireyi, kendi topluluğunun bir ürünü olarak bireyle, özerk bireylerin rasyonel mutabakatını önceki sosyal bağları düşünömsel bir şekilde ele almasıyla, karşılıklı dayanışma idealiyle eşit haklar fikrini ve genel refahın teşvik edilmesi ile her bir kişinin onuruna eşit saygı gösterilmesini karşılaştırır. Bu geleneksel karşılaştırmayla O, *öznelerearası olarak genişletilmiş* bir adalet-etikinin yolunu tıkar. O, deontolojik yaklaşımı toptan reddetmekte ve topluluğun nesnel bir kavramını gerektiren teleolojik bir anlayışa geri dönmektedir: "Bir toplumun güçlü anlamda bir topluluk olması için, topluluğun katılımcıların paylaşılan öz-anlayışlarını oluşturmaları ve sadece belirli tarafların yaşam planlarının bir niteliği değil, kurumsal düzenlemelerinde somutlaşması gerekir" (M. J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Mass. 1982 173). Şimdi,

Demek ki herkes, bizzat argümantasyon katılımcısı olarak konumlanır ve evrensel bir bağlantı içine girebilir –bunu, Apel ‘ideal iletişimsel topluluk’ ifadesiyle nitelendirmektedir. Söylemde, her somut topluluğun sınırlarını aşan uzlaşının bütünüyle talep edilmesine rağmen, dayanışmanın sosyal bağı kopmaz. Söylemsel/gidimli biçimde elde edilen rıza/onay, ben-merkezci perspektifin aşılmasında da olduğu gibi, aynı zamanda her bir bireyin her birinin değiştirilemez olan ‘evet’ ve ‘hayır’ yanıtına bağlıdır. Düşüncenin belirli bireysel özgürlüğü olmaksızın, eleştirilebilir geçerlilik iddiaları için fiili olarak amaçlanan bir başarı gerçekte genel olamaz; bütün diğerlerinin konumunda her bir kişinin dayanışmacı anlayışı olmaksızın, genel bir başarı elde edebilecek bir çözüme ulaşamaz. Söylemsel/gidimli irade-oluşumu prosedürü, her iki görünüşün –temsile edilemez bireyliğin özerkliğini ve öznelerarası paylaşılan yaşam biçimlerinin içsel bağlantısını sağlamalıdır. Bireylerin eşit hakları ve kişisel onurlarının bakışımı saygısı, kişilerarası bağlılık ve karşılıklı tanınma ilişkisi açısından oluşur.

Diğer taraftan, ortak yaşamın niteliği yalnızca dayanışmanın ve refahın derecesinde ölçülmez, aksine her bir bireyin ilgisinin/çıkarının genel ilgide/çıkarda mümkün olduğunca *aynı ölçüde* dikkate alınmasıyla da ölçülür. Söylem etiği, Kant karşısında, –Yeni Aristotelesçiliğin metafiziksel olarak düştüğü zor durumda kalmadan– her bir özel yaşam biçiminin gerçek somut bütünlüğünün iletişimsel olarak toplumsallaşmasının genel bakış açısı altında ortaya konu-

buna göre totaliter, yani zorunlu biçimde bütünleştirilmiş olan toplumlar, açıkça aynı tanımın kapsamına girmemelidir. Bu yüzden, topluluk, sezgisel canlandırma, öznelerarası kendilik/öz anlayış gibi merkezi kavramların normatif içeriği özenli biçimde açıklanmalıdır. Sandel bu görevi üstlenseydi (önceden A. MacIntyre durumunda olduğu gibi, *After Virtue*, London 1981), tüm Yeni Aristotelesçi yaklaşımların pek çözülebilir olmayan ispat yükünün farkına varacaktı. Onların, metafizik öncüllere başvurmadan nesnel ahlaki bir düzenin nasıl kurulabileceğini göstermeleri gerekirdi.

lan iyi yaşamın söz konusu *yapısal* görünüşleriyle ilgili olarak adaletin deontolojik kavramını genişletmektedir.

II

Hegel'in Kant'a yönelik ortaya koyduğu itirazını ele almadan önce, üç farklılığa işaret etmek istiyorum. Bu farklılıklar, bütün ortaklığa rağmen söylem etiğini Kantçı anlayıştan ayırmaktadır. İlk olarak söylem etiği, *iki-gerçek-öğretisini* (*Zwei-Rechte-Lehre*) terketmektedir. Söylem etiği, özgür irade ve ödeve ait olan *düşünsel-alan* (*Intelligiblen*) ve salt öznel motiflerin, yani devletin ve toplumun kuruluşunda da içerilen eğilim ve benzerlerine ait olan *fenomenler-alanı* (*Phänomenalen*) arasındaki ayırmadan vazgeçmektedir.¹⁵ Uzlaş/iletişim odaklı biçimde konumlanan öznelere geçerlilik iddialarına yöneldikleri âdeta aşkınsal bir gereklilik, yalnızca idealleştirilen koşullar altında ortaya çıkan konuşmaya ve eylemeye yönelik *zorlamada* fark edilir. Anlama yetisi ve deneyim arasındaki boşluk, bizzat *iletişimsel günlük praksis* içerisinde ortaya çıkan olgu-karşıtı varsayımların fiili gücünde kendini hissettiren bir gerilime yatkındır. İkincisi, söylem etiği, Kant'ın her bir bireyin içten gelen zorunlulukla 'in foro interno' (Husserl'in ifade ettiği gibi, 'tek başına ruhsal-yaşam'da) kendi eylem maksimlerini araştırmaya girişmesinin beklediği salt içsel monologsal yaklaşımını aşmaktadır. Aşkınsal bilincin tekilliğindeki ampirik Benler ön-uzlaş içindedirler ve dolayısıyla önceden uyumlu hâle gelmektedirler. Buna karşılık söylem etiği, yalnızca öznelarası *düzenlenen kamusal bir söyleminin* sonucu olarak ilgilerin/çıkarların genelleştirilmesi olanaklılığı üzerinden sağlanan bir uzlaşmayı beklemektedir. Ancak dil kullanımının evrenselliği, bireylerde ortaklaşa işleyen bir yapıyı biçimlendirmektedir. Üçüncü olarak, söylem

¹⁵ K. O. Apel, "Kant, Hegel und das aktuelle Problem der normativen Grundlagen von Moral und Recht": D. Henrich, *Kant oder Hegel*?, Stuttgart 1983, 597 vd.

etiği, sonuçta Kant'ın aklın bir olgusu olarak görmesi açısından –buyruk aracılığıyla ifade edilen olması gerekenin deneyimine yönelik– baştan savdığı söz konusu gerekçelendirme probleminin, genel argümantasyon koşulları çerçevesinde evrenselleştirme ilkesi 'E'nin türetilmesiyle çözülmesi gerektiği iddiasını ortaya koyar.

1. Ahlak İlkesinin Biçimciliği Üzerine

a) Ne Kant ne de söylem etiği ahlaki ilkenin biçimsel, daha doğrusu yöntemsel belirlenimini nedeniyle yalnızca totolojik ifadelere izin verdikleri biçimindeki itiraza maruz kalırlar. Bu ilkeler, demek ki Hegel'in yanlış biçimde varsaydığı gibi, yalnızca mantıksal veya semantik tutarlılığı değil, aksine özsel bir içeriğe sahip ahlaki bakış açısının uygulamasını da talep etmektedir: Bu, tüm normatif önermelerin gramatik biçimiyle ilgili değil, aksine tartışmalı bir normun verilen koşullar altında genel olarak bağlayıcı (yasal güç) olmasını isteyip istemediğimizle ilgilidir.¹⁶ Ancak bir ahlak ilkesinin ışığı altında denetlenen içerikler, filozof tarafından değil, aksine yaşam pratiği tarafından üretilirler. Ahlaki olarak değerlendirilmesi ve uzlaşımsal biçimde çözülmesi gereken eylem-çatışmaları iletişimsel gündelik pratikten kaynaklanırlar. Onlar, maksimleri denetleyici akıl veya argümantasyon katılımcıları tarafından üretilmez, önceden bulunurlar.¹⁷

b) Bir başka anlamda Hegel, biçimciliğe ilişkin itirazı konusunda şüphesiz ki haklıdır. Her prosedürel etik ya da usule ilişkin etik, ahlaki yargının yapısı ve içeriği arasında ayrılmaktadır. Prosedürel etik, tamamen deontolojik

¹⁶ G. Patzig, "Der Kategorische Imperativ in der Ethikdiskussion der Gegenwart": *Tatsachen, Normen Sätze*, Stuttgart 1980, 155 vd.

¹⁷ Eğer tartışmalı konuların, yani Kant'ın aklında olan erken-burjuva toplumunun zümresel olarak farklılaşmış 'eylem-maksimleri'nin yasa koyucu akıl tarafından üretilmediği, aksine yasa-denetleyici akıl tarafından ampirik olarak kabul edildiği bilinirse, Hegel'in, Kant'ın Depozito-örneğine (Hegel, Werke Cilt 2, 401 vd.) yönelik bilinen itirazı da yersiz hâle gelir.

soyutlamasıyla birlikte rasyonel bir tartışımla görülebilen söz konusu şeyleri, bütün pratik sorular yığınından çıkar-makta ve bunları bir temellendirme testine tabi tutmaktadır. Ayrıca varsayımsal olarak 'gerekçelendirilmiş' eylem veya normlar hakkındaki normatif ifadeler, kültürel geleneğimiz çerçevesinde salt 'iyi' yaşam olarak kabullendiğimiz değer yargılarının görünüşü üzerine ortaya konulan değerlendirci ifadelerden ayrılmaktadır. Hegel, iyi yaşamdan kaynaklı bu soyutlamayla birlikte, günlük yaşam-birlikteliğinin önemli tözsel problemleri için sorumlu olacak bir ahlaktan vazge-çildiğini düşünmekteydi. Ancak o, ölçüyü kaçırmaktadır. İnsan haklarının, örneğin açıkça cisimleşmiş genelleştirilebi-lir somut ilgilerin ve herkesin isteyebileceği şey bakımından ahlaki olarak gerekçelendirilen –ve dolayısıyla hukuk düze-nimizin ahlaki tözünü oluşturan bu hakların, modern yaşam ilişkilerinin etik-yşamı (*Sittlichkeit*) için önemli olmadığını hiç kimse iddia edemez.

Hegel'in, bundan daha fazlasını kastettiği ilkesel soru-nun cevaplandırılması daha zordur: Evrensel adalet, nor-matif doğruluk, ahlaki anlayış vb. kavramları *iyi bir yaşam vizyonundan*, fakat bütünüyle değerlendirilen somut bir ya-şam-biçiminin sezgisel tasarısından bağımsız formüle etme-nin olanaklı olup olmadığıdır. Bir ahlaki ilkenin bağlamla-bağlantılı biçimde belirlenmesi, şimdiye kadar tatmin edici başarı sağlayamamıştır; ama örneğin olumsuzlayıcı biçimde tahrip edilen yaşamla ilgili olan söylem-etiksel ilkenin olum-lu yerine iyiye ilişkin bütün pozitif betimlemeleri kapsayan tasarımlama-yasağını dikkate alan dolaylı ahlak ilkesi an-la-yışının başarı şansı vardır.¹⁸

¹⁸ Tersine, genelin özel-olanla *ayrılmaz* bir şekilde iç içe geçtiği kuşkusunun ne-re-den kaynaklandığı sorulmalıdır. Pratik söylemlerin, yalnızca eylem bağlam-larında yerleşik olmadığını, aynı zamanda düşünörselliğinin daha yüksek bir düzeyinde uzlaş/anlayış odaklı eylemi sürdürdüğünü gördük. Her ikisi, aynı yapısal özelliği göstermektedir. Yalnızca, iletişimsel eylemde simetriyi ve kar-şılıklılık varsayımlarını, kişinin kendi kolektifine veya kendi yaşam dünyasına *ait olmayan* aktörlere genişletmeye gerek yoktur. Sadece argümantasyonlarda, bu evrensellleştirme zorlaması kaçınılmaz hâle gelir. Bu yüzden, ister Polis, ister

2. Gerekçelendirilen Ahlaki Yargıların Soyut Evrenselliliği Üzerine

a) Ne Kant ne de söylem etiği, normların genelleştirilmesi olanaklılığının ahlaki yönünü ihmal etmeye veya oluşturulan yaşam ilişkilerinin ve ilgi konumlarının çoğulcu yapısını bastırmaya neden olduğuna ilişkin itiraza maruz kalır. Modern toplumdaki özel ilgi ve değer yönelimleri ne kadar çok ayrımlaştırılırsa, bireylerin eylem alanlarını genel ilgi/çıkar çerçevesinde düzenleyen ve ahlaki olarak gerekçelendirilen normlar da o kadar çok genel ve soyut olmaktadır. Modern toplumlarda, yalnızca tikel ilgilere ya da çıkarlara değinen ve bu yüzden uzlaşının müzakere edilmesinin söylemsel/gidimli olarak amaçlanan anlaşmaya bağlı olmayan, düzenleme gereksinimi olan materyaller çevresi de genişlemektedir. Diğer yandan, uzlaş-oluşumunun ahlaki olarak gerekçelendirilmiş prosedürünün hakça uzlaşmayı gerektirdiğini unutmamalıyız.

Bir başka düzlemde, Hegel, aşırı ilkecilğin (*rigorismus*) soğuk bakışlarına itiraz etmektedir; çünkü monolog biçiminde yürütülen etik prosedür, gerekçelendirilen bir normun genel yaptırımından kaynaklı sonuç ve yan etkileri dikkate almayabilir. Max Weber, bu düşünceyi Kantçı etik anlayışa karşı tutarlı bir sorumluluk-etik (*Verantwortungsethik*) çerçevesinde ele almaktadır. Bu itiraz, Kant için geçerlidir; ama Kantçı idealizm ve monolog biçimden ayrılan bir söylem etiği için geçerli değildir. Genel olarak norma-uymanın sonuçları ve etkileri üzerinden her bir tekin iyiliğine yoğunlaşan evrenselleştirme ilkesi formülasyonunun göster-

devlet, dinsel topluluk veya ulus olsun somut-yaşam biçimlerinin etik-yaşamından hareket eden etiklerin, söz konusu tikel yaşam biçimlerinin eylem bağlamından genel bir adalet ilkesi elde etmekte güçlük çekerler. Bu problem, genel olarak *argümantasyonun* iletişim ön koşullarının normatif içeriğine dayanarak ahlaki ilkenin geçerliliğini gerekçelendirdiğini iddia eden bir etik için aynı şekilde ortaya çıkmaz.

diği kadarıyla, söylem etiği izleyeceği adımı başlangıçtan itibaren bu ilkenin işleyişi çerçevesinde kurmaktadır.

b) Hegel de bir başka anlamda haklı çıkmaktadır. Kantçı tip etikler, gerekçelendirme sorunlarına yönelik olarak uzmanlaşmaktadırlar; dolayısıyla bu etikler, *uygulama* sorunlarını yanıtsız bırakmaktadırlar. Temellendirme sürecinde, öncelikle her bir özel durumun ve bireysel vakanın kaçınılmaz olan soyutlanmasını geri almak için ek bir çaba gerekir. Hiçbir norm, kendi uygulama kurallarını içermez. Ahlaki gerekçelendirmeler, eğer uygulama sürecinde temellendirme için görevlendirilen genel normların bağlamsızlaştırılmasını telafi edemezse, hiçbir işe yaramaz. Söylem etiği de, özel durumlara yönelik kuralların uygulamasının hermeneutik başlangıç-durumunun yerel uzlaşımına bağlı olan ve böylelikle gerekçelendiren aklın evrensel iddiasını ortaya koyan *pratik bilgeliliğin* (*Klugheit; Phronesis*) veya düşünümsel yargı-gücünün (*Urteilstkraft*) bir biçiminin gerekli olup olmadığına ilişkin güç problemiyle yüzleşmelidir. Yeni Aristotelesçilik, bağlamla ilişkili olan bir yargı-gücünün pratik aklın yerini alması gerektiğinden hareket etmektedir.¹⁹ Yargı-gücü, yalnızca bütün olarak önceden kabul edilen yaşam biçiminin bir ufuku içerisinde hareket ettiğinden, motivasyon sorunları, olgusal sorunlar ve normatif sorunlar arasında bir *süreklilik* üreten değerlendirci bir bağlama dayandırılabilir.

Buna karşılık, söylem etiği, hem uygulama hem de ahlaki anlayışların gerçekleşmesi problematiği konusundaki temellendirme sorunlarının ayrımlaşması açısından, Kant tarafından ulaşılan seviyesinin gerisine düşmememiz gerektiği konusunda ısrar etmektedir. Söylem etiği, pratik aklın genel ilkelerinin, normların rasyonel olarak uygulaması içinde de yer bulduğunu gösterebilmelidir. Bu boyutta, örneğin bir durumun veya araçların orantılılığının bütün önemli görünüşlerinin dikkate alındığı hukuksal zeminde geliştirilen

¹⁹ E. Vollrath, *Die Rekonstruktion der politischen Urteilstkraft*, Stuttgart 1977.

temel ilkelerin, *tarafsız bir uygulamanın* geçerliliğinin hangi ahlaki bakış açısından sağlandığının tamamen görülemeyeceği ortak temeller (*Topoi*) vardır.

3. Olması-Gerekenin Güçsüzlüğü Üzerine

a) Bir etiğin, ödev ve eğilimi, akıl ve duyarlılığı kategorik biçimde ayırdığı ve pratik olarak sonuçsuz bıraktığı konusunda Kant'a sitemde bulunulması gerekir. Aynı biçimde olmasa da ikili-öğretiye açığa vuran bir söylem etiği bu itirazdan hareketle ortaya konulur. Pratik söylem, bütününde değinilen her bir ilginin/çıkarın içerimini gerektirmekte ve hatta aralarında belirli gereksinimleri öncelikle özel ilgiler/çıkarlar olarak farkettiğimiz yorumların eleştirel bir araştırmasını da kapsamaktadır. Söylem etiği, özgürlüğün kendinde-verilmiş yasaları çerçevesinde kendi öznel doğasının nesneleştirici boyun eğişini düşünmeye müsaade etmeyen, özerkliğin bilinç-felsefesi kavramını da açığa vurmaktadır. Bu anlamda, özerkliğin öznelerarası kavramı, her bir kişiliğin özgür gelişiminin bütün kişilerin özgürlüğünün gerçekleşmesine bağlı olduğu gerçeğini hesaba katar.

b) Başka bir açıdan Hegel, şüphesiz ki söylem-etliği anlayışı karşısında da haklı çıkmaktadır. Pratik söylemde de, problematik olan eylem ve normları mevcut motif veya hipotetik bir yargının kuruluşuna tabi olmadan, tözsel etik-yaşamın yaşam-dünyasal bağlantısı çerçevesinde çözümleriz. Söylem etiği, normların içi boşaltılan dünyeviliğinin temellendirme başarısı için kaçınılmaz olan bu adımın nasıl geri alınabileceği problemiyle de yüzleşmelidir. Ahlaki anlayışlar, eğer motiflerin itiş gücüne ve kurumların bilinen sosyal geçerliliğine dayanmıyorlarsa, praksis için gerçekten sonuçsuz kalmaları gerekir. Hegel'in söylediği gibi, bu normlar gündelik hayatın somut ödevlerini gerçekleştirebilmelidir. O hâlde şu ifade doğrudur: Her evrensel ahlak, *ilgili* yaşam biçimlerine bağlı

olmak durumundadır. Dolayısıyla böyle bir ahlak, büyüyüp gelişme sürecinde güçlü içsel vicdani kontrolün yerleştirildiği ve ölçülü soyut Ben-kimliğinin (özdeşliğinin) geliştirildiği sosyalizasyon ve eğitim pratikleriyle gerçek bir görüş birliğini gerektirir. Evrenselci bir ahlak, içinde post-geleneksel/gelecek-sonrası hukuk ve ahlak tasarımlarının somutlaştığı böylesi politik ve toplumsal kurumlarla birlikte gerçek bir görüş birliğini de gerektirmektedir.

Gerçekte ahlaki evrenselcilik (*Universalismus*), *uygun olan* böylesi eğilimlerin gösterdiği toplumsal bir bağlamda ilk olarak Rousseau ve Kant tarafından *oluşturulur*. Bugün, biz iyi ki Batı toplumlarında yaşamaktayız. Gerçi onlarda, iki yüzyıldan üçyüz yıla kadar her zaman tekrar eden başarısızlık ve geriye atılmışlığın söz konusu olduğu, aynı zamanda temel hakların *gerçekleştirildiği* bir süreçten söz etmekteyiz: Temel hak normlarının evrenselci içeriğinin, daima daha az seçici bir biçimde kullanılıp tüketilmesi söz konusudur. Fragmanlarda ve okuma parçalarında bir şekilde ‘varolan bir aklın’ (*existierenden Vernunft*) tanıklığı olmaksızın, söylem-etiksel anlayışa neden olan ahlaki kurumlar, her ne olursa olsun böyle bir referans noktası olmaksızın bütün genişliğiyle oluşturulamazdı. Diğer taraftan, ahlaki ilkelerin somut yaşam-tarzında adım adım cisimlenişi, Hegel’in mutlak-Tininin (*absoluten Geist*) gerçekleştirmedeki açılım gibi bir şey değildir. Ahlak ilkele-ri böylesi bir oluşumu, öncelikle sosyal ve politik devinin kolektif çabasına ve fedakârlığına borçludur. Bu devinime ait tarihsel boyuttan, felsefe de muaf tutulamaz.

4. Erdem ve Dünyanın Seyri Teması Üzerine

Ne Kant ne de söylem etiği, günümüzdeki yeni-muhafazakâr, totaliter eylem tarzının haklı kılınmasına –veya sadece dolaylı olarak da teşvik edilmesine yöneliktir. Amacın aracı meşru kıldığı maksim ve tam da o zaman evrensel hukuk ve anayasal ilkelerin politik gerçekleşmesi söz konusuysa, ahl-

ki evrenselciliğin lafzı ve tiniyle bağdaşmaz. Şüphesiz ki bu bağlamda, öncü (*Avantgarde*) bir temsilci işlevinin devrimci eyleminde toplumsal bir genel öznenin duraklayan veya aksayan praksisini düzelten tarihsel-felsefi geleceğin yapıları, problematik bir rol oynamaktadır. Tarihsel-felsefi düşüncenin yanlışı, bir öncünün ahlaki olarak uygun eylemini, toplumun bu yüksek-düzeyle öznesinin ahlaki ölçüyü aşan praksiyle özdeşleştirmesinde bulunmaktadır. Söylem etiğinin öznelerarası yaklaşımı, bilinç-felsefesinin öncülerini göz önünde bulundurur; gerçi bu yaklaşım, içinde iletişimin bütünüyle toplumsal öz-uzlaş/ anlayış (*Selbstverständigung*)* süreci olarak yoğunlaştığı kamusalığın üst düzeyli öznelerarasılığını (*Intersubjektivität*) hesaba katmaktadır.

b) Hegel, haklı olarak ahlaki yasalara tabi olan bir eylem ve ahlaki yasanın gerçekleşmesini amaçlayan bir praksis arasında ayırım yapar. Tarihteki olanaklı eylemin anlamlı bir amacı, gerçekte aklın (*Vernunft*) gerçekleşmesi olabilir mi? Az önce, normların gidimli/söylemsel biçimde temellendirilmesinin aynı zamanda ahlaki anlayışın gerçekleştirilmesini sağlayamayacağını gördük. Pratik söylemin çıktısında (bilgisayar-jargonunda, *Ausgabe-Seite*) yüzleşilen yargı ve eylem arasındaki düzey farkını gösteren bu problem, onun girdisinde (*Eingabe-Seite*) tekrarlanır: Söylem, bizzat her bir ilgilinin pratik söyleme haklı bir katılımını sağlamak için onarılması gerekli olan koşulları yerine getiremez. Ekseriye, belli bir yerde belli bir konu için gidimli/söylemsel bir irade-oluşumunun sosyal olarak beklenebilir olduğu kurumlar

* Almancada 'Verständigung' sözcüğü, bildirmek, haber vermek, aydınlatmak, uzlaşmak, iletişim kurmak, katılmak, açıklamak, anlamak, yorumlamak anlamlarına gelen 'verständigen' fiilinden türetilmiştir. Bu sözcük, çeviride 'anlayış/uzlaş' biçiminde karşılandı. Bu sözcükten türetilen 'Selbstverständigung' ilk olarak kişinin kendisine ilişkin anlayışı, kişinin kendisiyle ve geçmişle iletişimi ve uzlaşımı anlamına gelmektedir. İkinci olarak, 'Selbstverständigung' kişinin başka kişilerle iletişimini, uzlaşımını ve böylelikle oluşturulan kendilik/benlik anlayışını ya da öz-anlayışı ifade etmektedir. Burada bu kitapta Habermas bu sözcüğü, söylem teorisile bağlantılı olarak her iki anlamı içerecek biçimde kullanmaktadır. Dolayısıyla sözcük 'öz-uzlaş/ anlayış' biçiminde çevrildi. (Çev.)

eksiktir; ahlaki argümantasyona katılım için gerekli olan düzenleme ve yeteneklerin edinildiği –örneğin Kohlberg’in gelenek sonrası ahlaki bilinç olarak adlandırdığı– sosyal-süreçler genelde eksiktir. Daha çok, ahlaki sorunları bütünüyle göz önünde bulunduran ve sefalet, hakaret ve aşağılamanın yalın gerçeği nedeniyle yeterli bir cevabın bulunduğu maddi yaşam ilişkileri ve toplumsal yapıların oluşturulmasıdır. Her bakımdan evrenselci bir ahlak talebi için mevcut ilişkilerin pür ironi olduğu yerde ahlaki sorunlar, politik etik sorunlar hâline gelmektedir. O hâlde, ahlaki eylem, yani insanlığa yaraşır bir varoluş (*Dasein*) ve söylemin kuruluşu için gerekli olan koşulları gerçekleştirmeyi amaçlayan bir praksis, ahlaki olarak nasıl gerekçelendirilebilir? Bunun üzerine, yalnızca deneyimsel ve olsa olsa prosedürel yanıtlar söz konusu olur.²⁰

Reformist olmayan, diğer bir deyişle önceden varolan ve meşru olarak varsayılan yasaya göre işleyebilen, ahlaki açıdan yaşam biçimlerinin dönüşümünü amaçlayan bir politik sorun söz konusudur. Açılımımızda, Batı Marksizmi içinde de hiçbir zaman tatmin edici bir biçimde cevaplandırılmamış olan, iyi ki aktüel olmayan, devrimci bir ahlakın sorunları vardır; herhâlde bir başka ortamda tartıştığım sivil itaatsizlik sorunları aktüeldir.²¹

²⁰ J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Frankfurt/Main 1971, Einleitung zur Neuausgabe, 37 vd.

²¹ J. Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt/Main 1985, 79 vd. ve 100 vd. Burada, bu tür problemlerin önceki itirazlarla aynı genellik düzeyinde çözemeyeceğini göstermekle yetiniyorum. Öncelikle ahlak, hukuk ve politika ilişkisi açıklanmalıdır. Bu söylem evrenleri, kesinlikle birbiriyle bağlantılıdır ve örtüşürler, ancak birbirleriyle özdeşleştirilmemeleri gerekir. Gerekçelendirme açısından, gelenek-sonrası hukuk ve ahlak tasarımları aynı yapısal özellikler göstermektedir. Modern hukuk düzenlemelerinin asıl alanını, yasal olarak bağlayıcı olan temel ahlaki normlar oluşturmaktadır. Diğer yandan, hukuk, normlara uyması istenen muhatapları, devlet organlarına aktarılan normların yürütülmesi, uygulanması ve gerekçelendirilmesi sorunlarından kurtarması bakımından ahlaktan ayrılmaktadır. Siyaset de, ahlak ve hukukla sıkı bir ilişki içindedir. Siyasi temel sorunlar ahlaki özelliklidir. Ve siyasi iktidar, ancak yasal olarak bağlayıcı kararlar şeklinde kullanılabilirken, hukuk sistemi yasama üzerinden siyasete bağlanmıştır. Ancak kamusal karar alma ya da irade-oluşu-

III

Özet olarak, Hegel'in itirazlarının, söylem etiği tarafından da ilk hamlede çözülmemiş *bir dizi problem*den daha ziyade, yeniden formüle edilen Kantçı etiğin kendisine yönelik olduğu söylenebilir. Her deontolojik, aynı zamanda bilişsel, biçimsel ve evrensel etik, görelî olarak dar olan ahlak anlayışını enerjik soyutlamalara borçludur. Bu yüzden, öncelikle adalet sorununun, gerçekte iyi yaşamın her bir özel bağlamından yalıtılıp yalıtılamayacağı problemiyle yüzleşilmelidir. Eğer bu problem sandığım gibi çözülebilirse, pratik aklın en çok gerekçelendirilmiş olan normların bireysel vakalara uygulamasında ve salt pratik bilgeliğin (*Klugheit; Phronesis*) her bir bağlamına bağlı olan bir yetenek yararına çekilip çekilmemesi gerektiğiyle ilgili ek sorunla yüzleşilir. Eğer bu problemin kendisi düşündüğüm gibi çözülebilirse, evrensel bir ahlakta söz konusu olan anlayışların, gerçekte pratikte gerçekleştirilebilme umudu olup olmadığı yönünde daha kapsamlı sorun ortaya çıkar. Böylesi bir ahlak, gerçekte *'ilgili'* yaşam biçimlerine bağlıdır. Dolayısıyla devam eden sorunlar listesi tüketilemezdir. Politik bir eylemin ahlaki olarak gerekçelendirmesiyle birlikte, öncelikle içinde pratik söylemin yürütüldüğü, yani ahlaki anlayışların söylemsel/gidimli olarak elde edilebildiği ve pratik olarak etkili olabildiği toplumsal ilişkileri ortaya koyan ilgili nihai noktamız ne şekildedir? Metafiziksel-olmayan her anlayışın kendindeki-sınırlılığından kaynaklanan daha kapsamlı iki problemi ele aldım.

Söylem etiği, nesnel bir teleolojiye, özellikle tarihsel olayların sonuçlarının tersine çevrilemezliğini aşan bir otoriteye başvuramaz. Ama önceki jenerasyonların bizim için katlandığı haksızlık ve acıyı telafi edecek konumda değilsek de,

munda bile siyaset, bu normatif hukuk ve ahlak çerçevesinden çok, üzerinde uzlaşılan kurallar çerçevesinde kolektif hedeflere yöneliktir.

hiç olmazsa kıyamet gününün kurtarıcı gücü için bir karşılık vaat eden, bütününde her bir kişinin onayını alan söylem-etiksel ilkede nasıl yeterli olabiliriz? Sonradan doğan yararlanıcıların, gelecekte haklı görünebilecek normlar için, ölümden sonra öldürülenlerden ve aşağılananlardan olgukarşıtı bir onay beklemleri ayıp değil midir?²² Aynı şekilde, ekolojik etiğin şu temel sorusu zor yanıtlanabilir: Konuşma ve eyleme yeteneğine sahip öznenin muhatap alanıyla sınırlandırılan bir teori, dilsiz bir canlının kırılabilirliğinden ne kadar sorumlu olabilir? İşkence edilen hayvana merhametle birlikte, tahrip edilen biyotoplara üzüntü içinde neticede antropolojik olarak merkezleştirilen bir anlayış-tarzının ortak narsizmi nedeniyle ciddi biçimde tatmin edilemez olan ahlaki sezgiler söz konusudur.²³

Bu durumda, sadece kuşkulu olacak *bir sonuç* çıkarmak istiyorum. Ahlak teorisinin mütevazı bir öz-anlayışı, dar ahlak kavramına uygun olmalıdır. Ahlaki bakış çaisından yapılacak açıklama ve temellendirme görevi, bu kavrama uyar. Ahlak teorisi, ahlaki sezgilerimizin genel özünü açıkladığına fazla güvenebilir ve de değer-şüphecilğini (*Wertskeptizismus*) çürüttüğüne inanabilir. Ama bundan fazla olarak o, kendi tözsel katkısından vazgeçmelidir. Ahlak teorisi irade-oluşumunun bir prosedürünü belirleyerek, tarihsel nesnellğe ait olan ahlaki-pratik sorulara yönelik olarak kendi anlayışı çerçevesinde cevaplar bulması gereken ilgili kişilere yer açar. Ahlak filozofu, ahlaki hakikatler (*Wahrheiten*) için imtiyazlı bir erişime sahip değildir. Kendi varoluşumuzun dört büyük ahlaki-politik yükümlülüğü karşısında: yani üçüncü dünyadaki yoksulluğun ve açlığın karşısında; kanunsuz devletlerde sürdürülen insan onurunun ihlali ve işkence karşısında; Batının sanayileşmiş uluslarındaki toplumsal zenginliğin eşitsiz dağıtımının ve büyüyen işsizliğin karşısında; nihayet

²² H. Peukert, *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie*, Düsseldorf 1976, 273 vd.

²³ Krş. s. 219-226 dipnot.

atom silahları yarışının bu dünyadaki yaşama yönelik olması anlamında öz-tahribat riski taşıması karşısında, bu biçimdeki provakatif olaylar karşısında felsefi etiğin gücündeki kısıtlı anlayışım, belki bir hayal kırıklığı yaratmaktadır; her ne olursa olsun bu da bir uç noktadır: Felsefe kimseyi pratik sorumluluktan kurtarmaz. Özellikle de, bütün diğerleri gibi büyük karmaşıklığın ahlaki-pratik sorunlarına karşı çözüm arayan ve öncelikle karmaşık durumların açık bir tasarımı-nın elde edilmesine uygun davranan filozofları kurtarmaz. Ayrıca tarih ve sosyal bilimler, felsefi olarak daha fazla ele alınabilir. Bu yüzden, bunu Horkheimer'ın 1933 yılında ifade ettiği bir sözle bitirebilirim: "Kantçı tasarımın ütöpik karakterinden dolayı, bu durumun bütünüyle aşılması için toplumun materyalist teoriye ihtiyacı vardır."²⁴

²⁴ M. Horkheimer, "Materialismus und Moral": *Zeitschrift für Sozialforschung*, aynı yılda çıkan cilt, 2, 1933, 175.

İKİNCİ BÖLÜM

BİR YAŞAM BİÇİMİNİ ‘RASYONEL’ YAPAN NEDİR?

Felsefi hermeneutik ve Yeni Aristotelesçiliğin kesişim noktasında, ahlak (*Moral*) karşısında etik-yaşamı savunan Hegel tarafından Kant’a karşı sürdürülmüş olan çabayı tekrardan ele alan bir tartışma ortaya konulmaktadır. Günümüzde cepheler Rawls, Lorenzen veya Apel gibi biçimsel bir etiğin savunucuları olan ve ikili-öğretinin teolojik ipoteğini artık taşımayan prosedürel bir rasyonellik (*Rasyonalität*) kavramına dayanmaları bakımından değişmektedir; bu yüzden, ahlaklılığın (*Moralität*) savunucuları da düşünsel-alan olarak aklı, görüşler dünyasının ve tarihin karşısına soyut biçimde ortaya koymaya artık ihtiyaç duymazlar. Diğer taraftan, somut etik-yaşamın savunucuları mutlak bir Tin (*absolute Geist*) aracılığıyla dünya-mahkemesi olarak dünya tarihinin kavranılışıyla geçmişi örtmekten vazgeçmektedirler. Tarihselciliğe geri dönmedikleri ve aklın katı evrensel özünü göreceli biçimde yumuşattıkları kadarıyla onlar, Bubner’in Hegel’in sözleri çerçevesinde formüle etmiş olduğu, kafa karıştırıcı problem karşısındaki rakipler gibi durmaktalar: Tarihte aklın izlerini mümkün olduğunca okuyabilmek. Her iki tarafın aynı konu üzerine mücadelesiyle belirlenen bu cephelerde, ne de olsa herkes kendi tarafını tercih etmektedir. Bubner’in referansları çerçevesinde dört başlığı değerlendirmek istiyorum.¹ Bu arada, felsefi-tarihselliğe ilişkin olanları bir yana bırakacağım ve Karl-Otto Apel’le birlikte

¹ R. Bubner’e yaptığım atfı, “Rationalität, Lebensform und Geschichte”: H. Schnädelbach (Der.), *Rationalität*, Frankfurt/Main 1984, 198-217.

(a) söylem etiği çerçevesinde, Kantçı pozisyonun yeni biçimde kavranılabileceğini ve (b) değer-şüpheciliği tavrına karşı savunulabileceğini varsayacağım.

(a) Her biçimsel etik, esas itibarıyla tartışmalı olan ah-laki-pratik sorular üzerine rasyonel biçimde motive edilen bir anlayışın neden olduğu bir ilkeyi gösterebilmelidir. Argümantasyon kuralı olarak anlaşılabilecek evrenselleştirme ilkesi (E) için şöyle bir formülasyon önerdim:

(E) Her geçerli norm, her bir bireyin ilgisinin karşılanması için kendilerine genel olarak uyulmasından dolayı ortaya çıkan sonuç ve yan-etkilerin, bütün ilgili taraflarca zorlamasız biçimde kabul edilebilmesi koşulunu yerine getirmelidir.

Gerçekte argümantasyonun genel pragmatik koşullarının normatif içeriğinden hareketle evrenselleştirme-ilkesini (E) türetmek olanaklıysa, söylem etiği tutumlu biçimselliğe götürülebilir:

(S) Her geçerli norm, sadece pratik bir söyleme katılmada bütün ilgili tarafların rızasını/onayını sağlayabilmelidir.

Bunun için ileriki sayfalarda, biçimsel bir etiğin bu veya eşdeğerli bir tarzda –ideolojik olarak eleştirel girişime karşı da– ümit verici biçimde savunulabileceğini ve –herkes gibi– bu ahlak teorisinde ‘bilinmeyen bir tarihselliği’ göstermeyi varsaymak istiyorum.²

(b) Bubner, Hegel’in söylediği gibi, “çağının/döneminin yabancılaşmış yaşamıyla olan bir suç ortaklığını” Kantçı teoride kanıtlamasına dayanmaktadır. Marx tarafından da bilgilendirilen ve bir buçuk yüzyıldan fazla sürdürülen tar-

² Burada, K. O. Apel’in ahlak teorisi çalışmalarına dayanmaktayım. Onun pozisyonu, Funkkolleg Ethik’de özetlenmektedir: Krş. J. Habermas, “Diskursethik –ein Begründungsprogramm”: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/Main 1983.

tışma, gerçekte Kant'ın hukuk felsefesine ve gerçeği özgürlük, eşitlik ve özel mülkiyetin doğal hukuk açısından yapılan-
dırılan bağlamına gizlice sokulan ideolojik içeriklerin izini
arayıp bulabilmektedir. Ama bu donuk iz, etik biçimciliğin
tutarsız biçimde uygulanmasından ziyade, her genel düşün-
menin kaçınılmaz olan tarihselliğinden hareketle açıklanır.
A. Wellmer, şüphesiz ki öncelikle tarihsel deneyimin ışığında
rastlayacağımız her tutarsızlığı biçimselliğe götürmektedir:
Kant'ta özgürlüğün ve eşitliğin söylem modeli, özgürlüğün
ve eşitliğin doğal-hukuk geleneğinden aktarılan piyasa-mo-
deli aracılığıyla kısıtlanmaktadır.³

Bubner, biçimsel bir etiğin çürütülmesiyle değil de, aksi-
ne bu şekilde temellendirilmesi durumunda böylesi bir po-
zisyonla ne kazanmış oluruz sorusuyla uğraştığından, bü-
tünüyle tartışmalı olan bu iki noktayı benimsemeyeceğim.
Tarafsız yargıyı soyut ilkelere veya normatif geçerlilik iddia-
larının söylemsel/gidimli biçimde çözülmesi prosedürü-
ne bağlayan bir ahlak teorisi, umutsuz biçimde etik yaşamın
dışında mı kalmak durumundadır?

1. Konunun Sınırlandırılması

İlk bölümde, Bubner, her biçimsel etiğin sadece normların
ve eylemlerin değerlendirilmesine yönelik bir prosedür gös-
termeye yetindiği için, katlanılması gereken soyutlamaların
maliyetini ele alır. Eylemdeki yönelimi ilgilendiren pratik
sorular, somut eylem durumlarında ortaya çıkmaktadır –ve
bu sorular daima tarihsel olarak biçimlendirilmiş özel bir
yaşam-dünyası (*Lebenswelt*) bağlamında içerilmektedir. Ya-
şam dünyasıyla ilgili olan böylesi sorular, kesin ahlaki ölçüt-
lerin ışığında değişmek zorundadırlar; çünkü ahlaki bakış

³ A. Wellmer, *Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft*, Konstanz
1979, 22.

açısından problematik olan eylemler ve normlar, artık belirli bir yaşam tarzının elde edilmesi veya bireysel bir yaşam-öyküsünün devamını sağlamasına göre değerlendirilemez. Eylem biçimlerinin ve normların genel kabul görmesi, daha doğrusu onlara itaat edilmesi durumunda bütün potansiyel tarafların tam rızasını sağlayıp sağlamadıkları açısından denetlediğimizde, onların bağlama duyarlılıklarını bir kenara bırakamayız; ama içinde normların bulunduğu ve problematik olan olgusal olarak alışılmış yaşam biçimlerinin ve yaşam tasarımlarının temel kesinlikleri, bu durumda artık *tartışmasız biçimde geçerli* bir bağlam olarak *varsayılmaz*.

İyi ve doğru yaşam sorunlarının adalet sorunları çerçevesinde dönüştürülmesi, her bir yaşam-dünyasal bağlamın geleneksel geçerliliğini hükümsüz kılmaktadır. Oysaki bu, Bubner'in şikâyetçi olduğu soyutlama performansından başka bir şeydir. Bubner, ahlaki yargı öznesinin kendisini “doğrudan doğruya akıl-varlıklarının çatışmasız biçimde bir arada varolduları bir duruma yerleştirmeyi” ve somut eylem durumlarına ilişkin koşulları bütünüyle bir yana bırakmayı düşünmektedir. Bubner'in, ahlaki bakış açısından “herkes, her zaman hep nasıl davranması gerekiyorsa öyle davranmalı” biçiminde ortaya koyduğu formülasyonu, bu bakımdan aldatıcıdır. Ahlaki yargı (*moralische Urteil*), Kant'a göre de, eylemde yönelimin her birinin problematik olduğu somut yaşam-durumlarının çokluğu ve olasılığı karşısında gözlerini kapayamaz. Diğer deyişle, öznelere, kategorik buyruğun ışığında değerlendikleri söz konusu maksimleri *gösterebilmeleri* gerekir.⁴ Aynı şekilde, pratik söylemi (*praktische Dis-*

⁴ Bu maksimlerin olası doğasından hareketle Kant'a karşı bir itiraz oluşturulabilir. Bubner'in atıfta bulunduğu modern maksim literatürü, sadece nezaket normları için değil, aynı zamanda genel olarak mesleki olarak tabakalaşmış erken-burjuva toplumunun işleyiş normları için örnekler sunar. Elbette, bu tür toplumsal normlar ahlaki normlar gibi kesin, evrensel geçerlilik iddia etmezler. Buna rağmen, onlarda, genelleştirilebilme testine tabi tutulabilirler; örneğin ilgili taraflara, yani dönemim tüm doktorları, profesörleri veya avukatları ve onların müvekkilleri ile ilgili mesleki etik kurallar gibi.

kurs) gerekçelendirilen normların üretilmesine değil, aksine önceden bulunan ama problematik olan ve hipotetik olarak düşünülmüş normların geçerliliğinin araştırılmasına yarayan bir prosedür olarak anlıyorum. Pratik söylemin dayandığı ihlal edilmiş bir normatif rızanın somut çıkış konumu, her biri öncül olarak müzakere için 'bekleyen' belirli konu ve problemleri belirler. Böylesi problemler, sürekli bulunan nesnel bir şey olarak ilgili öznelere aittir; onlar Descartesçi kuşku modeline göre herhangi bir biçimde üretilemez.

Şüphesiz ki, zorla kabul ettirilen konu ve içerikler, potansiyel taraflar alanında tikel bir ilginin/çıkarın ifadesi sayılan –ve katılımcının her birine kabul ettirilebilme tarzında bir tikelcilik olarak sayılmaması gereken şey, sonunda hepsinin çekip çıkarıldığı temellendirme söylemleri içinde elden geçirilir. Pratik soruların çözümüne yönelik ortaya konulan prosedürü, işe yaramaz kılan belki bu seçicilik olabilir mi? Eğer pratik soruları, tikel bir yaşam biçimiyle veya her bir bireysel yaşam biçiminin bütünüyle ilgili olan 'iyi-yaşam' (veya öz-gerçekleşim) soruları olarak tanımlıyorsak, gerçekte etik biçimcilik kesindir: Evrenselleştirme ilkesi, 'iyi' ve 'adil', değerlendirici ve kesin normatif ifadeler arasına kesik koyan bir bıçak gibi işlemektedir. Günlük yaşam pratiğinde cisimleşen kültürel değerler veya bir kişinin öz-gerçekleşimini biçimlendiren idealler, gerçi öznelarası geçerlilik iddiasıyla hareket ederler. Fakat onlar, daha çok kolektif veya bireysel bir yaşam tarzını birleştiren bir bütünlüğe özgüdürler; idealler veya kültürel değerler, temelde kesin olarak geçerlilik iddiasında olamazlar; onlar, olsa olsa bakışlımlı ilgilerin/çıkarların bütününde bulunan normların cisimleşmesi için *adaydırlar*. Ama bundan, evrensel ahlakın uygulama alanının yalnızca bir belirlenimi ortaya çıkar: O, değerlerin tercihiyle değil, aksine normların –ve bu normların ışığında buyrulan eylemlerin– olması-gereken geçerliliğiyle ilgilidir.

Biçimsel bir etik talep eden soyutlama performansları, o hâlde tarihsel sınır koşullara ve kural gerektiren çatışmaların somut içeriğine değil, aksine bütünüyle başka bir şeye dayanırlar. Ahlaki olarak yargılayan öznenin koşullu bakışı, problematik olan tekil eylem ve normları, gerekirse kişilere-rası meşru biçimde düzenlenlen ilişkilerin bir bütünlüğünü de deontolojik geçerlilik bakımından ele alır. Ahlaki yargı öznesi, bunları, her bir yaşam dünyasının bağlamından hareketle değil, aksine öz-anlayışsal geçerliliğin, bir başka deyişle bir yaşam-dünyasal temelin apaçıklığından kopartarak ele alır. Böylelikle, olgusal ilişkiler içerisinde geçerli ama geçersiz de olabilen problemlerli normlar değişmektedir. Dolayısıyla, bir yanda *koşullu* olarak yaklaşılacak ve soyutlanan eylem normları alanı, diğer yanda temel olarak kuşku götürmez mevcut yaşam-dünyasının bütünlük alanı arasında bir ayrım ortaya çıkmaktadır. Etik-yaşamın ve ahlaklılığın bu alanları, sezgisel olarak kolayca ayrılabilir: Bütününde bir yaşam-dünyasını, yani içinde yaşam-biçimiyle ve yaşam-öyküsüyle kimliklerinin biçimlendiği toplumsallaşmış öznelerin saf hipotetik bir anlayışı ele geçirme olanakları bulunmadığından, ahlaki bir bakış açısına tabi kılamayız. Hiç kimse, içinde sosyalleştirildiği yaşam-biçimini, aynı biçimde geçerliliğine kanaat getirdiği bir norm veya bir kural sistemi gibi *seçemez*.⁵

Ahlaki eylem normları alanı ve düşünömsellik-öncesi olarak hazır bulunan bir yaşam dünyasının bütünlüğü arasındaki bu ayrıma bakışta, Bubner haklı bir biçimde şunu iddia eder: “Amaçların aşkınsal bir alanı... hiçbir zaman bu dünyada bir yaşam-biçimi hâlini alamaz.” Ama genel olarak ahlak (*Moralität*), şayet ahlaki olarak hüküm veren öznenin yaşam-dünyasal kesinlikler bağlamından hareketle oluşturduğu soyut anlayışıyla yönlendiriliyorsa, nasıl pratik olabilir?

⁵ J. Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt/Main 1981, Cilt 2, 165 vd.

2. Ahlak ve Etik-Yaşamın Tarihsel Dolayımı

Hegel, tarihi, içerisinde ahlak ve etik-yaşamın dolayımının sağlandığı alan olarak kavramaktadır. Şüphesiz ki Bubner, bu dolayımın mantıksal doğasını ve de Hegel'in çözüm önerisini –içerisinde devletin varolan kavram olarak gerçekleştiği ortam olarak ulus Tininin dünya-tarihsel mücadelesini– reddetmektedir. Ahlaklılığın *Hukuk Felsefesi*'nin törel devletinde ilk ve son olarak nesnel biçimi alması, Marx ve çağdaşlarını ve o kadar daha az olacak biçimde artık bizi aydınlatmaz. Bubner de, devlet modeli aracılığıyla ortaya konulan bakış çerçevesinde sahte tavır takınmak istemiyor. Bunun yerine o, "etkin biçimde gerçekleştirilen yaşam-tarzının geniş alanında" aklın izini araştırmak istemektedir. Ama eğer bu iz-sürümü erken dönem Marx'ta veya Dilthey'de ideoloji eleştirisi ve tarihselcilik çerçevesinde sonlandırılmamalıysa, törel yaşam tarzının normatif içerikli bir kavramından hareketle ele alınması gerekir. Bubner, bunu yapmakta zorluklar yaşamaktadır. O, bir taraftan Hegel'in Kant'a yönelik eleştirisinin merkezî motifini korumaktadır. Onun anlayışına göre, ahlaki yargı özneleri, eğer törel yaşam ilişkisinde ahlaki eyleme yeteneğine sahip özneler olarak yetiştirilmişlerse, her zaman öncelikle kendi anlayışlarına göre eyleyebilmelidirler. O hâlde bir yaşam tarzının törelliği, kişiye somut ödevlerinin bilincine vardırıran ve aynı zamanda eylemde onu motive eden gelişim sürecinde ve ilişkilerde kendini gösterir. Diğer taraftan Bubner, etik-yaşam biçimini, bir ve aynı ahlakın tarihsel olarak ortaya çıkışı kavramaz. O, daha çok etik-yaşamın kültürel bir kavramı lehine ahlakın evrensel kavramını ortaya koymaktadır. Çünkü Bubner, yanlış biçimde biçimsel bir etiğin bütün içeriklerden soyutlanması gerektiği ve aslında eylem biçimlerinin sosyal ve tarihsel olarak farklılaşmasının yaşam-dünyasının çoğulculuğu içerisinde gelişmediği fikrindedir. 18. yüzyıl sonunda Batı kültürünün veya Avru-

pa burjuvazisinin aşırı biçimde gösterdiği bir duyarlılıktan dolayı daha çok çeşitli tarihsel somutlaşmalara rağmen, bir ahlaki bakış açısı olmaksızın “etkin biçimde gerçekleştirilen yaşam-tarzlarının geniş alanında” biçimlenen bir pratik aklın birliği de yitirilir. Bubner, her ikisine birden sahip olamaz: etik-yaşam ve ahlak arasındaki ayrımı kaldıramaz;⁶ buna rağmen tarihte etik-yaşamın bazı biçimlerinin diğerlerinden ayırt edilebileceği bir aklı keşfedebilir.⁷ Tam da bu noktada, ahlak ve etik-yaşam ilişkisinin eski problemini açık bir biçimde anlamak için, adalet sorularını iyi yaşam sorularından yalıtın bir ahlakın soyutlama performansına bir kez daha dönmek istiyorum.

Varsayımları denetleyen söylem katılımcısı için, onun yaşam-dünyasal deneyim bağlamının aktüelliği sönük kalmaktadır; varolan kurumların normatifliği ona, şeylerin ve olayların nesnelliği gibi kırılmış biçimde görünmektedir. Söylemde, iletişimsel günlük yaşam pratiğinin deneyimlenen dünyasını âdeta yapay bir geriye bakışla algılamaktayız. Çünkü koşullu biçimde değerlendirilen geçerlilik iddialarının ışığında kurumsal olarak düzenlenmiş ilişkiler dünyası, mevcut olgu dünyasının *teorikleştirilmesine* benzer biçimde *ahlakileştirilmektedir*; bu zamana kadar değer veya norm olarak geçerli olmuş olan şey, şimdi geçerli veya geçersiz durumda da olabilir. Modern sanat, aslında öznellik alanında karşılaştırılabilir olan bir dizi sorun ortaya koyar: deneyimler dünyasının estetikleştirilmesi, diğer deyişle günlük algının rutininden ve günlük eylemlerin gelenekselliğinden uzaklaşmak. Bu yüzden, ahlak ve etik-yaşam ilişkisinin kapsamlı bir bağlamın bir parçası olarak görülmesi önerilir. Max Weber, Batı rasyonalizmini, diğer şeylerin yanı

⁶ ...törel yaşam-ilşkileri, “kurumsal biçimlerin çoğulculuğu, pratik refereanslardan arındırılmış bir öznellik ilkesine feda edilseydi, temelden yoksun kalırdı.”

⁷ ...bu biçimler “her bir kişinin bir başkası karşısında eğilimlerinin mahremiyetini ve bireysel çıkarlarının özgünlüğünü göz ardı etmesi koşuluyla, herkesin başkalarının karşısında temsil edilebilebileceği iddialarını karşılamalıdır.”

sıra Avrupa'da kültürel geleneğin düşünömsel bir anlayışla işlenmesini ve ayrıca dar anlamda bilişsel olan estetik-izlenimsel ve ahlaki-pratik bileşenlerin birbirinden yalıtılmasını ifade eden uzman költürünün ortaya çıkmasıyla karakterize olan bir biçim olarak gördü. Bu biçimler, her bir hakikat, beğeni ve adalet sorunlarının özgülleşmesini ifade etmektedirler. Sözde değer alanının, bilimsel üretimin, sanatın ve eleştirinin, hukukun ve ahlakın bu içsel biçimde ortaya konulan farklılaşması, kültürel düzeyde ögeleri birbirinden uzaklaştırmaktadır. Bu durum, yaşam-dünyası (*Lebenswelt*) içerisinde çözölməsi zor olan bir sendroma neden olmaktadır. Bu değer alanlarıyla birlikte, öncelikle düşünsel bakış açıları oluşmaktadır; bu bakış açılarından hareketle 'praksis' olarak görönen yaşam-dünyasını teori vasıtasıyla sağlayabilmek, 'yaşam' olarak sürrealist taleplere göre sanatla uzlaşmak veya hatta: 'etik-yaşam' olarak ahlakı onunla ilişkiye sokmak gerekir.

Ahlaki, bilişsel ve anlatısal kaynağın kültürel öz-anlatışlırlığının birbirleriyle iç içe geçtiği yaşam-dünyası, ahlaki argömnatasyonlarla meşgul olan bir katılımcının perspektifinden ya da bakış açısından hareketle etik-yaşam alanı olarak ortaya konulur. Orada ödevler, apaçıklıkları kesin gerekçelere dayanabilen somut yaşam alışkanlıkları ağıyla bağlantılıdır. Orada adalet sorunları ya da soruları, her zaman iyi yaşamın zaten cevaplamış olduğı sorular ya da sorunlar ufku içerisine yerleştirilir. Söylem katılımcısının müsamaha göstermeyecek biçimde ahlakileştirdiği bakış çerçevesinde, bu bütönlük doğıal olarak geçerliliğini yitirmektedir; olgusal olanın normatif gücü zayıflamaktadır –aynı şekilde güvenilir kurumlar, problematik olan adalet meslelerine dönüşebilmektedir. Bu açıdan geleneksel-olan, gerçi yalnızca ilkelerden hareketle gerekçelendirilebilen ve henüz fiili olarak geçerli olan normlara ayrılır. Yürürlükte olanın ve sosyal geçerliliğın yaşam-dünyasal birleşimi çözünür. Aynı zamanda, günlük yaşam praksisi norm ve de-

ğerlerde ayrışır, yani pratik kısmı, taleplerin kesin ahlaki gerekçelendirmeye tabi olduğu kısmından ayrışır ve diğer kısım ahlakileştirme olanaklılığı olmayan, özellikle bireysel veya kolektif yaşam biçimini kaynaştıran değer yorumunu içerebilir.

Elbette, kültürel değerler de bir dereceye kadar olgusal eylem süreçlerini aşkınsallaştırmaktadır; onlar, ışığı altında öznelere ‘iyi-yaşamı’ ‘salt-yaşamın’ yeniden üretilmesinden ayırabilmelerini olanaklı kılan değer yönelimlerinin tarihsel ve yaşam-öyküsel sendromuna yoğunlaşır. Ama iyi-yaşama ilişkin düşünceler, birer soyut olanaklılık olarak askıda kalan tasarımlar değildir; bu düşünceler grupların ve bireylerin kimliklerini etkilemektedir; öyleki her bir kültür veya kişiliğin bütünleşen ögesini oluşturmaktadırlar. Böylelikle ahlaki açıdan ortaya çıkan biçimlenme pratiğinin içerisindeki farklılaşmayla el ele gitmektedir: Başlıca ilgilerin ve *adaletin* genelleştirilmesi olanaklılığının görünüşü altında rasyonel olarak kararlaştırılabilir ahlaki sorular, şimdi iyi-yaşam (veya kendini-gerçekleştirme) sorunları olarak genel bakış açısından temsil edilen ve rasyonel bir değerlendirmenin sadece tarihsel bir somut yaşam biçiminin veya bireysel yaşam idamesinin sorunsuz ufku içerisinde görülebilir olan *değerlendirici sorulardan* ayrılmaktadır.

Ahlaklılığın (*Moralität*) bu soyutlama başarısı göz önüne alındığında, her iki durum kendini açık biçimde ortaya koyar: Adalet sorularının yalıtılmasını sağlayan rasyonel kazanç ve bundan kaynaklanan ahlak ve etik-yaşamın dolayımına ilişkin bir dizi problemin ortaya çıkmasıdır. Bir yaşam-dünyasının ufku çerçevesinde aktarılan pratik yargılar, gerek somutluk gerekse gerçekte kurumsallaştırılan etik-yaşamla birlikte, iyi-yaşamın geçerli düşünceleriyle içsel bir bağlantının olduğu eylemi motive edici gücü içermektedir. Bu çerçevede hiçbir sorunsallaştırma, öyle ki varolan etik-yaşamın tercih edilmesini gözden düşürebilecek derinliğe ulaşamaz. Doğrusu bu durum, ahlaki bakış açısını talep

eden soyutlama başarısıyla ilişkilidir. Bu nedenle Kohlberg, ahlaki bilincin gelenek-sonrası (*postkonventionell*) düzeyine geçişinden söz etmektedir. Bu düzeyde ahlaki yargı, lokal uzlaşımlardan ve tikel bir yaşam-tarzinın tarihsel renginden çözünmektedir; ahlaki yargı, yaşam-dünyasal bu bağlamın geçerliliğine daha uzun süre dayanamaz. Ve ahlaki cevaplar, daha çok yalnızca anlayışın rasyonel olarak motive edici gücünü alıkoyarlar; onlar, kuşkusuz bir yaşam-dünyasal temelin apaçıklığıyla birlikte otomatik biçimde etkili olan motiflerin itiş-gücünü yitirirler. Her evrensel ahlak pratik olarak etkili olmak için, öncelikle bilişsel yararın isteğine uyan somut etik-yaşamda bu kayıpları karşılamalıdır. Bu evrensel ahlakların bağlamsızlaştırılan sorulara yönelik ortaya koydukları yetersiz cevaplar, sadece iki *problem* çözümlürse pratik etkinliğe kavuşabilir: Rasyonel biçimde motive edici olan anlayışların ampirik görüşlerden ayrıldığı şekilde, eylem bağlamlamından yapılan soyutlamanın iptal edilmesi gerekir.

Bu durumda, Hegel'in Kant'a yönelik eleştirisinin püf noktalarını kabul edebiliriz ve yaşam biçimlerinin, hangi koşullar altında katılımcılara her ikisini olanaklı kılan bir pratiği teşvik ettiği sorusunu sorabiliriz: ilkesel olarak yürütülen ahlaki yargıları değerlendirmek ve bu yargıların ahlaki anlayışına göre eylemek. Bu sorgulamayla birlikte, tarihsel olarak törel yaşam biçimlerinin kabuğu içerisinde farklı biçimleri kabul edilebilen özden ziyade, evrensel ahlak kavramında ısrar ediyorum. Bu dayanak noktasını açığa vuran, yerel/lokal ahlakların somut etik-yaşam alanında içerildiğini düşünen, törel yaşam biçimlerinin değerlendirilmesi için rasyonel bir ölçeğe yönelir. Ayrıca Rousseau ve Kant tarafından geliştirilen özerklik (*Autonomie*) kavramı, modern toplumdaki gelenek-sonrası hukuk ve ahlak tasarımlarını geleneksel toplumun ahlak bilincinden ayıran ölçeği de olgusal olarak ortaya koymaktadır.

3. Etik-yaşamın Pragmatik Bir Kavramı

Bubner, bunlardan birini yapmak istemezken, bununla birlikte bir diğerine de müsaade etmez. O, ne verili olan her bir yaşam dünyasının ufkunu aşan ahlaki değerlendirmelerin somut etik-yaşamı etkilemesini ister, ne de rasyonel-iddiayı hermeneutik olarak yenilenen bir gelenekçiliğe (*Traditionalismus*) kolayca feda etmek ister. Bu çift anlamlılık, kendilerine göre önceden bulunan yaşam biçimleri *ethos*unun değerlendirilmesini sağlayan rasyonellik ölçeklerini göstermeye yönelik çabayı kuşkuyla hâle getirmektedir: O, etik-yaşamın içsel rasyonelliğini hem fonksiyonel hem de normatif olarak belirlemektedir. Bubner, etik-yaşamın *Yeni* Aristotelesçi bir kavramını geliştirir. Bu kavram, sadece rasyonel biçimde kendini göstermiş olan *ethos*tan hareketle tarihsel olarak yetişen şeyin aynı zamanda korunmuş olduğunu telkin ettiği için *Yeni* Aristotelesçidir. *Rasyonel* bir yaşam biçimi ne demektir?

Bubner, ilk olarak yaşam-biçimlerinin “pratik uygulamalarının engellenmesi veya olanaklılığı ölçüsüne göre” az çok rasyonel olarak derecelendirilebilen boş-biçim önermektedir. Bir praksisin teşvik edilmesinde, toplumsal olarak yerine getirilen bir praksisin ortak başarısında da engellenmemesi gereken ifade biçimi vardır. Ama ‘praksis’ normatif içerikli bir kavram olarak öğretilemez; “praksis tarafından yol açıldığını veya engellendiğini” bilebilmek belirsiz kalır. Şüphesiz ki Bubner, bir dizi ölçüt saymaktadır: Eylem bağlantılarının alternatif zenginliği, farklılığı ve şeffaflığı; karmaşık bütünlüğün bütünlüşme başarısı, kargaşa ve tahribin önlenmesi, istikrar vb. Ama Bubner, bir yaşam dünyasına yönelik olarak aktarılan sistem-rasyonelliğinin bu ölçütlerinde ortaya çıkan yetersizliği bizzat hissetmektedir. Mevcudun korunumu için işlevsel olan şey, bir yaşam pratiğini de törel olarak nitelendirmemesi gerekir. Bu yüzden Bubner, işlevsel bütünlüme için sonunda normatif bakış açısına baş-

vurur. Rasyonel yaşam biçimlerindeki eylem yönelimleri, salt özel ilgilerin/çıkarların darlığını aşma çerçevesinde faaliyete geçebilmelidir; burada, her bir kişinin kendini-gerçekleştirmesiyle gerekçelendirdiği ilgisi/çıkarı, herkesin ilgisiyle/çıkarıyla uyum içinde bulunabilmelidir.

Rasyonel yaşam biçimlerinin özelliklerine nüfuz eden çift anlamlılık, törel eylemin rasyonelliğini belirleme çabasında tekrarlanır. Orada işlevselci bakış açlarına normatif olarak uygulanan şey, burada amaç-rasyonel eylem yönelimlerine ahlaki olarak uygulanır. Demek ki Bubner, eylemin rasyonelliğini, *phronesis* (pratik bilgelik) tarafından yönetilen, makul veya yararlı olan bir davranış modeli çerçevesinde geliştirmektedir. Tipik eylem problemlerinin üstesinden gelinmesi, örnek olmaya değer maksimleri bulmaya ve uygulamaya neden olur. O hâlde pratik-bilgelik kurallarının bu bulgusundan hareketle, pragmatik rasyonellikleri normatif yükümlülük eşiği altında bulunan başarılı olan bir pratikten kaynaklı normatif eylem yönelimleri ortaya konulabilmelidir.

Ama diğer taraftan, ahlaklılığın, sorunsuz olmayan bir amaç-rasyonellikten kaynaklandığı görülmektedir. Çünkü öncelikle bir kişiye ‘iyi ve doğru gelen’ bir maksim, ahlaki niteliğini herkes için geçerli olacak bir maksim olarak hepsi tarafından onaylanabilmesiyle sağlar. Ahlaki bakış açısı, tıpkı genel olarak uyulan bir maksimden her bir kişiyi ilgilendiren bütün ilgilerin/çıkarların genelleştirilmesi olanaklılığı gibi, etik-yaşamın pragmatik olarak düzenlenmiş bir kavramından kaynaklansa da aşılamaz. Ancak bu durumda ahlaklılığı, etik-yaşamdan özenle ayırmak ve bir yaşam-tarzının rasyonelliğini, ilkesel olarak yürütülen ahlaki anlayışların oluşumunu ilgili olan yaşam tarzlarında olanaklı kılan ve onların pratikte gerçekleşmesini teşvik eden bir bağlamın ne kadar geniş biçimde oluştuğuna göre değerlendirmek anlamlı olacaktır.

Bağımsızlaştırılmış sorunlara yönelik olarak, motive edici olmayan cevaplar veren ahlaki yargılar, bir ödün ta-

lep eden pratik bir dezavantaja sahiptirler. Verili durumlara yönelik (a) genel ilkelerin uygulanmasına ilişkin bilişsel problem ve (b) kişilik sisteminde ahlaki gerekçelendirmeye yönelik bir prosedürün sağlanması açısından ortaya çıkan motivasyonel problem, bunların çözümleriyle baş başa bırakılmış öznelere aşan türden bir özellik gösterir. Dolayısıyla bir yaşam-dünyasının rasyonelliği, bu problemlerin çözümünde bireylere geniş kolaylıklar sağlaması bakımından ölçülür. Hegel'in, Kant'a karşı kalıcı başarısı, bu realist görüştür. Ama günümüzün Yeni Aristotelesçiliğinden farklı olarak, Hegel modern dünya anlayışının, politik bedeli olsa bile, artık ahlaklılığın her zaman yeniden formüle edilen Kantçı kavramın gerisine düşemeyeceğini varsayar.

(a) Ahlak ilkesinin söylem-etiksel anlayışı, ahlaki yargının niyet-etigi açısından daralmasını dışta bırakmaktadır. Bu anlayış, verili bağlam içerisinde tartışmalı olan bir normun genel olarak uygulanmasından ortaya çıkan (olası) sonuçların ve yan etkilerin dikkate alınmasını talep etmektedir. Bu tarzın karşısında, demek ki hermeneutik kuşkucunun tamamlayıcı hiçbir etik sorumluluk bakış açısını hatırlatmasına gerek yoktur. Hermeneutik kuşku, bir başka nedenden dolayı bütün ilkelere karşı olması gibi, söylem-etiksel ilkelere karşıdır –o, kendine özgü uygulamanın problemlerini düzeltemez. Kuralların uygulanması, söylem-etiksel olarak açılan pratik akıldan ortaya çıkması gereken pratik bir anlayışı gerektirir. Şimdi bundan hareketle hermeneutikçi, söylem-etiksel ilkenin sadece ahlaki yargıları başlangıç-durumunun yerel/lokal uzlaşımına bağlayan ve ilgili tarihsel ufkun kapalı tikelliğini içeren bir olanaklılık yardımıyla etkili olabileceği sonucunu çıkarır.

Bu sonuç, kuşkusuz ki, sadece üçüncü bir kişinin bakış açısından hareketle tespit edilirse anlaşılır olur. Evrensel ilkelere yönelik talepte bütün lokal/yerel sınırları parçalama iddiasında olan bir söylem katılımcısı, normların normatif geçerlilik anlamını birinci kişinin edimsel anlayışı çerçevesinde ciddi biçimde üstlenmediği zaman ve bunu, sadece

dünyada var olan bir şey olarak nesneleştirmedeği süreç elde edemez. Karşılıklı olarak anlaşılan normatif geçerli bir iddianın aşkınsal gücü, hermeneutikçinin düşünömsel anlayışı nedeniyle geçersiz olmaz. Örnek olarak, modern anayasalarda insan haklarının art arda gelen kabulü gösterilebilir. Düşüncenin özgürce ifadesi veya genel, serbest ve gizli seçime katılım hakkı gibi temel haklar, öncelikle bir defa prensip olarak bilinir ve tanınırsa, uygulamalar da hiçbir şekilde durumdan duruma değişmez, aksine en azından evrensel içeriklerinin daima tutarlı biçimde gerçekleşmesine yönelik süreç daha uzun süreli görünür. Demek ki biz-zat temel hakların içeriği, ilgili olanlara atıfta bulunur ve gerçi tarihsel deneyimin ışığında geriye bakışla, tek taraflı uygulamaların seçiciliğini hatırlatır. Değişen ilgi konumları, kısıtlanmış tarafgir uygulamaların normların anlamıyla kendiliğinden birleşmez olduklarını bize gösterir. Açıktır ki, ussal uygulama boyutunda da az çok taraf tutacak şekilde hareket edebilir –ve öğrenme sürecini yürütebiliriz.⁸

Diğer taraftan bunlar, gelenek sonrası tarzın kurumsal düzenlemeleri aracılığıyla ve gerekse provoke etmesiyle kolaylaştırılır. Genel ilkelerin tarafsız bir uygulamasını, daha ziyade ilerletilen evrensel hukuk ve ahlak tasarımlarının toplumsal kurumlar içerisinde önceden somutlaştığını, diğer deyişle, varolanın varlık nedeninin 'varolan ideler/fikirler' olduğunu öğreniyoruz.

(b) Benzer şey, ahlaki anlayışların motivasyonel olarak sağlamlaştırılmasıyla ilgilidir. Ahlak ve etik-yaşamın gelenek sonrası parçalanışı, başlıca kültürel öz-anlayışlar ve yaşam-dünyasal kanaatler aracılığıyla oluşturulan örtünün yitilmesi anlamına gelmektedir. Böylelikle ahlaki anlayışlar, kültürel olarak alışılmış olan ampirik motiflerden ayrılmaktadır. Ahlaki yargılar ve eylemler arasında böylelikle

⁸ Bunu, bir gelişimin dinamikleri hakkındaki tarihsel olarak felsefi bir varsayım-
la ilişkilendirmiyorum –herşey farklı olabilirdi. Ancak, yargı-yetisinin pratik
akla kazara katkıda bulunmadığına dair ipuçlarını insan hakları tarihinde gö-
rebiliriz.

ortaya çıkan düzey farkını gidermek için, ilkeler temelinde yürütülen ahlaki yargılarla, yani rasyonel olarak motive edilen kanaatlerle işleyen ve öz-denetimin olanaklı olduğu içsel davranış kontrolünün bir sistemine ihtiyaç vardır. Bu sistem, gerektiğinde özerk, yani katı olmayan ama dış baskıdan bağımsız olgusal olarak tanınan meşru bir düzeni işletebilmelidir. Bu koşullarda, yalnızca söylem etiğinin norm gerekçelendirme prosedürünün içerimleri olarak görülen, üst derecede soyutlanan ve genel bazı ilkelerin tam olarak içselleştirilmesi yeterlidir. Ama böylesi gelenek-sonrası üst-Ben yapılarının, sadece belirli ortamlarda açığa çıkabileceği bellidir.

Uygulama sorununda olduğu gibi, iyi görüşlerin inceliğine bağlı kalması gerekmeyen evrensel bir ahlak, sosyalizasyonun etkili olduğu çevrenin ilgisine muhtaçtır. Bu ahlak, yetişkinlerin ahlaki gelişimini ve Ben/ego gelişimini teşvik eden ve bireyselleşme sürecini, geleneksel olarak belirli sosyal rollere bağlanan bir kimliğin sınırları üzerinden oluşturan sosyalizasyon gücüne ve öğrenme sürecine bağlıdır.

Gerek *kurumsal düzenlemelerde*, gerekse *sosyalleşme örneklemelerinde* gelenek-sonrası yapılara uyan bir yaşam dünyası, geleneğin yenilenmesini bireyliğin daha güçlü eleştirel hazırlığına ve yenilenmesi olanaklılığına bağlayan geleneğin düşünsel bir tarzını gerektirmektedir. İyi bir örnek, Württemberg eyaletinin devrim öncesi doğal-haklar anlayışına yönelik Hegel eleştirisidir. Ayrıca tözel dünya-tasarımlarının ortaya çıkışının, ahlak ve hukuk normlarının genelleştirilmesiyle ve toplumsallaşan öznelerin amşamalı olarak bireyleşmesiyle el ele gittiğini göstermek istiyorum. Fakat bunlar, tam olarak Batı toplumlarının modernleşmesini Emile Durkheim ve George Herbert Mead'den, Batı rasyonalizmini de Max Weber ve Talcott Parsons'tan hareketle belirli biçimlerde gören eğilimlerdir. Bu yüzden, altında yaşam biçimlerine ilişkin ahlaki soyutlamaların olanaklı olduğu ve sadece koyut olarak görülmeyecek, pratik olarak evrensel bir ahlakın eksikliğinden hareketle türetilebilecek

ilkelerden hareketle ahlaki anlayışların gerçekleştirilmesini kolaylaştıracak nesnel koşullara ihtiyacımız vardır. Bu koşullar, daha çok modern toplumlarda olgusal olarak görünen ve kavramsal olarak yaygınlaşan yaşam-dünyasının yapılarını karakterize etmektedir.

Bu karmaşık süreçler, yaşam-dünyasının bir rasyonelleşmesi olarak anlaşılabilir. Bir yaşam-dünyasının üç bileşeni, yani kültür, toplum ve kişilik bileşenlerinin birbirinden ayrılmaları ölçüsünde, bunların yaygın biçimde sürdürüldükleri kadarıyla hiç kimse tarafından *a priori* olarak bilinemeyecek söz konusu eğilimler çoğalmaktadır. Bunları hedefleyen kaçış noktaları, kültüre yönelik belirli düşünümsel geleneğin sürdürülen bir revizyonu; topluma yönelik norm-koyutu ve norm temellendirmesinin biçimsel prosedürünün meşru düzenlemesine bağlılıkla; kişiliğe yönelik ise son derece soyut bir Ben-özdeşliği/kimliği aracılığıyla nitelendirilebilir. Doğrusu yaşam-biçimlerinin rasyonelliğine neden bu özellikler vasıtasıyla bakılabileceğini temellendirmek için, kuşkusuz ki ahlaklılığın ve etik-yaşamın gerekli dolayımıyla yetinilemez. Daha ziyade, gündelik yaşam pratiğinin iletişimsel eyleminin kendinde bulunan rasyonellik potansiyelinin, ayrımlaştırılan yaşam-dünyası yapıları içerisinde çıkarıldığı gösterilmelidir. Bu yol, konumuzun ön araştırmasında önerilmişti.⁹

4. Yaşam Biçimlerinin Patolojisi Üzerine

Bugün, etik biçimcilikte ısrar eden ve yaşam-biçimlerinin rasyonelliğini evrensel bir ahlakın gerçekleştirilmesine yaklaştığı oranda değerlendiren biri, yeni-muhafazakarlık suçlamalarında daha az itiraza maruz kalır: Örneğin pratiği hakkında konuşulanla karıştıran filozofça bir bilgiçlik suçlamasına; veya mutsuz öznelere 'gerçek' ilgilerinin bilgisini

⁹ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, a. a. O.; Kap. V und VII.

zorla kabul ettiren ütöpik eleştirmenin tahakküm hırsının sitemine daha az maruz kalır. Bu çerçevede, sınırlı iki argümanla birlikte, rasyonellik ve uzlaşma arasındaki önemli farklılığa yönelik olarak üçüncü bir argümana dayanmak istiyorum.

(1) Etik-yaşamın ahlaka üstün olduğu yerde, ahlaki yargının sadece ilgili tarafların kendilerine geri gönderilmesi doğru değildir. Ahlak ilkesinin söylem-etiksel anlayışı, filozofun evrenselleştirme ilkesini temellendirme işini tek başına üstlenmesini yanlış anlaşılacak biçimde açıklamalıdır; ama bu açıklama argümantasyon kuralı olarak hiçbir normatif içeriği öngörmez. Bütün içerikler, henüz temel eylem normları olarak ele alınmıyorsa da, gerçek (veya bütünleyici tarz olarak alınan, savunucu biçimde yürütülen) söyleme bağımlı olmak durumundadır. İlgili taraf olarak ahlak kuramcısı, gerekirse uzman olarak söyleme katılabilir, ama bu söylemi kendi tekelinde yürütemez. Rawls'un adalet teorisi örneğindeki gibi içeriksel alanlara kadar uzanan bir ahlak kuramı, vatandaşlar arasında yürütülen bir söyleme ilişkin bir katkı olarak anlaşılmalıdır.

(2) Etik biçimciliğin öne sürdüğü soyutlamaların, eleştirmenin kendinde bulunan öncü bir ütöpik düşüncüyü esinlemesi gerektiğine oldukça az rastlanmaktadır. Gösterildiği kadarıyla, tutarlı biçimde gerçekleştirilmiş olan bir söylem etiği, ahlaki açıdan sınırları yerli yerinde anlayacak ve gelecek-sonrası ahlak ve hukuk tasarımlarının nesnel biçiminde kabul edilen yaşam-biçimlerinin karmaşık yapılarını da açıklayacaktır. Ayrıca, yaşam dünyasının her rasyonelleştirilişi, zaten Batı toplumlarının modernleşme sürecinde söz konusu olan, diğer deyişle felsefenin parmağı olmadan da yerine getirilmiş olan ve hâlâ getirilmekte olan bir ders kitabı olarak hizmet edebilir. Tarihte aklın izlerini arama denemesinde felsefe, Bubner'in de gerekli gördüğü gibi, tarih ve sosyal bilimlerle işbirliğine muhtaçtır. Şüphesiz ki, aklın bir tarihselleştirilişi, ne aklın adına varolanın kutsallaştırılması ne de varolan adına aklın tasfiyesi anlamına gelmektedir.

Hegel ve tarihselciliğin tam bir alternatif oluşturmadığını, Kant ve Marx’tan öğrenebiliriz.

(3) Bubner, nihayetinde haklı olarak aklın tarihte hiçbir şeye reçetesinin olmadığı konusunda uyardır. Bu uyarı, biçimsel bir etiğin kültürel yaşam-biçimlerinin ve bireysel yaşam-tarzlarının değerini ahlaki soyutlamalar lehine ihmal etme –günlük yaşam pratiğinin özerkliğine riayet etmeme– endişesini dile getirir. Şüphesiz ki her zaman çoğulcu olarak görünen yaşam-tarzları ve yaşam-öyküleri gibi bütünlükler, sadece ahlaki bakış açısından bütünüyle boyunduruk altına alınmak istendiği zaman bu tehlike ortaya çıkar. Bunlar, demek ki yalnızca bir yaşam-dünyası içindeki bir boyutla ilgili değildir ve gerçi normatif geçerlilik iddiasıyla ortaya çıkan kurumsal düzenlemeler ve meşru olarak düzenlenmiş etkileşimlerle ilgilidir. Bir topluluğun yaşam biçimi veya bir bireyin yaşam-öyküsünün bütün olarak az çok ‘uzlaşıp uzlaşmadığı’, ‘başarılıp başarılmadığı’, bir yaşam-tarzının bütün olarak ‘yabancılaşıp yabancılaşmadığı’, ahlaki olarak cevaplanabilir soru değildir. Bu, bir normun veya bir eylemin ahlaki olarak doğru olup olmadığından önce, bir kişinin bedensel ve ruhsal durumu hakkında karar verilmesi gibi *klinik* soruna benzemektedir.¹⁰

Bubner de, yabancılaşmayla ilgili bilinen eleştirileri karşılaştırmalı biçimde gündeme getirir: temsiliyet ve katılaşma/donuklaşma. Eğer gelenekler şimdiyle olan yaşam-sal temaslarını kaybetmişlerse, kurumlar hâlâ kör iktidar/siddet (*Gewalt*) aracılığıyla korunmaktaysa ve sürdürülüyorsa ve bireyler eylemlerinde artık kendilerini yeniden bulamıyorlarsa, ahlaki bir bütünlük parçalanmıştır –öyle ki genç Hegel, daha önce yabancılaşan yaşamı, uzlaşmış yaşamdan ayırmıştı. Bu belirleyici özellikler, bütününde bir yaşam-tarzını, benzer şekilde bir yaşam-biçimi patolojisi-

¹⁰ A. Wellmer, *Über Vernunft, Emanzipation und Utopie: Ethik und Dialog*, Frankfurt/Main 1986, 175-221.

ni ve rasyonel olmayan aşamasını karakterize etmektedir. Bir yaşamın başarılımış veya yabancılaştırmış olup olmadığı, onun normatif doğruluk ölçülerine uyması değildir –bir yaşam için sezgisel ve zor açıklanabilir ölçekler olduğu hâlde olumsuz olarak daha iyi ifade ederiz: Başarılmamış olmayan yaşam, ahlaki ölçütlerden bütünüyle bağımsız değilse de değişir. Aristoteles’ten beri felsefe, mutluluk ve adalet ilişkisini ‘iyi’ başlığı altında incelemektedir. Yaşam-biçimleri, aynen yaşam-öyküleri gibi tikel kimlikler etrafında kristalleşir. Bunlar, eğer yaşam başarılmamış olmayacaksa, bir yaşam biçimi içerisinde ilgili rasyonelliğin gerçekleşme düzeyinin ölçülerine göre ortaya çıkan ahlaki taleplerle çelişemez. Ama bir yaşam-biçiminin tözselliği, hiçbir zaman evrensel bakış açısından hareketle gerekçelendirilemez. Bu durum, yaşam-dünyasına yönelik, gereksiz –ve hatta normal de olmayan– bir rasyonelleştirmenin, tarafları niçin daha mutlu etmediğini de açıklamaktadır.

İKİNCİ KISIM AHLAK GELİŞİMİ

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM ADALET VE DAYANIŞMA; ‘ALTI AŞAMA’ ÜZERİNE TARTIŞMALAR

1. Gelenek Sonrası Düzeye Yönelik Doğal Ahlak Aşamaları Var mıdır?

Kohlberg, geçici olarak gelenek-sonrası düzeyde ahlaki yargının iki doğal aşamasının tanımlanabileceğine ilişkin önceki görüşüne geri döner. O, buna yönelik olarak ikna edici bir temel gösterir: Her hiyerarşik aşamanın yapısı, söz konusu gelişim sürecinin geçmişine bakarak, öğrenme süreci olarak betimlenebilen kusursuz bir normatif dayanak noktasını gerektirmektedir. Ahlaki yargının 5. Aşaması, uygun bir aday değildir; yani bu aşama stabil, eleştirilebilir-olmayan çözümler ölçütüne göre tanımlanmaktadır. Piaget geleneği içerisinde ortaya konulan bilişsel kabullerin, öğrenme sürecine yönelik normatif olarak belirlenen böylesi bir amacı gerektirdiği konusunda Kohlberg’le aynı görüşteyim; ama Kohlberg’in aksine, en yüksek ahlaki aşamaları, neden 1’den 4’e kadar olan aşamalardaki gibi aynı anlamda doğal bir aşama olarak tasarlamak gerektiğini anlamıyorum.

Doğal aşamaların yapısal tanımlamasına ruhsal yapılar karşılık gelmektedir. Benzer kuramsal postulat, gelenek-sonrası yargı düzeylerinin betimlemesi için de geçerli

olmalıdır: Ahlaki yargının ilkeye dayalı yeteneğine yönelik olarak psişik bir temsili kabul etmeliyiz. O hâlde bu yeteneğin farklı biçimlerde ortaya çıktığı, deneye dayalı olarak tespit edilebilir. Bu yetenek, bilinen ahlak felsefeleriyle benzerlik gösteren tipik çözüm stratejilerinde kendini gösterir: Kabaca ifade edilirse, bu stratejiler yararcı uzantılara ya da (rasyonel egoizme dayanan) Hobbesçu sözleşmecî yapılara veya (Kant'tan Rawls'a kadar geliştirilmiş olan) deontolojik kuramlara benzerler. İçeriklerin bu değişiminden hareketle yapısal farklılıklar çıkarılabilir mi ve yapısal farklılıklar gerekirse doğal aşamalar anlamında yorumlanabilir mi? Buna karşı, iki düşünceden söz edilmektedir.

(1) Her şeyden önce Kohlberg'in sorgulalamalarında ortaya konulan ahlaki temellendirmenin düşünümsel aşamasının sistematikleştirilmesinde, açıklama derecesinin önemli psikolojik farklılıklarıyla birlikte ahlak felsefesiyle ilgili yönelim farklılıkları ilk bakışta (*prima facie*) ve hemen fark edilmez. Düşünümselliğin farklı aşamaları, örneğin kural kavramlarının uygulanması aracılığıyla gösterilebilir. Gerçi bütün gelenek-sonrası yargılar, kurum ve eylem-maksimleri karşısında hipotetik bir anlayışı kabul etmek ve tanınan mevcut fiili normları soyut normların ışığında bir yargıya ulaştırmak, gerekirse eleştirmek suretiyle üstünlüğünü gösterir. Ama gelenek-sonrası olmayan bütün böylesi temel-normlar, ilkesel özellikleri dolayısıyla basit kurallardan ayırt edilebilirler. Herkes değil, sadece ilkeler ve kuralların mantıksal rollerini sezgisel biçimde birbirinden ayrı tutanlar,¹ ilkeler arasındaki rasyonel değerlendirmenin soyut bir bakış açısı –‘ahlaki bakış açısı’– altında olanaklı olan bir sistem çerçevesinde ilkelerin çeşitliliğini düzenleyebilir. Herkes değil, böylesi bir *ahlaki bakış açısını* iddia eden kişiler, saf prosedürel özellik yoluyla ahlak ilkelerini basit

¹ Dworkin ile bağlantılı olarak, ‘ilkeler’ ve ‘kurallar’ arasındaki farkı anlaşılır biçimde analiz eder: R. Alexy, *Theorie der Grundrechte*, Baden-Baden 1985, 71-103.

ilkelerden ayırabilirler. Ve herkes değil, böylesi bir etik prosedürü temsil eden kişiler, prosedür-ilkesinin gizli biçimde monolog olarak uygulanması ve öznelarası düzenlenen örnek bir pratiğin gerçekleştirilmesi arasında yeterince ayırım yapar. Bu düşünümsel aşamalar, eğer nihai düşünümsel adımdan (tekrar ele aldığım) hareketle dikkate alınmazsa, farklı ahlaki-kuramsal yönelimler arasında hiçbir ayırım yapılamaz: Özerk olan, diğer deyişle metafiziksel ve dinsel temel kabulden bağımsız olan bütün ahlaklar, ahlak ilkeleri getirebilirler ve bunlardan bazıları prosedür-etigi anlamında anlaşılabilir. Diğer yandan, –Hegel’den Scheler’i aşıp günümüz Yeni Aristotelesçiliğine kadar² uzanan etik biçimciliğe yönelik eleştiriler- ortaya koyan ahlak kuramları, ahlaki temellendirmeye yönelik yüksek düşünümsel aşamaların gerçekte bir kazanımı ifade ettiğini reddetmektedirler. Bu tartışmalı konum göz önüne alındığında, “anything goes” [Ne söylersem geçerli olur.] anlamında bilgelik anlayışında değişim. Ahlak teorisinin, ahlaki sezgimizin genel özünde, diğer deyişle ‘ahlaki bakış açısından’ hareketle ortaya konulan evrensel bir geçerlilikle en iyi şekilde yeniden yapılandırılabilmesinin, ahlaki ilkelerle birlikte değerlendirilmesi gerektiği görüşündeyim. Aksi takdirde, baştan itibaren normatif önermelerin normatif geçerliliklerinin bilişsel anlamına ulaşamazdı. Fakat rekabet eden kabullerin –herhâlde şimdiye kadar olan– yapısal özelliklerinin gerçekte psikolojik anlamı olduğu konusunda, varsayılan söz konusu temellendirme biçimleri arasında da yeteri kadar ayırım yapılmadığı filozofların tartışmasından öğrenilebilir. Görünüşe bakılırsa, filozoflarınki gibi düşünümsellik aşamalarına göre sorgulayan aceminin temellendirme stratejileri ayırt edilebilir; ama bunlar hiçbir ‘katı’ statüye sahip olamaz; bunlara yönelik ‘doğal’, intrapsişik biçimde tasarımılanan gelişim aşamaları statüsü iddia edilmesi pek olası değildir. Ahlak felsefeleri arasındaki

² Krş. age., 77 vd.

tartışma, örneğin Kantçıların, kural-yararcılığı veya Hobbesçu kökene dayalı sözleşme teorilerinden yapısal olarak ayrıcalıklı olmaları bakımından ahlaki sezgilerine daha iyi erişim sağladıkları psikolojik iddiayla uzlaştırılmaz. Böyle bir şey, Kohlberg'in gelenek-sonrası her iki aşamaya yönelik olarak ortaya koyduğu temel tanımlamasından çıkarılabilir. Ahlak filozofları arasındaki bilişselci tartışma, daha çok özerk ahlakın gelenek-sonrası düzeyine geçişe yol açan sezgilerin aynı potansiyelliğinin herkes için nasıl ve hangi kavramsal araçlarla uygun biçimde açıklanabileceğiyle ilgilidir. Gelenek-sonrası düzeyin kendisinin düşünümsel karakterini zaten varsayan ve böylelikle doğal olarak rasyonel yeniden yapılandırmaya dayayan sezgisel bir bilginin ayrıntılı olarak daha iyi incelenmesi söz konusudur. Ama bu rekabet, gelişim psikolojisinin araçlarıyla değil, sadece felsefi argümantasyonlar alanında bir karara bağlanabilir.³

(2) Bilişsel bir gelişim psikolojisinin bakış açısından hareketle, doğal ahlaki aşamalar postulatının ('doğal' olarak yerleşmiş) gelenek-sonrası düzeye dâhil edilmesi için bazı gerekçeler de ifade edilir. Görüşme/mülakat durumunda, düşünmenin ve ahlaki yargının biçimsel-işlevsel veya gelenek-sonrası düzeyine ulaşıncı, sorgulama için psikoloğun tutumunu değiştirmesi gerektiği kuramsal kabulden zaten anlaşılmaktadır. Demek ki bu düzeyde, deneğin düşünüm-sellik-öncesi performansı ve bunun psikolog tarafından düşünümsel olarak kavranılması çabası arasındaki mevcut aşamalardan oluşan her asimetri kaybolmaktadır. Dolayısıyla genelde soruşturma durumunda yerleşen bilişsel düzey farkı ortadan kalkmaktadır. İlkelere dayanan ahlaki yargı-

³ Etik bilişselciler ve değer-şüphecileri arasındaki anlaşmazlıkta durum farklıdır. Bu tartışma da, felsefi argümanlar temelinde yapılmalıdır. Bu karşı pozisyonlar, ikili bir kodlama anlamında, kuşkusuz ki gelişim psikolojisi açısından yorumlanabilirler: Değer-şüphecileri, Kohlberg'in 4½ aşamasını dikkate alan görüş temelinde ahlaki bir bilinci rasyonelleştirmeye çalışırlar: Krş. J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/Main 1983, 195 vd.

ların, artık yalnızca sezgisel olarak uygulanan teknik bilgi ve tecrübe yeteneğinin düşünömsellik-öncesi ifadesi veya yansıması olmadığı, aksine başlangıçta bu bilginin zaten ayrıntılı bir açıklamasının, âdeta bir ahlak teorisinin başlangıç ilkelerini temsil ettiğı teorik olarak tanımlanır. Ahlaki yargılar, edinilen ahlaki sezgilerin yeniden yapılandırılmasının öncelikli adımı olmaksızın gelenek-sonrası düzeyde olanaklı olmazlar ve hatta bu yüzden teorik olarak ortaya konulan ahlaki ifadelerin anlamı olur. Bu düzeyde ortaya çıkan öğrenme süreci, eğer o zamana kadar etkili olan söz konusu düşünömsel soyutlama sadece öğrenme mekanizması olarak yüceltilirse, her zamanki gibi bu amaçla yapılan ve rasyonel sonradan-yapılandırmanın metodik olmayan prosedürü de devam ettirilebilir. Bir araştırma sürecinin açık ufku içerisinde, bizzat önceden tahmin edilebilir olmayan sonuçlarla hareket eden ve prosedürel olarak yeniden yapılandırıcı biçimde davranan psikolog, bu yüzden bilimsel yeniden yapılandırma işinde ilkesel eşdeğerli taraflar olarak en üst aşama için yeterli olan deney kişilerinden başka hiçbir şeyle karşılaşamaz. Psikologlar olsun, araştırmacılar veya felsefeciler olsun gelenek-sonrası yargıya varanların hepsi, gerçekte ahlaki sezgilerin özsöl bir alanının olası en uygun açıklamasına yönelik *ortak girişimde (joint venture)*, temel olarak eşit sosyal-bilişsel katılım koşullarına sahip katılımcılardır. Bu geçerliyse de, önemli yapısal ve içeriksel değişimler, gerek ahlaki ikilemlere yönelik gelenek-sonrası cevaplara, gerekse doğal aşmaya ilişkin farklı ahlak felsefesi kabullerine dayandırılabilirler.⁴

(1) ve (2) çerçevesinde ifade edilen argümanlar, Kohlberg, Boyd ve Levine tarafından ortaya konulan 6 Aşamanın standart tanımının tadil edilmesi ve genişletilmesi çabasını ya da girişimini hiçbir biçimde değerden düşürmez; onlar,

⁴ Bu tezi, John C. Gibbs ve Th. A. McCarthy ile bağlantılı olarak ayrıntılı biçimde geliştirdim: J. Habermas, 1983, 185 vd.

bu çabayı şüphesiz ki başka bir anlayış temelinde ele almak-tadır. Bu açıklamayı, Kohlberg'in anlayışına göre de doğru ahlak kuramının seçimi ve böylelikle ahlaki gelişimin nor-matif biçimde nitelenen amaç-durumunun doğru biçimde tanımlanması konusundaki bir ahlak felsefesi tartışmasına ilişkin oldukça yararlı ve teşvik edici bir katkı olarak anlı-yorum. Bir psikolojik yazarın ana hatlarıyla kabul edilen bir ahlak gelişim kuramı olması kadarıyla filozof Kohlberg'in görüşlerini ciddiye alıyorum.⁵

Şimdi öncelikle *ahlaki bakış açısından* ortaya konu-lan Kohlberg'in açıklamasını, önceden edinilen *ideal rol-üstleniminin* (*ideal role-taking*) zayıflıklarını ve avantajları-nı açıklamak için, diğer üç çağdaş öneriyle (Rawls, Scanlon, Apel/Habermas) karşılaştırmak istiyorum. Sonrasında, Kant menşeli bütün deontolojik kabullere ve onun meşru özüne dayanan tartışmalara karşı, Bill Puka'nın merkezî itirazına geri gideceğim. *Adalet ve hayırseverlik/yardımseverlik* (*justice und benevolence*) olarak ifade edilen ahlaki ilkelerin her ikisi-nin, 'herkes için eşit saygı' açısından birleştirilmesini dikkate alan bu itirazda, aslında Kohlberg'in önerisi beni ilgilendir-mektedir. Sonuçta, bu kabulün tutarlı biçimde söylem-etiksel araçlarla gerçekleştirilebileceğini –ve de Puka'nın itirazlarına karşı da savunulabileceğini– göstermek istiyorum.

2. 'Ahlaki Bakış Açısının' Prosedürel Etik Açıklamaları

Biçimsel etikler, önemli bir ahlaki eylem çatışmasının –tam da ahlaki bakış açısı altında– tarafsız biçimde nasıl değ-erlendirilebileceği konusunda bir kural veya prosedür verirler.

⁵ L. Kohlberg ve B. Puka'nın konferans-bildirilerine atıf yapıyorum, krş. L. Kohlber D. R. Boyd, Ch. Levine, "Die Wiederkehr der sechsten Stufe": W. Edelstein, G. Nunner-Winkler (Hg.), *Bestimmung der Moral*, Frankfurt/Main 1986, 205-240; aynı şekilde B. Puka, "Vom Nutzen und Nachteil der Stufe 6", age. 241-290.

Eylem maksimleri olarak değil de, gerekçelendirme ilkeleri olarak anlaşıldığı takdirde Kant'ın kategorik buyruğu buna örnektir. Geçerli eylem maksimlerini 'genel bir yasama' temeli olarak kullanabilme iddiası, hem özerklik kavramının (özgürlük olarak, kendinde verilen bir yasaya göre eylemek) hem de uygun eylem biçimlerine yönelik genel uzlaşi-yete- neğinin ilgili kavramını yürürlüğe koyar: Tarafsız değerdendirmenin ortaya koyduğu bakış açısı, doğrusu geçerli olarak herkesin isteyebileceği normları nitelendiren bir evrenselleşme ilkesi aracılığıyla elde edilir. Varoluşsal niceliyecilerin 'hepsi', belki tartışmalı bir normun genel olarak uygulamasıyla ilgili olabilen (diğer deyişle kişinin eylem alanıyla sınırlanabilen) herkese dayanır. 'İsteme' yüklemi, özerk istemin Kantçı kavramına göre kendinden-bağıllık/öz-bağıllık (*Selbstbindung*) olarak anlaşılır; mümkün olduğunca, 'benim için bağlayıcı olarak kabul edileni' ifade eder. Temel sezgi açıktır: Ahlaki bakış açısı altında, ilgili taraflar alanında genel olarak rasyonel biçimde motive eden ve dolayısıyla zorlamasız rızayı/onayı elde edebilen bir norm veya eylem tarzının olup olmadığının denetlenmesi gerekir. Bu sezgi, çağdaş felsefeciler tarafından farklı biçimlerde formüle edildi; genellikle önerilen denetlemenin prosedürel karakterinin Kant'takinden daha açık biçimde ortaya konulmasıdır. Aşağıdaki dört pozisyon, farklı uygulamalarla birlikte sözleşme veya rol-üstlenim modellerine dayanan, diğer deyişle öncelikle olgu-karşıtı olarak düşünülmüş bir uzlaşma sürecine yönelik akla en yakın modellerdir:

(1) İlk model, sözleşme teorilerinin merkezî düşünme biçimlerinden (Hobbes'tan beri kökleşmiş olan modern rasyonel hukuk gibi), yani özerk hukuk özneleri arasındaki akde dayalı bir sözleşmenin özel-hukuksal figüründen yararlanmaktadır. Bu, felsefi-tarihsel, ama sistematik olarak da Kant'ın gerisine bir dönüş anlamındadır. Sözleşme şeklini, Kantçı sezgi düzeyine yükseltmek için belirli çerçeve koşulları eklenmelidir. Bu yüzden Rawls, kendi sözleşme tarafla-

rını, eşit seçme özgürlüğünden yararlanabilen, amaç rasyonel biçimde karar verebilen ve yalnızca kendi iyilerini (diğer deyişle onların karşılıklı esenliklerine ilgisiz olmaları) takip edebilen bir başlangıç-durumuna/ilk-duruma yerleştirir. Bu durum, rasyonel egoistlerin belirli kısıtlamalar çerçevesinde uzlaşmaları gerektiği biçimde tanımlanır. Çerçeve koşulları, her şeyden önce ‘bilgisizlik peçesi’ (geleceğe yönelik öncelikle kurumsal olarak düzenlenen toplumsal bir işleyiş içerisinde, kendi statüsü hakkındaki bilgisizlik) altında normatif olarak dikkate alınan ilgilerin/çıkarların genelleştirme-yeteniği açısından aydınlatılmış bir öz-çıkarın yeniden-yorumunu dayatmalıdır. Kant’ın, pratik akılda ahlak yasasına ve de özerk eyleyen öznenin güdülerine bizzat yerleştirmiş olduğu yönelim, şimdi öncelikle başlangıç-durumunun normatif değerli koşullarıyla birlikte, bu koşulların altında işleyen rasyonel egoizmin uyumundan sonuç olarak ortaya çıkmaktadır. Bu, ilk bakışta ‘adalet teorisini’, Kantçı ahlak öğretisinin varsayılan öncüllerden hareketle temize çıkarmaktadır. Sözleşme yapan tarafların, sadece makul olan ve ödevden kaynaklanmayan eylemeye ihtiyacı vardır. Öyleyse teorisyen, başlangıç-durumunun yapısını ve hem de bu durumda üzerinde uzlaşılan ilkelerin gerçekte ahlaki sezgilerimize uygun düşüp düşmediğini iyice araştırmalıdır. Onun, yalnızca makul ya da ‘düşünümsel-denge’ temelinde kontrol edilen kabulleri, “garanti edilen uygun başlangıç-durumunu tespit eder, onda amaçlanan temel sözleşmelerin adil olduklarını garanti eder.”⁶ Fakat önerilen teorik prosedür, sonucun doğruluğunu, hatta “tarafların olağan anlamda müzakere etmesine yol açmayacak”⁷ biçimde garanti etmelidir. Çünkü akdedilen bir sözleşme tarafının rolünde kendini başlangıç-durumuna yerleştiren herkes, Rawls’un (yaşam planları, temel sorumluluklar vb. konusunda bazı makul ilavelerle) te-

⁶ John Rawls, *Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/Main 1975, 34.

⁷ Age., 163.

orisinde geliştirdiği benzer sonuçlara tündengelimsel olarak ulaşabilmelidir. Kategorik buyruk gibi Rawlsçu denetleme modelini de, herkesin sadece kendisi için –‘tasarımlamada’– uygulayabilmesi gerekir.

Bununla birlikte, bu avantajların dezavantajları vardır. Çerçeve koşulları aracılığıyla bütünlenen bir sözleşme modeliyle Rawls, hiçbir şekilde Kantçı etiğin temel sezgisine tam olarak ulaşamaz. Kant’a göre herkes, pratik akıl sayesinde ahlak yasasını anlayabilir; kendi ahlak yasasından türetmiş olduğu yargılar, sıkı bilişsel iddiaları yerine getirir. Rawls’a göre başlangıç-durumunda yapılan sözleşme tarafının rolüne, ama yalnızca amaç-rasyonel karara bağlı olarak beklenen bir role ihtiyaç duyulur. Burada, özel-hukuk öznesinin anlayışına uygun bir sözleşme modeli iradeciliği (*voluntarismus*) etkisi vardır: Başlangıç-durumundaki yapıntısal anlamada öngörülen katılımcıların perspektifinden hareket eden herkesin, kendi ilgisini/çıkarını hesaplanmasının ötesinde anlayış/içgörü eksikliği vardır. Dolayısıyla, başlangıç-durumunu niçin başka şekilde kurmayıp bu şekilde kurduğu konusunda ahlaki pratik bilgi, onu inanılır kılmayı gereken teorikçide saklı kalmaktadır. Fakat eğer ilkeler ve kurallara yönelik rasyonel gerekçelendirme başarısının ussallığı, sözleşme ortaklarının kendi rasyonel kararları aracılığıyla sağlanmıyorsa, aksine yalnızca apriori olarak yerleştirilmiş olan çerçeve koşullarıyla birlikte *makul olmayan öznел* etkileşimden türetiliyorsa, başka endişe (Dworkin tarafından aşılmış olan) ortaya çıkar: Gerçekte, Rawls gibi muhataplarını başlangıç-durumu içine yerleştiren bunun için motive edebilir.⁸

(2) Bu ve benzer gerekçelerden hareketle T. M. Scanlon, sözleşme modelini Kantçı tasarıma yaklaştıran bir revizyon önerir. Scanlon, başlangıç-durumu yapılandırmasının ras-

⁸ Bu, daha sonra yapılan düzeltmelere yönelik gerekçelerden biridir; Rawls, Dewey konferansında, normatif değerli kişi kavramının dâhil edilmesini gerekli görür.

yonel bir egoizm aracılığıyla örtülen bilgisizlik-peçesinden vazgeçmekte ve sözleşme taraflarını, daha baştan makul olarak bu pratiğin genelleştirilmesine yönelik rızalarını (onu olgusal anlamda yerine getirsin veya getirmesin) reddetmemeleri gereken, olanaklı bütün taraflar karşısında kendi pratiğini ikna edici biçimde gerekçelendirme isteğiyle donatmaktadır. Ahlaki sorunların tarafsız biçimde değerlendirilmesi için Scanlon,⁹ aşağıdaki denetim ilkesini önermektedir: Bir eylem biçimi, bütün tarafların zorlamasız ve rasyonel biçimde bilgilendirildiği bir anlaşmasının sonucu olarak ussal biçimde tasarımılanabilen genel eylem kurallarının herhangi bir sistemi aracılığıyla her ilgiliyi yetkili kılıyorsa, ahlaki olarak doğrudur. Bu formülasyon aracılığıyla ifade edilen ‘uzlaşmanın’ın (*agreement*) anlamı, ussal olarak motive edilen bir anlayışla (*judgemental harmony*) ortaya konulan bir sözleşmenin hükmünde değişmektedir. Scanlon, tarafların kendi perspektiflerinden hareketle biçimlenen ‘makul’ irade-oluşumunu da göz önünde tutan bu moment vurgusuyla, aynı zamanda ahlaki motivasyon sorusunu cevaplandırmak istemektedir. Onaylanmaya ve uzlaşmaya uygun olan normlardan hareketle diğerleri karşısında kişinin kendi eylem biçimlerini gerekçelendirme isteği, ahlaki olarak yanlış olan eylemler gerekçelendirilemeyecekleri için, bu eylemlerden kaçınma henüz bir motif/güdü sayılır.

Scanlon, sözleşme modelinin epistemik anlam değişikliği aracılığıyla Rawls’un saptamış olduğu ayrımı, yani bir yanda başlangıç-durumunun öznelerarası bir biçimde belirlenmiş zorlayıcı adalet perspektifi ve diğer yanda kısıtlanmış katılımcı perspektifi arasındaki amaç rasyonellik ayrımını ortadan kaldırmaktadır. Böylelikle başlangıç-durumunun normatif yapısının apriori bir gerekçelendirme görevinde ahlak filozofuna yardım edilir; aynı zamanda bütün katı-

⁹ T. M. Scanlon, “Contractualism and utilitarianism”: Williams, B., Sen, A. (Ed.), *Utilitarianism and beyond*, Cambridge 1982, 110.

limcıların zorlamasız ve rasyonel biçimde gerekçelendirilen bir uzlaşmayla ilgili olmaları şartıyla hangi eylem biçimlerinin ilgililer alanında iyi ilkelerden kaynaklı genel bir praksis olarak hiç kimse tarafından reddedilemeyeceği, bütün durumların bilgisi dahilinde her birinin bizzat gözden geçirmesi taraflardan beklenir. Bu prosedür, artık Rawlsçı prosedür gibi sıkı bir monolog biçiminde uygulanamaz. Başlangıç-durumunun herhangi bir tarafı rolünde, onların (böylelikle benim de) perspektifinden genel olarak onaylanabilir olanı denentlemem artık yeterli değildir; revize edilen sözleşme modeli, daha ziyade *herkes* uzlaşma amacına yönelmişse, onların kendi perpespektiflerinden hareketle genel olarak onaylamayla değerlendikleri şeyin tarafımca denetlenmesini talep eder. En azından, monolog biçiminde uygulanabilir olmayan bir prosedürün öznelarası gerçekleştirilmesinin tasarlanmasında, diğer deyişle potansiyel olarak sonuna kadar götürülmesi gerektiğinde, ahlaki olarak yargıya varan özne için ek yükler ortaya çıkar.

Scanlon'a göre, ilke ve kurallar, eğer herkes kendi perspektifinden hareketle gerekçeli rızasını/onayını verebilmeyi bütünüyle ikna edici biçimde ortaya koyarsa, yalnızca o zaman genel onayı/oluru sağlar: "Bir ilkenin ahlaki olarak doğru olduğuna inanmak için, kişinin, bu ilke üzerinde herkesin ussal olarak uzlaşabileceğine inanması gerekir... Ama bana göre, bu durum başkalarının olası mağduriyetinden öte, kişinin kendi yararını gözetmesi eğilimi nedeniyle çoğu zaman bozulmaktadır. Bu nedenle, 'kendimi bir başkasının yerine koyma' daha yararlı bir düzeltici aygıttır."¹⁰

(3) Scanlon'un, bu durumda bir başka modele başvurmaması tesadüf değildir. G. H. Mead'ın temel tasarımı, yani bir etkileşim-katılımcısının başkasının perspektifini benimsemesi, sadece sözleşme modelinin 'yararlı düzeltimi' değil, aynı zamanda Kant sonrası ortaya konulan öncüller çerçevesinde

¹⁰ Age., 122.

(ikili-öğretiden vazgeçme bakımından), Kantçı etiğin temel sezgisine ulaşan tutarlı bir girişim olarak, sözleşme modelinin temel kavramsal kapasitesini açacak ölçüde yüklenmesini telafi eden alternatiftir. Dolayısıyla L. Kohlberg, ahlaki eylem uzlaşmazlıklarının tarafsız olarak değerlendirilmesinde ortaya konulan ahlaki bakış açısını, Mead'ın kendi eylem teorisi çerçevesinde Kantçı etiğin temel düşüncesini dönüştürmek için *evrensel bir söylemle* ilişkili olarak önceden kullanmış olduğu ideal rol-üstlenimi yardımıyla açıklamaktadır.¹¹ Kohlberg, iletişimsel olarak eyleyen en az iki kişi arasındaki basit etkileşimden hareketle bu anlayışı adım adım geliştirdi.

Ben (Ego), öncelikle bir başkasının durumunda sempatik bir duyarlılık koşulunu yerine getirmelidir; o, ahlaki bir çatışma durumunda, öteki-Ben'den (*Alter*) beklentilerini, ilgilerini, değer yönelimlerini vb. dikkate alabilen doğru perspektifi üstlenebilmesi için, âdeta onunla özdeşleşmelidir. O hâlde *Ego*, perspektif üstleniminin tek taraflı değil, aksine karşılıklı olarak alınmasını kabul etmelidir. Tartışmalı eylem biçimlerini, her iki tarafı ilgilendiren ilgilerin/çıkarların dikkate alınması bakımından tutarlı biçimde algılayabilmek ve tematikleştirebilmek için, öteki-Ben'nin (*Alter*) *Ego*'nun perspektifini aynı şekilde *benimsemesi* beklenir. Bu ikili ilişki, tikel bir grubun tarafları arasındaki bakış açılarının karşılıklılığı için kapsamlı ilişkiler çerçevesinde genişletilmelidir. Sadece bu sosyal-bilişsel koşul altında, genel bir pratiğin/uygulamanın benim gibi diğer yoldaşlar tarafından uygun gerekçelerden hareketle kabul edilip edilemeyeceğini değerlendirme söz konusu olursa, herkes bir diğerinin ilgilerini/çıkarlarını dengeli biçimde dikkate alabilir. Nihayetinde *Ego*, evrenselleştirilebilirlik koşulunu, öncelikle basit biçimde birbirini etkilemeye dayanan düşünceyle gerçekleşen

¹¹ Krş. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Cilt II, Frankfurt/Main 1981, 141 vd.

grup içi etkileşimde yerine getirmelidir: Onun, belirli bir etkileşimin somut koşullarını göz ardı etmesi gerekir ve *genel* bir pratiğin, karşılaştırılabilir koşullar altında herhangi bir zamanda kendi ilgi konumları açısından eyleyen potansiyel ilgililerin hepsi tarafından zorlamasız biçimde kabul edilip edilmediğini soyut olarak denetlemelidir. Bu, bütün tarafların ya da ilgili kişilerin perspektifinin evrensel bir değiştirilebilirliğini gerektirmektedir; *Ego*, her bir kişinin kendini diğer her birinin konumuna nasıl koyduğunu tasarlayabilmelidir.

Somut başlangıç koşulları altında sempatik duyarlılık gösterme ve özdeşlemenin ifade ettiği şey, saf bilişsel uygulamalar için bu aşamaya yönelik yapılan yüceltmedir: Bir yanda, başkalarının her hangi bir zamandaki özel ilgi/çıkar konumundan kaynaklanan *taleplerle* ilgili *anlayışa* ve diğer yanda, bütün tarafların toplumsallaşma yoluyla nesnel biçimde gerekçelendirilen *birlikteliğin bilinçliliğine* yönelik yüceltme. Bu soyutlayıcı aşamada, tesadüfi sosyal koşullar (ve ortaklıklar) karşısındaki sadakat duygusunda olduğu gibi, tesadüfi kişisel koşulların (ve kimliklerin) bireysel taleplere yönelik duyarlılığı çözülmelidir.

Bununla birlikte, ideal rol-üstlenimi prosedürü, sosyal-psikolojik köken bağlamından kaynaklanan güçlü bir duygusal etkiyi muhafaza eder. Rawls, normların uzlaşı-yeteneğine ilişkin değerlendirmede sözleşme modeline göre oluşturulan bir prosedürü temel alır; bu durumda, rasyonel biçimde karar veren taraflar arasındaki kararın, yani dikkate alınan uzlaşmanın ardındaki içgörü/anlayış momentinin geri çekildiğini görmüştük. Bu denetlemede, onun yerine rol-üstlenimi modeline dayanan bir prosedür temele alınır-sa, bu defa duyarlı tarafların konumlarını karşılıklı olarak açmalarını sağlayan sezgisel anlayışı ifade eden empati lehine, pratik akıl benzer bir biçimde geride kalır. Eğer düşünceler argümanlar aracılığıyla değiştirilecekse, yalnızca eleştirilebilir geçerlilik iddialarının öznelarası kabul edil-

mesinde kararlaştırılabilen makul bir irade-oluşumunun *söylemsel/gidimli* karakteri (orada rasyonel kararlar lehine olması gibi), burada empatik uzlaş-başarısı lehine ihmal edilir. Kohlberg, Boyd ve Levine tarafından yapılan tanımlama, 'diyalog'u argümantasyon biçimi olarak değil, aksine duyarlılık yeteneğinin keskinliği ve sosyal koşulların gücü için grup-dinamiksel araç olarak görme eğilimini (herhâlde Joan'la yapılan görüşmedeki iddialar nedeniyle benimsendi) ortaya koyar. Ancak bu eğilimin başarı kazandığı yerde, ahlaki olguların tarafsız biçimde değerlendirilmesinin bir prosedürü olarak ideal rol-üstleniminin bilişsel anlamı ihlal edilir.

(4) Rol-üstlenim modeli, bu duygusal birliktelikliği önlemek için Apel ve benim önermiş olduğum gibi, baştan itibaren bir söylem-modeli anlamında yorumlanabilir. Bu anlamda, salt lokal koşulların ve geleneksel düzenlerin hepsini aşan evrensel bir söylem için, ideal rol-üstlenimini sosyal-bilişsel koşulların somut örneği olarak yerleştiren Mead'de yeteri kadar ipucu bulunmaktadır.¹² Herhâlde Mead, kategorik imperatifin yerine getirebildiği şeyi, *evrensel bir söylemin* idealleştirilen koşulları altında gerçekleştirilebilecek bir irade-oluşumunu gösterebilmeyi amaçlamaktadır. Ahlaki olarak yargılayan özne, tartışmalı bir eylem biçiminin herhangi bir zamanda genel bir uygulama olarak ortak ilgilerde/çıkarlarda bulunup bulunmadığını, yalnızca kendi kendisinde değil, aynı zamanda geri kalan bütün toplumsal taraflarla birlikte denetlemelidir.

Böylesi bir biçimde dâhil olunan bir uzlaşma-sürecinin amacı, yani uygun gerekçelerden hareketle zorlamasız olarak rızaya ulaşılabilceği konusu (Scanlon'la birlikte) açık kılınırsa, Mead'deki söz konusu genel söylemin düşünsel niteliğinden daha net olarak açığa çıkar: Uzlaşma-süreci, sadece iletişimsel eylemin bütün potansiyel taraflarını içeren bir

¹² Kohlberg'in teorisini de, şimdiye kadar bu öncüller çerçevesinde alıntıldım.

ağ olarak değil, aynı zamanda iletişimsel eylemin düşünüm-sellik biçimi –hatta argümantasyon olarak– tasarlanmalıdır.

Bu nedenle, Meadci yapı, salt bir projeksiyon değerini yitirmektedir: Yürütülen her gerçek argümantasyonda, demek ki katılımcılar böyle bir projeksiyona girişmekten kendilerini alamaz. Argümantasyonlarda, en iyi argümanın biricik zorunluluğu temelinde ortak bir hakikat (*Wahrheitssuche*) arayışına, ilkesel olarak bütün katılımcıların ya da ilgili-kişilerin bağımsız ve eşit biçimde dahil olacakları pragmatik olarak varsayılmalıdır.¹³ Söylem-etiksel ilke, bu evrensel-pragmatik olguya dayanmaktadır: Pratik bir söylemin katılımcısı olarak, sadece bütün tarafların ya da ilgili kişilerin onayını alabilen söz konusu normların geçerliliğini iddia etmek gerekir. Argümantasyona dâhil olan herkesin fiilî olarak yapmak durumunda olduğu söz konusu idealleştirilen kabuller sayesinde söylem, ahlaki bakış açısını açıl原因an bir prosedür rolünü oynayabilir. Pratik söylem, biçimine göre, diğer deyişle yalnızca zorunlu genel argümantasyon koşulları nedeniyle eşzamanlı olarak bütün katılımcıları ideal rol-üstlenimine sevk eden bir uzlaş/iletişim süreci olarak anlaşılabilir. Bu süreç, Kohlberg'e göre, bireysel ve özel olarak önceden yerine getirilen ideal rol-üstlenimini, bütünü ortak idesine göre kamusal olarak uygulanan bir düzenlenmeye dönüştürür.

Elbette bu fikir, zorunlu evrensel geçerlilik alanıyla birlikte normların, diğer deyişle ahlaki normların ciddi anlamda denetlenmesi söz konusu olduğunda saf biçimde düzenleyicidir. Bu ideye oranla, iç 'ruhsal-yaşam'da savunucu bir biçimde işleyen veya içselleştirilen kapalı söylemler, bu yüzden yalnızca temsilci işlevini yerine getirebilirler. Ama gerçek biçimde yerine getirilmiş söylem olmadıkları için, içsel zorunlulukla (*in foro interno*) yürütülen argümantasyonların hiçbir karşılığı bulunmaz; onlar, verili koşullar altında

¹³ Krş. Argümantasyon teorisi üzerine ara söz: J. Habermas 1981, Bd. I, 44 vd.

gerçekleştirilemez olan bir prosedürü yapmış gibi gösteren salt sanal düzenlemelere tabidirler. Kuşkusuz ki bu çekince, argümantasyonun genellikle olgu-karşıtı koşullarda sadece yaklaşık olarak gerçekleşmesine izin verildiğini, gerçek biçimde gerçekleştirilen söylemlerin de mekânsal-zamansal ve sosyal sınırlamalar altında bulunduklarını ifade eder.¹⁴

3. Adalet Teorisinde İyinin Yeri

Etikteki deontolojik yaklaşımlar, tarafsız ahlaki yargının koşulları –ve tarafsızlığın, ahlaki bakış açısının anlamına teminat vermesi– açısından başlangıç sorularıyla birlikte yanlış yollara yöneltmesi nedeniyle baştan beri şüpheleri üzerine çekmiştir. Deontolojik yaklaşımlar, özellikle pratik soruları bilimsel olarak asimile etmeye zorlaması bakımından, ahlak kavramını adalet sorunlarıyla daralttığı ve özel-hukuk-öz-nelerinin yeniçağa özgü burjuva ilişkilerini ifade eden bakışı çarpıttığı kuşkusunu uyandırmaktadır. Bu eleştirinin, çeşitli yönleri vardır. Bu eleştiri, kısmen iyi yaşama, başarılmış bireysel yaşam tarzına ve sosyal yaşam biçimlerine –karakter ve ethos- ilişkin sorunların önceliğini vurgulayan, klasik etik savunusuyla sonuçlanır. Bu eleştiri, kısmen, bütünün iyiliğinin amaçlandığı ve dağıtılan kazanımlar/edinimler bakımından bireylerin haklarının içerildiği yeniçağ yararcılığının bir savunusunu ifade eder. Bu eleştiri, kısmen de, özgeci biçimde ortaya konulan gözetme tavrıyla, yardıma muhtaç olan insanoglunun iyiliği için ona ayrıcalıklı bir yer veren merhamet ve sevgi etiklerinin bir savunusunu amaçlar. Her

¹⁴ Bu nedenle söylem-etigi, ahlaki anlayışların/içgörülerin ilkesel olarak yanlışlanabilirliğini ileri sürmelidir. O, sosyal alanda düzenleme gerektiren anlaşmazlıkların uzlaşım sal bir biçimde zamanında çözülebileceğini de varsayamaz. Bu bilişsel eksiklikler nedeniyle, sosyal açıdan duyarlı eylem alanlarında gerekli işlevsel düzenlemeler ihtiyacını karşılamak için pozitif hukuku ahlaka dâhil etmek gerekir.

zaman, en büyük sayıda veya en zayıf olan bireylerin bulunduğu bir toplumda refah ve somut edinimler/kazanımlar söz konusudur; norm ve eylem biçimlerinin öznelarası tanınma haklılığına göre deontolojik sorular tarafından hiç değinilmediği görülen şans ve acı boyutu üzerinde durulur. Ahlaki olarak gerekçelendirilen eylem ve yaşam biçimine göre ortaya konulan soru, Kant gibi, buyrukların varsayılan niteliği normatif geçerlilik fenomeniyle sabitlenirse ve de kişilerarası ilişkilerin ve kimliklerin bütün somut yaşam ilişkilerinden bağının koparılmasına –hatta gerekçelere göre eylem maksimlerinin geçerliliği sorusuna tek bir problemle yaklaşılsa, ilk baştan eksik değil midir?

Filozofların bu tartışması, Kant'ın bir öğrencisi olarak yazarının gösterdiği ahlak gelişim teorisi alanında tekrarlanmaktadır. Tartışma, Carol Gilligan'ın önerisiyle, bir gözetim/koruma-etişini adalet etişinin karşısına koymakla daha da abartılır. Bu tartışma, zaten Bill Puka tarafından doğru zemine getirildi; ancak O da, aynı yönü işaret eden eklemlerde ısrar etmektedir. Bu eleştiriye Kohlberg, önceki gibi deontolojik olarak başlayan kuramı çerçevesinde, adaletin ve başkasının iyiliğini gözetmenin her iki görünüşünü birleştirme çabasındaki katkısıyla cevap vermektedir. Gerçekte Kant üzerinden yürütülen bu ilginç önerinin değerini doğru biçimde anlayabilmek için, şüphesiz ki Kohlberg'in hangi tartışmaya girişmediğini –ve yaşamaya ihtiyaç duymadığını da açıklamamız gerekir.

(a) İlk bakışta, Kohlberg'in adalet ve hayırseverlik/yardımseverlik (*justice and benevolence*) kavramlarını birleştirmesi, Hegel'in Kant eleştirisini ve etişin klasik ve modern varsayımları arasında aracılık etmek isteyen söz konusu bütün girişimleri akla getirmektedir. Eğer biz adalet ilkesini, genel refah ilkesinin, yani insanoglunun mutluluğunu ya da refahını gözetmenin tersi olan anlayışla ele alıyorsak ve bu her iki görünüşü birbirinden ayırıyorsak, bu durumda ahlaki temel fenomenin birliğinin bulunmadığını, Hegel önceden

fark etmişti. Hegel, kendi ‘törelilik/etik-yaşam’ (*Sittlichkeit*) anlayışını, ikili biçimde yansıtılan uzlaştırmalara eleştiriyile temellendirmektedir. Hegel, modern rasyonel hukukta ve Kant’ın ödev etiğinde ortaya konulduğu kadarıyla, yeniçağın bireyselci kabullerinde görünen adaletin soyut evrenselciliğinin (*Universalismus*) karşısındadır. O, aynı şekilde Aristoteles’in *polis-etikinde* ve Thomasçı *güter-etikte* ifade edildiği gibi, somut iyiliğe ilişkin tikelcilik (*Partikularismus*) anlayışını kesinlikle reddetmektedir. Kohlberg, gerçi Hegel’in bu temel yönelimini benimsemektedir; ama metafizik sonrası öncüller çerçevesinde iyi yaşamın değerlendirici sorularının, ortak yaşamın normatif olarak gerekçelendirilen sorularından ayrılması gerektiğini vurgular. Çünkü onlar, bu teorik olanağa sahip değildirler, yani (genel olarak bağlayıcılık talep eden) ilkeler gibi rasyonel bir tartışmayı sağlayamazlar. Kohlberg, sadece adalet sorunlarına yönelik rasyonel olarak değerlendirilebilen ahlaki problemlerin kısıtlayıcı biçimde sınırlandırılıp sınırlandırılmayacağını ve yaşam öykülerinin ve kişilerin veya yaşam biçimlerinin ve topluluğun söz konusu olduğu somut bütünlük temelinde yapılan değerlendirmeden başka bir şey olmayan, olası öğelerin dışta bırakılıp bırakılamayacağını araştırmak istemektedir.

(b) Başka bir açıdan, Kohlberg’in yardımseverlik içermi bir kez daha yararçı ve deontolojik kabuller arasında yapılan güncel tartışmayı hatırlatmaktadır. Bununla birlikte Kohlberg’in, burada da herhangi bir aracılık pozisyonu yoktur. Görünüşe bakılırsa, ideal rol-üstlenimi prosedürü, ahlaki temellendirmeden kaynaklı uygun olmayan her sonucu eleyen bir niyet-etikinin (*Gesinnungsethik*) sınırlarını parçalamaktadır. İdeal rol-üstlenimi, daha ziyade olası her bir ilgili kişinin çıkarının/ilgisinin karşılanması ya da tatmini için, tartışmalı genel bir pratiğin yerine getirmesi gereken sonuçların göz önüne alınmasına bağlı olarak gerekçelendirilmiş bir uzlaşımı sağlayabilmelidir. Ama bu, hiçbir biçimde

tutarlı, saf bir anlayış tarzına yönelik bir uzlaşımı ifade etmez. Kohlberg, *cankurtaran-sandalye*-ikileminden anlaşıldığı kadarıyla, bireyin temel özgürlüklerinin ve haklarının bütün yararların hesaba katılması aracılığıyla kısıtlanamayacağı konusunda Dworkin ve Rawls'la aynı düşüncededir. O hâlde Kohlberg, yararlılık ilkesi lehine adalet ilkesini kısıtlanmasını değil, aksine sadece ilk bakışta adalet anlayışıyla rekabet eder görünen sosyal destek ve somut refah yönlerini ortaya koyan adalet ilkesinin, her bir kişinin bütünlüğüne eşit saygı anlamında yorumlanıp yorumlanamayacağı sorununun ele alır.

(c) Neticede adalet ilkesi, Kohlberg'in öncelikle hukuk ilişkileriyle sınırlı olan ahlak teorisini genişletme isteği, şimdi hukukun ahlak aracılığıyla –daha geniş olarak Aristotelesçi veya yararçı ya da Hristiyan anlayışı anlamında– elde edilebilmesi olarak görülebilir. Bill Puka, bu temelden hareket etmektedir. Onun eleştirel biçimde yararlandığı çoğu örnekler, dar anlamda ortaya konulan benzer hukuk çatışmalarıyla ilgilidir. Puka, bir yerde, hukukun zorlayıcı olabileceğinden söz etmektedir. Ahlakın, zorlayıcı pozitif hukukla bu kamusal iç içe geçişini bir yana bırakacak olursak, adalet sorunlarının hukuk sorunlarıyla özdeş olduğuna ilişkin zımnî koşul, örneklerin seçimini bizzat telkin etmektedir. Puka, öznel hakların eşit dağılımı ve uyumluluğu sorunlarının bir araya toplandığı bir ahlak teorisinin sınırlarıyla uğraşmaktadır: O hâlde, genel yasaya göre her bir kişinin keyfi özgürlüğü herkesin özgürlüğüyle bir arada bulunabilmelidir. Tam da böylelikle, Kantçı hukuk öğretisinin en üst ilke olduğu ve ahlak ilkesi olmadığı ifade edilir. Eğer yanılmıyorsam, bu kavrayışın temelinde en az üç yanlış anlayış bulunmaktadır.

Haklar, diğer deyişle etik prosedür aracılığıyla temellendirilebilir olan ilke ve kurallar, özellikle modern toplumlar da 'dış yaşam-ilşkilerinin' kurumsal düzenlemesi söz konusuysa –prototipik temel haklar ve mülkiyet hakları alanında, tabî ki negatif özgürlükler ve öznel haklar biçimini de

alabilirler. Fakat aynı şekilde, prosedürel etik çerçevesinde yapılan temellendirmeler, bir başka çeşit ilke ve kuralları da kapsamaktadır; örneğin, kural gerektiren eylem alanlarına göre (ev işlerinde, çalışma sisteminde, okulda, ailede, komşulukta vb.) bütünüyle farklı olan adalet dağıtımına ilişkin ilkeler veya yardıma muhtaçlar için yardım ve sosyal destekle ilgili ilkeler; öz-denetim, koruyucu ilişki, samimiyet ve aydınlatma ödevine yönelik anlaşmalar vb. bu türden ilke ve kurallardır.

İkinci olarak, deontolojik yaklaşımların temellendirilmesinin uygulama sorunlarından ayrılması açık biçimde yapılmalıdır. Bireysel bir vakanın somut koşullarının yaşam-dünyasal bağlamından hareketle yapılan soyutlamanın, gerçekte tartışmalı norm ve eylem biçimlerinin ahlaki olarak doğru olup olmadıkları ve tarafların öznelerarası onayını sağlayıp sağlamadıkları sorularını cevaplaması gerekir. Ama bu soyutlama, gerekçelendirilen kural ve ilkelerin tarafsız biçimde uygulanması sırasında bireysel durumlara yönelik olarak geri götürülmelidir. Somut koşulların ve özel ilgi konumlarının ışığında geçerli olan ilkeler birbirine karşı değerlendirilmeli ve kabul edilen kuralların istisnai olanları gerekçelendirilmelidir. Başka bir biçimiyle, aynı olanın aynılığının ve farklı olanın farklılığının karşılandığı ilkede hiçbir yetersizlik söz konusu olamaz. Ama sonuçta, ahlaki buyruklar, pozitif hukuksal buyrukların ötesine geçebilirler ve gerçi o zaman da hukuksal ilişkiler, ahlaki olarak gerekçelendirilmiş temel normlardan hareketle gerekçelendirilirler. Bu, burada ayrıntılı olarak değinmeyeceğim, pozitif hukuk ve ahlakın bütünlüyci bir ilişkisinden hareketle açıklanmaktadır. Kişinin öznel özgürlüklerini, yasal olarak kuşkulu olmayan, ama ahlaki olarak sorgulanabilecek biçimde kullandığı durumlarda (kaynaklarımın başkalarına ne yapabileceğine aldırmaksızın, kaynaklarımı yok etmem, malımı-mülkümü yakmam, beynimi dağıtmam); gerçi içeriksel hukuki eşitlik bakımından olmasa bile, herkesi göz önünde bulunduran

bütünleyici ilişki dikkate alınırsa, en azından o zaman umut verici bir çözüm bulunacaktır.

Bill Puka'nın çeşitli itirazlarında dile getirmiş olduğu bir düşünceyi, aslında Kohlberg ciddiye almalıdır. Yeniçağın özerk ahlakı, modern doğa hukuku öğretisinde ve Kantçı etikte (belirli bir yorumunda), tek taraflı ve bireyseli bir biçimde kavranmaktadır; bu açıdan, deontolojik yaklaşımlar yeterince radikal şekilde gerçekleştirilmemiştir. Bu yaklaşımlar, kendi oluşum-bağlamlarında kalmakta ve dolayısıyla kendi kendinde sahip olunan bireysel özel-özerkliği, kendi kendisi üzerine tasarruf eden öznenin niteliği/mülkiyeti olarak görüldüğü –ve öznelerin özgürlüklerini karşılıklı tanınma ilişkisinde öznelerarası biçimde kazanmadığı ve talep etmediği ölçüde, burjuva ideolojisine bağlılıklarını sürdürmektedirler.

Mead'den aktarılan ideal rol-üstleniminin kavramıyla birlikte, Kohlberg'in, şüphesiz ki bireyseli-iyeliğe indirgemeksizin Kantçı temel sezgiyi elde edebilecek bir dayanağı vardır. Bu anlamda zaten Mead'in kendisi, Kant'ı kabul etmektedir: "Kant tarafından en çok vurgulanan yargımızın genelliği, tüm topluluğun tutumunu bütün ussal varlıkların tutumu/tavru olarak benisediğimiz gerçeğinden hareketle türetilir." Daha sonra O, karakteristik olan tümceyi ekler: "Ne olduğumuz, başkalarıyla olan ilişkilerimiz sayesinde. Bu yüzden hedefimiz (ahlaki olarak gerekçelendirilmiş J. H.), zorunlu olarak hem içeriği hem de biçimiyle toplumsal bir amaç olmalıdır. Sosyallik, ahlaki yargının evrenselliğinin nedenidir ve herkesin sesinin genelin sesi olduğu yönünde yaygınlaşan savın temelini oluşturmaktadır; diğer deyişle, durumu ussal biçimde değerlendiren herkes (ahlaki biçimde gerekçelendirilmiş bir amaca J. H.) de razı olabilmelidir."¹⁵ Geçerli normlar, bağlayıcı olma özelliklerini, genellenebilir

¹⁵ G.H. Mead, "Fragmente über Ehtik": *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1969, 429 vd.

ilginin/çıkarın cisimlenişi ve aynı zamanda bu ilginin/çıkarın korunması ile bireylerin özerkliği ve mutluluğunun yanı sıra toplumsal kolektifin bütünleşmesi ve refahının söz konusu olacağı koşuluna dayandırmaktadırlar. Kohlberg'in girişiminin ardında, adalet ilkesi yanında, başkasının iyiliğini gözetme ilkesini geçerli kılma düşüncesi olduğunu sanıyorum. Şimdiki ahlak felsefesi tartışmalarının temelinde bulunan bu program, (a)'dan birlikte (c)'ye kadar tartışılan plan karışıklığa yol açmayacak biçimde yol göstericidir. Aynı şekilde, programın yürütülme tarzını kastedildiği kadarıyla ikna edici bulmuyorum.

Kohlberg, başlıca üç düşünceye dayanmaktadır. O, öncelikle eylem çatışmalarının tarafsız ahlaki bakış açısından hareketle değerlendirildiği adalet fikrini/idesini yeniden aktif hâle getirir. Adalet idesi, bir ilkeye indirgenir ve ikinci bir ilke, yani iyilikseverlik ilkesi aracılığıyla bütünlenir. İyilik yapma ve zarar vermekten kaçınma ilkesi, kolektif iyiliğe olduğu kadar bireysel iyiliğe de dayanır. Tutum düzeyinde, bu ilke başkalarının iyiliğini gözetme, insanoğluna duyulan sevgi, merhamet, en geniş anlamda yardımseverlik ve aynı zamanda dayanışma duygusuna olan ilgiye de karşılık gelir. Her iki ilke birbiriyle bir gerilim ilişkisinde bulunmakla birlikte, ortak bir üst ilkeden türetilbilmelidir.

İkinci bir adımda Kohlberg, adalet ve iyilikseverliği, Kant'tan beri eşit muamele görme ilkesinin, yani adalet ilkesinin eşdeğerliği olarak geçerli olan temel bir ilkeden hareketle temellendirmektedir: Her bir kişinin bütünlüğüne veya onuruna eşit saygı ilkesi, nihayetinde kategorik buyruğun amaç biçimine karşılık gelmektedir. Kohlberg, kişi kavramındaki bir tartışmadan yararlanmak suretiyle iyilikseverlik temel ilkesiyle bağlantı kurmaktadır. Eyleme yeteneğine sahip özerk özne olarak her bir kişi için eşit saygı, *genelde* eşit muamele görme anlamındadır. Ancak yaşam-öyküsel biçimde bireyselleşen tek tek özneler için eşit saygı, başka bir biçimde eşit muamele görme olarak, kişinin kendi kendi-

sini belirleme biçiminde kişinin korunması ya da gözetilmesi anlamında değil, aksine kendi kendisinin gerçekleştirdiği öz olarak kişinin teşvik edilmesi anlamında olabilir. Bu ikinci türde 'saygı'nın mevcut anlamı değişmektedir: İncinebilir/kırılğan olan bir kişinin bütünlüğüne *saygıdan*, açıkçası onun iyiliğinin gözetilmesi anlaşılmaz. O hâlde, içerilen anlam değişimi olmaksızın Kohlberg, iyilikseverlik ilkesini herkes için eşit saygı ilkesinde yerleştiremez. Daha önemlisi, daha geniş bir güçlük ortaya çıkmaktadır. Eşit saygı ilkesi, genelde eşit muamele görme ilkesi gibi, sadece bireylerle bağlantılıdır. O hâlde, bundan 'türetilen' bir iyilikseverlik ya da hayırseverlik ilkesi, olsa olsa başkalarının bireysel iyiliğini (veya kendi iyiliğini) gözetmeyi gerekçelendirebilir, ama genel için iyiliği, aynı zamanda dayanışma duygusunu gözetmeyi temellendiremez.

Üçüncü bir adımda, Kohlberg, her iki ilkeyi ideal rol-üstlenimi prosedüründen hareketle göstermesi gerekir. Şimdiye kadar, 'ahlaki bakış açısı' ve 'adalet' kavramları eşdeğer bir anlama sahiptiler. Bu durumda, adaletin anlamının ideal rol-üstlenimi kavramıyla açıklanması söz konusu oldu. Şimdi Kohlberg, ideal rol-üstlenimi kavramını ifade edildiği gibi üç momente ayırarak, iyilikseverlik anlamı için temel sağlar; perspektif-üstlenimini daha ayrıntılı iki işlemle birleştirmektedir: Bir yandan, duyarlılıkla, daha doğrusu bir başkasıyla, diğer yandan evrenselleşmeyle özdeşleşme temelinde birleştirir. Dolayısıyla sempati başkasının iyiliğini gözetmeyle, evrenselleşme de adaletle en azından çağrışımsal biçimde ilişkilendirilebilir. Öncelikle somut kişisel ilişkiyle yönlendirilmiş olan sempatiden, bütünüyle tersine çevrilebilir, evrenselleştirilmiş bir perspektif-üstlenimine geçişte saf bir bilişsel bir anlama becerisinin daha fazlasının elde kalmadığı düşünülürse, daha önce ifade edilmiş olan bu argüman da ikna gücünün çoğunu yitirmektedir.¹⁶

¹⁶ Kohlberg'in düşüncesi, ideal-üstlenimini, başkasıyla empati kurmanın 'diyalog'unu onun iyiliğini gözetme ilkesine bağlayacak ölçüde söylemin iletişimsel biçiminden ayırdığında, tamamen sorunlu hâle gelir.

4. *Söylem-etiksel Alternatif*

Kohlberg, hem eşit muamale görme hakkına hem de iyilik-severlik kapsamlı anlam yükleyen sezgiyi herkes için eşit saygı ilkesi temelinde genişletiyorsa, doğru bir sezgiyi yanlış bir kavrama götürmektedir. Onun sezgisi, kişilerin konuşma ve eyleme yeteneğine sahip özneler olarak, yalnızca sosyalleşme yoluyla bireyselleşebilecekleri biçimindeki Mead'in merkezi bakış açısından açıklanabilir. Kişiler, yalnızca bir dil ortaklığında ve öznelerarası dâhil olunan bir yaşam dünyası içerisinde bireyler olarak yetişirler. Bireylerin ve ait olunan topluluğun kimliği, bu oluşum sürecinde ortaya çıkar ve aynı temelde sürekliliği sağlanır. Bireyleşme ne kadar geniş biçimde ilerletilirse, bireysel öznenin maruz kaldığı karşılıklı bağıllık ve yardıma muhtaçlık, her zaman o kadar yoğun ve aynı zamanda o kadar ince bir ağ ile örülecektir. Bu yüzden kişi içsel bir merkezi, sadece kitleden, aynı zamanda iletişimsel olarak üretilen kişilerarası bir ilişkiden uzaklaşması oranında biçimlendirir. Bundan hareketle, kırılgan olan bir kimliğin tehlikeye maruz kalması ve kronik durumu açıklanır. Ve ahlaklar, tam da böyle bir bireyliğin ya da kimliğin esirgenmesine biçilmiş kaftan olmaktadır. Ahlakların, toplumsallaşma aracılığıyla bireyleşen ve kimliklerini hiçbir zaman yalnızca kendi kendinde talep edemeyen varlıkların kırılganlığını ödünlemesi gerektiğinden, bireylerin bütünlüğü, öncelikle olanaklı yaşam dünyasının ortak kişilerarası ilişkilerinin bütünlüğü ve karşılıklı tanınma ilişkileri olmaksızın korunamaz. Kohlberg, bu çifte görünüşü, bireylerin bütünlüğünün korunması için öznelerarası koşulları vurgulayarak biçimlendirmek istemektedir. Ahlaki olarak koruma mekanizmaları, bireylerin parçalanabilir olan kimliklerini yalnızca karşılıklı biçimde ve aynı zamanda gruplarının kimlikleriyle birlikte sürekli kılabilecek tanınma ilişkisinin yaşam için gerekli olan bir örgüsünü sağlamaksızın, onların bütünlüğünü garanti altına alamaz.

Ancak Kohlberg, eşit saygı kavramını her bir kişinin onuru için fazla esnetmesi ve sonrasında yarı yolda kalması nedeniyle, yani başkaları için iyilikseverlik açısından (iletişimsel aracın özgürce işletilmesi için Joan'ın grup-terapik nüanslı tercihinin kapılması nedeniyle), bu pragmatik temel anlayışta/içgöründe teorik açıdan ahlaki olarak yeterli olamaz. Başkasının iyiliğini gözetmenin dar bir bağlantısı, genel iyiliğe yönelik ilgiyle birlikte daha çok iletişim teorisi görüşünden hareketle anlaşılır: Grubun kimliği, karşılıklı tanıma ilişkisi üzerinden yeniden üretilir. Bu nedenle, bireysel olarak eşit muamele görmede tamamlayıcı nokta, iyilikseverlik (*Benevolenz*) değil, aksine dayanışmadır (*Solidarität*). Bu ilke, yoldaşlar olarak herkesin ortak yaşam-ilişkileri bütünlüğünde aynı şekilde ilgili olmaları gerektiğinden, birinin diğeri için kefil olması gerektiği deneyiminde bütünüyle kökleşmektedir. Deontolojik biçimde kavranan adalet, onlardan farklı dayanışma talep eder. Ayrıca, o kadar ki bütünlünen iki moment değil, daha çok aynı şeyin iki yönü söz konusudur. Dolayısıyla her özerk ahlak, iki görevi birlikte çözmek zorundadır: Bu ahlak, toplumsallaştırılan bireyliğin dokunulmazlığını, eşit haklara sahip olmayı ve her bir kişinin onuru için bakışımı saygıyı talep ederek ortaya koymalı ve içerisinde sosyalleşebildikleri bir topluluğun üyeleri olarak bireylerin dayanışmasını talep ederek karşılıklı tanınmanın öznelerarası ilişkilerini korumalıdır. *Dayanışma*, kardeşçe davranan yoldaşların öznelerarası paylaştıkları bir yaşam biçiminin iyiliğiyle ve böylelikle de bu yaşam biçiminin bütünlüğünün korunmasıyla ilgiliyken; *adalet*, temsil edilemez ve kendi kendini belirleyen bireylerin eşit özgürlüğüyle ilgilidir. Ahlaki normlar, eşit bir başkası olmaksızın korunamaz: Bireyin eşit hakları ve özgürlükleri, başkasının ve topluluğun iyiliğiyle birlikte varolur.

Evrensel bir ahlakın bileşeni olarak dayanışma, şüphesiz ki diğer gruplar karşısında etnosentrik biçimde kapanan bir topluluğun iç-ilişkisiyle birlikte salt tikel biçimde sınırlanan

anlamını, yani dayanışmanın modern öncesi biçimlerinde sürekli yankılanan, kolektif bir kendilik sistemi için zorlanan fedakârlıktan kaynaklı söz konusu özelliğini yitirir. Dayanışmanın geleneksel anlamında taraflarıyla iç içe geçmiş bir işbirliği söz konusu olduğundan, “Hepimiz birimiz, birimiz hepimiz için.” sloganıyla –gençliğimin Nazi-Almanya’sındaki afiş direklerinde asılı olduğu kadarıyla– “Führer emretti, sana itaat ediyoruz.” sloganı kafiyeyle olabilir. Post-geleneksel biçimde kavranan adalet, söylemsel/gidimli genel bir irade-oluşumu düşüncesinin ışığı altında dönüştürülürse, ancak onun başkası olarak dayanışmayla birleşebilir. Elbette, ahlakların hepsinin etrafında döndüğü eşit muamele görme hakkı, dayanışma ve genelin iyiliğine ilişkin temel tasarımlar, modern öncesi toplumlarda da iletişimsel günlük-praksisin bakışımı koşullarında ve karşılıklı beklentilerinde ve gerçi iletişimsel eylemin genel ve zorunlu pragmatik koşullarının biçiminde yerleşik olarak bulunurlar. İdealize edilen bu dayanaklar olmadan, hiç kimse, her zaman engelleyici olan toplumsal yapılar nedeniyle uzlaşî-yönelimli biçimde davranamaz. Her şeyden önce, eylemlerini geçerlilik iddialarına dayanan, seçim yapma yeteneğine sahip öz-nelerin karşılıklı tanınmasında, şimdiki adalet ve dayanışma ideleri/fikirleri vardır. Ama bu normatif yükümlülükler ailenin, halkın, devletin veya ulusun somut yaşam dünyasının sınırlarını aşıp kendiliğinden ortaya çıkmazlar. Bu sınırlar öncelikle, modern toplumlarda kurumsallaştırıldığı oranda söylemler içerisinde parçalanabilirler. Argümantasyonlar, kendi içinde (*per se*) tikel yaşam-dünyalarını aşacak biçimde ortaya konulmalıdır; çünkü onların pragmatik koşulları çerçevesinde iletişimsel eylemin koşullarının normatif içeriği genelleştirilir, soyutlanır ve sınırlandırılmaz, konuşma ve eylemeye olanaklı bütün öznelere içeren ideal bir iletişim topluluğuna (Pierce’e dayanarak Apel’in söylediği gibi) genişletilir.

Bu temelden hareketle, argümantasyonun genel koşullarından evrensel bir ahlakın içeriğini türeten¹⁷ söylem etiği, ahlakın ortak bir kökünü de gerekçelendirebilir: Söylemler, uzlaş/iletişim odaklı eyleme âdeta düşünömsellik biçimi olarak yerleşmiş bulunduğundan, toplumsallaşan bireylerin kırılğanlıklarını borçlu oldukları dilsel aracılıkla sağlanan etkileşimin aynı ortamında, bu derine yerleşen zayıflıkların ahlaki ödünlemesi açısından merkezî bakış açıları da elde edebilirler. Pragmatik nitelikleri dolayısıyla söylemler, her bir bireyin ilgisi çerçevesinde, her birini bütünü işleyişiyle bağlayan sosyal bağı parçalamayacak türden bir irade oluşumunu olanaklı kılarlar. Herkes, pratik söyleme katılımcı olarak bizzat yerleşir ve gerçekte genel olarak nesnel bir bağlantı içine girer. Bu açıdan, söyleme uygun rol-üstlenim modeli, sözleşme modeliyle eşdeğer değildir. Prosedür-etigi ya da usule ilişkin etik, yalıtılmış gerçek özneler arasındaki sözleşme fikri/idesi yeriné, toplumsallaşmış bireylerin yaşam-dünyası içinde ortaya çıkan ussal bir irade-oluşumunu geçirmedikçe, tek taraflı olacaktır. Söylem prosedürü, iletişimsel koşullar aracılığıyla olduğu kadar tanıtlayıcı araçlar aracılığıyla da, daima öznelerarası biçimde paylaşılan bir yaşam-dünyasının en genel yapısı çerçevesinde katılımcının varoluşsal ön-uzlaşımına dikkat çeker. Hatta söylemsel/gidimli irade-oluşumunun bu prosedürü, tartışmalı olan ilgi ya da çıkarların genelleştirilmesi olanaklılığıyla birlikte, yalnızca bütün tarafların eşit muamaele görme hakkının garanti edildiği tek taraflı yoruma neden olur. Ancak, henüz ideal bir iletişim topluluğuna aitikten kaynaklanmasa da, ortak bir yaşam-ilikisinden kaynaklanan kardeşlik ve geri alınamaz bir dayanışma bilincinin ortaya çıktığı her evrenselleştirme talebinin güçsüz kalmasına neden olan bir başka durum göz ardı edilir.

¹⁷ Krş. Söylem etiğinin gerekçelendirilmesi üzerine notlarım: J. Habermas, a.a. O., 1983, 53 vd.

Adalet, en azından bir uzlaşma ögesi olmaksızın düşünülemez. Henüz 18. yüzyılın sonlarındaki kozmopolit düşüncelerde akrabalığın arkaik bağlantısı bütünüyle ortadan kalkmış değil, aksine sadece dayanışma içinde insan-çehresi-ne geçirilen şeylerin hepsiyle birlikte tasfiye edildi. *Bütün* insanlar, Schiller'in söyleyebileceği gibi erkek kardeşirler –ve söylemesi gerektiği gibi kızkardeş. Bu ikilik, pratik söylemin iletişim biçimini de nitelemektedir: Her doğal topluluğun sınırlarını aşkınlaştırması bütünüyle istenilen şey olmasına rağmen, sosyal bütünleşme bağı parçalanmaz. Bir taraftan, bireysel olarak argümantasyona katılan herkes, kendi 'evet' ve 'hayır'larıyla nihai karar merci olarak kalmaktadır; dolayısıyla bireysel kişi eleştirilebilir geçerlilik savlarını üstlenme rolünde temsil edilemez. Diğer taraftan, tek tek kişilerin kendilerine özgü gereksinimleriyle özdeşleştirdiği yorumlar, herkesin dâhil olduğu bir inceleme sürecine açıktır; bu süreçte ve bireysel seslerin toplamına kendini başkasında tanımanın karşılıklılığını ekleyen bir uzlaşının ortaklığı çerçevesinde, bireyliğin toplumsal doğası açığa çıkmaktadır. Her ikisinde şu şekilde geçerli olur: Normatif geçerlilik savlarına yönelik görüşlerin sınırlanmamış bireysel özgürlükleri olmaksızın, olgusal olarak amaçlanan görüş-birliği ya da uzlaşma gerçek genellik olamaz; ama her bir kişinin bir başkasının konumundaki dayanışma duygusu olmaksızın da, uzlaşma-olanağı olan bir çözüme ulaşmak pek mümkün değildir. Argümantasyonlar, uzlaşma/iletişim odaklı eylemi sırf düşünümsel araçlarla sürdürdüğünden, tek tek kişilerin egosentrik perspektifinin hiçbir önceliği olmadığı, aksine toplumsal olarak üretilenin öncelikli olduğu bilinci de kaybolmaz. Dolayısıyla söylemsel/gidimli irade-oluşumu prosedürü, içsel bir bağlam çerçevesinde her iki yönü dikkate alır: Temsil edilemez bireylerin özerkliği ve onların gerçekte öznelerarası paylaşılan yaşam biçimleri sürecine yerleşmesi.

Bu, Kant'ın Aristoteles'le uzlaştırılması anlamına gelmez. Söylem etiği, sadece bireyselci uzlaştırmalara karşı duracak

ve dayanışmayı adaletin öteki yüzü olarak ortaya koyacaksa, adaletin modern kavramını en ince ayrıntılarına kadar ele alır. 'İyi yaşam'ın söz konusu yapısal görünüşü, gerçekte somut bütünlüğün her bir özel yaşam tarzının –ve yaşam-öyküsünün– genel olarak iletişimsel toplumsallaşma açısından aşılmasını içermektedir. Söylem etiği, metafizik-sonrası düşüncenin öncüllerine dayanmaktadır ve klasik etiklerin vaktiyle kurtuluş-tarihi veya kozmik adaletle ilgili sahip oldukları düşünceler, onun *tüm* anlam-potansiyeline ulaşamaz. Onun üzerine inşa ettiği dayanışma, dünyevi adaletin sınırları içerisinde kalır.

Kohlberg, metafizikten bu vazgeçişini gerçekleştirmek istemekte ve öyle görünmek istemesine rağmen, ancak bunun için bütün bedeli ödemek de istemez. Joan'ın, Kore-ikilemine (bu yapı, cankurtaran sandalında ortaya çıkan ikilemde olduğu gibi, üç yolcudan sadece ikisinin gerçekte kurtulma şansına sahip olması) yönelik cevapları, Kohlberg'e sadece iyilikseverlik ilkesini gösterme fırsatını değil, aynı zamanda da başkalarını gözetme amacı için araç olarak diyalog fırsatı sunar. Bana göre, bu ikilem söylem etiğinin sınırlarını açık kılmak konusunda daha uygun görünüyor. Hiç kimse, bir hücum birliği komutanının geri kalan herkese hayatta kalma şansı vermek için, kendi komutası altında bulunanlardan birini feda etmek zorunda kaldığında ahlaki bir ikilem içinde bulunduğunu yadsımaz. Ancak ikilem, sadece kimseden ahlaki olarak beklenmemesi gereken bir fedakârlık yoluyla 'çözülebilir' –ve bu nedenle sadece gönüllü olarak yapılabilir. Aşırı ya da görev çağrısının ötesine geçen eylemler –adından da anlaşılacağı gibi– ahlaki kabul edilir ve bu şu anlama gelir: Genel makul yükümlülükleri gerekçelendirmemek; bu yüzden, gerekçelendirme ya haklı çıkarma prosedürü olarak kullanıldığı kadarıyla bir söylem de yardımcı olamaz. Sadece genel-faydayı haklı çıkaran ikilemin yararcı bir çözümünün, neden ahlaki olarak kabuledilemez olduğu gerekçelendirilebilir.

Öne sürülen ikilem talep olarak anlaşılırsa, ahlaki olarak gerekçelendirilebilir olmayan aşırı/görev-üstü eylem alternatiflerinin söz konusu olduğu hemen farkedilir. O hâlde, böyle bir duruma yönelik olarak uygulanabilecek ilkeleri ve kuralları aramaktır: Bu açıdan, genelleştirilebilir hiçbir ilgi/çıkar olamaz ve apriori olarak kimsenin dışlanmadığı karşılaştırılabilir bir duruma gelmek için, herkesin hemfikir olabileceği hiçbir uygun norm yoktur.¹⁸ Bu nedenle bu ikilem konusunda, başka bir şey daha açık kılınmalıdır.

İlk bakışta, ikilem sadece başka bir şekilde, yani normların gerekçelendirilmesi için sezgisel/buluşsal öneri olarak değil, aksine verili bir duruma ilişkin olarak varsayılan geçerli ilke ve kuralları bulması gereken uygulama problemi olarak anlaşılırsa, durumun aşırı/görev-üstü karakteri gizli kalabilir. Ahlaki yargının gelenek sonrası düzeyi, diğer şeylerin yanı sıra, burada iki tür sorunun tamamen birbirinden ayrılmasıyla dikkate alınır. Özellikle prosedüral etikler, öncelikle norm ve eylem biçimlerinin kendisine göre gerekçelendirilebildiği, daha doğrusu eleştirilebildiği bir prosedür gösterme görevini üstlenirler. Onların bu görevi, yalıtılmış biçimde araştırmaları gerektiğinden, öncelikle geçerli ilke ve kuralların tarafsız *uygulanması* nedeniyle bir dizi sorunla sonuçlanır.¹⁹

Geleneksel düzeyde, geleneksel bir çevrenin tözsel etik-yaşamı temel olarak henüz kuşkulu görülmediğinden, burada gerekçelendirme ve uygulama sorunları henüz birbirinden ayrılmamaktadır; geleneksel etik-yaşam, hâlâ içinde

¹⁸ Aslında, bireysel durumda etkilenen tarafların bir çekiliş-prosedürü üstünde uzlaşmaları olabilir; diğer taraftan bu prosedür, sadece özel durumun tespit edildiği gönüllülük koşulu altında genelleştirilebilir. Böyle bir durumda, çekiliş-prosedürünün uygunluğunu ahlaki olarak gerekçelendirilebilecek hiçbir sebep görmüyorum.

¹⁹ Krş. K. O. Apel, "Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit aufgehoben werden?": W. Kuhlman (Der.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt/Main 2986, 217 vd.

somut ödevler ve normlar çeşitliliğinin ilgili tipik rolleri ve durumları ifade ettiği bir ufku oluşturmaktadır. bu düzeyde, ikilemsel bir eylem çatışmasının durum geçmişine ilişkin veri toplamak ya da soruşturma yapmak uygun olacaktır. Anlatısal durumdan başlayarak soruşturma, her iki tarafa göre el yordamıyla ilerleyebilir: Bir tarafta normlar ve ödevler, diğer tarafta tipik uygulama durumları; çünkü her ikisi, hâlâ içsel bir bağlam oluşturmaktadır. Etik-yaşamın bu bağlamı, düşünümsel olarak onun doğal gelişimini değersizleştiren, yoksunlaştıran bir sosyal dünya karşısındaki gelenek-sonrası düşünce değişimi yoluyla parçalanır. Ahlaki yargı düzeyinde ilkeler temelinde yürütülen soruşturmalar, böyle bir ikilemi iki farklı açıdan analiz etmelidir: İlk olarak, genel bir pratik ya da uygulama olarak hangi eylem biçiminin onayı hak ettiğini tarafsız biçimde denetleyen yasamacı rolünde; ikinci olarak, geçerli ilke ve kuralları somut bir duruma yönelik tarafsız biçimde uygulaması gereken hâkim/yargıç rolünde. Yargının tarafsızlığını talep etmede pratik akıl, her iki durumda da kendisini duyurur; ama ahlaki bakış açısı her iki işlevde farklı biçimde –böylelikle dayanışma da, devreye girer. Bireysel vakanın ayırt edici özelliğiyle birlikte dayanışma, bastırılan gereksinimlerin ‘hayır’ını görmezden gelmemesi gereken sözde yasa-koyucudan ziyade, öncelikle kendilerine göre eşitliğin aynı biçimde işletilebildiği ölçütleri bulması gereken bir hâkimden ya da yargıçtan daha fazla talep edilir.

Bağlı olduğu ahlak filozofları gibi Kohlberg, ilgisini öncelikle gerekçelendirme sorunlarına yoğunlaştırır. Özerk ahlaklar için uygulama sorunları, gelişim psikolojisinin başka araştırma ve analiz araçları geliştirmesi gereken farklı, daha geniş problem alanı oluşturmaktadır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

LAWRENCE KOHLBERG VE YENİ ARISTOTELESÇİLİK

I.

Amerikalı arkadaşlar arasında Larry Kohlberg, benim için her zaman, özellikle Amerika'ya özgü bir şeyi ikna edici biçimde somutlaştıran kişidir; Mead ve Dewey'den Royce'a ve Peirce'den aşkincılara kadar –hemen hemen Chicago'dan Concord'a– uzanan gelenek demek istiyorum. Kohlberg'in, Charles Morris ve diğerlerinin pragmatizm ruhunu canlı tuttuğu dönemde akademik olarak büyümesi tesadüf değildir. Bir akşam onun Cape Cod'daki evinde, günbatımının hemen sonrasında okyanus manzaralı şömine yanında oturduğumuzu hatırlıyorum. Larry, okumaktan parçalara ayrılmış bir kitabı raftan aldı ve Walt Whitman'dan büyük bir şiiri, kısık ve derinden gelen devinimin garip bir karışımıyla genizden heceleyerek söylemeye başladı. O zaman, içeriği pek anlayamadım. Ama sesin yankısı, serbest veznin ritimsel akıcılığı, bütün sahneyi yeterince ifade etti: Burada, kökleşmiş olana, insanın yaşamını kendisinde dışa vurduğu şeye rastlarız. Harvard'a son ziyaretimde, beni, James-Hall'e götürdü ve tek bir cümlede pragmatizmin temel sezgisini ifade eden yazıyı gösterdi: *Toplum, bireysellik dürtüsü olmaksızın durgunlaşır; bireysellik dürtüsü, toplumsal duygudaşlık olmaksızın yavaş yavaş ölür* (William James).

Bu sözler, Amerikan geleneğine derin biçimde yerleşmiştir. Ancak bu, tümcenin ifade ettiği önerme için geçerliyse, maksimin ifade ettiği içgörü/anlayış için de geçerli midir? Soruyu sivriltmek istiyorum: Bu tümce, yalnızca Amerikalılar için mi doğrudur? Tümce, bir Thomas Paine veya bir

Jefferson'ın politik dünyasının şanslı mirasına ait olmayanlar için bir hakikati (*Wahrheit*) de içermeyen mi? Bir rakip ya da muhalif, ikinci dünya savaşından sonra lise öğrenimi gören genç Almanlar'dan birinin, Alman liselerinin seçkin bilincinden kurtulmak ve köklü demokratik geleceğin evrenselci ve de eşitlikçi temel inançlarına çekincesizce açılmasıyla 'yenilenen eğitimin' etkisi altına zorlanmayacak biçimde girebileceği konusunda bana cevap verebilmelidir. Asıl sorun, sadece dinsel anlamda dünya yaratılış tarihinin geçerliliğine ne kadar ön yargılı olduğudur.

Çağın zihniyeti/tini ile iyi bir şekilde uyumlu hâle gelmemiş, sonraki bir tezi savunmak istiyorum: Her zaman, oldukça geniş bir ailede büyümüş, konuşma durumunun ve uzlaş/iletişim odaklı eylemin pragmatliğinde içerilen beklenti ve perspektiflerin söz konusu simetrisi çerçevesinde ortaya çıkan karşılıklı tanınma ilişkileriyle kimliğini geliştiren biri, William James'in dile getirdiği cümlelerdeki gibi, bir tür ahlaki sezgi edinmelidir. Maksim, iletişimsel biçimde eyleyen *tüm* öznelerin temel bilgisine ait olan, toplumsal dayanışmanın ve kişisel özerkliğin bir karışımını, toplumsallaşmanın ve bireyselleşmenin karşılıklı bir bağlantısını ifade etmektedir. Maksim, sadece bunun veya şunun iyi yaşam olarak sandığı şeye ilişkin, az çok öznel bir düşünceyi içermeyen.¹ Söz konusu tümce, sadece sistematik olarak çarpıtılmış iletişimlerin nedeyle bütünüyle parçalanamayan ilişkiler içerisinde yetiştiğimiz takdirde, tamamen farklı bağlamlarda edindiğimiz bir sezgiyi ifade etmektedir.

Kohlberg, ahlaki yargının bütün kültürlerde ve toplumlarda aynı yapıyı gösterdiği tezini, şu şekilde savunmaktadır: "Bilişsel-ahlaki gelişim aşamasına uygun toplumsal ve kültürel koşulların bulunduğu varsayımı altında, bütün kişilerin eklemlendiği ussal ahlaki bir düşünce sürecinin evrensel olarak geçerli bir biçiminin olduğunu iddia ediyoruz.

¹ J. Habermas, "Individuierung durch Vergesellschaftung": *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt/Main 1988, 187 vd.

Bu ussal ahlaki düşünce biçiminin, bütün kültürlerde aynı biçimde sürekli ve değişmez aşamalarla gerçekleşen birey-oluş/ontogenez olduğunu iddia ediyoruz.”² Her iki cümle, bir tez içermektedir; her iki tezin birbirinden bağımsız olarak, ilk olarak ahlak felsefesi araçlarıyla; ikinci olarak da ahlaki gelişim-psikolojisi alanında savunulması gerekir. Kuşkusuz ki, bir iddianın geçersizliği, diğerinin hakikatini etkilemez.

Elbette filozoflar, ampirik teorilere değinmeden, normatif tarzda gerekçelerle ahlaki evrenselcilik sorunları üzerine tartışmayı reddetler. Ama ilgili ampirik teoriler, en azından filozofların konuşan, eyleyen veya yargılayan öznenin sezgisel bilgisi için önerdikleri söz konusu rasyonel yeniden yapılandırmayla uyum içinde bulunmalıdır. Einstein’ın görelilik kuramı, Kant’ın “Doğa Bilimlerinin Metafiziksel Başlangıç İlkeleri” için bir meydan okumaydı. Kohlberg’in teorisi, gördüğümüz kadarıyla bir başka biçimde, Kant’ın “Ahlak Metafizığının Temellendirilmesi” için bir mihenk taşıdır. Piaget tipi bir gelişim psikolojisi, herhâlde her bir en yüksek gelişim düzeyinin bilişsel işleyişini nitelemek için, böyle bir psikologdan yaralanan söz konusu teoriler için *dolaylı* bir test sayılabilir. Ayrıca, yalnızca farklı olan, birbirleriyle doğrudan ilişkili olmayan teorilerin tutarlılıklarına yönelik bir girişim söz konusudur; bunlar, farklı teorik parçaları bir araya getirdiğimiz meta-teroiik düzeyde tutarsız olamazlar. Tersine, teorik yapıdan yararlanan söz konusu felsefi teorilerin, bilişsel bir psikolojiye bağımlılığı da açıktır. Bunun için Kohlberg, iyi bir örnek sunmaktadır. O, ‘adalet-yargılarının’ nesnel alanını sınırlamak için Hare, Frankena, Rawls ve diğerlerinin argümanlarından yararlanır. Bunun dışında, Kohlberg, ampirik kanıtlar aracılığıyla yeterince kanıtlanmamış olan 6. Aşamanın gelenek sonrası yargılarını yapısal

² L. Kohlberg, “The Current Formulation of the Theory”: *The Psychology of Moral Development*, San Francisco 1984, 286.

olarak tanımlayabilmek için, ahlak teorilerinin bu tarz kullanımını ortaya koyar; yani gelişim mantığı açısından dizinin tamlığına ilişkin gerekçelerden hareketle en yüksek aşama koyutlanmalıdır.³

Evrensellik tezini, şimdilik sadece felsefi yönden inceleyeceğim. Kohlberg'in araştırma programı için evrenselci pozisyonun ahlak felsefesi açısından yapılan bir savunusu, en azından iki nedenden dolayı gereklidir:

(a) Kohlberg, 'meta-etik kabullerinin' felsefi bir söylem çerçevesinde gerekçelendirilmesi gerektiğinin farkındaydı. Ahlak felsefesinde, evrensel bir biçimde düzenlenmiş, ahlaki gelişim teorisinin de temelde çekindiği böylesi evrensel kabullere karşı zorlayıcı gerekçeler olabilir. Şüphesiz ki Kohlberg'in, kendi kategorik çerçevesini gösterme ihtiyacı duyduğu,⁴ 'meta-etik' ifade yanıltıcıdır. Çünkü ahlaki yargının en yüksek aşamasının tanımlanmasında önceden benimsenen söz konusu normatif teoriden bağımsız olarak, ahlaki yargının objektif alanı sınırlanamaz; adalet problemleri ve uygun problem çözümleri çerçevesinde anlaşılması gerekeni de açıklayamaz. Bunun dışında, yeniden-kurucu biçimde denenen bir araştırma adımına karşın bilimsel teori olarak yanlış biçimde ortaya konulan itirazları karşılayabilmek için, psikolojik kuramın felsefi temel kabulleri açıklanmalıdır.

(b) Ayrıca, deneysel tasarıma kadar ampirik teorisinin kuruluşuna yönelik ahlaki-felsefi temellerdeki farklılaşma veya değişimlerin sonuçları vardır. Ahlak felsefesi ve ahlak psikolojisiyle ilgili yaklaşımlar, meta-etik düzeyde birbirlerini bütünlendiren bir hermeneutik daire içinde hareket ederler. Eğer ahlaki bakış açısının felsefi açıklaması değişir-

³ Kohlberg'de, ampirik varsayımın ve rasyonel yeniden-yapılandırmanın (*nachkonstruktion*) ahlaki gelişim teorisinin nasıl iç içe geçtiklerini, "Rekonstruktive vs. verstehende Sozialwissenschaften"de tartıştım: J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/Main 1983, 29 vd.

⁴ Kohlberg (1984), 277 vd.

se, tarz ve biçim açısından ahlaki yargıların ampirik araştırılmasının nasıl düzenlenmesi, araçların nasıl seçilmesi ve verilerin nasıl değerlendirilmesi gerektiğine yönelik yeni bir ışık da tutar.

Son yıllarda, MacIntyre, B. Williams, Ch. Taylor, M. Sandel veya D. Wiggins gibi düşünürlerin, Rawls, Dworkin, Apel veya benimki gibi evrenselci kabullere sert eleştirirleri vardır. Bu farklı tartışmalardan, öncelikle (II) üç haklı itirazı vurgulamak istiyorum. Daha sonra, (III) bu itirazların ortaya çıktığı Yeni Aristotelesçi konumun karşılaştığı zorlukları tartışmak istiyorum. Nihayetinde, (IV) bu tartışma, Yeni Aristotelesçi itirazları deontolojik bir çerçeve içerisinde dikkate alacak şekilde Kantçı ahlak teorisinin temel varsayımlarını gözden geçirmemizi sağlamayı amaçlamaktadır.

II

Aristoteles'in yapıtında olgun biçimini bulmuş olan klasik etik, temel *felsefi bir soruyu* cevaplandırabilmesi anlamında, aslında bir şeyi elde etme tutkusunun belirlenmesiydi: “Nasıl yaşanılması gerektiği konusunda ne yapmalıyım?” Bu önerilerle, pratik sorular teleolojik bir anlam kazanırlar. “Ne yapmalıyım?” veya “Benim için doğru olan nedir?” soruları kapsamlı sorularda içerilmektedir: “İyi yaşamı oluşturan nedir”? *Güter-etikteki (ethics of goods)* bu dönüşüm, pratik aklın teorik bilgidен kopuşuyla sonuçlanır. Pratik akıl, *prudentia* veya *phronesis (pratik bilgelik)* anlamında, yani her zaman olağan pratiklerin ve örf/adetlerin ufku içinde hareket eden bir yetenek/anlayış (*Klugheit*) olarak anlaşılır ve bu yüzden Aristoteles'in gerçek anlamda bilimde ve teoride söz konusu olan bilgi iddiasından vazgeçmesi ihtiyatla karşılanır. Modern deney bilimlerinin ortaya çıkmasıyla birlikte, şüphesiz ki felsefi teoride de, nihai anlamda metafiziksel gerekçeye dayalı bir bilgi iddiasından vazgeçilmesi gerekti.

Ama *epistemenin* değişen statüsünden ve indirgenen iddiasından dolayı, *phronesis*'in Aristotelesçi karşılığı da sarsılır. Büyük teorinin sarsıntısıyla birlikte, pratik aklın konumu da problematik hâle gelir.⁵

Teori ve bilimin modern anlamdaki bakışıyla birlikte, pratik akıl da, yeni bir belirlenime ihtiyaç duymaktadır. Etiğin yolu, şimdi üç yöne ayrılmaktadır. Ahlaki yargı yeteneği, ya ampirik biçimde tamamen akıl alanından çıkarılır; böylelikle bilişselci-olmayan kabullerin önemli bir silsilesi söz konusu olur. Veya ahlaki akıl yürütme, yararcılıktaki (*Utilitarismus*) gibi amaç-rasyonel bir değerlendirmeye indirgenir. Yalnızca Kant, ahlaki yargıya pratik akıl alanında bir yer bulur ve böylelikle gerçek bir bilgi-iddiasını üstlenir. Onun bakış açısından ampirik, normatif, hatta estetik bütün ifadelerin, iyi gerekçeler ışında desteklenebilecek veya eleştirilebilecek bir geçerlilik iddiası vardır. Bu değişiklikler, aynı zamanda ahlak kavramının bundan böyle epistemolojik bir dolayımına ihtiyacı olduğu anlamına gelir. Ahlak altında anlaşılan şey, genelde pratik sorulara ilişkin rasyonel karar verme olanaklılığı açısından soruların nasıl yanıtlandırıldığıdır.

Aristoteles, metafiziksel bir dünya-tasarımı içinde yerleşik olan bir etiğin bilgi-iddiasını, zayıf bir bilişselcilik anlamında yanıtlayabildi. Onun etiği, *polisteki* vatandaşın konumunda insanın asıl *telosuna* odaklanan, genelde ontolojik koşullar ve gerçekte iyi yaşamın kurumsal çerçevesi hakkında bilgi vermekteydi. Kant, ödevden önce, böyle bir metafiziksel dayanak olmaksızın, öncelikle ahlaki anlayışın/iç-görünün olanaklılığını, sonrasında sadece biçimsel olarak birlikli bir akla bağımlı olsa da pratik akılda onun yerini üçlü bir bölümleme mimarisi içinde göstermek durumunda-

⁵ H. Schnädelbach, "Was ist Neoaristotelismus?": W. Kuhlmann (Hg.) *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt/Main 1986, 38 vd.

dır. Kategorik buyruk, tarafsız bir yargı-oluşumuna yönelik bakış açısının açıklanması olarak anlaşılabilir.

Bu ahlaki bakış açısı, sadece gerekçelere dayalı olarak kendisinden hareketle tartışmalı normatif savlar/iddialar arasında tarafsız biçimde karar verebildiğimiz perspektiftir. Özerk ahlakın metafizik-sonrası bu kavramı için Kant, bir bedel ödemeliydi; ve filozofların tartışması hâlâ bu bedel etrafında dönmektedir. Aristotelesçi bir etiğin savunucuları, ahlak teorisinin modern yönelimlerine yüksek bir değer verildiğine inanmaktadırlar: Bu teoriler, kayda değer hiçbir şey yapmadan, etiğin gerçek amacı olan, yaşamımızın iradesiyle ilgili varouşsal soruyu yanıtlamayı bırakmışlardır. Kategorik buyruğun kendisi, bir dizi soyutlamaya –yani mevcut pratikleri ve dolayısıyla ahlaki yargıların ve eylemlerin gerçekleştiği yeri göz ardı etmeye zorlar. Değerlendirme sorunlarını bir tarafa bırakmayı ve Yeni Aristotelesçilerin Kant’a atfettiği ahlak anlayışını tartışmayı kabul ediyorum. Onlar, Kant’ı izleyen deontolojik yaklaşımların pratik aklı etik-yaşam bağlamından ayırmalarını ve şu veya bu versiyonda bir evrenselleşme ilkesi aracılığıyla belirlenen dar bir ahlaki bakış açısına bağlı kalmayı kusurlu bulurlar. Kategorik buyruğun sezgisel anlamı açıktır: Ahlaki soruların, herkesin ne isteyebileceği açısından değerlendirilmesi gerekir. Sadece bütün katılımcıların (veya tarafların), gerekçeli uzlaşayı sağlayabildikleri böylesi normlar ve eylem biçimlerinin ahlaki olarak geçerlilik veya bağlayıcılıkları vardır. Gerçekte, bu ahlaki bakış açısı farklı biçimde soyutlamaları gerektirir: (1) Tarafların her biri için gerekli olan motiflerin/güdülerin, (2) verili olan durumların ve (3) mevcut kurum ve yaşam biçimlerinin soyutlamasını gerektirir.

(1) Ahlaki bakış açısından pratik akıl, “Benim/bizim için iyi nedir?” tipindeki sorulardan vazgeçmeli ve “Ne yapılması gerekir?” tarzındaki adalet sorunlarına yönelmelidir.

Bu perspektif değişimiyle birlikte, vaktiyle mutluluk ve refah için belirleyici olan yönelim duygusu da değişir. Mutluluk (*eudaimonia*) sorusu, temelde adaletle birlikte bütün olası *güter* (en yüksek iyiler/kazanımlar/edinimler) alanını, adalete özgü anlamla birlikte bütün erdemleri de kapsamaktaydı. Ancak deontolojik açıdan herkesin ne isteyebileceği sorusu, ahlaki anlamda önemli belirleme olarak henüz sadece adalet ve özerklik (yani kendinde verilmiş yasaya göre eyleme yeteneği) anlayışını ortaya koyar. Ahlaki bakış açısı, doğru ve iyi arasında bir farklılaşmaya zorlar. Benim yaşam tasarımımla veya ortak yaşam biçimimizin en yüksek iyisi de dâhil bütün *güterlerin* ahlaki niteliklerinden yoksun bırakılması ve şeylerle birlikte bir çömlek içine fırlatılmış olması, koşullu gereksinim ve istekleri tatmin etmeye yaramaktadır. *Güterler*, henüz sadece öznel tercihleri gerçekleştirirler. Bu karşılaştırmadan, endişe verici iki sonuç ortaya çıkmaktadır:

(a) Ahlaki yargı henüz sadece kişilerarası yükümlülükleri kapsıyorsa, klasik etiğin vurguladığı olduğu anlayıştan kaynaklı pratik aklın tamamen yitirilmesiyle, bizim –bireyler ve bir toplumun üyeleri olarak– nasıl yaşamamız gerektiği sorusu kör bir karara veya salt dürtüye bırakılmaktadır. Doğrusu, vaktiyle felsefenin, özgül yaşam-tasarımının ve ortak yaşam-tarzının bu alanını düşünömsellik yoluyla aydınlatması gerekirdi. Bununla birlikte, bilinçli bir yaşam sürdürmede insanlara yardım etmek, felsefenin asıl belirlemesi olarak görölmelidir. Niyet edilen bu görevde felsefe, şimdi sadece pratik soruların, adalet sorunlarının bir kısmını, daha katı bir değerlendirme-ölçeğine tabi kılmaktan vazgeçmeli midir?

(b) İkinci olarak, doğru ve iyi arasındaki bağ parçalanınca, “Gerçekte niçin ahlaki biçimde eylemeli?” sorusuna artık ikna edici hiçbir cevap bulunamaz. Klasik etik, yükümlülüklerimiz ve gerçek ilgilerimizle/çıkarlarımızla eşzamanlı en yüksek iyiye ulaşma hedefini göstermek istiyordu. Ama

Kant'a göre, özgür iradenin kendisi yalnızca ahlaki anlayışla/içgörüyü kurulu; Kant, özerkliği, iradesine bağlı olan ve eylemini biricik ahlaki yargısı aracılığıyla gerçekleştirebilen bir öznenin yeteneği olarak kavrar. Ama ahlaki olarak buyrulmuş olandaki içgörü aracılığıyla belirlenen bir mativasyon, uygun ya da iyi gerekçelerin motive edici gücünden çok daha yeterli değildir. Bu yüzden Kant, pratik akıl için düşünsel bir dünyanın en yüksek otoritesini talep etmelidir. Bununla beraber, numenal ve fenomenal alana ilişkin metafiziksel temel kabuller olmadan, çıkarımıza olmadığı hâlde neden hâlâ ahlaki bakış açısını benimsememiz gerektiği sorusu ortaya çıkar. "Neden ahlaki olmalı?" sorusu, açık kalmaktadır: "Ussal bir düşünümselelikle arzularımdan kopardığım Ben, hâlâ arzuları olan Ben'dir. ... Sadece bu adımı atmakla adalet *güdüsü* kazanılamaz."⁶

(2) Ahlaki bakış-açısından, uygulama sorunları geri plana itilirken, pratik akıl normları gerekçelendirme sorunlarına odaklanır. Böylelikle pratik akıl, varolan bir yaşam biçiminin ufku içerisinde bağlama bağlı olarak makul değerlendirme yapan bir yetenekten, saf, yani bağlamdan bağımsız biçimde işleyen aklın ilkelerinden hareket eden bir yeteneğe dönüşür. Aristotelesçi *phronesis*, pratik aklı bireysel eylem alternatifleriyle ilişkilendirir ve normatif düşünceleri, ampirik tespitlerle ve rasyonel seçim sorunlarıyla belirsiz bir biçimde bağlantılandırır. Buna karşılık, Kantçı anlamda pratik akıl, normların gerekçelendirilmesi sorununda uzmanlaşmıştır ve öyle radikal bir biçimde ki, günlük pratikte her zaman oldukça derine kök salmış olsa da, hiçbir gelenek ve yaşam tarzının sorunsallaşmasından emin olamaz. Yaşam-dünyasında ortaya çıkan her normatif geçerlilik iddiası, sorgulanabilmelidir; iyi gerekçelerin otoritesi aracılığıyla ge-

⁶ B. Willams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London 1985, 69.

çerlilikleri yeniden sağlanmadan önce, normatif önermelerin hepsi hipotez sayılır.

Uygulama problemlerinden bağımsız olarak incelenen gerekçelendirme sorunlarına yönelik bu yoğunlaşma, ahlaki yargının gelenek-sonrası düzeyini nitelendirmektedir. Ancak Kant'ın geleneksel düşünceden ayrılmış olan tarzı ve biçimi, onu bağlama duyarsız olma suçlamasına maruz bırakmaktadır. O, ahlaki bakış açısını 'ahlak-yasası' aracılığıyla açıkladığından ve "Ne yapmalıyım?" sorusunu, sadece maksimlerin gerekçelendirilmesi sorunu olarak anladığından, pratik aklın kullanımını eylem alternatiflerini ahlak yasasının ışığında değerlendirmeye sınırlı görmektedir. Ahlaki gerekçelendirme işi, soyut bir ilkenin tekil durumlara tüm-dengelsel bir uygulamasında söğrülmuş, böylece her bir ilgili durum bağlamının kendisiyle hiçbir ilgisi yokmuş gibi görünmektedir. Bireysel ya da tekil durumun özel sistemsel ilişkilerden soyutlanması, normatif araştırmanın eylem-sonuçlarını da dışta bırakmaktadır. Bunun için Kant, bir niyet-etici katılığının bedelini öder. Gerekçelendirme sorunlarına uygun model, rekabet eden eylem normları arasındaki seçim ve onların uygulanması problemlerini doğru biçimde ortaya koyma durumunu ihmal etmektedir. Uygulama problemleri genellikle, hatta gerekçelendirme probleminden daha büyük zorunlulukla zımni olarak varsayılan normları şart koşar.⁷

(3) Ahlaki bakış açısından, ahlaki-bilişsel sorunlar pratiğe yönelik sorunlardan önce gelmektedir. Problemler, toplumsallaşan bireyin kendi yaşamı ve ortak yaşam ile ilgili somut endişelerinin varoluşsal alanından, yalnız öznenin düşünümSELLİĞİNİN soyut alanına, herkesin kendi eyleminin yasası olarak kabul edebileceği şeye kaymaktadır. Kant'ın pratik aklı, belirli pratikler ve alışkanlıklarla, somut erdem ve ödevlerle birlikte her bir özel yaşam biçimini tekil/tikel

⁷ A. Wellmer, *Ehtik und Dialog*, Frankfurt/Main 1986, 129 vd.

topluluk için yapılandıran geleneğin ve kurumların geçerlilik alanını aşkınlaştırır. Diğer taraftan, bu soyutlamadan iki can sıkıcı sonuç ortaya çıkmaktadır:

(a) İlk olarak, kişinin atomik bir kavramı varsayılmaktadır; çünkü ahlaki bakış açısından kendi maksimlerini denetleyen herkesin, başkası olarak, diğer deyişle yalıtılmış tekler olarak bütün diğerleriyle yüzleşmek için, kendi yaşam biçiminin bağlamından dışarıya çıkması, içten gelen zorunluluk (*in foro interno*) olarak görünür. Özgür irade, bir boşlukta hareket etmektedir; öncelikle ahlaki yaşama kendi anlamını veren sosyal koşullardan uzaklaştırılmıştır. Kendi kendinin iyeliği olarak tasarımılanan kişinin atomik kavramı, uzlaşma ve özel ilgilere/çıkarlara dayanan yaşam-ilişkisinde, herkesin kendi içinde bulunan ahlaki niteliğin kendisine danışıldığı sözleşmeci bir toplum kavramına uymaktadır: “Gerçek anlamda, bir topluluğun bir toplum olması için, toplum, tarafların ortak öz-anlayışlarının kurucusu olmalı ve sadece tarafların belirli yaşam planlarının basit niteliğini değil, aynı zamanda onların kurumsal düzenlemelerini de içermelidir.”⁸

(b) Ayrıca bağlamsal bakış açısından, *herhangi* bir adalet kavramının evrensel geçerlilik iddiasına yükselip yükselemeyeceğinden kuşku duyulması gerekir. Yaşam-dünyaları, âdeta sadece çoğulcu olarak ortaya çıkan bütünlüklerdir. Ancak törel/etik yaşam, belirli bir yaşam biçimine özgü eğilimlere sıkı sıkıya bağlanırsa, henüz somut dünyanın sezgisel ön-anlayışından kaynaklanan her iyi ve kötü anlayışı, ahlaki tasarımların egemen dünyasından etkilenir ve biçimlenir. Adalet kavramları, somut etik-yaşamın ve iyi yaşamın *belirli* bir düşüncesinin karmaşık bütünlüğünden yalıtılamaz. Bu nedenle, MacIntyre’ın inandığı gibi, “Aydınlanma projesi ahlakın gerekçelendirilmesinde” başarısız olmak zo-

⁸ M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Mass. 1983, 173.

runda kaldı.⁹ 18. yüzyılda Rousseau ve Kant'ın geliştirdiği özerk ahlak açısından iddia edilen anlayışların da, bu ahlaki oluşumun bağlamına sıkı sıkıya bağlı kaldığı görülmektedir. Temel içeriğinde bile, ancak kapitalist modernleşme sürecinde baskın olabilecek sahiplenici bir bireyciliğin izleri hâlâ görülebilir.

III

Kantçı tip ahlak teorilerine karşı itirazlar şöyle özetlenebilir. Ahlaki temel fenomen olarak buyruğun/olması-gerekenin (*Sollen*) *deontolojik tanımlaması*, doğru ve iyi, ödev ve eğilim arasındaki soyut ayrımı kaçınılmaz kılmaktadır. Bu, her durumda gerekli motiflerin soyutlanmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla, gerçekte niçin ahlaki olarak eylememiz gerektiği sorusunun, artık makul bir cevabı olamaz. Ahlaki yargının gelenek-sonrası düzeyinin *bilişselci tanımlaması*, normların gerekçelendirilmesi sorunlarını ayrıcalıklı hâle getirmektedir. Bu, her bir verili durumun soyutlamasına –ve normların uygulanmasına yönelik ortaya çıkan sorunların ihmal edilmesine– neden olur. *Özel karşısında genelin biçimsel tanımlaması*, nihayetinde kişinin atomik bir kavramı ve sözleşmeye dayalı bir toplum kavramıyla işbirliği yapmaktadır. Bu tanımlama, sadece tikel yaşam biçimlerindeki somut biçimi kabul edebilen bir etik-yaşam temelinde soyutlamaya neden olur. Bu iç içe geçiş, gerçekte adaletin bağlamdan bağımsız biçimde kavramsallaştırılmasında biçim ve içeriğin kesin bir ayrımının yapılması olanaklılığı konusunda kuşkuya yol açar.

Düşüncelerimizin sonucu, bize alternatif sunuyor: Ya eleştirinin kaynaklandığı söz konusu Aristotelesçiliğe geri gitmek ya da Kantçı yaklaşımı, meşru itirazları dikkate ala-

⁹ A. MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, Frankfurt/Main 1978, 75 vd.

cak şekilde değiştirmektir. İlk alternatifi, sadece metafizik bir düşünce tarzını yenilemeye istekli olan biri sorunsuz biçimde yapabilir. Çağdaş Yeni Aristotelesçiler, henüz bunun için hazır değildir. Bununla birlikte, onların metafizik öncüllere başvurmadan Aristotelesçi bir tinden hareketle pratik bir felsefe geliştirme girişimi, nasıl üstesinden gelinebileceğini görmediğimiz güçlüklerle karşılaşmaktadır.

(1) Modern toplumlarda, bireysel yaşam tasarılarının veya kolektif yaşam biçimlerinin –ve iyi yaşam idesine uygun bir çeşitliliğin söz konusu olduğu bir çoğulculuğa (*Pluralismus*) rastlarız. Bu yüzden, iki seçeneğin birinden vazgeçmemiz gerekir: Ya klasik felsefenin, rekabet eden yaşam biçimlerini bir hiyerarşi içine sokabilme ve tüm diğerleri karşısında en üstte olan imtiyazlı bir yaşam biçimini haklı çıkarabilme iddiasından ya da herkesin bir başkası kadar iyi bir yaşam perspektifine –veya en azından varoluş ve tanınma açısından aynı hakka sahip olduğuna ilişkin modern hoş görü ilkesinden vazgeçmek. Kuşkusuz ki, MacIntyre pastayı yemeyi ve aynı zamanda paylaştırmayı denemektedir. Bir yandan, yazar, klasik bilgi iddiasına bağlı kalmak ister: “‘Benim için iyi nedir?’ sorusu, (bireysel bir yaşamın) birliğini en iyi biçimde nasıl yaşayacağım ve bütünleyebileceğim anlamına gelmektedir. ‘İnsan için iyi nedir?’ diye sormak, önceki soruya verilen bütün yanıtların ortak yönlerinin neler olduğunu sormak anlamına gelir.”¹⁰ Diğer yandan, MacIntyre bugün, metafizik-sonrası düşünme koşulları altında, Aristoteles’in ‘metafiziksel biyolojisi’ olarak adlandırdığı şeye artık kolayca başvuramaz. Bu temelde, ‘insanın’ sadece belirli bir yaşam biçiminin mükemmel bağlamında, yani *Polis*’in alanında kendi doğasına göre kendini açabilmesi ve ‘iyi’yi gerçekleştirebilmesi tezine dayanmaktadır. Oysaki MacIntyre’in, ‘iyi’ yaşam niteliklerinden hareketle imtiyazlaştırılan bir karmaşık yapıya ulaş-

¹⁰ MacIntyre (1987), 292.

madan pratiklerin, geleneklerin ve biyografik yaşam-örneklerinin artan çeşitliğiyle uğraşması gerekirdi. Bunu, Richard J. Bernstein yapar: “‘Benim için iyi nedir?’ sorusuna nasıl cevap verebileceğim konusunda sınırlamalar varken, bu durum, her birinin diğeriyle çelişebileceği ve birbirine uymayacak cevapların geniş çeşitliliğini önleyemez –başkalarıyla bağdaşmayan pratiklere katılımı gerektirebilir ve hatta bağdaşmayan erdemleri gerektirebilir. Bu (modern) insani iyi anlayışı, ‘ahlaki yaşamı’ ihlal edebilecek ‘yıkıcı keyfiliği’ sınırlayamaz.”¹¹

(2) Şayet modern çoğulculuğu ciddiye alırsak, belirli bir yaşam biçimini –örneğin pratik yaşamın (*vita activa*) farklı biçimleri karşısında, teorik yaşam (*vita contemplativa*) biçimini- genel kurtuluş yolu olarak gösteren klasik felsefenin iddiasından vazgeçmeliyiz. Yine de, bu öncül çerçevesinde B. Williams, ahlaki bilince bilişsel bir statü sağlamak istemektedir. Ancak pratik akıl, *phronesis*’in alacakaranlığına girer. Eğer metafizik temel ondan çekilirse, bu ya günlük bilgiyle benzeştirilmelidir ya da düşünümsel bilgiyle biçimlendirilmelidir. B. Williams, ahlaki bilinçten, nesneleştirici bilim ve felsefenin düşünümsellik eşiği altında duran etik bir bilgi beklemektedir. Böylelikle Williams, bir yandan, felsefenin sınırlarını vurgulamaktadır: “Varolan bir benliğin/kendiliğin ya da toplumun doğruluğunun düşünümsellik, kendini-anlama ve eleştiri ile nasıl birleştirileceği, felsefenin kendisinin yanıtlayamayacağı bir sorudur. Bu soru, düşünümsel bir *yaşamla* yanıtlanması gereken bir soru türüdür.”¹²

O hâlde diğer yandan, düşünümsel biçimde ortaya konulan bir yaşam tarzını, aydınlanmamış bir yaşam tarzından ayırabilecek ölçütler olmalıdır: “Etik düşünümsellik, üzerinde düşündüğü pratiğin bir parçası olur ve onu kendisiyle

¹¹ R. J. Bernstein, Nietzsche or Aristotle?, *Philosophical Profiles*, Philadelphia 1986, 129.

¹² Williams (1985), 200.

birlikte değiştirir.” Böylelikle, paradoksal bir görev ortaya çıkar. Pratik akıl, ahlaki davranışın ampirik bir araştırmasının nesneleştirici deneyiminden kaçınmasına rağmen, felsefenin teori-inşası gibi, yine de “insan varlığı için en iyi toplumsal dünyayı gösteren... yolumuzu bulmamızda bize yardımcı olacak”¹³ pratik bir bilgiyi sağlamalıdır. Williams, âdeta ortak-duyuyu/sağduyu (*Common Sense*) aşan, ama bilimsel rasyonellikten farklılığının belirlenmesi gereken bir rasyonelliği pratik akla tanımaktan kaçınmaz.

Pratik akıl, sosyal bir yaşam-dünyasının üyeleri için en iyinin ne olduğu ve ortak yaşamının nasıl düzenlenebileceği konusunda onları aydınatabildiği ölçüde, her birimizin yaşam-dünyasının içsel perspektifinden sağlamış olduğu, ancak onun ufkunu da aşan gerçek pratik bir bilgiyi olanaklı kılar. Her yaşam biçiminin ufku devingendir; onun sınırları gözeneklidir. Hiçbir mutlak sınırın olmaması, “mümkün olan en kapsamlı öznelerarası uzlaşma arzusu-na” engeldir.¹⁴ Pratik bilgi daha ziyade, radikal biçimde bir başkası karşısında açılmamızı, tikel bilgimizin ve etnosentrik bakış tarzımızın sınırlarını kaldırmamızı, hatta söylemimize kadar konuşma ve eyleme yeteneğine sahip *bütün* özneleri içine alacak biçimde topluluğumuzun gerçek biçimde genişlemesini sağlayacak rasyonelliği talep etmelidir. Ancak Kantçıların ahlaki bakış açısı olarak adalandırıkları söz konusu perspektif, bu anlayıştan kaynaklanmaktaydı. Kuşkusuz ki: “Eğer uzlaşma zora dayanmasaydı, insan yaşamı içerisinde gelişirdi.”¹⁵ Bununla birlikte, bu nitelik, pratik akıl kavramının evrensel özüne dokunmayan, öznelerarası bir okuma tarzı/yorum için de geçerlidir: Eğer sadece ‘biz’ sözcüğünün uygulama alanının kapsamlı genişletilmesi açısından Rorty’nin pragmatik talebi yeteri kadar radikal biçimde yerine getirilirse, ‘biz’le

¹³ Williams (1985), 155.

¹⁴ R. Rorty, *Solidarität oder Objektivität*, Stuttgart 1988, 15.

¹⁵ Williams (1985), 172.

eşleştiginde, herkesin olası rızasıyla çakışır. Eğer her bir kolektif, sadece mecazi anlamda değil, kendileri için neyin iyi olduğunu bilebilirse, herkes için aynı biçimde iyi olana dayanan bu pratik bilginin, kültürlerarası neden genişletilmemesi ve dolayısıyla tamamen yerellikten çıkarılması gerektiğini görmek zor olur. Aristoteles'te *phronesis*'in ifade ettiği şeyi, metafiziksel dayanak olmaksızın ya ortak duyuda çözmeliyiz ya da prosedürel bir rasyonellik ölçütünü karşılayan pratik bir akıl kavramı geliştirmeliyiz.¹⁶

(c) Diğer yandan, ahlaki yargının yerel *ethos*'a bağlı kal-
dığını ilişkin Aristotelesçi inanca sadık kalmak isterseniz,
ahlaki evrenselciliğin özgürleştirici içeriğinden vazgeçmeye
ve sadece gizli sömürü ve baskı ilişkilerinde yerleşmiş olan
yapısal şiddeti, ahlaki açıdan acımasız eleştiriye tabi tut-
ma olanaklılığını reddetmeye hazır olmanız gerekir. Çünkü
bizi, olağan söylemin ve alışılmış pratiklerin yapısal sınırlı-
lıklarından, ancak ahlaki yargının gelenek-sonrası düzeyine
geçiş kurtarır.¹⁷ Charles Taylor, bu suçlamaya, bütün tikel
yaşam biçimlerini aşan en yüksek *güter*'i ifade eden evren-
sel bir etik (*Güterethik*) anlayışı ile karşı koyar. Şüphesiz ki
Taylor, Plato, Stoa veya Hristiyanlıktan, yani gelenekten
kaynaklanan evrensel bir doğal hukuka veya aşkınsal tanrı
otoritesine dayanan örnekleri anmaktadır.¹⁸ Bu anlayışlar,
ahlaki evrenselciliğin öncüleriydi. Fakat onlar, Aristoteles'in
teleolojik dünya tasarımı olarak metafizik-sonrası düşünme
biçimiyle uzlaştırılması zor olan kozmolojik ve dinsel dünya
tasarımlarına dayanmaktaydılar.

Almanya ve Amerika'daki çağdaş Yeni Aristotelesçi-
lik, farklı politik roller üstlenmektedir. Benzer argüman-
tasyon çizgileri, her iki politik kültürde başka bir anlam

¹⁶ K. O. Apel, "Der postkantische Universalismus im Lichte seiner aktuellen Missverständnisse", *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt/Main 1988, 217 vd.

¹⁷ W. E. Connolly, *Politics and Ambiguity*, Madison 1987.

¹⁸ Ch. Taylor, "Die Motive einer Verfahrensethik", Kuhlmann (1986), 101 vd.

kazanır, diğer deyişle Almanya’da tutucu/muhafazakâr bir anlam, Amerika’da eleştirel bir anlam kazanır. Ancak Herbert Schnädelbach’ın gösterdiği gibi, Aristotelesçiliğin muhafazakâr tarafa kayması tesadüf değildir: “Muhafazakâr hâle gelen Yeni Aristotelesçilik için özerklik, köktenci-muhalefetlikle aynıdır... Zayıf temellendirme iddialarıyla ve özerklik ilkesinin biçimlendirilmiş göreceliğiyle birlikte Yeni Aristotelesçi *phronesis*-etiği, sonuçta önemli bir politik etiktir. Etiğin *ethos* ile hermeneutik bağlantısı, sadece mevcut olan yararına alışılmış bir önyargı üretmez; aynı zamanda bu bağlantı, bir *ethos*’u sadece örnek olarak alan, ama hiçbir zaman bu *ethos*’u kendinde taşıyamayan bireyliğe karşı sistematik bir güvensizlik de üretir... Politikada hâlihazırda gerçekleştiren *ethos*’un, ahlaki bireye öncelikli olması gerektiğinden, Yeni Aristotelesçilerin, politika ve ahlak arasındaki farkı politikadan ahlaka taşıma ve ayrıca politikanın ahlaklaşması konusunda uyarma eğilimini açıklar.”¹⁹

Özetle, metafizik-sonrası temelde Aristotelesçi etiğin tarihsel olarak yeniden canlandırılmasına yönelik tüm girişimler, büyük zorluklarla karşı karşıyadır. Bu nedenle, açık kalmış olan ikinci alternatifi ele almak ve Kantçı oluşumun öznelararası olarak yeniden yorumlandığı bir ahlak teorisinin muhafaza edildiği çerçevede deontolojik, bilişselci ve biçimselci soyutlamalara karşı çekincelerin bütünüyle karşılanıp karşılanamayacağı konusunu değerlendirmek istiyorum.

IV

İkinci kesimde tartışılan Kohlberg’in teorisiyle bağlantılı itirazları tekrar ele almak istiyorum.

¹⁹ Schnädelbach (1986), 53 vd.

1. Gerekli Motiflerin Soyutlanması

Kohlberg, her zaman ahlaki ikilem ve iyi yaşam sorunları arasında keskin bir ayırım yaptı. Deontolojik soyutlama dediğim şeyi, Kohlberg, hayatı için eleştirel bir hakkında bilgi veren genç bir kadının cevaplarıyla göstermektedir: “Kişisel bir kararım vardı, kararım eşimden boşanmaktı... Ancak bunu, ahlaki bir problem olarak görmedim. Değildi de. Gerçekten bunda hiçbir ahlaki sorun yoktu. Bu sorunlar bizim için doğru şeyler miydi? Bütün yaşamımdan vazgeçeceğimden, işimi ve yaşadığım yeri değiştireceğimden yeniden başlamam gerektiğini biliyordum.” Neyin ahlaki bir ikilem oluşturduğu söylemesi istendiğinde, o, aşağıdaki durumu hayal eder: “Genellikle, değerli bulduğum iki ilkenin çatışıyor gibi görüldüğü durumlarda, bir şeyler hakkında karar vermek oldukça zordur. Örneğin, çocuk istismarı gibi bir şeyleri düşündüğümde, aklıma ailenin bütünlüğü ilkesi ve çocuğun iyiliği ilkesi gelir... böyle bir durumda, her zaman çocuğun iyiliğini gözetirim.” Kohlberg, bunu şöyle yorumlamaktadır: “Onun, çocuk istismarına karşı ailenin bütünlüğü ikilemine yönelik çözümünün evrenselleştirilebilir, tarafsız olduğunu ve tüm insanlar tarafından doğru kabul edildiğini iddia edebilir. Onun boşanma kararı ahlaki açıdan çözülemezken, buna karşılık çocuk istismarı ikilemi olabilir.”²⁰

İyi yaşama yönelik etik sorular, belirli bir öz-ilişkisellik ya da kendilerini referans almaları nedeniyle ahlaki sorulardan ayrılmaktadır. Bu sorular, *benim veya bizim için* iyi olan şeye –bu durumda boşanma kararıyla doğrudan ilgili olan kadın, koca ve başkası için iyi olan şeye dayanır. Bu ben-merkezci –veya etik-politik sorular söz konusu olduğunda, etnosentrik ilgi, -benim (veya bir ailenin, topluluğun, ulusun vb. üyesi olarak bizim) anlamam gerektiği kadarıyla, etik sorunlar ve öz-uzlaşma/anlayış sorunları arasındaki içsel

²⁰ Kohlberg (1984), 230 vd.

bağlantı için bir işarettir. “Bu durumda benim (bizim) için iyi nedir?” sorusu, temelde bulunan bir sorunun ışığında bir yanıtı gerektirir: “Ben kimim ve kim olmak istiyorum?” (biz kimiz ve kim olmak istiyoruz?). Kişinin kendi kimliği, tartışmaya açıktır. Etik soruların, kimlik ve öz-anlayış/kendilik-anlayışı açısından belirlenen sorularla içerilmiş olmaları gerçeği, herkes için bağlayıcı olacak bir biçimde neden yanıtlanmadığını açıklayabilir. Şüphesiz ki, gerçekte bu boyutta rasyonel yanıtların imkânsız olduğu soruşturmanın mantığından anlaşılmaz. Etik problemlerin, hiçbir biçimde öznel karar ve tercihlere bırakılması gerekmez. Bu sonuç, sıklıkla iddia edildiği gibi, deontolojik yaklaşımdan kaynaklanmaz: “Her ne kadar bu tür soruları çözmek için empati, duyarlılık ve iletişim gerekli olsa da, kişisel kararların kültürel, tarihsel ve bireysel olarak göreceli olduğu anlaşılmaktadır.”²¹

Kişinin kendi kimliğiyle ilgili hermeneutik aydınlanma da gerekçelere dayanmaktadır; kendini referans alan bir yorum, otantik veya inotantik olabilme koşulunu karşılamalıdır. Bu tip yorumlar, -“Ben kimim?”, -yaşam planları ve Ben-idealinden daha az olmaksızın- “kim olmak istiyorum?” biçiminde kişinin kendi eğitim sürecinin betimsel bir kavrayışına bağlıdır. Bu şekilde yorumlanan bir öz-anlayış, bu yüzden sadece özgül yaşam-tasarılarıyla belirli bir kökene sahip kişiler için geçerli olabilir. Etik ifadelerin geçerliliğinin göreceleştirilmesi, noksanlık/eksiklik demek değildir; bu görecelik, sadece Benim (veya Bizim) için haklı olan ve sonuçta sadece Benim (veya Bizce) tarafımdan yanıtlanabilecek bir sorunun mantığından kaynaklanır. Elbette, otantik yorumların geçerli ahlaki normlarla uyumlu olmaları gerekir.

Bu farklılaşma, ahlaki yargı ve olgusal davranış arasındaki deontolojik boşluğun nasıl üstesinden gelinebileceği konusundaki sorunu henüz çözmez. Şu var ki, bu motivas-

²¹ Kohlberg (1984), 232 vd.

yon sorunu, ancak iyi yaşamla ilgili soruların genel cevaplarına hâlâ inanan bir felsefe çerçevesinde ortaya çıkabilir. Artık ‘iyi’ yaşamın *telosunu* bildiğini iddia etmeyen bir ahlak teorisi, “Niçin ahlaki olmalı?” sorusunu yanıtsız bırakmalıdır. Eğer ahlaki olarak buyrulan şey insanların ilgileriyla/çıkarlarıyla çatışıyorsa, teorilerin, neden insanların anlayışlarını/içgörülerini takip etmeye *motive etme* gücüne sahip olması gerektiği metafizik-sonrası düşünme öncülleri altında anlaşılamaz. Sorumlu eylemeye yönelik eğilimler, sosyalleşme süreçlerine ve az çok başarılı kimlik oluşumlarına bağlıdır. Ancak bir kimlik, argümanlar aracılığıyla oluşmaz. Diğer taraftan, yine ahlak teorisinin ahlaki bakış açısını yeniden yapılandırma ve genel geçerliliğini haklı çıkarma göreviyle yetinmesi bir eksiklik ya da noksanlık değildir. O, tüm *somut* kararları, tarafların kendilerine bırakmalıdır. Ahlak teorisi, onların kendi ahlaki problemlerini çözmesini istiyorsa, onlara sadece takip etmeleri gereken prosedürleri gösterebilir. Kim ki doğru çözümü bildiğini düşünür, işte o *başka* türlü davranmak için iyi bir nedeni olmadığını bilir. Ahlaki yargılar, dayandıkları gerekçelerin rasyonel olarak motive edici sahip olduğu ölçüde eylemi motive ederler. Rasyonel motiflerin gerçekte ne kadar geçerli oldukları, kişilere, koşullara, ilgi konumlarına ve kurumlara bağlıdır.

2. Verili Durumun Soyutlanması

Kant, özerklik ahlakına geçişi yeterince tutarlı biçimde gerçekleştirilemedi. O, “ne yapmalıyım?” biçimindeki somut soruya yanıt olarak, kategorik buyruğu gösterdi ve gerekçelendirme sorunlarına yönelmenin, aynı zamanda normların gerekçelendirilmesi ve normların uygulanması ile ilgili sorunların kesin biçimde ayrılması anlamına geldiğini yeterince açık kılamadı. Kategorik buyruk, *dolaysız* bir biçim-

de maksimlerle ve eylem uygulamalarıyla bulgulanan ahlak yasası olarak anlaşılamaz. Kategorik buyruk, daha çok, altında normların geçerliliklerinin değerlendirilebildiği söz konusu tarafsız bakış açısının nasıl anlaşılabileceğine ilişkin bir öneridir. Dolayısıyla, *tek seferde*, normları temellendiremez ve somut eylemleri gerekçelendiremeyiz. Gerekçelendirme söylemlerinde, bir normun uygulama koşullarını örnekler aracılığıyla açıklamak için, sadece tek tek durumların örnekleyici bir biçimde düzenlenişine dayanırız. Bu işlemde, belirli bir durumda farklı eylem alternatiflerine izin veren somut bir duruma ilişkin doğru karar söz konusu değildir, aksine böyle bir kararın dayandırıldığı normların geçerliliği söz konusudur. Diğer taraftan, *belirli* bir durumda nasıl karar verilmesi gerektiğini bilmek için, geçerli normların bilgisi yeterli değildir. Uygulama söylemleri, temellendirme/gerekçelendirme söylemlerinden daha farklı bilgi ve ilkelere gerektirmektedir. Her durumda, Kohlberg'in A ve B alt aşamalarının gelenek-sonrası düzeydeki bu farklılaşma ile ilgisi olabilir.

Pratik aklın kullanımı, artık tek başına bireyin zihninde bir işlem olarak tasarlanmayıp, aksine kamusal argümantasyona ya da akıl yürütmeye bırakılırsa, normlarla düzenlenen eylemin ampirik sonuçları da norm-denetleyici aklın mahkemesine gelir. Bu yüzden, niyet-etüğünün (*Gesinnungsethik*), bir sorumluluk-etüğünü (*Verantwortungsethik*) kabullenmesi gerekir. Kohlberg'in, G. H. Mead'den benimsediği ideal rol-üstlenimi idesi/fikri, zorunlu biçimde aynı zamanda bütün diğerlerinin perspektifini benimseyen herkesi içine alan ortak bir argümantasyon veya istişare pratiği biçimine dönüştürülür. Bu ide/fikir, analitik felsefede daha yeni ilgi gördü. Örneğin David Wiggins, fail, kurban ve seyirci perspektiflerini göz önüne alarak belirli bir iletişim biçiminde bir araya gelen, evrenselleştirme prosedürünü yorumlar: "Burada bireylerin, ahlaki anlamda birlikte aktör

ve seyirci olduğu bir kamusal alan gözler önüne serilmektedir. Aktörler bir şeyler yapan ve bu şeylere maruz kalan kişilerdir. Seyirciler bu rollere yabancı değillerdir. Ne de aktörler, seyircilerin rollerine yabancısıdır. Zira herkes, bir noktada, bu rollerin her birini oynar ve diğer rollere ilişkin doğrudan ve dolaylı bilgisi sürekli olarak her birinin rolünü oynadığını bildirir.”²² Bu açıklama, en azından ahlaki argümantasyonun iletişim koşulları çerçevesinde üretilen perspektiflerin kesişmesine yaklaşmaktadır. Burada, bana göre, ahlaki bakış açısının bir iletişim kuramı yorumunun, kategorik buyrukta ifade edilen sezgiyi, eylemin sonuçları karşısında sağır olan ahlaki bir ilkeciğin ya da kuarallara sıkı bağlılığın (*rigorismus*) yükünden kurtarması önemlidir. Bir norm, o hâlde sadece her bir katılımcı veya potansiyel olarak etkilenen herkes, genel norma uyan bir pratiğin sonuçlarını ve yan etkilerini kendisi ve diğerleri için göz önüne alırsa, herkesin rasyonel olarak motive edilmiş rızasını/onayını sağlayabilir.

Aynı özgürleştirici sonuç, uygulama söylemlerinin mantığından çıkar.²³ Gerekçelendirme söylemlerini düzenleyen evrenselleşme ilkesi, haklı bir yargının tarafsızlığının normatif anlamını tüketemez. Tekil yargıların doğruluğunu sağlamak için, daha kapsamlı bir ilke ortaya konmalıdır. Tarafsız bir yargıç, sistem içinde verili öğelerin tüm önemli özelliklerin ağırlıklarına göre durumun açıklamasına dahil edilmesi şartıyla, geçerlilikleri önceden tespit edilmiş olan rekabet eden eylem normlarının somut bir durumda/vakada hangisinin en uygun olduğunu değerlendirmelidir. O hâlde burada, tüm ilgili bağlamsal özelliklerin uygunluğu ve tüketilmişliği ilkesi devreye girer. Böylelikle, pratik aklı da uygulama söylemlerinde kullanmak söz konusu olur.

²² D. Wiggins, *Needs, Values, Truth*, Oxford 1987, 82.

²³ K. Günther, *Der Sinn für Angemessenheit*, Frankfurt/Main 1988, 255 vd.

3. Somut Etik-Yaşamın Soyutlanması

Yeni Aristotelesçiler, ahlak ve hukuk teorisinde hemen hemen tüm modern yaklaşımları etkilemiş olan atomik kişi kavramını ve sözleşmecî toplum kavramını eleştirirken, doğru bir şeye değinirler. Ancak bu eleştiriye ilk yapanlardan biri olarak Hegel, aslında modern soyutlamalarda aynı şekilde bir hakikat-momenti bulunduğunun da bilincindeydi. Bireyselci yaklaşımlar, modernin öz-anlayışı için yok edilemez olan bu tür özerklik ve vicdan özgürlüğüne vurgu yaparlar. Dolayısıyla Kant da, ahlaki bilinci bireysel öznenin anlaksal/düşünsel Ben’inde sağlamlaştırdı. O, çoğunluğun, hatta peşin hükümlü bir toplumun ön-yargısı karşısında, ahlaki bir anlayışın/içgörünün savunulması gereken söz konusu sınır-durumunu göz önüne almaktaydı. İdealist düşünce, Luther’in Protestan örneğinden, “burada duran Ben, başka türlü olamam” etkilenmişti. Keza, Protestan tininden/ruhundan kaynaklanan Amerikan pragmatizmi (*Pragmatism*), o zamana kadar teklerin bireysel vicdanında korunan ahlaki tözü ifşa etmeden, sözleşme teorilerinin bireyselleşmesini aşmada yararlı oldu. Pearce, Royce ve Mead, varolan her şeyi aşkınlaştırdıklarından ve buna rağmen *kamusal* bir başvuru-mercisini muhafaza ettiklerinden dolayı, soyut içsellik için bir alternatif sunan sınırsız bir iletişim-topluluğu veya evrensel bir söylem idesini/fikrini geliştirdiler. ‘İdeal rol-üstlenimi’, aşkınsal bir sosyalleşmenin özelliklerini hâlâ korumakta ve bir bütün olarak insanlığı kuşatan sosyal bağı hatırlatmaktadır.

İdeal olarak genişletilmiş bir iletişim topluluğu anlayışıyla, ahlak teorisi, aynı zamanda her sosyallik-öncesi kişi kavramını da kabul eder. Bireyselleşme, sosyalleşmenin sadece diğer tarafıdır. Bir kişi, sadece karşılıklı tanıma ilişkilerinde kendi kimliğini oluşturabilir ve yeniden üretebilir. Ancak kişinin en içteki özü, iletişimsel ilişkinin karmaşık ağının geniş yapılı çevresiyle içsel olarak bağlantılıdır. Kişi, sadece

iletişiminden dışsallaşması ölçüsünde, kendisiyle özdeş olur. Egoyu biçimlendiren sosyal etkileşimler, payına düşen bağımlılıklar, maruz kalınan olasılıklar nedeniyle, onu tehlikeye de atar. Ahlak, sosyalleşme tarzının kendisinde oluşan bu güvenlik açığına karşı bir önlem olarak hareket eder.

Fakat bu takdirde, yalnız öznenin teleolojik eyleminin gerekli önkoşullarından hareketle, özerkliğın normatif değeri bir kavramını geliştirmek olanaklı değildir.²⁴ Bu amaç için, uzlaş/iletişim odaklı eylem modelini göz önüne almalıyız. İletişimsel eylemde konuşmacılar ve dinleyiciler, bakış açılarının/perspektiflerinin birbiriyle değiştirebilir ya da birbirinin yerine geçebilir olmasını bekler. Onlar edimsel bir tutum içinde kişilerarası bir ilişkiye girerek, eylemlerini geçerlilik iddialarına dayandırabilen sorumlu özneler olarak, birbirini simetrik/bakışımı biçimde tanımalıdırlar. Ve yaşam dünyasının normatif bağlamında, onların tutum-beklentileri, karşılıklı bir biçimde birbiriyle bağlı kalmalıdır. İletişimsel eylemin gerekli koşulları, bu biçimiyle, ahlaki bir özü içeren olası uzlaşının bir altyapısını, –daha özgür bir öznelerarasılık idesini/fikrini– biçimlendirir. Argümantasyon pratiği, sadece iletişimsel eylemin bir düşünümsellik biçimini temsil ettiğinden, bu onun varsayımının normatif içeriğini, argümantasyonun daha geniş iletişim koşullarına aktarır. Bu düzeyde, iletişimsel eylemde yerleşmiş olan perspektifler ya da bakış açıları, tanınma ilişkileri ve normatif beklentiler, ilgili tüm boyutlarda ancak *tamamen tersine çevrilebilir*. Demek ki argümantasyon katılımcılarından, önceden bulunan bütün yaşam biçimlerinin geçerli-çeşitliliğinden uzaklaşmaları geçici olarak beklenmektedir.

Böylelikle, Kohlberg'in sosyal-bilişsel beceriler ve ahlak bilinci arasında neden içsel bir bağ kurabileceğini açıklayabilen bir söylem etiği yaklaşımı belirlir. R. Selman perspektif-üstlenimi araştırmalarını, kişilerarası müzakere strateji-

²⁴ A. Gewirth, *Reason and Morality*, Chicago 1978.

leri alanına genişletti.²⁵ Bu ve benzeri araştırmalar,²⁶ ahlaki bakış açısının öznelarası bir yorumunun, uzlaş/iletişim odaklı eylemin varsayımsal analizine kadar izlenebildiği temel sezgi için ampirik kanıtlar sağlar. Diğer taraftan bu, Aristoteles'in, ahlaki sezgilerimizi felsefi öğretiler veya diğer açık mesajlar aracılığıyla değil, aksine sosyalleşme yoluyla örtülü biçimde elde ettiğimiz anlayışıyla el ele gider. Tüm sosyalleşme süreçleri, uzlaş/iletişim odaklı eylem aracılığıyla gerçekleştirilmeleri gerektiğinden, bu tür eylemlerin yapısı tarafından şekillendirilir: Ancak ahlaki bir öz/çekirdek iletişimsel eylemin koşulları içerisinde zaten bulunmaktadır.

V

Kohlberg, doktora tezinden itibaren teorik yaklaşımında ısrar etti. O, aynı verileri tekrar tekrar analiz etti, aynı büyüleyici fikirleri daha doğru biçimde detaylandırdı. Bu tutum, kurumsallaşan araştırmaya dahil edilen bu oportünizm (*Opportunismus*) ile etkileyici bir tezat oluşturmaktadır. Tutumu, Kohlberg'i, bilim insanları arasında filozof yaptı; elbette hiçbir zaman gerçek bir ampirikçinin standartlarından vazgeçmeyen bir filozof. Diğer yandan o, teorisinin pedagojik uygulaması açısından nerdeyse Platoncu bir filozof oldu. Hayal kırıklığına uğrayan Piaget'in felsefeden psikolojiye geri döndüğü yolun bir bölümünü, Kohlberg ters yönde yürüdü. Psikolog olarak Kohlberg, –bilimin otoritesinin gözdağı verdiği– felsefi meslektaşlarının çoğundan daha fazla felsefenin klasik öz-anlayışını korumuştur.

²⁵ R. Selman, *Die Entwicklung des sozialen Verstehens*, Frankfurt/Main 1984; "Interpersonale Verhandlungen": W. Edelstein, J. Habermas (Der.) *Soziale Interaktion und soziales Verstehen*, Frankfurt/Main 1984, 113 vd.

²⁶ F. Oser, *Moralisch Urteil in Gruppen*, Frankfurt/Main 1981.

ÜÇÜNCÜ KISIM PRATİK AKIL

BEŞİNCİ BÖLÜM PRATİK AKLIN PRAGMATİK, ETİK VE AHLAKİ KULLANIMI ÜZERİNE

Judith için

Pratik felsefedeki tartışma, daha önceki üç kaynaktan –Aristotelesçi etik, yararcılık ve Kantçı ahlak teorisinden– beslenmektedir. Heyecan verici bu tartışma alanında, iki taraf, objektif *Geist* ve ahlaklılığın etik-yaşam içerisinde ‘aşılması’ teorisıyla, klasik topluluk ve modern-bireyselci özgürlük düşüncesinden kaynaklı bir senteze ulaşmak isteyen Hegel ile de ilişkilidir. Komün-yanlıları (*kommunitaristen*), Hegelci mirası Aristotelesçi *güter-etik* anlayışı çerçevesinde benimserken ve ussal biçimde gerekçelendirilen evrenselciliği ortaya koyarken, söylem etiği ahlaklılığın etik-yaşam içerisindeki tarihsel bir *çözümü* için bedel ödemeksizin, kategorik buyruğun öznelarası bir yorumu için Hegel’in tanınma teorisinden yararlanır. Söylem etiği, Hegel gibi, adalet ve dayanışmanın içsel bağlantısında, ama Kantçı olan bir tinde ısrar eder. O, ahlak ilkesinin anlamının, sadece başkalarıyla ortaklaşa gerçekleştirilen bir argümantasyon pratiğinin kaçınılmaz önvarsayımlarının içeriğinden hareketle açıklandığını göstermeye çalışır. Pratik sorunları tarafsız bir biçimde değerlendirebildiğimiz ahlaki bakış-açısı, elbette farklı

biçimde yorumlanır. Ancak söylem etiği, bizzat rasyonel bir söylemin iletişim biçiminden kaynaklandığından, bizim takdirimize bağlı değildir. O, gerçekte uzlaş/iletişim odaklı eylemin bu düşünüşsellik biçimine dâhil olan herkese, sezgisel olarak kendini kabul ettirir. Bu temel kabul ile söylem etiği, başından beri soyut bir niyet-etğine yöneltilmiş itirazlara maruz kalmadan, kendini Kantçı geleneğe yerleştirir. Elbette o, ahlakın dar biçimde kavranmış bir kavramıyla adalet sorunlarına yoğunlaşmaktadır. Ama o, ne yararcılık (*Utilitarismus*) tarafından haklı biçimde değerlendirilmiş olan eylem sonuçlarını; ne de klasik etik tarafından tanımlanmış olan iyi yaşam sorunlarını söylemsel/gidimli tartışma alanından dışlamalı ve irrasyonel duygular ve kararlara bırakmalıdır. Bu açıdan, söylem etiği *adı* bir yanlış-anlayış çağrıştıracaktır. Söylem-teorisi, ahlaki, etik ve pragmatik sorunlarla farklı bir biçimde ilgilenmektedir. Bu farklılıkları, aşağıda açıklamak istiyorum.

Klasik etik, modern teorilerde olduğu gibi, belirli bir durumda pratik olarak üstesinden gelinmesi gereken bir görev karşısında kararsız kaldığında, odaklanma ihtiyacı olan kişiye kendini dayatan sorundan başlar: “Nasıl davranmalıyım, ne yapmalıyım?”¹ Bu ‘yapılması-gereken’, ilgili problem ayrıntılı bir biçimde belirlenmedikçe ve bu açıdan çözülmediği sürece, belirsiz bir anlamı muhafaza eder. Dolayısıyla, öncelikle pratik aklın kullanılışını, pragmatik, etik ve ahlaki sorgulamanın kılavuzluğunda ayırmak istiyorum. Amaca uygunluğun, iyinin ve adil/haklı-olanın görünüşleri açısından pratik aklıdan, her biri için farklı bir performans göstermesi beklenir. Pragmatik, etik ve ahlaki söylemde akıl ve iradenin birbiriyle etkileşimi, buna uygun biçimde değişir. Nihayetinde ahlak teorisi, birinci tekil kişide ortaya konulan soru-perspektifinden uzaklaşır uzaklaşmaz, başka bir sorunla, yabancı bir iradenin gerçekliğiyle yüzleşir.

¹ U. Wolf, *Das Problem des moralischen Sollens*, Berlin 1984.

I

Pratik problemler, çeşitli durumlarda kendilerini bize dayatırlar. Dolayısıyla, onların üstesinden ‘gelinmelidir’; aksi takdirde, en basit durumda bile can sıkıcı sonuçlara neden olurlar. Bu anlamda, günlük olarak kullanılan bisiklet bozulduğunda, sağlık sorunları baş gösterdiğinde veya belirli istekleri tatmin edebilmek için para olmadığında, ne yapılması gerektiği konusunda aşağı yukarı bir karar vermek durumundayız. O hâlde biz, çözmemiz *gereken* bir sorun/görev karşısında belirli bir hedefe ulaşmak *istiyorsak*, farklı eylem-olanakları arasında makul bir karar vermek için gerekçeler ararız. Örneğin gelecek tatil sezonu için bir planın aniden suya düşmesinde veya bir kariyer seçimi yapılması gerektiğinde, amaçların/hedeflerin kendileri de problematik hâle gelebilirler. İskandinavya’ya veya Elba’ya seyahat etmek veya evde kalıp kalmamak, yükseköğrenime başlayıp başlamak veya öncelikle bir zanaat okumak, tıp doktoru veya yayıncı olup olmamak, ilk etapta tercihlerimize ve böyle bir durumda bize açık bulunan seçeneklerimize bağlıdır. Diğer taraftan, makul bir karar için –bu defa hedefler arasında– gerekçeler/nedenler ararız.

Her iki durumda da, makul biçimde yapılması gereken şey, kısmen istenilen şey tarafından belirlenir: Verilmiş olan amaçlarda, aracın rasyonel bir seçimi veya mevcut tercihler çerçevesinde amacın rasyonel bir değerlendirmesi söz konusudur. İrademiz, olgusal olarak istekler ve değerler tarafından zaten belirlenir; sadece araç seçimi ya da hedef alternatifleri açısından diğer belirlemelere açıktır. Ancak bisiklet tamiri veya hastalıkların tedavisinde uygun teknikler, para kazanmayla ilgili stratejiler, tatil planı ve meslek seçimi için programlar söz konusudur. Hatta karmaşık durumlarda, karar-verme stratejileri geliştirilmelidir; bu durumda akıl, kendi işleyişini belirler ve örneğin rasyonel bir seçim teorisi biçiminde düşünsel hâle gelir. “Ne yapmalıyım?” sorusu böylece

pragmatik görevlerle ilgili olduğu sürece, etkinlik açısından ya da diğer karar kuralları yardımıyla ampirik bilgilere dayanarak yaptığımız gözlemler ve araştırmalar, karşılaştırma ve değerlendirmeler yararlı olur. Burada pratik düşünce, uygun teknikleri, stratejileri veya programları bulmak amacıyla amaç-rasyonellik ufkunda hareket eder.² Bu düşünce, basit durumlarda, koşullu buyruğun semantik biçimine sahip tavsiyelere yol açar. Kant, beceri kurallarından ve pratik bilgelik/ ihtiyatlılık tavsiyelerinden, teknik ve pragmatik buyruklardan söz eder. Bunlar, değer tercihleri ve amaçlar açısından nedenleri ve etkileri birbirleriyle ilişkilendirir. Onların ifade ettiği normatif anlam, *görelî bir olması-gereken (relative Sollen)* olarak anlaşılabilir. Eylem direktifleri, belirli değer veya amaç gerçekleştirilmek istendiğinde, belirli bir problem açısından ‘yapılması-gereken’ veya ‘yapmak-zorunda olunan’ şeyi söylerler. Şu var ki, değerlerin kendileri sorunlu hâle gelir gelmez, şu soruyu işaret eder: Amaç-rasyonellik ufkı ötesinde, ben ne yapmalıyım?

Örneğin meslek seçimindeki gibi karmaşık kararlarda, hiç de pragmatik bir sorunun söz konusu olmadığı ortaya çıkabilir. Yayınevi yönetimine girmek isteyen biri, önce çıkarlık yapmanın veya hemen eğitime başlamanın amaca uygun olup olmadığını düşünülebilir; ama tamamen bir başka durumda, gerçekte ne istediğini tam olarak bilemez. Bu takdirde, meslek seçimi ya da yükseköğrenimle ilgili seçim, ‘eğitimler’ bakımından veya tamamen farklı bir durumda neyle ilgilenildiği, ne tür bir etkinliklikte bulunduğu açısından ortaya konulan soruyla bağlantılıdır. Bu soru ne kadar radikal olursa, sürdürülmek istenen hayat o kadar problemli olur ve bu, hangi kişi olduğunuz ve aynı zamanda kim olmak istediğiniz anlamına gelir. Yaşamsal kararlarda ne istediğini bilmeyen kişi, nihayetinde *kim olduğu* ve *kim olmak istediği* açısından sorgulanır. Diğer yandan, basmakalıp ve

² H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1968.

zayıf biçimde yapılan tercihler, hiçbir gerekçelendirmeyi gerektirmez; hiç kimse hangi otomobil markasını veya hangi kazak tipini tercih ettiği konusunda kendini borçlu hissetmez veya başkasına hesap vermek durumunda değildir. Oysa Charles Taylor'un ifade ettiği gibi, 'güçlü' tercihlerle ilgili olarak sadece rastlantısal durum ve eğilimleri değil, aynı zamanda kişinin öz-anlayışını, yaşam tarzını ve karakterini yansıtan değerlendirmeleri ifade ederiz. Bu değerlendirmeler, kişinin kendi kimliğiyle iç içe geçer.³ Bu durumda, varoluşsal kararların sadece ağırlığı değil, aynı zamanda hem haklı bir gereksinimin hem de yeteneğin söz konusu olduğu bir bağlamla ilgisi vardır. *Ağırlığı olan değerlendirmeler*, Aristoteles'ten beri iyi yaşamın klinik soruları olarak ele alınmaktadır. Asılsız bir karar –yanlış eş/ortak seçimi, mesleki alternatifler arasında yanlış seçim vb.– özlemi duyulan ya da kaçırılmış bir yaşamla sonuçlanabilir. Bu anlamda pratik akıl, eğer klasik dil-kullanımına uyarsak, sadece olanaklı ve amaca uygun olanı değil, aksine iyiyi de amaçlayacak biçimde etik alanında hareket eder.

Güçlü değerlendirmeler, bir öz-anlayış bağlamına yerleşmişlerdir. Kişinin kendini nasıl anladığı, sadece kendini nasıl tanımladığına değil, aynı zamanda model alınan örneklerle de bağlıdır. Kişinin kendi kimliği, aynı zamanda kendini nasıl gördüğü ve görmek istediği –kendini kim olarak bulduğu ve yaşamını hangi idallerle tasarladığına göre belirlenir. Bu varoluşsal öz-anlayış, özünde değerlendiricidir ve bütün değerlendirmeler gibi çift yönlülük taşır. Onun içinde, her iki bileşen iç içe geçer: Ben'in (Ego) betimsel yaşam-öyküsel oluşumu ve normatif Ben-ideali. Bu nedenle, öz-anlayışın/kendilik-anlayışının aydınlanması veya kişinin kendi kimliğinin klinik doğrulaması *uygun bir* anlamayı; kişinin kendi eğitim sürecini belirleyen gelenek ve yaşam ilişkilerinin olduğu kadar, kendi yaşam öyküsünün sahiplenilmesini

³ Ch. Taylor, "The Concept of a Person": *Philosophical Papers*, Cilt I, 97 vd.

gerektirir.⁴ Direngen yanılgılar söz konusu olduğunda, bu hermeneutik öz-anlayış, öz-yanılgıları ya da kendini-kandırma'yı ortadan kaldıran düşünümsellik tarzı olarak daha da keskinleşebilir. Yaşam-öyküsünün ve onun normatif bağlamının eleştirel bilincine ulaşma, değerden bağımsız ya da tarafsız olan bir öz-anlayışa yol açmaz; daha ziyade, hermeneutik olarak kazanılan öz-betimleme, kendi kendine yönelik eleştirel bir ilişkiyle içsel olarak bağlantılıdır. Kökleşmiş bir öz-anlayış, normatif içerikli bir yaşam tasarısı taşıyan veya en azından bu yaşam tarzını içeren tutumları değiştirir. Dolayısıyla, güçlü değerlendirmeler, hermeneutik öz-anlayışa dayalı olarak gerekçelendirilebilirler.

İşletme ve ilahiyat eğitimi arasında, kim olduğunuz ve olmak istediğiniz konusunda netleştikten sonra, daha iyi gerekçelerle karar verilebilir. Etik sorular, genelde aşağıdaki türden koşulsuz buyruklar ile yanıtlanır: “Diğer insanlara yardım etme hissi veren, bir meslek edinmelisin.” Bu tümce-lerin normatif anlamı, öznel amaç ve tercihlere bağlı olmayan ve bununla birlikte mutlak olmayan bir olması-gereken olarak anlaşılabilir. Burada, ne ‘yapman-gerekir’ (*Sollen*) veya ne ‘yapmak-zorundasın’ (*Müssen*) ifadesi, senin için uzun vadeli ve bütününde ‘iyi’ olacak şekilde eyleme anlamındadır. Bu bağlamda, Aristoteles, iyi ve mutlu bir yaşam yollarından söz eder. Dolayısıyla, güçlü değerlendirmeler, benim için mutlak biçimde koyulan bir amaca, yani kendi kendine yeterli, kendi değerini kendi içinde taşıyan bir yaşam tarzının en yüksek iyisine dayanmaktadır.

Eylemlerim başkalarının ilgilerini/çıkarlarını etkilediğinde ve tarafsız bir şekilde, yani ahlaki bir bakış açısıyla düzenlenmesi gereken çatışmalara yol açtığında, “Ne yapmalıyım?” sorusunun anlamı yeniden değişir. Karşıtlık gös-

⁴ H. G. Gadamer, “Hermeneutik als Praktische Philosophie”; *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaften*, Frankfurt/Main 1976, 78 vd.

teren bir karşılaştırma, böylelikle ortaya çıkan yeni nitelik konusunda bilgi verir.

Pragmatik görevler, amaç ve tercihlerden hareket eden bir eyleyenin/aktörün perspektifinden ortaya çıkarlar. Bu açıdan, diğer kişiler sadece kendi eylem planlarını gerçekleştirmek için önemli araçlara ve kısıtlayıcı koşullara sahip olduğundan, ahlaki problemlerle hiç yüzleşilemez. Stratejik eylemde, yer alanlar/tafalar, herkesin kendi ilgisine/çıkarına göre ben-merkezci biçimde karar verdiğini varsayar. Bu öncül altında, en başından beri rakipler arasında en azından gizli bir çatışma bulunur. Bu durum, karşılıklı ilgiler/çıkarlar çerçevesinde uzlaştırılarak sonuca bağlanabilir veya önlenabilir ya da kontrol altına alınabilir. Ancak perspektif ve tutumda radikal bir değişiklik olmadan, tarafların kişilerarası bir çatışması *ahlaki bir problem olarak* algılanmayabilir. Eğer kaybedilen parayı ancak ilgili gerçekleri gizleyerek temin edebilirsem, pragmatik açıdan bu durum sadece bir aldatmacanın olası başarısı sayılır. Bunun uygun olup olmadığını sorun hâline getiren kişi, *başka tür bir soruyu* –yani benim konumunda olan herkesin aynı maksime göre davranmayı isteyip isteyeceği konusundaki ahlaki soruyu– sorar.

Etik sorular, hiçbir şekilde ben-merkezci bakış açısıyla tam bir kopuşu da gerektirmez. Onlar, hayatımın *telosuyla* ilgilidirler. Bu açıdan, diğer kişiler, farklı yaşam öyküleri ve ilgi/çıkar konumları, sadece öznelarası olarak paylaştığımız yaşam biçimleri çerçevesinde kendi kimliğimle, yaşam öykümle ve ilgi/çıkar bağlantılı konumumla yakınlaşması ya da iç içe geçmesi bakımından anlam kazanırlar. Eğitim/yetiştirme sürecim, diğer kişilerle paylaştığım gelenek bağlamında gerçekleşmektedir; kimliğim de kolektif kimlikler aracılığıyla şekillenmekte ve hayat hikâyem kapsayıcı tarihsel yaşam-bağlamlarına dâhil olmaktadır. Bu açıdan, benim için iyi olan yaşam, ortak yaşam biçimimizi de etkiler.⁵ Dolayısıyla

⁵ M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge 1982.

Aristoteles için, bireyin *ethosu*, vatandaşların *polisi* ile bağlantılıydı ve onun içinde yerleşik olarak bulunmaktaydı. Ancak etik sorular, ahlaki sorulardan farklı bir yönü amaçlar: Karşıt ilgi ya da çıkar konumlarından kaynaklanan kişilerarası eylem çatışmalarının düzenlenmesi, henüz burada ele alınması gereken konu değildir. Acil bir durumda, herhangi bir sigorta şirketine karşı bir defalık küçük bir sahtekârlık yapan biri olmayı isteyip istemediğim, ahlaki bir soru değildir; çünkü bu esnada kendi öz-saygım ve diğerlerinin bana gösterdiği olası saygı söz konusudur; ancak herkes için aynı saygı –yani herkesin bütün diğer kişilerin bütünlüğünde gösterdiği bakışumlu saygı– söz konusu değildir.

Maksimlerimizin başkalarının maksimleriyle uygunluğunu denetlediğimizde, doğrusu ahlaki bir bakış tarzına yaklaşıyoruz. Kant, bireyin pratiğini alışkanlıkla yönlendiren, az çok önemsiz, durumsal eylem kurallarına maksim diyor. Bu anlamda, maksimler, günlük alınan kararlarda bireyin yükünü hafifletirler ve içerisinde karakter ve yaşam tarzının yansımış olduğu az çok sağlam bir yaşam pratiğiyle iç içe geçerler. Kant, her şeyden önce mesleki zümreler olarak farklılaşan erken burjuva toplumunun maksimlerini göz önünde bulunduruyordu. Genel olarak maksimler, kişinin (veya grubun) yaşam tasarısı ve kimliğinin somutlaştığı pratik alışkanlıklar ağının en küçük birliğini oluştururlar –onlar, günlük rutini, kullanım tarzını, problemlerin ele alınış biçimini, çatışmaların çözülmesini vb. düzenlerler. Maksimler, hem ahlaki hem de etik açıdan değerlendirebildiklerinden, etik ve ahlak arasındaki arayüzeyi/kesiti oluştururlar. Bir defalık küçük bir aldatmacayı göze alan maksim, benim için *iyi olamayabilir*; yani bu durumda, olmak istediğim kişi imajıyla ve tanınmak istediğim kişi eşleşmiyorsa, iyi olmayabilir. Aynı maksim, yani onun genel uygunluğu herkes için aynı şekilde iyi değilse, aynı zamanda *haksız* olabilir. Nasıl yaşamak istediğim sorusunda temel alınan bir maksim denetlemesi veya maksim-oluşum bulgusalılığı, pratik aklı, benim görüş açımdan

kaynaklanan genel olarak uyulan bir maksimin, ortak yaşamımızı düzenlemeye uygun olup olmadığı düşüncesinden farklı şekilde kullanır. Dolayısıyla, bir durumda, maksimin benim için iyi ve ilgili duruma uygun olup olmadığı denetlenir; bir başka durumda, genel yasa olarak bir maksime herkes tarafından riayet edilmesini isteyip isteyemeyeceğim denetlenir.

Buna göre, ilk durumda etik bir düşünce, ikincisinde ahlaki bir düşünce söz kousudur; fakat yine de sınırlı bir anlamdadır. Çünkü bu düşüncenin sonucu, her zaman belirli bir bireyliğin kişisel bakış açısına bağlı kalmaktadır. Benim bakış açım ya da perspektifim, kendi öz-anlayışım aracılığıyla belirlenmiştir ve nasıl yaşamak istediğim, aynı şekilde karşılaştırılabilir durumlar başkalarını ilgilendiriyorsa ve dolayısıyla fedakârlık etmem beni başkalarının yönlendirmesine maruz bırakıyorsa, bu durumda aldatmaya yönelik kayıtsız bir tutum da uygun olabilir. Hatta Hobbes, böyle bir maksimi gerektiğinde gerekçelendirebilecek altın kuralı kabul etmektedir. Onun için bu kural, herkesin kendi için talep ettiği hakların diğer herkese de ait olduğu bir ‘doğa yasası’dır.⁶ Ben-merkezci biçimde ortaya koyulan bir genelleştirme testinden, bir maksimin *herkes tarafından* eylemleri için ahlaki bir rehber olarak kabul edileceği henüz anlaşılmaz. Bu sonuç, sadece benim perspektifim bütün diğerlerinin perspektifiyle kesin bir biçimde örtüşseydi, o zaman doğru olurdu. Sadece kimliğim ve yaşam tasarımı genel geçerli bir yaşam biçimini yansıtsaydı, benim bakış açımdan herkes için aynı şekilde iyi olan şey, gerçekte herkesin aynı şekilde yararına olurdu.⁷

Altın kuralın ben-merkezçiliğiyle (“Sana yapılmasını istemediğin şeyi, başkasına yapma”), kategorik buyruk parçalanır; buna göre, bir maksim, karşılatılabilir durumlarda

⁶ Hobbes, *De Cive*, III, 14.

⁷ E. Tugendhat, “Antike und moderne Ethik”: *Probleme der Ethik*, Stuttgart 1984, 33 vd.

ona herkes tarafından uyulmasını *herkes* istediğinde, ancak o zaman haklı/adil olur. Dolayısıyla *herkes*, eylemimizin maksiminin genel bir yasa olmasını isteyebilmelidir.⁸ Sadece bütün tarafların bakış açısından hareketle genelleştirilebilen bir maksim, genellik onayı/rızası bulabilen ve böylelikle tanınmayı sağlayayan, diğer deyişle ahlaki bağlayıcılığı olan bir norm sayılır. “Ne yapmalıyım?” sorusu, *ne yapılması gerektiğiyle* ilgili olarak ahlaki biçimde yanıtlanır. Bu anlamda, ahlaki buyruklar, geçerli normları gösteren veya dolaylı olarak onlara atıfta bulunan kategorik veya koşulsuz buyruktur. Bu buyrukların imperatif anlamı, öncelikle ne öznel amaç ve tercihlerin, ne de benim için geçerli olan bir iynin, başarılımış veya başarısız yaşamın mutlak amacının buna bağlı olduğu bir olması-gereken olarak anlaşılabilir. Buna göre, “ne yapmalı” veya “yapmak-gerekir” ifadesi, burada daha çok, onun haklı/adil olduğu ve bu yüzden böyle eylemenin ödev olduğu anlamındadır.

II

Soruna bağlı olarak, “Ne yapmalıyım?” sorusu pragmatik, etik ve ahlaki anlam kazanır. Ortaya çıkan bütün durumlarda, alternatif eylem olanakları arasında verilen kararların gerekçelendirilmesi söz konusudur; ancak pragmatik görevler, *başka bir eylem tipi*, bununla ilgili sorular etik ve ahlaki yanıtlardan farklı *bir yanıt türü* gerektirir. Amaçların değer odaklı değerlendirilmesi ve mevcut araçların amaç-rasyonel kullanımı, arzu edilen duruma ulaşmak için nesnel dünyaya nasıl müdahale etmemiz gerektiği konusunda verilen makul karar vermeye hizmet eder. Ayrıca bu, temelde ampirik soruların ve rasyonel seçim sorunlarının açıklığa kavuşturulmasıyla ilgilidir. Pragmatik olarak uy-

⁸ Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, BA 57.

gun bir söylemin son noktası (*terminus ad quem*), uygun bir teknoloji veya uygulanabilir bir program önerisidir. Başka bir şey, tüm yaşam pratiğinin yönüne etki eden güçlü bir değer kararının rasyonel hazırlığıdır. Ayrıca bu, bir bireyliğin öz-anlayışının hermeneutik olarak açıklığa kavuşturulmasıyla ve başarılımış ya da başarılmamış yaşamının klinik sorularıyla ilgilidir.

Etik-varoluşsal olarak uygun bir söylemin son noktası, hayattaki doğru yönelim, kişisel yaşam tarzının başarısı için tavsiyedir. Diğer taraftan, bir başka şey, eylemlerin ve maksimlerin ahlaki olarak değerlendirilmesidir. Bu değerlendirme, çatışan ilgiler/çıkarlar aracılığıyla düzenlenen ortak yaşamı rahatsız eden kişilerarası çatışmalar karşısında, meşru davranış beklentilerinin açıklığa kavuşturulmasına hizmet eder. Ayrıca bu, karşılıklı ödev ve hakları tespit eden normların gerekçelendirilmesi ve uygulamasıyla ilgilidir. Ahlaki-pratik olarak uygun bir söylemin son noktası, normlarla düzenlenen eylem alanında bir çatışmanın adil biçimde çözümü konusunda ortaya konulacak bir uzlaşdır.

Pratik aklın pragmatik, etik ve ahlaki kullanımı, demek ki teknik ve stratejik eylem direktiflerinin ötesinde, klinik önerileri ve ahlaki yargıları amaçlar. Pratik aklı, eylem ilgisine ve verilecek kararların niteliğine bağlı olarak, sadece ‘zorunlu-olanın’ veya ‘olması-gerekenin’ söz-edimsel anlamının değişmediği, aynı zamanda her seferinde ussal biçimde gerekçelendirilen buyruk aracılığıyla belirlenmesi gereken *irade kavramının* da değişimini içeren, uygun buyrukları gerekçelendirme yeteneği olarak ifade ediyoruz. Pragmatik önerilerin öznel amaç ve değerler açısından görelili olması-gerekeni, koşullu tutum ve tercihlere dayanarak zekice/ihtiyatlı kararlar alan bir öznenin *keyfiliğine* (*Willkür*) ya da öznel tercihine yöneliktir: Rasyonel seçim yeteneği, ilgilerin/çıkarların ve değer yönelimlerinin kendilerini kapsamaz, aksine bunları verili olarak varsayar. Klinik tavsiyelerin iyi yaşam *telosu* açısından görelili olması-gerekeni,

otantik bir hayat yaşamaya karar veren bir bireyin kararlılığı bakımından kendini-gerçekleştirme çabasına yöneliktir: Varoluşsal karar verme veya radikal öz-seçim yapma yeteneği, izlerinden hareketle her zaman bireyin kim olduğunu ve olmak istediğini öğrenilebileceği yaşam öyküsünün ufku içerisinde hareket eder. Ahlaki buyrukların kategorik kesinliği, nihayetinde, kendinde koyutlanan yasalara göre davranan bir kişinin empatik anlamda *özgür iradesine* yöneliktir: Sadece bu irade, tamamen ahlaki içgörü ile belirlenebilmesi anlamında özerktir. Ahlak yasasının geçerlilik alanında, iradenin pratik akıl tarafından belirlenmesi, ne tesadüfî durumlarla ne de yaşam öyküsüyle ve kişisel kimlikle sınırlıdır. Sadece ahlaki içgörü tarafından yönlendirilmesine izin verilen ve bu açıdan tamamen rasyonel olan iradeye özerk denmelidir. Ancak, her zamanki gibi benzersiz, otantik yaşamı yok etmeye yönelik keyfi hareketlerin ve kararların tüm *heteronom* eğilimleri ondan kaynaklanır. Aslında Kant, özerk iradeyi, her şeye gücü yeten iradeyle karıştırdı; bu nedenle özerk iradeyi, kayıtsız şartsız biçimde hükmeden olarak düşünebilmek için, düşünsel-olanın (*Intelligiblen*) alanına koymak zorunda kaldı. Ancak bildiğimiz kadarıyla dünyada, özerk irade, sadece iyi gerekçelerin motivasyonel gücünün diğer güdülerin gücüne üstün gelebildiği ölçüde etkili olacaktır. Bu anlamda, gerçekçi günlük dilde doğru biçimde bilgilendirilmiş, ama zayıf olan iradeye, ‘iyi’ irade diyoruz.

Sonuç olarak, pratik akıl, amaca-uygun, iyi veya adil/haklı olan açısından kullanılmasına bağlı olarak amaç-rasyonel eyleminin keyfilğine, otantik olarak kendini gerçekleştirmenin kararlılığına veya ahlaki olarak yargılama yeteneğine sahip öznenin özgür iradesine yönlendirilir. Böylelikle, aklın ve iradenin etkileşimi ve pratik akıl kavramının kendisi her seferinde değişir. “Ne yapmalıyım?” sorusunun anlamıyla birlikte, kuşkusuz ki sadece muhatap olanın, bir yanıt arayan aktörün iradesi ve statüsü değişmez, aynı

zamanda bilgi-veren de –yani pratik düşünce yeteneğinin kendisi de– değişir. Seçilen yöne bağlı olarak, pratik aklın birbirini tamamlayan üç farklı yorumu ortaya çıkar. Ancak üç büyük felsefi gelenekten her biri, bu yorumlardan sadece birini konu edinir. Kant için pratik akıl, ahlaklılıkla örtüşmektedir; sadece özerklik içinde, akıl ve irade bir olmaktadır. Ampirizm için pratik akıl, pragmatik kullanımı içerisinde açılmaktadır; dolayısıyla bu anlamda pratik akıl, Kantçı ifadeyle, anlama yetisi (*Verstand*) etkinliğinin amaç-rasyonel kullanımına indirgenir. Aristotelesçi gelenekte pratik akıl, benimsenmiş olan bir *ethosun* yaşam-öyküsel ufku-nu aydınlatan bir yargı-yetisi (*Urteilskraft*) rolünü üstlenir. Buna göre, her durumda, pratik aklın *farklı* performans göstermesi beklenir. Bu performans, içinde hareket ettiği farklı söylemlerde kendini gösterir.

III

Teknik ve stratejik önerileri ya da tavsiyeleri temellendirdiğimiz pragmatik söylemlerin, ampirik söylemlerle belirli bir yakınlığı vardır. Onlar, ampirik bilimleri koşullu biçimde amaç-koymaya ve tercihlere dayandırmaya ve kararların (eksik bilgilendirilmiş) sonuçlarını temelde bulunan maksimlere göre değerlendirmeye yararlar. Teknik ve stratejik öneriler geçerliliklerini, nihayetinde dayandıkları ampirik bilgiden alırlar. Onların geçerliliği, bir muhatabın eylem yönergelerini/talimatlarını benimsemeye karar verip vermesinden bağımsızdır. Pragmatik söylemler, olası kullanım bağlamlarıyla ilgilidirler. Aktörlerin olgusal irade oluşumuyla birlikte onlar, sadece bunun üzerinden oluşturulan öznel amaçlar ve tercihlerle bağlantılıdır. Dolayısıyla akıl ve irade arasında *içsel* bir ilişki yoktur. Etik-varoluşsal söylemlerde bu etkileşim, tutumların değişimi için gerekçeleri rasyonel bir motif oluşturacak biçimde değişir.

Bu tür öz-uzlaşım/anlayış süreçlerinde, söylem-katılımcıların ve aktörlerin rolleri örtüşür. Yaşamı konusunda tam bir açıklık sağlamak, önemli değer-kararlarını temellendirmek ve kendi kimliğinden emin olmak isteyen kişi, etik-varoluşsal söylemde –ne bakıcı/gözetici ne de koruyucu olarak– temsil edilemez. Burada, argümantasyon adımlarının kendine özgü olmaması, aksine öznelerarası olarak anlaşılır kalması gerektiğinden, yine de bir söylemden bahsedilir. Birrey, sadece başkalarıyla paylaşılan ve farklı yaşam tasarımları bağlamının olduğu yaşam biçimlerinin ufkunda, kendi hayat-hikâyesine yönelik düşünümsel mesafe kazanır. Dolayısıyla ortak yaşam dünyasının tarafları, kendini-anlama sürecine katılmayan eleştirmenin katalizör rolünü üstlenen potansiyel katılımcılardır. Bu tür söylemlerde genelleştirilebilir klinik bilginin kendisi devreye girer girmez, bu bir analistin terapik rolü olarak farklılaştırılabilir.⁹

Kendiyle-uzlaşım/iletişim, özgül bir yaşam-öyküsel bağlamla ilgilidir ve belirli bir kişi için neyin iyi olduğu hakkında değerlendirci ifadelerle yol açar. Aynı zamanda, bilincine ulaşılan ve benimsenen bir yaşam-öyküsünün yeniden yapılandırılmasına dayanan böylesi değerlendirmeler, kendine özgü semantik bir statüye sahiptirler. Çünkü ‘yeniden-yapılandırma’ (*Rekonstruktion*) burada, sadece kişinin kendini bulduğu şey hâline geldiği bir yetiştirme/egitim sürecinin betimsel kavranışı/yakalanışı anlamına gelmez; aynı zamanda kişinin gelecekte olmasını ve devam etmesini istediği yetiştirme/egitim hikayesi olarak, mevcut eylem olanakları ışığında kendi geçmişini kabul edilebileceği şekilde benimsenen öğelerin eleştirel bir şekilde gözden geçirilmesi ve yeniden örgütlenmesi anlamına gelir. ‘Fırlatılmışlık/atılmışlık tasarısının’ varoluşçu düşünce figürü, kişinin kendi yaşam öyküsünün eleştirel bir kabullenilşi yoluyla temellendirilen söz

⁹ Krş. T. Maranhao, *Therapeutic Discourse and Socratic Dialogue*, Madison 1986.

konusu güçlü değerlendirmelerin ikili karakterini aydınlatmaktadır. Burada, oluşum ve geçerlilik, artık teknik ve stratejik önerilerdeki gibi birbirinden ayrılamaz. Benim için iyi olanı anlamak suretiyle, öneriyi daha emin bir biçimde de benimserim; bu, bilinçli bir karar anlamındadır. Kendimi klinik tavsiyenin doğruluna ikna ederek, yaşamımın tavsiye edilen yeni-yönüne zaten karar veririm. Diğer taraftan, değişen bir öz-anlayışın düşünümsel baskısı karşısında kimliğim, eğer etik-varoluşsal söylemin kendisi gibi aynı özgünlük/otantiklik ölçeklerine uyarsa, sadece bu durumda itaatkâr, hatta çaresiz/savunmasız kalır. Dolayısıyla böyle bir söylem, muhatap açısından otantik bir yaşam için çabaladığını ya da ‘ölümcül hastalığa’ yakalanan bir hastanın acı çekmeye çalıştığını zaten varsayar. Bu açıdan, etik-varoluşsal söylem, bilinçli bir yaşam tarzının önceki *telosuna* bağımlı olmaya devam eder.

IV

Etik-varoluşsal söylemlerde, akıl ve irade, tematikleştirilen yaşam-öyküsel bağlamda yerleşik kalacak biçimde karşılıklı olarak belirlenir. Bu anlamda, taraflar, öz-uzlaş/analayış sürecinde olgusal olarak önceden içinde bulundukları yaşam-öyküsünden veya yaşam biçiminden kopamazlar. Buna karşılık, ahlaki-pratik söylemler, yerleşik somut etik yaşamın tüm açıklığıyla kişilerin kimliklerinin çözülmez bir biçimde iç içe geçtiği söz konusu yaşam bağlamlarından uzaklaşılmasını gerektirir. Sadece bütün olası tarafların katılabileceği ve sorunlu hâle gelen normların ve eylem biçimlerinin iddialarına yönelik varsayımsal bir tutum içinde argümanlarla pozisyon alabileceği, genişletilmiş evrensel bir söylemin iletişim koşulları çerçevesinde, her bir kişinin perspektifinin herkesin perspektifiyle iç içe geçtiği üst düzeyli öznelerarasılık oluşturulur. Bu tarafsızlık bakış açısı,

katılımcıların edimsel tutumuyla bağlantıyı kaybetmeden, her bir katılımcının kendi perspektifinin öznelliğinin ötesine geçer. Sözü edilen ideal bir gözlemcinin nesnelliği, yaşam dünyasının sezgisel bilgisine erişimi engelleyecektir. Ahlak-pratik söylem, iletişim topluluğumuzun iç-perspektiften ideal genişlemesi anlamına gelir.¹⁰ Bu formda, sadece bütün tarafların ortak bir ilgisini/çıkarını ifade eden söz konusu norm-önerileri, gerekçelendirilmiş onayı sağlayabileceklerdir. Bu açıdan, gidimli/söylemsel bir biçimde gerekçelendirilen normlar her ikisini aynı anda geçerli kılar: Herkesin eşit ilgisinin/çıkarının ne olduğuna ilişkin içgörüyü/anlayışı ve baskı olmadan herkesin iradesini genel bir irade gibi kendi içinde benimsemesini. Bu anlamda, tanıtlayıcı aklın ahlaki gerekçeler aracılığıyla belirlediği irade, dışsal kalmaz; özerk irade, akılda tamamen içselleştirilmiş olur.

Bu nedenle Kant, pratik aklın, öncelikle norm denetleme merci olarak tamamen kendi kendine geldiğine ve ahlakla örtüştüğüne inanmaktaydı. Bununla birlikte, kategorik buyrukta verdiğimiz söylemsel/gidimli teorik açıklama, sadece gerekçelendirme sorunlarına odaklanan bir teorinin tek taraflılığını gösterir. Ahlaki temellendirmeler/gerekçelendirmeler, söylem katılımcılarının, ilgili durumlardan ayrı ve mevcut motifleri veya kurumları dikkate almadan, tartışmalı normların söyleme katılan bütün tarafların etraflica düşünülmüş onayını bulup bulamayacaklarını denetlemeleri yoluyla genelleştirilebilirlik ilkesine dayandırıldıklarında, buna dayalı normların gerçekte nasıl *uygulanabilecekleri* sorunu kritik hâle gelir.¹¹ Geçerli normlar soyut genelliklerini, sadece genelleştirme testini bağlamsızlaştırılmış bir biçimde geçmeleri gerçeğine borçludur. Ama bu soyut çerçevede onlar, sadece özellikleri başlangıçtan itibaren kuralın

¹⁰ K. O. Apel, "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik"; *Transformation der Philosophie*, Frankfurt/Main 1976, Bd. 2, 358 vd.

¹¹ K. Günther, *Der Sinn für Angemessenheit*, Frankfurt/Main 1988.

‘şartlı-bileşeninde’ uygulama koşulları olarak dikkate alınan standart durumlara kolayca uygulanabilirler. O hâlde her norm gerekçelendirmesi, sonlu-olan, yani tarihsel olarak konumlanmış ve gelecek karşısında dar-görüşlü olan bir tinin (*Geist*) sınırlandırmalarına uymalıdır. Bu yüzden o, gelecekte bir defalık olan öngörülemez bir bireysel olayların etkileşimini ifade eden tüm özellikleri açık bir şekilde dikkate alamaz. Bu gerekçeden hareketle, normun-uygulanması, kendi haklılığının tanıtlayıcı bir açıklamasını gerektirir. Ayrıca yargının tarafsızlığı, bir evrenselleşme ilkesi ile yeni-den sağlanamaz; bağlama duyarlı olan uygulama sorunları söz konusu olduğunda, daha ziyade pratik akıl, geçerli bir uygunluk ilkesiyle kullanılmalıdır. Burada demek ki, geçerli olduğu kabul edilen normlardan hangisinin, tüm ilgili ve mümkün olduğunca eksiksiz biçimde kavranmış durumsal niteliklerin ışığında verili bir duruma uygun olduğu gösterilmelidir.

Uygulama-söylemleri (*Anwendungsdiskurse*), kuşkusuz ki gerekçelendirme-söylemleri (*Begründungsdiskurse*) gibi, saf bilişsel bir meşguliyet olarak kalmakta ve bundan dolayı ahlaki yargıyı eylem motiflerinden ayırmak için hiçbir karşılık sunmazlar. Ahlaki buyruklar, muhatabın doğru-olanı yapmaya gücü olup olmamasından bağımsız olarak geçerlidir. Kişinin iradesinin özerkliği, kesinlikle ahlaki anlayıştan hareketle eyleyip eyleyemeceği ile ölçülür; ancak ahlaki anlayışlar, özerk olmayan eyleme de neden olurlar. Normatif önermelerle bağladığımız geçerlilik savı, kesin biçimde yükümlü kılan güce sahiptir. Kant’ın dil-kullanımı açısından ödev, ahlaki buyrukların geçerlilik iddiası ile belirlenen iradenin etkilenimini ifade eder. Böyle bir geçerlilik iddiasını destekleyen gerekçelerin tamamen etkisiz olmadıkları, daha iyi bilgiye karşın eylediğimizde, bizi rahatsız eden kötü vicdan tarafından gösterilir. Suçluluk hisleri, ödev ihlalleri için somut bir göstergedir. Ancak, sadece başka türlü davranmak için hiçbir iyi gerekçemiz olmadını bildiğimiz, bu

hislerde ifade edilir. Suçluluk hisleri, iradede bir bölünme olduğunu gösterirler.

V

Özerk iradeden ayrılan ampirik irade, ahlaki öğrenme süreçlerimizin dinamiklerinde kaydadeğer bir rol oynar.¹² Çünkü iradenin bölünmesi, ihlal ettiği ahlaki talepler verili koşullar altında gerçekte meşru ve makul ise, ancak o zaman irade zayıflığının bir belirtisi söz konusu olur. Ancak farklı/aykırı bir iradenin isyanında, bildiğimiz gibi, sadece katı ahlaki ilkeler aracılığıyla dışlanan ötekilerin sesi, insani onurun örselenen bütünlüğü, başarısız olan tanınmalar, ihmal edilen ilgiler, inkâr edilen farklılıklar çok sık kendini gösterir.

Özerk bir ahlakın temel ilkeleri bilgiye-benzer bir iddiada bulunduğundan, buradaki geçerlilik ve oluşum pragmatik söylemdeki gibi yine birbirinden ayrılır. Salt ididalı bir ilgi/çıkar, kategorik bir geçerliliğin cephe gerisinde saklanabilir ve sağlama alınabilir. Bu cephe, teknik ve stratejik önerilerin hakikati gibi ahlaki buyrukların doğruluğunun muhatapların iradesiyle olası bir ilişki içinde bulunması biçiminde değil, aksine bunun rasyonel ve böylelikle içten bağlanabilmesiyle daha kolay kurulabilir. Seçici olarak tüketilmiş ve bağlama duyarlı biçimde uygulanan evrensel ilkelerin sahte, sadece taklit edilen bir genelliğinin zincirlerini parçalamak her zaman gerekliydi. Bugüne kadar, ahlaki evrenselcilik adına –sadece sosyal haklardan mahrum sınıfların, sömürgeleştirilen ulusların, evcimenleştirilen kadınların, marjinalleşen azınlıkların değil– hiç kimsenin dışlanamayacağını, sosyal hareketlerin ve politik kavgaların acı dolu deneyimlerinden ve aşağılanmış ve hakaret edilmiş, incitmeye ve öldürmeye neden olan telafisi mümkün olmayan acılardan öğrenmek

¹² E. Tugendhat, *Probleme der Ethik*, Stuttgart 1984, 87 vd.

gerekir. Evrenselcilik adına başkasını dışlayan, başkasına *yabancı kalma* hakkına sahip olan kişi, kendi düşüncesine ihanet eder. Sadece, bireysel hayat hikâyelerinin ve tikel yaşam biçimlerinin radikal olarak bağımsızlaşmasıyla, herkes için aynı saygının ve insan çehresi taşıyan herkesle dayanışmanın evrenselliği korunur.

Bu düşünce, zaten bireysel irade oluşumunun sınırlarını aşmaktadır. Şimdiye kadar, geleneksel anlamda “*Ne yapmalıyım?*” sorusunun kılavuzluğunda pratik aklın pragmatik, etik ve ahlaki kullanımını araştırdık. Eğer şimdi, birinci tekil kişinin soru-ufku birinci çoğul kişiye doğru taşıınıyorsa, sadece düşünce formundan daha fazlasını değiştirir. Zaten, bireysel irade oluşumu, kamusal bir argümantasyon açısından anlaşılan (*in foro interno*) ideyi/düşünceyi takip eder. Ahlaklılığın sınırlarına çarptığı yerde ahlak, demek ki monolog düşüncenin içselliğinden söylemin kamusalılığına doğru bir perspektif ya da bakış açısı değişimiyle ilgili değil, aksine problemdeki bir değişim ile ilgilidir: Değişen şey, diğer özneye karşılaşmadaki roldür.

Kuşkusuz, ahlaki-pratik söylem, etik ve pragmatik düşüncelerin henüz kişinin kendi başarısına ve kendi yaşamına sıkı sıkıya bağlı kaldığı perspektiften ayrılır. Ancak normları-denetleyici akıl da, olgu-karşıtı olarak genişlemiş ve baştan sona tasarlanan bir argümantasyon olduğundan, *tasarlanan bir* tartışmada başkasıyla rakip olarak karşılaşır. Başkası temsil edilemez, kendi iradesiyle *gerçek* rakip olarak görünür görünmez, yeni sorunlar ortaya çıkar. İlk etapta, yabancı iradenin *bu* gerçekliği, kolektif irade oluşumunun koşullarından sayılır.

Kolektif hedeflere yönelik ortak arayışın bir diğer sorunu, eyleyenlerin çoğulculuğundan ve bir iradenin gerçekliğinin bir başka iradenin gerçekliğiyle çakışacağı çifte olasılık koşulundan kaynaklanır. Bu durumda, sosyal karmaşıklığın baskısı altında bir arada yaşamının düzenlenmesi konusundaki daha önce ele alınan sorun yeni bir şekilde ortaya çıkar.

Pragmatik söylemler, kişinin kendi ilgilerinin/çıkarlarının başkalarının ilgileri/çıkarları ile uzlaştırılması gerektiğinde, uzlaşma ihtiyacına işaret ederler. Etik-politik söylemler, bireysel yaşam tasarımlarının çeşitliliğine yer açmak zorunda olan kolektif bir kimliğin açıklığa kavuşturulmasıyla ilgilidir. Ahlaki buyrukların makul olup olmadığı sorunu, ahlak-tan hukuka geçişi motive eder. Ve nihayetinde, hedeflerin ve programların uygulanmasıyla birlikte politik gücün/iktidarın devri ve tarafsız kullanımı ile ilgili sorunlar ortaya çıkar.

Modern akıl-hukuku, bu sorunlara tepki verdi. Kuşkusuz ki bu hukuk, bireysel bir irade oluşumu olarak kapsamlı biçimde tasarımılanmadığından, kolektif bir irade oluşumunun öznelerarası doğasına ulaşamamıştır. Akıl-hukukunun, özne felsefesi öncüllerini terk etmeliyiz. Söylem-teorisi bakış açısından, iradeleri ve çıkarları/ilgileri çatışan taraflar arasındaki anlayış/uzlaşma sorunu, gerçek argümantasyonların ve müzakerelerin gerçekleştirilmesi için kurumsallaşmış prosedürler ve iletişim koşulları alanına kaymaktadır.¹³

Öncelikle, hukuk ve siyasetin bir söylem teorisinin bu alanında, şimdiye kadar yaptığımız analize göre şu soruya da bir yanıt beklemeliyiz: Pratik akıl, amaca-uygun, iyi ve adil/haklı olan açısından farklı argümantasyon biçimlerine ayrıldıktan sonra, ondan hâlâ tekil olarak bahsedebilir miyiz? Gerçi bütün bu argümanlar, olası aktörlerin iradesiyle ilgilidir. Ancak soru ve cevapların türüne göre irade kavramlarının değiştiğini de gördük. Pratik aklın birliği, artık Kantçı aşkınsal bilincin birliği modeline göre yürütülen ahlaki argümantasyonun birliğinde gerekçelendirilemez. Demek ki, argümantasyonun farklı biçimleri arasındaki seçimi temellendirmek için, geri çekilebileceğimiz hiçbir meta-

¹³ K. O. Apel'in 'tamamlayıcı ilkesi'yle birlikte bir başka yolu seçiyorum; krş. bu ciltte s. 195 vd. Ayrıca: J. Habermas, "Volkssouveränität als Verfahren"; Felsefe Forumu (Der.), *Die Ideen von 1789 in der deutschen Rezeption*, Frankfurt/Main 1989, 7-36.

söylem yoktur.¹⁴ O hâlde, verili bir sorunu amaca-uygun iyi veya adil/haklı olanın bakış açısından anlamak ve incelemek isteyip istemediğimiz, bireyin keyfine, en iyi ihtimalle onun söylem-öncesi yargı-yetisinin kararına bırakılmıyor mu? Sorunların estetik veya ekonomik, teorik veya pratik, etik veya ahlaki, politik veya hukuki doğası olup olmadığını ‘anlamaya’ çalışan bir yargı-yetisine başvurmak, Kant’la birlikte iyi gerekçelere sahip olan herkes için, yargı-yetisinin belirsiz Aristotelesçi kavramını bırakmanın tatmin edici olmaması gerekir. Zaten burada, belirli durumları kurallarla ilişkilendiren düşünümsel bir yargı yetisi değil, aksine sorunların sınıflandırılmasıyla ilgili bir yetenek söz konusudur.

Peirce’in ve pragmatizmin haklılıkla vurguladığı gibi, gerçek sorunların daima nesnel bir yönleri vardır; payımıza düşen sorunlarla yüzleşiriz. Bunların kendileri, durum-tanımlayıcı bir güce sahiptirler ve zihnimizi âdeta kendi mantıklarına göre meşgul ederler. Buna karşın –bu sorunlar en yakın problemin mantığıyla ilgili olmayıp, her biri kendi mantığını takip ettiyse– herhangi bir yeni türden bir problemin zihnimizi başka yöne çekmesi gerekirdi. Birliğini bu tür tepkisel bir yargı-yetisinin kör noktasında bulan pratik akıl, sadece henüz fenomenolojik olarak açılanan opak bir yapı olarak kalacaktır.

Ahlak teorisi bu sorunu açık bırakmalı ve hukuk felsefesine havale etmelidir; çünkü açık bir şekilde, pratik aklın birliği, ancak ussal/makul kolektif irade-oluşum koşullarının kurumsal istikrar kazandığı söz konusu medeni iletişim biçimleri ve uygulamalar ağında geçerlilik sağlayabilir.

¹⁴ M. Seel, bu itirazı dile getirir: *Die Kunst der Entzweiung*, Frankfurt/Main 1976, II vd.

ALTINCI BÖLÜM

SÖYLEM ETİĞİ ÜZERİNE AÇIKLAMALAR

Söylem etiği, bir taraftan aslında deontolojik yaklaşımlara ve diğer taraftan argümantasyonun genel iletişim koşullarından kaynaklanan ahlaki bakış açısını açıklamaya yönelik özel girişime karşı itirazlarla karşı karşıyadır. Bu endişelerden bazılarına değineceğim ve K. O. Apel ve benim sistematik olmayacak şekilde başlıca yönleriyle ortaklaşa savunduğumuz teorik yaklaşımı, bir kez daha açıklamak için meta-eleştirel olarak tartışacağım.

Sonraki bölümlerde, B. Williams, J. Rawls, A. Wellmer, K. Günther, E. Tugendhat, St. Lukes, Ch. Fried, Ch. Taylor, K. O. Apel, T. McCarthy, A. MacIntyre ve G. Patzig'in tezlerine değineceğim. Değerlendirmeyi şu sıralamada yapacağım:

1. Teorik ve pratik aklın ilişkisi.
2. Hakikat-geçerliğinin (*Wahrheitsgeltung*) ve normatif/ 'meli-malı'-geçerliliğinin (*Sollgeltung*) yakınlık ve farklılıkları.
3. Rasyonellik ve ahlak arasındaki bazı ilişkiler.
4. Normların-gerekçelendirilmesi ve normların-uygulanması ilişkisi.
5. Norm-geçerliliği, onaylama ve öz-saygı ilişkisi.
6. Ahlaki bakış açısının söylem-kuramsal anlamı.
7. Ahlaki bakış açısını açıklamada idealleştirmelerin rolü.
8. Negatif ve pozitif hak ve ödevler arasındaki ayrım.
9. Metafizik-sonrası ele alınan bir *güter-etik* girişimi.
10. Ahlak teorisinde 'nihai gerekçelendirme'nin anlamı.
11. Adil-olanın iyiye önceliği.

12. ‘Gelenek-sonrası ahlaki bilinç’ kavramı için gelenek ve modernitenin kurucu ilişkisi.
13. İnsan-merkezci bir biçimde ifade edilen anlayışa yönelik ekolojik etiğin meydan okuması.

1. [Teorik ve Pratik Akıl İlişkisi]

Kantçı etiğin bilişselciliği, uzun zamandan beri pratik aklı anlama yetisinin düşünce ölçeklerine göre ölçen anlayışsızlıkla karşılaşmaktadır. Öyle ki ampirizm, ahlaki soruların gerçekte rasyonel olarak kararlaştırılabileceğini reddeder. Normal dil kullanımının bile, bilişselcileri şaşırtması gereken temel bir itirazı vardır: Eğer gayri ahlaki ya da ahlaki-olmayan biçimde eylediğimizde, mutlaka irrasyonel davranmıyoruz. Bu, ‘rasyoneli’ sadece pragmatik olarak makul uzlaşıya/iletişime dayalı amaç-rasyonel bir eylem anlamında anladığımızda oldukça açıktır. O hâlde, dil kullanımımız artık masum bir tanık değildir. O, zaten makul/ussal-olanı amaca-uygunluk alanıyla sınırlayan bir bakış açısıyla şekillenir. Kuşkusuz ki, ahlaki anlayışları epistemik bilgiye kolayca uyarlamamalıyız; ancak onlar bize, şeylerin nasıl davrandığını biliyorsak, bir şeyi kesin anlamda belirlediğimizde ne yapmamız gerektiğini söylerler. Pratik sorular, teorik olanağa sahip görünmezler. Aslında, gündelik ahlaki sezgilerimiz ne bir etik kurama bağlı, ne de normalde bundan çok yararlanırlar. Ancak bundan, sezgisel olarak ustalaşan gündelik-bilginin (*Alltagswissen*) gerçekte bir bilgiyi ifade etmediği anlamı çıkmaz. Ahlaki-olmayan eylemi eleştirme ve ahlaki sorunlar üzerine gerekçelerle tartışma alışkanlığımız, daha çok ahlaki yargılar ile bilişsel bir iddiayı bağlamamızı önerir. Kant, ‘ortak ahlaki akıl-bilgisini’ de ihmal etmez. O, “ne yapılması gerektiğini bilmek için, kimsenin bilim ve felsefeye ihtiyacı olmadığı”¹ konusunda açıktır.

¹ Kant, *Zur Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, BA 21.

O hâlde, ‘ortak insan aklının ahlaki bilgisi’ açısından ahlak teorilerinin kendilerinin dar sınırları olup olmadığı sorusu ortaya çıkar. Ahlaki yargılar, Bernard Williams gibi yazarlara ‘felsefenin sınırları’ üzerine düşünceleri için vesile olurlar.² Bu yazarlar, gerçi ahlaki düşüncelerin bilişsel niteliğini kabul ederler, ama sadece içinde yaşadığımız ve yaşamak istediğimiz samimi ilişkileri düşünömsel olarak onaylamanın zayıf gücünü kabul ederler. Bu, pratik aklı, gerçekte etik öz-anlayış/uzlaş ve dolayısıyla iynin alanıyla sınırlı gören Aristotelesçi bakış açısına karşılık gelir. Aristoteles, ‘ahlaki yargı’ ve ‘ahlaki gerekçelendirme’ gibi ifadelerin özel ve gerçi epistemik-olmayan bir anlama sahip oldukları tezini savunmuştu. Buna göre, etik, kesin anlamda bir bilgi meselesi değil, aksine pratik düşünce meselesidir.

Bu *phronesis* (*Prudentia*, *Klugheit*) ya da pratik bilgelik yeteneğini, Aristoteles, ‘episteme’nin, yani genel, zorunlu olana ve varolanın, nihayetinde kozmosun zamansallığını-aşana yönelik bir bilginin güçlü iddialarına karşılık olarak, ondaki herhangi bir bilişsel değeri yadsımaıksızın olumsuz biçimde belirlemişti. Ancak *modern* Aristotelesçiler, böyle bir metafiziksel bilgi olanaklılığının ince karşılığına artık başvuramazlar. Bilimlerin yanlışlanabilir bilgi biçimi, bütün metafiziksel beklentileri boşa çıkardı. Ve bilişsel özün kendini tehlikeye atmadan bu metafizik-sonrası zayıf bilgiden, henüz nasıl önemli elemeler yapılabileceği açık değildir. Diğer yandan, modern deney bilimleri anlamında güvence altına alınan teorik bilgi, artık daha fazla gerçek pratik bağlamlarda kullanılamaz; olsa olsa ahlaki olarak ilgisiz olan, amaç-araç ölçütlerini, teknik ve stratejik önerileri/tavsiyeleri mümkün kılar. Aslında bu öncüller altında, gündelik etik bilgimizi bilgi olarak nitelendirmek zor olacaktır.

Modern Aristotelesçiler için, bir yanda bağlamla ilişkili olan naif günlük bilgi, diğer yanda teorik olarak genelleşti-

² B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London 1985.

rilen düşünömsellik bilgisi arasındaki ayrım kendini bir çıkış yolu olarak sunmaktadır. B. Williams, farklı şeylerin ve olayların nesnel dünyasındaki bilgi gibi içimizdeki bir dünya bilgisini benzer biçimde bir yönelimle elde ettiğimizden, etikten, bilimsel *bilgiden* söz ediyormuş gibi söz etmemiz gerektiği tezini geliştirir. Ampirik bilgi günlük yaşamdaki yanılgıların tehditi altında bulunurken ve sadece bilimsel düşünömsellik mesafesinden genel geçerli bir olgusal bilgi olarak kurulabilirken, kuşkusuz ki etik bilgi normatif değerini, sadece sosyalleşen bireylerin benimsenmiş ve kültüre özgü günlük praksisinin ufku içerisinde korumalıdır. Deney bilimleri, ahlaki yargıları kendilerine dayandırdığımız gündelik sezgi türleri için eleştirel tutum takınır. Diğer yandan, etik bilgimizi bilimsel bir düşünömselliğe tabi tutmak istersek, teorik nesneleştirme nedeniyle yaşamdaki anlamını/yerini yitireceğinden, o tahrip edilmiş ya da boşa çıkarılmış olacaktır.

Williams, bu düşüncenin bir çıkmaza yol açtığıнын farkındadır. Modern yaşam koşulları, yaşam biçimlerinin ve rekabet eden değer kanaatlerinin bir çoğulculuğu aracılığıyla nitelendirilmektedir; bu nedenle –ve sadece ahlak teorisyenlerinin boş kuşkuları nedeniyle değil– somut etik-yaşamın geleneksel olarak benimsenen bilgisi, bugün artık hiç kimsenin kaçınmadığı sorunsallaşmanın içine çekilmektedir. Olumsal-bilinç, etik bilgiyi de kavrar ve düşünömselliğe zorlar: “Toplumu ve aktivitelerimizi düşünömsel bir biçimde anlama isteği, eskisinden daha derine iner... Düşünömsellikten geriye dönüş yoktur.”³ Bu durum göz önüne alındığında, geleneksel güçleri ve kurumları, örneğin A. Gehlen anlamında, düşünömsellik baskısına karşı koruma çabası umutsuzca gericidir. Diğer yandan, saf kararın kesinliği sağlaması gerektiği anlayışıyla, inançların/kanaatlerin artan olasılığını savuşturmaya yönelik karar-

³ Williams (1985), 163.

cılık (*Dezisionismus*) girişimi aynı şekilde mantıksızdır. Bilişsel olmayan diğer öneriler gibi, kararcılık önerisi de sezgi karşıtıdır; çünkü kanaatler/inançlar, her zaman bir pasiflik momentine de yapışıp kalırlar; onlar *oluşurlar* ve kararlar gibi bizim tarafımızdan üretilmezler. Nihayetinde, katılımcıların ya da ilgili tarafların bakış açısından kendini dayatan fenomenler, gözlemci perspektifinden sunulan bir görecelik yararına alaycı biçimde teslim olmak istemiyorsa ve ahlaki hislerimizin açık dilini, Nietzsche ve tarihselcilik gibi, sadece reddetmek de istemiyorsa, ikilem bütün keskinliğiyle ortaya çıkar: Naif törel/ahlaki gündelik-bilgi, aynı zamanda teorik nesneleştirme aracılığıyla tahrip edilmeksizin eleştirel olarak nasıl edinilebilir ya da benimsenebilir? Etik bilgi, tarafların perspektifinden ya da bakış açısından nasıl düşünömsel olabilir?

B. Williams'ın verdiği cevap, etik öz-düşünömselliğın yönünü gösterir. Bir bireyin, kim olduğı ve olmak istediğı konusunda netleşmek için, kendini ve bir bütün olarak yaşamını düşünebilmesi gibi, bir topluluğun üyeleri de ortak yaşam biçimleri ve kimlikleri üzerine en iyi argümanın zorlamasız bağlayıcılığıyla uzlaşmak ya da kendilerini anlamak için, tamamen kamusal bir istişarede buluşabilirler. Söylemek istediğim kadarıyla, böylesi etik-politik söylemlerde, taraflar/katılımcılar, bir ailenin üyesi, bir dinin sakini veya bir devletin vatandaşı olarak, kim oldukları ve olmak istedikleri konusunda netleşebilirler. Ayrıca, bütünüyle kişinin veya topluluğun öz-anlayışını ilgilendiren tartışmalara ilişkin güçlü değerlendirmeler vardır. Bireysel yaşam öyküsü ya da öznelerarası paylaşılan yaşam biçimi, tarafların güncel eylem seçeneklerine bakış açısıyla kendi kökenlerini eleştirel biçimde değerlendirebilmelerinin ufkunu biçimlendirir. Böylesi öz-uzlaş/ anlayış süreçleri, otantik yaşam tarzı standardıyla ölçölen bilinçli kararları hedefler. Ayrıca, teorilerin yardımcı olabileceğı kadarıyla, bu daha ziyade felsefi bilgiyle değil, daha genelleştirilmiş klinik bilgiyle ilgilidir: “Mev-

cut bir kendiliğe/benliğe ya da topluma karşı doğruluğun düşünömsellikle, öz-anlamayla ve eleştiriyle nasıl birleşletilmesi gerektiği, felsefenin kendisinin de yanıtlayamayacağı bir sorudur. Bu soru, düşünömsel bir yaşamla yanıtlanması gereken bir soru türüdür. Aslında, belirtilmemiş bir yol dışında, yanıtı önceden formüle edemeyen kişisel veya toplumsal bir sürecin sonucu olarak, yanıtın keşfedilmesi ya da oluşturulması gerekmektedir. Felsefe, sorunun tanımlanmasında rol oynadığı için bu süreçte bir rol oynayabilir, ancak sürecin yerine geçemez.”⁴ Felsefe, en iyi ihtimalle etik öz-düşünömselliğin en genel özelliklerini ve ona uygun iletişim biçimini açıklığa kavuşturabilir.⁵

Ama eğer bu, en azından Williams’ın felsefeye uygun gördüğü görevse, spesifik ahlaki soruşturmayı etik olandan ayırt etmelidir –ve ona hakkını vermelidir. Artık Williams, daha dar anlamda ahlaki sorulara, yani hak ve ödevlere dayalı sorulara, özel bir statü ve hatta öncelik vermektedir; ancak ayırtlaştırmalar solgun kalmaktadır. Ahlakın, “Ben kimim?” (veya “Biz kimiz?”) ve “Kim olmak istiyorum?” (“Kim olmak istiyoruz?”) sorusu açısından başarılı bir yaşam *telosunu* değil, aksine hangi normlara göre birlikte yaşamak istediğimize ve eylem çatışmalarının hereksin ortak ilgisi/çıkarı açısından nasıl düzenlenebileceğine ilişkin kategorik olarak farklı bir sorunu hedeflemesi belirsizliğini korumaktadır. Spesifik ahlaki sorgulama, benim (ya da bizim) yaşam-bağlamımın ben-(ya da etnik)-merkezci dayanak noktasından ayrılır ve *herkesin* ortaklaşa isteyebileceği bakış açısından hareketle kişilerarası çatışmaların değerlendirilmesini talep eder. Bu soru ile ilgili olarak bir ahlak teorisi, Williams’a göre de, etik sorgulama için yapılması gerekenden daha azını yapamaz: Tarafların kendilerinin ussal/makul bir yanıt bulabilecekleri koşulları açıklamak. Kantçı gelenekte buna, ahlaki bakış açısının açıklaması, yani ada-

⁴ Williams (1985), 200.

⁵ Krş. Güvene dayalı tartışma türü hakkındaki notlar: Williams (1985), 170 vd.

let sorunlarının tarafsız biçimde değerlendirilmesine izin veren bir bakış açısının açıklaması denir. Etik söylem söz konusuysa, ahlaki tartışmalarda bireysel duruma ilişkin somut bir yanıt bulmak tarafların kendilerine bırakılmaldır –bunu hiç kimse önceden bilemez. Etik gibi ahlaki sorular da, sorular ve yanıtlar normatif töz ve yükümlülüklerinden yoksun bırakılmaması gerektiğinde, sadece tarafların bakış açısından ele alınabilir. Her iki söylem için şu ifade aynı şekilde geçerlidir: “Eğer uzlaşma zorla yaptırılmamış olsaydı, insan yaşamı içerisinde geliştirdi.”⁶

Aslında, ahlaki açıdan maksimlerin ve tartışmalı ilgi ya da çıkarların genelleştirilmesi işlemi, tarafların özel yaşam biçimlerinin ve onların tikel topluluğunun sosyal ve tarihsel bağlamını *aşmayı* ve olası bütün tarafların perspektifini benimsemeyi gerektirir. Bu soyutlama performansı, içerisinde etik öz-uzlaşa ya da kendini-anlama süreçlerinin hareket ettiği kültüre-özgü yaşam dünyasal ufku parçalar. O, teorik ve gündelik pratik bilgi arasındaki Yeni Aristotelesçi sınırlandırmayı iki defa sorgular. Gündelik bilginin naifliği, zaten etik bilgidен çıkarılmıştı ve ona düşünömsellik verilmişti. Ancak, iddia edilen bir ahlaki bilgi genelliğı, (tabii ki tüm gidimli/söylemsel bilginin dayandığı çekincilerle) etik bilginin içerilmiş olduğı bağlamlarda da çözölmelidir.

Bu adım, pratik bilgiye, vaktiyle *epistemenin phronesisten* uzaklaştırılması gibi, kesin bilgidен uzaklaştıran bir statü vermeye ilişkin Williams’ın paradoksal girişimiyle bağdaşmaz. Bugün, daha ziyade *tüm* söylemsel/gidimli bilgi yanlışlanabilir ve az çok bağlamla bağlantılı, genel ve kesindir; diğеr taraftan, *sadece* nesneleştirici deney bilimlerinin yasalı bilgisi evrensel geçerlilik iddiasıyla ortaya çıkmaz. Mantık, matematik ve dilbilgisi de, yargılama ve konuşma yeteneğine sahip öznelerin sezgisel bilgiyi yeniden yapılandığı bilimlerdir. Benzer biçimde ahlak teorisi, kişilerarası eylem çatışmalarını

⁶ Williams (1985), 172, krş. dipnot.

tarafsız biçimde değerlendiren bakış açısını gündelik ahlaki sezgiden hareketle ortaya koyduğunda, bir rasyonel yeniden yapılandırma işlemini gerçekleştirir. Bu düşünümSELLİKLE hareket eden ahlak teorisi, etkileşim taraflarının edimsel tutumundan kesinlikle vazgeçmemelidir. O, sadece bu şekilde, ahlaki yargıları olanaklı kılan sosyalleşme yoluyla edinilen sezgisel bilgi ile teması korur. Bu nedenle, gündelik yaşamın teori-öncesi bilgisiyle bağlantı işler hâlde kalır. Williams, teorik bilgiden ampirik olarak indirgenmiş bir kavrama bağlı kaldığından, bu olanağı dikkate almaz: “DüşünümSELLİĞİ, düşünümSEL olmayan pratiklerde elde edilmiş inançların yerine bilgiyi ikame etme süreci olarak anlayabileceğimize inanmıyorum. Bu şekilde bir etik doğru arayışı olarak nesnelci etik yaşam görüşünü reddetmeliyiz.”⁷ Williams, her teorinin, gündelik pratik bilgiyi tarafların temeldeki üretici bilgisinden yeniden yapılandırmak yerine, eğilimlerden açıklayan nesnelleştirilmiş bir bilgi biçimini alması gerekmediğini yanlış değerlendirir.

2. [Hakikat Geçerliliğinin ve Normatif Geçerliliğinin Yakınlık ve Farklılıkları]

John Rawls, ‘düşünümSEL-denge’ yöntemiyle gündelik sezgilere *dayanan* böyle bir yeniden-yapılandırmacı prosedürel ahlak ve adalet teorisi geliştirdi.⁸ Onu, teorik ve pratik aklın ilişkisi sonrunu da meşgul eder. Gerçi Rawls, adalet ilkelerini temellendirmek istemektedir, ama bu temellendirme ya da gerekçelendirme kesin epistemik anlamda değil, aksine yapılandırmacı anlamda anlaşılmalıdır. Rawls, ‘ahlaki hakikat’ (*moralische Wahrheit*) sorununu dışladığından ve değer-gerçekçiliği ve değer-öznelliği arasındaki seçenekten sakınabildiğinin

⁷ Williams (1985), 152. Williams’ın bilim anlayışına eleştirisi: krş. H. Putnam, *Realism with a Human Face*, Cambr., Mass. 1990, Böl. II, 163-178.

⁸ J. Rawls, *Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/Main 1975.

den, ahlaki buyrukların geçerlilik anlamını sözleşme teorisi açısından açıklar. Onun bakış açısından hakikat (*Wahrheit*), sadece savsal önermelere ait olan bir nitelik olduğundan, bu seçenek tamdır. Önermesel hakikat, olguların varlığına işaret eder; yalın önermeler, olgunun ne olduğunu söylerler. Ancak yalın kipin anlamı, normatif önermelerin kullanım anlamını, yani ‘ahlaki hakikatlerin’ geçerlilik anlamını yorumlayabildiğimiz tekörnek olsaydı, ahlakın bilişsel bir yorumu bize iki aynı sezgi-karşıtı yorum arasında seçim yapma imkanı verirdi. O hâlde, ya ahlaki olgular gibi bir şeyi kabul etmeliyiz ve ‘ahlaki hakikatı’ hakikatin bir karşılıklılık teorisi anlamında, nihayetinde aktörlerin öz-anlayışından ve değer nesnelerinin gereksiniminden bağımsız biçimde oluşan bir düzen ile önermelerin eşleşmesi olarak anlamamız gerekir. Bu, şeylerin nasıl davrandığını ve birbiriyle nasıl ilişkilendiğini hiçbir biçimde normatif önermeler yardımıyla ifade etmediğimiz dilbilgisel sezgi ile çelişir. Ya da, normatif önermelerin genellikle doğru veya yanlış olabileceğini, dolayısıyla ahlaki hakikatin görünür geçerlilik iddiasının arkasında sadece –kendimize atfettiğimiz duygular, tutumlar ve kararlar gibi öznel şeylerin gizlenmiş olacağını reddetmemiz gerekir. Bu seçenek, hissettiğimiz, istediğimiz, planladığımız veya tercih ettiğimiz şeyleri hiçbir şekilde sadece normatif önermeler yardımıyla ifade etmediğimiz bir diğer pragmatik sezgi ile çelişir. Rawls, haklı olarak bu seçeneğin kabul edilemez olduğunu düşünür, çünkü ahlaki buyruklar, saptayıcı ifadeler gibi nesnel dünyadaki bir şeyle ilgili değildir ve yine de bunlar gibi nesnel bir şeye yöneliktirler. Yapılması-gereken ya da buyrulmuş-olan, ne bir varlık (*entität*) ne de sadece yaşantıdır (*Erlebnis*).

Bu seçenekten kaçınmaya çalışan Rawls, nesnel ve öznel dünyanın yanında *sosyal* bir dünyayı gündeme getirir. Ancak bu dünya, daha az katı olsa da olguların varoluşuna benzer şekilde belirlenmeyen, aktörlerin tasarrufunda olmayan ölçülere göre onlar tarafından meydana getirilir: “Adalet anlayışını haklı kılan şey, bize öncülük eden ve bize

verilen bir düzene sadık olması değil, tarihimize ve kamusal yaşamımıza yerleşmiş geleneklerin farkındalığında kendimizi ve özlemlerimizi daha derinden anlamamızdır. Bu bizim için en makul olanıdır. Sosyal dünyamız için daha iyi bir sözleşme bulamayız. Kantçı yapılandırmacılık, ahlaki nesnelliğin herkesin kabul edebileceği, uygun bir biçimde yapılandırılmış sosyal bir bakış açısıyla anlaşılabilirliğini savunur. Adalet ilkelerini oluşturma prosedürü dışında, ahlaki olgular yoktur.”⁹ Her iki moment, yani akla kaydedilen pasiflik ve isteme atfedilen aktiflik momentleri, prosedürel bir ahlak kavramında birleştirilebilmelidir. Kendisine göre normları değerlendirebildiğimiz ve geçerli olarak kabul edebildiğimiz prosedür, bizim tasarrufumuzda değildir, aksine kendini bize dayatır. Aynı zamanda, prosedür pratiği doğru düzenlenmiş bir ortak yaşamın ilkelerinin ahlaki bilgisinin *keşfedilmesi* için olduğu kadar, *üretimi* veya yapılması için de kullanılır. Prosedür, elbette farklı karakterize edilir ve prosedür pratiğinde birini veya bir başka momenti vurgulayıp vurgulamamıza bağlı olarak her biri farklı bir anlam kazanır. Prosedür, özel hukuk özneleri arasında bağitlanan sözleşmelerin anlaşma modeline göre yorumlanırsa, temellendirilen argümantasyon modeli bilgede çok acele bir asimilasyonu önerirken, iradi yapılanma momenti ön plana geçer.

Rawls, toplum sözleşmesi modelini seçer ve adalet ilkelerinin ussal biçimde üretiminin bir yapılandırılmasını geliştirir: “Bu yaklaşım, düşünümsel bir muhakeme ya da akıl yürütme çerçevesinde kamusal mutabakat üzerine kurulmuş bir nesnellik ve gerekçelendirme/meşrulaştırma anlayışını elde eden toplum sözleşmesi geleneğine ait düşünceleri yeniden biçimlendirir. Amaç özgür anlaşma, kamusal akıl yoluyla uzlaşmadır.”¹⁰ Bu cümle, daha önceki bazı ‘adalet

⁹ J. Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory”; *Journal of Philosophy*, Eylül 1980, 519.

¹⁰ J. Rawls, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, *Philosophy and Public*

teorilerinden' bilinen formülasyonlar gibi, ilginç bir biçimde çift anlamlıdır. Rawls, bu çift anlamlılığı, doğal hukuk açısından ortaya konulan ilkelerin gerekçelendirilmesinin sözleşme taraflarının özerkliğinin nasıl anlaşıldığına bağlı olarak farklı bir anlama sahip olduğu rasyonel hukuk geleneğiyle paylaşmaktadır. Hobbes'taki gibi, sadece keyfî özgürlükle donatılmış olan taraflar, sözleşmeye dayalı anlaşmalarını sadece amaç-rasyonel düşüncelerle temellendirebilirler. Dolayısıyla onların gerekçeleri, ilgili tarafların tesadüfî çıkar konumları ve tercihleri ile ilgili kalır. Onların elde ettikleri anlaşma, aslında özel-hukuk modeline göre irade sahibi öznelerin bir edimidir. Buna karşın Kant'taki gibi, özgür iradeyle donatılmış olan taraflar, sözleşmeye dayalı anlaşmalarını ahlaki bakış açısından –yani ahlak yasasından hareketle– temellendirmeleri gerekir. Böylece gerekçeler, tarafların ben-merkezci perspektifinden bağımsız hâle gelir ve genel olarak kabuledilebilir normların ve bunların temelinde yatan ortak ilgilerin/çıkarların keşfiyle ilgilidirler. O hâlde anlaşma, ahlaki olarak yargılama yeteneğine sahip öznelerin hepsinin ortaklaşa isteyebilecekleri şeye ilişkin iç-görüyeye dayanmaktadır.

Rawls, *Adalet Teorisi*'nde, her iki okumanın uyumsuzluğu konusunda bilgi alışverişinde bulunmuş; ama daha sonra açıkça Kantçı okumaya karar vermiştir.¹¹ Aslında, pratik aklın belirlenimleri, gerçi tarafların başlangıç durumunda tabi oldukları söz konusu özel sınırlamalar biçiminde irade oluşturma sürecine girmiştir. Bununla birlikte Rawls, adalet ilkelerinin temellendirilmesinin saf bir sözleşme modeli *iradeciliği* anlamından hareket etmez. Bunlar, keşfedilmek

Affairs, Cilt 14, Summer 1985, 230.

¹¹ *Theory of Justice*'de 16 ve 583. sayfalarda olduğu gibi, rasyonel seçim teorisinin bir parçası olarak bir adalet teorisini tanımlamak bir hataydı; oldukça yanıltıcı bir hata. Söylemem gereken şey, hakkaniyet olarak adalet anlayışı, özgür ve eşit kişilerin temsilcileri olarak tarafların müzakerelerini karakterize etmek için makul koşullara tabi bir rasyonel seçim hesabını kullanmasıdır. (Rawls [1985], 237, 20. dipnot).

yerine yapılandırıldığından, uygun prosedür *epistemolojik* olarak, yani bir hakikat arayışı prosedürü olarak anlaşılmaz.

Rawls, rasyonel istem/irade oluşturma prosedürünü sadece teorik bilgidan ayırmakla kalmaz; hatta bunu, Yeni Aristotelesçilerin pratik bilgeliğine veya genel olarak pratik bilgi düşüncesine benzer bir şekilde hakikat odaklı görüş oluşumundan ayırır. Onu, öncelikle Yeni Aristotelesçilikten ayıran şey, pratik aklın güçlü bir Kantçı kavramıdır; ancak onun bugünkü kavranışına göre, bu artık rasyonel irade oluşturma prosedürü olarak tanıtilamaz. Önerilen prosedür, rasyonelliğini artık, *Adalet Teorisi*'nde olduğu gibi doğrudan rasyonel biçimde motive edilmiş bir rıza/onay anlamında anlaşmayı olanaklı kılan bir iletişim pratiğinin idealleştirilen koşullarına borçlu değildir. Aksine bu prosedür, rasyonelliğini, sadece ilgili kişilerin ussal/makul yetkilerinden ödünç almalıdır. Sonuç olarak, kişi-kavramı, artık pratik aklın normatif içeriğini açıklamanın tüm yükünü taşımaktadır. Gündelik yaşamın ahlaki sezgileri, adalet için temel bir anlama sahip olan iyinin bir kavramını oluşturan, kendini meşru iddiaların kaynağı olarak gören ve haklı/adil işbirliği koşullarına katılan kişileri dikkate alır. Kısacası, teorik gerekçelendirme problemi, prosedürel özelliklerden kişisel özelliklere kaymaktadır. Ancak normatif değerli bir kişi kavramı, daha ayrıntılı bir antropolojik değerlendirme olmadan temellendirilemeyeceğinden, Rawls'un politik bir etik lehine ahlaki-teorik temellendirme iddiasından vazgeçip geçmeyeceği, son dönemlerdeki yayınlarında kararsızlık göstermektedir. Birçok kişi Rawls'u, adaletle ilişkin politik ve metafizik-sonrası kavramını sadece hâlâ belirli bir politik geleneğin, –tam da iki yüz yıldır Amerika Birleşik Devletleri'nde kurulmuş olan anayasal devlet geleneğinin– öz/kendilik-onayına dayandırmak istediğini düşünür.¹²

¹² Rawls (1985), 223. Bu arada, hâlihazırda Dewey-derslerinde yapılmış olan normatif öncüller prosedüründen kişi kavramına geçişle Rawls, tanınmış Yeni

Her zaman bu sorunda olduğu gibi, Kantçı bir adalet teorisinin güçlü gerekçelendirme iddialarından Yeni Aristotelesçi bir geri çekilme, her durumda pratik aklın teorik akla epistemolojik bir uyumu Rawls'un korkusu olacaktır. Ancak bu korku, ussal/makul biçimde temellendirilmiş bir uzlaşma idesini yanlış anlaşılan bir hakikat kavramından ayırdığımızda, anlamsız hâle gelir.¹³ Burada, Peirce'dan beri tekrar tekrar gündeme getirilen hakikatin karşılıklılık teorisinin zorluklarını ele alamam. Ancak, önermesel hakikati sadece söylemsel/gidimli, yani bir argümantasyonun iddialı iletişim koşulları altında saptayıcı söz-edimleriyle yapılan bir iddia olarak anlarsak, normatif doğrulukla ilgili düzenleyici söz-edimleriyle yapılan hakikate-benzer iddiaların, artık karşılıklılık tasarımlarıyla yükümlü olması gerekmez. *Geçerlilik iddiasının* yüksek bir genellik düzeyinde yerleşen kavramı, farklı geçerlilik iddialarının belirtilmesi için yer açabilir. Bu anlamda, bir geçerlilik iddiası, bir ifadenin –bir savın veya bir ahlaki buyruğun– geçerliliğinin ilgili koşullarının sağlanmasını ifade eder. Bu koşulları sağlamak, kuşkusuz ki doğrudan doğruya çarpıcı kanıtlara erişerek gösterilemez; aksine, sadece iddianın gidimli/söylemsel çözümü yoluyla –önermesel hakikat veya normatif doğrulukla– gösterilebilir. Doğrudan erişilemeyen geçerlilik koşulları, söylemde belirtilebilecek gerekçeler aracılığıyla yorumlanır. Bir geçerlilik iddiasının gidimli/söylemsel çözümü için önemli olan gerekçelerin türü, her bir geçerlilik iddiasının kendisinin özel anlamına ışık tutar. Savsal tarzın kendisinin ileri sürülen olguların varoluşu aracılığıyla açıklanabilmesi gibi, aynı şekilde deontolojik tarz da, normatif eylemlerin olası tüm tarafların ortak çıkarına/ilgisine dayanması gerçeğiyle açıklanabilir.

Aristotelesçi itirazlara korunaksız bir kanat germektedir; krş. M. I. Perry, *Morality, Politics, and Law*, Oxford 1988, 57 vd.

¹³ Rawlsçu yapılandırmacılığın söylem-kuramsal yorumuna bakış: K. Baynes, *The Normative Ground of Social Criticism; Kant, Rawls and Habermas*, New York 1991, 68-76.

Ayrıca, geçerliliğin anlamının bu argümantasyon mantığı açısından açıklaması, epistemolojik düşüncelere de dayanabilir. Geçerlilik iddialarının önerilen teorisine en uygun olan epistemoloji, elbette yapılandırmacı bir teoridir; ancak bu yapılandırmacılık/kurmacılık (*Konstruktivismus*) teorik akılla olduğu kadar pratik akılla da ilgilidir. Deney bilimlerinin nesnel bilgisi de, uzman *araştırmacılar* topluluğunun yapılandırmacı ve anlamlı başarılarına bağlıdır; yapılandırmacı ve anlamlı başarılar, *yurttaşların* kamusal iletişim topluluğunun ayrıcalığı değildir. Pragmatizm, genetik yapısalılık ve bilgi-antropolojisi, Heidegger'in fırlatılmış-olma tasarısında kendi-önünde-olma (*Sich-vorweg-sein*) olarak ontolojik biçimde nitelendirdiği momenti her biri kendi tarzlarıyla vurguladılar. Anlamanın ön-yapısı evrenseldir; tüm bilişsel performanslarda tasarım ve keşif momentleri birbirini tamamlar. Peirce, Piaget ve Merleau-Ponty, aynı zamanda Kant, Marx ve Nietzsche'ye başvurabilirler. Elbette etkileşimler farklıdır: Bazen dünyanın bizi etkilediği deneyimin pasif momenti, bazen de olası duygulanımların beklentisinin aktif momenti; ama her iki moment, keşif ve yapı iç içe geçer -ve payları teorik aklın alanı içerisinde değişir. Fizikten ahlaka, matematikten sanat eleştirisine kadar bilgi başarılarımız, geçerlilik iddialarının konu edildiği argümantasyonların ortak ve dalgalı zemini üzerinde bir süreklilik oluştururlar.

3. [*Rasyonellik ve Ahlak Arasındaki Bazı İlişkiler*]

Ahlak teorisindeki bilişsel yaklaşımlara yönelik ileri sürülen ampirik itirazların bir kısmı, Kantçı anlamda pratik akla artık yer vermeyen modern ampirik bilimlere dayanan daralmış bilgi, rasyonellik ve hakikat kavramları ile açıklanır. Bu açıdan ahlaki yargılar ya duygulara, tutumlara veya ka-

rarlara indirgenir ya da kendini-anlama süreçlerinden kaynaklanan güçlü değerlendirmelere asimile edilirler.¹⁴ Başka bir endişe türü, ahlak ilkesini argümantasyon pratiğimiz içindeki normatif içeriğe dayandıran söylem etiğinin *özü* bir gerekçelendirme önerisine yöneliktir. A. Wellmer, ahlaki yükümlülüklerin böyle zımnen kabul edilen rasyonellik koşullarından hareketle sağlanamayacağını düşünmektedir. Çünkü “Rasyonellik yükümlülükleri, kişiye bakılmaksızın argümanlarla ilgilidir; ahlaki yükümlülükler, argümanlarına bakılmaksızın kişilere atıfta bulunur.”¹⁵ Bu ifade telkin edicidir; ancak söylem etiğine ilgisiz bir öncül ve yanlış bir sonuç atfedilirse, sadece bu durumda itiraz olarak kullanılabilir.¹⁶

Hiç kimse, katılımın kamusalılık ilkesinde eşit bir katılımı, katılımcıların samimiyetini, görüş bildirme serbestliğini vb. durumları garanti eden bir konuşma durumunu varsaymazsa, ciddi bir argümantasyon ya da tartışma içine giremez. Dolayısıyla katılımcılar, pragmatik olarak sadece en iyi argümanın zorlamasıyla ‘evet’ ve ‘hayır’larını belirleyebilmeyi kabul ediyorlarsa, birbirlerini ikna etmeyi isteyebilirler. Belirli kişi-gruplarını belirli konular ve fırsatlarla ilgili tartışmalar ve dolayısıyla bahsedilen rasyonellik iddialarına katılmaya zorlayan –üniversite seminerlerinde, mahkemede, parlamentoda yapılan değerlendirmeler vb. kurumsal düzenlemelerin bundan ayrılması gerekir. Wellmer’le birlikte, böylesi kurumların ‘rasyonellik-yükümlülükleri’ dayattığı söylenebilir. Çünkü burada, sadece böylesi söylemlerle kurumsallaştırılan normlar, yükümlülükleri az çok rasyonel bir

¹⁴ H. G. Gadamer, kendi felsefi hermenötüğü ve tarihsel olarak parçalanmış bir Aristotelesçi etik arasındaki bağlantıyı bizzat üretir: “Über die Möglichkeit einer philosophischen Ehtik”: *Kleine Schriften I*, Tübingen 1967, 179 vd.; krş. E. Tugendhat, “Antike und moderne Ehtik”; R. Wiehl, *Die antike Philosophie in ihrer Bedeutung für die Gegenwart*, Heidelberg 1981, 55 vd.

¹⁵ A. Wellmer, *Ehtik und Dialog*, Frankfurt/Main 1986, 108.

¹⁶ Wellmerci incelemenin önemli yönleriyle ilgili bir tartışmayı içeren eser: L. Wingert, *Moral und Gemeinsinn*, Diss. Phil., Frankfurt/Main 1991.

tutum olarak temellendirebilir. Wellmer, önemli bir ayrımı belirsiz hâle getirir. Bu anlamda, kurumsallaşmış olsun ya da olmasın, argümantasyonlara dahil olanların her zaman yapması gereken pragmatik koşullar, hiçbir biçimde eylem-yükümlülükleri niteliğinde değildir; daha çok aşkınsal bir zorluluk özelliğine sahiptirler. Argümantasyon pratiği kurumsallaşmadan önce, katılımcılarının herhangi bir seçim yapmasına izin verilmez. Katılımcılar böyle bir pratiğe dahil olmak istedikleri takdirde, iletişim koşullarının biçiminde belirli idealleştirmeler yapmaktan kaçınamazlar.

Kuşkusuz ki bu idealleştirmeler, etkileşim normlarının zorunlu içeriğiyle eşitlenmemesi gereken daha geniş anlamda ‘normatif’ bir içeriğe sahiptirler. Demek ki iletişim koşulları gerçekte yerine getirilen koşulları idealleştirici biçimde aşarlarsa, bu durumda onların düzenleyici hiçbir anlamı da yoktur. Aksine onlar, *öngörülen* varsayımlar olarak, onlarsız işlev görmeyecek, en azından gizli bir stratejik eylem biçimine dönüşecek bir pratik oluştururlar. Rasyonellik varsayımları, rasyonel eylemeye *yükümlü* kılmazlar; katılımcıların argümantasyon olarak anladıkları pratiği ya da uygulamaları olanaklı kılarlar.

Söylem-etiksel gerekçelendirme ya da temellendirme programı, bu tarz rasyonellik varsayımlarından hareketle söz konusu söylem için bir argümantasyon ya da tartışma kuralı sağlayarak, ahlaki normları gerekçelendirebilmeyi hedeflemektedir. Bu arada, böyle bir ‘bölümlemenin’ öncülleri sadece genel olarak argümantasyonun (kural-biçimine getirilmiş olan) rasyonellik varsayımlarını değil, aynı zamanda ahlaki bir eylemi veya temelde bulunan bir normu *gerekçelendirmek* istediğimizde sezgisel olarak önerdiğimiz şeyin daha kesin bir tespitini de içerir. Bu bağlamda, ‘gerekçelendirmenin’ nin ne anlam ifade ettiğini bilmek, ahlaki gerekçelendirmelerin ve gerekçelendirme söylemlerinin genel olarak olanaklı olup olmadığı konusundaki diğer sorulara zarar vermez. Bu istek, sadece ampirik-teorik söylem-

lerdeki, örneğin tümevarım ilkesinde olduğu gibi benzer bir rol oynayabilecek argümantason kuralının pratik söylemlerde belirtilmesiyle gerçekleştirilir.

İddialar konusundaki anlaşmazlıktan, genel olarak gerekçelendirilmesi gereken şeyler ve onların neden oluştukları bilinmektedir. O hâlde, gerçekler konusundaki, yani argümanlar yardımıyla ortaya konulan önermesel/savsal ifadelerin hakikati üzerine anlaşmazlıklar, argümantif olarak amaçlanan bir uzlaşmayı sağlarlar. Ayrıca, normatif önermelerin doğruluğu üzerine bir anlaşmazlığın ne ifade ettiğini, gündelik pratikten biliriz. Aktörlerin birbirleriyle çatışan ve normatif olarak algılanan eylem çatışmalarına yol açabilecek hak ve yükümlükleri olsa da, kurala uygun veya aykırı eylediklerini normlarla düzenlenmiş eylemin dil-oyununda sezgisel olarak biliriz. O hâlde ahlaki gerekçelendirmelerin hak ve ödevler konusundaki, yani uygun normatif ifadelerin doğruluğu üstüne bir anlaşmazlığı çözdüklerini de biliriz. Eğer bu norm-gerekçelendirmesinin (zayıf) anlamı ise¹⁷ ve gerçekte ilgili argümantasyon pratiğine katılan herkesin idealize edilen koşulları yapması gerekiyorsa, o hâlde bu rasyonellik kabullerinin (kamusallık, eşit haklar, samimiyet ve zorlamasızlık) normatif içeriğinden kaynaklanır. Öyle ki sadece normları gerekçelendirmek isteyen kişi, dolaylı olarak bir argümantasyon kuralı olan ‘E’nin (Evrensellik ilkesi) tanınmasıyla aynı olan prosedürel koşullara dahil olur: Her geçerli norm, her bir kişinin ilgisinin/çıkarının tatmini için *genel olarak yerine getirilmesinden* kaynaklanabilecek olası sonuçların ve yan-etkilerin *ilgili herkes tarafından* zorlamasız biçimde kabul edilebileceği (ve bilinen alternatif düzenleme seçeneğinin etkilerine tercih edilebilir olan) koşulları karşılamalıdır.¹⁸

¹⁷ *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* (1983) kitabında, güçlü bir norm-gerekçelendirme kavramını (s. 102 vd.) kullanmıştım. Bu yanlış, ikinci baskıda (Frankfurt/Main 1984) düzeltilmiştir.

¹⁸ W. Rehg, bu gerekçelendirme programı için detaylı bir öneri yapar; “Discourse

Bu ahlak ilkesi, bağlayıcı etkileşim normlarının ortaya çıktığı geçerlilik iddiasını açıklığa kavuşturur. Birlikte yaşamının bu problemlerinin genel ilgide/çıkarda düzenlendiği ve böylelikle bütün taraflar için ‘aynı şekilde iyi’ olanın anlamını gerekçelendirilen normların normatif/-olan ya da olması-gereken niteliğiyle birleştiriyoruz. Eğer bu bağlamda anlaşılırsa, ahlaki yükümlülükler, bir yandan ‘argümanlarına bakmaksızın, kişilerle’ ilgilidir anlamına gelir: Ben-merkezci kanaatleri/inançları dikkate almadan, her bir kişinin bakışından hareketle genel olarak makul argümanlar bulunabilir. Diğer yandan, ahlak ilkesi, kesin evrensel içeriğini tam da, kökenine bakmaksızın, yani ‘kişiye bakılmaksızın’ argümanların aynı değeri hak ettiği varsayımına borçludur.

Ayrıca, rasyonellik ve ahlakın Wellmer tarafından belirli biçimde ele alınan karşılaştırması, bilişselci etiklerin ahlaki içgörünün ahlaki eylem için zaten yeterli bir motifi olduğunu iddia edeceği veya iddia etmesi gerektiği biçimindeki yanlış varsayımdan yüzeysel bir akla yatkınlık çıkarır. Ancak bu ahlakın bilişsel anlayışına aittir, öyle ki gerekçeli ahlaki buyruklar ve buna karşılık gelen ahlaki anlayışlar, sadece iyi gerekçelerin motive edici zayıf gücünü taşırlar. Argümantasyon-durumu dışında hiçbir *doğrudan* eylem düzenleyici güç, edimsel öz-çelişki olmadan inkar edemeyeceğimiz argümantasyon koşullarının ‘normatif’ içeriğine ve buna dayanan ahlak ilkesine dayandırılmaz (ve buna gerek de yok). Ahlak ilkesi, sadece ahlaki yargının temellendirilmesi için bir argümantasyon kuralı rolünü üstlenir. Bu nedenle o, ne ahlaki argümanlara girmeye yükümlü kılabilir, ne de ahlaki içgörülere uymaya motive edebilir. Elbette geçerli bir ahlaki yargı da buna uygun davranma yükümlülüğü *anlamına gelir*. Bu bağlamda, her normatif geçerlilik iddiası rasyonel

olarak gerekçeler aracılığıyla motive eden bir güç taşır. Bu yüzden Kant için de, sadece ahlaki içgörü tarafından belirlenen irade özerk sayılır. Ancak içgörü, irade zayıflıklarını dışlamaz. Uzlaştırmacı sosyalleşme süreçlerinin ve kimliklerin desteği olmadan, uzlaştırmacı kurumların ve normatif bağlamların arka planı olmadan, geçerli olarak kabul edilen bir ahlaki yargı sadece bir şeyi sağlayabilir: Bu durumda içgörülü muhatap, *başka* türlü eylemek için hiçbir iyi gerekçesi olmadığını bilir. Ahlaki anlayışların zayıf motive edici gücü, daha iyi bilgiye karşı eyleyen kişi sadece başkalarının ayıplamasını hesaba katmakla kalmaz, aynı zamanda öz-eleştiriye, yani ‘suçlu vicdanına’ maruz kalmasıyla da ampirik olarak gösterilir. Eğer Wellmer “ahlaki argümanların etkinliğinin sadece bilişsel değil, aynı zamanda duygulanımsal türden koşullara bağlı olduğunu iddia ediyorsa, dolayısıyla bu ahlakın (ve söylem-teorisine karşı itirazı olmayan) bilişselci bir anlayışından kaynaklanan bir sonuçtur. Bu anlayış, kutsal veya dini temmelli bir ahlaki anlayış için rasyonel bir eşdeğeri, sadece karşılıklı tanınma ilişkisinde –bilişsel ve duygulanımsal– yatkınlık sağlandığı takdirde verebilir.”¹⁹

Ahlaki yargının ahlaki eylemden koparılması, savsal/iddialı yargılar gibi yükümlülük yargıları da koşulsuz bir geçerlilik iddiasıyla bağlantılı olduğundan, ilk bakışta sezgi karşıtı olarak görünebilir. Ahlaki emirlerin ‘doğru’ veya ‘yanlış’ olduğunu söyleriz ve böylelikle bunları hakikate benzer bir anlamla ilişkilendiririz. Kategorik olarak olması gerekenin geçerliliğini dikkate almak için, tesadüfen ‘ahlaki hakikat’lerden bahsetmeyiz; ama bu geçerlilik iddiasıyla birlikte pratik akıl, başka türlü karar verebilme olumsuzluğu bulunan bir iradeyi etkiler. Başka türlü karar verebilmesine rağmen, ahlaki bir içgörüyle *bağlanabilen* irade özerktir.

¹⁹ Wellmer (1986), 163. Aynı zamanda, K. O. Apel’in diğer iddialarına karşı G. Patzig’in haklı itirazı; krş. G. Patzig, “Principium diiudicationis und Principium executionis”; G. Prauss, *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, Frankfurt/Main 1986, 204 vd., 214 vd.

Kant, bu momenti yanlışlıkla tüm ampirik motiflerden koparma edimiyle eşitledi. Plâtonculuğun bu kalıntısı, kendini dünyevi katkılardan temzileyen bir iradenin idealist *katharsis* tasarımı göz ardı edilirse ortadan kalkar. O hâlde özerk irade, kendiliğinden (*eo ipso*) ödev yararına eğilimleri ortadan kaldıran baskıcı (*repressiver*) bir irade değildir.

Schiller'den itibaren, Kantçı ödev etiğinin katılığı haklı olarak tekrar tekrar eleştirildi. Ancak özerklik, sadece iyi gerekçelerden dolayı bir motivasyonun en başından kendi ilgileri/çıkarları ile çatışmaması gerektiği anlamında zaten ussal olan sosyal bağlamlarda *makuldür*. Ahlaki buyrukların geçerliliği, genel bir pratiğin temeli olarak onlara *genel* bir biçimde uyulması koşuluna bağlanır. Ancak bu beklenebilirlik koşulu yerine getirildiğinde, buyruklar herkesin ne isteyebileceğini ifade edebilirler. Ahlaki buyruklar, sadece bu durumda ortak ilgide/çıkarda bulunurlar ve –hatta herkes için aynı şekilde iyi olduklarından- hiçbir fedakârca talebi şart koşmazlar. Bu açıdan akıl ahlakı, fedakârlığın kaldırılmasını onaylar. Buna rağmen, örneğin Hıristiyanlığın sevme buyruğunu yerine getiren ve başkasının yararına ahlaki olarak mantıksız fedakârlıklar yapan kişi, hayranlığımızı kazanır. Çünkü fedakârca eylemler, trajik güçlükler karşısında veya ahlaki öfkemizi uyandıran barbarca yaşam koşullarında kader sayılan adaletsiz acılarla mücadele çabaları olarak anlaşılabilir.

4. [Normların Gerekçelendirilmesi ve Normların Uygulanması İlişkisi]

Wellmer, söylem-etiksel çerçevede ortaya konulan evrenselleşme ilkesinin sözde uygulanamazlığına yönelik itirazıyla, rasyonellik ve ahlak ilişkisinin bir başka yönüne değinmektedir. Evrenselcilğin, akıl yeteneğimizin sınırlı kapasitesini aştığı ve tanrısal bir anlığın/zekanın işleyişini gerekli kıldı-

ğı görülmektedir. “Ne yapmalıyım? (Ne yapmalıyız?)” biçimindeki ahlaki temel soruyu, belirli bir durumda benim için (veya bizim için) bağlamla bağlantılı olan somut bir soru olarak anlarsak, bu durumda argümantasyon kuralı ‘E’nin uygulanmasının nasıl açık bir cevap verebilmesi gerektiği görülemez. Wellmer, “verili koşullar altında nasıl doğru hareket edileceği” konusunda tekil duruma yönelik doğrudan eylemde bulunmak istediğimizi ve tekil buyruğa karşılık gelen bu soruyu gidimli olarak gerçekleştirilen genelleştirme işlemi yardımıyla yanıtlamak istediğimizi varsayar. O zaman, “her bir birey için genel olarak norma uyulmasının sonuçlarını ve yan etkilerini belirlemenin ve ayrıca her bir birey için ortaya çıkacak tüm bu sonuçların ve yan etkilerin zorlamasız bir biçimde kabul edilip edilemeyeceğini ortaya koymanın “görevin zorluğunu [görevin oluşması şartıyla] ...büyük ölçüde arttıracakı”²⁰ kabul edilmelidir.

Bununla birlikte bu düşünce, sadece genelleştirilmiş davranışsal beklentileri veya eylem biçimlerini, yani genel uygulamaların temelini oluşturan normları gerekçelendirebilecek evrenselleşme ilkesinin mantıksal rolünü yanlış değerlendirmektedir. Evrenselleşme ilkesi ‘E’, evrensel buyrukların geçerliliğini (daha doğrusu onların, yasak ve müsaadelere yönelik basit veya çifte olumsuzlamasını) denetlediğimiz *gerekçelendirme söylemleri* içerisinde kendi yerini bulur. Kant *uygulama sorunlarını* ihmal ettiği için, onun formülasyonları farklı bir anlayışı, en azından anlayışının yanlış anlaşılmasını dikkate almayı sağlayabilir. Söylem etiği, bundan yararlandı ve normların geçerliliği ya da haklılığı ve geçerli bir norm temelinde belirli bir eylemi normatif olarak nitelendiren tekil yargıların doğruluğu arasında ayırım yaptı. Buna göre, “verili koşullar altında nasıl doğru

²⁰ Wellmer (1986), 64.

hareket edileceği” sorunu analitik olarak ele alındığında, *tek* bir gerekçelendirme edimiyle veya tek bir argüman türünün sınırları dahilinde kararlaştırılamaz, aksine iki argümantasyon adımı, yani normların gerekçelendirilmesi ve uygulanması dizisi gerekir.

Bu sonuca dayanarak K. Günther, Wellmer’in itirazını ikna edici biçimde reddetti.²¹ Ahlaki kurallar, soyutlanan bir olgu için –belirli bir biçimde düzenlenmesi gereken bir içerik/ konu için geçerlilik iddia ederler. Ancak geçerlilik iddiasının anlamı *iki açıdan*, yani bir yandan geçerli bir normu sağlayan bütün olası tarafların rasyonel motive edilmiş onayı açısından ve diğer yandan bu şekilde onaylanabilecek normların uygulanabileceği tüm olası durumlar açısından farklılaşabilir: “Her söylem katılımcısı için geçerli bir normun tanınması, normun uygulanabilir olduğu her durumda ona uymanın uygun olduğu anlamına gelmez mi?”²² Bu nedenle, ahlaki bakış açısından ifade edilen ve kendi özgül anlamını ahlaki yargıların geçerlilik iddiasına borçlu olan tarafsızlık fikri, normlara uygun tüm uygun durumlarla ilgili olarak olası tüm taraflar alanında rasyonel kabulün dikkate alınmasını talep eder. Günther’in ifadeleri bu ikili yönü dikkate alır: “Bir norm, herhangi bir durumda genel olarak bir norma uymanın sonuçları ve yan etkileri her bir kişinin çıkarına/ilgisine yönelik olarak herkes tarafından kabul edilebilirse, geçerlidir ve her durumda uygundur.”²³ Argümantasyon katılımcıları, sonsuz zamana veya şimdiki zamanda olanaklı olan tüm durumları güvenilir bir şekilde tahmin etmelerini sağlayacak mutlak bir bilgiye sahip olsalardı, elbette sadece bu durumda buna yeterli olabilirlerdi. Ama argümantasyon kuralı olarak evrenselleşme ilkesinin, her biri kendi bağlamından hareketle yargıya varan sonlu özne için makul, yani işlemsel bir anlamı muhafaza etmesi gerekir. Bu yüzden bu

²¹ K. Günther, *Der Sinn für Angemessenheit*, Frankfurt/Main 1988, 23-100.

²² Günther (1988), 62.

²³ Günther (1988), 50.

ilke, sadece norm-gerekçelendirilirken mevcut olan bilgilere ve her bir kişinin ilgisi/çıkarı için genel olarak bir norma uymaktan kaynaklanan gerekçelere dayanarak sonuç ve yan etkilerin dikkate alınması gerektiğini talep edebilir.

Geçerli bir normun *şayet/eğer*-bileşeninde, sadece katılımcılar tarafından mevcut bilgi durumları temelinde düzenleme gerektiren bir konuyu örneklemek amacıyla kullandıkları durumlar açıkça dikkate alınabilir. Dolayısıyla evrenselleştirme ilkesi, olanaksız hiçbir şey talep etmeyecek biçimde formüle edilmelidir. Bu ilke, argümantasyon katılımcılarını normları gerekçelendirirken gelecekteki tüm öngörülemez durumla ilgili nicelikleri dikkate almaktan kurtarmalıdır. Bu nedenle Günther, şu formülasyonu önermektedir: “Bir norm, eğer genel olarak bir norma uymanın sonuçları ve yan-etkileri *aynı koşullar altında* her bir kişinin ilgisine/çıkarına yönelik olarak hepsi tarafından kabul edilebilirse, geçerlidir.”²⁴ ‘Koşullar değişmediği sürece’ (*rebus sic stantibus*) ilkesi, gidimli/söylemsel genelleştirme testini oluşturan bir normun geçerlilik iddiasının bir ‘zaman ve bilgi indeksi’ taşıdığı çekincesini ifade eder. Bu çekinceden dolayı gerekçelendirme söylemleri, tarafsızlık idesini tamamen değil, aksine sadece karşılıklı-evrensel tanınma değeri bakımından tüketebilirler. Geçerli normlar ilk bakışta (*prima facie*), öngörülemeyen uygulama durumlarının özel etkileşiminden kaynaklanan ilave yorum ihtiyacı açısından ‘doğun’ değildirler. Gerekçelendirme söylemleri, –örnek niteliğinde ve tipik olarak öngörülen durumlar bakımından– geçerli normların ilgili özelliklerine göre gelecekte tam olarak gerçekleşecek (*futurum exactum*) benzer durumlar için de *uygun* olup olmadıkları sorusunu açık bırakırlar. Bu soru, sadece bir sonraki adımda, yani bir uygulama söyleminin değişen bakış açısıyla cevaplandırılabilir.

Gerekçelendirme söylemlerinde evrenselleştirme ilkesi-

²⁴ Günther (1988), 53.

nin oynadığı rol, uygulama söylemlerindeki uygunluk ilkesini benimser. Sadece birlikte alınan iki ilke tarafsızlık fikrini tüketir: “Gerekçelendirme için, tekil bir duruma uygulanmasından bağımsız olarak sadece normun kendisi önemlidir. Herkesin kuralı izlemesinin... herkesin ilgisine ya da çıkarına yönelik olup olmadığıyla ilgilidir... Buna karşılık, uygulama için, genel olarak bir kurala uymanın herkesin çıkarına olup olmamasından bağımsız (örnekle-yici denetlemenin gösterdiği gibi) tekil durum önemlidir. Bu nedenle, tüm özel koşullara karşın bir durumda kurala uyulup uyulmayacağı ve nasıl uyulması gerektiği söz konusudur... Konu, her birey ve onların ilgileri/çıkarları için normun geçerliliği değil, aksine tekil bir durumun tüm özellikleri ile ilişkisindeki uygunluktur.”²⁵ Uygulama sürecinde, durumun özellikleri ışığında uygun normun somutlaştırıldığı ve norm tarafından belirtilen hükümler ışığında durumun tanımlandığı hermeneutik anlayış faaliyete geçer.

Günther’in özel olarak araştırdığı uygulama söylemlerinin mantığına ve uygunluk ilkesine burada değinmem gerek yok.²⁶ Her ikisinin de uyarlandığı sorun, normların çatışması durumunda açıkça ortaya çıkar. O hâlde, demek ki uygulama için *adaylığını* koyan *ilk bakışta* geçerli olan normların hangisinin ilgili tüm özelliklerde mümkün olduğunca eksiksiz biçimde tanımlanan bir duruma uygun olarak ortaya çıktığının denetlenmesi gerekir. Her biri uygulanan normun gerisinde kalan normlar, bu nedenle geçerliliklerini yitirmezler, aksine tüm diğer geçerli kurallarla birlikte *tutarlı* bir düzen oluştururlar. Kuşkusuz ki, tutarlılık açısından bu düzenin ilişkileri, ‘tek uygun normun’ seçilmesinin neden olduğu her yeni durumla birlikte değişir. Dolayısıyla o, her uygulama durumu için ideal olarak doğru bir cevaba izin veren bir bütün olarak kural-sistemidir. Aynı zamanda o,

²⁵ Günther (1988), 55 vd.

²⁶ Krş. K. Günther, “Ein normativer Begriff der Kohärenz für eine Theorie der juristischen Argumentation”; *Rechtstheorie* 20, (1989), 163-190.

sadece geçerli normların düzensiz yığınının uygun biçimde yorumlanmasına tutarlı bir düzenin belirli biçimini ödünç veren tekil durumdur.

Bu arada, bu sonuç bir yandan ahlaki-pratik soruların, diğer yanda ampirik-teorik soruların işlenmesi arasındaki rahatsız edici bir asimetrimin açıklanmasına izin verir. Olguları gerekçelendirirken, normların temellendirilmesi ve uygulanması sırasında ahlaki bir eylem çatışmasının tarafsız değerlendirilmesinin kayda değer bölünmesine denk gelmeyiz. Her ne kadar önermesel geçerlilik iddialarının gidimli/söylemsel çözümü yanılabilirlik çekincesine tabi olsa da, doğru olduğu düşünülen iddianın gelecekteki tüm itirazlara dayanıp dayanamayacağını kesinlikle bilemeyiz. Bu durumda, bir normun ilk-bakıştaki-geçerliliğinde olduğu gibi, bir gerekçelendirmenin takviye edilmesi gerekmez. Geçerli ampirik bilgi, uygulama sorunlarının çözümüne *içsel* olarak bağlı değildir.

Ampirik bilginin aksine pratik bilgi doğası gereği eylemle ilgilidir. Bu durum, belli bir biçimde anlaşılırsa, kuşkusuz ki ifade edilen asimetri için sadece bir açıklama sunar. Eylemle ilgisi nedeniyle, sosyal dünyada nasıl davranılması gerektiğine dair ahlaki bilgi, nesnel dünyada nasıl davranıldığına ilişkin ampirik bilgiden farklı biçimde tarihten etkilenir. Ahlaki gerekçelendirme ve uygulama söylemlerinin sonuçları da dahil olmak üzere *her bilgi* için geçerli olan yanılabilirlik, gelecekteki daha iyi ussal bilginin eleştirel bir potansiyeli karşısındaki, yani öngörülemeyen öğrenme süreçlerimiz şeklinde tarih karşısındaki çekince anlamına gelir. Sadece iyi gerekçelendirilmiş eylem normlarının tamamlanması gereken bir anlamda ilk bakışta (*prima face*) geçerli saydığımız özel çekince, gerçi mevcut bilginizin sınırlı doğası ile açıklanır, ancak yanılabilirliği ile açıklanamaz. Diğer eksiklik çekincesi, daha iyi ussal bilgiye karşın bilişsel lokallikten hareketle açıklanamaz; aksine nesnelerin

kendilerinin tarihsel değişimleriyle, yani gelecekteki eylemlerin kabul edilen mevcut kurallarla belirlendiği bağlamlarla kıyaslandığında varoluşsal lokallik ile açıklanır.

Normatif tutum içinde yöneldiğimiz sosyal dünya, nesnel dünyada tanımlanabilir olay ve durumların bağlamını oluşturan düzenlilikler ve yasalardan farklı olarak *tarihseldir*. Ahlaki gerekçelendirme söylemlerinin başarabileceği şeyin eksikliği, sonuçta meşru biçimde düzenlenmiş kişilerarası ilişkilerin bütünü olarak sosyal dünyanın, ontolojik olarak farklı olması gerçeğiyle açıklanır. Varolan olguların bütünü olarak nesnel dünyanın nesneleştirici bir tutmunda varsaydığımızın aksine, sosyal dünya tarihsel bir karaktere sahiptir. Söylemek gerekirse, Günther'in normatif tutarlılık kavramı bu *içsel* tarihselliği gerekçelendirmeye çalışır: “Geçerli her norm, bir durumda geçerli olan diğer tüm normlara tutarlı bir şekilde eklenmeye bağlı olduğunda, onların anlamı her durumda değişir. Dolayısıyla, bizi sadece tüm geçerli normların herbirini farklı şekilde yorumlamaya zorlayan öngörülemez durumlar ürettiği için, tarihe bağlıyızdır.”²⁷ Deontolojik etikler, sonuçta sadece ahlaki bakış açısının aynı kaldığını varsayarlar; ancak ne bu temel sezgiye ilişkin anlayışımız ne de uygulamada öngörülemez durumlara yönelik ahlaki olarak geçerli kuralları verdiğimiz yorumlar değişmeden kalır.

5. [Norm-geçerliliği, Onaylama ve Öz-saygı İlişkisi]

Sadece bilişsel temel kabuller, dinsel ve metafiziksel oluşum bağlamından bağımsız olan gelenek-sonrası bir ahlakın fenomenlerini ve deneyimlerini gerekçelendirebilirler. Kantçı etik, ikna yeteneğini, kategorik buyruğun özgül gerekçelendirmesinden, amaçlar krallığının yapılandırılmasından

²⁷ Günther (1989), 182.

ve bir bütün olarak iki-karallık-öğretisinin mimarisinden almaz; aksine bilişsel bir yorumun dayanabileceği ahlaki sezgilerden alır. Ahlaki deneyimler, Kant'ın ödev, saygı ve özgür irade olarak tanımladığı şeylerin ihlal edilmesine tepki gösterirler. Bu deneyimler, ahlaki olmayan eylemlerle bir kişiye yönelik yapılan ihlaller ya da verilen zararlar, –bir kişinin onurunun kırılması ve aşağılanması, bütünlüğünün örselenmesi ve yaralayıcı davranışın yanı sıra mağdur kişinin kendisinin de ayıplanması etrafında kristalize olurlar. Böylelikle, açıklamaya ihtiyaç duyan fenomenler olarak ahlaki buyrukların normatif ya da *olması-gereken* (*Sollgeltung*) geçerliliği ilgi odağı hâline gelir. Bu nedenle, normatif önermelerin *olması-gereken* geçerliliğinin önermesel/savsal önermelerin hakikat-geçerliliğine benzer şekilde açıklanması (a) buyrukların söz-edimsel tarzda sadece tehdit altındaki yaptırımların içselleştirilmesinden kaynaklanan yükümlülük duygularını yansıttığını ileri süren ampirik anlayışa ve (b) normlara uygun karşılıklı ilginin/çıkarın sonuçta öz-saygı ilgisine dayandırabileceğini ileri süren bilişsel-olmayan anlayışa aykırıdır.

a) *Olması-gerekeni* bildiren önermeler ya da tümceler, ahlakın konuştuğu dilin ana unsurlarıdır. Bu önermeler, yükümlülükleri dile getirirler. Bu anlamda, ödevler, eylemeyi veya eylemden sakınmayı emrederler. Yasaklar reddedilen izinlerdir; izinler ise reddedilen yasaklardır. Yükümlülükler, deneyim temellerini algılarda değil, aksine Strawson'un gösterdiği gibi, ahlaki duygularda bulurlar. Dolayısıyla bunlar, genellikle görev ihlallerini, normlara karşı aykırılıkları, diğer deyişle ödev ve haklara yönelik ihlalleri işaret ederler. Gücenme ve hakaret duygularıyla, ikinci bir kişi tutumunda haklarımızın başkaları tarafından ihlal edilmesine tepki gösteririz. Utanç ve suçluluk duygularıyla, kendi hatalarımıza tepki duyarız. Öfke ve hor görmeyle, mevcut-olan, ancak doğrudan müdahil olmayan bakış açısından üçüncü taraf-

larca bizim tarafımızdan tanınan bir normun ihlal edilmesi-ne tepki gösteririz. Bu duygu-hâlleri, Ben (*Ego*) ve öteki-Ben (*Alter*) olarak etkileşime girenlerin ve aktüel olarak katılmamış olan, bakış açısı salt bir gözlemcinin bakış açısıyla karıştırılmaması gereken tarafsız-kişî rollerine uygundur; onun bakışı, genelliğin bir temsilcisinin bakışıdır. Onların hepsi, kişilerarası ilişkiler ve eylemlerde etkileşim normları aracılığıyla düzenlenen ve bu normların ışığında haklı veya haksız olarak değerlendirilebilen bir topluluğa aittir.

Diğer taraftan suçlamalarda, itiraflarda, kınamalarda vb. ifade edilen ve davalara, gerekçelere veya özörlere yol açabilecek ihlallere tepki gösteren bu *duygu-hâlleri*, gerçi yükümlülüklerin *deneyim temelini* oluştururlar, ama onların semantik anlamını tüketemezler. Böyle bir yükümlülüğün dile geldiği normatif önermeler, daha çok genelleştirilen normatif davranış beklentilerinin arka planına işaret ederler. Normlar, gerekçelendirilebilir tarzdaki eylemlere yükümlü kılacak biçimde birlikte yaşayan aktörlerin etkileşim ilişkilerini düzenler. İçeriklerinin gerekçelendirilmesine gerek kalmayacak biçimde karşılıklı davranış beklentilerini saptayan etkileşim normlarını, uzlaşımlar olarak adlandırıyoruz. Tabiricaizse, ‘salt’ uzlaşımlar, sebepsiz, hatta alışkanlıktan dolayı bağlayıcıdır; hiçbir ahlaki iddiayı onlarla ilişkilendirmeyiz. Buna karşılık ödevler, bağlayıcı niteliklerini, iyi gerekçelere dayandığını iddia ettikleri etkileşim normlarının geçerliliğinden alırlar. Yalnızca, muhataplar (ve katılımcılar) arasında neden tanınmayı hak ettiklerini gerektiğinde açıklayabileceğimizi düşündüğümüz normlar tarafından yükümlü kılındığımızı hissederiz.

Normların gerekçelendirilen nedenlerle içsel bağlantısı, *norm-geçerliliğinin rasyonel temelini* oluşturur. Bu temel, yükümlülük duygusuna da uygun biçimde fenomenolojik olarak gösterilebilir. Ödevler, muhatap olanların iradelerini bağlarlar; ancak onu bir şeye zorlamazlar. Ödevler, iradeye bir yön gösterir, onu yönlendirirler, ama onu dürtü gibi sü-

rüklemeler. Ödevler, gerekçeler aracılığıyla motive ederler ve sadece ampirik motiflerin itici-gücüne sahip değildir. Normların, sadece gerekçeli onay/yaptırım beklentileriyle yükümlü kıldığı ampirik anlayış, bu yüzden geçerli bir normun *olması-gereken* geçerliliğinden, ödev ve kendini-yükümlü-hissetme edimine aktarılan zorlamasız/şiddetsiz bağlayıcı gücün temel sezgisine ulaşamaz. Norm ihlallerine yönelik aşağıdaki yaptırımlar, sadece eylem ve faile yönelik duygusal reaksiyonları ifade ederler: Gücenme, kızgınlık ve küçümseme/aşağılama.

Fakat bu duygulardan hareketle meşru bir beklentinin ihlal edilmesine tepki gösterilmesi, temelde bulunan normların *olması-gerekenin* geçerliliğini önceden varsayar. Yaptırımlar (çok daha derinleşmiş olabilirler), *olması-gerekenin* geçerliliği için kurucu değildir; onlar daha çok, normatif olarak düzenlenmiş bir yaşam bağlamının önceden algılanmış olan ihlalinin semptomlarıdır. Bu yüzden Kant –aynı zamanda Durkheim–²⁸ içgörünün ve bir şeye yükümlü kılan ahlaki duygunun kökensel fenomenini, iradenin özerkliği ve pratik akıl arasındaki etkileşimden hareketle açıklamak için, haklı olarak yaptırımdan önce *olması-gerekenin* önceliğini göz önünde bulundurmaktadır.

Ödev dışında, geçerli normlara, yaptırımların tehdidi altında bize *dayatıldıkları* için uymayız, aksine onları kendi kendimize *verdiğimiz* için uyarız. Kuşkusuz ki, bu öncelikli düşünce, kendinde-yasa-yapma/öz-yasama (*Selbstgesetzgebung*) idesini geliştirmek için yeterli değildir. Kişinin kendine-verdiği normlar, örneğin kendi emirlerini, yani keyfiliği (*Willkür*) ifade edebilir. Bu durumda onlar, yükümlü-kılcı normlar hâline getirecek nitelikten yoksun kalırlar. Ödev dışında, geçerli normlara gelenek ve görenek tarafından onaylandıkları için uymayız, aksine onları gerekçelendirmeyi

²⁸ Durkheim’la ilgili krş. J. Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt/Main 1981, Cilt 2, 75 vd.

varsaydığımız için uyarız. Bu düşünce de, norm-denetleyici bir akıl kavramı geliştirmek için kendi içinde hâlâ yeterli değildir. Örneğin, normları olgular gibi temellendirmek isteyebiliriz ve o zaman akli pratik yapan özgüllükten yoksun kalırız. Sadece iki düşünce birleştirildiğinde, ‘özerk’ irade ve ‘pratik akıl’ aynı kökene sahip kavramlar olarak çıkarlar.

Sadece herkesin ortak olarak isteyebileceği şey, yani ahlaki içgörü tarafından yönlendirilmesine izin veren bir irade, özerktir; ve kendinde tarafsızlık yargısına göre gerekçelendirdiği her şeyi, yasamalı bir iradenin ürünü olarak düşünen akıl, pratiktir. Dikkat çekici bir biçimde, irade (*voluntas*) ve us (*ratio*) kavramlarının her ikisi de içi içe geçmeden, birbirlerine etki ederler. Dolayısıyla bu momentler, dünyaya müdahale eden aktif yeteneğe ve olgusalılığı âdeta kopya eden pasif yeteneğe kıyasla birbirlerine karşı artık soyut biçimde durmazlar. Özerk bir irade, sadece ussal/ma-kul olarak gerekçelendirilmiş yasalar *verir*; ve sadece pratik akıl, aynı zamanda tasarladığı ve tavsiye ettiği yasaları keşfeder. Öz-belirlenim, norm-denetleyici aklın bir yapılandırıcılığı gibi, bilişsel bir momenti yerleştirir. Kant’ın kendisi, sonuçta bu rahatsız edici karmaşıklığı tatmin edici bir biçimde açıklayamadı. O hâlde bu sorun, özgürlük ve akli artık salt öznel yetenekler olarak kavramadığımızda anlaşılır hâle gelir.

Öznelerarasılık teorisinin bakış açısından özerklik, kendini kendinde sahiplenilen bir öznenin tasarrufu değil, aksine kişinin karşılıklı tanınma ilişkilerinin olanaklı kıldığı bağımsızlığının, ancak başkasının bakışımı bağımsızlığıyla birlikte varolabileceği anlamına gelir. Dolayısıyla özgürlüğün ve pratik aklın öznelerarası temel özelliği, ahlak dil-oyununda ‘saygı’ gibi bir ifadenin oynadığı rolü analiz edersek anlaşılır hâle gelir.

b) Ernst Tugendhat’ın teorisi, gelişiminin çeşitli aşamalarında özsaygı kavramı hakkında tartışılan norm geçerliliğinin ampirik anlayışını, öznelerarası bir ahlak anlayışı ile

sağlama eğilimi ile karakterize edilir.²⁹ Tugendhat, ahlakı, “bir toplumda sosyal baskı dolayısıyla oluşan normların bir sistemi”³⁰ olarak anlar. O, bu tanımı, sadece gözlemciler için değil, aynı zamanda katılımcı perspektifleri için de geçerli saymak ister. Bu yüzden Tugendhat, *olması-gerekenin* geçerliliği fenomenini, ahlaki normların ihlalinde ortaya çıkan sosyal yaptırımların uygun bir tanımıyla açıklayabileceğine inanır. Bu yaklaşım, ahlaki-olmayan eylem irrasyonel olarak değerlendirilmediği sürece, ahlakın bilişsel-olmayan bir anlayışına yol açar: “Eğer bir ahlak ihlal edilirse, daha ziyade olan şey, bir sosyal yaptırıma maruz kalınmasıdır.”³¹ Bu yüzden Tugendhat, ‘gerçek anlamda’ bir ahlak gerekçelendirmesinden vazgeçmek gerektiğini düşünmektedir. Onun için, pratik sorular alanındaki rasyonellik, amaç-rasyonellikle aynı anlamdadır. Diğer taraftan Tugendhat, ahlak-öncesi veya doğal ilgiler/çıkarlar dışında herkesin dışardan etkilenen karşılıklı düşüncelerden oluşan belirli bir sistemi kabul etmek için iyi gerekçelere sahip olduğuna ilişkin ampirik temelden hareketle ahlakı sadece amaç-rasyonel düşüncelere geri götüren teorilerden de memnun değildir. Örneğin Mackie, aydınlanmış öz-çıkarı ve ahlaki duygularda açıkça ifade edilen normların yükümlü kılıcı anlamını dışardan vaat edilen, örtülü ödül ve cezalandırmalarla sağlayan akıllı uyuma itiraz etmez. Tugendhat, bu indirgemeciliğe karşı geçerli kılmak istediği sezgiyi şöyle açıklar: “Bir durumda, karşılıklı yarara hizmet eden normlar aracılığıyla oluşturulan bir topluluk söz konusudur ve

²⁹ Tugendhat’ın 1983 Gauss-derslerini bir başka yerde ele aldım (Habermas [1988], 78 vd.). Burada, bir yandan ‘yeniden-kısaltmalara’ atıfta bulunuyorum: E. Tugendhat, *Probleme der Ehtik*, Stuttgart 1984, 132-176, diğer yandan, armağan kitabındaki (“Zum Begriff und zur Begründung von Moral”) bir yazıyla ilgileniyorum: C. Bellut u. Müller-Schöll (Ed.) *Mensch und Moderne*, Würzburg 1989, 145-163; bir konumdan diğerine giden yol 1987’den kalma ilginç bir elyazması ile belirtilmiştir: *A new conception of Moral Philosophy*.

³⁰ Tugendhat (1989), 146.

³¹ Tugendhat (1989), 147.

diğer durumda, (büyük ölçüde aynı) normlar aracılığıyla oluşturulan, ama şimdi anlamı karşılıklı saygıyı ifade eden bir topluluk söz konusudur.”³²

Karşılıklı saygı fenomeni, doğrusu Tugendhat tarafından paylaşılan ampirik öncüller çerçevesinde açıklanmalıdır. Bunun için içsel yaptırımlar, yani dış yaptırımların içselleştirilmesinden kaynaklanan utanç ve suçluluk duyguları yaklaşımını önerir. Ahlaki utanç ve suçluluğu Tugendhat, kendi değerinin yitimine tepki olarak anlamaktadır –o hâlde sonuçta, ahlaki olmayan bir biçimde davranırsam, tehlikede olan öz-saygıdır. Kim ahlaki normlara karşı gelirse, sadece bir başkasının küçümsemesine maruz kalmaz, aksine aynı zamanda bu yaptırımı içselleştirmiş olduğundan o kişi kendi kendini de küçümsemiş olur. O hâlde ‘gerekçelendirilmiş’, sadece kendi bakış açısından herkesin, saygıyı-onaylamanın mübadelesiyle/değiş-tokuşuyla düzenlenen bir pratiğe katılan herkesle bir ilgiye/çıkara sahip olabildiği ölçüde bir norm anlamına gelir.

Şimdi Tugendhat’la birlikte, herkesin kendine saygı göstermesi ve kişi olarak bir başkasından saygı görmesinde bir ilgiye ya da çıkara sahip olduğu düşüncesinden hareket edilirse, ahlaki normlar eğer herkes için iyiye, o hâlde onların sadece benim için neden iyi oldukları açıklanabilir. Demek ki öz-saygı, başkalarının saygısını kazanabilmem ve onların da benden saygı görebilecekleri şekilde davranan kişiler tarafından takdir edilirse sadece kendimi onaylayabileceğim için karşılıklı saygıyı gerektirir.³³ Tugendhat’ın düşüncesinin sonucu, herkes için eşit saygı duyulan bilinen evrenselci ilkeye doğru ilerliyor gibi görünen karşılıklı bir saygı ahlakıdır. Ancak bu adımın öncülleri, tam da bu sezgide çelişirler. Eğer bir başkası için saygım ve onun benim için saygısı, sonuçta herkesin sadece *kendine saygı* duyabilme durumuna day-

³² Tugendhat (1989), 163.

³³ Tugendhat (1984), 156 vd.

nyorsa, kişiye kendisinin hor görmediği kişiler tarafından saygı duyulacaksa, bu durumda tanınmanın karşılıklılığına salt araçsal bir şey yapışıp kalır: Başkasının saygısı, öz-saygı amacıyla kabul edilir. Fakat başkasına saygı duymam, özerk eyleyen kişiler arasında araçsal-olmayan ilişkileri sezgisel olarak anlamamızın yeterli olduğu, *tamamen bakışimli* tanınma ilişkisinin karşılıklı saygı-ilişkisinden kaynaklanmayla, öz-saygı açısından ihtiyaçlarımızın karşılanması koşulu-na bağlı olamaz. Kişinin öncelikli olarak hesaba kattığı gereksinimlerinin ben-merkezciliğine başkası tarafından saygı gösterilmesi, buna dayanan tanınma ilişkisinde de iletilir; bu durum, tanınma ilişkisinin tam karşılıklılığını yadsımaktır.³⁴

Sadece *tam* karşılıklılık anlamında karşılıklı saygı, etki-leşim katılımcılarının hak ve yükümlülükleri tanımlamaları için pragmatik bir ön koşul oluşturur. Bu arada, Tugendhat, kendi değer duygumun bakış açısından kaynaklanan karşılıklı tanınma olgusunun aydınlatılmasına bağlı olan ben-merkezci kalıntıyı silmek için başka bir girişimde bulundu. O, en son çalışmasında, ahlaki utanç ve suçluluk duymanın merkezi yeteneğini *başından beri* bir topluluğun üyesi olma statüsüyle birleştirir. Kişi olarak öz-anlayışım, kendimi üyesi olarak gördüğüm topluluğun benim için belirleyici olan otoritesi tarafından bir aidiyet statüsünde onaylandığımda, sadece kendi kendimde takdir edebileceğim sosyal kimliğimle iç içe geçer. Yaptırım olarak içselleştirdiğim şey, kendimi özdeşlediğim bir topluluktan aforoz edilme ya da dışlanma korkusudur. Mevcut sosyal tanınma ilişkilerindeki kendine saygının bu temelini Tugendhat, kişi olarak birisine saygı duymanın ne anlama geldiği düşüncesiyle ortaya koyar.

Takdir anlamında saygı, her zaman ahlaki bir fenomen değildir. Sporcu veya bilim adamı olarak olağanüstü performansı nedeniyle birisini takdir ederiz. İş arkadaşı veya arkadaş olarak yetenekleri veya güvenilir olması nedeniyle

³⁴ Krş. L. Wingert'de (1991) ayrıntılı eleştirisi.

birisini takdir ederiz. Ancak ahlaki nitelikleri nedeniyle – stresli durumlarda uygunsuz veya iyimser de davranmayan, bir şeyi feda eden veya sıra dışı durumlarda hatta kendi kendini feda eden birisi olarak takdir edebileceğimizi anlayana kadar, arkadaş örneğinin biraz değiştirilmesi gerekir. İfade edilen tüm durumlarda saygı, hayret verici bir hâl alır, çünkü saygı burada az çok başarı ve niteliklerin takdiriyle ilgilidir. Buna karşılık, *kişi olarak* bir kişiye saygı gösterme, hiçbir derecelendirmeye bağlanamaz; bir kişiye, bu veya şu yarardan dolayı saygı göstermeyiz. Bir kişiye, özerk bir biçimde eyleme yeteneğinden dolayı, yani eylemlerini normatif geçerlilik iddialarına dayandıran birisi olarak saygı duyarız; şimdi ona, sadece onu kişi yapan başarı ve nitelikten *dolayı* saygı duyarız. Ve hiç kimse bu kurucu yeteneğe az çok büyük ölçüde sahip olamaz. Bu yetenek, daha ziyade genellikle kişileri karakterize eder. Kişi olarak, bizi etkilediği veya bu ya da şu açıdan takdirimizi kazandığı için; hatta iyi bir kişi olduğu veya iyi bir yaşam sürdürdüğü için saygı duymayız, aksine ‘bir topluluğun üyesi olmayı’, genelde birlikte yaşama normlarıyla karşılama yeteneğinde olan ve davranışlarıyla bunu kanıtlayan kişiye saygı duyarız. Böylelikle *sosyal aidiyet kavramı*, öz-saygı kavramının şimdiye kadar ki yapısında içerilmiş olan imtiyazlı konumu ele geçirir. Bu yüzden öz-saygı, tüm sosyallşemeden önce bireysel öznenin saygıya değer özünü nerede oluşturabildiğini açıklayamadığı için, kökensel bir fenomen olamaz. Tugendhat, ilk başta özneyi âdeta doğal olarak başkaları tarafından saygı görme hakkına sahip birisi olarak nitelendiren bu içsel değer, bu öznenin bir bütün olarak yaşamına atfettiği değer olarak anlaşılabilceğini düşünmüştü.³⁵ Ama açıktır ki, bir kişinin onuru yaşamına atfedilen değere indirgenemez; bazen öz-saygıyı yitirmemek için yaşamımızı riske atarız. Öz-saygının kendisi, gerçekte son derece savunmasız bir kişilik statüsüne

³⁵ E. Tugendhat, *A new conception of moral philosophy* (1987).

bağlıdır; ancak bu sadece karşılıklı tanınma ilişkilerinde biçimlenir. Sorumlu biçimde eyleyen kişiler olarak tarafların birbirlerine gösterdiği karşılıklı saygının koşulsuz ilişkileri, aslında öz-saygı olgusuyla, başkalarının saygısını kazanma bilinciyle eş kökenlidir. Bu yüzden Tugendhat, hiç kimse- nin kendi öz-saygısını topluluğuna aidiyetinin diğer herkes tarafından tanınmış ve böylelikle doldurulmuş statüsünden dolayı kazanmadığı, kendine özgü kimliğine uygun olarak anlamadığı bir kendiliğin/benliğin sosyal oluşumunu benimseye karar verir.³⁶

Karşılıklı tanınma olgusu, o hâlde öz-saygıdaki temel bir ilgiden veya öz-değer yitiminin içsel yaptırımındaki temel bir korkudan hareketle artık açıklanamaz. O daha çok, karşılıklı tanınma ilişkisinin yapısında önceden varsayılan bir sosyalleşme sürecinin sonucu olarak düşünülür. Öncelikli olan, “her üyenin, bir topluluğu olanaklı kılan ve herkesten aynı şeyi talep eden bu normlara uygun olarak kendi öz-değer duygusunu tanımladığı bir topluluk fikridir. O hâlde burada karşılıklılık, bir takas ya da ticari değişim meselesi değildir, aksine birbirini belirli bir biçimde karşılıklı olarak anlamak ve birbirlerinden karşılıklı olarak bu şekilde anlamayı talep etmekten oluşur.”³⁷ Ancak bu durumda, karşılıklı tanınma açısından karşılıklı talepte temellendirilen her ahlaki buyruğun/olması-gerekenin anlamının, Tugendhat’ın göstermek istediği gibi, hâlâ ‘içsel yaptırımlarda’ bulunup bulunamayacağı veya utanma ve suçluluk –aynı şekilde öfke ve küçümsemeyle birlikte- merkezi duyguların, sonuçta toplulukların tanınma yapısının karşılıklılığına dayanan meşru beklentilerin ihlaline *tepki olması* bakımından ilineksel olup olmadıkları sorusu ortaya çıkar. Tugendhat, oluşum ve geçerliliği karıştırmaktadır. O, sosyalizasyon sürecinde dışsal yaptırımların içselleştirilmesi yoluyla bir vicdan merciinin

³⁶ Tugendhat (1989), 158 vd.

³⁷ Tugendhat (1989), 157.

oluştugu gözleminden, sanki ahlaki buyruğun/olması-gerekenin arkasında sosyalleştirilmiş vicdanlı kişi için katılımcı bakış açısından, bundan böyle –iyi gerekçelerin zorlamasız zoru yerine, kendisiyle ahlaki görüşlerin inanç olarak ezberlendiği öz-değer yitiminin içsel yaptırımına benzer bir yaptırım gizliymiş gibi yanlış görüş önerilmesine izin verir.

Gelenek-sonrası bir ahlak anlayışı için Tugendhat'ın önerisi, ahlaki normların *olması-gereken* geçerliliğinin hiçbir biçimde içsel yaptırımlara dayandırılmadığı bilişsel bir anlamı açığa çıkarır. Kuşkusuz, geleneksel toplumlardaki ahlaki kurallar, bu benimsenmiş somut etik-yaşamın içeriği ile özdeşleşerek, böylesine iyi kurulmuş bir topluluğun bir üyesinin statüsünü yerine getirmesinin ne anlama geldiğini öğrendikleri dinsel dünya görüşleri ve kolektif yaşam biçimleriyle o kadar yakından iç içe geçerler. Fakat modern toplumlarda ahlaki normlar, çoğul olarak ortaya çıkan etik-yaşam yönelimlerinin somut içeriklerinden kendilerini ayırmak zorundadırlar. Bu normlar, tek temellerini, artık kişinin sadece bu veya şu tikel topluluğa aidiyet statüsü aracılığıyla tanımlanmayan soyut bir sosyal kimlikte bulur. Bu durum, genel bir toplumsal *ethosun* bağlamından *dışarıya çıkan*, sekülerleşen bir ahlakın göze çarpan iki özelliğini açıklar. Sadece (kişilerin karşılıklı saygısıyla kurulmuş olan) bir toplulukta birlikte yaşamak için genel koşulların normatif içeriğine dayandırılabilen bir ahlak, normların geçerliliği ve uygulama alanı bakımından evrensel ve eşitlikçi olmalıdır; aynı zamanda normlarının içeriği açısından da biçimseldir. Ancak bu biçimsel ve boş-içeriksiz nitelikten, bilişselci-olmayan bir ahlak anlayışıyla bağdaşmayacak bir sonuç ortaya çıkar.

Temsil edilemez bireyler ve bir topluluğun üyeleri olarak aynı anda karşı karşıya gelen öznelerin karşılıklı tanınmasının genelleştirilmiş yapısı, sadece tarafların kendi argümanlarına bırakılan pratik soruların tarafsız bir değerlendiril-

mesinin bakış açısını oluşturur. Nihayetinde, Tugendhat da “sadece kabul edilebilir olanın bizim için belirleyici olabileceği aydınlanmış perspektif”ten söz ediyorsa; ve tüm ahlakın kalıcı özünün, sözleşmeciliğe dayandığı ve o olmadan gerçekte bir topluluğun olamayacağı doğal veya rasyonel normlara indirgenmesi gerektiği” sonucuna ulaşıyorsa”³⁸; o hâlde, onun kendi ampirik öncüllerini terk ettiğini ve öznelararası olarak kavranılmış bir Kant’a geri döndüğünü söylüyoruz: Yani ahlaki buyruğu/olması-gerekeni, ahlaki ilke ve kurumların geçerliliğini, tarafsız değerlendirme koşulları altında rasyonel olarak gerekçelendirilebileceği düşüncesine bağlayan John Rawls’unki gibi yapıya geri döndüğünü ifade ediyoruz. Aslında kişi olarak ve bir topluluğun üyesi olarak öz-anlayışı olanaklı kılan tanınma ilişkilerinin genel yapısının iletişimsel eylemde olduğu varsayılır ve ahlaki argümantasyonların iletişim koşullarında korunaklı kalır. Doğrusu bu yapı, bize bir şeyi ahlaki bakış açısından değerlendirmeye ya da yargılamaya izin verir.

6. [Ahlaki Bakış Açısının Söylem-kuramsal Anlamı]

İletişimsel eylem aracılığıyla yapılandırılmış bir yaşam-biçimi olgusu, ahlaki yargıda ahlaki eylemden daha fazla göz ardı edilemez. Bu, bir şeye ‘ahlaki bakış açısından’ nasıl bakılabileceğini söyleyen kuralın analizinde görülebilir. Buna, ahlaki soruların tarafsızca yargılanabileceği bakış açısı diyoruz. İlginçtir ki, bu bakış açısını *tarafsız bir gözlemcinin bakış açısı* olarak –aşkınsal bir bakış açısından (Kant’ta olduğu gibi) ahlaki dünyaya bir bütün olarak bakıp bakmadığı veya onun ampirik, ancak ideal bilgiyle donatılmış (yarcı teorilerde olduğu gibi) bir gözlemci olarak dünyada bir yer

³⁸ Tugendhat (1989), 159.

işgal edip etmediğini nitelendirme girişimlerinin tümü başarısız oldu.

Gözlemci bakış açısı, üçüncü bir kişi perspektifi nedeniyle yargının belirli bir derecede nesnelliğini sağlıyor gibi görünmektedir. Aslında bu bakış açısı, eylem ve normların genel ilgiye/çıkara uygun olup olmadığını veya kamuyararına katkıda bulunup bulunmadığını değerlendirmek için uygun değildir. Demek ki ideal gözlemci, tek bir özne olarak faaliyet gösterir, bilgilerini kendi dünyası ve öz-anlayışı ışığında toplar ve değerlendirir. Bununla birlikte yargının tarafsızlığı, temelde tüm tarafların çatışan ihtiyaç ve ilgilerinin geçerli olup olamayacağına ve tarafların kendileri açısından dikkate alınıp alınamayacağına bağlıdır. Başlangıçta, gözlemciyi tartışan tarafların perspektivist yorumlarından bağımsız hâle getirmeyi vaat etmesinden dolayı yararlı gibi görünen ayrıcalıklı konum, gözlemciyi tarafların yorumlayıcı ufkundan monolojik bir sonuca götürmeye ve onun sadece kendi *içerisinde* kamusal ve öznelerarası olarak paylaşılan ahlaki bir dünyaya hermeneutik erişimini engellemeye neden olur.

Bir şeye ahlaki açıdan bakmak isteyen herkes, iletişim katılımcılarının öznelerarası bağlamdan çıkmasına izin vermemeli, kişilerarası ilişkilere girmeli ve sadece bu edimsel tutumda yükümlü kılıcı normların muhatapları olarak kendilerini anlayabilmelidir. Normların tartışmalı geçerliliği, sadece birinci çoğul kişi perspektifinden, yani ‘bizim’ her birimizin bakış açısıyla tematikleştirilebilir; çünkü normatif geçerlilik iddiaları, ‘bizim’ her birimizin tanınmasına bağlıdır. Tarafsız bir bakış açısını, dilsel aracılıkla gerçekleşen etkileşimler bağlamını geride bırakarak ve katılımcı perspektifinden feragat ederek kazanamayız, aksine sadece bireysel katılımcı perspektiflerinin *evrensel bir sınırsızlığı* aracılığıyla kazanabiliriz.³⁹ Herbirimiz kendimizi, sorunlu bir eylemin

³⁹ Birinci çoğul kişinin bu perspektifi, 1. ve 3. kişi perspektifi arasındaki bir deği-

gerçekleştirilmesinden veya tartışmalı bir normun uygulanmasından etkilenen herkesin yerine koyabilmeliyiz. G. H. Mead'in ideal rol-üstlenimi olarak önerdiği şey, herkes tarafından bireysel ve özel bir biçimde uygulanmamalı, aksine kamusal bir söylemin katılımcıları olarak bizim tarafımızdan ortaklaşa uygulanmalıdır.

Böyle kapsayıcı bir uzlaşıl/ anlayış sürecinin, yani zorlamasız rızanın amacına ancak iyi gerekçeler aracılığıyla ulaşılabilceği açıksa, Mead'in 'evrensel söylem' (*universal discourse*) olarak adlandırdığı şeyin düşünömsel karakteri daha keskin bir biçimde ortaya çıkar. Bu söylem, sadece potansiyel olarak etkilenen herkesi kapsayan bir iletişimsel eylem ağı olarak tasarlanmamalıdır. O daha çok, iletişimsel eylemin düşünömsel biçimi olarak belirli anlamda bir argümantasyonu ifade eder.

Bu şekilde Meadci yapı, salt bir projeksiyon olma anlamını yitirir. Aslında yürütölen her argümantasyonda, demek ki katılımcıların kendileri böyle bir 'projeksiyon' yapmaktan kaçınamazlar. Argümantasyonlarda, ilkesel olarak bütün tarafların özgür ve eşit biçimde en iyi argümanın biricik zorla-

şimle sağlanamaz, tanımlanamaz da. Bir özne felsefesinin kuramsal mimarisinden hareket eden Thomas Nagel, ahlaki soruların tarafsız değerdendirilmesinin bakış açısını, bir gözlemcinin 'dışsal bakış açısı' ile karıştırmaktadır: *The View from nowhere*, Oxford 1986, 138 vd. Bu öncöl altında, değerd alanlarının nesnelci biçimde tarfsızlaştırılması arasında bir ikilem ortaya çıkar –“Eğerd nesnel tarfsızlık iddılarını mantıksal sonuçlarına itersek ve dünyayı tüm ilgilerden/çıkarlardan bağımsız bakış açısıyla araştırırsak, hiçbir şey olmadığını keşfederiz –hiçbir değerd kalmaz: şeylerin sadece dünyadaki bireyler için önemli oldukları söylenebilir” (146)– ve tercihlerdeki buyruk ve değerdlerin öznel çözümlerde olduğu söylenebilir. Nagel, nesnel bilginin düşünömsel olarak eklenmesi yoluyla öznel perspektifi genişletme prosedürü ile bu ikilemden kaçınabileceğine inanır: “Sadece motiflerimizi dışsal bir bakış açısından kabul edebilebilir kılacak şekilde yeniden düzenlemeyi amaçlıyoruz. Düşöncelerimizi dışsal gerçeklikle uyumlu hâle getirmek yerine, davranışlarımızın belirlenmesine dışsal bir bakış açısı getirmeye çalışıyoruz.” (139) Ancak 1. kişil perspektifine yönelik korunan bağıllılık etik sorgulama lehine bakış zedelemekte ve ahlaki yargının boyutunu daraltmaktadır. Nagel, örneğinin S. 176 vd. sezgi-karşıtı incelenmesinden görölebileceği gibi “deontolojik sınırlamaların belirsizliği konusunda” (175) başarısız olmaktadır.

ması çerçevesinde ortak bir hakikat arayışına katılabilmelerinin pragmatik olarak varsayılması gerekir. Söylem-etiksel ilke, bu evrensel pragmatik olguya dayanmaktadır: Sadece pratik bir söylemde katılımcı olarak ilgili herkesin onayını/rızasını bulabilecek ahlaki kurallar geçerlilik iddia etmelidir. Ciddiyetle argümantasyona katılan herkesin *edimsel* olarak önceden üstlenmesi gereken *idealleştirilen* varsayımlar sayesinde rasyonel söylem, ahlaki bakış açısını açıklayan bir prosedür rolünü oynayabilir. Pratik söylem, sadece genel olarak kaçınılmaz olan argümantasyon koşullarına dayanan, *aynı zamanda* dahil olan herkesi ideal rol-üstlenmeye teşvik eden bir anlayış/uzlaş-süreci olarak anlaşılabilir.

Ahlaki bakış açısının bu açıklaması, pratik söylemi, katılımcı perspektiflerinin evrensel olarak değiştirilebilirliğiyle birlikte, aynı zamanda ahlaki yargının tarafsızlığını sağlayan iletişim biçimi olarak tanımlar. Bu tanım aynı zamanda, doğalcı tasım/çıkarım olmadan gerçekte argümantasyonun gerekli pragmatik koşullarından neden evrensel bir ahlak ilkesini elde etme umudunun olduğunu da açıklamaktadır. Söylemler, âdeta iletişimin düşünömsellik biçimi olarak uzlaş/analayış odaklı eyleme dayanırlar. Onlar, gündelik pratiğin uzlaş/analayış odaklı dil kullanımının karşılıklılık beklenti ve bakışimli koşullarında, modern-öncesi toplumlarda bile tüm ahlakın etrafında döndüğü eşit muamele görme ve genel refah gibi temel tasarımlarda zaten bulunmaktadır. Adalet ve dayanışma ideleri/fikirleri, her şeyden önce eylemlerini geçerlilik iddialarına dayandırabilen kişilerin karşılıklı tanınmasında, iletişimsel eylemin idealleştirilen varsayımlarında ortaya konulur. Kuşkusuz ki, çocukların toplumsal etkileşimin salt biçimi üzerinden henüz kazandıkları normatif yükümlülükler, somut bir yaşam dünyasının (ailenin, soyun, şehrin veya ulusun) sınırlarını kendiliğinden aşmazlar. Bu sınırların, ancak rasyonel söylemlerde parçalanması gerekir. Çünkü argümantasyonlar, *per se* (kendi başına) bireysel yaşam-dünyalarının ötesine geçerler. Argümantasyonların

pragmatik ön koşulları çerçevesinde, iletişimsel eylem için ön koşulların normatif içeriği genelleştirilir, soyutlanır ve sınırsızlaştırılır –konuşma ve eylemeye yetenekli tüm öznelere içerecek şekilde ideal bir iletişim topluluğuna genişletilir (Apel’in Peirce ile bağlantılı olarak söylediği gibi).

Ahlaki bakış açısı, *idealleştirilen bir sınırsızlaştırma* ve kültürel olarak benimsenen tikel yaşam-biçimlerinden ve bireysel eğitim sürecinden kaynaklanan yorum-perspektiflerinin tersine çevrilmesi nedeniyle somut etik-yaşam bakış açısından ayrılmaktadır. Mekânsal, sosyal ve zamansal olarak sınırlandırılmamış bir iletişim topluluğunun idealleştirilen ön koşullarına yönelik bu reorganizasyon, gerçek biçimde yürütülen her söylemde beklenti olarak kalır ve düzenleyici bir idenin yaklaşımı olmaya devam eder. Bununla birlikte, gerçek uygulama idenin kendisinin bir parçasıdır, çünkü aksi taktirde sadece ‘tek başına ruhsal-yaşam’ yapılan norm-denetiminin tek-benciliği (*Solipsismus*) tekrarlanırdı. Daha savunucu veya tanıtlayıcı biçimde düşüncede yürütülen söylem, kategorik buyruğa uygun olarak yaptığımız *monolojik biçimde tasarlanmış* maksim-denetiminden farklıdır. Demek ki bu söylem, evrenselleşme ilkesinin anlamını ve ispatını açık kılmaktadır. Elbet Kant da (örneğin *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nde B. A. 69), ‘altın kuralın’ zayıf anlamında ego ile ilgili bir genelleştirme ve genel bir irade oluşumunun pragmatik anlamını yerine getiren evrenselci kesin genelleştirme işlemi arasında ayırım yapmaktadır. Ancak tek başına özne, aşkınsal-olanın yöneticisi olarak herkes için norm-denetimini kendi kişisinde gerçekleştirmeye yetkili olduğunu bildiği sürece, *genel* bir iradeyi varsaymam ile *ortak* bir irade hakkında öznelerarası uzlaşıl/ anlayış arasındaki farkın bilincine varılmaz. Herkesi ilgilendiren bir ilgi/çıkar konumlarının genelleştirilebilirliğini denetlediğim perspektif, arka planda konuya ilgisiz kalır. Çünkü her özerk irade, aynı amaçlar krallığının tüm diğer ussal/düşünsel sakinleriyle birbirini

taniyabildiği sürece, genel bir pratiğin kuralları olarak (öz-anlayışım ve dünya-anlayışımın bakış açısından) isteyebileceğim maksimler geçerlidir. Ancak, iki-krallık-öğretisinin metafiziğini ifşa eder etmez, artık bu aşkınsal ön-uzlaşıya/anlayışa güvenemeyecek öznelerle tanışırız. Onlar için, yani bizim için, her bir kişinin ilgisinin/çıkarının öznelerarası uygun bir anlayışı sorunu ortaya çıkar.

“Sana yapılmasını istemediğin şeyi, sen de başkasına yapma.” ilkesi, ben-merkezci, tematik-olmayan kendilik/benlik ve dünya anlayışına bağlı kaldığından, böyle bir durumda yetersiz görünmektedir. Sadece tüm olası tarafların katılabildiği, öznelerarası yürütülen bir argümantasyon aynı zamanda radikal bir genelleştirmeyi, yani şeylerin benim görüşüm açısından zımnî olarak imtiyazlaştırılmasını engelleyen ve özellikle çoğulcu modern toplumlarda bireysel olarak oluşmuş yorum perspektiflerinin hepsinin koordinasyonunu sağlayan eylem biçimlerinin genelleştirilmesinin bir testini olanaklı ve gerekli kılmaktadır. Özgür ve eşit haklara sahip ortaklar arasında paylaşılan ve zorlamasız biçimde yürütülen bir söylemin iletişim ön koşulları altında, katılanların her birinin kendilerini diğer herkesin perspektifine yerleştirdiği evrenselleştirme ilkesi gereklidir. Aynı zamanda, her katılımcı, yorum perspektiflerinin ve gereksinimlerin yorumlarının uygunluğuna ilişkin karşılıklı bir eleştiriye dayanarak, kendi bakış açısından tartışmalı bir normu genel bir yasa olarak isteyip isteyemediğini denetleme olanaklılığını elinde tutar.

Bu ideal rol-üstlenimi, yani bütün yorum perspektiflerinin argümantasyon pratiğinin genel iletişim koşulları aracılığıyla sınırlarının kaldırılmasının ve tersine-çevrilebilirliğinin aynı zamanda olanaklı ve gerekli olduğu düşüncesi, evrenselleşme ilkesinin sadece bir normun geçerlilik iddiasında bulunabileceğini ifade ettiği anlaşıldığında, tuhaflığını yitirir. Kant'ta bile ahlak ilkesi, normların *olması-gereken* geçerliliğinin anlamını açıklamalıdır. Normatif önermelerin

özellği bakımından ilke, gerçek veya doğru ifadelerin sadece senin ve benim için geçerli olmadığı *genel* sezgiyi ifade etmektedir. Geçerli ifadelerin, her zaman ve her yerde herkesi ikna edebilen gerekçeler ile savunulması gerekir. Konuşmacı ve dinleyiciler, burada ve şimdi lokalleştirilen uzlaşî/anlayış pratikleri ile salt tikel bir yorum topluluğunun yerel ölçütlerini geçerlilik iddiaları aracılığıyla aşkınsallaştırırlar.

Ahlak ilkesinde, zaten savsal/önermesel geçerlilik iddalarında yer alan bir aşkınlık veya öz-aşkınsallık anlamı ifade edilir. Benzer biçimde, Ch. S. Peirce sosyal ve zamansal boyutta sınırsızlaştırılmış ideal bir uzlaşî-pratiğinin yardımıyla hakikat kavramını açıklar.⁴⁰

Olası olguların toplamı olarak dünya kendisini, sakinlerinin öznelarası paylaşılan bir yaşam-dünyası içerisinde dünyadaki bir şey hakkında birbirleriyle uzlaştığı bir yorum-topluluğu için oluşturur. ‘Gerçek’ (*Wirklich*), doğru/hakiki ifadelerde temsil edilebilecek olan şeydir; ‘doğru’ ise, kişinin başkalarına karşı ileri sürdüğü iddiayla açıklanabilir. Bir iddianın önermesel anlamıyla birlikte konuşmacı, ileri sürülen ifadenin geçerliliğine yönelik eleştirilebilir bir iddida bulunur. Ve hiç kimse, yorumlanmamış geçerlilik koşullarına doğrudan bir erişim olanağına sahip olmadığından, ‘geçerlilik’ epistemik olarak bizim için ortaya çıkan ‘geçerlilik’ olarak anlaşılmalıdır. Bir öneri sahibinin her haklı hakikat iddiası, olası muhaliflerin itirazlarına karşı gerekçelerle savunulmalı ve sonunda yorum-topluluğunun tamamında rasyonel motive olmuş bir onay/rızayı beklemelidir. Ancak, herhangi bir özel yorum topluluğuna dayanmak yeterli değildir. Bu yüzden Peirce, hakikati (*Wahrheit*), sosyal alanda ve tarihsel zamanda ideal biçimde genişletilmiş bir yorumcular topluluğunun iletişim koşulları altında eleştirilebilir

⁴⁰ K. O. Apel, *Der Denkweg von Ch. S. Peirce*, Frankfurt/Main 1976; aynı yerde: “Sprachliche Bedeutung, Wahrheit und normative Gültigkeit”: *Arch. di Filosofia*, LV. 1987, 51-88. Ayrıca, C. J. Misak, *Truth and the End of Inquiry*, Oxford 1991.

bir geçerlilik iddiasının geri alınmasına karşı olgusal referansla açıklar. *Sınırsız* bir iletişim topluluğu projeksiyonu, ‘koşulsuzluğun’ sonsuzluk momentini (veya zaman-üstü/ebedi karakterini), dünyada bulunan sonlu bir varoluş perspektifinden sosyal alanın ve tarihsel zamanın sınırlarını içeren aşan açık, ama hedefe yönelik bir yorumlama süreci fikri ile değiştirmeye hizmet eder. Peirce’e göre, sınırsız iletişim topluluğunun öğrenme-süreci tüm zamansal mesafeleri aşan katmanları zaman içerisinde oluşturmalıdır. Dünyada, aşkınsal geçerlilik iddialarının koşulsuzluk iddiası için yeterince yerine getirilmesi gereken koşulların gerçekleştirilmesi mümkün olmalıdır. Aynı zamanda sınırsız bir yorumlama topluluğunun kaçınılmaz biçimde evrensel olarak varsayılan söylemin mekânsal-zamansal yerleştirilmiş bir bileşeni için ilgili argümantasyon pratiğimizi nitelendiren yerine getirme ölçüsü ‘yeterli’ kabul edilir. Bu projeksiyonla birlikte olgusal ve geçerlilik arasındaki gerilim, her ne kadar onlar *ideal* ve sadece yaklaşık biçimde yerine getirilen bir içeriğe sahip olsalar bile, tüm katılımcılar aslında bir ifadenin doğruluğunu iddia ettiklerinde veya reddettiklerinde ve bu geçerlilik iddiasının gerekçelendirilmesi için bir argümantasyona girdiklerinde, bu durumda her defasında herkes tarafından edimsel olarak yapılması gereken iletişimin ön koşullarına kayar.

Hakikatin Peirce’cı söylem-kavramı, hakikate benzer bir biçimde olması-gerekenin geçerliği kavramının neden gerekli olan ideal rol-üstlenimini pratik söylemin iletişim biçimine bağlayan bir ahlak ilkesi yardımıyla açıklanabileceğini gösterir. Doğru normatif önermeler, elbette gerçek ifadeler gibi nesnel dünyada var olan olgusal durumlarla ilgili değildir, aksine sosyal bir dünyada meşru biçimde düzenlenmiş kişilerarası ilişkilerle ilgilidir. Fakat gerekçeli/haklı düzenlemeler, sadece yapılandırılmazlar; aynı zamanda keşfedilirler. Kuşkusuz ki, ahlak ilkesinin öznelerarası bir açıklamasını

her zaman bir nedene bağlayan idealleştirmelerin rolü açıklamaya ihtiyaç duyar.

7. [Ahlaki Bakış Açısını Açıklamada İdealleştirmelerin Rolü]

Genel olarak geçerlilik gibi normatif doğruluk (*Richtigkeit*), ‘birisi-için-bir şeyin-geçerliliği’ ile üç aşmalı bir ilişki olarak anlaşılırsa, rasyonel *kabuledilebilirliliğin* olgu-karşıtı anlamı bir yorum topluluğu içindeki *kabulün* anlamına indirgenemez. Diğer taraftan, sınırsız bir ideal iletişim topluluğu kavramı, tanımlanabilir her topluluğu sınırlandırdığı ve dahil etme kuralları yoluyla topluluk üyelerini veya sakinlerini yabancılardan ayırdığı sürece anlamsızdır. Doğrusu bu ayırımın, sosyal alanda ve tarihsel zamanda düşünülmüş bir sınırsızlık aracılığıyla kaldırılması gerekir. İdeal oditoryum (Perelmann) tasarımı/imesi de çok somut kalır. Dolayısıyla tüm katılımcılar, konular ve katkılar için gözenekli bir kamusal model, tasarıya en yakın olanıdır. Çünkü bütün bu tasarımlar, ideal bir iletişim-yapısının belirlenmesi için sadece sınır-düşünceleri göstermektedir. İdealleştirmeler, bağlamsal olan, anlamları çerçevesinde aşkınsal geçerlilik iddialarına göre kullanılabilen koşulların aşamalı olarak bağlamsızlaştırılmasıyla, kendisiyle ilişkili olarak işleyen ve kendini düzelten bir uzlaş pratisinin olası yapısı ile ilgilidir.

‘İdealleştirmeden’, tamamen farklı bağlamlarda söz ediyoruz. Kavramların veya anlamların ideal genelliği, ilk bakışta dirençsiz düşünce ortamında hakim gibi görüldüğü için daha az zorluğa neden olur: Ancak gerçekte anlam genelliği, tekil gösterge olaylarında aynı gösterge tipini ve farklı ifadelerde gramatik biçimde oluşturulan aynı cümleyi tanımaya bize izin veren linguistik idealleştirmeye dayanmaktadır. Euklid gibi, kumda veya tahtada yalnızca örnek-sel ve yaklaşık biçimde gerçekleştirebileceğimiz geometrik

figürler, bir başka anlamda ideal genellik iddia ederler. Böylelikle yetkinlik ve mükemmellik fikri birleşir; bir daireyi az çok kesin biçimde gösterebiliriz. Fiziksel ölçü işlemleri de, ideal boyutlara istediğimiz kadar yaklaştıracabileceğimiz olgu-karşıtı varsayımlara dayanır; mükemmel ya da yetkin bir düz yüzey imal etmeyi pratik olarak başaramayız. Benzer anlamda deneyler, ideal bir gaz, boşluk vb. varsayımına dayanmaktadır. Benzer şekilde, simülasyonların farklı, ama yakın anlamı vardır. Yerçekimi etkisinin bulunmadığını düşünebiliriz ve gerçekte uzayda rastladığımız yerçekimsiz ortamları dünyada taklit edebiliriz. Düzenleyici ide kavramıyla, bu sonsuz yaklaşıklığın matematiksel modeli, nihayet araçsal eylem alanından etkileşimlere aktarılır. Bu birkaç karşılaştırmalı ipucu, burada iletişim biçimlerini idealleştirmenin, diğer deyişle iletişim süreçlerini ideal koşullar altında gerçekleşiyormuş gibi düşünmenin en başından beri mantıklı olmadığını akla yatkın hâle getirmek için yeterli olmalıdır.

Uzlaşılma pratiğinin pragmatik boyutunda yapılan idealleştirmeler, sadece semantik olarak kısaltılmış bir dil anlayışı açısından keyfi bir şeyleri vardır. Konuşmacı ve dinleyicilerin edimsel tutumları çerçevesinde dilsel ifadelerin kullanımını düşündüğümüzde, aynı zamanda kaçınılmaz ve basmakalıp işlemler olarak iletişimsel eyleme ve argümantasyona etki eden idealleştirmelere rastlarız. Geçerlilik iddialarına aşkınsal bir anlam veren ve konuşmacıların rasyonelliğini ve yargılama yeteneğini varsayan ifadelerin özdeş anlamlarına önem veririz. Bu ve benzer dayanaklar, pragmatik ön koşullarda yerlerini alırlar. Bir iletişimin yürütülmesinde, bu iletişimin yerine getirilmesi için pragmatik bir koşul kabul edebiliriz, ancak bu varsayım nesnel olarak geçerli olmayabilir. Eğer iletişim varsayılan koşulu karşılamıyorsa, *olgu karşıtı bir koşul altında* hareket ederiz.

Her şeyden önce anlayışının güçlülere neden olduğu bir düşünce, iletişimsel eylemde veya argümantasyonda olsun

anlayış/uzlaş odaklı dil kullanımının, *post hoc* (bu yüzden) olgu-karşıtı olarak sonuçlanıp sonuçlanmadığından bağımsız olarak böyle bir pratik genelde gerçekleştirilmeliyse, *her zaman* belirli biçimsel-pragmatik koşulları katılımcılardan talep eden aşkınsal-pragmatik varsayımıdır. Bu koşullardan bazılarının, olağan ampirik sınırlılıklar altında yerine getirilemeyeceğini en azından sezgisel olarak biliyoruz; buna rağmen idealleştirilen bu koşulların, *yeterince* yerine getirildiklerini varsaymalıyız. Bu anlamda, birinin diğerini daha iyi argümanlarla ikna etmek istediği rasyonel bir söylemde, bir konuşma-durumunun çeşitli açılardan ideal koşulları karşıladığını varsayıyoruz. Ayrıca bu konuşma durumu, ifade edildiği gibi, katılımın kamusalılığı, eşit katılım, katılımcıların samimiyeti, tavır-almanın ya da tutum-takınmanın zorlamasızlığı vb. özellikleri içerir. ‘İdeal konuşma-durumunun’ ifade edilen bu tespitlerinin her birinin, *kaçınılmaz* biçimde argümantasyonun ön koşullarına ait olduğu (edimsel öz-çelişkilerin tanıtlanması yoluyla) gösterilmelidir. Her konuşmacı, ilgili koşullar ihlal edilirse –örneğin belirli katılımcılar kabul edilmez, konular ve katkılar bastırılır, telkin veya yaptırım tehdidiyle evet/hayır tutumlarına zorlanma vb. durumlarda, varsayılan argümantasyonun ciddi bir argümantasyon olmadığını sezgisel olarak bilir.

Artık genel argümantasyon koşullarının, idealleştirilen güçlü içerikleri nedeniyle karşılanması kolay değildir. Rasyonel söylemler, olası-olmayan bir niteliğe sahiptirler ve denizdeki adalar gibi gündelik pratikte görünürler. Aynı zamanda bu söylemler, kendini ikame eden bir düzen oluştururlar: Onlar için hiçbir işlevsel karşılık yoktur. Bugün söylemler, bilgi-üretimi, tedavi/terapi, sanat-eleştirisini, yargılama hakkı, politik irade oluşumu vb. belirli toplumsal işlevlere yönelik olarak uzmanlaşmakta ve kurumsallaşmaktadır. Kurumsallaşmanın kuralları, modern toplumlar da çoğunlukla katılım ve sorumluluklar için yeterlilikleri, kararları gerekçelendirme görevini vb. belirleyen kurumsal

ve prosedürel normlar olmak üzere yasal normlardır. Değerlendirici kurullar/organlar için ticari yönetmelikler örneğini kullanarak, talep edilen iletişim koşullarının zamansal, sosyal ve olgusal sınırlamalar altında yeterli şekilde yerine getirilmesi olasılığını sağlamak için istişarelerin nasıl standartlaştırıldığını inceleyebilirsiniz. Bu tür kısmi söylemlerin kurumsallaşması, söylem katılımcılarını, pragmatik olarak koşullu her ortak hakikat arayışının *ad hoc* (bu amaçla, bu özel durum için) düzenlenmemiş, kendiliğinden oluşan argümantasyonlarda yerine getirilmesi gerektiğinde ortaya çıkacak önemli motivasyonel ve bilişsel çabadan kurtarır. Söylemi kurumsallaştıran bir yasa koyucunun bakış açısından, böyle bir doğal olarak zorlamasız bir biçimde yapılan istişare pratiğinin yozlaşan görünüşleri ideal bir istişare sürecinin ‘geometrik biçimlerinin’ yaklaşık olarak gerçekleştirileceği sağlam temeli oluşturur.

Önemli endişeler, elbette genel olarak rasyonel söylemleri etkili bir şekilde kurumsallaştırma olasılığına karşı daha azdır –bunlar hukuk ve politikaya ilişkin söylem teorisinin sorunlarıdır. Şüpheli itirazlar, söylem modeliyle bağlantılı olan idealleştirmelere yöneliktir.⁴¹

a) Steven Lukes, ideal rol-üstlenimine dayanarak tüm ilgili tarafların rasyonel olarak motive edilmiş anlayışını/rızasını açması gereken pratik bir söyleme katılım koşullarını, aktörlerin hangi ölçüde karşılayabileceklerini sorar. Genelleştirilebilir ilgiler/çıkarlar üzerinde bir uzlaş, ancak teorinin ya homojen toplumlar veya soyut katılımcılar (örn. başlangıç-durumdaki Rawlsçı taraflar gibi) koyutlaması ve dolayısıyla et ve kandan oluşan aktörlerin rasyonel söylemin iletişim koşulları altında kendilerini ussal/anlaksal varlıklara dönüştürmesi durumunda beklenebilir. Ancak düzenleme gerektiren eylem uyumsuzluklarının aktörleri ile artık tanınabilir bir bağlamda bulunmayacak şekilde kimlik-

⁴¹ Krş. R. Alexy, “Probleme der Diskurstheorie”; *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 43, 1989, 81-89.

lerini değiştiren argümantasyon katılımcılarının, kendi ilgi/ çıkar konumları ve problemleri ile teması yitirmeleri gerekir. Böylelikle gerçek yaşamdan kopan argümantasyon, asıl konusunu/nesnesini gözden kaçırmak zorunda kalır: “Öyle olsa bile, gerekli uzlaşya ulaşabilecek gerçek temsilcilerden ideal rasyonel temsilcilere olan mesafe ne kadar büyük olursa, tahakküm yapılarının devrildiğinin iddia edildiği müzakerelerde, ikincisinin, gerçek katılımcıların nasıl düşündükleri ve hissettiklerini belirlemeye yönelik amaca ilgisi daha az olacaktır.”⁴² Benzer bir bağlamda B. Williams, ideal bir iletişim topluluğu hayalinin somut sorunlarla herhangi bir ilgisi olmayacak kadar sosyal ve tarihsel gerçeklikten – Kant’ın amaçlar krallığında düşündüğü – çok uzak olduğunu şikayet eder.⁴³ Bu itirazlar, yanlış bir idealleştirme kavramına dayanır.

O hâlde, argümanlara ciddi şekilde katılan herkeş, gerçi ‘ideal bir konuşma-durumu’ için belirtilen koşulların yeterince yerine getirildiğini varsaymalıdır. Ancak bu idealleştirmeler, burada incelenen nesnelerle/konularla ilgili değildir; katılımcıların kimliklerine ve yaşam dünyasından kaynaklanan çatışma konularına değinmezler. Ahlaki bakış açısı, aktörlerin ilgili kendilik ve dünya anlayışındaki farklılıkların silinmediği, aksine alternatif bakış açıları ve ilgi alanlarının ifade edilmesi için, yorum perspektiflerinin bir sınırsızlığını ve tersine çevrilebilirliğini talep eder. Bu anlamda, Klaus Günther’in tarafsızlık idesine ilişkin işlemsel yorumu, tekil ahlaki yargıların geçerlilik anlamına vurgu yapmaktadır: Herkesin aynı şekilde yararına olan normlardan biri, ilgili tüm özellikleri dikkate alarak verilen her duruma uygun olmalıdır. Temellendirme söyleminde, önerilen bir normun tesadüfi olarak bağlamsal biçimde yerleştirilmesi, sadece norm genelleştirme testini geçerse, bağlama duyarlı olan bir uygulamaya yeterince açık olması için göz ardı edilir. Bu

⁴² St. Lukes, “Of Gods and Demons”; J. B. Thompson, D. Held (Der.), *Habermas –Critical Debates*, London 1982, 141.

⁴³ Williams (1985), 197.

söylem, sadece standart yorumlara izin verecek ve uygulama söylemine dahil edimesi gereken, mümkün olduğunca kapsamlı bir durum tanımlamasının farklılıklarını yaıltacak kadar seçici olmamalıdır.

b) Ahlak ilkesinin prosedürel bir anlayışı karşısında ortaya çıkan diğer bir endişe, pratik söylemin *yeterince belirli bir* prosedür tespit edememesiyle ilgilidir. Argümantasyon prosedürü, sadece iletişim ön koşullarına dayanarak doğru cevapların seçimini sağlayamaz. Gerekçeleri değerlendirmek için, bağımsız kriterler mevcut olmalıdır. Bunun için, argümanların öznelarasası bir değişiminin gerekçeli prosedürel pratiğı ya da uygulaması belirleyici faktör olamaz. Çünkü sonuçta, her katılımcının sadece kendisi için iyi olarak değerlendirebileceğı asıl gerekçeler önemlidir.⁴⁴ Bu tür itirazlar, ya pragmatik olarak kısaltılmış argümantasyon kavramına veya semantik olarak kısaltılmış temellendirme kavramına ya da her ikisine dayanır.

Argümantasyonu bilgilerin, gerekçelerin ve terminolojilerin (veya tanımlamaların bir revizyonu mümkün kıldığı yeni sözcüklerin) değişimi ve değerlendirilmesi için prosedür olarak anlıyorum. Elbette prosedür, bu unsurların kendisini üretmez; sadece argümantasyon değişiminin, belirli bir zamanda ve en verimli ve de en uygun tanımlama sistemi içerisinde ulaşılabilecek ilgili bilgi ve gerekçeler temelinde gerçekleşmesini sağlamayı amaçlamaktadır. Peirce ile birlikte, argümantasyonların, argümanlardan hareketle tam olarak açıklanamayan düşünömsel öğrenme süreçlerinin gerekli bileşenleri olduklarını varsayıyorum. Ancak prosedür ve gerekçeler, argümantasyondan önce gelen, yani rasyonel olarak motive edilmiş rızanın/uzlaşının argümantasyon koşullarında tekrar doğrulanmasını sağlayacak hiçbir kanıt ve değerlendirme kriteri bulunmayacak biçimde birbiriyle iç içe geçmişlerdir. Tek başına tündengelsel argümanlar bilgilendirici değildir ve deneyimlerin veya ahlaki duygula-

⁴⁴ B. Peters, *Rationalität, Recht und Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1191, 227 vd.

rın yorumlardan bağımsız hiçbir temeli yoktur. Tözel sorularda hiçbir ‘nihai’ kanıt ve ‘güçlü’ argüman olmadığı için, aslında aşkın geçerlilik iddialarını neden ileri sürmeye ve kullanmaya cesaret edebileceğimizi, onun pragmatikinden hareketle açıklamak için prosedür olarak argümantasyona geri dönmemiz gerekir.

c) Son olarak, argümantasyonlarda, özellikle pratik söylemlerde *sadece doğru* cevapları bekleyip bekleyemeyeceğimiz sorusu ortaya çıkar.⁴⁵ Aslında, argümantasyonun merkezi ön koşullarının ideal içeriğinden dolayı, mevcut tartışma durumunda gerçek veya doğru sandığımız ifadelerin, gelecekteki eleştirilere dayanacak ifadeler grubuna ait olduğundan hiçbir zaman emin olamayız. Ancak söylem teorisine yerleşmiş olan bu yanılabilirlik, yeterince kesinleştirilen her sorunun tam olarak geçerli bir cevaba izin verdiği varsayımının sadece diğer tarafıdır. Önermesel iddialar için bunu makul bulsak da, normatif ifadeler söz konusu olduğunda başka türlü görünür. Örneğin, çocuk aldırma sorununa sadece bir doğru cevap verilebilir mi? Mevcut tartışma durumunda, her iki tarafın da bu soru hakkında iyi, belki de aynı şekilde iyi argümanlara sahip oldukları görülmektedir. O hâlde, şimdilik karara bağlanmamış bir sorun söz konusudur. Gerçekte, kesin anlamda ahlaki bir soru söz konusu olduğu takdirde, onun uygun gerekçelerle veya zamanla başka türlü karara bağlanabileceğini göz önüne almalıyız. Doğrusu, çocuk aldırma ahlaki bakış açısından gerçekten çözümlenemez bir sorunun söz konusu olmasının *a fortiori* (kesin olarak, daha güçlü bir nedenle) reddedilmeyeceğidir. Bu bakış açısından, birlikte yaşamamızın herkesi için eşit derecede iyi olan bir düzenlemesini arıyoruz. Ancak çocuk aldırma sorununa ilişkin tanımların, her zaman kişilerin ve grupların bireysel öz-tanımlarıyla, yani onların kimlikleri ve yaşam tasarılarıyla veya yaşam

⁴⁵ R. Alexy, *Nachwort zur Neuauflage der Theorie der puristischen Argumentation*, Frankfurt/Main 1991, 399 vd.

biçimleriyle çözülemez bir biçimde iç içe geçtiği anlaşılmaktadır. Böylesi bir içsel bağlantıda, soru başka türlü, yani etik bakış açısından formüle edilmelidir. Sonra bağlam açısından, gelenek ufkuna ve yaşam idealine bağlı olarak farklı geçerli cevaplar olabilir. Sonuç olarak gerçek ahlaki sorun, sadece bir arada var olan yaşam biçimlerinin meşru düzeninin daha genel düzeyinde ortaya çıkacaktır. Bu durumda, kürtaja ilişkin farklı etik anlayışların ortaya çıktığı yaşam tarzlarının ve dünya yorumlarının bütünlüğü ve eşit haklara sahip bir arada varoluşunun nasıl güvence altına alınabileceği sorusu ortaya çıkar.

Diğer durumlarda, henüz karara bağlanmamış sorun ve düzenlemesi gereken konu göz önüne alındığında, genelleştirilebilir ilgilerin/çıkarların dahil olamadığı pratik söylemlerin sonuçsuz gidişatından da sonuç çıkarılabilir. Bu durumda, ahlaki cevaplar değil, aksine haklı/adil uzlaşılar aramak gerekir.

8. *[Negatif ve Pozitif Hak ve Ödevler Arasındaki Ayrım]*

Ahlakın iletişim teorisi açısından ortaya konulan yorumu ve ahlak ilkesinin söylem-etiksel versiyonu, özne felsefesinin öncülleri çerçevesinde gizlice sokulan bir bireycilikten kaçınma avantajına sahiptirler. Doğru eylemin normatif soruları ve iyi yaşamın değerlendirici soruları arasındaki deontolojik ayrım, eğer bireysel olarak daraltılmış bir kişi kavramına dayanılırsa, sadece bireyin özel alanına uyarlanmış ve başlangıçta toplumsal olarak örgütlenmiş birlikte yaşamın kamusal alanından ayırt edilen dar bir ahlak kavramı ile sonuçlanır. Diğer yandan, sosyalleştirilmiş birey kavramından başlar başlamaz ve iletişimsel olarak eyleyen öznelere karşılıklı tanınma yapısında oluşturulan ahlaki bakış açısını görür görmez, özel ahlak ve kamusal adalet ilkesel olarak artık farklılık göstermez; aksine sadece örgütlenme derece-

si ve etkileşimin kurumsal aracılığı açısından bir ayrım söz konusu olur.⁴⁶ O hâlde, kişilerin, kolektif bir amacı gerçekleştiren topluluğun *üyeleri* olan kişiler gibi birbirine saygı gösteren *bireyler* olarak aynı şekilde ahlaki olarak yükümlü oldukları açıktır. Bireysel olarak daraltılmış ahlak kavramı, monolojik bir biçimde uygulanan kategorik buyruğun olumsuzlayıcı bir yorumuna dayanmaktadır. Bu, genelleştirilemeyen eylem tarzlarının yasaklanması yoluyla ahlaki buyrukları gerekçelendirmede kullanılmalıdır. “Yalan söylememelisin.” veya “Kimseye zarar vermemelisin.” gibi negatif ödevler, bu gerekçelendirme için model olarak önerilir. Bir yarar sağlamak için başkalarına yalan söyleyebileceğim ve zarar verebileceğim maksimin genel norm olmasını isteyemezsem, o zaman bu şekilde eylememe ödevimiz vardır. Diğer yandan, bir maksimin genel bir yasa olarak kabul edilmeye uygun olduğu sonucuna varırsam, bundan henüz hiçbir yükümlülük çıkmaz, aksine sadece bu maksime göre eyleme izni anlaşılır.⁴⁷ Bu okuma, akla yatkınlığını, negatif ödevleri pozitif ödevlerden ayırdığı ve negatif ödevlerin ahlaki buyrukların deontolojik anlamını özlü biçimde kısaca ifade ettiği gerçeğinden almaktadır. “Kimseyi öldürmemelisin.” veya “Yalan söylememelisin.” türünde kategorik yasaklar, ikinci kişide eyleyebilen tüm öznelere yöneliktir ve sonuçları dikkate almadan belirli eylemlerden *kaçınılmasını* talep eder. Bu normlar, özlü olmalarını, (a) geçerliliklerinin koşulsuzluğuna, (b) içeriklerinin kesinliğine ve (c) muhataplarının bensesizliğine borçludurlar. Yalnızca bu üç koşul yerine getirildiğinde, her bir kişi buyruğun neyi yerine getirdiğini ve ne zaman ihlal edildiğini kolayca fark edebilir.

Her ödev, olası mağdurun bakış açısından bir hakka

⁴⁶ Kişinin iletişim-kuramsal kavramı üzerine krş. J. Habermas, “Individuierung durch Vergesellschaftung”, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt/Main 1988, 187 vd.

⁴⁷ Krş. M. G. Singer, *Generalization in Ethics*, New York 1971, 240; Wellmer (1986), 21 vd.

karşılık gelir, örneğin öldürmeme ödevi, bedene ve yaşama yönelik hakka karşılık gelmektedir. Sadece genel olarak yasaklayıcı normların gerekçelendirilmesini olanaklı kılan bir ahlak ilkesi, negatif hak ve ödevler sınıfını ahlakın özü olarak nitelendirir. Bu, liberal inançlara karşılık gelir; çünkü negatif ödevlerde yansıtılan haklar, Kantçı hukuk ilkesinin formülasyonuna göre, her bir kişinin keyfi iradesinin genel bir yasaya göre herkesin özgürlüğüyle bir arada bulunabileceği özgürlük alanlarını tanımlamaktadır. Eğer bu sonuç zorunlu deontolojik yaklaşımın kendisinden kaynaklansaydı, sadece ortak bir *negatif* irade oluşumuna uzanmayan söylem-etik ilkesi, çok spesifik olmayan ve gerçekte ahlaki değil, aksine politik irade oluşumunun temel bir ilkesi olurdu. Bu nedenle A. Wellmer, örneğin olumsuz anlaşılabilir ve özel olarak uygulanabilir olan ahlak ilkesini, ortak pozitif bir irade oluşumuna dayanan kamusal-demokratik bir meşruiyet ilkesinden ayırır: “Her iki durumda da ‘doğru’ ve ‘yanlış’ arasındaki ayrım, gayri resmi olarak oluşturulmuş ortak irade ile bağlantılıdır... Ancak bu ilişki, farklı anlaşılmalıdır. Ahlaki yargı, somut durumlarda genelleştirilebilir bir eylem biçimi olarak –B. Gerth’in terminolojisinde- ‘kamusal olarak temsil edebildiğimiz’ şeyle ilgilidir... Ortaya çıkan soru, –yani ussal varlıkların– belirli bir eylem tarzının genel olmasını isteyip isteyemeyeceğimizle ilgilidir. Ve sadece bu soruya yönelik *olumsuz* cevap, ahlaki bir ‘zorunluluk’ oluşturur.”⁴⁸ Bu görüşün aksine, negatif hak ve ödevler nitelendirmesinin deontolojik yaklaşımdan kaynaklanmadığını, aksine sadece daraltılmış bireysel kişi anlayışıyla olan bağlantısından kaynaklandığını göstermek istiyorum.

Adil/haklı-olan ve iyi arasındaki deontolojik ayrım, ne yapmamız gerektiğine dair normatif yargılar ile dünyada bizim için az çok iyi veya kötü olan bir şey hakkında değerlendirci yargılar arasındakilere karşılık gelir. Bu ayrım için öncelikli ilk ipucu, gramatik olarak değerlendirilmedi-

⁴⁸ Wellmer (1986), 120.

ği hâlde, buyruğun gramatiğine *eo ipso* (kendiliğinden) bir eylem-ilgisinin içkin olduğu durumdur. Normatif yargılar, daima alternatif eylem olanakları arasındaki seçimle ilgilidir. Değerlendirmeler, aynı zamanda amaçlı olarak eyleyen kişinin bakış açısından hedef veya kazanımlar olarak tanımlanıp tanımlanmamasından bağımsız olarak nesneler veya koşullarla ilgilidir. Daha önemlisi, buyrukların *teleolojik* olmayan anlamıdır. Elbette katılımcılar veya ilgili taraflar için normlar temelinde gerçekleştirilen eylemler, iyi veya kötü biçimde sonuçlanır. Ancak bir eylemle ilgili ahlaki bir yargı, dayandığı geçerli bir eylem normuyla ilgili olarak benimsendiği için ve *ad hoc* (bu amaçla) ilgili kişinin veya ilgili kolektifin ölçütlerine göre az çok arzu edilen eylem sonuçlarının değerlendirmesine bağlı olmadığı için, sadece bu nedenle genel geçerlilik iddiasında bulunabilir. Değerlendirmeler, her defasında ‘benim için’ veya ‘bizim için’ az çok iyi ve yararlı ya da kötü ve zararlı olan şeyi ifade ederler. Kodlanan buyrukların ikili yapısı, belirli muhataplarla ilgili olmaksızın ve onların rastlantısal tercihlerinden ve değer yönelimlerimden bağımsız olarak, hangi eylem biçimlerinin doğru veya yanlış olduğunu belirler. Cinayet veya dolandırıcılık, sadece bunlardan zarar görenler ya da acı çekenler için iyi olmadığından yanlış değildir. *Aslında* bu gibi eylemler, davranış normları olarak *genelleştirilebilir* bir ilgiyi/çıkarı ihlal ettiklerinden dolayı yanlışlırlar. Olması-gerekenin koşulsuz ve kategorik anlamı, tarafsız olarak gerekçelendirilmiş eylemlerin ve eylem normlarının bağlayıcı niteliği, sadece belirli kişilerin veya ilgili grupların değerlendirme perspektifinden kaynaklanan değer ve tercihlerden ayrılmayıp, işte o zaman tehlikeye girerdi. Bu yüzden normatif yargılar, hedeflerde değil, kurallara dayanmaktadır.

Eylem kuralları, farklı aktörlerin planlarını koordine eder; hedefler, dünyadaki –tek veya kolektif– bir aktörün faaliyetlerinde ulaşılacak istenilen sonuçlardır. Ahlaki olarak eylemek isteyen kişi, doğru olduğunu düşündüğü normla-

rın ışığında eylem alternatifleri arasında karar verir. Ve bu normların doğruluğu, etkilenen tüm olası kişilerin eşit şekilde ilgisine ya da yararına olup olmadığı ile ölçülür. Ve amaca uygun eylemek isteyen kişi, tercih edilen hedeflerle ilgili eylem alternatifleri arasında karar verir. Bu nedenle deontolojik açıdan, ahlaki düşünceleri hedefe yönelik düşüncelerden tamamen uzak tutmak mantıklıdır. Genel yasaklayıcı normlar bu koşulu açıkça yerine getirdikleri için, örnekleyici bir şekilde ahlaki ödevleri gerekçelendirebilecek gibi görünürler. Buna karşılık, yukarda belirtilen yönler (a-c) açısından, pozitif eylem-normlarının da kesin anlamda ödevler gerekçelendirebileceğini ya da oluşturabileceğini göstermek istiyorum.

Ek-a) “Öldürmemelisin” tarzındaki yasaklayıcı normlar, böyle bir davranışın ‘koşulsuz’ kesin genellik anlamında herkes için her zaman ve her durumda sadece *kategorik* olarak yasaklandığı izlenimini uyandırır. Dolayısıyla Kant, kategorik buyruk aracılığıyla genel yasa olarak gerekçelendirilen maksimlerin geçerliliğini böyle anladı. Ahlaki yükümlülüğün anlamı, yani ‘olması-gerekenin’ anlamı, koşulsuz veya mutlak geçerlilikte kısaca ifade edilmelidir. Kuşkusuz ki ikinci bakışta bize, negatif/olumsuz haklar ve ödevlerin ‘mutlak’ geçerlilik için olumlu/pozitif olanlardan daha fazlasını iddia edemeyeceği öğretilmektedir.

Bir başkasının hayatını kurtaran yanlış bilgi, meşru müdafaa amacıyla öldürmeye veya daha büyük kötülüklerden kaçınmak için yardım etmemeye ahlaki olarak izin verilmesi gibi, aynı şekilde ahlaki olarak buyurur. Geçerli normlar, doğrusu yalnızca ‘*prima facie*’ (ilk bakışta) geçerlidir. Çifte olumsuzlamaya bağlı olup olmadıklarına bakılmaksızın tüm *hak* ve ödevler, uygulama söylemlerinde gerekçelerin oynadığı rolün aynısını oynarlar. Normların çatışması durumunda, öncelikle verili bir durumun mümkün olduğunca eksiksiz olan tüm ilgili özelliklerinin bir açıklaması ışığında, her bir durum için rakip normlardan hangisinin uygun oldu-

ğu gösterilebilir.⁴⁹ ‘Tek uygun/makul’ bu normun gerisinde kalan normlar, bu yüzden geçerliliklerini yitirmezler, çünkü bu onların geçerliliğiyle ‘ilgili’ değildir. Onlar, verili duruma/vakaya uymasalar bile geçerliğini korurlar. Sadece bu nedenle deontolojik anlam, *niyet-etigi* açısından kesin koşulsuz veya mutlak olması-gereken olarak yorumlanamaz.

Olması-gerkenin geçerliliği (*Sollgeltung*), daha ziyade bir davranış beklentisinin belirli muhataplar için arzu edilen sonuçları olmadığı, aksine ‘herkes için’ aynı ölçüde iyi olduğu öznelarası anlama sahiptir: İyi ve kötü ilgisi gerçi kategorik olarak ayrılamaz, ama genelleştirme aracılığıyla ortaya konulan norm, *herkes için aynı ölçüde iyi* olan bir düzenleme olarak nitelendirilir. Ahlaki kurallarda yazılı olan öznelarası ilgiler nedeniyle, olumsuz veya olumlu haklar ve yükümlülükler olsun, özel olarak ruhun kendi kendisiyle tek başına monoloğunda gerekçeledirilebilir ve uygulanabilir hiçbir norm olamaz. Öyleyse kendi bakış açımdan ya da perspektifimden ortaya koyduğum genelleştirilebilir maksimlerin, başkalarının veya tüm diğerlerinin bakış açısından da ahlaki yükümlülükler olarak tanınması gerektiği kabul edilemez. Kant, ifade edildiği gibi amaçlar krallığında tüm özneların *aynı* dünya ve öz-anlayışı paylaştıklarını varsaydığından, bunu görmezlikten gelebildi. ‘Gerçekte bilinçte’teki bu soyut ön-uzlaş/anlayış, görünüşler dünyasında sahip-nici bireysellik anlamında kendilerinin sahibi olarak sunulan kişilerin ilgi/çıkar konumlarının soyut eşitlik kabulüne karşılık gelir.⁵⁰ Bu öncüllerden vazgeçtiğimizde, tüm normları –ve sadece genel yasak normları değil-, söylem koşulları altında bulunan ve karşılıklı bir perspektif üstlenimini gerekli kılan *kamusal* bir genelleştirme testine tabi tutma gerekliliği ortaya çıkar.

Ek-b) “Öldürmemelisin” biçimindeki yasaklayıcı norm-

⁴⁹ Yukardaki bölüme bakın! (4).

⁵⁰ J. Habermas, “Arbeit und Interaktion”, *Technik und Wissenschaft als “Ideologie”*, Frankfurt/Main 1968, 9 vd.

lar, *kesinliklerinden* dolayı tercih edilir. Pozitif ödevlerle birlikte, sonuç odaklı eyleyen aktörden dünyaya müdahaleyi talep eden hedefler ahlaka taşınır. Bir eylemden vazgeçmek her zaman bir aktörün kudretindeyken, amaçlanan bir durumun ortaya konulması sadece aktörün iyi istemine bağlı değil, aksine bir eylem durumunun başka olay ve sınırlamalarla birlikte mevcut araçların rastlantısallığına da bağlıdır. Pozitif eylem normları performans, enerji, destek vb. açısından kestirimsel bilgi ve somut bir çaba gerektirirler. Böylelikle, eylem sonuçları ve yan etkilerinin hesaplanması sorunu, farklı aktörler arasındaki makuliyet ve ahlaki işbölümü sorunu, az çok kabul edilen hedeflerin ışığında bir sonucun genel olarak değerlendirilmesi sorunu ortaya çıkar. Birinden beklenebilecek yardımın, uygun biçimde verilir ve verilmemesi ve bunun yeterli olarak görülüp görülemeyeceği, sadece koşullara bağlıdır. Uygulama söylemlerinde ele alınması gereken sorunların yükü, her durumda (az ya da çok özgül olan) hedeflerin normların içeriğine dahil edildiği ölçüde artar.

Bununla birlikte, uygulama sorunlarının nispeten hafifletilmesi, pozitif ödevlerin genel olarak ahlaki gerekçelendirme alanından dışlanması değil, olsa olsa negatif ödevler için sezgisel bir tercihi haklı gösterebilir. Çünkü uygulama sorunları, negatif ödevler söz konusu olduğunda hiçbir zaman tam olarak ortadan kaldırılamaz. Negatif hakların kategorik biçimde gösterilmesi, farklı şekilde gerekçelendirilmelidir. Örneğin B. Gert'in, yetkin statü verdiği negatif ödevler listesine bakalım:⁵¹

1. Öldürmemelisin.
2. Acıya neden olmamalısın.
3. Hiç kimsenin yeteneklerini kısıtlamamalısın.
4. Hiç kimseyi özgürlüğünden ve eyleme olanağından yoksun bırakmamalısın.

⁵¹ B. Gert, *Die moralische Regeln*, Frankfurt/Main 1983, 176.

5. Hiç kimsenin ihtiyaçlarını karşılama olanağını kısıtlamamalısın.

6. Hiç kimseyi aldatmamalısın.

Sezgisel olarak açık böyle bir örnek Ch. Fried, evrensel bir ahlakın özü olarak uygun kategorik hakları tanımlar. Ona göre, negatif temel normlar, tam olarak bir kişinin özgür eyleyen varlık olarak bütünlüğünü korunmakla ilgili olan ödevler aracılığıyla tanımlanır: “Birbirimize yapmayacağımız yanlış şeyler, mağdur ettiğimiz kişinin özgürce seçmesini, rasyonel olarak değer vermesini, özel olarak etkili kişi olma statüsünü –yani ahlaki kişiliğin özel statüsünü inkâr eden kişisel etkileşim biçimleridir.”⁵²

Fried, böylelikle liberal geleneğe köklü biçimde yerleşmiş olan bir sezgiyi getirir: Bir kişinin bütünlüğü, yalnızca eylemden kaçınma buyruğuyla herkese dokunulmaz özel özgürlüklerin aynı bölgelerini veren genel, koşulsuz ve negatif/olumsuz ödevlerle korunuyor gibi görünmektedir. Fakat bu sonuç, sadece Fried’ın, ilgi/çıkar temelli ve rasyonel eyleme dayalı, yani modern iktisadi toplumlarda gerçekte ayrıcalıklı bir eylem türüne göre uyarlanmış kişinin bireyselse bir kavramını kullanmasından kaynaklanmaktadır. Keyfi özgürlük, kendine göre rasyonel amaç belirleme, analitik olarak açık kılınmış tercihler, bilgiye dayalı seçim ve uygun araçların etkili kullanımı, benmerkezci bir biçimde konumlanmış olan bir aktörün başarı yönelimli eylemi için gerekli olan yeterlilikleri tanımlar. Ancak işin ilginç tarafı, bu açıklamalar, ahlaki bakış açısından bir kişinin korunmaya değer statüsünün belirlenmesi için asla yeterli olmaz. Çünkü bir kişinin saygıya değer *ahlaki* özüne, sadece ikinci kişiler karşısındaki edimsel tutumda rastlarız. Ancak en az iki kişi, bir şey hakkında birbirini anlamak/uzlaşmak için öznelerarası paylaşılan yaşam dünyasının çerçevesinde, yani iletişimsel eylemde buluştuklarında, aktörler karşılıklı olarak birbirle-

⁵² Ch. Fried, *Right and Wrong*, Cambridge, Mass. 1978, 29.

rini *sorumlu kişiler olarak tanıyabilir ve tanımalıdır*lar. O hâlde onlar birbirlerinin, eylemlerinde geçerlilik iddialarına dayanma yeteneğini teşvik ederler.

Bu açıdan bakıldığında “Yalan söylememelisin.” gibi ödevlerin özünün tanımlanması farklı şekilde açıklanabilir. Genel talebin görünüşü olarak ödevler, tamamen bu öze aittir: “Anlayış/uzlaşma odaklı davranın ve geçerlilik iddiaları hakkında pozisyon almak için herkesin iletişim özgürlüğüne izin verin.” Bunlar, iletişimsel olarak eyleyen kişilerin hesap verebilirliğine saygı gösterecek şekilde uyarlandıkları için temeldirler. Ancak bu normların, hiçbir şekilde sadece negatif ödevler anlamı yoktur. Samimi davranarak, sadece bir aldatmacadan *kaçınmakla* kalmıyorum, aynı zamanda edimsel etkileşim katılımcıları arasında karşılıklı tanınmaya dayanan kişilerarası ilişkinin kopmak durumunda kalmayacağı bir davranış *sergiliyorum*. İletişimsel eylemin gerekli pragmatik ön koşullarının yerine getirilmesini bir ödev/görev hâline getiren normlar, negatif ve pozitif ödevler arasındaki ayrım karşısında tuhaf biçimde kayıtsızdırlar: Bir başkasına saygı göstererek, aynı zamanda onun kişiliğinin kırılmasına ya da incinebilir özünü korurum. Bu nedenle, bu tür diğer normların, örneğin bizi normatif geçerlilik iddialarına uymaya zorlayanların, pozitif formülasyonla ortaya çıkması tesadüf değildir. B. Gert’in on emri, böylesi pozitif ödevleri de içermektedir:

7. Sözü tutmalısın.

10. Görevini/ödevini yapmalısın.

Gert’in ödevler kataloğunda kabul etmiş olduğu buyruk çeşitlerinin asıl değeri, yasaklayıcı normların kesinliğiyle değil, aksine kendini referans alan özelliğiyle açıklanabilir. Bu ödevler ya da yükümlülükler, iletişimsel eylemin gerekli pragmatik ön koşullarının normatif izlerinde, argümantasyon pratiği için genel ve gerekli olan iletişimsel önkoşulları belirleyerek söylem etiğini standart hâle getirir ve bu şu anlama gelir: İletişimsel eylemin düşünsel biçimini ana-

liz etmek, aslında ahlakın temel içeriğinin izini sürmektir. Gert'in on emri, karşılıklı tanınma ilişkisinden oluşan ve yeniden üretilen sembolik bir yapı olarak, doğrudan doğruya kişinin kendisinin bütünlüğünü hedefler; dolaylı olarak, saygıya değer olan kişinin bedensel tözünün korunmasını ve gelişmesini amaçlar. Âdeta kişilerarası ilişkilere teslim edilmiş böyle bir kişilik yapısının yapısal tehlikesi, bütünlüğün somut görünürlülüğünün beden ve yaşamdan bile önce olmasıdır: Fiziksel dayanak hâlâ sağlamsa, kimliğin sembolik biçimi zaten parçalanabilir. Bu yüzden, özgür bir yaşam için bazen ölüm riskini göze alırız. Gerçi bu durum ideolojik su-iistimale açık bir gerçektir; ama bu nedenle öylece reddedilemez.

Ek-c) Bir kişi, sadece sosyalleşme yoluyla bireyselleştikten ve içsel merkezi aynı zamanda iletişimsel olarak üretilen karşılıklılıkta kendini ifade ettiği ölçüde olduğundan, bu kırılganlığa karşı koyan ahlakta kırılgan/savunmasız kimliğin kendisinin öznelerarası yapısı yansıtılır. Bu nedenle, herkes için aynı saygıyı gerektiren bireysel kişilerin bütünlüğü, aynı zamanda karşılıklı tanınma ilişkilerinin sosyal ağını korumadan sürdürülemez. Adalet ve dayanışmanın aynı madalyonun sadece iki yüzü olması gibi⁵³, negatif ve pozitif ödevler de aynı kaynaktan çıkarlar. Hak ve ödevlerin, doğası gereği sosyalleşmiş bireyin bütünlüğünü koruması gerekiyorsa, o hâlde onun yaşamını ve kimliğini sağladığı ve sürdürdüğü sosyal etkileşimin kurucu bağlamı ikincil bir şey değildir. *Başarısız uygulamalar* olarak durmayan saldırılar, kişisel bütünlüğü artık tehdit etmiyor.

Kuşkusuz ki, karmaşık toplumlarda, toplumun kıt kaynaklarına yönelik hakça paylaşım iddiaları, yani sosyal yardımlar için pozitif haklar (beslenme ve barınma, sağlık, eğitim ve iş olanakları) ancak organizasyonlar ya da kuruluşlar tarafından karşılanabilir. Bu açıdan bireysel haklar ve

⁵³ Krş. Üstte s. 49 vd.

ödevler, kurumsal haklara ve ödevlere dönüştürülür: Örgütlü toplum, bir bütün olarak bireysel hak ve ödevlere karşı pozitif hakları geçerli kılmakla yükümlüdür.

Toplum bir bütün olarak, anonim bir muhataptır. Bu durum, daha önce bahsedilen sorunların ötesine geçen komplikasyonları beraberinde getirir. Pozitif ödevler söz konusu olduğunda, bir ‘ahlaki işbölümünü’ gerekli kılan makullük ve hesap verebilirlik sorunları özel bir biçimde ortaya çıkar.⁵⁴ Örgütlü bir topluluğun üyesi olarak birey, kurumsal olarak sağlanan pozitif ödevlerden kaynaklanan kurumsal talepler karşısında aynı zamanda bir muhatap rolüne de sahipken hizmet talep ederse, bu sorunlar ağırlaşır. Bu sorunlar, ahlaki kurallar alanında çözülemez; hukuk ve politik güç gibi koordinasyon mekanizmalarını gerektirir. Ahlaki açıdan burada, bireyseli biçimde daraltılmış kişi kavramından vazgeçmemiz hâlinde, negatif ve pozitif hak ve ödevler arasındaki ilişkinin liberal gelenektekenden farklı biçimde ifade edilmesiyle ilgileniyorum.

Normatif geçerlilik iddiasının deontolojik anlamı, pozitif katılım ve ortaklık hakları karşısında negatif özgürlük haklarının soyut bir önceliği ya da üstünlüğü ile açıklanamaz. Çünkü bu hak kategorileri, doğası gereği sosyalleşmiş bireylerin bütünlüğü söz konusu olduğunda, aynı derecede orjinaldirler. Bunu, Ch. Fried da fark eder: “Ortak insanlığımıza saygı, kategorik yanlışlar ve ilgili negatif haklar için sorumluluk temeli sağlamıştır. Şimdi aynı ortak insanlık da pozitif hakların kaynağıdır... Ortak insan doğası sadece her birimizin tek başına sahip olduğu bir şey değildir... Aynı zamanda, bir dizideki her boncuktan geçen ortak iplik gibi hepimizin paylaştığı tek bir şey gibidir. Ortak insanlığın, başkalarının onları üretme çabaları nedeniyle paylaştığımız yönleri vardır: Ortak çalışmanın meyveleri, uygar/sivil toplumun güvenliği, kültür ve uygarlığın zenginlikleri,

⁵⁴ H. Shoe, “Mediating Duties”: *Ethics* 98, 1988, 687-704.

dil olgusu.”⁵⁵ Eğer bu düşünceleri ciddiye alırsak ve iletişim teorisi açısından geliştirecek, pozitif hak ve ödevler karşısında negatif hak ve ödevlere –varsayılan kategorik özelliklerinden, içeriklerinin kesinliğinden, muhataplarının benzersizliğinden ve derecelendirilmemiş yükümlülüklerinden dolayı– artık ayrıcalık tanımayacağız. Aksine, *tüm* normları genel olarak aynı şekilde onaylanabilme ölçeğine tabi kılan ve böylece sonuçlara sınırsızca odaklanmaya karşı geçerliliklerinin deontolojik anlamını sağlayan, sadece herkesin eşit yararına olan kuralların geçmesine izin veren ortak bir söylemsel/gidimli irade oluşumuna başvurmak yeterlidir. Sadece *herkes için aynı şekilde* iyi olanın bu evrenselci belirlenimi, normların gerekçelendirilmesinde ahlaki bakış açısını dikkate alır.

9. [Metafizik-sonrası Ele Alman Bir Güter-etik Girişimi]

Şimdiye kadar, adil/haklı-olan ve iyi arasındaki deontolojik ayrımın yanı sıra etik açıdan arzu edilen ve tercih edilenin karşısında ahlaki olarak gerekli veya doğru olanın önceliğinin sorunsuz olduğunu varsaydım. Böylelikle, ahlaki kapsamlı bir *güter-etik*in kısmi bir yönü olarak anlamak –ve sadece bu çerçevede gerekçelendirme olanaklılığına karşılık bir ön-karara ulaşılır. Bu karar, moderne özgü bir önyargıyı ifade edilebilir: En azından, klasik yaklaşımların savunucuları böyle tartışmaktadır. Örneğin Charles Taylor, modern adalet-ahlakının kendisini modern kimliğin seçici bir anlayışına borçlu olduğunu iddia eder. Bunu tüm karmaşıklılığı içinde kavradığımızda, içinde modern adalet ve dayanışma ilkelerinin kökleştiği rekabet eden temel *güterin* etik derin katmanı açılır.⁵⁶ Bu açıdan bakıldığında, haklı/

⁵⁵ Fried (1978), 118.

⁵⁶ Ch. Taylor, *Source of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass. 1989. Sayfalar bu metne atıfta bulunur.

adil-olan iyi karşısındaki önceliğini kaybeder; hatta adalet soruları ve iyi-yaşam soruları arasındaki deontolojik ayrımın kendisi problematik hâle gelir. Taylor, modern koşullar altında yeniden bir *güter-etliği* geçerli kılmak isterken, adalet ahlakının evrenselci iddiasını değil, ama akıl ahlakının özerkliğini sorgulamaktadır. Aynı zamanda O, ahlak teorilerinin felsefenin tamamında aldıkları yeri ve felsefenin hangi görevleri yerine getirmesi gerektiği konusunu tartışır. Eğer felsefe, eskisi gibi iyi veya başarılı bir hayatın anlamı hakkında genel olarak bağlayıcı açıklamalar yapan klasik iddiasına sadık kalacaksa, o zaman belirli bir yaşam tarzını, örneğin bilinçli bir yaşam tarzının klasik projesini göstermek için kendine güvenmesi gerekir. Felsefenin kendisini ahlaki bakış açısının veya etik sorgulamanın biçimsel bir açıklamasıyla sınırlandırmasına gerek yoktu, aksine içerisinde sınırlanmış rollerin, aynı zamanda ahlakın varoluşsal anlamının anlaşılır hâle geldiği yaşam yönelimlerinin somut bütününy aydınlatmalıdır.⁵⁷

Taylor'un eleştirisi, gerçekte modern akıl ahlakının belirli temel varsayılarına farkındalık getirir. Açıklama gerektiren fenomen olarak ahlaki buyrukların ve normların olması-gereken geçerliliğine dayanan deontolojik yaklaşımlar, demek ki ahlaki buyrukların eylem-çatışmalarının uzlaşım-sal çözümüne atıfta bulunduğunu varsayar. Bu konuda, en az dört özel varsayım içerilir: (1) Ahlak, *gütere*, yani dünyada eyleyebilen bireysel özneler için değer ve anlam kazanabilecek bir şeye değil, eyleyebilen özneler arasındaki etkileşimli ilişkilere uyarlanmıştır. Böylelikle ahlak, başlangıçtan itibaren sosyal bir olgu olarak tanınır ve bireysel mutluluk beklentileri, varoluşsal sorunlar ve anlam gereksinimleri karşısında sınırlandırılır. (2) Ahlak, normlar aracılığıyla düzenlenen etkileşimlerle ilgilidir. Bunlar, geniş bir çeşitlilikte

⁵⁷ Benzer iddiayı D. Henrich ortaya koyar; *Fluchtlinien*, Frankfurt/Main 1982; krş. ek olarak da, *Ethik zum nuklearen Frieden*, Frankfurt/Main 1990, 247 vd.

bazı değer yönelimleri seçerek ve genel olarak bağlayıcı hâle getirerek, muhatapları karşılıklı olarak birbiriyle bağlayıcı davranışsal beklentiler yerine getirmeye yükümlü kılar. Böylelikle ahlak, başlangıçtan itibaren gerçekte normatif olarak geçerli ve geçersiz olanlarla, yani haklar ve ödevlerle ve tercih edilenin ve optimize edilebilecek olanın aksiyolojik alanına karşı sınırlandırılır. (3) Ahlak, eşdeğeri olmayan eylem çatışmalarının şiddetle çözülmesine karşı barışçıl bir alternatifler olarak anlaşılmaktadır. Dolayısıyla ahlaki buyruklar, tartışan tarafları ikna edebilmeli ve onların kendilerini yükümlü kıldıkları açısından meşru veya tanınmaya layık olarak gerekçelendirilmelidir. Böylelikle ahlak, sadece tüm doğalcı yorumlara karşı korunur. (4) Bu kabul ya da varsayım, kolektif olarak bağlayıcı dinsel veya metafiziksel dünya görüşlerine başvurmaya artık izin vermeyen koşullar çerçevesinde, hakların ve ödevlerin uzlaşma olanaklı bir gerekçelendirilmesinin, sadece daha iyi nedenlerin ikna gücü yoluyla mümkün olabileceği varsayımına yol açar.

Taylor'un eleştirisi, şimdi akıl-ahlakının (Vernunftmoral) akli sorusunu tetikler. Kant, ahlaki, artık insan tininde/*Geist*ta önceden düzenlenmiş bir bütünden değil, aksine dünyayı oluşturan fikirlerin kaynağı olarak aklın kendisinden hareketle metafizik-sonrası bir biçimde gerekçelendirmek istiyordu. Taylor da, geleneksel doğal hukuka geri dönmek istemez; nesnel bir doğaya ve *güter*-düzenine doğrudan bir erişimden kaçınmak ister. Bununla birlikte O, aynı zamanda akla dayalı özerk bir ahlakın olanaksız olduğunu düşünür. Ona göre, sadece tarafsız yargı oluşumunun ussal bir prosedürüne dayanan bir ahlak, öznel olarak motivasyona erişimi kesmeli ve her şeyden önce ahlaki-varlığın varoluşsal anlamını anlaşılır kılacak arka planı aydınlatma fırsatı vermelidir: “Bu veya şu şekilde davranmamızı gerektiren güçlü bir iyi anlayışını içeren, herhangi bir inancı çevreleyen arka plan anlayışını yakalamanın bir yolu yoktur. Ve özellikle, kıyaslanamayacak kadar önemli bir şey içeren ahlaki

yaşamımızın çoğunda merkezi olan kendine özgü arka plan duygusunu yakalayamaz” (87). Ancak, ‘en yüksek düzenin *güteri*yle ilgilenirken tüm *boyutun* önemini deneyimlemekten önce ahlaki buyrukları gerekçelendiremiyorsak, adil olan ve iyi arasındaki ayrım, özellikle de iyi karşısında adil olanın önceliği sorunlu hâle gelir. O hâlde adalet-ahlakının adaleti ve akıl-ahlakının akli da son değildir, aksine onlar ilhamı, teşviki ve *pathosu* süreçteki bağlantı ve etkileşimlerden alırlar: “Bu zorunlu eylem teorilerinin -Nietzsche’nin soykütüğüyle ifade ettiği- nedenleri ne kadar çok incelenirse, o kadar tuhaf görünür. Görünüşe göre onlar, özgürlük, özgecilik, evrenselcilik gibi en güçlü ahlaki idealler tarafından motive edildiler; bunlar, kendine özgü en yüksek iyiler/edinimler olarak modern kültürün merkezi ahlaki özlemleri arasındadır. Yine de bu ideallerin teorileri yönlendirdiği şey, tüm bu iyilerin inkâr edilmesidir... modern çağın en güçlü metafizik, epistemolojik ve ahlaki düşüncelerinden etkilenen bu teoriler, eylemlerin belirlenimlerine odaklanmamızı daraltırlar ve daha sonra pratik akli özellikle prosedürel olarak tanımlayarak bu belirlenimleri anlamamızı daha da kısıtlatırlar. Onlar, ahlaki tözle değil, fakat etrafına kesin bir sınır çizdikleri bir akıl yürütme biçimiyle tanımlayarak, onun önceliğini tamamen gizemli hâle getirirler. Daha sonra onlar, kabul etmeseler de onları harekete geçiren en yüksek iyilerin hakkını vermelerinin tek yolu bu olduğu için, bu sınırı daha şiddetli bir biçimde savunmaya yönlendirilirler.” (88 vd.).

Taylor tarafından önerilmiş olan alternatifi göstermek ve modern kimliğe uyarlanmış, ancak evrenselci bir yaklaşımla oluşturulmuş böyle bir *güter-etğin*, metafizik-sonrası mevcut düşünce araçlarıyla savunulup savunulamayacağını incelemek istiyorum.⁵⁸

⁵⁸ Diğer Yeni Aristotelesçiler, Taylor gibi, iyi karşısında adil-olanın önceliğinin metafizik-sonrası veya köktenci-olmayan düşünce düzeyinde üretildiği koşulunu dikkate almadan, iyi yaşamın somut yaşam biçimlerinde ve geleneklerde yer-

Ch. Taylor, ne metafizikçi ne de anti-modernisttir; ama prosedürel ve tamamen dünyevi olan bir etiğin kendine yeterliliği karşısındaki Katolik şüpheciliği, onun klasik felsefe iddiasına tutunmasına izin verir. O, en azından ‘modern kimliği’ aydınlatacak şekilde başarılmış bir yaşamın anlamı üzerine odaklanmak ister. Taylor, sadece modernitenin egemenliğinde ulaşılan değer biçimlenmesinin betimsel bir entelektüel tarihiyle değil, aynı zamanda modernitede *kaçınılmaz hâle gelen* öz-anlayışımızın gerekçelendirilmesiyle ilgilenir. Bu analiz, hiçbir şekilde eğer açısından tarafsız de-

leşmiş kavramları karşısında adalet ilkesinin tarafsızlığını reddederler. Sadece modern toplumlarda düşünümsel olarak kültürel gelenekler, rekabet eden dünya tasarımlarını artık iletişimsiz bir birlikte varoluşa birbirlerine karşı savunmaları gerekmez, aksine geçerlilik iddiasını, tüm diğerlerinin aksi yöndeki geçerlilik iddialarıyla argümantif tartışma ışığında özeleştirilerek gerekçelendirilmiştir. Kendimizi, alternatif olmayan bu modern yaşam koşulları altında buluyoruz. Bu koşullar bize bağlı değildir ve bu yüzden geriye dönük olarak normatif bir gerekçelendirmeye ihtiyaç duymazlar. Bu olgu, dramatik Rushdie vakasıyla dramatik biçimde hatırlandı: Modern ikinci dereceden kavramlara geçişle, onları gündelik pratiklerine ve kolektif öz-anlayışlarına sokan hiçbir kültür, köktenci biçimde *ileri sürülen* iddiaları düşününsellikte kullanıldığı gibi aynı argümantif rolle *gerekçelendiremez*. Bu durumda Perry’nin (M. I. Perry [1988], 57 vd.), B. Ackermann, R. Dworkin ve J. Rawls’un sözde ‘liberal projesine’ eleştirisi, bu gerçeği yeterince dikkate almaz. Perry’nin kendi anlayışı tutarsızdır, bir yandan özerk bir adalet ahlakının taleplerini dinsel veya metafiziksel olarak temellendirilen yaşam biçimlerinin iddialarına tabi kılmakta, diğer yandan bu yaşam biçimlerinin bir arada varoluşu onları, Perry’nin tarafsızlığını reddettiği bir ahlak ilkesinin kolayca tanınabileceği iletişimsel biçimlere bağlamaktadır: “Eğer kişi, siyasete ve hukuka... sadece insan hakkındaki belirli ahlaki (dinsel) inançların bir partizanı olarak katılırsa, ...o zaman teorisyenler veya aktivistler ya da her ikisi olarak katılmak isteyen bizler, inançlarımızı öz-eleştirel bir biçimde gözden geçirmeliyiz. İnançlarımızı paylaşmayan başkalarıyla, onların *ekümenik* diyalog içinde test edilmesine izin vermeye istekli olmalıyız. ...Eğer gerekirse, inançlarımızı her zaman veya hatta sık sık muhataplarımıza karşı olmasa bile, kendimizi inandırana kadar revize etmeliyiz” (183). Ancak, Perry’nin sempati duyduğu kurtuluş-teologları, örneğin ekümenik bir diyaloga girmek istemeyen papa karşısında nasıl davranmalıdırlar? Eğer deontolojik açıdan, tarafsızlık, herkes için aynı saygı, özerklik vb. karşısında görevin otantikliği öncelikliyse, başkalarının böyle argümantasyonlara razı olmaları nasıl gerekçelendirilebilir? “İlgili ontolojik kategori, özerklik değil, fakat otantikliktir. Bir dereceye kadar (politik) özgürlük elde etmek, herhangi bir derecede (insani) otantiklik elde etmek için şart değildir” (182).

ğildir; daha çok temel değer-yönelimleri hakkında farkındalığı arttırır ve kendini *şimdiki çağın bir etiği* olarak görür. Bundan hareketle *güter-etiksel* yaklaşım açıklanır: *Güter*, öznel değerlerin ve tercihlerin yansımada kaybolup gitmeyen nesnel şeylerdir. Tarihsel açıdan zengin malzemeye desteklenen sistematik araştırmanın sonucu, dört tezde özetlenebilir:

a) Farklı biçimlerde bulduğumuz etikler, genellikle yaşamın anlamı, insanlığın bütünlüğü ve kişinin kendi onuru üzerine odaklanırlar. Onlar güçlü değerlendirmeler için, yani kendi içinde amacı olan bir şeye yönlendirmek için standartlar sunarlar. Böyle bir nihai amaç ışığında, kendi amaçlarımızı değerlendiririz. Bu nesnellik, ontolojik-mantıksal olarak ‘daha yüksek düzenin *güter*lerinin söylemini gerekçelendirir: “Bu amaçlar veya iyiler, kendi arzularımızdan, eğilimlerimizden veya seçimlerimizden bağımsızdır” (14). Güçlü değerlendirmeler, kendini çekiciliklerin ve iticiliklerin nesnel kuvvet alanının ortasında bulan ve en yüksek *güter*’e yönelimde yaşamın anlamını arayan bir varlığın ontolojik yapısına aittir.

b) *Güter-etiksel* yaklaşım, öznelin üzerinde istediği gibi tasarrufta bulunamayacağı bir iynin nesnellliğini varsayar. Fakat *güter*lerin ve değerlerin ufkunda öznel etik duygularını, tutumlarını ve yargılarını uygun bir şekilde ifade edebilmeyi sadece dil yoluyla ortaya koyabilirler. ‘İynin vizyonu’, aslında gerekçelendirilemeyen, ancak sadece dilsel bir eklemeleme yoluyla deneyimlenebilir. En derinde bizi neyin harekete geçirdiğini söyleyebilmeliyiz; başarılı bir yaşamı neyin oluşturduğunu ifade edebilmeliyiz. Taylor, ontolojik düşüncenin çekimine kapılır ve *güter*lerin gerisinde bulunan iyiyi, *güter*lere amaçlanan ve bağlayıcı olan değerlerin çekici özelliğini veren, hatta öznelere tutkuyu, ahlaki *pathosu* aşıl原因 ‘kurucu-iyiyi’ sorgulamaktadır. Teffekkürle emin olduğumuz Platon’un iyi idesi, veya merhametli Hıristiyan Tanrısının iyisi (*Agape*), veya özerkliğin kaynağı olan

Kanntçı öznenin içgörüye dayanan kendi iradesini bağlama yeteneği, –bu düşünceler, modern ahlak teorilerinin gözden kaçırdığı ahlaki enerji/güç kaynaklarıdır.

c) Kuşkusuz ki, modern kimlik aynı anda üç farklı ahlaki kaynaktan beslenmektedir: Tüm varlıkların iyiliğinden pay aldığı Hristiyan gelenekte yerleşmiş olan Tanrı sevgisinden; Aydınlanmada getirilmiş olan, aklı sayesinde özerk biçimde eyleyebilen öznenin öz-sorumluluğundan; son olarak, insan hayal gücünün yaratıcı üretimlerinde, yani sanat eserinde ve bireyin (sanatsal yaratıcılık tarzına göre anlaşılan) kendini gerçekleştirmesinde ifadesini bulan doğanın iyiliğine olan romantik inançtan. Gerçi özgürlük, adalet, refah ve haksızlığın/ıstırabın ortadan kaldırılmasıyla ilgili temel değerler konusunda kapsamlı bir uzlaşa vardır –“ancak bu genel uzlaşa uyarınca, kurucu *goods/güterleri* ve dolayısıyla bu standartları destekleyen ahlaki kaynaklar söz konusu olduğunda derin çatlaklar vardır” (495). Taylor, modern kimliğin, iyiye yönelik coşku kaynaklarını tüketen, yüzeysel ve düşününsel- olmayan sahte bir *öz-anlayış* nedeniyle tehlikeye atıldığını düşünür. Bugün, modernitenin seçici ve parçalanmış okumaları birbiriyle mücadele etmektedir. Tanrılar ve *daimon*lar arasındaki bu mücadele, ancak Tanrı sözü, yani insan aklı ve onun içsel doğasının yaratıcı güçleri arasındaki varoluşsal gerilim konusunda farkındalık yaratacak bir etik yoluyla çözülebilir.

d) Teşhis koymak ve tarihsel olarak açıklamak bir şeydir, diğeri ise tedaviyi yapmaktır. Taylor, bir ikilem içindedir ve bunu bilmektedir. O, modern kimliği sadece düşünce tarihi aracılığıyla tanımlamakla kalmayıp, aynı zamanda kabataslak olarak kimliği bizim için (ve her modern insan için) temel yönelimlerin kaçınılmaz ve ilgili oluşumu olarak haklı çıkarmak ister. Kurucu *güterlerin* düzenini kamusal bir gerçeklik olarak erişilebilir kılan bir *güter-etik*, bu yüksek argümantasyon hedefine ulaşabilir. Fakat bu yol, meta-fizik-sonrası düşüncenin öncülleri açısından bize kapalıdır.

Ancak modernitenin ‘değer-körü’ oğullarına ve kızlarına en yüksek *güter*lerin etkinliğini göstermek için, argümanlar yeterli değildir; bunun için, öncelikle gözlerimizi açacak değerlendirci bir dilin dünyayı açımlayan gücüne ihtiyaç vardır: “Rilke veya Pound ya da Lawrence veya Mann’ın radikal biçimde farklı şekillerde yaptıkları, ahlaki kaynakların bir odağı olarak belirlendiğimiz bir düzenin araştırılması için tutarlı bir yer kalmadı... Düzene sadece kişisel, dolayısıyla öznel yankılanma/rezonans yoluyla erişilebilir” (510). O hâlde felsefenin, umudunu sanata bağlaması gerekir. İnsan-merkezci düşünme büyüünün ötesinde, sadece estetik deneyimde iyiye yönelik anlamı uyandıran nesnel bir şeyle karşılaşabiliriz: “Gerçekte önemli *epiphanic* (esinleme/tezahür/tecelli) çalışma, aslında hafifçe dokunduğu kaynaklarla bizi temasa geçirebilir” (512).

Sonuç olarak, (a) dan (d)’ye kadar özetlenen düşünceler felsefi etik, sanat ve estetik arasında bir işbölümü önerirler. Bu *kaçamak*, metafizik-sonrası bir *güter-etğin* epistemolojik umutsuzluğunu ortaya koyar. Taylor’un öne sürdüğü estetik düşünceler, zaten kendi içinde sorunludur. Adorno ve Derrida’ya⁵⁹ göre, modern sanatın meydana getirebileceği şey, ‘Epiphanie’ (tecelli/tezahür/esinleme) olarak anlaşılmaz. Ayrıca, Friedrich Schlegel modernizmin kendine özgü-lüğünü, ‘estetik-olanın’ kendini iyi ve gerçekten ayırmasında gördü. Modern sanat, ahlaki olanın kaynağı olarak artık kullanılamaz. Ama modernizmin dünyayı açımlayan gücünün etik önemine hâlâ güvenen böyle bir estetiği kabul etmek bile, bunun felsefe için *rahatsız edici* bir sonucu olacaktır: Felsefe ya estetik eleştiri rolünü kabul etmeli ya da kendisi estetik hâline gelmelidir. O, her zaman *kendi* argümanlarına dayanarak ikna etmekten vazgeçmelidir. Adorno, benzer bir sonuçla karşılaştı ve *Negativen Dialektik* (Olumsuz Diyalektik) ile buna karşı koymaya çalıştı. Ama bu, Taylor’un

⁵⁹ Ch. Menke-Eggers, *Die Souveränität der Kunst*, Frankfurt/Main 1988.

modern bir *güter-etîği* uzmanların söylemine dahil etmeye yönelik felsefi planıyla bağdaşmaz.

Taylor tarafından önerilen alternatifleri nasıl değerdendirirdiğimizden bağımsız olarak, adalet etiğinin motivasyonel meseleler karşısında kulakları tıkamak durumunda kalması, bir sorun oluşturur. Şimdiye kadar, “neden ahlaki olalım?” sorusunu önemsiz ya da sıradan bir cevap yeterli olacak şekilde anladım: “Bir insana, rasyonel argüman aracılığıyla ‘iyi iradesi’ göstermek, yani belli bir dereceye kadar onu bilişsel içgörüyü ahlaki ödevlere karşılık gelen bir irade-kararına dönüştürmek için zorlamak”⁶⁰ anlamlı bir girişim değildir. Ancak Taylor, soruya farklı, daha az önemsiz bir anlam verdi. İrade-zayıflığı sorunlarından bağımsız olarak, bir şeye ahlaki açıdan bakma isteği, aslında ahlaki boyutun algılanmasına ve bunun ciddiye alınmasına bağlıdır. Bu yüzden felsefe bizi, ahlaki fenomenler karşısında kör veya kinik/alaycı olmaktan korumalıdır. Taylor’un düşündüğü gibi, felsefe, bizi iyiye yönelmenin eşsiz önemi konusunda ikna etmelidir; bizi iyinin örttüğü boyuta *duyarlı hâle* getirmeli ve bize iyiye tutkuyla bağlı olma *gücünü vermelidir*. Bununla birlikte, metafizik-sonrası düşünen bir felsefe, ahlaki duyunun keskinleşmesi için oldukça geç kalır; ve diğer taraftan, ahlaki kinizmin/sinizmin (*Zynismus*) üstesinden gelme görevinde aşırı yüklenmiş/bunalmış durumdadır.

Apel’in “ahlaki varlığın anlamına yönelik varoluşsal sorun”⁶¹ olarak ifade ettiği söz konusu problem açısından, felsefeden yapabileceğinden fazlası beklenir. Çünkü ahlaki umutsuzluk, bir bütün olarak yaşamın, benim veya bizim kimliğimizin anlamına ilişkin temel etik temel soruya bir cevap gerektirir. Ancak bireyin etik-varoluşsal öz-anlayışı ve kolektif bir öz-anlayışın etik-politik açıklaması, filozof-

⁶⁰ K. O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt/Main 1988, 348.

⁶¹ Apel (1988), 347.

ların değil, tarafların sorumluluğundadır. Yaşam tasarılarının ve yaşam biçimlerinin ahlaki olarak gerekçelendirilmiş çoğulculuğu karşısında, filozoflar, artık kendi başlarına yaşamın anlamı üzerine *genel olarak bağlayıcı* talimatlar veremezler. Filozoflar *olarak* onlar için geriye kalan tek şey, *genel olarak* etik soruların yanıtlanabileceği prosedürün bir analizinin düşünümsel alanına geri çekilmektir. Ahlaki algı yeteneğini uyandırmaya yönelik ön hazırlık görevi bakımından felsefe, yazarın retorik olarak etkili örnekleyici ifadeleriyle veya sessizce çalışan sağduyu sezgileriyle rekabet etmeye hazırlandığında daha iyi bir konumda değildir. Ahlaki ve her şeyden önce ahlaki-olmayan davranışın ne anlama geldiğini, *her* felsefeden önce deneyimleriz. Bu durumla, özellikle incinen/örselenen kimliğimizden acı çekmekten veya onu tehlikeye atma korkusundan daha az rahatsız edici olmayacak biçimde başkalarının zarar verilen bütünlüğüne merhamet duymada karşılaşırız. Korumanın/esirgemenin, dayanışmanın ve centilmenliğin/dürüstlüğü'nün açıkça ifade edilemeyen sosyalleşme deneyimleri sezgilerimizi biçimlendirir ve bize bunu tüm argümanlardan daha iyi öğretir.

Teoriler, diğer teorilere yöneliktirler. Onlar, en azından bizi daha iyi ahlaki sezgilerimizden ayıran kötü teorileri düzeltebilirler. Evrenselleştirme ilkesi (E) aracılığıyla açıklanan ahlaki bakış açısının, sadece kültüre veya sınıfa/gruba özgü değer yönelimlerini ifade etmekle kalmayıp, genel olarak da geçerli olduğuna dair kanıt, ahlaki buyrukların anlamlarından dolayı ahlaki yükümlülükler getirdiği vurgusuyla göreceliğe karşı koruma sağlayabilmesidir. O hâlde ahlak teorisi, ahlaki bakış açısını açıklığa kavuşturmak ve onun evrenselliğini gerekçelendirilmesi için yararlıdır. Ancak bu bakış açısı, şu soruyu yanıtlamak için hiçbir şey yapmaz: Şimdi sıradan, varoluşsal veya pedagojik anlamda anlaşılсын ya da anlaşılmasın “Genelde neden ahlaki olalım?” sorusu. Karl-Otto Apel, bu görüşe katılır. Ancak O, aynı zamanda

bu soruyu “ahlaki-olmanın nihai rasyonel nedeni sorunu” olarak farklı bir anlamda anlamaktadır. Ve bu anlamda soru, felsefi bir cevabı hak etmeli ve bir “nihai-gerekçeleştirme” biçiminde de ele alınmalıdır.

10. [Ahlak Teorisinde ‘Nihai-gerekçeleştirme’nin Anlamı]

Apel, nihai-gerekçeleştirme fikrini sezgisel olarak şu şekilde açıklar: “Eğer ‘Niçin ahlaki olalım?’ veya ‘Niçin mantıklı olalım?’ veya ‘Niçin ussal olalım?’ gibi soruların, ya tüm-dengeli bir gerekçeleştirme anlamında ya da irrasyonel bir kararla yanıtlanması düşünülürse, yanlış bir varsayımdan hareket edilir. Gerçekte, varsayılan problem-durumu yoktur: Durum, henüz neden ussal, mantıklı, ahlaki olmalı kararı karşısında olmamız ve yine de tartışabilmemiz veya en azından neden-sorularını ortaya koyabilmemizdir! ... bu neden-sorularından birini ciddiye alan kişi, en azından böylelikle argümantif söylem zeminine ayak basar ve bu şu analama gelir: O, yağdığı şeyin anlamı üzerine düşünerek, ...ortak argümantasyon kurallarını ve dolayısıyla bir iletişim topluluğunun zorunlu etik normlarını zaten kabul etmiş olduğuna kendini ikna edebilir.”⁶² Benzer bir argümanı, argümantasyon kuralı olarak evrenselleştirme ilkesi ‘E’yi temellendirmek için kullandım.⁶³ Böylelikle, önemsiz olmayan iki ifade için, yani (a) adalet sorularının aslında rasyonel olarak yanıtlanabileceğine ve (b) hangi argümantasyon kuralı veya hangi ahlak ilkesi yardımıyla nasıl yanıtlanabileceğine dair kanıt sağlamak amaçlanmaktadır. Aşkınsal pragmatik argümanlar, genellikle argümantasyonlara katılan herkese, zaten normatif ve önemli bir pratiğe katıldığını hatırlatmaya yararlar.

⁶² Apel (1988), 352.

⁶³ J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/Main 1983, 96-108.

Ancak, bu cümle yanlış anlaşılmalıdır. Genel argümantasyon ön koşullarının normatif içeriği, ahlaki olmanın ne anlama geldiğine dair *varoluşsal* soruları yanıtlamak için değil, sadece ahlaki yargıların nasıl olanaklı olduğuna ilişkin *epistemik* soruları yanıtlamak için kullanılır. Aksine ifadelere rağmen Apel'in, ahlak ilkesinin gerekçelendirilmesini hâlâ bu iddiaya dayandırdığı görülmektedir. Ahlaki içgörülere/anlayışlara güvenip güvenemeyeceğimiz, her zaman bir biçimde ahlaki olup olmadığımıza *bağlıdır*. Bu durum, din-den ve metafizikten tanıdık gelen, zaten 'hakikat içinde' olduğumuzdan, 'hakikate' güvenebileceğimize ilişkin düşünce biçimini hatırlatmaktadır. Bu düşüncenin, bizim açımızdan zararsız bir anlamı da olabilir. Argümantasyon pratiğimiz, sürekli iletişimheline yapılandırılmış bir yaşam-biçimine aittir; ve gündelik pratiğin uzlaş/anlayış odaklı dil kullanımı bile, ahlaki olarak hiçbir biçimde tarafsız olmayan zorunlu pragmatik ön koşullara bağlıdır. Aslında, iletişimsel olarak eylediğimizde, her zaman zaten ahlaki/törel olarak yüklenmiş bir yaşam-dünyası içinde hareket ederiz. Bununla birlikte, Apel, bu anlamda bir ahlaki-olmayı düşünemez. Çünkü normatif içerikli argümantasyon koşullarının gösterilmesiyle, söylemin uzlaş/anlayış odaklı eylem ve yaşam-dünyası arasındaki temel-ilişkisi henüz hiçbir biçimde ortaya çıkmaz. Bu, ahlak teorisinin değil, biçimsel-pragmatik bir dil analizinin meselesidir. Başkaca, Apel'de 'ahlaki-olma', yaşam-dünyasal somut etik ayaşamın tikelliğini tamamen aşan yükümlülük çağrışımlarını beraberinde getirir –ahlakın evrenselci ölçeği “yaşam-dünyasal etik-yaşama dâhil olur.” Apel, pratik aklı sadece epistemik bir iddiayla değil, aynı zamanda geniş kapsamlı varoluşsal bir yükümlülükle donatır ve 'nihai-temellendirme' için ahlak ilkesinin gerekçelendirilmesini biçimlendirir. Kant'ın pratik aklı gerçi düşünsel alanda artık hüküm sürmez, ama bununla birlikte her şey kadirliğini hâlâ korumalıdır.

Öncelikle, bu varoluşsal iddianın ne anlama geldiğini

açıklamalıyız. Bilişsel bir etik, pratik akıldan sadece epistemik bir başarı beklemektedir. O, tarafların bireysel bir durumda uygulama söylemlerini yürütmesi ve gerektiğinde “ne yapmalıyım?” türde ahlaki soruları tekil yargılarla yanıtlamak için gerekçelendirme söylemlerine girişmesi gerektiği bilgisiyle yetinir. Ve bu bilgi, önermesel içerikte ifade edilen eylemi ödev tayin eden her ahlaki buyruğun normatif anlamına aittir. Ama ödevde göre eylemeyi zorunlu kılacak bir süper norm, tekil ahlaki yargının geçerli-anlamında zaten içerilenden daha fazlasını ifade edemezdi. Aslında, adaletin gerçekleştirilmesini düşünömsel olarak ödev hâline getiren böyle bir süper-norm, gereksiz veya anlamsız olurdu –ve bu nedenle de hiçbir gerekçelendirme gerektirmezdi. Korkarım ki, Apel tarafından iddia edilen nihai-gerekçelendirme, yani adaletin aslında bir süper-normun gerekçelendirilmesine dayanarak varolması gerektiği tam olarak bu olurdu. Yani Apel, örneğin Rawls’un “genelde adaletin ...neden olması gerektiğine rasyonel bir gerekçe vermediğinden”⁶⁴ şikayet ediyorsa, iyi anlaşılacak durumundadır. O, Kohlbergde, “gelenek-sonrası vicdanın ... ‘rol-takınma’ yetkinliğinin bencil-stratejik kullanım değil, ahlaki olması gerektiğine ilişkin bir gerekçeyi gözden geçiriyor.”⁶⁵ Bu taleplerde ısrar ederek Apel, ahlaki-olma sorununa hâlâ varoluşsal bir anlam vermektedir.

Böyle bir varoluşsal yükümlölük, pratik aklın epistemik performansına ne katabilir? Gündelik pratikte, elbette gizli veya kamuya açık bir şekilde iletişimsel eylemin ön koşullarını askıya alabiliriz. Her zaman, uzlaş/ anlayış yönelimli tutumdan kendi başarısına odaklanan stratejik biçimde eyleyen bir kişi tutumuna geçiş yapabiliriz. Keyfi özgürlük atfedilen tüm aktörler, bu kapsamda hareket edebilmelidir. Ancak, belirli bir durumda stratejik eyleme izin verilip veril-

⁶⁴ Apel (1988), 350.

⁶⁵ Apel (1988), 352.

meyeceği, yani ahlaki olarak uygun olup olmadığı başka bir sorudur. Ahlaki olarak izin verilmeyen eylemlerin yapılması gerektiğini, ilgili normlar zaten ifade ederler. Bunun için, ahlaki buyruklara uymayı öz-ilişkisel biçimde bir kez daha yükümlü kılan bir süper-norma gerek yoktur. Sonuçta bu normun, basit yükümlülüklerin bağlantı-gücünü güçlendirecek en ufak katkısı olmaz. Bu, nihai-gerekçelendirme niyetinin başka bir şeyi hedeflemesi gerektiğini açıkça gösterir. ‘Nihai-gerekçelendirmenin’ anlamının, sadece ahlaki-teorik düşünceler çerçevesinde açıklığa kavuşturulamayacağını, ancak sadece Apelci felsefenin köktenci bir miras olarak (ama reddedilen) mimari düzeninden anlaşılabilir hâle geleceğini sanıyorum. Felsefe, sadece ya öz-düşünümsellik yoluyla ya da kendi kendine referans veren akıl yürütme yoluyla çözemediği bir tür problemle yüklendiğinde, filozof kendinin ‘nihai-gerekçelendirme’ gereksinimiyle karşı olduğunu görür.

Charles Taylor için, gördüğümüz gibi, felsefe asıl amacını etikte bulmaktadır. Çünkü Taylor, eskisi gibi etikten yaşamın anlamını açıklama görevini beklemektedir. Buna karşılık Apel, adalet ilkesi açısından deontolojik sorunu felsefenin temel noktası olarak görür. Kuşkusuz ki O, ahlak ilkesinin gerekçelendirilmesinin kendi başına anlam sorununun ve mutluluğun bireysel ya da kolektif olarak gerçekleştirilmesine bir yanıt anlamına gelmediğinin farkındadır.⁶⁶ Ona göre, ilk defa Kant tarafından formüle edilen ahlak ölçütü “ve yaşam bütünlüğünün somut geneline ilişkin kişisel veya kolektif etik-yaşam sorunu”⁶⁷ arasında tamamlayıcı bir ilişki vardır. Ahlaklığın özünü çok iyi kavrayan felsefenin genel ifadeleri, geleneksel ya da ütöpik yaşam biçimlerinin etik-yaşamının özüne ulaşamaz. Bununla birlikte, beyan edilen bu yoksunluk hakkında belirli bir belirsizlik vardır.

⁶⁶ Apel (1988), 69; “Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?“, W. Vosskamp (Der.), *Utopieforschung*, Stuttgart 1982, Cilt I, 325 vd.

⁶⁷ Apel (1983), 165.

Demek ki felsefe, ahlakiliğin anlamını, sadece bir şeyi ahlaki açıdan *yargılamanın* ne anlama geldiğini anlaşılır kılacak şekilde açıklığa kavuşturmakla kalmamalıdır. Aynı zamanda felsefe, adalet istencine ussal bir dürtü vermek için ‘ahlakı-olmanın’ anlamını, yani yaşamın bütününde ahlakiliğin eşsiz anlamını çok iyi biçimde açıklamalıdır. Fakat Apel, argümanlarla elde edilemeyen bir şeyi, felsefi olarak ‘gerekçelendirmek’ ister. İyi bir irade, argümantasyondan ziyade, sosyalleşme yoluyla ahlak ilkesine uygun bir yaşam biçimine uyandırılır ve teşvik edilir. Aslında, daha iyi bir yaşam biçimi, bilinçli bir yaşam tarzı başlatan ya da dolaylı olarak bunu edebiyat ve sanat eserlerinde görmemize izin veren bu tür ayrıntılı bir eleştiriyi başlatan, peygamberce söylemin ya da herhangi bir yenilikçi dilin dünyayı açıklama gücü benzer bir etkiye sahip olabilir. Ancak bizi, şeyleri radikal olarak farklı bir ışıktaki görmeye yönlendiren dünyayı açıklayan argümanlar, *aslında* felsefi argümanlar değildir –ve doğrusu nihai-gerekçelendirme hiç değildir.

Tabii ki, ahlak bilinci ve Ben-kimliği arasında içsel bir bağlantı bulunmaktadır. Ahlaki bilincin gelenek-sonrası düzeyi, genelde kendime sadece ahlaki olarak doğru olduğunu düşündüğü şeyi yapan kişi olarak *sayı* duymam açısından aydınlanmış varoluşsal bir öz-anlayışla desteklenmeyi gerektirir. Ancak ahlak bilinci, bu yapısal katkıyı, sadece zayıf bir anlamda ‘talep edebilir’, garanti edemez. Bu bilinç, öncelikle ahlaki yargı-yeteneginin ve ahlaki yargıların gerekçelendirme düzeyine değil, aksine farklı türden güçlü ilgilere/çıkarlara karşı olsa bile, ahlaki içgörü ile eyleme gücüm olup olmadığına ilişkin kişilik yapısına ve yaşam tarzına bağlıdır. İrade zayıflığı problemi, ahlaki biliş aracılığıyla çözülemez.

Buna dayanarak Apel, kırılğan bir bilişsel etiğin yapması beklenenden daha fazlasını felsefenin yapmak zorunda olduğu tezini temel alabilirdi. Tez, felsefi aydınlanma olarak

etkili olmalıydı ve modern toplumların kızları ve oğullarının genel sorumluluk iddiasıyla varouşsal olarak ilgili kendilik/benlik ve dünya anlayışını *değiştirmeliydi*. İlk bakışta, bu tez, günümüzde sadece çoğulcu eşit haklara sahip görülen yaşam yorumlarından birinin metafiziksel ayrımından bağımsız olan böylesi cevapların arandığı görüşüyle bağdaşmaz. Sanırım Apel, bir yandan, iletişimsel aklı özünde ahlaki-pratik bir akıl olarak anlayarak ve diğer yandan pratik aklın bu Fichteci önceliğiyle kendini referanslayan felsefi-açıklayıcı kusursuz söylemi bilimsel söylemler hiyerarşisi içinde en üst sıraya yerleştirerek bu çelişkiden kaçınmak istiyor. Söylem etiği, inanç güçlerinin çoğulculuğu karşısında tarafsız olmalıdır, ama onların prosedüralizmi (*prozeduralismus*) için etkileyici özsəl içeriklerden feragat etmemelidir. Demek ki Apel, söylem ilkesinden sorumlu olan bir öz-düşünümselliğin tersine-çevrilemez Arşimet noktasını güvence altına alabileceğine inanmaktadır. Bu açıdan felsefe, argümantasyonun ya da akıl yürütmenin kendini açıklığa kavuşturmasıyla, teori ve pratiği kapsayan bir nihai-gerekçelendirme sunabilmelidir.⁶⁸

Apel'in teorik mimarisi, doğru anladıysam, iki sorunlu temel varsayıma dayanmaktadır. *İlk öncülü*, yani söylem etiğinin temel felsefi ayrımını Apel, iletişimsel ve pratik aklın eşitlenmesi pahasına elde etmektedir. İletişimsel akıl kavramı, geçerlilik iddiaları ve onların söylemsel/gidimli uygulama koşullarının bir analizli yoluyla geliştirilebilir. Dolayısıyla bu, genel argümantasyonun ön koşullarının analizini içerir. Farklı argümantasyon biçimlerini ve uygun argümantasyon kurallarını araştırmanın diğer görevi, özgül teorilere yol açar. Bu yolla da bir ahlak ilkesi, bir şeye ahlaki açıdan bakmanın ne anlama geldiğini gerekçelendirebilir ve açıklayabilir. O hâlde bu, bir tür özgül sorgulamayla, genel olarak

⁶⁸ K. O. Apel, "Normative Begründung der Kritischen Theorie durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit?", Honneth, McCarthy, Offe, Wellmer (Der.), *Zwischenbetrachtungen*, Frankfurt/Main 1989, 15-65.

geçerliliğin özgül bir yönüyle -hatta kapsamlı bir iletişimsel akıl momenti ile ilgilidir.

Diğer taraftan bu, iletişimsel olarak eyleyen kişinin olgu-karşıtı tarzda pragmatik ön koşullara dahil olması gerektiği bakımından, daha geniş anlamda bir normatif içeriğe sahip olmayı ifade eder. Onun, idealleştirmeler yapması gerekir; örneğin ifadeleri özdeş anlamlara atfetme, ifadelerin bağlamının ötesine geçen bir geçerlik iddiası ortaya koyma, muhatap için sorumluluk üstlenme vb. Ayrıca iletişimsel olarak eyleyen kişi, önceden yazılmış/dikte-edilen bir eylem kuralının ‘zorunluluğu’ ile karşılaşmadan, bu kuralın deontolojik olarak ahlaki bir buyruğun olması-gereken geçerliliğine veya aksiyolojik olarak tercih edilen değerlerin bir yapılanışına ya da ampirik olarak bir teknik emir kipinin etkinliğine atfedilip atfedilemeyeceği konusunda zayıf bir aşkınsal gerekliliğin ‘zorunluluğu’ altında durmaktadır. İletişimsel akıl, pratik akıl gibi doğru eylem normları için kendi başına (*per se*) bir kaynak değildir. O, geçerlilik iddialarının (önermesel hakikat, öznel samimiyet ve normatif doğruluk) tüm yelpazesine uzanır ve bu açıdan ahlaki-pratik sorular alanının ötesine geçer. Eylemin yükümlü kılıcı yöneliminin dar anlamında normatiflik, bir bütün olarak uzlaşılabilirlik odaklı eylemin rasyonelliğiyle çakışmaz. Normatiflik ve rasyonellik, varsayımsal bir tutumla kazanılan ahlaki içgörülerin gerekçelendirilmesi alanında örtüşürler ve gösterildiği gibi, sadece rasyonel motivasyonun zayıf gücünü taşıdıkları için, her durumda varoluşsal bir kendilik/benlik ve dünya anlayışının yükünü taşıyamazlar.

İkinci öncül, yani genel olarak temel bir söylemin ayrıcalığı, Apel’in *İlk Felsefenin* temel-sorularını -ontoloji ve bilinç felsefesi açısından- dil pragmatizminin üçüncü paradigmasına aktarma projesiyle doğrudan ilgilidir. Bu “Felsefenin Dönüşümü”⁶⁹, genel olarak nesnel geçerli deneyim ve ar-

⁶⁹ K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, 2. Cilt, Frankfurt/Main 1973.

gümantasyonun koşulları üzerindeki aşkınsal düşünüm-sellik, yanlışlanabilirlik ilkesinin koşullarını açıklayan kendisi yanlışlanamaz olan gerçek bir felsefi bilgi alanı açarken –ve bu anlamda nihai-gerekçelendirme iddialarını karşılarken, metafiziğin tözsel içeriğinin günümüzde ancak yanlışlanabilir bir statüye sahip olan küresel-bilimsel hipotezler biçiminde korunabileceği fikrine dayanmaktadır.⁷⁰ ‘En uç noktadan’ yapılmış olan bu geçerlilik temellendirmesi, tabiri caizse genel argümantasyon ön koşullarına yönelik ‘kesin düşünüm-sellik’ çerçevesinde gerçekleştirilmeli ve olası tüm bilginin önkoşullarını açıklayan bir felsefenin, koşulsuz asli felsefi düşünce olmasını sağlamalıdır. Nihai-gerekçelendirme ifadesi, Apel’in argümantasyon önkoşullarının felsefi tespitinin özel bir konuma sahip olduğuna işaret ederek savunduğu, aşkınsal koşul analiziyle daraltılmış bir köktencilik kalıntısına işaret eder. Buna göre felsefe, metodoljik olarak güvenli bilgi için kendinde yeterli ve farklılaşmış alanların ötesine uzanır ve özel bir bağımsızlık türüne sahiptir. Bilgi biçimleri hiyerarşisindeki en üst konumu, onu dış kaynaklı bilişsel uyumsuzluklardan uzak tutar. Böylelikle felsefe, genel olarak yanlışlanabilirlik-çekincesi altında artık sahip olamadığı kesinliklerin sonul korunağı olur. Eğer bu, nihai-gerekçelendirme iddiası *anlamına* gelecekse, açıkça iki endişe vardır. İlk olarak, felsefe ve bilimin soyut biçimde karşı karşıya konumlandırılması, temel epistemolojik sorunu kökensel olarak belirleyen bir bilinç felsefesinin mimari mirasının bir parçasıdır. Dilsel pragmatik dönüşümden sonra, bunun yerine olanaklı uzlaşımın/anlayışın koşulları ilgi merkezindedir. Ancak böylelikle, nesnel dünyadaki bir şeye ilişkin bilgimizin düşünüm-sellik biçimleri olarak nesnelleştirici bilimler tekil konumlarını kaybederler. Bilimler, gündelik yaşamın ve uzman kültürlerinin çeşitli bilgi biçimlerinin ufkundan

⁷⁰ K. O. Apel, *Kann es in der Gegenwart ein postmetaphysisches Paradigma der Ersten Philosophie geben?* (1991).

geriye çekilirler ve bu bilgi biçimleri arasında yer alan felsefe, onları ‘gerekçelendirmek’ zorunda kalmadan bir yorumcu rolünde aracılık yapar. Aynı şekilde felsefe, bilim sistemi içerisinde sadece gerçek anlamda değil, aynı zamanda metodik gerekçelerden dolayı çok yönlü işbirliğine girer. Felsefe, söylemlerin ‘doğmuş’ meta-söylemlerle hiyerarşik bir dercelendirmesi olmadığı için, hâkim ve yer-gösterici olarak konumunu kaybetti.⁷¹ Özerk hâle gelmiş disiplinler ve bilgi alanları arasında, teorik sonuçların meta-teorik bağlantısı ‘temellendirme’ ile değil, sadece tutarlılıkla sağlanır.

Bu arada, her ikisini de haklı çıkarır: Bir yandan felsefe, diğer yandan tinsel ve sosyal bilimlerin yakın bir ilişkisi içinde yetkin bir şekilde yargılayan, konuşan ve eyleyen öznelelerin hem sembolik olarak önceden yapılandırılmış nesnelere hermeneutik-anlayıcı erişimini, hem de teori-öncesi bilginin rasyonel olarak yeniden yapılandırılması sürecini. Sonuç olarak, felsefe ve bilim (yasa-koyucu deney bilimleri örneğine göre) arasındaki soyut bir karşılaştırmayı yasaklar.⁷² Felsefenin benzersizliği, ne kavram-analizi işleyişinde ne de sorgulamalarının evrensel karakterindedir. Felsefe, aynı zamanda bazı argümantasyonlarının öz-ilişkiselliği/kendine-referansı ile de karakterize edilir. Ancak, sadece tartışmacı olarak benimseyebileceğimiz genel argümantasyon önkoşullarının kesin merkezi analizinin öz-ilişkiselliği/referansı, Apel’in nihai-gerekçelendirme düşüncesiyle birleştirdiği kendine yeterlilik ve yanılmazlığı felsefi çabaya sağlayamaz.

Bu ikinci endişe, burada ayrıntılarına giremeyeceğim aşkınsal argümanların statüsü ve anlamıyla ilgilidir. Sadece, şimdiye kadar Kant’ın anlama yetisi kategorilerinin aşkınsal dedüksiyonuna benzer bir şeyin eşdeğeri yoktur -ve buna dair bir ihtimal bulunmadığını da hatırlatmak isterim.

⁷¹ M. Seel, “Die zwei Bedeutungen kommunikativer Rationalität”, A. Honneth, H. Joas (Der.), *Kommunikatives Handeln*, Frankfurt/Main 1986, 53 vd. ve benim yanıtlım aynı yerde, s. 337 vd.

⁷² J. Habermas (1983), 9-28.

Ancak böyle bir eşdeğerlik olmadan, Strawson anlamında zayıf aşkınsal argümanlara bağımlıyız.⁷³ Bu argümanlar, argümantasyon oyunu gibi kendi kendini ikame den bir düzenin genel ve gerekli varsayımları ile ilgili olarak, sadece olgusal olarak itiraz edilemez olduğunun kanıtını sağlarlar. Rasyonel söylemler için, gerçekte hiçbir işlevsel eşdeğerliğe sahip olmadığımız için, herhangi bir seçeneğimiz de yoktur: *Kaçınılmaz* olarak, bu sofistike iletişim biçiminin pragmatik ön koşullarına herhangi bir alternatif olmaksızın katılmalıyız. Sosyo-kültürel yaşam biçimlerimizle içsel olarak bağlantılı bir pratiğin normatif içerikli varsayımlarının olgusal olarak itiraz edilemez olmasının bu kanıtı, elbette bu yaşam biçiminin değişmezliği çekincesine tabidir. Bunun değiştiğini, *a priori* olarak reddedebiliriz. Fakat bu boş bir alternatif olmaya devam ediyor, çünkü insanları *zombilere* dönüştüren bilim kurgu (*science fiction*) olmadan yaşam tarzımızda köklü bir değişiklik hayal bile edemeyiz. Apel'le varsaydığım gibi, eğer sağlayabilirsek zayıf anlamda aşkınsal kanıt, elbette konuşma ve eyleme yeteneğine sahip bütün özneler için bağlayıcı olan prosedürel olarak anlaşılan bir ahlak ilkesinin evrensel geçerli iddiasını gerekçelendirmek için yeterli olacaktır. Bu ilke, olgusal olarak reddedilemez ya da itiraz edilemez olan varsayımların normatif içeriğinden hareketle gerekçelendirilebilirse, onun makul bir şekilde sorgulanamayacağı, sadece bu veya şu yorum çerçevesinde sorgulanabileceği gösterilmiştir. Bunun için, nihai-gerekçeye ihtiyacımız yoktur. Aslında, olgusal olarak kaçınılmaz argümantasyon ön koşullarının normatif içeriğinin yanılabilir yeniden yapılandırılması önerilerine dayanan bir ahlaki bakış açısının açıklaması, tikel bir yaşam-dünyasının temel bilgisinin içeriğinde, hiçbir şekilde ahlaki evrenselciliğin terk

⁷³ M. Niquet, *Transzendente, Argumente: Kant, Strawson und die sinnkritische Aporetik der Detranszendentalisierung*, Frankfurt/Main 1991.

edilmesi ve ahlak ilkesinin belirli bir yaşam dünyasının arka plan bilgisinin içeriğiyle bağlantısı anlamına gelmez.⁷⁴

Etik için bir nihai-gerekçelendirmenin, elbette böyle bir Arşimet noktasından geliştirilen bir felsefenin, kesin bilişsel bir söylem etiğinin borçlu kalması gereken hazır cevapları olup olmadığının ne olanaklı ne de gerekli olduğu sorulabilir. Örneğin, bir akıl-ahlakının makullüğünün sınırlarına veya özel görevlerin atfının yasal-kurumsal arabuluculuğuna yansımaları gerektiğinden kaynaklanan sorunları düşünüyorum. Düşünümelliğin en üst noktasına işaret edebilen hiyerarşik biçimde kurulmuş bir felsefe, ahlak teorisini bir kez daha bütün olarak yakalayabilmek ve düşünümsel olarak kendini aşabilmek için muhtemelen daha iyi ön koşullar sunmalıydı. Düşünümsel bir öz-aşkınlık/kendini-aşma olarak Apel, etiğinin sözde ‘B Bölümü’nü ortaya koyar. Burada Apel, etik sorumlulukla eyleyen bir politikacının özel perspektifini benimser ve stratejik biçimde eyleyen rakip beklenmedik bir eylem çatışmasının uzlaşımalsal çözümü için koşulları kabul etmediği için, kesin bir ahlaki tutumun sorumsuz sonuçlara yol açması gereken durumları göz önüne alır. Toplumun çıkarları için siyasi sorumluluk taşıyan bu yalnız temsilcinin, salt güç siyasetinin doğal alanına geri dönmesine gerek kalmaması için, Apel, ona, karşı-stratejilerin seçimini etik-sorumlulukla gerekçelendirilebileceği bir ilke verir. Bu ilkeye dayanan temsilci, ahlaki kurallara ve üzerinde anlaşılan ilkelere genel olarak uymanın makul olacağı ve mevcut güç siyaseti ikileminin ortadan kalkacağı ilişkilerin oluşturulması için uzun vadeli hedeflere yönelmelidir. Apel, Kant tarafından *tarih-felsefesi* açısından tasarlanan bir dünya-vatandaşlığı konumunun tasarlanmış amacını, temsili eyleyen aktörlerin ahlaki olarak haklı bir politik hedefi olarak tanımlar. O, ahlaki açıdan uygun davranışın politik olarak beklenebilmesi için yerine getirilmesi gereken yaşam

⁷⁴ Apel (1989), 51.

koşullarının gerçekleştirilmesi hedefini, *ahlaki kurama dayanan* tamamlayıcı bir ilke hâline getirir. Apel, “ahlaki ilerleme için çabalamak ve onun tarihsel gerçekleştirmesini tarihsel ön-kosullarla bağlantılı olarak düşünebilmek ve –her zaman tarihin tekrarlanan koşullu yeniden yapılandırılmasında– düşünülebilir olduğunu kanıtlama”⁷⁵ görevini koyutlar. Burada düşüncenin ahlakın taleplerine paradoksal olarak teslimiyetine girmek istemiyorum; Apel’in ahlak teorisi çerçevesinde sorular sorma ve cevaplar *talep etmesinden* kaynaklanan, ancak siyaset ve hukuk teorisinin normatif sorunlarına *geçildikten* sonra anlamlı bir şekilde ele alınabilecek talihsiz sonuçlarla ilgileniyorum.

Yukarda belirtilen tamamlayıcı ilke, Apel’in kendisinin de fark ettiği gibi, deontolojik olarak uygulanan bir ahlak teorisine teleolojik bir bakış açısı getirir: Ahlakın gerçekleştirilmesinin kendisi, en yüksek iyi ile biçimlendirilir. Bu, deontolojik bir teorinin kavramsal çerçevesinin ötesine geçer. Her şeyden önce, tamamlayıcı ilkenin hangi düzeyde gerekçelendirilmesi gerektiği sorusu ortaya çıkar. O, ahlaki ilkeyeyle aynı düzeyde gerekçelendirecek olsaydı, genel argümantasyonun ön koşullarının içeriğinin analizi için herhangi bir eşdeğerlik verilebilirdi -ki durum böyle değildir. Ayrıca tamamlayıcı ilkenin, belirli pozisyon sahiplerine yönelik *özel* bir görev/ödev olarak formüle edilmesi de rahatsız edici olmalıdır. Ahlak ilkesinin somut bir ödeva benzer şekilde yeniden yorumlanması, sadece şu şekilde olabilir: “Her zaman doğru uygulanan geçerli normlara göre eyle”, bu da gereksiz talep gibi ‘ahlaki eyle’ anlamına gelir. Eğer tamamlayıcı ilke özel bir ödeva olarak anlaşılacaksa, diğer tüm normlar gibi farklı bir düzeyde ele alınmalıdır, yani katılımcıların ve etkilenenlerin gerekçelendirme söylemlerinde bir genelleştirme testine tabi tutulması gerekir. Ancak bu, yerine-getirilmemesini açıkça iddia ettiği tamamen aynı ar-

⁷⁵ Apel (1987), 467.

gümantasyon ön koşulları altında ilkenin denetlenmesi anlamına gelir. Kendisini böylesine çelişkili bir şekilde ortaya koyan bir argümantasyonun nasıl mümkün olabileceğini anlamıyorum.

Bunun dışında, tamamlayıcı ilke, yapısı açısından paradoksal bir eylem gerektirir: Bir şey, *aynı zamanda* ahlaki olarak gerekli olmalı ve amaç-rasyonel bir biçimde hedeflenmelidir. *Güter-etikler* değer yönelimli bir eylemi normatif biçimde tavsiye ederlerken, deontolojik yaklaşımlar bir yönelimi başarılı olarak yükümlü kılamazlar. Apel, tamamlayıcı ilkeyle ahlaki yeterliliğin yeterliliği gibi bir şeyi tanıtmak ve sadece politik irade oluşumu düzeyinde duruma ve somut olasılıklara bağlı olarak değerlendirilebilecek bir şeye soyut biçimde önceden karar vermek ister. Görünüşe göre, teorisinin hiyerarşik yapısı aracılığıyla Apel, ahlak ilkesinin gerekçelendirilmesiyle aynı düzeyde ortaya çıkmayan siyasal etik sorunlarının üstesinden gelmek için ‘en üstte’ bir süper-ilke kullanmaya eğilimlidir. Apel’in aklındaki yalnız politikacının arkasında, dünyayı düzene sokmak isteyen –en azından demokratik bir toplumun vatandaşı olmayan- filozof kral gizlenmektedir. Burada demek ki, politik irade oluşumu, aynı zamanda bir dizi politik reform pratiği, her zaman yasal olarak organize olmuş bir iktidarın ve toplumsal düzenin kurumları içerisinde gerçekleşir. Her durumda, politikacılarımız, kararları yasal olarak kurumsallaştırılmış görüş ve karar alma süreçlerine bağlı olan, demokratik olarak meşrulaştırılmış iktidar konumlarına sahiptir.

Devletlerarasındaki ilişkiler bile uluslar üstü kurumlar, sözleşmeli ilişkiler ve uluslararası hukuk normları tarafından o kadar sıkı düzenleniyor ki, klasik dış politika giderek bir dünya iç politikasına dönüşüyor; neyse ki bu da tek başına sorumluluk alan bir politikacının kahramanca kararları için giderek daha az alan bırakıyor. Siyasal etikle ilgili sorunlar, sosyal-kuramsal değerlendirmeler gerekli olmasalar

bile, özellikle onların hukuksal-kuramsal olarak ele alınması bir tür karmaşık uygulama problemi oluşturur.

Etîğinin ‘A Bölümü’ ve ‘B Bölümü’ arasındaki ayrımın ilk hamlesiyle Apel, birini sonuçlara tarafsız kalan bir niyet-etîği, diğerini sonuçlara duyarlı bir sorumluluk-etîği olarak karşı karşıya getirdiğinde, rotayı yanlış belirler. Çünkü ahlaki söylem içerisinde, normları gerekçelendirirken evrenselleşme ilkesine uygun olarak eylemlerin sonuçlarını değerlendirmek gerekir. Ve normu uygularken, uygunluk ilkesi, verilen durumun tüm ilgili özelliklerinin dikkate alınmasını talep eder. Bazen, ahlakın makuliyetiyle ilgili öz-ilişiksel/kendine-referanslı düşünümSELLİKLER bile vardır.

Sıra dışı durumlarda, demek ki ahlaki bakış açısından da ahlaki olarak gerekli olanın lehine basitçe çözümlenemeyen –sanki bu sadece irade zayıflıklarının bir sorunuymuş gibi– ahlaki içgörü/anlayış ve etik öz-anlayış arasında bir gerilim ortaya çıkabilir.⁷⁶ Dolayısıyla, varoluşsal bir çatışmada tek uygun norm, bu şekilde yükümlü olan kişinin tamamen ahlaki olarak gerekli bir eylem olarak tanıdığı, ancak olduğu ve olmak istediği kişi olarak kendisinden vazgeçmeden gerçekleştirilemeyeceği –bu yükümlülüğün altında yıkılırdı– bir eylemi gerektirebilir. Böyle bir sınır durumunda, yaşam tasarısını otantik bir şekilde takip etmek isteyen bir kişi olarak, ahlaki özsaygının koşulları kendisiyle olan ilişkiyle bağdaştırılmaz. İyi karşısında adil-olanın önceliğinde ısrar eden bir ahlak teorisi, bu olguyu bu şekilde reddetmeyecek, ancak onu farklı bir tanım altına yerleştirecektir. Bir revizyon önerisi, diğer ödevlerle rekabet edebilecek olan kendine karşı ödevlerin ya da yükümlülüklerin bilindik tanıtılmasıdır. Ancak bu anlayış, ödevler ve haklar arasındaki simetri ile bağdaşmaz. Bu yüzden uygulama söylemlerinin düşünümSEL olmasına izin vermek daha mantıklıdır: Tekil duruma uygun normu tespit ettikten sonra, bundan kaynaklanan tekil

⁷⁶ L. Wingert, *Gemeinsinn und Moral* (1991).

yargının varoluşsal olarak mantıksız olan bir eylemi talep edip etmediğini denetlemek gerekebilir.

Kuşkusuz ki genel olarak, ahlaki olarak gerekli eylemin makuliyet sorunu, öncelikle ahlaktan hukuk teorisine geçişte ortaya çıkar. Modern rasyonel hukukta, ahlaktan hukuka geçişi işaret eden belirli makullük değerlendirmeleri vardır. Ahlak ilkesinin ışığında, normlar sadece *genel olarak* bir norma uyma pratiğinin ön koşulu ('E'de açıkça belirtilen) altında geçerli olarak kabul edilirler. Eğer bu koşul yerine getirilmezse, geçerliliklerine bakılmaksızın normlar makul değildir. Bununla Kant, devletin yasal/hukusal zorlama uygulamasındaki tekelleşmesini gerekçelendirmektedir. Sadece hukuksal bir kurumsallaşma, ahlaki olarak geçerli normlara genel biçimde uymayı sağlayabilir. Bu, aslında hukuk için ahlaki bir temeldir. Diğer taraftan, tekil hukuk normlarının gerekçelendirilmesi yasama pratiğinin demokratik sürecinin dikkate alması gereken ahlaki yönler vardır. Hukuk normları açısından uygulama sorunlarını gerekçelendirme problemlerinden ayırmak gerektiği için de, uygulama söylemlerinin bağımsız bir içtihat biçiminde kurumsallaşmasına yönelik diğer bir talep vardır. Bu biçimiyle, Kant'ın hukuk öğretisinde tutarlı bir biçimde ele aldığı anayasal devletin ana hatları ortaya çıkar; burada ahlaki bakış açısı artık kendisini doğrudan eylem biçimleri üzerinde değil, aksine hukuk ve politik kurumlar üzerinde bulmaktadır. Hukuki-teorik değerlendirme, nihayet hukuksal itaatın sınırlarına ilişkin klasik sorunun, yani sayısız itaatsizliğin ve meşru direnişin koşullarının bir 'devrim hakkı' için ortaya çıktığı noktaya kadar sürdürülebilir. Ayrıca bu, pozitif hukukun siyasi nedenli ihlalinin ahlaki olarak gerekçelendirilebileceği veya meşru olabileceği koşullarla ilgilidir.⁷⁷ Bu birkaç ipucu, ahlak, hukuk ve siyaset arasındaki normatif ilişkilerin, söy-

⁷⁷ Krş. Sivil itaatsizlik problemi için yazıları; J. Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt/Main 1985, 79-120.

lemelerin yanlış bir hiyerarşisine başvurmadan söylem teorisi aracılığıyla adım adım daha iyi açıklanabileceğini akla yat-
kın hâle getirmeyi amaçlamaktadır.

11. [Adil-olanın İyiye Önceliği]

Felsefi bir adalet teorisinin ahlaki-teorik temeli için, ahlaktan hukuka geçişin normatif gerekçelendirmesini doğru şekilde ele almak önemlidir. (a) Thomas McCarthy’nin bir itirazını, en azından söylem etiğinin bir hukuk ve siyaset teorisine açtığı perspektifi göstermek için fırsat olarak değerlendirmek istiyorum. İtirazın kendisi, adil-olanın iyi karşısındaki önceliğine dair kuşkuyla dayanmaktadır, bu yüzden (b) J. Rawls tarafından daha sonraki yazılarında geliştirilen ‘örtüşen uzlaş’ (*überlappend Konsens/overlapping consensus*) kavramına değineceğim.

(a) T. McCarthy, davranışsal beklentilerin yasal bir normlaştırılması ihtiyacını, özellikle de siyasi yasama meclisinin kanaat ve irade oluşumunun yasal olarak kurumsallaştırılması gereksinimini, farklı dünya görüşleri ve çeşitli değerlendirici diller arasındaki rekabet koşulları çerçevesinde gidimli/söylemsel usulün belirsizliği ile gerekçelendirir: “Anlaşmazlıklar ...muhtemelen demokratik kamusal yaşamın kalıcı bir özelliği olacaktır. Onlar, Habermas’ın bu terimlerle ilgili anlayışına göre, genel olarak stratejik uzlaşma, rasyonel fikir birliği veya etik öz-aydınlanma, yani etik olarak kendini açıklığa kavuşturma yoluyla çözülemez. Onun planında geriye kalan her şey, aşağı yukarı incelikli zorlama biçimleridir, örn. çoğunluk kuralı ve yaptırım tehdidi.”⁷⁸ İlginç bir biçimde, McCarthy, ahlaki hukuk aracılığıyla tamamlama ihtiyacını, eğer doğru olsaydı, söylem-kuramsal

⁷⁸ T. McCarthy, “Practical Discourse: On the Relation of Morality to politics”, *Ideals and Illusion. On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*, Cambr. Mass., 1991, 198.

ahlak kavramının özüne dokunması gereken bir argümanla ortaya koyar. Gerçi bu anlayışa göre de, zorlayıcı yasanın soyutlama ve idealleştirmeye dayalı ahlaki söylemin güdüsel zayıflıklarını ve bilişsel belirsizliklerini telafi etmesi beklenebilir. Ancak mevzuatın kendisini meşrulaştırması gereken hukukun kurumsallaşmış görüş ve irade oluşumu, sadece daha karmaşık söylem ve müzakere ağı olarak değil, aynı zamanda söylem modeline bir alternatif olarak sunulur: “... Rasyonel olarak motive edilmiş anlaşma fikrini, Habermas’ın stratejik olarak motive edilmiş çıkarlar uzlaşısı ile geçerlilik konusunda argümantatif olarak elde edilen fikir birliği arasındaki temel ayrımının ötesinde *düzenlemeliyiz*.”⁷⁹

Diğer yandan hukuk, söylem etiğinden *hareket eden* bir söylem teorisi, söylem modeline bağlı kalacaktır. Böyle bir teori, ahlaki kuralların normatif geçerlilik iddiası ve hukuk normlarının meşruluk iddiası arasındaki farkı, yasama organının varsayımsal olarak makul/ussal bir politik istenc/irade oluşumuna, sadece ahlaki (ve etik) gerekçelerin değil, aynı zamanda her şeyden önce az ya da çok adil uzlaşmalardan kaynaklanan program ve hedeflerin yanı sıra az ya da çok tartışmalı uzman söylemlerinden ortaya çıkan bilgiler ve varsayımların dahil olmasıyla açıklar. Bu tür bir kolektif irade oluşumu, genellikle söylemsel biçimlerde yer alabildiği ölçüde kendisi için makul/ussal olma varsayımına sahip olacaktır. O hâlde hukuk devleti idesi, sorgulamalar açısından farklılaşmış argümantasyon ve müzakereler ağının iddialı iletişim ön koşullarını ve prosedürlerini yasal olarak kurumsallaştırma niyetinden anlaşılabilir. Bu durumda demek ki, söylem ilkesini uygulamak için kullanılan siyasi gücün/iktidarın kendisi söylemsel olarak oluşturulmalıdır.

Bu teorik yaklaşımı, başka bir yerde ayrıntılı olarak açıklayacağım; burada sadece McCarthy’nin iktidar/şiddet ve rasyonel olarak motive edilmiş uzlaş/anlayış arasındaki

⁷⁹ McCarthy (1991), 196.

seçeneğin eksik olduğunu düşünmesinin nedeniyle ilgileniyorum. Çoğulcu bir toplumun demokratik kanaat ve irade oluşumuyla birlikte, ona göre üçüncü bir unsur, tam da söz konusu meşru zorlama devreye girer; ancak McCarthy, bunu, sadece kurumsal olarak düzenlenmiş bir çoğunlukçu karar verme mekanizmasının yasal doğasıyla açıklamaktadır. O, her şeyden önce ahlaki gerekçelendirme söylemlerinde üstlenilen çıkarların/ilgilerin genelleştirilmesine dar sınırlar çizen değer standartlarının, dünya görüşlerinin, değerlendirici ifadelerin ve geleneklerin ölçülemezliğini temel neden olarak gösteriyor: “Habermas’ın evrenselleştirme ilkesinin çok çeşitli ‘Ben istiyorum’lardan birleşik bir ‘Biz istiyoruz’a ulaşmadaki başarısı ‘evrensel olarak kabul edilmiş gereksinimleri’ bulmaya bağlıdır. Argüman, ...onların değer yönelimlerinde temel farklılıklar olması durumunda, bunun mümkün olamayabileceğini öne sürer. Biçimsel prosedürün özsel içerikten ayrılması, asla mutlak değildir: Neyin iyi olduğu konusunda bir ölçüde anlaşılmaya varmadan, adil olan üzerinde anlaşılamayız. Ancak pratik söylem, Habermas tarafından tam olarak böyle bir anlaşmanın olmadığı durumlarla başa çıkmak için, yani çatışan çıkarlar ve değerler, rekabet eden iyi kavramları ile ilgili konuları düzenlemeye ihtiyaç duyulduğunda ele almak üzere tasarlanır.”⁸⁰

Tabii ki, McCarthy, bu itiraza söylem etiği açısından nasıl cevap verilebileceğini bilir. İhtiyaç duyulan yorumlar nihai değildir, aksine öznelararası olarak paylaşılan ve hiç kimsenin özel mülkiyetinde olmayan değerlendirici dillere ve geleneğe bağlıdır. Bu yüzden, ihtiyaçlarımızı ışığında yorumladığımız sözcük dağarcığının dilsel-eleştirel olarak yenilenmesi, gerekirse söylemsel olarak müzakere edilebilecek kamusal bir meseledir. Ancak şimdi, modern toplumlarda yaşam biçimlerinin kaçınılmaz, ama hatta arzu edilen çoğulculuğu -ve yaşam tasarılarının ilerleyen bir bireyleşmesi-

⁸⁰ McCarthy (1991), 191 vd.

ile karşı karşıyayız; ve bunlar, McCarthy'nin de vurguladığı gibi, bu tür tartışılarda ortak yorumlar üzerinde anlaşmamızı gittikçe daha az olası hâle getiriyorlar. Farklı gruplar ve bireyler için aynı anlama gelen deneyimlere ve makul örneklerle gittikçe daha az atıfta bulunabiliyoruz. Farklı değer sistemleri ışığında aynı gerekçelerin ya da nedenlerin farklı bireyler ve gruplar için aynı ağırlığa sahip olmasını giderek daha az beklemeliyiz.

Ancak bu durum, söylem etiğinin evrenselci yaklaşımını doğruladığından daha az sorgulanmasına neden olmaktadır. Demek ki, toplumsal pratikte eşitlik ilkeleri ne kadar çok geçerli olursa, yaşam biçimleri ve yaşam tasarıları birbirinden çok daha farklı olur. Ve çeşitlilik ne kadar büyükse, birbirine giderek daha fazla yabancı hâle gelen ve farklılık ve başkalık konusunda ısrar den öznelere ve yaşam biçimlerinin bütünlüğünü ve eşit haklara sahip bir arada varoluşunu koruyan kurallar ve ilkeler o kadar soyut olmalıdır. Elbette ahlaki açıdan cevaplanabilecek sorular evreni, çok kültürlü bir topluma ve uluslararası ilişkilerde bir dünya-toplumuna doğru bir gelişme sürecinde küçülmektedir. Ancak, giderek daralan dünyada birlikte yaşama, hatta hayatta kalmaya ilişkin bu az sayıda ve sadece daha keskin biçimde odaklanmış sorunlar daha önemli hâle gelir. Kesin biçimde geliştirilebilir olan ilgiler/çıkarlar alanının ne kadar kapsamlı olduğu, ampirik bir soru olmaya devam eder. Ancak, ahlaki söylemlerin, örneğin insan hakları ve demokrasi konusundaki artan uzlaşıya rağmen, ortak çıkarların ölçülemez dillerin ışığında *aslında artık* tanımlanamayacağı için temelde *boşa işlemek* zorunda kaldıkları gösterilebilseydi, adalet sorunlarını iyi yaşamın bağlamla bağlantılı sorunlarından deontolojik olarak ayırma girişimi başarısız olurdu.

Bu değerlendirme, bizi, Taylor'un evrensel *güter-etigi* ile bağlantılı öncüller altında daha önce değindiğimiz bir konuya geri götürmektedir. Adil-olanın iyiye önceliği ya da üstünlüğü, aynı zamanda komüniterler/komün-taraftarları/

cemaatçiler (*Kommunitaristen*) ve liberaller arasındaki tartışmada merkezi çekişme noktasıdır.⁸¹ Sosyal-ontolojik açıdan, burada iyice karmaşıklaşmış bu tartışmayla ilgilenmemize gerek yok. Çünkü kişinin bireyselci kavramlarına veya toplumun araçsal kavramlarına yönelik cemaatçi itirazlar, iletişimsel eylem teorisinden alınan söylem etiğinin temel kavramlarına uygulanmaz. Bu, Kantçı gelenekten kaynaklanan deontolojik özgürlük, ahlak ve hukuk anlayışını ‘liberaller’le ve Hegelci gelenekten ortaya çıkan sosyalleşme olarak bireyselleşmenin öznelerarası anlayışını komüniterler ile paylaştığı ölçüde ara bir konum işgal eder.⁸² Adil-olanın iyiye önceliği ya da üstünlüğüne, her şeyden önce *epistemolojik* yönler açısından itiraz edilir. Bu bakımdan söylem etiği, adaletin ve pratik aklın usule ilişkin versiyonları da dahil *hepsinin* bağlamsal bağlılığına ve geleneksel köklerine dayanan liberal adalet teorilerinden daha az itirazlara açık değildir. Bağlamsalcılar, ahlaki bakış açısının ve adalet perspektifinin sözde genel ve tarafsız açıklamalarının arkasında, her zaman özellikle belirli değerlendirici diller ve geleneklerle doldurulmuş dünya yorumları olduğunu iddia ederler. Bu bağlam- bağımlılığı, genelin özelden ya da tikelden sözde bağımsızlığını ve dolayısıyla adil-olanın iyiye önceliğini reddeder.

(b) J. Rawls, 80’ler boyunca ve özetleyici olarak teorisinin⁸³ kısa bir ‘yeni-versiyonunda’ bağlamsalcı endişelere savunucu ve saldırgan bir biçimde aynı anda tepki verdi. O, bir yandan, köktencilik kuşkusuna maruz kalan evrensel

⁸¹ Ch. Taylor, “The Liberal-Communitarian Debate”, N. Rosenblum (Ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass. 1989.

⁸² S. Benhabib, “Autonomy, Modernity and Community”, Honneth et al. (Der.), *Zwischenbetrachtungen*, Frankfurt/Main 1989, 373-394; “In the Shadow of Aristotle and Hegel: Communicative Ethics and Current Controversy in Practical Philosophy”: *Philos. Forum*, 21, 1989/90, 1-31; K. Baynes, “The Liberal-Communitarian controversy and Communicative Ethics”, *Philosophy and Criticism*, 14, 1988, 293-315.

⁸³ J. Rawls *Justice as Fairness: A Briefer Restatement*, 1989, parantez içindeki sayfa numaraları bu metne atıfta bulunur; krş. J. Rawls (1985).

olarak geçerli bir adalet kavramını gerekçelendirme iddiasını geri çekti. Adalet teorisi şimdi, sadece Batı siyasal düşünce geleneğinin en iyi normatif sezgilerini sistematik bir niyetle yeniden yapılandırmalıdır. Kuşkusuz ki Rawls, yeniden yapılandırmacı biçimde gerekçelendirilen adalet ilkelerinin sadece siyasi-kültürel gelenekleriyle şekillenen toplumlara mı, yoksa genel olarak modern yaşam ilişkileri için, yani kültürel biçimleri ve kökenlerine bakılmaksızın *tüm modern* toplumlar için mi geçerli olacağı sorusunu açık bırakmaktadır. Diğer yandan Rawls, geleneklerimizin bağlamına sadece bilgilendirici bir arka plan statüsü verir. Bu sezgisel arka plan, daha önce belirtildiği kadarıyla, normatif sınırlamalar altında, tarafların yaşam biçimlerine tarafsız olan adalet ilkelerini gerekçelendirebilecekleri varsayımsal bir ilksel/orjinal-durumun tanımlanması için hermenötik başlangıç noktasını belirler. Bu sınırlamalar ya da kısıtlamalar, iynin farklı anlayışlarının ifade edildiği tüm kapsamlı kendilik/benlik ve dünya yorumlarından soyutlamayı gerekli kılar. Orijinal/ilksel-durumun koşullarına yerleştirilmiş adalet perspektifinin özgülleştirilmesi hakkında geleneğimiz, âdeta etkili tarafların arkasında konuya ilgisiz kalır. Ancak, anonim ‘kapsamlı doktrinler’ (*comprehensive doctrines*) kavramı altında olmadıkça, tarafların ne kendi gelenekleri ne de yabancı gelenekler orjinal-durum içerisinde konu hâline getirilemez. Bu, Rawls’un bu tür dünya görüşlerine kayıtsız kalması nedeniyle ‘metafiziksel değil siyasal’ olarak adlandırdığı adalet kavramına yönelik içeriksel olarak boş tamamlayıcı kavramdır.

Bir sonraki adımda, Rawls, bu soyutlamanın olanaklı olup olmadığını ve işe yarayıp yaramadığını kontrol eder. Orijinal/ilksel-durumda gerekçelendirilen adalet ilkeleri, öyle havada asılı kalmamalı; onlar aynı zamanda –‘olanaklı-olanın sanatı kapsamında’ uygulanabilmelidir. *İdeal* yurttaşlarının ön koşullara göre meşru olarak kabul ettikleri –özellikle de adil uygulamalar her yeni nesil ile sadakat

duygusunun yenilendiği bir deneyim bağlamı oluşturduğunda kurumlara sadakatle davranmaları ‘iyi düzenlenmiş bir toplum’ tasarımının bir parçasıdır. Ancak çağdaş liberal toplumların gerçek vatandaşları, farklı geleneklerde ve yaşam tarzlarında yetişen ve öz-anlayışlarını rekabet eden dünya-yorumlarına borçlu olan etten ve kandan oluşan varlıklardır. Vatandaşların bir kamuoyu oluşturmak için bir araya geldikleri siyasi kamusalılık, McCarthy’nin endişelerinin nedeni olan, kültürel yaşam biçimlerinin ve bireysel yaşam planlarının yan yana gelmesi ve karşıtlığıyla, inançların ve ilgilerin/çıkarların bir çoğulculuğu ile karakterize edilir. Dolayısıyla, adalet teorisi ancak düşünümsel biçimde kendisini bit bütün olarak yakalayarak ve kendi kabul edilebilirlik koşullarını açık kılarak gerçekçi bir şekil alabilir. Bu teori, kendine referansta bulunan bir argümantasyon adımıyla adalet ilkeleri için sağlanan gerekçelendirmenin, mevcut kamuoyu arenasında onaylanmasına güvenebileceğini makul hâl getirmelidir: “Hakkaniyet olarak adalet, kendi çerçevesinde açıklandığı kadarıyla her vatandaşın gerekçesini telafi ederek kendi dayanağını uygun bir şekilde oluşturmadıkça makul değildir.” (141).

Orijinal/ilksel-durumdaki kapsamlı kendilik ve dünya yorumlarının yapısal olarak zorlanan soyutlaması hakkında ifade edilen her şeyden sonra, Rawls’ın yanıtı şaşırtıcı olmaz: Rakip dünya görüşlerinin içeriğinden habersiz olarak geliştirilen bir adalet kavramı, kapsamlı doktrinlerin farklılaşan değer yönelimlerinin uzlaştığı normatif ifadelerin bir kesitini oluşturacaktır. Siyasi görüşlerinin doğruluğuna birbirini ikna etmeye çalışan vatandaşların kamusal söyleminde, adalet teorisine dayanan ilkelere ilişkin bir ‘örtüşen-uzlaşım/mutabakat’ (*overlapping consensus*) ortaya çıkacaktır.

Bu öneri karşısında bir bağlamcı, özellikle ‘modern’ toplum kavramıyla bağlantılı olan iki varsayım üreterek, Rawls’un aralarındaki tartışmalı soruya ön-yargılı biçimde yaklaştığı konusunda itiraz edebilir. Varsayımlardan biri,

ampirik türdendir. Buna göre, modern toplumlarda, diğer sosyal eylem sistemlerinden algılanabilir bir biçimde bağımsız olan sadece *siyasi bir düzen* kendini farklılaştırmakla kalmaz; aynı zamanda onunla birlikte, siyasi adalet sorunlarında uzmanlaşmış bir *değerler alanı* da oluşmaktadır. Bu varsayım, ampirik olarak kanıtlanmıştır; kuşkusuz ki, tartışmalı kavramsal içerimlere de sahiptir: “Siyaseti ayırt edici bir alan olarak ele alırsak, diyelim ki temel karakteristik değerlerini formüle eden bir siyasal anlayış bir *özgür-bakış* açısidir. Bu, iki anlama gelir: Birincisi, o ilk etapta sadece toplumun temel yapılarına uygulanacak şekilde oluşturulmuştur; ve ikincisi karakteristik siyasi değerleri, politik-olmayan değerlerden ve bunlarla herhangi bir özel ilişkinin ihtiyaçlarından bağımsız olarak formüle etmesidir.”(133). Diğer varsayım, kavramsal bir yapıya sahiptir ve bağlamımız açısından özel ilgiyi hak eder. Metafizik-sonrası bir adalet kavramı ya da anlayışı, hiçbir şekilde tüm kapsamlı doktrinlerle değil, aksine sadece köktenci-olmayan dünya yorumlarıyla uyumludur: “Makul-olmayan kapsamlı doktrinler arasında bir örtüşen uzlaş elde edilebilirken, kapsamlı bir doktrin ne zaman makul-olmayan değildir veya sadece makul olur? ...Makul bir doktrin, aklın yükümlülüklerini kabul etmelidir.”(139).

Modern dünya yorumları, aynı geçerlilik iddiaları evreninde diğer dünya yorumlarıyla rekabet ettikleri gerçeğini yansıttıkları ölçüde, metafizik-sonrası düşünme koşullarına dahil olmaları gerekir. Aynı temelde, birbiriyle mücadele eden ‘tanrıların ve daimonların’ rekabetiyle ilgili bu düşünsel bilgi, onların yanılabilirliklerine dair bir farkındalık yaratır ve doğrudan mutlak hakikat iddialarına dayanan dogmatik inanç tarzının naifliğini kırar. ‘Aklın yükümlülüklerini’ kabul etme, özsel dünya görüşlerine ilişkin tartışmada tarafların ve muhaliflerin –şimdilik- bir uzlaşmaya varamak ve tartışmalı geçerlilik iddialarını bir kenara bırakabilmek için aynı şekilde iyi nedenlere sahip olabileceklerini

bilmek anlamına gelir. Bu yanlabilirlik, söylemsel prose-
dürün belirsizliğine, mevcut bilgi ve nedenlerin lokal/yerel
sınırlılığına, genel olarak gelecek karşısında sonlu zihinle-
rimizin/tinlerimizin taşralılığına dayanmaktadır. Bu koşul-
lar altında, herhangi bir zamanda rasyonel biçimde motive
edilmiş bir rızaya ulaşabileceğinin hiçbir garantisi yoktur.
‘Makul anlaşmazlık’ fikri, hakikat iddialarının bir kenara
bırakılırken, aynı zamanda onların koşulsuz özelliğine bağlı
kalınmasına izin verir. Bu bilinçle ya da farkındalıkla, geçici
olarak rekabet eden dünya yorumlarının bir arada varolu-
şu ile meşgul olan kimse, sadece geçici bir uzlaşma/anlaş-
ma (*modus vivendi*) için hiçbir şekilde umutsuzca rıza/onay
vermez. O, kendi geçerlilik iddialarını sürdürürken, ilkesel
olarak açık tutulan uzlaşma olasılığını sadece belirsiz bir ge-
leceğe ertelemektedir.

Rawls’ın göz önünde bulundurduğu model, kuşkusuz ki
bilimsel rasyonelitenin standartları aracılığıyla düzenlenen
paradigmaların rekabeti, yani deney bilimlerinin yanlabi-
lirliği değil, aksine dinsel mezheplerin devletin yaptırım
gücünden ve onların dini hoşgörü koşulları altında bir ara-
da varoluşundan ayrışmalarıdır. Ancak Rawls’un, orijinal/
ilksel-durumda gerekçelendirilebilecek bu ilkeyi varsayması
gerekmez. Rawls’un, gerçekte ‘örtüşen-uzlaş’ kavramı-
yla ön yargılı olduğu şey, modern ve modern-öncesi bilinç
biçimleri, dünyanın ‘ussal/makul’ ve ‘dogmatik’ yorumları
arasındaki ayırmadır. Modern bilinç bilgileri, bütün olarak
dünya yorumlarından, yani genel olarak ‘kapsayıcı dok-
trinlerden’ vazgeçmez. Ancak onlar, kendi geleneklerimiz
karşısında dışsal bir bakış açısı edimemize ve onları diğer
geleneklerle ilişkilendirmemize izin veren türden bir düşü-
nümsellik ile ayırt edilirler. İçinde kimliğimizin olduğu ge-
leneği bu şekilde *aşıp aşamayacağımız*, hiçbir şekilde önemsiz
olmayan güçlü bir öncüle bağlıdır ve bağlamsalciya, endişe-
lerini bir araya getirip açıklığa kavuşturması için bir neden
verir. Bu, birbirine yabancı kültürler, inançlar, paradigma-

lar ve yaşam biçimleri arasında bir uzlaşî/anlayışın mümkün oldudğı, yani sadece *aynı* dil topluluğunun üyeleri arasında yabancı kültürlerin karşılıklı gözlemine dayanan bir iletişimin değil, aynı zamanda farklı değerlendirici diller arasında bir çevirinin olduğu ortak bir temel olmalıdır. İçerisinde ihtiyaçlarımızı yorumladığımız ve ahlaki duygularımızı açıkladığımız dil ve sözcük dağarcığının, birbirlerine gözenekli olmaları gerekir. Onlar, sosyalleşmiş ve belirli bir yerde doğmuş özneleri *tutsak edecek* şekilde monadik biçimde kapatılmış ve içten aşılamayacak kadar bağlamlara yerleştirilmemelidirler.

Rawls, ancak modern koşullar altında düşünömsel hâle gelen metafizik-sonrası dünya yorumlarının dogmatik olarak sabitlenmiş köktenci dünya görüşlerinden epistemik olarak üstün oldukları doğruysa; aslında böyle bir ayrım keskin bir şekilde yapılabilir, adil-olanın iyiye önceliğı tezini örtüşen-uzlaşî kavramıyla savunabilir. Aksi takdirde, önerilen ‘siyasi’ adalet kavramıyla uzlaşının sağlanamadığı ‘makul-olmayan’ doktrinlerin diskalifiye edilmesi kabul edilemez. Modern ve geleneksel bir dünya-anlayışı arasındaki bu farklılık, sadece rekabet eden dünya-yorumları gerçekten karşılaştırılmaz değillerse, en azından sezgisel olarak bir bağlamdan diğerine çevrilere izin veren bağlamlararası rasyonellik varsayımlarına güvenebilirsek mümkün olabilir. Bu, tam olarak güçlü bağlamlılığın reddettiğı şeydir. Ona göre, tekil olanda hiçbir ‘rasyonellik’ yoktur. Bu anlayışa göre, farklı kültürlerin, dünya görüşlerinin, geleneklerin veya yaşam biçimlerinin her birinin kendine özgü ‘rasyonaliteleri’ vardır. Onların her biri özel bir dünya anlayışının bağlamında iç içe geçmelidir.

Bu, yirmi yıldır antropologlar, sosyologlar ve filozoflar arasında devam eden ve Rorty, Davidson ve Putnam’ın da katıldığı rasyonellik tartışmasına değinmektedir. Bağlamımız açısından, kendimi, felsefi gelenekte geliştirilen çeşitli adalet kavramları temelinde güçlü bir bağlamsalcılık versi-

yonunu gerekçelendiren A. MacIntyre'nin en son kitabıyla da sınırlamak istiyorum.

12. [*'Gelenek-sonrası Ahlakî Bilinç' Kavramı İçin Gelenek ve Modernitenin Kurucu İlişkisi*]

A. MacIntyre, bu klasik kavramları, ahlak ve siyasetin özellikle 'liberalizme' atfedilmiş olan biraz kapsamlı modern temel tasarımları ile karşılaştırmak için, İskoç ahlak felsefesinin yanı sıra Aristoteles, Augustin ve Thomas'a kadar uzanan üç felsefi geleneğin adalet kavramını inceler.⁸⁴ Liberalizm, kendi rasyonellik kavramlarını ve ilkelerini genel olarak bağliııcı biçimde sunabilmek için sadece rakip teorileri değil, aynı zamanda geleneği de eleştirir. MacIntyre'ye göre, bu soyut evrenselcilik, liberalizmin kendisinin –kabul edilmeyen– bir gelenek hâline geldiği gerçeğini gizler. Ancak, bu geleneklerin her biri özel bir dil ve yerel yaşam biçimiyle o kadar iç içe geçmiştir ki, pratik akıl ve siyasal adalet sadece farklı geleneklerde kaydedilmiş perspektiflerin her birinden hareketle anlaşılabilir. Bu açıklama önerileri ve teorilerinin makul bir değerlendirmesinin yapılabileceği belirli bir geleneğin bağlamı dışında bir bakış açısı yoktur.

MacIntyre'nin liberalizm örneğinde göstermek istediği gibi, bu gerçek karşısındaki körlük, modern bilinç biçimlerinin temelidir. Bu önyargıyı o, geleneği bu şekilde inkâr eden felsefi bir geleneğin evrenselci kendi kendini yanlış anlamasının aşkınsal görünümünü üreten bir dil-oyunu yapısından açıklamaktadır. Bu dipsiz evrenşelciliğin gramatik temeli, sözümona 'uluslararası diller'den birini oluşturmaktadır. Bunlar,–Amerikan-bilimi gibi– ortak dil (*lingua franca*) olarak kabul edildiler ve ne kadar yabancı gelenekler olursa

⁸⁴ A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, Ind., 1988. Sayfa numaraları verilen metne atıfta bulunur.

olsun, herhangi bir ifadenin kolayca çevrilebileceği bir ortamı temsil ettikleri önerisini ileri sürerler. Bu tür uluslararası diller, bağsımsızlaştırılarak yabancı gelenek içeriklerinin benimsenmesi için kullanıcılarına gramatik bir zor/şiddet uygularlar. MacIntyre, Nietzsche'nin ikinci "Zamansız Düşünce" (*Unzeitgemäßen Betrachtung*) adlı eserinde antikacı tarih-yazımı olarak kınadığı tarihsel bilincin gramatik yanılsama olduğunu da açıklar: "Geleneklerden gelen metinler, kendi güçlü, özsel hakikat kriterleri ile rasyonel ve güçlü tarihsel boyutu olan bu tür dillere çevrildiğinde, hakikat ve rasyonalite ile tarihsel bağlamı tarafsız hâle getiren bir şekilde sunulurlar. ...Çarpıtılmış metinlerin alındığı bağlam dışı çeviri yoluyla yapılan çarpıtma, elbette ilk dili uluslararası modern dillerden biri olanlara görünmez olma eğilimindedir." (384) Uluslararası diller, yaşam biçimleri için kurucu olan öz-anlayışa önyargılıdır. Bu nedenle, modern dünya yorumlarının düşünömselliği, Rawls ve liberal geleneğin varsaydığı gibi, geleneksel dünya anlayışı karşısında bir üstönlük kurmaz. Onlar, *kabul edilmemiş* gelenekler üzerinde asalak bir şekilde yaşadıkları için, kendi paylarına dünya yorumunun yozlaşmış biçimlerini oluştururlar. Onlar, modern çağın tarihsel olarak köklerinden koparılmış oğullarına ve kızlarına sahte bir ontolojik ön-anlayış –kendi rasyonellik ölçütlerini mutlaklaştırmalarına ve yabancı her şeyi bağlam körü bir şekilde asimile etmelerine yol açan 'temelsiz bir kozmopolitanizm' dayatırlar. Modern dünyanın liberal sakinleri, yabancı geleneklere kesinlikle erişilmez anlayışına sahip değiller ve tam da bu nedenle yabancı kültürlerden bir şeyler *öğrenebilecekleri* olasılığını dikkate almazlar. Soyut evrenselcilik, her şeyi nesneleştiren bir tarihselciliğin sadece diğer yüzüdür.

MacIntyre, kuşkusuz ki çağa ilişkin bu teşhisinin, Alman resmî sözcülerinin (*Mandarine*) kültür eleştirisinin köklü yollarında ilerlediğinden bahsetmemektedir. Eğer teşhis, eğitilmiş bir Avrupalı zihnin/tinin (*Geist*) 'Amerikancılık'

ve ‘sığ’ Aydınlanma kültüründen rahatsızlık duymasından daha fazlasını ifade edecekse, onun sistematik bir gerekçelendirmeye ihtiyacı vardır. Bunun için, MacIntyre, kitabının son üçüncü bölümünde ilginç bir öneride bulunur. Onun argümantasyonu, ikili bir ön-tutumla nitelendirilir. MacIntyre bir yandan, Aydınlanmanın sözde soyut evrenselciliğine karşı, (a) bağlamlar arası rasyonalitenin olmadığı, aksine yalnızca geleneğe bağlı olan rasyonalitelerin olduğu tezin-den yola çıkmaktadır. Diğer yandan O, edimsel olarak kendisiyle çelişen göreceliğe karşı, (b) bu tür merkezî gelenekler arasında verimli iletişimin, aslında yabancı geleneklerden öğrenildiği kadarıyla olanaklı olabileceği tezini gerekçelendirmektedir. Kendi kültürümüz açısından, geçerlilik iddialarının koşulsuzluğunda ısrar ederiz. Argümantasyon ve araştırma pratiğimizi ciddiye alırız ve gerekçelendirme ve eleştiri uygulamalarımıza, Rorty’nin istediği gibi, sadece tesadüfi sosyal uzlaşmalar olarak bakmak zorunda değiliz. Bundan sonra, ilk –bağlamsalcı– tezin, ikinci –görecelik karşı– tezle uyumlu olup olmadığını ele almak istiyorum.

MacIntyre, iki adımda ilerler. İlk olarak O, her gelenekte geçerlilik kavramlarıyla kaçınılmaz olarak ilişkilendirdiğimiz söz konusu koşulsuzluk momentini inkar etmek zorunda kalmadan, her bir geleneğin rasyonelliğinden hangi anlamda bahsedebileceğimizi gösterir. Sonrasında O, bağlamlar arası bir rasyonalite kavramı koyutlamadan yabancı gelenekler arasında iletişimin nasıl mümkün olduğunu gerekçelendirmek ister. MacIntyre, kapsamlı kendilik ve dünya yorumları arasındaki rekabetin Rawls’tan *farklı bir resimini* çizer. Sadece modern zihnin biçimleri olarak düşünumsellik koşullarına uymaları koşuluyla, metafizik-sonrası bir adalet kavramıyla örtüşebilecek, her biri kendi iyilik anlayışlarına sahip güçlü doktrinlerin eşit bir şekilde bir arada varolmasının yerini, şimdi pratik akıl kavramı, yaşam idealleri, iyi ve adil-olanın iç içe geçmiş anlayışları ile *üstün* olduğunu kanıtlayan en ikna edici geleneğin hegemonyası

üzerine hakikat odaklı bir anlaşmazlık görüntüsü almıştır. Bir gelenek, ancak tüm tarihsel köklü gelenekler gibi, özsel dünya yorumlarının gücüne sahipse ve modern bilinç biçimleri karşısında eleştirel bir tutum takınıyorsa, rasyonel üstünlük beklentisine sahiptir.

Ek-a) Bir gelenek bağlamının rasyonelliği, MacIntyre'nin yukarıda bahsedilen dört felsefi düşünce hareketinin örneğini kullanarak incelediği türden bir içsel araştırma geleneğinde ifade edilir. Kuşkusuz ki, araştırma gelenekleri, sadece giderek daha fazla düşünümsel olan bir geleneğin üçüncü aşamasına aittirler. İlk aşamada, genel kabul gören görüşlerin ve metinlerin otoritesi henüz sorgulanmaz. İkinci aşamada, dogmatik biçimlendirme ve sistematikleştirme çabası, çelişkilerin ve çözülmemiş problemlerin bilinçli hâle geldiği, ancak henüz metodolojik olarak çözülemediği noktaya kadar ilerler. Sadece üçüncü aşamada, problem çözümleri öğrenme süreçleri olarak algılanır; daha önceki görüşler, artık düzeltilmiş görüşler ışığında yanlış/hatalı olarak eleştirilebilir. Kişinin kendi hatalarını/yanlışlarını düzelttiği perspektiften, hakikatin tutarlılık kavramı ortaya çıkar: Doğru/hakiki-olan, geleneklerimiz bağlamında hataları/yanlışları düzeltmek için uygun olan şeydir. Bu hakikat kavramı, yalnızca geleneğe içkin öğrenme süreçleri deneyimini yansıtsa da, her birimiz geleneğimizden bizim için mutlak geçerli olan hakikat iddialarını ortaya koyarız. Bu hakikat iddiaları, aslında kendisini bize dayatabilecek tek türden bilişsel uyumsuzlukların çözümünü teyit ederler. Böylelikle, gerçi rasyonellik ölçütleri sadece özel bir araştırma geleneği bağlamında belirli bir anlam kazanırlar; ancak bu nedenle tarafları için onların sadece lokal/yerel anlamı yoktur. Bu ölçütler, bir bütün olarak argümantasyon oyununun temel kavramları gibi, aşkın bir anlam kazanırlar: “Hakikat kavramı, zamansızdır.” (363)

Hakikat kavramı, *epistemolojik krizlerin* artık kişinin kendi geleneğinin kaynaklarından beslenen kavramsal söz

dağarcığının yenilemesiyle değil, aksine sadece üstün olarak kabul edilen başka bir gelenekten öğrenilmesi yoluyla çözülebileceğinin ilginç sınır-durumu için belirleyicidir. Bu durumda, geleneğin rasyoneliteye bağımlılığı hakkındaki ifade doğru olsa bile, yabancı gelenekler tarafından verilen öğreti, içsel olarak motive edilmiş bir biçim değişikliği ve aynı zamanda bir gelenekten diğerine *biçimsel bir sıçrama* olarak tanımlanmalıdır.

Epistemolojik bir krizin *içerisinden* gelen bir çözüm, üç koşulu yerine getirir. İlk olarak o, eski söz dağarcığında çözülemeyen sorunlara yönelik yeni bir paradigma yardımıyla açıklamalara olanak verecek. İkinci olarak o, geçmişe bakıldığında, bu yeniliğin gerçekleştiği zamana kadar geleneğin sorunlar üzerinde verimli bir şekilde çalışmasını engelleyen sınırlamaları ortaya çıkaracaktır. Son olarak, bu çözüm, paradigma kayması boyunca gelenekteki belirli süreklilikleri güvence altına alacaktır: “İlk iki görev, bu noktaya kadar sorgulama geleneğinin tanımlandığı ortak inançlar ile yeni kavramsal ve teorik yapıların bazı temel sürekliliklerini sergileyecek şekilde yapılmalıdır” (362). Ancak, doğrusu bu üçüncü koşul, artık *dışsal* olarak etkinleştirilen bir öğrenme süreci ile karşılanamaz: “Gerçek anlamda *yabancı* bir gelenekten türetilen yeni açıklama, kriz hâlindeki geleneğin önceki tarihiyle herhangi bir esaslı süreklilik içinde yer almaz. Böylesi bir durumda geleneğin rasyonelitesi, yabancı geleneğin rasyonellik ve kendi hakikat iddaları bakımından daha üstün olduğu, kriz içindeki geleneğe bağlılıklarını sunanların ve şimdiye kadar ikamet edenlerin kabulünü gerektirir” (362). Bu açıklamanın espirisi, rasyonel olarak üstün bir yabancı gelenekten öğrenme, yani dönüşüm süreci *yeni* rasyonelite standartlarına boyun eğmeyi varsayarken, hâlâ kendi rasyonelite standartlarına göre kişinin kendi geleneğinin geleneksel itibarını gözden düşürmesinden oluşmaktadır. Farklı geleneksel bağlamlar farklı rasyonellikler içerdiğinden, onlar arasında bir köprü olamaz. Birbirini dışlayan

bütünlükler arasındaki değişim, öğrenen öznelere kimliklerinin değişimini gerektirir. Bunların, kendi kendini aşma momentinde kendilerini yabancılaştırmaları ve kendilik/benlik ve dünya anlayışının dönüşümü sırasında üstün olarak tanınan bir başka geleneğin ışığında kendi geçmişlerini anlamayı öğrenmeleri gerekir.

Yabancı geleneklerden öğrenmenin bu modeli, en az üç itirazla karşı karşıya kalır. İlk olarak, açıklama çok seçicidir. Model, en iyi ihtimalle, yeni bir gerekçelendirme düzeyine geçişin, genel olarak o zamana kadar geçerli olan neden türlerinin kategorik tasarımı anlamına gelen, –örneğin mitsel hikayelerden en yüksek ilkelere dayanan mono-teist veya kozmolojik açıklamalara geçiş veya dini ve metafizik dünya görüşlerinin metafizik-sonrası düşünceyle yer değiştirmesi gibi– öğrenme süreçleri için geçerlidir. Ancak MacIntyre tarafından ifade edilen etikler, Batı felsefesinin aynı söylem evreni içerisinde rekabet ederler. Onlar, en azından kimliklerini kaybetmeden birbirlerinden bir şey öğrenebilecek kadar birbirlerini etkilerler. Ayrıca MacIntyre, –yeni post-ampirik bilim kuramının düşüncelerine dayanan– kendi öğrenme teorisini edimsel olarak kendisiyle çelişkiye düşmeden ileri süremez. Ya bu meta-toerik ifadeler geleneklerin artan düşünümsellik düzeylerini aşarak herhangi bir gelecekte geçerli olurlar; o zaman varsayımınla çelişen belirli bir araştırma geleneği bağlamından geliştirilmiş olamazlar. Ya da bu ifadeler, bağlamlararası anlamlarını kaybederler ve sadece lokal/yerel bir geçerliliğe sahip olurlar. Bu durumda, MacIntyre, kendi öğrenme teorsiyi yardımıyla kaçınmaya çalıştığı göreceliğe düşer. Sonuçta, kendi kendindeki dönüşüm aracılığıyla önerilen öğrenme kavramı tutarlı değildir. Yabancı bir geleneğin üstünlüğünün tanınması, ancak öğrenen öznelere her iki geleneğin açıklayıcı gücünü aynı sorunlar açısından karşılaştırabilirlerse, kendi geleneğinin perspektifinden yeterince motive edilebilir. Bu tam olarak onlara izin ve-

riilmeyen şeydir, çünkü her iki geleneğin bağlamları rasyonel bir örtüşme bölgesi olmaksızın karşılaştırılmaz.

Ek-b) MacIntyre, bu son itiraza, ‘yoğun’, ancak tamamlanmamış bir çeviri teorisiyle karşılık vermek ister. Yabancı bir gelenekten öğrenmenin mümkün olması için, her iki geleneğin ortak rasyonellik ölçütleri varsayımı olmadan birbiriyle iletişim kurabilmesi gerekir. ‘İyi’ çeviriler, artık bir dildeki ifadelerin diğerindeki ifadelerle birebir eşleştirilmesiyle yetinmemelidir. Aksine onlar, bir yaşam pratiğinin tamamıyla iletişimsel ifadelerinin iç ağını hesaba kattıkları ölçüde, ikinci bir birinci dil edinme modelini takip etmelidirler. Bir dil anlayışı, yabancı yaşam biçiminde ikinci bir sosyalleşme değilse de, en azından yerel bir dil-oyunlarına sanal bir katılımı gerektirir. İletişimsel bir ifadenin anlamı, bağlamlarından ortaya çıkar. Bu nedenle iletişimsel bir ifadenin anlayışı, ifadenin içinde yer aldığı dilsel olarak yapılandırılmış yaşam dünyasının bağlamsal olarak oluşan ufuklarına girmesiyle derinleşir.

‘İyi’ ve ‘kötü’ çeviriler arasındaki bu tür bir ayrım, eski yorumsal anlayışları hesaba katar. O, sadece yorumcu ikinci dili ne kadar iyi öğrenirse, merkezî bileşenlerinin *çevrilemezliğini* o kadar açık bir şekilde fark ettiği ifadeyle önemsizliğini kaybeder: “Karakteristik nokta ...birindeki (dildeki) ifadelerin nerede ve hangi açıdan diğerine aktarılamayacağını fark edebilmektir” (375). En az iki ‘ilk’ uygulamalı dilin edinilmesiyle ve başka bir yaşam biçiminin karşılık gelen pratiklerine aşinalıkla, ‘iyi’ çevirmen, ‘çevrilebilecek bölgeleri’ algılayabilmesi için üç boyutlu (streoskopik) bir çift-perspektife dönüşür. O, her iki bağlam arasında gidip gelmeyi öğrenir ve bir dilin kurucu ifadelerini *uygun bir şekilde* diğer bir dile aktarma girişiminin başarısızlığını deneyimler: “Platon’un bazı temel düşüncelerini, Yeremya İbranice’sinde veya hatta Bilgelik literatüründe ifade edemezsiniz, ancak bunları Homeros Grekçesinde de ifade edemezsiniz.” (375). MacIntyre, ‘çevrilemez bölgeler’e yönelik bu sezgisel

imayla, bir yandan, her bir kendi rasyonellik özüne sahip olan farklı geleneklerin üyelerinin birbirleriyle nasıl iletişim kurabileceklerini *araştırır*; ve diğer yandan, böyle bölgele-re girdiklerinde, onların neden 'başka bir geleneğin rasyonel üstünlüğünü görebildiklerini *açıklamak* ister. Bir yorumcu, çeviri girişiminin başarısızlığını deneyimleyerek, bağdaşmaz olan her iki perspektifi benimsemeli ve birbirine dönüştürü-lemeyen anlamları yine de anlayabilmelidir.

Bu açıklamanın tutarsızlığı, MacIntyre'in çevrilemezlik tezini örneklerle açıklayabilmek için, kendisinin neye güven-mesi gerektiğini düşündüğümüz anda ortaya çıkıyor. Özün-de karşılaştırılamaz olan iki dil-dünyasına eşit derecede iyi hâkimiyet olduğunu ifade ediyoruz: Kitab-ı Mukaddes İbra-nicesi ve Klasik Yunancadan, birebir veya sözcüğü sözcüğüne çevirinin zorluğunu okuyucuya makul hâle getirecek şekilde, İngilizce yardımıyla her iki dilden örnekleri açmamasını sağlar. MacIntyre, elbette, bu tür açıklamaları çeviri *olarak* anlamamalıdır; daha ziyade, erişilemez anlamların sınırlayıcı açıklamaları, merkezi ifadelerin çevrilebilirliğini göstermeyi amaçlamaktadır. Gerçek iki-dillilik koşulu altında MacInt-yre, okura en azından üçüncü bir dilde açıkladığı sözde temel bir erişilmezlik deneyimi yaşar. Ancak bu şekilde yorumcu, farklı geleneklerin doğasında bulunan ve birbirini dışlayan rasyonalitelerin artık örtüşmediği bölgelerde 'kesinlikle baş-ka-olana' dair deneyimi için bir dil bulur. Çevrilemezlik de-neyiminin dilsiz olmaması, bizi şaşırtmamalıdır.

MacIntyre'nin kendisi, "bizim için erişilemez olduğu id-dia edilen şeyin ne olduğunu ancak anlayabildiğimiz sürece, böyle bir erişilmezliğe inanmak için gerekçelerimiz olabilir ve bu tür bir anlayışın elde edilmesi, erişilmez olduğu iddia edilen şeyin, aslında öyle olmadığını göstermek için yeterli olduğu" biçimindeki açık itirazı fark eder. Bu kendine yö-nelik itirazı, şu şekilde reddeder: "Durum buysa, erişilemez olanı keşfetmenin bir koşulu aslında iki aşamalı bir meseldir; ilkinde, ikinci bir birinci dil olarak kullanılan ikinci bir dil

ediniriz ve yalnızca ikincisinde, ikinci olan birinci dilimizde söyleyebildiğimizi ilk birinci dilimize çeviremediğimizi öğrenebiliriz, o zaman bu argüman tüm gücünü yitirir” (387). Bu açıklamaya *ad hoc* (bu amaçla) dâhil edilen tersine çevrilemezlik, keyfi bir şeydir. Bu keyfi olan şey kendi başına ele alındığında, MacIntyre’ın kendi örneğinde birinci ve ikinci dilden ifadelerin olasılıkla çevrilemez anlamlarını açıklamak için üçüncü bir dil, yani İngilizce kullanması gerçeği, her iki dil-dünyasını *birbiriyle ilişkilendirmemize izin veren* üçüncü bir karşılaştırmanın (*tertium comparationis*) ya da ortak olan bir şeyin kavramsal gerekliliğini zaten ortaya koyar.

Yabancı bir geleneğin üyeleriyle iletişim hâlinde, kesinlikle çevrilemeyen bir şeyle karşılaşan bir özne nasıl oluşturulmalıdır? İlk olarak, konuşmacının anadilinin geleneğini ve yaşam biçimini geliştirerek birincil sosyalleşme yoluyla kurulan kimliğinin, ikinci bir birinci dilin edinilmesiyle önemli ölçüde değişmediğini varsayalım. Onun kimliği, söylemek istediğimiz gibi, esnek değildir. Bu türden bir konuşmacı, farklı dillerin ve geleneklerin rasyonalitelerinin birbirine karşı dayanaklı olduğu bölgelere girer girmez, bir alternatifle karşı karşıya kalır: ya rasyonel olarak üstün olduğu kabul edilen bir dil, gelenek veya yaşam biçimi için dönüşerek kendi kimliğini değiştirir ya da kökensel olarak bağlı olduğu ilk kimliğiyle sağlayamayacağı ikinci bir kimlik edinir; dolayısıyla bir kişilik bölünmesine maruz kalır. Her iki durumda da, artık kimlik değişimini veya kimlik bölünmesi deneyimini kendisine *dayandırabileceğimiz* özne olmayacaktır. Dilsel dünyaların karşılaştırılmazlığı ve onların kurucu ifadelerinin çevrilemezliği deneyimi için benzer bir şey geçerlidir; böyle bir deneyimi, temelde bir geleneğe dayanan esnek olmayan bir kimliğe sahip olan bir konuşmacıya atfedemeyiz. Kendisine atfedilen deneyim sürecinde, konuşmacı demek ki değişecektir. Konuşmacının aynı kalması için, *sabit bir kimlik* varsayımlarından vazgeçmemiz gerekir. Bunun yerine, ideal olarak iki dile tamamen hâkim olmayı öğrenen bir öznenin, *iki dilli genişletilmiş bir kimlik-*

le ikinci bir birinci-dili edinme sürecinden ortaya çıktığına ilişkin gerçekçi bir varsayımı kabul ediyoruz. Konuşmacı, kendilik ve dünya anlayışını, bir dil dünyasından diğerine geçiş sırasında kendisiyle özdeş kalabilecek -ve dönüşmenin kaderinden veya hatta kişilik bölünmesinden kaçabilecek kadar esnek olacak şekilde genişletmiştir. Esnek bir biçimde muhafaza edilen bir kimlik, onun birincil ve ikincil, her iki kökensel dünyasının dillerini ve rasyonalitelerini, olanaklı bir uzlaşının/anlayışın genişletilmiş ufkunda her ikisini de kaynaştıracak şekilde ilişkilendirmesini sağlar. Ve kişinin kendi kişiliğinde gerçekleştirdiği bu ufuk kaynaşmasından sonra, iki dilli konuşmacı, *karşılıklı* açıklamalarla bir gelenekten bir diğerine çevirmenin *güçlüklerini* –yine üçüncü bir dilde– ifade edebilir. Sorun veya daha doğrusu kesinlikle çevrilemez olana ilişkin sözde problem, genel olarak az ya da çok radikal çeviri *güçlükleri* olan bölgeleri belirlemeden önce çözülmüş olmalıdır. Bunu, Davidson, kavramsal şema eleştirisiyle farklı şekilde gösterdi.

MacIntyre’nin, güçlü bir gelenek kavramını rehabilite etmesi, kültür-eleştirel motiflerden beslenir. O, gelenekler arasında yaşama eğiliminde olan öğrencileri, kendilerini özdeşleştirdikleri bir geleneğin özsel içeriklerinin eleştirel benimsemesi olmadan otantik bir yaşam sürdüremeyecekleri konusunda bilinçlendirmek ister. Bu *pedagojik* niyet, elbette güçlü bir bağlamcılık pozisyonunu açıklamaz. Bunun için, örneğin Gadamer’in felsefi hermenötiğiyle aktardığı anlayışlar da yeterlidir. Buna karşılık MacIntyre, bir yorumcunun sadece kendi hermenötik başlangıç durumunun koşullarıyla olan bağlantısını vurgulamakla kalmaz; aynı zamanda bir tarafın diğerinden, yani yalnızca kendi bağlamına bağlı kalan bir perspektiften (veya bir yabancı perspektife tabi olmayla) öğrenebilmesi gereken bir uzlaşi/anlayış durumunun kendine özgü asimetrisini ileri sürer. MacIntyre, tüm yorumlama işlemlerini *öz-uzlaşi/anlayış süreçlerine* uyarlıyor gibi görünür. Pedagojik niyeti, onu, varoluşsal bir öz-anlayışın aydınlatılması için herhangi bir sembolik ifadenin anlamının asimile

edilmesine yönlendirir. Bir yorum kavramının *bu etik daralması*, MacIntyre'nin tanımına giren bir geleneğin ancak bir başkasıyla karşılaşabileceği etno-sentrik öz-merkezciliği ya da kendini merkeze koymayı açıklamaktadır.

Sadece rekabet eden görüşlerin değil, aynı zamanda çelişkili rasyonalite standartlarının da çarpıştığı örnek kültürlerarası anlayış vakalarında bile, 'biz' ve 'onlar' arasındaki tarafsız bir uzlaşy/iletişimi *simetrik bir ilişkiye* zorlar. Gadamer'e göre, her uzlaşy/iletişim sürecinin amaçladığı yorum ufuklarının kaynaşması, 'bize' bir asimilasyon veya 'onlara' dönüştürme gibi yanlış alternatif açısından olmamalıdır. Uzlaşy/iletişim, 'onlar' veya 'biz' ya da her iki tarafın da önceden geçerli olan gerekçeleştirme pratiklerini az ya da çok yeniden düzenlemeleri gerekip gerekmediğine bakılmaksızın, 'bizim' ve 'onların' bakış açılarının öğrenme odaklı bir yakınsaması olarak tanımlanmalıdır. Çünkü hakikat, rasyonellik veya gerekçeleştirme gibi kavramlar, farklı yorumlanıp ve farklı ölçütlere göre uygulanmış olsalar bile, *her* dil topluluğunda *aynı* gramatik rolü oynarlar. Ve bu, evrensel ahlak ve adalet kavramlarını farklı, hatta rekabet hâlindeki yaşam biçimlerine sabitlemek ve onları farklı iyilik anlayışlarıyla uyumlu kılmak için –'kapsamlı doktrinlerin' veya 'güçlü geleneklerin' kendine özgülük iddalarında köktenci bir şekilde ısrar etmek yerine, birbirleriyle çekincesiz olarak söyleme girişmeleri şartıyla- yeterlidir. Bu anlamda, Rawls'un örtüşen uzlaşy ya da fikir birliği kavramı, genel ve özelin karşılıklı olarak birbirini önceden varsaydığı önermesinin olası bir yorumunu sunar.

13. [*İnsan-merkezci Bir Biçimde İfade Edilen Anlayışa Yönelik Ekolojik Etiğin Meydan Okuması*]

Adalet sorunlarına odaklanan deontolojik bir ahlak teorisi, ahlaki yargıların varsayımsal genel geçerliliğini dar bir ahlak kavramı ile elde etmektedir. Ancak bunu yaparken

o, iyi veya başarılmamış yaşamın sorunlarını hiçbir şekilde rasyonel tartışmanın ötesinde olan bir alana devredemez. Bu teori, sadece ahlaki argümanların aksine, etik tartışmaların her zaman kimliği oluşturan, önceden kabul edilmiş olan bir yaşam tarzının gelenek bağlamına yerleşmiş olduğunu iddia etmelidir. Ahlaki yargılar, etik yargılardan sadece bağlamsal bağlılıklarının derecesine göre farklılık gösterir.

Ekolojik etikle ilgili sorular için, dar bir ahlak kavramının sonuçları daha önemlidir. İnsan-merkezci tasarım, Kantçı türden teorilerin yaklaşımında, insanın insani-olmayan çevreye karşı ahlaki sorumluluğundan kaynaklanan sorunlara kör ediyor gibi görünür. Bu teoriler, Günther Patzig'in de tespit ettiği, "bir topluluğun üyeleri olarak insanların başkalarıyla işbirliğine ve uzlaşmaya dayanmaları ve bağlı olmalarından" dolayı ahlaki sorunların sadece konuşma ve eylemeye yetenekli olan öznelere çevresinde ortaya çıktığını varsayarlar. Ancak artık, sadece konuşma ve eylemeye yetenekli öznelere yoktur, aynı zamanda ahlaki duygularımızı, yargılarımızı ve eylemlerimizi yönlendirdiğimiz hayvanlar da vardır. Patzig, 'metafiziksiz bir etiğin' sınırlarını aşmadan, hayvanların ve türlerin korunmasıyla ilgili acil ekolojik sorunlarla yüzleşme cesareti gösterir. Adalet sorunları yelpazesinin iyi yaşamla ilgili sorunları da içerecek şekilde genişletilmesi durumunda olduğu gibi, burada da daha dar anlamda—ussal/makul veya en azından potansiyel olarak ussal öznelere sınırlı olan- ahlaki sorunları tamamlayan farklı türdeki sorunlarla ilgilidir. Hâlihazırda yaşayan ve gelecekteki insanlığa yönelik sorumluluktan bağımsız olarak doğaya karşı bir sorumluluk var mıdır? Özellikle hayvanları korumak için ne tür bir yükümlülüğümüz vardır?⁸⁵

Patzig, bir insan-merkezci ahlak teorisinin, örneğin hayvanları korumayı ahlaki olarak gerekçelendirmeye çalışırken içine düştüğü sıkıntıyı gösterir: "Ahlaki yükümlü-

⁸⁵ D. Birnbacher, "Sind wir für die Natur verantwortlich?", *Ökologie und Ethik*, Stuttgart 1980, 72.

lüklerimizin geçerlilik alanının insanlık çemberinin ötesine geçerek ızdırap ve acıyı, ama aynı zamanda zevki de hissedebilen tüm canlı varlıkları kapsayacak şekilde genişletilmesi nasıl olur? Burada açık bir sınır vardır... Çünkü hayvanlar bizimle, ilkesel olarak insanlara karşı davranışımızı belirleyen bir karşılıklılık ilişkisine giremezler.”⁸⁶ Diğer taraftan, ahlaki sezgilerimiz açık bir dil ifade eder. Kuşkusuz ki, acı çekebilecek tüm canlılara karşı zulümden kaçınmanın, sadece sağduyulu nedenlerle değil ve sadece iyi yaşamımız için değil, aynı zamanda ahlaki olarak da gerekli olduğunu açık bir şekilde hissederiz. Meseleyi, Kant’la birlikte, gerçi hayvanlarla ilgili ödevlerimiz olacak, ancak hayvanlarla *ilişkili* olmayacak şekilde çözemeyiz. Hayvanlar, fiziksel bütünlüklerini *kendi iyilikleri için* sakınmamız gereken öngörülebilir yaratıklar olarak karşımıza çıkarlar.

Yararcılığın kurucusu Jeremy Bentham için, ahlaki yükümlülüklerin kapsamı ve uygulama alanına ilişkin soruların cevabı zor değildi: “Soru, ne onlar akıl yürütebilir mi?, ne de onlar konuşabilir mi? değil, fakat onlar acı çekebilirler mi? sorusudur.”⁸⁷ Ancak, kesin anlamda ödevler sadece ussal öznelerin içgörü yoluyla kendilerine dayattıkları kuralardan kaynaklanabilirken, yararcı bir yanıt insan-merkezci bir yaklaşımla nasıl uzlaştırılabilir? Geçerli normlar, tüm potansiyel tarafların öznelerarası tanınmasını hak ederler; çünkü argümantasyon katılımcıları olarak onlar, bu normların herkesin eşit çıkarına olduğu konusunda kendilerini ikna edebilirler. Hâlbuki hayvanlar, “ilkesel olarak bizimle bir karşılıklılık ilişkisine girebilecek” türden varlıklar değildir. O hâlde, hayvanların kendileri olası norm muhatap-

⁸⁶ G. Patzig, “Ökologische Ethik –innerhalb der Grenzen blosser Vernunft”, H. J. Elster (Der.) *Umweltschutz –Herausforderung unserer Generation*, Studienzentrum Weikersheim, 1984, 67. Patzig, etikte Kantçı yaklaşımı içeren yararcı bir argümanı savunur; krş. *Ethik ohne Metaphysik*, 2. Baskı, Göttingen 1983.

⁸⁷ J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford 1789, Bölüm 17, I, & 4, dipnot.

ları çevresine ait değillerse, geçerli normların muhatapları olarak bize sadece hayvanlar *için* veya hayvanlarla *ilgili* değil, aynı zamanda bu hayvanların kendilerine karşı da belirli bir sorumluluk yükleyen ödevlerin/görevlerin statüsü nedir?

Patzig, en azından potansiyel olarak özgür ve eşit öznelerin karşılıklı tanınması temelinde kavramsal bir gereklilik olan ödev ve haklar arasındaki simetriyi çözümdürür ve hayvanlara karşı ödevlerin statüsünü asimetrik olarak belirler: “Hayvanların, insana karşı hiçbir hakkı yoktur; ancak insanların hayvanlara karşı ödevleri vardır.”⁸⁸ Aynı zamanda, O, kesin ödevlerin ikili biçimde kodlanmış geçerlilik anlamıyla uyumsuz olan ödevlerin kademeli hâle gelmesine kapı açar. Hayvanların acıya duyarlılığı ne kadar fazlaysa, ödevler de o kadar ağır olmalıdır. Ancak bu, ödev kavramını değiştirir: Artık deontolojik anlamda yükümlülüklerle ilgili değil, aksine *güterlerin* karşılaştırmalı değeriyle ilgilidir. Bu yüzden, çevre-etîği sorunlarının yanı sıra kişisel yaşam biçiminin etik sorunlarını farklı bir, yani teleolojik çalışma tarzına bırakmak –ve sadece kişilerin iyi düzenlenmiş bir arada yaşamasına ilişkin sorunları deontolojik yaklaşıma ayırmak– makul bir sonuçtur.

O hâlde, etik soruları ahlaki veya adalet soruları alanından ayırmak kesinlikle mantıklıdır, çünkü benim için veya bir bütün olarak bizim için neyin iyi olduğu sorusu, daha önceki yaşam planlarına ve yaşam biçimlerine göreli bir geçerlilik iddiasında bulunan bir yanıtı yol açacak şekilde formüle edilmiştir. Kimliği oluşturan değerler ve idealler bizi, ahlaki normlarla aynı anlamda *yükümlü* kılamaz; çünkü kategorik bir gerekliliğin *koşulsuzluğundan* yoksundurlar. Ancak hayvanlara karşı, kategorik olarak yükümlülük duyarız. Her hâlükarda, hayvanlara karşı zulümden tiksinti, kendi otantiklik ölçütlerine göre yaşamlarında hiçbir şeyi doğru yapmayan veya yaşamlarını başarılı kılamayan insanlara karşı üzüntü

⁸⁸ Patzig (1984), 74.

ya da küçümseyici tavırdan daha çok ahlaki buyrukların ihlali konusundaki öfke ile daha yakından ilgilidir. Hayvanlara vahşice davranmamalı veya acımasızca eziyet etmemeliyiz.

Bu sezgiyi haklı kılmak için Patzig, başlangıçta yararcı biçimde gerekçelendirilmiş olan hayvan-koruma buyruğunu, deontolojik teoriye *bağlamaya* çalışır: “Rasyonel bir ahlak teorimiz, hayvanlara gereksiz yere eziyet etmekten kaçınma normunu başka bir biçimde açıklar: Eziyet ve acı veren şeylerin ne olduğunu her birimiz biliriz ve diğer tüm insanların mümkün olduğunca bunlardan kaçınmak için yoğun dikkat göstermesini bekleriz. Ancak onların da acı ve ağrı hissedebileceklerini kabul etmemiz gereken şekilde davranıldığı sürece insanlar ve insan-olmayan canlılar arasında radikal bir ayırım yapılması mantıklı değildir. Böylelikle, keyfi olarak eziyet etme ve acımasızca ihmalkârlığın yasaklanması, insanların olduğu alanın ötesine insan olmayan varlıklar bölgesine kadar uzanır.”⁸⁹ Ne yazık ki ‘öyleyse’ ifadesi, sonuçsuz bir önermeyi (*non-sequitur*) gizlemektedir. Yani genelleştirme ilkesinden, her bir kişinin diğer herkesin perspektifini alabileceğini varsayabileceğimiz şekilde herkesin çıkarlarının eşit olarak dikkate alınmasını gerektirdiği sürece, başkalarına acı vermeme normunu acıya duyarlı *tüm* canlılara genişletmem gerektiği sonucu çıkmaz. Çünkü onların potansiyel ‘evet’ veya ‘hayır’ları olmadan, böyle bir normun herkes tarafından uygun bulunup bulunmadığı ve bundan dolayı geçerli olup olmadığı denetlenemez. Bir defa, hayvanlar, Patzig’in haklı biçimde vurguladığı gibi ‘insansal ahlakın dayandığı karşılıklı sözleşmenin ortakları’⁹⁰ arasında sayılmaz.

Aksi takdirde, hayvanlara asla eziyet etmeme buyruğunun –insanlara karşı olduğu gibi– onların yaşamlarına saygı duyma, yani hayvanları öldürmeme yükümlüğünü niçin içermediğini açıklamak zor olacaktır. Hayvanların, tıpkı insanlarla

⁸⁹ Patzig (1984), 73.

⁹⁰ Patzig (1984), 7.

aynı şekilde, insanların verdiği acıdan kurtulmak için ahlaki bir hakkı olsaydı, insanlar tarafından öldürülmeme hakları bile olmaması paradoksal görünebilirdi. Ancak, ölümcül sonuçları olan hayvan deneylerinin şartlı kabul edilebilirliği konusundaki tartışma bile bize, hayvanların rasyonel olarak gerekçelendirilmiş ve acısız öldürülmelerindeki cinayetin gerçeklerini görmediğimizi öğretir. Ayrıca vejeteryan-olmayanların tümü, büyük bir vicdan azabı duymadan etle besleniyor gibi görünüyor. Bu paradoks, akıl-ahlakının (*Vernunftmoral*) söylem etiksel okumasından hareket edersek ve ödev duygusunun temelinin her zaman iletişimsel eylemde zaten varsaydığımız söz konusu kökensel tanınma ilişkilerinde olduğunu hatırlarsak, en azından bir çözüme yaklaştırılabilir.

Sosyo-kültürel yaşam biçimleri için, uzlaş/iletişim odaklı bir dil kullanımı üzerinden işleyen sosyal etkileşimler kurucu bir işleve sahiptir. Aynı zamanda kişilerin bireyselleştirildiği bu tür iletişimsel sosyalleşme derin bir kırılğanlık oluşturur; çünkü sosyalleşmiş bireylerin kimliği yalnızca giderek artan sosyal bağımlılıklara doğru bütünleşme biçiminde gelişir. Kişi, sadece kendisini iletişimsel olarak kurulan kişilerarası ilişkilerden uzaklaştırdığı ve karşılıklı kırılğanlıkların ve korunma ihtiyaçlarının giderek daha yoğun ve incelikli ağına karıştırdığı ölçüde kendine gelirse, içsel bir mekez oluşturur. Bu antropolojik bakış açısından, ahlaki, sosyo-kültürel yaşam biçiminin kendisinde yerleşmiş olan kurumsal bir tehdidi telafi eden koruyucu bir mekanizma olarak anlayabiliriz. Ahlaki kurumlar, kişilerin aşırı kırılğanlığına ya da savunmasızlığına özen ve dikkatle karşı koymak için birlikte nasıl davranmamız gerektiğini ifade ederler. Hiç kimse, sadece kendi başına bütünlüğünü savunamaz. Her kişinin bütünlüğü, bir topluluğun üyeleri olarak temsil edilemez bireylerin kırılğan kimliklerini sadece *karşılıklı* olarak güvence altına alabilecekleri simetrik bir tanınma ilişkileri ağının istikrarını gerektirir. Ahlak, dilsel olarak aracılık edilen etkileşimlerin yapısında var olan, hâlâ kişisel bütünlükten önce gelen, ancak ona bağlı olan kronik bir duyarlılığı hedefler.

Elbette, hayvanlarda kişisel ve bedensel bütünlük arasındaki bu fark ortadan kalkar; çünkü kendileriyle konuşmadığımız, dünyadaki bir şey üzerine anlaşılamadığımız varlıklara kişilik atfetmeyiz. Buna rağmen, hayvanları sosyal etkileşimlerimize dahil ettiğimiz anda, ancak asimetrik olarak onlarla farklı bir şekilde iletişim kurarız. Böylesi etkileşimler, evcil hayvanlarla ilişkide süreklilik kazanır: “Özellikle kolayca iletişim kurabilmediğimiz hayvan türlerine karşı”, vicdanımız daha fazla duyarlıdır.⁹¹ Genel olarak ahlaki yükümlülüklerde olduğu gibi, hayvanlara karşı *ahlaki açıdan benzer* sorumluluğumuz birbirleriyle ilişkilidir ve tüm sosyal etkileşimlerin doğasında bulunan potansiyel tehlikeye dayanır. Canlı varlıklar sosyal etkileşimlerimizde yer aldıkça, ilgilenilmesi gereken bir *Öteki-Ben (Alter Ego)* rolünde bizimle karşılaşır, dolayısıyla bu onun iddialarının güven algımıza bağlı olduğu bir hakkı oluşturur. İkinci bir kişi rolünde karşımıza çıkan –bir *Alter-Ego* olarak gördüğümüz– hayvanlara karşı ahlaki açıdan benzer bir sorumluluk vardır. Çoğu hayvan için, ancak muhtemelen bitkiler için değil, onlara karşı edimsel bir tutum beniseyebileceğimiz doğrudur. Bu durumda onlar, artık gözlemimizin nesnesi, hatta sadece empatimizin nesnesi değildir, aksine bizimle etkileşime girerek, inatçılığını taşın veya bitkinin mineral sertliğinden, organizmanın çevresinden ozmotik ayrışmasından farklı bir şekilde ortaya çıkaran varlıklardır. Hayvanlar etkileşimlerimize katıldıkça, birbirimizle temas geçeriz; bu temas öznelerarası türden bir ilişki olduğu için, tek taraflı veya karşılıklı gözlemin ötesine geçer.

Kuşkusuz ki, böyle ifadeler ortaya koyarken mistifikasyonlardan kaçınmamız gerekir. Hayvanlar ve insanlar arasındaki etkileşimler, dilsel olmayan jestlerle aktarılırlar ve insanların hayvana verebileceği zararlar, –doğrudan onun ruhsal bedensel bütünlüğüne saldırılar– kişisel kimlik gibi

⁹¹ G. Patzig, “Der wissenschaftliche Tierversuch unter ethischen Aspekten”, W. Hardegg, G. Preiser (Der.), *Tierversuch und medizinische Ethik*, Hildesheim 1986, 77.

bir şeyle ilgili değildir. Bir hayvan acısını, acısı olduğunu bilerek acı çeken bir insan gibi düşünömsel olarak da hissetmez. Böylesi ve benzer asimetriler, hayvanların etkileşimle-rimize katılımını biçimlendirir. Aynı zamanda etkileşimler, hayvanlarla sadece üçüncü bir kişinin nesneleştirici tavrında yüzleşmediğimiz, aynı zamanda *onlarla* iletişim kurduğumuz koşulunu karşılamalıdır. Hayvanlara, yetenekleri, ifa-deleri başlatma ve bize geri bildirme yeteneği de dahil olmak üzere aktör özelliklerini atfetmemiz gerekir. O hâlde, ileti-şimsel eylemdeki ön koşullara dayanan ahlaki ödevlerimize *benzer* yükümlölüklerimiz var. Kuşkusuz ki bu yükümlölükler, sadece etkileşimlerdeki mevcut asimetrilerin kişiler arasında üretilmiş olan tanınma ilişkileriyle hâlâ bir karşı-laştırmaya izin verdiği ölçüde onlara benzerler.

Eğer hayvanlar karşı etkileşim ödevlerinin bu öznelere-rası teorik gerekçelendirilmesi olguyu tamamen gözden ka-çırmıyorsa, bir yandan olası etkileşimlerin simetrik yapısı nedeniyle hayvanların neden özel bir biçimde insanlara ba-ğımlı ve korunmaya muhtaç oldukları, ancak diğer yandan bu ahlaki korumadan sadece öznelarası etkileşim *türleri-mizin* ufku içerisinde yararlanabildikleri açıklanabilir. İn-sanlar kendilerini her zaman zaten bu ufuk içerisinde bulur-lar ve kişiler olarak onu terk edemezlerken, hayvanlar diğer türlere ve yaşam biçimlerine aittir ve sadece etkileşimlerimi-ze katılarak yaşam biçimimize dâhil edilirler. Hayvanlara karşı ahlaki açıdan benzer sorumluluğumuzun sınırlarına, bir türün üyeleri rolünde olan insanlar, başka bir türün ör-nekleri olarak hayvanlarla yüzleştiği anda ulaşılır. Ancak, hangi durumlarda bunu yapmamıza izin verildiği, yine güç bir ahlaki sorunu ortaya çıkarır. Bazı vejetaryenlerin bugün, hâlihazırda rahatlamış olan sosyal koşullar altında genel olarak doğru ahlaki sezgi olduğunu kanıtlayabilecek ahlaki bir duyarlılık ortaya koyduklarını a priori olarak göz ardı etmek istemiyorum. O hâlde hayvanlar, her durumda olası etkileşim katılımcıları olarak kabul edilecektir ve hayvan-

larla etkileşime girdiğimizde mecbur hissettiğimiz koruma onların varoluşuna kadar uzanacaktır.

Bitkiler ve tüm türlerin korunması için insanın sorumluluğu,⁹² etkileşim ödevleri ya da yükümlülükleri açısından değil, demek ki *ahlaki* olarak gerekeçelendirilebilir. Ancak Patzig’le birlikte sağduyusal gerekçelerin yanı sıra, bitkilerin ve türlerin korunmasını savunan iyi etik gerekçeler tasarlayabilirim. Yani medeni bir dünya toplumunun üyeleri olarak bu gezegende nasıl yaşadığımızı ve türümüzün üyeleri olarak diğer türlerle nasıl başa çıkmak istediğimizi kendimize ciddi biçimde sorduğumuzda akla gelen nedenler. Bazı açılardan, *estetik gerekçeler* etik gerekçelerden bile ağır basmaktadır. Çünkü doğanın estetik deneyiminde şeyler, âdeta ulaşılabilir bir özerkliğe ve dokunulmazlığa geri çekilirler; o daha sonra onlar, öngörülebilir bütünlüklerini o kadar açık şekilde gösterirler ki, sadece tercih edilen bir yaşam tarzının arzu edilen bileşeni olarak değil, kendi iyilikleri için bize dokunulmaz görünürler.

⁹² Krş. J. Feinberg, “Die Rechte der Tiere und zukünftiger Generationen”, Birnbacher (1980), 141 vd. ; burada S. 152-159.

NOTLAR

1. “Hegel’in Kant’a itirazları söylem etiği için de geçerli midir?” (Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik?), Italiano per gli Studi Filosofici (Neapel) Enstitüsü’yle bağlantılı olarak, Frankfurt Üniversitesi Felsefe Bölümünün Mart 1985’te düzenlediği konferanstaki konuşma: W. Kuhlmann (Der.), *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt/Main 1986, 16-37.
2. “Bir yaşam biçimini rasyonel yapan nedir?” (Was macht eine Lebensform ‘rational?’), Almanya’da Ekim 1982’de Genel Felsefe Topluluğu’nun dar çevresi için düzenlenen Hamburg konferansı: H. Schnädelbach (Der.), *Rationalität*, Frankfurt/Main 1984, 218-235.
3. “Adalet ve Dayanışma” (Gerechtigkeit und Solidarität), eğitim araştırmaları için Max-Planck Enstitüsü tarafından Temmuz 1984’te düzenlenen konferans: W. Edelstein, G. Nunner-Winkler (Der.), *Bestimmung der Moral*, Frankfurt/Main 1986, 291-318.
4. “Lawrence Kohlberg ve Yeni Aristotelesçilik” (Lawrence Kohlberg und Neoaristotelismus), Nisan 1988’de Harvard Üniversitesi’nin İnsani Gelişim Merkezi’nin (Centers for Human Development) akademik bir anma toplantısı vesilesiyle yapılan yayınlanmamış konferans.
5. “Pratik Aklın Pragmatik, Etik ve Ahlaki Kullanımı” (Zum pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft), Eylül 1988’de Berkeley, California Üniversitesi Felsefe Bölümünde verilen yayınlanmamış Howison konferansları.
6. “Söylem Etiği Üzerine Açıklamalar” (Erläuterungen zur Diskursethik), yayınlanmamış.

Dizin

A

Ackermann 202

adalet 48, 59, 64, 74, 80, 81, 83, 86, 100, 144, 145, 146, 147, 175, 196, 228, 244, 252; ~-etiği 25; ~ ilkesi 30, 77, 80, 211; ~ soruları 48

ahlak 7, 13, 15, 28, 33, 37, 45, 52, 53, 56, 59, 61, 62, 92, 93, 95, 109, 113, 126, 135, 136, 149, 153, 176, 178, 185, 200, 219, 222, 249; ~ bilinci 113, 212; ~ felsefesi 60, 63, 64, 80, 92, 93; ~, hukuk ve politika ilişkisi 35; ~ ilkesi 16, 19, 29, 77, 153, 178, 179, 189, 209, 214; ~ psikolojisi 93; akıl~ı 200, 201, 218, 248

ahlaki: ~ anlayışlar 32; ~ bakış açısı 19, 46, 51, 55, 60, 64, 81, 89, 96, 97, 104, 176, 184, 222; ~ buyruklar 131, 155; ~ evrenselcilik 33, 92, 105, 132, 218; ~ gelişim-psikolojisi 92; ~ gerekçelendirme 138, 193, 225; ~ hakikat/doğru 37, 143; ~ normlar 35, 42, 167, 171; ~ yargı 42, 45, 49, 89, 95, 97, 108, 138, 153, 154, 189, 212; ~ yargının temellendirilmesi 153; ~ yargı öznesi 44; düşünsel ~ eylem 35

ahlaklılık (Moralitât) 39, 44, 51, 52, 55, 115

ampirizm 137

anlama yetisi 27

Apel, K. O. 15, 26, 27, 39, 40, 64, 72, 85, 88, 94, 105, 130, 134, 136, 154, 176, 178, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 215, 217, 218, 219, 220, 221

Aristoteles 13, 24, 58, 76, 87, 94, 95, 102, 105, 114, 119, 120, 122, 138, 233

Aristotelesçiler 102, 112, 138, 202

Augustin 233

B

Batı 33, 35, 45, 46, 54, 56, 228, 238; ~nın sanayileşmiş uluslarındaki toplumsal zenginliğin eşitsiz dağıtımı ve büyüyen işsizlik 37

Ben (Ego) 54, 70, 98, 163; ~-kimliği 212; Öteki~ 249

Bentham, Jeremy 245

biçimcilik, 15 16

bilgi-antropolojisi 149

bilişsel gelişim psikolojisi 62

bireyin dokunulmazlığı 22

bireyleşme 82

bireyselleşme 21, 112

bireysellik dürtüsü 90

Boyd 63, 64, 72

Bubner 39, 40, 41, 42, 44, 45, 46, 50, 51, 56, 57

burjuva ilişkileri 74

Ç

çağdaş bağlamcılık 13

çevrilemez bölgeler 240

çevrilemezlik 240, 241

D

Davidson 233, 242

dayanışma (Solidarität) 23, 24, 25, 80, 81, 83, 84, 86, 87, 89, 175, 199

değer: ~-şüphecileri 62; ~-şüpheciliği (Wertskeptizismus) 37; kültürel ~ler 43, 48

değerlendirici sorular 48

deneyim 27, 46, 162, 163, 215, 229,

242; ~ler dünyasının estetikleştirilmesi 46
 deontolojik: ~ etik 17; ~ yaklaşımlar 74; ~ yaklaşımların temellendirilmesi 78
 Dewey 67, 90, 147
 Dilthey 45
 doğa yasası 123
 doğal-haklar 54
 Durkheim 54, 164
 düşünsel-alan (Intelligiblen) 27
 düşününsel-denge 66, 143
 düşününsellik 60, 143, 218
 Dworkin 67, 77, 94, 202

E
 Einstein 92
 erken-burjuva toplumunun işleyiş normları 42
 estetik 47, 95, 135, 205, 206, 251; ~ nedenler 251
 eşit saygı ilkesi 81
 etik 19, 95, 106; ~ biçimcilik 43, 55; ~ bilişselciler 62; ~ sorular 120, 121; ~ söylem 142; ~varoluşsal söylemler 127; ~yaşam alanı 47; biçimsel ~ (formalistischen Ethik) 18, 38, 39, 40, 41, 45, 57; Aristotelesçi ~ 96; bilişsel ~ (kognitivistischen Ethik) 18; ekolojik ~ 37, 137; değer ~i 17; sorumluluk~i (Verantwortung-sethik) 30; söylem ~i 11, 13, 15, 17, 18, 21, 23, 24, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 36, 87, 115, 136, 156, 213, 225, 227, 252; söylem ~inin öznelaraları yaklaşımı 34; prosedürel~ 28; güter~ 198, 202, 205; merhamet~leri (Mitleidsethiken), 22, 23; meta~ 93; niyet~i 52, 99, 116, 192, 221
 evrensel: ~ adalet 29; ~ ahlak 11, 32, 49, 243
 evrenselcilik 13, 33, 92, 132, 201, 233, 235
 evrenselleştirme ilkesi 11, 12, 28, 30, 40, 43, 158, 177, 207, 208
 eylem: ~ maksimleri 65; ~ normları alanı 44

F
 felsefe 4, 7, 38, 134, 141, 206, 211, 216, 252
 Frankena 23, 92
 Fried, Ch. 136, 194, 197, 198
G
 Gadamer 120, 150, 242, 243
 geçerlilik iddiası 148
 Gehlen, A. 139
 gelenekçilik (Traditionalismus) 50
 genelin iyiliği 84
 genetik yapısalcılık 149
 gerekçelendirme 35, 110, 111, 158, 159; ~ söylemleri (Begründungsdis-kurse) 131, 158
 gerekçelendirme ilkeleri 65
 Gert, B. 194, 195, 196
 Gilligan, Carol 75
 görecelik 13, 108, 140, 235
 görelilik kuramı 92
 gündelik bilginin 142
 Günther, K. 111, 130, 136, 157, 159

H
 hakikat 136, 143, 178, 237
 hakkaniyet olarak adalet 146, 229
 Hare 92
 hayvanlar 244, 245, 246, 247, 249, 250, 251; ~ın rasyonel olarak gerekçelendirilmiş ve acısız öldürülmele-rindeki cinayetin gerçekleri 248
 Hegel 13, 15, 16, 17, 23, 24, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 39, 40, 45, 49, 52, 54, 57, 61, 75, 76, 112, 115, 227, 252
 Heidegger 149
 Hermeneutik 52, 120
 Hobbes 65, 123, 146
 Horkheimer 38
 hukuk 14, 29, 33, 35, 36, 41, 49, 53, 54, 56, 65, 67, 74, 77, 78, 112, 134, 135, 145, 146, 183, 189, 197, 219, 221, 222, 223, 224, 227
 Ilting, K. H. 18

I
 ideal: ~ gözlemci 173; ~ iletişimsel

topluluğu 26; ~ rol-üstlenimi (ideal role-taking) 20, 64, 73, 76, 112, 183
 idealleştirmeler 180
 iki-gerçek-öğretisi (Zwei-Rechte-Lehre) 27
 iletişimsel eylem 11, 24, 29, 72, 73, 84, 113, 114, 174, 175, 195, 196, 211, 227, 248; ~ kuramı 11
 iletişim-topluluğu 112
 insan: ~ hakları 29; ~ türünün mekânsal-zamansal olarak bireyselleşmesi 21
 irade (voluntas) 165
 iyi: ~ ve 'kötü' çeviriler 239; ~ karışısında adil-olanın önceliğinde ısrar eden bir ahlak teorisi 221; ~-yaşam 43, 48, 87, 199

J
 James, William 90, 91
 Jefferson 91
 Joan 72, 83, 87

K
 Kant 12, 15, 17, 18, 24, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 39, 41, 42, 45, 49, 52, 57, 60, 64, 65, 66, 67, 69, 75, 76, 79, 80, 87, 92, 95, 96, 98, 99, 101, 109, 112, 118, 122, 124, 126, 127, 130, 131, 135, 137, 146, 148, 149, 154, 155, 156, 162, 164, 165, 172, 176, 178, 184, 191, 192, 200, 210, 212, 217, 219, 222, 245, 252
 Kantçı: ~ etik(ler) 15, 16, 17, 31, 36, 67, 70, 79, 137; ~ idealizm 30
 kategorik buyruk 16, 17, 18, 67, 96, 109, 110, 123, 191
 kendini-gerçekleştirme 48, 126
 kendiyile-uzlaş/iletişim 128
 kimlik 22, 54, 82, 108, 109, 134, 199, 204, 241, 242, 250; kırılğan ~ler 22
 kişiliğin aşırı kırılğanlığı 21
 klasik etik 97, 116
 Kohlberg 20, 35, 49, 59, 60, 62, 63, 64, 70, 72, 73, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 87, 89, 90, 91, 92, 93, 106, 107, 108, 110, 113, 114, 252
 koşulsuz buyruk 12
 kürtaç 187

L
 Levine 63, 64, 72
 liberaller 227
 Lorenzen 39
 Lukes, Steven 183

M
 MacIntyre 26, 94, 100, 101, 102, 136, 233, 234, 235, 236, 238, 239, 240, 241, 242, 243
 maddi yaşam ilişkileri 35
 mahrum sınıflar, sömürgeleştirilen uluslar, evcimenleştirilen kadınlar, marjinalleşen azınlıklar 132
 mantık 7, 142
 Marx 40, 45, 57, 149
 McCarthy, Thomas 63, 136, 213, 223, 224, 225, 226, 229
 Mead 20, 54, 69, 70, 72, 79, 82, 90, 110, 112, 174
 Mead, G. H. 20, 69, 110, 174
 Merleau-Ponty 149
 metafizik 26, 76, 87, 96, 102, 103, 105, 106, 109, 138, 147, 200, 201, 202, 205, 206, 230, 232, 236, 238
 mevcut yaşam-dünyasının bütünlük alanı 44
 modern: ~ anlamda adalet 23; ~ doğa hukuku öğretisi 79; ~ hukuk 35; ~ sanat 46, 205; ~ toplum 30
 Morris, Charles 90
 mutluluk 58, 97, 200; ~ ve adalet ilişkisi 58

N
 Nagel 174
 negatif ödevler 188, 193, 194, 195
 Nietzsche 103, 140, 149, 201, 234
 normatif: ~ doğruluk 17; ~ yargılar 190; ~ yükümlülükler 24, 84, 175
 norm-gerekgelendirmesi 152
 normlar 136, 155, 163, 164, 173, 192

O
 olgusal eylem süreçleri 48
 olması-gerekeni bildiren önermeler ya da tümceler 162
 ortak yaşam biçimi 121

Ö

ödev 124, 163, 164; --etikleri 23
 özerklik 49, 65, 97, 106, 109, 112,
 127, 155, 165, 202; ~in öznelerara-
 sı kavramı 32
 özgür irade 27
 özsayı 165, 169

P

Paine, Thomas 91
 Patzig, Günther 28, 136, 154, 244,
 245, 246, 247, 248, 249, 251
 Peirce 90, 135, 148, 149, 176, 178,
 179, 185
 Perry 148, 202
 phronesis 51, 94, 95, 98, 103, 105,
 106, 138
 Piaget 59, 92, 114, 149
 post-geleneksel ahlaki bilinç 137
 pozitif hukuksal buyruklar 78
 pragmatik söylemler 127, 134
 pragmatizm 90, 135, 149
 pratik: ~ akıl 67, 71, 89, 94, 95, 96,
 98, 103, 104, 119, 126, 127, 131,
 135, 154, 164, 165, 214, 233, 236;
 ~ aklın pragmatik, etik ve ahlaki
 kullanımı 133; ~ bilgelik (Klugheit;
 Phronesis) 31; ~bilgelik kuralları
 51; söylem (praktische Diskurs) 11,
 12, 20, 25, 32, 42, 73, 130, 133,
 175, 225
 Puka, Bill 64, 75, 77, 79
 Putnam 143, 233

R

rasyonellik 136, 149, 150, 151; --yü-
 kümlülükleri 150
 Rawls 19, 20, 25, 39, 56, 60, 64, 65,
 66, 67, 68, 71, 77, 92, 94, 136, 143,
 144, 145, 146, 147, 148, 172, 202,
 210, 223, 228, 229, 230, 231, 232,
 234, 235, 243
 rol-üstlenimi 20, 70, 71, 72, 73, 76,
 81, 110, 112, 174, 177, 179
 Rorty 104, 233, 235
 Rousseau 33, 49, 101
 Royce 90, 112
 ruhsal-yaşam 27, 73, 176

S

Sandel, Michael 25, 26, 94, 100, 121
 Scanlon, T. M. 64, 67, 68, 69, 72
 Schiller 86, 155
 Selman, R. 113, 114
 sezgicilik 17
 sosyal: ~ bilimler 216; ~ koşullar 71,
 251
 sosyalleşme 54, 82, 109, 112, 113,
 114, 143, 154, 170, 196, 207, 212,
 227, 239, 241, 248
 sosyallik 79
 söylem-modeli 72
 sözleşme 65, 66
 Stoa 22, 105
 Strawson 162, 217
 suçluluk hisleri 131, 132

T

tarihselcilik 39, 45, 140
 Taylor, Charles 94, 105, 119, 136,
 199, 200, 202, 203, 204, 205, 206,
 211, 227
 temel haklar 53, 77
 temsiliyet 57
 teorik ve pratik aklın ilişkisi 136, 137
 tikelcilik 43, 76
 toplumsal normlar 42
 törellik/etik-yaşam 76, 89, 96, 101,
 115
 Tugendhat, Ernst 123, 132, 136, 150,
 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171,
 172

U

ulus Tini 45
 us (ratio) 165
 uygulama-söylemleri (Anwendung-
 sdiskurse), 131
 uzlaş/iletişim odaklı eylem modeli
 113
 uzlaşma (agreement) 68

Ü

üçüncü dünyadaki yoksulluk 37

V

vejetaryenler 248, 251

W

Weber 30, 46, 54

Wellmer, A. 41, 57, 99, 136, 150,
151, 153, 154, 155, 156, 157, 188,
189, 213

Whitman, Walt 90

Wiggins, D. 94, 111

Williams, Bernard 68, 103, 104, 136,
138, 139, 140, 141, 142, 143, 184

Y

yaptırımlar 164

yararcı ve deontolojik kabuller 76

yararcılık/faydacılık (Utilitarismus)
115, 116

yargı-gücü 31

yaşam: ~ biçimi 44, 57, 172; ~dün-
yası (Lebenswelt) 21, 41, 47, 55,
57, 85, 178, 209; ~ pratiği 28

Yeni Aristotelesçiler 102

Yeni Aristotelesçilik 26, 31

yeniden-yapılandırma (Rekonstruktio-
n) 128

yükümlülükler 162

Çağımızın en önemli düşünürlerinden Jürgen Habermas, K. O. Apel ile birlikte, Kantçı ahlak teorisini iletişimsel-kuramsal araçlarla yeniden formüle etmeyi deneyerek 'söylem etiği' kuramını geliştirirler.

Söylem etiği, bir konuşmada tarafların geçerlilik iddiaları ortaya koydukları ve makul gerekçelerle uzlaşma varmaya çalıştıkları, söylem merkezli etik kuramdır. Söyleme katılmakla, söylemin kuralları kabul edilmiştir. Söylem etiğinde, uzlaşma şart değilse de, evrensel bir norm olacak biçimde bir anlaşmaya varmak asıl amaçtır.

Habermas'a göre, evrensel ahlak ilkelerini pratik ve ortak bir yarar sağlamak amacıyla gerçekleştirilen ussal tartışmalar temelinde ele almak mümkündür. Ancak tartışmanın tarafsız bir biçimde sürdürülmesi ve bir ussallık temelinde ilerlemesi gerekir.

Elinizdeki kitapta Habermas, söylem etiğinin Kant etiğiyle benzerliklerini ve farklılıklarını, Hegel'in bu etiğe eleştirileri çerçevesinde ortaya koymakla beraber, Bernard Williams, MacIntyre, Charles Taylor ve Rawls gibi çağdaş filozoflarla etiğin temel sorunları üzerine bir tartışmaya girişmektedir.

Bu değerli çalışmayı Erdal Cengiz'in Sunuşu ve Seyit Coşkun'un çevirisi ile okurlarımıza sunuyoruz.

ISBN: 978-625-44420-8-7



9 786254 442087