

**MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**RASYONALİZM BAĞLAMINDA IMMANUEL KANT'IN ÇAĞDAŞ  
POLİTİKA FELSEFESİNE ETKİLERİ: HANNAH ARENDT VE JÜRGEN  
HABERMAS**

**DOKTORA TEZİ**

**Cemal BENZER**

**Felsefe Anabilim Dalı**

**Felsefe Programı**

**Tez Danışmanı: Prof. Dr. Kurtul GÜLENC**

**Ocak 2023**



**MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**RASYONALİZM BAĞLAMINDA IMMANUEL KANT'IN ÇAĞDAŞ  
POLİTİKA FELSEFESİNE ETKİLERİ: HANNAH ARENDT VE JÜRGEN  
HABERMAS**

**DOKTORA TEZİ**

**Cemal BENZER**

**Felsefe Anabilim Dalı**

**Felsefe Programı**

**Tez Danışmanı: Prof. Dr. Kurtul GÜLENC**

**Ocak 2023**



Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında;

- tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- başkalarının eserlerinden yararlanması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak gösterdiğimi,
- kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- ücret karşılığı başka kişilere yazdırmadığımı (dikte etme dışında), uygulamalarımı yaptırmadığımı,
- ve bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı

beyan ederim.



## RASYONALİZM BAĞLAMINDA IMMANUEL KANT'IN ÇAĞDAŞ POLİTİKA FELSEFESİNE ETKİLERİ: HANNAH ARENDT VE JÜRGEN HABERMAS

### ÖZET

Bu çalışmanın amacı, Kantçı rasyonalitenin çağdaş politika teorisi içindeki yerini Hannah Arendt ve Jürgen Habermas gibi iki önemli çağdaş politika düşünürünün yaklaşımları çerçevesinde ele alarak ortaya koymaktır.

Bu amaçtan hareketle çalışma, öncelikle geçerliliği sorgulanır hale gelmenin ötesinde, büyük toplumsal problemlerin müsebbibi olarak lanse edilen Kantçı rasyonel teorinin çağdaş politika felsefesinde tartışılan sorunlara çözüm sunmak için uygun düşünsel zemin ve teorik araçlar sağlayabilir olup olmadığını soruşturmaktadır. Bu bağlamda, çağdaş döneme özgü politik sorunlara çözüm önerileri üretme amacıyla Kantçı rasyonel tezlere geri dönen Arendt ile Habermas'ın Kant düşüncesinden hangi türden teorik araçlar edindiği analiz edilmektedir. Düşünürler söz konusu geri dönüşte çeşitli nedenlerle eksik veya sorunlu gördükleri belirli orijinal Kantçı kabulleri çağdaş toplumsal yapının çoğulcu karakteri ve kendi düşünsel politik vizyonları çerçevesinde yoruma tabi tutarlar. Çalışmada söz konusu yorumlamaların aynı zamanda bir yeniden yapılandırma girişimi olduğu da ortaya konulmaktadır.

Arendt, totalitarizm, kamusal ve özel alan arasındaki sınırın bulanıklaşması, apolitik bireycilik, kötülüğün sıradanlaşması ve kitleselleşmesi problemi, düşüncesizlik, politik yargı koyma yetisinin sönümlenmesi ve en önemlisi kamusal politik uyum ve ortak anlayış tesis etmeyi sağlayan 'ortakduyu'nun ortadan kalkması olarak gördüğü çağdaş sorunlara çözüm yolları ararken Kantçı 'refleksif yargı', 'genişletilmiş zihniyet' gibi kavramlara başvurur. Bu başvuruda, geliştirdiği politika kavramının özgünlüğüyle Arendt yüzünü Kant'ın özel olarak politika teorisini ortaya koyduğu çalışmaları yerine *Yargıgücünün Eleştirisi* eserinin, güzel, hoş ve estetik beğeni üzerine düşüncelerini ortaya koyduğu bölümüne dönerek buradan kendi politika teorisi için kavramsal araçlar temin etmeye çalışır.

Habermas'ın Kant ve modern rasyonel projeye olan temasının ise entelektüel kariyeri boyunca değişen görüşleriyle paralel olarak dönüştüğü ama bu dönüşümlere rağmen bir devamlılık sergilediği görülür. Başka bir ifadeyle, teorik yaklaşımları erken, olgunluk ve geç dönemlerde olmak üzere ortaya koyduğu tezlerde farklılıklar gösterse de düşünürün modern Aydınlanma ideali ile Kantçı rasyonel tezlere yönelik teveccühü istikrarlı biçimde devam eder. Habermas modern dönemde araçsal aklın yaygınlık kazanarak neden olduğu patolojilerin varlığını kabul etse de bu patolojileri aşma imkanını iletişimsel normatif boyutuyla yine akılda görür. Bu tutum, düşünürün modern rasyonel projenin özgürleştirici potansiyeline olan inancının bir yansımasıdır. Bu nedenle Habermas politika, hukuk, demokratik yurttaşlık, meşru ulusal, uluslararası ve kozmopolit hukuk üzerine farklı dönemlerde geliştirdiği düşüncelerini önemli oranda Kantçı rasyonel tezlerle olan çok yönlü bir ilişki içinde temellendirir.





Sonuç olarak Kantçı rasyonel yaklaşım dönüştürülmek veya yeniden yapılandırılmakla iki önemli ağdaş politika düşünürü için önemli başvuru kaynağı sunar.

**ANAHTAR KELİMELER:** Immanuel Kant, Hannah Arendt, Jürgen Habermas, Politik Rasyonalizm, zgrlk, Eleştirel Düşünce, oğulculuk, Demokrasi, Kamusallık, Politik Uzlaşı.



**THE INFLUENCE OF IMMANUEL KANT ON CONTEMPORARY  
POLITICAL PHILOSOPHY IN THE CONTEXT OF RATIONALISM:  
HANNAH ARENDT AND JÜRGEN HABERMAS**

**ABSTRACT**

This study aims to put forth the place of the Kantian rationality within contemporary political theory by considering the approaches of two important contemporary political thinkers such as Hannah Arendt and Jürgen Habermas.

With this purpose in mind, the study investigates whether Kantian rational theory, which is, beyond questioning its validity, launched as the cause of major social problems, can provide the appropriate intellectual ground and theoretical tools to offer solutions to the problems discussed in contemporary political philosophy. In this context, it is analyzed what kind of theoretical tools Arendt and Habermas, who returned to Kantian rational theses in order to produce solutions to political problems peculiar to the contemporary period, acquired from Kant's thought. In this return, thinkers interpret certain original Kantian assumptions, which they deem to be incomplete or problematic for various reasons, within the framework of the pluralistic character of the contemporary social structure and their own intellectual political visions. In the study, it is revealed that the interpretations in question are also a restructuring attempt.

Arendt resorts to Kantian concepts such as 'reflecting judgement', 'broad-minded' in order to find solutions to contemporary problems that she sees such as totalitarianism, the blurred of the borderline between the public and private spheres, apolitical individualism, the problem of the banalization and massification of evil, thoughtlessness, the extinction of the ability to make political judgments and, most importantly, the disappearance of 'common sense' that enabled public political concert and harmony. In this resorting, as a result of the originality of the concept of politics she developed, Arendt, instead of Kant's works in which he specifically puts forward his political theory, turns to the section of Kant's *Critique of Judgment*, in which Kant presents his reflections on the beautiful, agreeable, and aesthetic taste, from which she seeks to provide conceptual tools for her political theory.

On the other hand, it is seen that, throughout his intellectual career, Habermas's contact with Kant and the modern rational project, despite its transformation in parallel with his own changing views, has continued. In other words, although his theoretical approaches show differences in the theses he has put forward in early, maturity and late periods, the thinker's favor towards the modern Enlightenment ideal and Kantian rationalist theses continues steadily. Although Habermas considers existence of pathologies caused by the widespread use of instrumental reason in the modern period, he still sees the possibility of overcoming these pathologies the reason, through its communicative normative dimension. This attitude is a reflection of the thinker's belief in the liberating potential of the modern



rational project. In consequence, Habermas bases his thoughts on politics, law, democratic citizenship, legitimate national, international and cosmopolitan law, which he developed in different periods, in a multifaceted relationship with Kantian rational theses.

As a result, the Kantian rational approach, by being transformed or restructured, provides an significant source of reference for two important contemporary politics thinkers.

**KEYWORDS:** Immanuel Kant, Hannah Arendt, Jürgen Habermas, Political Rationalism, Freedom, Critical Thinking, Pluralism, Democracy, Publicity, Political Consensus.



## ÖNSÖZ

*Bu çalışmanın oluşum süreci maddi, manevi ve en önemlisi sağlık sorunlarıyla boğuştuğum bir döneme denk gelmesiyle bugüne kadarki yaşamımın birçok bakımdan katlanılması en zor süreçlerinden birine dönüştü ve kendimi bu uzun ve meşakkatli sürecin başarıyla sona ermesini sağlayanlardan yalnızca biri olarak görüyorum. Bu kişilerin en başında gelen biri olarak her yalpaladığımda elimden tutarak beni kaldıran, ne kadar yoğun olursa olsun yönümü kaybettiğim, tavsiye ve desteğine ihtiyaç duyduğum her an yanımda olan, bana sabır gösteren, öğrencisi olduğum için kendimi her zaman şanslı saydığım, çok iyi bir hoca olmanın yanı sıra çok iyi bir insan ve arkadaş da olan değerli danışmanım Prof. Dr. Kurtul Gülenç'e ne kadar teşekkür etsem azdır. Çalışmanın en başından sonuna dek bana eleştiri, öneri ve destekleriyle eşlik eden, akademik birikimleri ve arkadaşlıklarını esirgemeyen, akademi içi ve akademi dışı yaşamımda iz bırakan Hocalarım Dr. Öğr. Üyesi Güçlü Ateşoğlu ile Prof. Dr. Hakan Çörekçioğlu'na sonsuzca teşekkür borçluyum. Ayrıca değerli görüş ve katkıları için Doç. Dr. Lale Levin Basut, Dr. Öğr. Üyesi Hakan Yücefer ve Prof. Dr. Murat Ertan Kardeş'e teşekkür ederim. Bu zor zamanlarda arkadaşlıklarıyla yaşama gücü veren Zeki, Ata, Ema, Engin, Hikmet, Moritz ve diğer tüm dostlarıma hep borçlu hissedeceğim. Her bir üyesini ayrı ayrı sevdiğim tüm aileme ve özellikle her zaman yanımda olup bana destek olan, birlikte büyüdüğüm, aile kavramına anlam veren Nefel Ablama hayatım boyunca minnettar hissedeceğim.*

*Son olarak bu çalışmayı artık benden yaşça daha genç olan, varlığı zihnimde, içimde özlem ve sevgiyle silinmezcesine yer tutan ve ölünceye dek benimle yaşayacak Abim ile bugüne kadar hakkettiği iyi ve güzel yaşamdan hep çok uzak kalan, bundan şikâyet etmeyen, varlığını sevdiklerinin varlığına, mutluluğunu sevdiklerinin mutluluğuna adayan ve hayatım boyunca gördüğüm, tanıdığım en iyi insan olan Anneme ithaf ediyorum...*

## İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
<b>ÖZET</b> .....	<b>vii</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>xi</b>
<b>ÖNSÖZ</b> .....	<b>xv</b>
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	<b>xvi</b>
<b>1. GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
<b>2. KANT'IN AHLAK VE POLİTİKA FELSEFESİ</b> .....	<b>17</b>
2.1. Ahlak Felsefesi.....	19
2.1.1. <i>Eudaimonist</i> ve <i>Utilitarist</i> Ahlak Anlayışlarından Kopuş.....	22
2.1.2. Kendinde Amaç Olarak Ahlaki Ödev.....	26
2.1.3. Amaçlar Krallığı.....	29
2.1.4. Doğa Zorunluluğuna Karşı Ahlaki Özgürlük.....	30
2.1.5. Ahlakın Olanacağı Olarak Akli İdeler: Özgürlük, Ruhun Ölümsüzlüğü ve Tanrı... .....	33
2.2. Hukuk ve/veya Politika Öğretisi.....	38
2.2.1. Doğuştan Tek Hak Olarak Özgürlük.....	39
2.2.2. Kökensel Sözleşme.....	48
2.2.3. Üç Yönetim Biçimi: Otokrasi, Aristokrasi ve Demokrasi.....	58
2.2.4. Devrim ve Reform.....	61
2.2.5. Uluslararası ve Kozmopolit Hukuk (Dünya Yurttaşlığı İdesi).....	65
<b>3. HANNAH ARENDT: KANTÇI ESTETİK YARGININ ARENDTÇİ POLİTİK YARGIYA DÖNÜŞÜMÜ</b> .....	<b>82</b>
3.1. Arendt'in Politika Teorisi.....	84
3.1.1. Felsefe ve Politika İlişkisi.....	84
3.1.2. <i>İnsanlık Durumu</i> veya <i>Vita Activa</i> .....	90
3.1.2.1. Emek ( <i>Animal Laborans</i> ) ve İş ( <i>Homo Faber</i> ).....	92
3.1.2.2. Özel Alan ve Kamusal Alan Ayrımı.....	97
3.1.2.3. Politik Etkinlik Olarak Eylem ve Söz.....	105
3.1.3. Modern Dönem, Toplumsalın Yükselişi ve Totalitarizm.....	116
3.1.3.1. Modern Dönem Eleştirisi ve Yabancılaşma.....	116



3.1.3.2.	Toplumsalın Yükselişi ve Çağdaş Bir Fenomen Olarak Totalitarizm...	125
3.2.	Kant'ın Arendt Üzerinde Etkileri ve Yargı Gücü.....	132
3.2.1.	Kötülüğün Sıradanlığı ve Düşüncesizlik.....	132
3.2.2.	Düşünmek Nedir?.....	141
3.2.3.	Kant'ın Estetik Yargı Teorisi.....	150
3.2.4.	<i>Vita Activa</i> Bağlamında Yargı: Taraf Olarak Failin Yargısı.....	157
3.2.5.	<i>Vita Contemplativa</i> Bağlamında Yargı: Tarafsız Seyircinin Yargısı.....	164
<b>4.</b>	<b>KANT'TAN HABERMAS'A MİRAS KALAN MODERNİTE SAVUNUSU:</b>	
	<b>AKIL, TOPLUM VE HUKUK .....</b>	<b>177</b>
4.1.	Habermas'ın Erken Dönem Görüşleri .....	180
4.1.1.	Bir İdeal Olarak Burjuva Kamusalılığı .....	180
4.1.2.	Bilgi-Kurucu İlgiler ve Özgürleştirici Eleştirel Refleksiyon .....	192
4.1.2.1.	Pozitivizmin Yükselişinin Tarihsel Serüveni .....	197
4.1.2.2.	Teknik İlgi ve Empirik-Analitik Bilimler (Emek veya Çalışma) .....	206
4.1.2.3.	Pratik İlgi ve Tarihsel-Hermeneutik Bilimler (Dil veya Etkileşim) .....	209
4.1.2.4.	Özgürleştirici İlgi ve Eleştirel Bilimler (Refleksiyon) .....	213
4.2.	Eleştirel Toplum Teorisinde Paradigma Değişimi: Bilinç Felsefesinden İletişimsel Eyleme Geçiş.....	218
4.2.1.	Toplumsal Rasyonalite ve Eylem Modelleri.....	220
4.2.2.	Weber ve Toplumsal Rasyonalizasyon .....	231
4.2.3.	Yaşam Dünyası ve Sistem İlişkisi.....	239
4.2.4.	<i>İletişimsel Eylem Teorisi'</i> nde Hukuk ve Meşruiyet Problemi.....	251
4.2.5.	Modernitenin Patolojileri: Yaşam Dünyasının Sömürgeleşmesi ve Hukukun Rolü .....	256
4.3.	Kantçı Ulusal, Uluslararası ve Kozmopolitan Hukuk Teorisine Post-Metafizik Müdahale .....	261
4.3.1.	Olgusalılık ve Geçerlilik Bağlamında Meşru Hukuk .....	263
4.3.1.1.	Halk Egemenliği ile İnsan Haklarının Eş-Köklülüğü.....	270
4.3.1.2.	Demokratik Politika ve Meşru Hukuk ilişkisi: Müzakereci Demokrasi .....	272
4.3.1.2.1.	Söylem İlkesi .....	273
4.3.1.3.	İletişimsel İktidar ile İdari İktidar Ayrımı .....	285
4.3.2.	Kozmopolit Dünya Yurttaşlığı ve Uluslararası İlişkilerin Anayasallaştırılması.. .....	289
4.3.2.1.	Ebedi Barış Yolunda Kozmopolit İde ile Ulusal Egemenlik Arasındaki Gerilim .....	291
4.3.2.2.	Ulus-Sonrası Dönemde Hukuki Yurttaşlığın Anlamı.....	302
4.3.2.2.1.	Anayasal Yurtseverlik.....	305

4.3.2.2.2. Hükümet veya Yönetimsiz Bir Dünya İç Politikası: Uluslararası İlişkilerin Anayasallaştırılması .....	317
<b>5. ÇAĞDAŞ KANTÇI POLİTİK RASYONALİZMİN DEĞERLENDİRMESİ: FARKLAR, BENZERLİKLER, POLEMİKLER ....</b>	<b>325</b>
5.1. Teorik Temas Noktaları: Habermas'tan Arendt'e.....	325
5.1.1. Arendt'e Yönelen Eleştirilere Genel Bir Bakış ve Olası Arendtçi Yanıtlar ...	337
5.1.2. Politik Teori ve Normatif Ölçüt Sorunu .....	345
5.2. Kantçı Çağdaş Politik Rasyonalist Gelenekte Aile İç Bir Tartışma: Habermas ve Rawls .....	357
5.2.1. Rasyonel ile Makul Olan Çerçevesinde Politik Adalet Kuramı: John Rawls.	358
5.2.2. Habermas ile Arendt Arasında Rawls.....	371
5.2.3. Rawls'tan Habermas'a Yanıt.....	379
5.3. Moderniteye Karşı-Tutumlar .....	384
5.3.1. <i>Aydınlanmanın Diyalektiği</i> : Mitleşmiş Bir Proje Olarak Modernite .....	391
5.3.2. Bitmemiş Bir Proje Olarak Moderniteyi Savunmak.....	399
<b>6. SONUÇ .....</b>	<b>405</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>414</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ .....</b>	<b>425</b>

## 1. GİRİŞ

Politika felsefesi veya politik olanı felsefi düşünmenin çerçevesinde ele alan çabaların neredeyse düşünce tarihinin kendisi kadar eskiye gittiği gerçeğinden hareketle politikaya dair felsefenin günümüzde bize tatmin edici bir şeyler söylemesini beklemek ilk bakışta sağduyulu hiç kimsenin itiraz edemeyeceği bir beklentiyi dile getiriyor gibi gözükür. Bu beklenti farklı tarihsel dönemlerin birbirinden farklı toplumsal, kültürel, ahlaki veya politik gerçekliklerini deneyimlemiş ve bu gerçeklikler ışığında belirlenen iyi anlayışlarının bir parçası olarak ideal bir aradalığın ne olduğuna dair pratik ve düşünsel deneyimlerle iç içe yürütülen tartışmalardan günümüze kalan birikimin bizi politika hakkında yanlışlanması daha zor iddialar ileri sürmeye ve bu iddiaları ileri sürerken kendinden daha emin olacak bir tutuma taşınması gerektiği varsayımına dayanır. Gelgelelim son yarım yüzyıldan günümüze kadar geçen süre içinde karşı karşıya kaldığımız manzara bu beklentileri karşılamak şöyle dursun, geçmişte güvenilir olduğu düşünülen dayanak noktalarını bile yerinden etmiştir. Şüphesiz bu politika veya ahlaki tartışmalara özgü bir durum olmanın ötesinde felsefeden sanata, sosyolojiden psikolojiye ve hatta pozitif bilimlere kadar çok daha geniş bir çerçeveye yayılan tartışma alanına dair bir sorunu dile getiriyor. Günümüzde artık kulağımızın duymaya aşına olduğu “büyük anlatıların çöktüğü”, “hakikat veya doğruluk sonrası çağ” (post-truth) türünden ifadeler neredeyse günümüzün kabul gören paradigması haline gelmiş bir “dünya görüşü” olarak teorik-pratik tüm kapsama yayılmakla politika felsefesini de etkisi altına almıştır. Bu ifadeler tüm alanlarda temel iddiaları sorgulanır olan modern geleneğin tabiri caizse bir reddi mirası şeklinde gelişir. Reddedilen söz konusu miras, modernitenin evrensel, genel geçer teorik-pratik bilgi veya hakikatler için temel teşkil edebileceği düşünülen akıl veya rasyonaliteye karşı duyulan güvenin zayıflamasından, akli referans gösteren iddialara eskisi gibi kolayca itibar edilmeyeceği şeklindeki “kanılardan” ileri gelir. Bu güven kaybının etkisiyle iyi ile kötü, kurgu ile gerçek, haksız ile haklıyı birbirinden ayırt etmenin nesnel ölçütlerine ilişkin şüphenin had safhaya ulaştığı bir dönemde Leo Strauss’un

ifade ettiği gibi “her politik eyleme bir daha iyi ve daha kötü düşünce”nin rehberlik ettiği düşünöldüğünde söz konusu ölçüte yönelik şüphenin aslında ortak iyi yaşam veya “görece daha iyi yaşam” idealini temele alan politikaya da sirayet ettiği açıktır (Strauss, 200: 32). Modern bilime duyulan güvenin bir sonucu olan pozitivist yaklaşımın politika-ahlak felsefesinin normatif iyi ve doğru kavramlarını “sadece olgular vardır” şeklindeki iddiayla şüpheli hale getiren tutumu karşısında Nietzsche’nin “var olmayan şey kesinlikle olgulardır, yalnızca yorumlar [vardır]” biçimindeki çıkışı, şüpheyi rehber edinen modern tutumun artık modernitenin kendi kabul ve “kutsallarını” da tehdit eder bir keskinliğe vardığını göstermektedir (Nietzsche, 1988: 458). Bilimsel pozitif bilginin bile belirli ekonomik, sınıfsal, uluslararası, kısaca mikro ve makro iktidar ilişkileri ve çıkarlarla belirlendiği şeklindeki iddialar, pozitif bilimin nesnel olma sıfatı altında ortaya koyduğu “bilgilerin” meşruiyet sorunlarıyla boğuştuğu çağın genel karakterini gözler önüne serer. Rasyonel evrensel hakikatin ötesinde olgu durumlarına ilişkin nesnellik iddialarının bile sorgusuz sualsiz kabul görmediği bu dönem veya “durumun” eleştirel ve şüpheli karakteri özünde muhalefet ettiği modernitenin eleştirel, yenilikçi karakterinden ileri gelir. Dolayısıyla modern reddi miras eleştirisi modern olanın karakterini yansıtan anti-dogmatik, eleştirel ve yenilikçi tutumun çağdaş dünyada radikalleşerek kendi kendisinin altını oyan boyutlara varması olarak da okunabilir.

Modern düşünce denildiğinde akla ilk gelen düşünür olan Descartes tarafından geliştirilen metodik şüphe, aklın sorgusundan geçmemiş hiçbir inanç veya düşünsel içeriğin geçerli kabul edilemeyeceğini iddia ederken, geleneksel dünya görüşlerine karşı (bilimin metafizik öğretilerin aleyhine olacak şekilde Rönesans boyunca gösterdiği ilerlemenin başlatmaya cesaretlendirdiği) aklın savaşını ilan ediyordu. Bu savaşın vaadi, insanın yalnızca aklıyla erişmeye muktedir olduğu gerçeklik veya hakikati gizleyen metafizik önyargıları ve engelleri aşarak özgürleşmekti. İyi yaşam idealinin neredeyse özdeş olarak göröldüğu (metafizik önyargılardan, yanlış inançlardan, kültürel baskılardan, despotlardan ve hatta doğadan) özgürleşme ideali bu anlamıyla eski olandan, gelenekten kopmak anlamına gelen modern olanın hem karakterini hem de vaat ve sorumluluğunu yansıtıyordu. Modern Aydınlanmanın Kant’ın kaleminden dökölen *Sapere aude*, eş deyişle aklını kullanma cesaretini göster mottosu hem bireysel hem de toplumsal ideal doğru yaşamın yegâne rehberinin aşkın metafizik, uhrevi ilke ve değerlerin veya bunların dünyevi temsilcilerinin izinden

gitmekle değil, ancak ve ancak aklın rehberliğinde gerçekleştirilebileceği iddiasına dayanmaktaydı. Bununla birlikte özgürlüğün kendi içinde iyi ve değerli olduğundan bahsedilemezdi, zira kontrolsüz bir özgürlük kaosa, düzensizliğe, adaletsizliğe ve gayri ahlaki davranışlara da kapı aralayabilecek bir potansiyele sahip olduğundan önemli olan onu doğru, diğer bir deyişle aklın rehberliğinde ve diğer herkesin özgürlüğüyle uyum içinde örgütlemektir. Hobbes, Locke, Rousseau ve nihayetinde Kant'ın aşkın ve dogmatik metafizik kabullerin ortadan kalktığı bir dönemde insanların toplumsal uyum ve bir aradalığının teminatı olarak dünyevi yasaları, yasaların kaynağını da ortak irade ve yarara ilişkin en doğru kararı verebileceğine inanılan akla devretmeleri, toplum sözleşmesi anlayışında modern aklın politik düşüncede oynadığı kurucu rolün altını çizer. Özgürlük ile aklın, özgür bireylerden oluşmuş toplum tahayyülünün arkasında rasyonel öznenin makul olduğuna kanaat getirip uyacağı yasaların yine insan aklının ürünü olması “aklın kendi kendine yasa koyması”na işaret eder. Bu anlamıyla herkes için en iyisini isteyebileceği kanaatiyle yasayı koyan da, yasanın herkes için ve herkesçe kabul edilebilir olduğundan hareketle tabi olan da “kendini kendi mahkemesine” çıkararak yargılayan akıldır. Bu, aklın kendi sınırlarının farkına vararak kendi üzerine yük ettiği inanç ve önyargılardan kurtularak elde ettiği özgürlüğün olanağını oluşturan öz-eleştirel kapasitesine işaret eder. Kant'ın aktardığı gibi modern Aydınlanma bir “eleştiri çağı” olarak aklın, böylece insanın ve dolayısıyla toplumun özgürleşerek daha “iyiye” doğru gelişip ilerlediği bir medenileşme “sürecidir”. Bu anlamıyla modern projenin, özellikle Kantçı perspektiften, talep ve vaadi, bireysel ve toplumsal eylemlerin aklın koyduğu yasa ve sınırlarla belirlenen ahlaki ve hukuki haklara göre düzenlenmesiyle tarihsel olarak daha özgür, eşit, iyi düzenlenmiş demokratik, ideal uyumlu bir toplumsal bütünün yalnızca ulusal değil, daha öte kozmopolit bir düzeyde yakalanabileceği iddiasına tekabül eder. Bu iddianın dayanağı, kültürel, toplumsal, ekonomik, coğrafi bağlamsal her türlü farktan doğabilecek çıkar çatışmasının ayrıştırıcı, parçalayıcı rölatif etkilerinin üstesinden, otonom aklın bağlam ötesi, koşulsuz, kendinde iyi ve böylece evrensel yasalar koyabilme kapasitesiyle gelebileceğine duyulan inançtır. Söz konusu rasyonel proje (özellikle Alman idealist geleneğine mensup düşünürlerce) özne-nesne, insan-doğa gibi kartezyen düaliteler vaaz etmesi, ele aldığı rasyonel öznenin tarih ve toplum dışı soyut bir çerçevede tanımlanması, deneyimden önce gelen (transendental veya saf) formel bir akıl tasarımına dayanması gibi kusurlu gördükleri varsayımlardan hareket ettiği biçiminde çeşitli şekillerde eleştirilmişse de, aklın insanları tarihsel

süreçte daha iyiye, evrensel ve kolektif özgürlüğe giden ilerleme sürecinin taşıyıcısı olduğu inancının muhafaza edilmesiyle sürdürülmüştür. Tarihi daha özgür, iyi ve aydınlanmış bir topluma giden teleolojik bir ilerleme olarak görmeyi öneren modern anlayış söz konusu ilerlemenin itici gücü olarak aşkın, dogmatik metafizik güçlerden ziyade umudun (özel veya kolektif) akla bağlanması gerektiği düşüncesini akıl ile özgürleşmeyi eşit gören bir varsayımdan türetmekteydi.

Akla duyulan sınırsız güven üzerine bina edilen modern rasyonel projeye yönelik eleştiri ve kuşklar, özellikle 20. yüzyıldan itibaren birbiriyle bağlantılı çeşitlilik gösteren farklı gerekçelerle düşünce dünyasına önü alınamaz şekilde yayıldı. Şüphesiz bu kuşku ve itirazlar, modernitenin vadettiği biçimiyle tarihten beklenen daha iyi, özgür yaşam idealinin gerçekleşmesi şöyle dursun, insanlığın tam tersi yönde bir manzarayla karşı karşıya kalmasıyla ilişkilidir. Kant, Hegel, Marx gibi düşünürlerin her birinin normatif, toplumsal, ahlaki, bilimsel, teknolojik vb. farklı alanlardaki gelişim ve ilerlemelerin işaret ettiğini düşündükleri daha iyi gelecek beklentisi, geleceğin getirdiği yıkım ve felaketler nedeniyle yerini büyük hayal kırıklığı ve umutsuzluğa bıraktı. Dünya savaşları, totaliter yönetimler, soykırımlar gibi 20. yüzyıla damga vuran katastroflar, aklın özgürlük ve iyi idealiyle olduğu varsayılan içsel ilişkisinin sorgulanır hale gelmesine neden oldu. Bu nedenle modernitenin insanlara vaat ettiği gelecek ütopyasına olan inancın sarsılması aklın ve dolayısıyla akli temele alan ahlaki ve politik yaklaşımların krizi olarak yorumlandı. Nedenlerine ilişkin tespitler farklı olsa da modernite idealinin bir krizle karşı karşıya olduğu genel bir kabul gördü. Dolayısıyla modern kriz aynı zamanda aklın, ahlakın ve politikanın krizi anlamına gelmekteydi.

*Modernliğin Sıkıntıları* adlı çalışmasında Charles Taylor bahse konu sorunları birbiriyle bağlantılı üç temel sıkıntı etrafında toparlayacak şekilde sınıflandırır. Söz konusu sıkıntılara ilişkin tespitler, yukarıda kabaca özetlenen modernitenin vadettiği biçimiyle “uygarlığımız gelişirken” veya gelişip ilerlediği inancını ileri sürerken eş zamanlı olarak “çağdaş kültürümüzün ve toplumun insanların kayıp ya da çöküş olarak” tecrübe ettiği gelişmeleri işaret eder (Taylor, 2011: 9). Taylor bunları sırasıyla bireycilik, araçsal aklın öncelik kazanması ve bu ikisiyle doğrudan bağlantılı olarak özgürlüğün politik ve toplumsal olarak yitirilmesi biçiminde ortaya koyar. Dikkatli bir şekilde bakıldığı vakit bu sıkıntıların her birinin Kantçı modern rasyonalizmin vaat ve amaçlarının tam tersi yönde sonuçlara işaret ettiğini, böyle sonuçlara dolaylı veya

doğrudan katkı sağladığı biçiminde bir eleştiriye dayanıyor olduğu fark edilecektir. Bu temalar, Taylor'ın özgün biçimde keşfettiği veya teorik analizlerle ulaştığı tespitler olmaktan ziyade, geçtiğimiz yüzyıl boyunca farklı çevreler tarafından ortaya atılmış iddialar etrafında şekillenir.

Modern bireysellik en iyi şekilde Kant'ın bireylere “kendi” aklını kullanarak kategorik imperatif yasaya karşı ahlaki sorumluluğu ile yurttaş olarak politik topluluğa karşı sorumluluğunu yerine getirebilmesi için ergin olmaya yaptığı çağrıda açığa çıkar. Modern bireycilik, ahlaki ve politik faillerin kilise, devlet hükümdarı, gelenek vb. dış otoritelerin bireylerin iradeleri üzerinde kurduğu vesayetten aklın otonom ve eleştirel kullanımıyla özgürleşmesini, eyleminin gerçek ahlaki değerinin akıl ve iradenin kendi kendine koyduğu rasyonel yasalar aracılığıyla anlamlı olabileceği vurgusuna dayanır. Dolayısıyla “ergin” bir birey olmak demek kendi rasyonel iradesini özgür bir şekilde kullanmak anlamına gelir. Bireyleşmenin özgürleştirici olumlu etkilerinden bahsetmekle birlikte Taylor, bunun aynı zamanda modern bireyleri bütünden yalıtılmış, kendi benliğine gömülmüş “özneler” olarak bütünsel anlamı ortadan kalkmış bir dünya manzarasıyla karşı karşıya bıraktığını iddia eder. “Modern özgürlük bu tür düzenlerin itibarını yitirmesiyle oluştu” (Taylor, 2011: 11). Başka bir deyişle bireysel otonomi ve özgürlüğün beraberinde getirdiği toplumsal ve ahlaki bağların gevşeyip zayıflaması, aynı zamanda bireyin kendisini bir parçası olarak gördüğü toplumsal ve kozmik düzenden yabancılaşması ve daha da ötesi evrenin anlam ve bütünlüğünü yitirmesiyle “büyüsü bozulmuş” bir dünya resmiyle karşı karşıya kalınmasıyla sonuçlanır. Modern öncesi aşkın, dini veya metafizik kutsal değerlerin kozmik ve daha yüce amaçların yön verdiği eylem motivasyonu bireyselliğin güç kazanmasıyla yerini bireyin kendi benliğini sürdürüp varlıkta tutma kaygısına bırakmıştır. Max Weber ve Frankfurt Okulu birinci kuşak düşünürlerinin toplum teorisi araştırmalarına konu olan bu tema, bireyleşmeyle iç içe gelişen özne merkezli modern rasyonalizm ile öznel fayda uğruna her şeyi bir araç olarak görme şeklinde bir eğilimin artışı ifade eden araçsal aklın yükselişiyle aynı bağlamda ele alınır.

Taylor'ın modernliğin ikinci sıkıntısı olarak dile getirdiği araçsal aklın yükselişinin bireyselleşmeyle ilişkisi en açık haliyle Max Horkheimer ile Theodor Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde ortaya koyduğu tezlerde görülür. Düşünürler, modern rasyonel öznenin kendi varlığını koruma gerekliliğini ifade eden ben merkezli öznel eylem maksiminin araçsal aklın yükselişiyle paralel bir çizgide geliştiğini iddia ederler

(Horkheimer & Adorno, 2010: 51). Düşünürler için Weber'in modern öncesi geleneksel toplumdan modern döneme geçiş süreci olarak tarif ettiği rasyonalizasyon aynı zamanda araçsal aklın yükseliş sürecine tekabül eder. Araçsal akıl, "aktörün rasyonel olarak takip edilen ve hesaplanılan kendi "hedeflerine" ulaşması için 'koşullar' ya da 'araçlar'" bağlamında yaptığı rasyonel akıl yürütme biçimiyle tarif edilir (Weber, 2012a: 132). Eleştirel Teori düşünürleri, bu "rasyonalite türünün" modern bilimin Bacon'ın doğayı kendi amaçları için tahakküm kurulacak bir nesneye indirgeyen bakışının giderek toplumsal politik ve ahlaki ilişkilere sirayet edip insanların birbirlerine karşı bakışlarına da yayıldığını ve bunun modern tutumun doğasına denk düştüğünü ileri sürerek İkinci Dünya Savaşı gibi felaketlerin müsebbibi olan totaliter faşist yönetimlerin bu anlayışın doğal sonuçları olduğunu ileri sürerler (Horkheimer & Adorno, 2010: 26). Onlara göre kurtuluş ve özgürlük vaadiyle ortaya çıkan Aydınlanma özünde paradoksal olarak "totaliterdir" ve bundan dolayı totaliter yönetimlerin örgütlenme ile uygulama mantığı Aydınlanmadan sapmayı değil, devamlılığı yansıtır (Horkheimer & Adorno, 2010: 22). Bireyleşmenin benmerkezci öz-koruma güdüsü ile kendi fayda ve amaçları için her şeyi bir araç veya nesneye indirgeyen araçsal aklın doğa ve diğer toplumsal bireylere yaklaşım ve bakışı arasındaki örtüşme şimdi daha açık biçimde ortadadır.

Özgürlüğün yitimi olarak üçüncü sıkıntı ise bu ilk iki sıkıntının sonuçlarından türer. Burada söz konusu olan politik, ekonomik toplumsal tüm ilişkilere yayılan araçsal aklın maksimum fayda, kâr ve verimliliği önceleyen yaklaşımının sonucu olarak tüm toplumsal kurum ve ilişkilerde belirleyici hâkim örgütlenme türü olan bürokratik mekanik işleyişin toplumsal öznelere gayrişahsi birer makine dişlisine indirgediği ve toplumsal sistemin mevcut durumunu içinden çıkılmaz bir "demir kafese" dönüştürdüğüdür. Doğanın belirlenimi ile metafizik hurafelerden özgürleştirmek iddiasıyla ortaya çıkan modern rasyonalite insanları kendi yaratımları olan toplumsal kurum ve mekanizmaların baskı altına alınmış kölelerine dönüştürerek paradoksal sonuçlar üretir. Araçsal aklın bireysel ve toplumsal hâkim rasyonalite olarak ön plana çıktığı, birbirinden kopuk ve kendi faydaları uyarınca birbirlerine karşıt olarak konumlanan benmerkezci bireylerden oluşan bir toplumda ortak bir paydada buluşmak veya politik bir iş birliği sisteminin inşa edilmesi ne mümkün ne de anlamlı gözüktür. Bireyselliğin radikalleşerek insanların kendi içine kapandığı, büyüü bozularak anlamsız hale gelmiş parçalı ve olumsuzluklarla örülmüş bir dünyada kendini bulan



insanın yaşamına yön ve anlam verecek ilke ile değerlerden mahrum oluşu onu içine fırlatılıp atılmış dünyanın nihilizmine mahkûm eder. Çağdaş toplumsal manzarayı böylesi bir çerçevede içerisinde resmeden modern dönem eleştirmenlerinin gelip nihayetinde vardıkları bir karar aşaması söz konusudur. Diğer bir deyişle toplumsal çerçevede öne sürülecek her türlü ortak rasyonel ideal politik tasarıma aklın otoriter olduğu iddiasına dayanarak şüpheyle bakan, bir arada ortak yaşamın imkanına dair söyleyecek her iddia veya önerinin çoğulcu topluma karşı indirgeyici bir perspektif dayattığı suçlamaları öne süren yaklaşımların söz konusu eleştirilerin yanında toplumsal politik ortak yaşam olanağının nasıl tesis edilebileceği, insanların ortak kurumsal yapıların taleplerini hangi gerekçelerle kabul edeceği ve etmesi gerektiği biçiminde sorulacak sorulara verecek bir cevap üretmesi gerekir. Bu durumda ya modern rasyonalitenin tümüyle tahakkümcü bir karakteri olduğu ve olumsuzlanması gereken bir yaklaşımı temsil ettiği iddiasıyla toplumsal ilişki ve bütünleşme için farklı ve yeni bir zemin arayışına gidilecek ya da eleştirel tutumdan ödün vermeksizin modern düşüncenin eksik ve kusurlarını görmezden gelmeyen, modern rasyonel paradigmanın patolojilerinin yine modern rasyonalitenin imkanlarına başvurarak aşılabileceği varsayımıyla çağdaş deneyim ve teorik yaklaşımların, çağdaş toplumların çoğulcu karakterini göz önünde bulunduran yenilenmiş bir rasyonel politik birliktelik ve uzlaşma idealine yönelim gösterilecektir.

Arendt ile Habermas tam da birbirinden farklı ve yer yer uzlaşmaz teorik tutumlarına rağmen, her biri kendi politik vizyonu ışığında Kantçı rasyonel yaklaşımın çağdaş politik sorun ve çıkmazlara makul çözümler sunabileceğini düşünmekle Kant'a geri dönerek yukarıdaki ikinci tutumda buluşurlar. Çalışma, düşünürlerin bu teorik yönelimi benimserken Kant'a geri dönmelerine neden olan kaygı ve beklentilerini, bu geri dönüşü ihtiyaç kılan çağdaş duruma ilişkin tespitlerini ve yaptıkları tespitlerden hareketle Kant'ın düşüncelerine ilişkin ortaya koydukları farklı yorumları merkeze alacaktır. Bu bağlamda da iki önemli düşünürün söz konusu tercih ve yorumları üzerinden Kantçı modern politik rasyonalist yaklaşımın çağdaş politika felsefesi tartışmaları içindeki yeri ve önemine ışık tutulması amaçlanmaktadır.

Bu manzara karşısında tezin ana meselesi bizi şu türden soruların peşinden gitmeye yönlendiriyor: Bu çağdaş görüş ve eğilimler karşısında kendi özgün anlamını adil, iyi, ideal bir toplumsal yaşam tesis etme amacı aracılığıyla kazanan politika teorisi için aklın söyleyecek hiçbir sözü kalmadı mı? Çağın politik sorunları için rasyonel

zeminde hareketle ileri sürülebilecek çözüm önerilerinin artık bir kıymeti harbiyesi yok mu? Aklın belirlediği ölçütlere dayanarak iyi ve kötü arasında ayrım yapmayı ve böylece rölativist ve benmerkezci öznel yargı ve yorumların karşılaştırılmazlığına yönelik yaklaşımın ötesine geçmeyi mümkün kılarak yakalanabilecek bir “biz” perspektifi veya üzerinde mutabık olabileceğimiz bir “ortak nesnel” zeminin olanaklılık koşulları neler olabilir? Ve en önemli soru, bugün hala rasyonel bir politika veya politik rasyonalist bir teoriyi temellendirip tatmin edici bir şekilde ortaya koymanın imkânı var mı? Çalışma, bu sorulara cevap verebilmek adına modern Aydınlanma düşüncesinin en önemli temsilcilerinden Kant’ın rasyonel politika felsefesinin bize bugün söyleyebilecek sözü kalıp kalmadığı sorusuna birbirinden farklı teorik ilgilerle olumlu cevap veren Arendt ve Habermas’ın dayandıkları argüman ve gerekçeleri ortaya koymaya çalışacaktır. Çalışma düşünürlerin tez ve iddialarını ortaya koyarken aynı zamanda bu yaklaşımların mustarip olduğu açmazlara da değinmektedir. Bu bakımdan salt bir betimlemeyi değil, betimlenen tez ve iddiaları farklı açılardan ve birbirleriyle kıyas içinde ele alma gayreti gösterecektir.

Çalışma giriş ve sonuç kısımları dışında dört ana bölüm üzerinden şekillenmektedir. “KANT’IN AHLAK VE POLİTİKA FELSEFESİ” başlıklı Giriş’ten sonra gelen ikinci bölüm, sonraki bölümlerde ortaya çıkacak tartışmaların hangi zemin ve bağlamlar üzerinden ele alındıklarını, düşünürlerin Kantçı rasyonel teoriden hangi bakımlardan ayrılıp uzlaştıklarını ve teorinin orijinal haline ne türden müdahalelerde bulunarak dönüştürdüklerini açık kılmak için Kant’ın görüş ve düşüncelerini ortaya koymak amacındadır. Bu bölümün ilk kısmında Kant’ın politika ve hukuk felsefesine renk ve karakterini veren “içsel özgürlük” olarak tanımladığı rasyonel ahlak felsefesinin önemli kavram ve argümanları ele alınarak açık kılınacaktır. Devam eden kısımda bu sefer “dışsal özgürlük” olarak yurttaşlar arasındaki karşılıklı ilişkileri düzenleyen rasyonel hukuk öğretisinin temel kavram ve argümanları tartışılacaktır. Söz konusu kısımda düşünürün mülkiyet, (dışsal) özgürlük, rasyonel kökensel sözleşme gibi kavramlar aracılığıyla ortaya koyduğu hukuk öğretisinin temel çerçevesi belirlenecektir. Düşünürün yönetim biçimleri, yurttaş-hükümdar veya hükümetle hak ve hukuk temelinde kurulan ilişkiye dair görüşleri ile bu görüşlerin sonuçları olarak devrim ve reform kavramlarına dair yaklaşımları aydınlatılacaktır. Bu bağlamda dışsal özgürlüğü konu edinen hukuk ile içsel özgürlüğe denk düşen ahlak arasındaki çatışma veya uyumsuzlukların düşünür tarafından doğanın rasyonel teleolojik yönelimi ve

bunun tarih felsefesi içerisinde aklın nihai amacı olan “ebedi barışa” nasıl ilerlediği, bu ilerlemenin itici gücü olarak insanın antropolojik doğasında yer alan “toplumdışı toplumsallık” eğiliminin neden olduğu toplumsal antagonizmaların yer ve rolüne değinilecektir. Tarihin teleolojik eğiliminin tek tek bireyler arasında meydana getirdiği ilişkilerin aynı zamanda uluslar veya devletler arasında benzer bir işlev gördüğü şeklindeki iddianın dikkati uluslararası hukuk ve ilişkilere çevirmesi ve ebedi barış için ideal uluslararası örgüt veya örgütlere dair düşünürün yaptığı tanım/tanımlar arasındaki farklar ve bu farkların nedenleri ile uluslararası hukukun çerçevesine değinilecek ve rasyonel ahlak ile hukuk/politikanın mutlak uyumunun tesis edileceği, aklın nihai amacı olan ebedi barış ile ebedi barışın içinde tesis edileceği kozmopolitanizm veya dünya yurttaşlığı kavramını ortaya koyma gerekçeleri ile bu gerekçelerin dayandığı argümanların çerçevesi çizilecektir. Bununla birlikte düşünürün ahlak, politika ve hukuk felsefesine dair literatürde yer alan farklı yorum ve perspektiflere, ilerleyen bölümlerde tam da bu minvalde tartışmalar yürütüleceği için bu bölümde yer verilmeyecektir. Burada izlenecek yol, düşünürün felsefesi üzerine genel kabul gören görüş ve argümanlarla sınırlı bir çerçeve içerisinde kalarak daha çok betimsel bir anlatımla ilerlemek olacaktır.

Çalışmanın üçüncü bölümünü oluşturan “HANNAH ARENDT: KANTÇI ESTETİK YARGININ POLİTİK YARGIYA DÖNÜŞÜMÜ” başlıklı bölüm, öncelikle Arendt’in kendi yaklaşımını, politik olanın doğasını (yöneten-yönetilen gibi) bir egemenlik ilişkisiyle tanımlayan geleneksel politika teori ve yaklaşımlarından neden ve nasıl ayırdığını anlamak amacıyla, düşünürün politika teorisinin temel tez ve iddialarının açıklanmasıyla başlayacaktır. Düşünürün Batı politika geleneğine yönelik eleştirisi çerçevesinde politikadan ne anladığını politik olanın ne olmadığı, nasıl çarpıtıldığı veya yanlış yorumlandığı ve en doğru ifadesini Antik Yunan *polis* deneyiminde bulan politik eylem görüşünün diğer temel insani etkinlikler olan emek ve iş’ten nasıl ayırdığına, bu ayrımın kamusal ve özel alan ayırımıyla bağlantısına, kamusal alanın politikayla, politikanın kamusal söz ve konuşmayla ve konuşmanın kamusal eylemle olan ilişkisine, politik eylem ile özgürlük arasındaki doğrudan ilişkiye değinilerek düşünürün ortaya koyduğu temel kavramsal çerçevenin sınırları üzerinde durulacaktır. Buradan itibaren modern dönemi de içeren geleneksel “yanlış” politika kavrayışları ışığında düşünürün modern ve çağdaş dönemlere ilişkin tespit ve eleştirilerine, dünyaya yabancılaşmaya, totalitarizmin kökeni ile ortaya çıkış

koşullarına, toplumsalın yükselişine, temel bir insani edim olan emek kategorisi ekseninde varlık bulan çağdaş tüketim toplumuna, kamusal alan ile özel alan arasındaki sınırların bulanıklaşmasına ve bunların politik toplumsal ilişkilere nasıl yansıdığına odaklanan eleştirel analiz ile bu analize göre eylemin söz konusu dönemdeki yer ve anlamına odaklanılacaktır. Düşünürün temel eseri olarak kabul gören *İnsanlık Durumu*'nun merkezi araştırma konusunu oluşturan, politikanın eylem odaklı pratik boyutunun genel çerçevesi çizildikten sonra politika için bir o kadar önemli olan zihinsel boyuta, dolayısıyla politika açısından en önemli zihinsel faaliyet olarak ortaya koyduğu yargı yetisine bakılacaktır. Bu aşamada yargı yetisinin Arendt için politik olan bağlamında neden en önemli zihinsel yeti olduğu, politikanın zihinsel boyutu üzerine çalışmalarını geliştirirken neden Kant'ın doğrudan doğruya politika üzerine yazdığı çalışmalardan ziyade düşünür tarafından özünde estetik beğeni yargısı olarak geliştirilen refleksif yargı anlayışına döndüğü ve bu kavramdan ne beklediği gibi sorulara cevap aranacaktır. Bunu yaparken aynı zamanda zihinsel bir rasyonel yeti olarak yargı yetisinin politik alandaki vazgeçilmez işlevini somut bir örnek üzerinden anlaşılır kılmak ve yaklaşımının arka planında yer alan olay ve motivasyonları görünür hale getirmek için Arendt'in Adolf Eichmann davası hakkında yaptığı tespitlere yer verilecektir. Böylece Arendt'in Eichmann vakası üzerinden ortaya koyduğu kötülüğün sıradanlığı ve bu sıradanlığın totalitarizm ile kökensel ilişkisi, Eichmann'ı bu kötülüğün parçası yapan "düşüncesizliğin" doğası ve doğrudan politik zihinsel bir faaliyet olmayan düşünmenin yargı ve dolayısıyla politikayla olan dolaylı ilişkisi açıklığa kavuşturulacaktır. Çizilen bu çerçeve aracılığıyla düşünür için rasyonel zihinsel bir faaliyet olarak yargı yetisinin politika alanındaki yeri ve öneminin daha anlaşılır kılınması hedeflenmektedir.

Arendt'in Kant ile temasının en somut kavramsal zeminini oluşturan yargı kavramı hakkındaki düşünceleri düşünürün kavrama ilişkin görüşlerinde zaman içinde meydana gelen dönüşümler üzerinden erken ve geç olmak üzere iki dönem bağlamında ele alınacaktır. Erken dönem görüşleri düşünürün politik yargıda bulunmayı eylemde bulunan failin sorumluluğuna bağlayarak onun perspektifinden ele alması şeklinde özetlenebilir. Bu yaklaşım düşünürün görece erken dönem çalışmalarından kolayca fark edilebilir. İş geç dönem düşüncelerine geldiğinde ise çalışmanın önünde başka türden bir zorluk ve görev bulunmaktadır. Düşünürün geç dönem yargı anlayışının yanında düşünmek ile irade kavramlarını ele alan *Zihnin Yaşamı* eserinin tam da yargı

bölümü üzerine yazmaya başladığı dönemde hayatını kaybetmesiyle (1975) yarıda kalmış olması bu bölümde ortaya koyacağı argüman ve tezlere doğrudan erişim olanağını ne yazık ki imkânsız kılmaktadır. Bu nedenle düşünürün yargıya dair muhtemel görüşlerinin neler olabileceğine ilişkin bir araştırma yöntemi olarak yine düşünürün *Zihnin Yaşamı* üzerine çalışmalarına yakın dönemde ortaya koyduğu çalışmalardan yararlanılarak yargı yetisi hakkındaki muhtemel görüşlerine bir çerçeve çizilmeye çalışılacaktır. Bunu yaparken Kant felsefesi hakkında genel düşünce ve eleştirileri ile yargı yetisine ilişkin kıymetli bulduğu görüşlere yaptığı vurgu üzerinden, bu aşamada kendisini ne türden bir yargı anlayışına yakın olduğu, Kant'ın "politika felsefesi" üzerine 1970 yılının güz döneminde verdiği ve daha sonra *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler* olarak derlenip yayımlanan kitaptaki yaklaşımı üzerinden ortaya konacaktır. Burada görüleceği gibi düşünürün yargıda bulunmayı artık politik eylemin somut koşul ve bağlamına gömülü failin perspektifinden, eyleme şahit olan, ona dışarıdan bakan tarafsız seyircinin bakış açısına taşıması söz konusu olmaktadır. Arendt'in böyle bir değişikliğe gitme nedeninin, yargının geçerliliğinin Kant'ın da ısrarla vurguladığı yargının tarafsız ve çıkarısız, başka bir deyişle bağlam üstü olması gerektiği şeklindeki düşüncelerini paylaşmasından kaynaklandığı görülecektir. Sonuç olarak kamusal karakterli politik eylemin nihayetinde özgürlüğe olanak sağlayacak uyumlu kolektif eylem (ve bu sayede iktidar) olarak tesis edilmesi yolunda rasyonel bir faaliyet olarak yargı yetisinin oynadığı önemli role ışık tutulacaktır.

Bu bölümle ilgili baştan açıklığa kavuşturulması gereken bir başka husus daha var. Arendt'in Kant'ın estetik yargı görüşünden politik bir yargı türetmek gibi özgün girişiminin anlaşılır olması için doğal olarak Kant'ın ahlak ve politika yaklaşımının dışında ayrıca estetik beğeni teorisinin temel iddialarını aktarmak da zaruriyet haline gelmektedir. Gelgelelim Kant'ın estetik beğeni teorisi ile refleksif yargı anlayışına düşünürün ahlak, politika ve hukuk görüşlerini aktarmaya ayrılan ikinci bölümde değil, doğrudan doğruya Arendt düşüncesini ele alan üçüncü bölüm içinde yer verilecektir. Böyle bir yol izlemeyi uygun bulmamızın nedeni, Arendt'in kendi özgün politika anlayışı ışığında Kant'ın estetik beğeni teorisinde (her ne kadar bu niyetle yazmamışsa da) politik bir karakter olduğu şeklindeki "kanaati" ile bu kanaat doğrultusunda Kant üzerine yaptığı özgün yorumların yerinde, geçerli veya doğru olup olmadığı, Kant'ın estetik teorisinin Arendt'in iddia ettiği gibi politik bir çerçevede

değerlendirilip değerlendirilemeyeceğinin (nedenleri üçüncü bölümde bulunacak biçimde) tartışmaya açık bir konu olduğunu düşünmemizden kaynaklanır. Bundan dolayı Kant'ın estetik teorisine dair görüşlerine pratik akıl (belirleyici yargı) kapsamına giren ahlak ile politika felsefesinin yanında (Arendt'in yorum ve iddialarını doğrularcasına) yer vermek çalışmanın söz konusu tartışmalı yorum lehine bir tavır aldığı şeklinde yanlış bir izlenime neden olabilecektir. Oluşabilecek bu muhtemel yanılgının önünü almak adına Arendt için politik bir karakter taşıyan Kant'ın estetik beğeni ve refleksif yargı kavramlarına ilişkin malumat bu bölüm içinde sunulacaktır. Zira görüleceği gibi Arendt'in yaptığı yorum ve geliştirdiği okumanın, oldukça yaratıcı olsa da, argümanın detaylarına inilince kolayca kabul edilebilir olmaktan uzak olduğu fark edilecektir. Dolayısıyla Kant'ın ahlak ve politika felsefesini ortaya koyan 2. bölüm 3. bölüme daha çok Arendt'in gözünden politik olanın “ne olmadığını” örneklendirmek yönünden dolaylı bir katkı sağlayacaktır.

“KANT'TAN HABERMAS'A MODERNİTE SAVUNUSU: AKIL, TOPLUM VE HUKUK” adlı dördüncü bölüm Habermas'ın kariyeri boyunca Kant'la sürdürdüğü çok yönlü ilişki ve tartışmalara odaklanacaktır. Bu bölümde yapılacak analiz için söz konusu olan zorluk Habermas'ın Arendt'ten farklı olarak Kant'la belirli bir dönem veya tema çerçevesinde ilişkilenenin ötesinde Kant felsefesiyle tüm kariyeri boyunca çok daha kuşatıcı ve yoğun bir temas içinde bulunmasından dolayı iki düşünürün ilişkisini analiz eden bir çalışmanın karşı karşıya kalacağı teorik kapsamın genişliğidir. Bu nedenle böylesine geniş bir teorik kapsamı tek bir çalışma içinde tüm yönleriyle kuşatmanın olanaksızlığı göz önünde bulundurularak, Habermas'ın Kant'la olan söz konusu çok boyutlu ilişkisi daha çok “hukuk ve politika felsefesi” bağlamında ele alınacaktır. Bununla birlikte tüm kariyeri boyunca görüş, teorik tutum ve düşüncelerinde meydana gelen değişimlere rağmen Habermas'ın yaklaşımında değişmeden kalan şeyin Kant'ın aydınlanmacı modern vizyonunu benimseyerek bunu “tamamlanması gereken bir proje” olarak sahiplendiği göz önünde bulundurulduğunda, erken dönem görüşlerinden olgunluk ve geç dönem görüşlerine değişim ve dönüşümler içinde uzanan entelektüel kariyerini sınırlı kapsamlarda da olsa gözden geçirmek gerektiği ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle 4. Bölüm 3 alt başlık altında ele alınacak, her bir başlıkla Habermas'ın belirli dönemlerde savunduğu görüşlere, her bir dönemden diğerine geçerken görüşlerindeki teorik dönüşümlere ve

bu dönüşümlerin Kant'a dair yorum ve yaklaşımına olan yansımalarına odaklanılacaktır.

Habermas'ın erken dönem düşüncelerine yoğunlaşan birinci alt başlık, ilk önce düşünürün tüm fiili aksaklık ve eşitsizlikleri ve ideolojik boyutlarına rağmen burjuva demokratik kamusal anlayışında içkin olarak bulunduğunu düşündüğü eleştirel, eşitlikçi, demokratik ve özgürleştirici boyut ile Kant felsefesinde bu içkin boyutun izlerini taşıyan düşünsel unsurlara olan vurgusuna yer verecektir. Daha sonra ilk kez sistematik bir toplum teorisi geliştirme girişimini üzerine inşa ettiği bilgi ve insani antropolojik ilgilere dair görüşlerine, bu görüşler ışığında başta pozitivizm olmak üzere hermenötik, pragmatizm gibi düşünsel yaklaşımlarla olan tartışma ve eleştirilerine, Kant, Hegel, Marx, Pierce, Dilthey ve Freud gibi farklı düşünürler üzerine yaptığı özgün okumalar ve bu okumalardan kendi teorisine yeniden yapılandırarak taşıdığı teorik unsurlara değinilerek, geliştirmeye çalıştığı yeni 'epistemoloji'nin başlıca özellikleri ortaya konacaktır. Düşünürün yeni bir epistemolojik yaklaşım için zemin olarak ele aldığı "bilgi-kurucu ilgiler" görüşüne atfettiği "yarı-transendental" niteliğin Kantçı epistemolojinin zayıf yönlerine yapılan eleştiri ile güçlü yönlerinin yeniden yorumlanarak sahiplenilmesi aracılığıyla ortaya çıktığına, düşünürün yine Kantçı bir yol izleyerek bilgi türleri arasında ayrımlar koymakla teorinin özgürleştirici boyutlarına yaptığı vurgu üzerinde durulacaktır.

Bölümün ikinci alt başlığı Habermas'ın epistemolojik ve dolayısıyla bilinç-özne merkezli paradigma içinde kaldığını düşündüğü için vazgeçtiği erken dönem düşüncelerinden geçiş yaptığı "iletişimsel paradigma" içinde geliştirdiği ve kendisiyle özdeşleşmiş olan iletişimsel eylem teorisi olarak olgunluk dönemi görüşlerinin kapsam ve çerçevesine, bu çerçeve içinde yoğun biçimde etkilendiği Weber'in modern akıl ve rasyonalizasyon üzerinden çizdiği karanlık tabloya karşı itirazlarına, modern patolojilere, bu patolojilerin "gerçek" nedenleri ve bunlara karşı yapılması gerekenlere ilişkin görüşlerine odaklanacaktır. Düşünürün toplumsal eylem türleri arasında yaptığı ayırım ile bu eylem türlerinin denk geldiği rasyonalite türlerine, modern patolojilerin özünde araçsal rasyonalitenin genişleyerek diğer toplumsal, kültürel, ahlaki normatif ilişkileri tahrif ettiği gibi görüş ve iddialarının ayrıntıları aktarılacaktır. Bu teorik düzlemde yaptığı analizlerin yoğunlaştığı ekonomi ile iktidar ilişkilerinin içine yerleştiği sistem ile toplumsal normatif ilişkileri kapsayan yaşam dünyası kavramları arasında anlam ve işlev bakımından koyduğu farkların ayrıntılarına inilecektir. Bu

başlık altında son olarak söz konusu tahrif veya modern patolojilerin nedeni olan “yaşam dünyasının sömürgeleşmesi” tezi ile bu tez bağlamında hukukun olumlu ve olumsuz etki ve rolüne değinilerek hukuk ile ahlak arasındaki ilişkilere, hukukun modern toplumun sistem mekanizmaları içinde oynadığı role, yine hukukun araç ve kurum olarak birbirinden farklılaşan işlevlerine, hukukun meşruiyeti problemi etrafında yürütülen tartışmalara Habermas’ın iletişimsel eylem teorisi üzerinden getirdiği yorumlara yer verilecektir.

Üçüncü başlık ise Habermas’ın kariyerinin görece daha geç dönemlerinde ilgi ve dikkatini özel olarak verdiği politika ve hukuk hakkında derinleştirerek geliştirdiği görüşlerine eğilerek, hukukun toplumsal konum ve yeri hakkındaki iddialarına, hukuk üzerine görece daha erken tarihlerde ortaya koyduğu düşüncelerinde gittiği değişikliklere odaklanacaktır. Burada Habermas’ın hukukun meşruiyet şartlarına, normatif ahlaki boyutu ile işlevsel pozitif boyutu arasındaki fark ve ilişkiye, pozitif ile normatif hukuk teorilerinin tek boyutluluğuna karşı eleştirilerine, hukuk ile politik bir sistem olarak müzakereci demokrasinin kökensel ilişkisine ve genel olarak hukuka dair yaklaşımının dayandığı Kantçı zemine, hukuk hakkındaki görüşlerini çoğunlukla Kant’ın hukuk öğretisine yönelik eleştiri ile olumlamaları çerçevesinde inşa ettiğine dikkat çekilecektir. Habermas’ın hukuk teorisini tıpkı Kant’ın yaptığı gibi farklı ama aynı zamanda birbiriyle ilişkili ulusal, uluslararası ve nihayetinde kozmopolit düzeylere yerleştirdiğine, bu düzeylerin birbirleriyle olan ilişkilerine, yine Kant’ın ‘gevşek devletler federasyonu’ ve/veya ‘dünya cumhuriyeti’ gibi uluslararası ilişkiler için uygun bulduğu modele alternatif olarak geliştirdiği ‘dünya hükümeti olmayan bir dünya iç politikası’ biçimindeki modele ve genel olarak kozmopolitanizm tartışmalarında aldığı konumun analizi yapılacaktır. Aynı zamanda Kant’la kurduğu bu yoğun ilişkiyi kendi ifadesiyle “post-metafizik” bir perspektife dayanarak çağdaş düşünsel standartlar çerçevesinde yeniden tanımlanmış bir hukuki yurttaşlık (anayasal yurtseverlik) anlayışına nasıl bağladığına, özel ve kamusal hakların bağlandığı bu yurttaşlıkla tanımlanan insan haklarının normatif (evrensel) ve pozitif (ulusal, bağlamsal) boyutların her ikisiyle de ilişkili olmasının yarattığı gerilimin üstesinden nasıl gelinebileceğine dair ortaya koyduğu formülasyona, özel ve kamusal hak veya otonomi arasında gördüğü özsel eş-köklü ilişkiye ve düşünürün hukuk ile iktidarın meşruiyet problemine çözüm arayışında modern tezlere geri dönüp bu tezlerin demokratik için özünü yeniden yapılandırarak günümüz koşullarına uyarlamak



şeklinde izlediği yol üzerinde durulacaktır. Sonuç olarak düşünürün perspektif ve analizlerinin ortaya koyduğu biçimiyle hukukun toplumsal, politik, ulusal, uluslararası ve kozmopolit tüm boyutlarıyla oynadığı veya oynayabileceği özgürleştirici rolün altı çizilecektir.

Çalışmanın 5. ve son bölümü olan “KANTÇI ÇAĞDAŞ POLİTİK RASYONALİZMİN DEĞERLENDİRMESİ: FARKLAR; BENZERLİKLER VE POLEMİKLER” başlıklı bölümde Arendt ve Habermas’ın birbirleriyle olan ilişkilerine, bu ilişkilerde açığa çıkan fark ve benzerlikler üzerinden politik rasyonalizmin çağdaş politik tartışmalar içinde işgal ettiği yer ve sahip olduğu anlama ilişkin genel bir değerlendirme yapılacaktır. Bununla birlikte düşünürlerin ilişkileri üzerine gerçekleştirilecek analizin sınırları, aralarındaki (kamusal alanda iletişim ve/veya konuşmaya, buradan elde edilmesi gereken “uzlaşmaya” verilen yer vb. gibi) bariz benzerlikler içinde ayrıntılarda gizli kalan özgün tutum ve düşünsel yaklaşımlarının sonuçları olan farklılıklara odaklanacaktır. Söz konusu farklar da düşünürler arasında birbirlerine yanıtlar verebilmelerini mümkün kılacak karşılıklı bir tartışma hiçbir zaman gerçekleşmediği ve elde düşünürlerin dolaysız entelektüel temasının dayandırılabilmesi için çalışmaları olarak yalnızca Habermas’ın Arendt üzerine kaleme aldığı yazılar olduğu için, Habermas’ın Arendt’in teorisine dönük yaptığı eleştiriler ve gördüğü “eksikler” ele alınarak bu temalar üzerinden düşünürlerin ilişkileri karşılıklı bir tartışma formatı içinde analize tabi tutulacaktır. Dolayısıyla teorisinin genel karakteri göz önünde bulundurularak Arendt’in bu tartışmada verebileceği muhtemel yanıtlar türetmek veya formüle etmek bizim tarafsız bir bakış açısına yerleşip dışarıdan üçüncü bir gözle yapacağımız analiz ve çıkarımlara dayanacaktır. Burada yapılan çıkarımlar ışığında Habermas’ın Arendt’in teorisinde eksiklik(ler) olarak gördüğü unsurların aslında Habermas’ın kendi kabul, varsayım ve teorik amaçlarına referanstan kaynaklandığı, hatta gerçekleştirdiği analizde Arendt’in yaklaşımını zaman zaman çarpıttığı ve aslında onun gözünden eksiklik olarak görünen özelliklerin özünde iki düşünürün teorik vizyonları, hareket noktaları ve peşine düştikleri amaçların farklılığından kaynaklandığı gösterilecektir.

Politik rasyonalist geleneğin çağdaş tartışmalar içindeki kapsamını belirlemek amacıyla daha geniş bir perspektife çekilmek ve böylece Arendt ile Habermas’ın birbirleriyle ve ayrıca Kant’la kurdukları ilişkinin kilit noktalarını daha açık kılmak için çağdaş politika felsefesinin bir başka çok önemli yeni-Kantçı düşünürü olan John

Rawls, Kantçı bir yorumla geliştirdiği ‘hakkaniyet olarak adalet teorisi’ ışığında ve özellikle Habermas’la yaptıkları bilindik tartışma üzerinden değerlendirmeye dahil edilecektir. Habermas ile Rawls’un birbirlerine karşı ortaya koydukları eleştiri ve yorumlar üzerinden politik rasyonalizmin bu “aile içi tartışma” aracılığıyla kendine yüklediği misyon ile sahip olduğu vizyonun iki düşünürün birbirine karşı tutumları üzerinden sınır ve kapsamı belirlenecektir. Rawls’un da bu geleneğin genel karakteriyle uyumlu ama kendine özgü anlayış ve yaklaşımıyla ortaya koyduğu iddialar ve geliştirdiği Kantçı rasyonalist perspektifin yürütülen tartışma ve analize dahil edilmesiyle Arendt ve Habermas’ın çağdaş rasyonel politik yaklaşımlar içinde iddia ve konularının özgünlüğünün daha anlaşılır kılınması amaçlanmaktadır. Bu karşılaştırmalar üzerinden düşünürlerin politik olanın amaç ve kapsamına ilişkin görüşleri, kamusal iletişim veya etkileşimden ne anladıkları, çoğulcu modern ve çok renkli toplumsal yapıda ortaya çıkan bütünleşme, uyumlu eylem, ortak yaşam inşa etme gibi problemlere ilişkin sorunların çözümünde aklın oynayabileceği rol ve ondan beklentileri ve ortak bir anlayışın edilmesiyle yakalanabilecek uyumlu toplumsal eylemin üzerinde inşa olabileceği rasyonel temel veya normatif ilkeye karşı tutumları arasındaki fark ve benzerlikler ortaya konacaktır.

Yukarıdaki tartışmalarla özgün tutumları ortaya konan düşünürlerin politik rasyonalizm kapsamı içinde değerlendirilebilecek tezleri bağlamında modern akıl projesine olan yaklaşımları analiz edilerek, modern rasyonalist iddialarla örtüşüp ayrıldıkları noktaların aydınlatılmasına çalışılacaktır. Yukarıda kısmen işaret edilen modern Aydınlanmacı rasyonalitenin iddia ve vaatlerine dönük özellikle Frankfurt Okulu birinci kuşak düşünürleri olan Horkheimer ile Adorno ve onlarla benzer bir istikamette postmodern geleneğin dile getirdiği modernite karşıtı eleştiriler ile bu eleştirilere politik rasyonalizm tarafından verilebilecek yanıtlar ele alınacaktır. Tüm bu tartışmalardan sonra özellikle akıl ve aklın toplumsal çatışma ve sorunlara çözüm üretme biçimindeki politik iddiasına son derece şüpheci ve eleştirel yaklaşılacak ve bu yaklaşımla karakterize olan bir dönemde Kantçı rasyonalist ahlak ve politika felsefesinin belirlediği çizgiyi burada ileri sürülen klasik yaklaşımı yenileyerek takip etmeyi tercih eden politik rasyonalist bir teorinin hangi iddia ve tezlere dayanabileceği ve söz konusu kuşkuya ne ölçüde direnebildiğine ilişkin bir çerçevenin çizilmesi amaçlanmaktadır.

## 2. KANT'IN AHLAK VE POLİTİKA FELSEFESİ

Immanuel Kant'ın politika felsefesi üzerine yapılacak bir çalışmanın daha ilk adımda karşılaşacağı bir zorluk söz konusudur. Bu zorluk düşünürün gerçek anlamda bir politika felsefesinin olup olmadığı, eğer varsa nasıl ele alınabileceği ve hangi çalışmalarında aranması gerektiğine dair tartışmadan ileri gelmez. Felsefe literatüründe düşünürün politika teorisi hakkında bu sorulara yanıt mahiyetinde değerlendirilebilecek baskın iki yaklaşım olduğundan bahsedilebilir. Bu yaklaşımlardan ilki, Kant'ın bütün felsefi, eş deyişle eleştirel (kritik) felsefe sisteminin genel karakterinden bir politika felsefesinin çıkarılabileceği, diğeri ise eleştirel felsefesinin yanında düşünürün ayrıca doğrudan doğruya politik temalar üzerine kaleme aldığı metinleri aracılığıyla kendine özgü bir politika felsefesi okumasının yapılabileceği şeklindedir (Çörekçioğlu, 2010: 2). Bu bağlamda Pierre Hassner ilk yaklaşımı benimser biçimde Kant'ın eleştirel felsefesinin temelini oluşturan *Üç Kritik*'in üçüncüsü olan *Yargıgücünün Eleştirisi* dışında (ki onda da çok nadir şekilde) politikadan pek bahsedilmemesinden dolayı düşünürün politika teorisinin hukuk öğretisi ya da tarih felsefesi alanları üzerine olan kısa metinlerinde görünür olduğunu ifade eder. Fakat bunun yanı sıra bu metinlerin kavramsal çerçeve ile içerdikleri önermelerin karakteriyle hala eleştirel felsefenin parçası olduğu bütünlüklü sistemle aynı evrene ait olduklarını düşünür (Hassner, 2010: 82). Yine Wolfgang Kersting, Kant'ın politika felsefesinin tarih ve hukuk felsefesi alanlarında somut olarak ortaya konulduğunu kabul etmesine rağmen düşünürün politikaya dair görüşlerinin ahlak, hukuk, tarih ve antropoloji teorilerinin birbiriyle genel olarak ilişkilenebilirliği yoluyla ortaya çıkıp temellendirilebilir olduğunu iddia eder (Kersting, 2010: 58). İkinci eğilime yakın durduğu iddia edilebilecek çağdaş Kantçı bir düşünür olan Otfried Höffe ise genel sistem içinde hukuk teorisinin ortaya konduğu *Ahlak Metafiziği* eserinin *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin devamı veya onun sonuçlarına dayandığını iddia ederek *Kritik* içinde kalan ahlak ile politikaya dair hukuk öğretisi arasındaki içsel ilişkiye işaret eder. Zira Höffe'ye göre *Ahlak Metafiziği* eserinde “[Kant], herhangi dışsal bir

yasa için nihai değerlendirme ölçütünü belirleyen rasyonel yasa kavramını geliştirir (Höffe, 1994: 169)”. Bunun anlamı, Kant’ın *Ahlak Metafiziği* eserinde ele aldığı konunun yazılı belirli pozitif bir hukuki mevzuatı değil, tüm pozitif hukuk yasalarının temelinde bulunması gereken ve nasıl olmaları gerektiği yönünde onları belirleyen akli ilkelerin neler olduğuna yönelik yaptığı bir soruşturmayı kapsıyor olduğudur. Bu bakımdan Höffe’ye göre bu eser artık *Pratik Aklın Eleştirisi*’nin kendisinin bir parçası değil, yukarıda söylendiği gibi onu takip eden ve empirik sonuçlarına dayanan bir çalışmadır. Başka bir deyişle bu bakış açısından hukuk öğretisinin ahlak felsefesinin pratik (empirik) uygulaması olarak okunabileceği iddia edilmektedir. Kant ise *Ebedi Barış* metninde “Ebedi Barış Bakımından Ahlak ve Politika Arasındaki Uzlaşmazlık Üzerine” adlı başlık altında politika, hukuk ve ahlakın ilişkisini “hukuk öğretisinin pratik/uygulaması olarak politika ile aynı öğretinin teorisi olarak ahlak” şeklinde bir ifadeyle ortaya koyar (Kant, 2006: 94). Politika, ona göre, hukukun pratik uygulaması, ahlak ise teorik arka planı olarak okunabilir. Böylece görüldüğü gibi Kant’ın genel sistemi içinde bu alanların doğru şekilde anlaşılması için birbiriyle olan sıkı bağları çerçevesinde ele alınmaları gerekmektedir ki Kant’ın kendisinin de zaten böyle bir yol izlediği görülür.

Gelgelelim hukuk ile ahlak arasında söz konusu içsel ilişkiye rağmen bu iki alan Kant tarafından tek ve aynı perspektiften ele alınamayacak biçimde birbirlerinden kesin şekilde ayırt edilirler. Ahlak felsefesi insanın (bireysel anlamda eylemi belirleyen yasanın içeriden konulması anlamında) içsel özgürlüğüne, hukuk felsefesi ise (toplumsal veya kamusal anlamda eylemi belirleyen yasanın dışarıdan konulmasıyla) dışsal özgürlüğüne denk düşmekle birbirinden farklı ve bu anlamda ayrı iki alan olarak belirlenirler. İkisi de nihayetinde insan ve onun pratik yaşamına dair alanlar olmaları bakımından aralarındaki ayrımın sorun teşkil edebilecek bir kopukluğa varmasının önüne geçmek ise insan doğası (antropoloji) ve tarih felsefesinin sistem içerisinde oynadığı önemli roller aracılığıyla gerçekleştirilmeye çalışılır. Buna göre Kant’ın ahlak, politika ve tarih felsefesi metinleri göz önüne alındığı vakit kolayca görülebileceği gibi, bunlar (örneğin hukuk ve ahlak olarak) ilk bakışta her ne kadar ayrı ve birbirinden bağımsız alanlar olarak kendilerine özgü yaklaşım ve değerlendirme talep eder gözükseler de, son noktada düşünürün büyük sisteminde nihai hedef olarak belirlenen ‘ebedi barış’ amacına giden yolda genel bir uyum oluşturacak şekilde birbirlerini tamamlayacak bir ilişki içerisinde takdim edilirler.

Başka bir ifadeyle, bir ve aynı öznenin bireysel (ahlaki) ve toplumsal (hukuki/politik) bakımdan içsel ve dışsal özgürlüğünün gerektirdiği farklı yükümlülüklerden kaynaklanabilecek gerilimin üstesinden gelmek, söz konusu farklı alanların hepsinin sistemin bütünlüğünde uyum ve birlik içinde birbirine bağlanmasıyla mümkün olur ve bu uyumun nasıl sağlandığını anlamak da bütünlüklü bir sistem olarak kritik projesine genel bir bakış açısıyla yaklaşmakla mümkündür. Bu uyum ve içsel ilişkiyi ortaya koymak için takip edilecek sıralama, ilkin (bireylerin kendi aralarındaki ilişkileri temelinde) Ahlak, ikincil olarak (bireylerin kamusal alanda devletle ilişkideki haklarına ilişkin) Hukuk ve son olarak da (devletlerin birbiriyle olan ilişkileri bağlamında) uluslararası hukuk (ki burada bir dünya yurttaşlığı idesi de söz konusudur) öğretilerinin ve bu alanların birbiriyle ilişkileri için bir nevi köprü görevi gören insan doğası ve tarih felsefesine dair görüşlerinin bütünlüklü bir çerçeve içinde sunulması şeklinde olacaktır. Bu sıralamanın takip edilmesiyle, ahlak teorisinin hukuk ve politika teorisiyle olan ilişkisi ve politika felsefesinin genel sistem olarak *Kritik* projesindeki yeri ve anlamının açık kılınması amaçlanmaktadır.

## **2.1. Ahlak Felsefesi**

Modern dönemde özellikle teolojik uhrevi inanç ve yaklaşımların temellerinin pozitif bilimlerdeki gelişim ve ilerlemenin sonucu olarak sarsılması, kesin, güvenilir bilginin kaynağı ve nasıl elde edilebileceğine dair tartışmaları felsefenin temel gündem maddesi haline getirmiştir. İlahi-aşkın olanın evren ve doğaya dair kesin bilginin kaynağı olmak hususunda gözden düşmesi, kesin ve güvenilir bilginin elde edilmesi sürecinde dünyevi bir dayanak olarak temele insanın duyuşsal ve/veya akli yetilerinin konulması gibi yeni bir yaklaşıma önyak olmuştur. Modernlik bu anlamda gelenekten kopmayı ve aşkın olan yerine insanın kendi duyuşsal ve akli yetilerine bel bağlayarak doğa ve evrene dair açıklama sunma girişimi olarak okunabilir. Söz konusu dönemde doğayı karşısına alarak bilmek isteyen öznenin kesin bilgiye ulaşabilmesinin yolu, imkânı ve bilginin kaynağı üzerine yürütülen tartışmada ön plana iki farklı yaklaşım çıkar. Bu yaklaşımlar, insanın nesneye dair bilgisinin kaynağının duyuşsal-deneysel yetiler ya da akıl olduğu şeklinde öne sürdükleri farklı iddialarla birbirlerinden ayrılmaktaydılar. Sonuç olarak bilginin kaynağının duyuşsal deneyim olduğunu ileri süren deneycilik ile duyuşsal deneyimin yanıltıcı olduğu iddiasıyla aklın epistemik etkinlikte yegâne güvenilir kaynak olduğunu savunan rasyonalizm gibi ortaya

birbirinden farklı ve birbirine karşıt iki epistemolojik yaklaşım çıkmıştır. Her iki yaklaşım da, bilme etkinliğinin temel nesnesi olarak içkin, dünyevi doğayı belirlemiş ve söz konusu nesnenin öznenin bilme faaliyetine açık olduğu varsayımı üzerinde ortaklaşarak, öznenin kesin bilgiye ulaşma sürecinde belirleyici etmenin nihayetinde bir yöntem meselesi olduğu çıkarımından hareket etmişlerdir. Başka bir deyişle, iki epistemolojik yaklaşıma göre de nesneye dair kesin bilgi son noktada öznenin erişimine açıktır ve bu açıklıktan yararlanmak öznenin uygun yöntemine başvurmasına bağlıdır. Bu nedenle ister rasyonel tefekkür veya mantıksal akıl yürütmeye isterse de duyuşal deneyim ve gözlemle edinilsin, iki yaklaşımın da paylaştığı bir kabul olarak nesnenin insanın bilincinden bağımsız kendinde bir gerçekliğinin var olduğu düşüncesi, nesnel bilgi veya bilme edimini, nesnenin kendinde gerçekliğinin öznenin zihnine olduğu haliyle yansıtılması veya burada temsil edilmesi biçiminde bir tekabül ilişkisiyle açıklamaya yöneltmiştir.

Kant ise bu noktada doğa yasaları, nesneye dair her türlü bilgi ve olanaklı deneyim de dahil olmak üzere nesnel bilginin imkân ve olanağının nesneden ziyade özne ve onun rasyonel yetilerinde aranması gerektiğini öne sürer. Diğer bir deyişle, öznenin akli veya bilincinden bağımsız nesnel bir gerçeklik veya bu gerçekliğin özne tarafından bilinebilir bilgisinden bahsetmek mümkün değildir. Doğa veya onun nesnel bilgisi doğanın kendisinde değil, duyuşal görü formları aracılığıyla onu kendisinde temsil eden (ve bu yönüyle kuran) öznenin *a priori* akli yetilerine dayanır. Bilginin kaynağına ilişkin anlayışta meydana gelen bu dönüşüm tam da Kant'ın felsefede yaptığını iddia ettiği Kopernik devrimine tekabül eder (Kant, 1998: Bxvi). Kısacası Kant, epistemolojik etkinlikte bilginin kaynağını nesneden özneye kaydırmış ve bu nedenle bilginin içinde üretildiği olanaklı deneyimin nesnesi karşısında özneyi nesneye bağımlı edilgin bir konumdan etkin ve kurucu bir konuma taşımıştır.

Bununla birlikte insan aklına bu denli kurucu bir rol vermesine rağmen Kant, bilmede duyuşal empirik içeriğin olanaklı deneyim ve dolayısıyla bilginin olmazsa olmaz koşulu olduğunu savunmakla kendisini kesin ve nesnel bilgiye yalnızca akıl (ve akli görü) aracılığıyla ulaşabileceğini savunan dogmatik rasyonalistlerden de ayırmaktadır. Diğer bir ifadeyle düşünür, akıl ve düşünmeye kurucu bir rol atfederken, söz konusu kurucu faaliyetin işlenecek, sentezlenecek duyuşal içerik (*manifold*) olmaksızın bir işe yaramayacağını dile getirerek hem rasyonalistleri hem de empiristleri tek yanlı ve eksik bir epistemik yaklaşım benimsemekle suçlamıştır. Söz

konusu yaklaşımı özetleyen “içeriksiz (duyusal içerik) düşünceler (kavramlar) boş, kavramsız görüler kördür” şeklindeki ünlü ifadesi bu tutumun dile getirilişinin en açık dışa vurumudur (Kant, 1998: A51/B75). Kısaca akıl her ne kadar nesnenin tesisi ve nesnel bilginin elde edilme süreci olan olanaklı deneyimin kurucusu olsa da bunu anlama yetisine empirik içeriği sağlayan saf *a priori* görü formlarının faaliyeti olmadan gerçekleştiremez. Hiçbir nesne, varlık veya şey, görü formlarının iletebildiği içeriğin ötesinde kendinde olduğu haliyle, daha doğrusu kendinde-şey durumuyla bilinemez. Özne için hissetmenin saf *a priori* zaman ve mekân formları bu bağlamda deneyimin hem imkânı hem de sınırlarını temsil ederler. Dolayısıyla görüldüğü gibi öznenin bütün bilme faaliyeti duyusallıkla koşullanarak sınırlanmıştır. Bu nedenle Kant’a göre empirik içerikten bağımsız, duyusal olanla bağlarını kopararak bilgiye koşulsuz şekilde ulaşmaya çalışması, aklın kendi meşruiyet sınırlarının ötesindeki bir alanda faaliyette bulunma girişimi anlamına gelecektir. Böyle bir sınır ihlaliyle karakterize olan her türlü geleneksel, metafizik anlayış Kant tarafından akıl ve/veya deneyimin sınırlarını ihlal eden “meşru olmayan” girişimler olarak mahkûm edilir. Bu anlayış, Kant’ın geleneksel metafiziği ortadan kaldırarak, felsefeyi başarıları göz ardı edilemeyecek modern bilime göre yeni bir tür metafizik anlayış çerçevesinde güncellemesi girişimi olarak değerlendirilebilir.

Buraya kadar bilgiyi mümkün kılan deneyimin olanaklılık koşulları ile bu koşullara işaret eden doğanın nedenselliğine göre çizilen sınırların dışına meyleden her türlü epistemolojik girişim ve iddianın gerekçelendirilmesi olanaksız metafizik çerçeveye dahil edilerek Kant felsefesinde gündem dışı bırakıldığı genel hatlarıyla sunulmuş oldu. Fakat tam da bu noktadan itibaren böylesi katı bir nedensellik içinde resmedilen bir dünyada insanın toplumsal ve tinsel yaşamının önemli bir boyutu olan ahlak ve özgürlüğün kendisine nasıl yer bulacağı başka felsefi bir sorun olarak gündeme gelmektedir. Başka bir deyişle, tarif edilen böyle katı bir doğa determinizmine tabi bireyin (irade) özgürlüğü ve bu bağlamda iyi ile kötüyü tarif eden bir ahlak anlayışının olanağı felsefi bir probleme dönüşmektedir. Aynı zamanda empirik olgusal doğanın ötesindeki her türlü metafizik anlayışın reddedilmesinden sonra ahlaki değerlerin nasıl ve hangi zemine dayanarak temellendirileceği de bir muammaya dönüşür. Bu noktadan itibaren özgürlük gibi doğa nedenselliğinin ötesine işaret eden ve ahlakla olan ilişkisiyle normatif boyuta sahip temalar ya gerekçelendirilmesi mümkün olmayan metafizik tartışmalar olarak dışlanacak ya da metafizik zemine dayanmayan

yeni türden bir özgürlük ve ahlak anlayışı için girişimde bulunulacaktır. Kant tercihini ikincisinden yana kullanır ve bu noktadan sonra koyduğu (ikinci) hedef anlama yetisinin doğa yasalarıyla sıkıca koşullanmış bilme faaliyetinin dile getirilen meşru sınırlarını ihlal etmeden, başka bir deyişle metafizik yasak bölgeye girmeden gerekçelendirilebilecek bir ahlak teorisinin olanağını göstermektir.

Belirlediği bu ikinci amacı gerçekleştirmek için Kant özünde bir ve aynı olan aklı teorik ve pratik olmak üzere farklı uygulama alanları ışığında ayırarak doğanın bir parçası olan özneye doğal nedenselliği inkâr etmeyi gerektirmeyecek bir otonomi alanı açarak, ahlakın üzerine bina edileceği irade özgürlüğüne temel sağlamaya çalışır. Buna göre buraya kadar üzerinde durduğumuz saf teorik akıl, nesnesi olarak duyusal doğa nedenselliği ile bu nedenselliğe tabi koşullu duyusal olguları ele alır. Pratik akıl ise öznenin pratik eylemlerinin toplumsal alandaki ahlaki, meşru, yasal formları ile bu eylemlerin arkasında yer alan irade özgürlüğünün nedenselliği üzerine eğilecektir. Diğer bir deyişle, pratik akıl öznenin gündelik yaşamında ortaya koyduğu pratik eylemler ile bu eylemlere ahlaki doğruluk veya hukuki meşruiyet değerini veren eylemin arkasında yer alan evrensel rasyonel ilkeleri konu edinir.

### **2.1.1. *Eudaimonist* ve *Utilitarist* Ahlak Anlayışlarından Kopuş**

Kant'ın teorik ve pratik akıl ayrımı koyarken göz önüne aldığı belirleyici veya ayırıcı ölçüt bu akıl türlerinin nesne alanında içerilen eylem ve ilkelerin koşullu veya koşulsuz oluşlarıyla karakterize olur. Kant pratik aklın teorik akıldan farkına işaret eden belirleyici özelliği pratik aklın bağımsız ve koşulsuz ilke ve yasalara sahip olmasıyla açıklar. Başka bir deyişle, teorik akıl duyusal empirik olanla koşullanmış olarak geçerlilik iddiasında bulunabiliyorken, pratik akıl ise bunun tam tersi olacak biçimde nesnel evrensel karaktere sahip ahlaki ilkeleri bu ilkelerin deneyimi önceleyen *a priori*, empirik içerikten yoksun koşulsuz karakterine göre beliler. Kant bu ayrımı kendi ahlak teorisini özellikle yaşadığı dönemde yaygın şekilde kabul gören mutlulukçu (*eudaimonist*) ve faydacı (*utilitarist*) ahlak anlayışlarından kesin şekilde ayırmak için yapar.

Düşünüre göre bu ahlaki öğretilerin öznel, kişisel eğilim ve hazlara dayalı mutluluk veya faydayı temele almaları onların nesnel ve evrensel olması gereken ahlaki ilkenin herkes için genel geçer olma şartını sağlayamamalarına neden olur. Bu nedenle mutluluk veya faydacılığın zemini olan kişisel arzu veya ilgiyi eylemde bulunan



öznenin iradi seçimlerinin belirleyici ilkesi olarak gören hiçbir yaklaşım bütün öznel için aynı oranda geçerli olduğu iddia edilebilecek ahlaki evrensel bir yasa oluşturmaya uygun değildir. Dolayısıyla amaç olarak fayda ve mutluluğu temele alan eylem ilkelerinin tümü belirli bir amaç, diğer bir deyişle belirli bir içeriğe sahip olmalarıyla koşullu olarak belirlenmiş olurlar. “Arzulama yetisinin bir nesnesini (içeriğini), istemeyi (iradeyi) belirleyen neden olarak varsayan bütün pratik ilkeler, istisnasız olarak deneyseldirler ve pratik yasalar sağlayamazlar (Kant, 1999: 23).” Bu anlayış ışığında tarif edilen ilkelerin evrensellik karakterini edinmemelerinin en büyük nedeni, arzu nesnesi olarak hazzın hangi eylem neticesinde ve nasıl elde edileceğinin tikel durum ve şartlarla koşullanmış olması, başka bir ifadeyle her bir farklı deneyim ve olumsal koşulda farklı psikolojik veya kültürel etmenlere göre değişkenlik gösterebilmesi gerçeğidir.

Yine aynı mantıksal bağlamda amaç olarak mutlu olmayı belirleyen deneysel hiçbir ilkenin herkes için aynı oranda ve eşit biçimde geçerli evrensel pratik ilke olabileceğinden bahsedilemez. Bu, kendi hayatından memnun olmak kaygısının yönlendirdiği insani eylem ve pratikler için amaç olarak koyulan mutluluğa işaret eden ilkelerin tümünün son noktada öznel ben-sevgisinin (veya öz-sevgi) (*Selbstliebe, self-love*) ürünü olmalarından ileri gelir. Dolayısıyla belirli tikel bir kişinin kendisine duyduğu öznel sevgiyle bağlamsallaşmış bir ilkenin geri kalan herkes için aynı şekilde geçerli olmasından söz edilemez. Sonuç olarak, evrensel nesnel bir yasa olması beklenen ilkedeki en yüksek genellik altında en geniş uyum ve ortaklığı sağlamasının beklendiği göz önüne alındığında, mutlu olmaya sevk edecek koşul ve şartlar, mutluluğun arzu nesnesi kişiden kişiye (toplumsal, tarihsel, kültürel, kişisel değişkenlerin arka planda oynadığı rolden dolayı) değiştiğinden, mutluluğun herkes için geçerli evrensel bir ilke görevi görme iddiasının makul bir zemine oturmadığı görülür ve tam da bu nedenle mutluluğu baz alan bir ilkenin ahlaki pratik ilke olarak belirlenmesinin toplumsal çatışmaya neden olma potansiyeli vardır (Kant, 1999: 32).

Deneysel ilkeler, ahlâk yasalarının temelini oluşturacak nitelikte hiç değildir. Çünkü bu yasaların temeli insanın doğal yapısının özel kuruluşundan ya da onun içinde bulunduğu rastlantısal koşullardan alınır, onları fark gözetmeksizin bütün akıl sahibi varlıklar için geçerli kılan genellikleri, bu genelliğin onlara yüklediği koşulsuz pratik zorunluluk kaybolur. Kişinin kendi mutluluğu ilkesi ise en çok reddedilecek ilkedir; bu da onun sırf yanlış olduğundan ve esenliğin hep iyi davranışla orantılı olduğu savının deneyle çelişmesinden

değil, ahlaklılığın temellendirilmesine sırf katkısı olmadığından da değildir —çünkü bir insanı mutlu kılmak başka, iyi yapmak ise başka bir şeydir (Kant 2002: 60).

Kant’a göre, mutlu olma amacına yönelik tüm buyruklar özünde koşullu ve araçsal buyruklardır. Bu türden buyruklar, eylemi onu kendinde bir amaç olan iyiyi istediği için değil, eylemi mutlu olma amacına yönelik bir araç olma koşuluyla ister (Kant, 2002: 32). Eylemi gerçekleştiren iradenin dayanağı, bu eylemin gerçekleştirilmesiyle ulaşılabilecek belirli bir fayda veya mutlulukla endekslediği için, eylemi kendi ahlaki değerinin dışındaki başka bir amaç için araçsal bir konuma indirger. Buna karşın Kant’a göre bir eylemin iyi olma ölçütü söz konusu eylemin gerçekleştirilmesiyle ortaya çıkan sonucun insana sağlayacağı fayda veya mutluluğa göre değil, onu gerçekleştiren iradenin onu iyi olduğu için gerçekleştirmesine, başka bir deyişle eylemin sonucundan bağımsız biçimde iradenin kendinde iyi oluşuna bağlıdır. “Dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez (Kant: 2002: 8).” Kısaca ahlaki iyi eylem, sonucu, etkileri veya getirdiği fayda açısından değil, eylemi gerçekleştiren iradenin koşulsuz olarak kendinde iyiyi amaçlamasına göre ahlaki iyi değerine sahip olur.

Kant, insanların rasyonel olduğu kadar doğal varlıklar da olduklarını, doğal olmakla belirli türden doğal eğilim, güdü ve ihtiyaçlara sahip olduklarını ve bundan dolayı bu doğal ihtiyaç ve eğilimlerin iradi tercihler üzerinde zaman zaman belirleyici olabildiklerini ifade eder. Bu nedenle pratik aklın rasyonel ahlaki ilkelerinin her zaman ve tek başına irade üzerinde koşulsuz bir belirleyiciliklerinin olduğundan bahsedilemez. Dolayısıyla irade sadece akıl tarafından belirlenmediği, başkaca etkilere açık olduğu ve yapacağı tercihleri oluşturan seçenekler içinde ahlaki eylemler kadar ahlaki olmayan eylemler de bulunduğu için ahlaki buyruk ve eylemlerin kaynağı olan pratik akıl kendi ahlaki ilkelerini iradeye yapılması “gerekli” buyruklar şeklinde bildirir.

Pratik buyruklar, iradeyi eylemi empirik, koşullayıcı duyusal etkilerden bağımsız, başka bir deyişle koşulsuz olarak gerçekleştirmeye yönlendirmeleri üzerinden ahlaki olarak nitelendirilebilirler. Bundan dolayı iradeyi belirli bir amaç doğrultusunda yönlendiren pratik buyruğun koşullu gerekçesi koşulsuz iyiyle karakterize olan ahlaki bir yasa oluşturmaya uygun olamaz. Zira eğer bir buyruğun imlediği zorunluluk bir koşula dayanıyorsa, bu durumda söz konusu zorunluluk yine öznel bir zorunluluk olarak genel geçer evrensel bir ahlak yasası olmaya elverişli olamayacaktır, “çünkü

kural, ancak bir akıl sahibi varlığı öbüründen ayıran rastlantısal, öznel koşullara bağlı olmaksızın geçerli olduğunda, nesnel ve genel geçerdir (Kant, 1999: 23).” Buna göre bir buyruğun ahlaki değeri ilkenin evrensel veya evrenselleştirilebilir olmasına dayanır ve kolayca fark edilebileceği gibi doğası gereği içerikli ve koşullu olan öznel (kişisel) ilkelerin bu şartı sağlamasının imkânı yoktur. Kant bunu “kişinin kendi mutluluğu, istemenin belirleyici nedeni olduğunda, bu, ahlaklılık ilkesinin tam karşıtı olur” şeklinde dile getirir (Kant, 1999: 40). Gelgelelim evrenselleştirilebilirlik ölçütü ilkenin sadece belirli bir öznenin çıkar veya mutluluğunun ötesinde “genel” mutluluk veya çıkarı amaçlamasıyla da sağlanamaz. Diğer bir ifadeyle, Kant’a göre herkesin ortak mutluluğunu amaç olarak belirleyen bir ilke de, yine en nihayetinde mutluluğu amaç olarak almasından, her ne kadar kişisel bir çıkarın ötesine geçmiş izlenimi uyandırıyor da, ahlaki yasa olarak ele alınmaya uygun değildir. Zira her ne kadar eylemi gerçekleştiren öznenin kişisel mutluluğuyla sınırlanmamışsa da, bu türden bir ilkenin yönelimi nihayetinde mutluluğu amaç edinen bir ilke olmasının sonucu olarak belirli bir mutluluk anlayışına (ki bu durumda herkesin mutluluğunu amaçlayan öznenin belirli türden kişisel mutluluk anlayışına) göre belirlenmesiyle sonuçlanacaktır ve bu durumda içinde kaçınılmaz olarak her zaman bir koşul barındıracaktır.

Ancak burada önemle vurgulanması gereken husus, Kant’ın mutluluğun iradenin temel eylem ilkesi olmasına karşı çıkışının ahlak ve mutluluğu birbirine mutlak anlamda karşıt olarak gördüğü anlamına gelmediğidir. Kant’ın burada söylemek istediği daha çok, yapılması gerekenin “kişinin mutluluk isteminden vazgeçmesi değil, yalnızca ödev söz konusu olduğu zaman mutluluğu hiç hesaba katmamasıdır (Kant, 1999: 102).” Hatta Kant’ın mutluluğu, eksikliği durumunda öznenin onun eksikliğini gidermek için gayri ahlaki eylemlere yönelebileceği tehlikesi yüzünden kısmen ödevin bir parçası saydığından bile bahsedilebilir, ancak tek başına ödevin kendisi olamaz ve olmamalıdır.

Buraya kadar yapılan açıklamalar ışığında Kant’ın ahlaki bir buyruk veya ilkenin özsel karakterini empirik deneyim ve eylemin sonuçlarından bağımsız, iyi iradenin koşulsuz karakterine bağladığı görülür. Bu bağlamda öznenin ahlaki buyruk olarak ödevine uygun eylemi gerçekleştirmesi, onun kendi öznel iradesinin eylem ölçütü olan maksimumu nesnel ahlaki pratik yasaya göre düzenlemesine bağlıdır. Başka bir deyişle, özneyi

eylemi gerçekleştirmeye sevk eden motivasyonun ahlaki buyruğun talep ettiğinden başka bir şey olmaması gerekir.

Maksim, eylemde bulunanın öznel ilkesidir ve nesnel ilkedir, yani pratik yasadan ayırt edilmelidir. İlki, aklın öznenin koşullarına (sık sık bilgisizliğine ya da eğilimlerine) uygun olarak belirlediği pratik kuralı içerir, bundan dolayı da öznenin, ona göre eylemde bulunduğu ilkedir; yasa ise, her akıl sahibi varlık için geçerli olan nesnel ilke ve ona göre eylemde bulunması gereken ilkedir, yani buyruktur (Kant, 2002: 38).

Görüldüğü üzere maksim özneye pratik aklın nesnel yasalarına uygun eylemde bulunması için yol gösteren, bir nevi pusula görevi gören öznel eylem ilkeleridir. Kant, eylemin ahlaki değerinin bu ilkenin pratik yasayla örtüşüp örtüşmediğine bağlı olduğunu düşünür. Bu nedenle bir eylemin ahlaki yasaya uygun olup olmadığı eylem sonunda ortaya çıkan sonuçlara göre değil, eylemin ardındaki ilkenin, yani maksimin ahlaki yasayla örtüşüp örtüşmediğinin eylemi ortaya koyan özne tarafından göz önünde bulundurulup bulundurulmadığına bağlıdır. Tam da bu yüzden Kant, bir eylemin veya ortaya çıkardığı sonucun ahlak yasası buyruğuyla uyumlu veya örtüşmesinin eylemi ahlaki kılmaya yetmeyeceğini dile getirir. Çünkü eylemin ahlaki yasayla uyumlu olmaktan öte ahlaki pratik yasa uğruna yapılmış olması ve eylemin belirleyici öznel maksiminin tam olarak bu yasayı dikkate alarak formüle edilmesi gerekir. Bu nedenle eylemin ahlaki değeri, eylem ve ahlaki ilkenin dışsal ilişkisi veya dışsal olarak örtüşmeleri üzerinden değerlendirilemez. Başka bir deyişle, ileride üzerinde ayrıntılı olarak durulacak olan hukuki ilkenin tersine, eylemin ahlaki geçerliliği eylemin sonucu veya yasayla uyumuna göre değil, eylemin belirleyici zemini, eş deyişle iradenin eylemde gözlemlenemeyen eylem öncesi maksimine göre belirlenim kazanır (Höffe, 1994: 143).

### **2.1.2. Kendinde Amaç Olarak Ahlaki Ödev**

Kant'a göre iyi iradenin iyi olanı başka bir amaca ulaşmak yolunda araç olarak görmeksizin iyiyi kendinde bir amaç olarak istemesi onun ahlaki ödevidir ve bu ödev rasyonel ahlaki ilkeye göre eylemde bulunmaya dair bir zorunluluğa işaret eder. Bu zorunluluk, pratik aklın özneyi çıkar ve mutluluğa sevk eden güdü ve doğal eğilimlerin etkilerinden bağımsız biçimde ahlaki ilkelerin buyruklarına göre eylemde bulunmaya zorlamasını ifade eder. İradeli bir varlık olan insanın pratik eylemlerine rehberlik etmesi için bir ödevle yükümlü kılınmasının nedeni, insanın tanrı gibi saf kutsal bir irade varlığı olmaması ve iradesinin her zaman ahlaki pratik yasaya göre değil, aynı

zamanda güdü ve eğilimlerce belirlenmeye de açık oluşundan ileri gelir. Başka bir ifadeyle ödev, pratik aklın buyruğunu takip etmesi gereken ahlaki ilkeye göre eylememe ihtimali olan öznel ve sınırlı insan iradesine ahlaki yasaya uyması için uygulanan bir zorlamadır. Kendinde saf ve koşulsuz ilahi iyi iradenin iyi olmak için ödevde ihtiyacı yoktur. Fakat iradesi eğilim ve doğal güdüler tarafından belirlenebildiğinden insan koşulsuz iyi iradeye sahip değildir ve iyi olanın ona bir ödev olarak buyurulması tam bu nedenle anlamlı hale gelir (Höffe, 1994: 142). “Bu yüzden de [irade] saf nesnel belirleyici nedene sık sık ters düşebilir, bundan dolayı da içten ama düşünsel bir baskı diye adlandırılabilen pratik aklın bir karşı koyuşuna ahlaksal bir zorlama olarak gereksinme gösterir (Kant, 1999: 37).” Kant ahlaki ödevde dair buyrukları pratik akıl kaynaklı kategorik buyruklar, güdü ve eğilimlere dair koşullu buyrukları ise hipotetik buyruklar olarak adlandırır.

Yukarıdaki değerlendirmelerden de ortaya çıktığı gibi Kant eylemin ahlaki değerini belirleyen ölçütün eylemin sonucu veya içeriği değil, temelinde yer alan ilke olarak formu olduğu noktasında ısrarcıdır. Bu nedenle Kant’ın ahlak görüşü genel olarak formel bir ahlaki öğreti olarak bilinir. “Akıl sahibi bir varlık, maksimlerini pratik genel yasalar olarak düşünecekse, bunları, ancak, istemenin, içeriği bakımından değil, sırf biçimi bakımından belirlenmesinin nedenini taşıyan ilkeler olarak düşünebilir (Kant, 1999: 30).” Eyleme ahlaki karakterini veren ölçüt içerikten bağımsız form olduğuna göre, ahlaki bir eylem için içerik kazanmış bir form veya belirli tikel bir eylemi örnek veya örneklerle göstermek de doğru değildir. Hatta Kant’a göre “[a]hlaklılığı örneklerle göstermeyi istemek, ahlaklılığa yapılabilecek en büyük kötülüktür (Kant, 2002: 24).” Dolayısıyla tümevarımsal bir yöntemle ahlaki ilkeleri tek tek örneklerden çıkarmaktan ziyade ahlaki yasayı tüm tikel durumları belirleyen formel ilkeler olarak görmek gerekir.

Kant’ın ahlaki yasanın eylem ilkesinin formel, içeriksiz ve koşulsuz olması gerekliliğine yaptığı vurgu, söz konusu ilkenin herkes için geçerli evrensel, nesnel, genel geçer olması gerekliliğinden ileri gelir. Dolayısıyla ahlaki koşulsuz kategorik bir buyruğun ödevde uygun olduğunu ifade etmek, söz konusu kategorik buyruğun genelleştirilebilir evrensel bir ilke olduğunu söylemekle aynı şeydir. Bu nedenle kategorik buyruk ile ahlaki ödevde yaraşır bir eylemi belirleyen öznel eylem maksiminin yasayla ilişkisi şöyle formüle edilir: “ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun (Kant, 2002: 38).” Böylece

öznenin ahlaki eylem ilkesinin karakterini onun evrensel bir yasa olabilmesi, diğer bir deyişle tüm diğer öznelere de aynı şekilde davranmasını isteyebileceği ilke uyarınca düzenlenmesi belirlemektedir. Buna göre ahlak yasası hiçbir şart ve koşul olmaksızın, her türlü tikel özne ve belirli durumdan bağımsız olarak tüm rasyonel varlıklardan aynı eylemi zorunlu olarak gerçekleştirmelerini talep eden ödevdir.

Diğer taraftan ödevin özneyi ahlaki eylemi gerçekleştirmeye zorlayabilmesi, başka bir ifadeyle ahlaki ödevin öznenin iradesi üzerinde onu ödevde uygun eylemeye yönlendirebilmesini mümkün kılan etkinin kaynağına ilişkin soruya Kant, bunun özel türden bir duygu olarak “saygı duygusu” olduğu yanıtını verir. Buna göre, ahlaki yasaya boyun eğmeyi sağlayan, ahlaki yasanın bir ödev olarak talep ettiği eylemi ortaya koyması için irade üzerinde yönlendirici bir etki oluşturan faktör “özel türden *a priori*” bir duygu olan saygıdır. Saygı duygusunun özne üzerindeki etkisi Kant’a göre, öznenin eğilim ve güdülerle şekillenmiş doğal yanını koşulsuz ve evrensel iyiyi buyuran ahlak yasasıyla kıyaslamasından doğar. Özne, yaptığı bu kıyasla ahlak yasanının yüceliği karşısında kendisini küçülmüş hisseder ve yasayı kutsal yüce bir şey olarak görür ki yasada gördüğü bu yücelik içinde yasaya karşı uyanan saygıya zemin sunar. Böylece özel türden *a priori* bir duygu olarak ahlak yasasına olan saygı, doğal eğilim ve güdülerin etkisinden doğan diğer duygular ve kişisel çıkar ile mutluluğu ön plana çıkaran ben-sevgisinin irade üzerinde belirleyici olmasının önüne geçer. Başka bir deyişle, bu duygu özneyi gayri ahlaki davranmaya yönelten tüm duygu ve eğilimlerin etkisini bertaraf ederek ve bir tür ahlaki güdü şeklinde işleyerek ahlak yasası ile ödevin irade üzerinde zorunluluk formunda bir etki uyandırmasını sağlar (Kant, 1999: 84). Kısaca ödevin “zorunluluğunun” kaynağı tam da bu *a priori* duygudur. “Demek ki, ödev kavramı, nesnel olarak, eylemin yasaya uygunluğunu ister; öznel olarak, yani maksimleri bakımından ise, —istememin yasayla belirlenmesinin tek yolu olarak— yasaya saygı ister (Kant, 1999: 89).”

Bununla birlikte yasaya karşı duyulan saygı yalnızca yasaya duyulmakla sınırlı kalmadan, yasanın kaynağı olan akla ve dolayısıyla akıl varlığı olan insana karşı bir saygı biçiminde insanlar arası ilişkilerin ahlaki bir formda düzenlenmesine temel oluşturur. Kant, “şeyler” diye adlandırdığı akıl sahibi olmayan, kendinde amaç olmaktan farklı olarak bir amaca giden yolda araç işlevi gören ve böylece sadece görece bir değere sahip varlıklara karşı ahlaki bir ödev ve yükümlülüğün söz edilemeyeceğini dile getirir. Buna karşın akıl ve irade sahibi insan ise “kişi” olarak

saygıya layık nesnel amaç ve mutlak değerdir (Kant, 2002: 45-46). Her bir insan belirli şahsi ve olumsal özellikleriyle değil, daha ziyade kendi kişisinde taşıdığı insanlık idesi ve onun ahlaki değeri bakımından mutlak bir değerdir. Bundan dolayı doğada yer alan tüm “şeylerin” araç olarak kullanılmasında herhangi bir sakınca yokken, insanın ise diğer şeyler gibi araç olarak kullanılması kişinin özel şahsi beninde taşıdığı insanlık onuru uyarınca ahlaki perspektiften bakıldığı vakit kabul edilebilir değildir. Zira insan, ahlaki ve saygıdeğer bir varlık olarak hiçbir zaman bir araca indirgenemez, tersine en yüksek amaç olan ahlaki yasanın kaynağı akıl varlığı olmakla amaç olarak görülmeyi hak eder (Kant, 1999: 95-96). “Öyleyse pratik buyruk şu olacak: her defasında insanlığa, kendi kişisinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun (Kant, 2002: 46).”

### **2.1.3. Amaçlar Krallığı**

Bu bağlamda Kant, araç olarak şeylerle kurulan ilişkiden farklı bir ilişki türünün geçerli olduğu insanlar arası ilişkiyi tarif etmek için ortaya “amaçlar krallığı” kavramını koyar. “‘Krallık’ derken ise, çeşitli akıl sahibi varlıkların, ortak yasalar aracılığıyla kurulan sistematik birliğini anlıyorum (Kant, 2002: 51).” Söz edilen birlik tüm akıl varlığı öznelere içinde kendi kişisel amaçlarından sıyrılıp evrensel yasalar altında bir araya geldikleri ve ortak amaçları paylaştıkları bir krallıktır. Krallık da içindeki öznelere hepsinin kendi koydukları yasalara tabi biçimde yönetildiği ideal birliktir. Böylelikle akıl varlığı her bir kişi söz konusu krallığın hem yasasına tabi uyruğu hem de uyrukların eylemlerini tarif edecek yasaları koyan hükümdar veya başıdır.

Kant söz konusu amaçlar krallığında yasa koyucu olarak kendisi ve diğer herkesin tabi olup eylemini ona göre belirleyeceği yasanın formülasyonunu şu şekilde ortaya koyar; “aynı zamanda yasa olarak genel olmasını isteyebileceğin maksime göre hep eylemde bulun; bu, bir istemenin kendisiyle çatışmaya düşmeyeceği tek koşuldur, böyle bir buyruk da kesindir (Kant, 2002: 55).” Burası Kant’ın ahlak teorisinde öznelarasılık ilkesinin en açık şekilde belirgin kılındığı noktadır. Zira formülasyonunun da gösterdiği gibi, bir yasa koyucu olarak öznenin koyacağı yasayı belirleme ölçütü yasaya hem kendisinin hem de diğer herkesin aynı şekilde rıza göstererek tabi olabilmesi gerekliliğine göre belirlenir. Düşünür ahlaki ödevle ilgili “onun zorunluluğu akıl sahibi varlıkların birbirleriyle ilişkilerine dayanır” şeklinde bir

açıklamayla söz konusu ilişkiyi çok daha belirgin kılar (Kant, 2002: 52). Çünkü yasa koyucu olarak özne koyacağı yasanın değerlendirmesini kendi içinde amaç olan diğer özneleri de hesaba katarak yapar ki bunun evrensel yasa olmaya uygun olup olmayacağı yargısına bu değerlendirme sonucunda varılır. Bu nedenle ödev kişinin hem kendisine hem de başkalarına koyduğu yasayı ve diğer öznelere karşı ödev olarak yükümlülüğü ve onların da kendisine karşı yükümlüğünü ifade eden karşılıklı bir ilişkiyle karakterize olur.<sup>1</sup>

Akıl varlığı öznenin kendi koyduğu yasaya tabi olması düşüncesi bu noktada ahlak felsefesinde ortaya otonomi ve dolayısıyla da özgürlük kavramının olanağını çıkarır. Kant'a göre otonomi kişinin kendi aklına dayanarak koyduğu yasaya kendisinin tabi olmasıdır. Otonominin karşıtı olarak heteronomi ise öznenin iradesinin dışsal bir etki tarafından belirlenmesini ifade eder. Buna göre otonomi kendi akli yasasına tabi olmak olarak ahlaki yasaya tabi olmayı ifade ederken, heteronomi doğal yasalara, güdü, duygu ve eğilimlere göre eylemde bulunmak olarak ahlaki olanın karşıtı bir belirlenime tekabül eder. Diğer bir deyişle, Kant öznenin otonom olmasını tüm dışsal ve hatta arzu ve haz gibi içsel ayartıcı doğal etmenlerden soyutlanmış şekilde negatif özgürlüğe sahip olmasıyla tanımlarken, aklın kendi kendisine yasa koymasıyla da pozitif bir özgürlük imkanını ortaya koymaktadır. Bu anlamda ahlak yasası tam olarak iradenin otonomisine denk düşer ve bu öznenin ahlaki özgürlüğünü ifade eder (Kant, 1999: 38). Bu noktada sıra özgürlüğün Kant'ın ahlak teorisine temel oluşturmak bakımından (teorik ve pratik aklın ilişkisinde) oynadığı hayati rolü ortaya koymaya geldi.

#### **2.1.4. Doğa Zorunluluğuna Karşı Ahlaki Özgürlük**

---

<sup>1</sup> Kant'ın ahlaki ödevi insanlar arası karşılıklı yükümlülük ilişkileriyle tanımlaması ahlaki normatif ilişkilerin göz ardı edilemez öznelerarasılık boyutuna duyarsız kalmadığını açıkça göstermektedir. Gelgelelim burada göz önüne alınan öznelerarasılığın ahlaki ilişkiler içindeki konumunun gerçek diyalojik bir etkileşime mi yoksa belirli bir öznenin ortaya koyacağı eyleme karar vereceği monolojik akıl yürütme sürecinde ahlaki ilişkilerin karşılıklılığını göz önüne almasını sağlayacak düşünsel bir ölçüt veya ilkeye mi gönderme yaptığı çağdaş literatürde önemli bir tartışma konusuna tekabül eder. Bu iki yorumdan hangisinin benimsendiğinin onu benimseyen düşünürün Kant'ın ahlak felsefesiyle kurduğu (olumlayıcı veya eleştirel) ilişki üzerinde belirleyici etkisi vardır. Hem Arendt hem de Habermas kategorik buyruk formülasyonunun özne merkezli monolojik bir akıl yürütmeyi ifade ettiğini ve bu nedenle kamusal politik ilişkilerin çoğulcu karakterine uygun düşmediğini öne sürerler. Bu yorum, iki düşünürün de kendi teorilerinin rasyonel boyutlarını ortaya koyarken döndükleri Kant felsefesine karşı tutumları ile yeniden yapılandırıcı müdahaleleri üzerindeki temel belirleyici etmendir. Kant felsefesi üzerine çağdaş düşünürler arasında yapılan monoloji-diyaloji tartışmasına dair ayrıntılı açıklamaya bu çalışmanın 4. Bölümünde Habermas'ın söylem etiğinin açıklandığı "4.3.1.2.1. Söylem İlkesi" alt başlığı içinde yer verilmiştir.



Bilindiği üzere Kant doğal veya doğa nedenselliğinin tüm fenomen varlıkları mekanik, determinist bir neden-sonuç zinciri içinde belirlediğini ifade eder. İnsan da fenomenal bir varlık olarak söz konusu fenomenler dünyasına ait olduğundan bir yanıyla doğa nedenselliğine tabidir ve kendisini de (kapıları 'akli görü'ye (*intellectual intuition*) daha en baştan kapattığı için) doğanın diğer tüm fenomenleri gibi kendinde-şey olarak değil, olanaklı deneyim dolayısıyla duyumsanabilir görünüş olarak kavrayabilir. Özne için doğada duysal algılanabilir olanın ötesine geçip nesnel bilgiye ulaşmak imkânsızdır ve Kant'a göre bunun ötesine geçmeyi arzulayan her türlü girişim insanı bilemeyeceği şeyler üstüne sonuçsuz kalacak spekülâtif çıkmazlara götürür.

Bu açıklama insanın teorik aklın uygulama alanı bakımından tabi olduğu yasalar ile sınırları tarif eder. Fakat Kant'a göre pratik akıl ise söz konusu fenomenlerin tabi olduğu bu doğanın dışında özne için doğa yasalarından bağımsız hareket etmeyi mümkün kılan başka türden bir yasalar dünyasını düşünmeye imkân sağlar. Buna göre insan, her ne kadar doğal/fenomenal yanıyla duyular dünyasının doğa yasalarına tabi heteronom bir varlık olsa da o aynı zamanda kendisini rasyonel olmakla düşünülür dünyaya ait ve doğa yasalarından bağımsız biçimde aklın özgürlük yasalarına göre eyleyebilen otonomi sahibi bir varlık olarak düşünebilme imkanına sahiptir (Kant, 2002: 71). Bu ayrım ışığında düşünür, ilk durumdaki doğal yanıyla insan eyleminin mutluluk ilkesiyle heteronomiye, ikinci durumda ise ahlak ilkesiyle otonomiye göre belirlendiğini dile getirir.

Pratik akıl her ne kadar bilginin genişlemesini, diğer bir deyişle daha fazla bilmenin imkânını sağlamıyorsa da doğa yasalarından farklı başka türden bir yasallık üstüne düşünmeyi mümkün kılarak duyumsanabilir doğanın ötesinde düşünülebilir bir dünyanın bilincini rasyonel varlıklar için olanaklı hale getirir. Söz konusu bilinç rasyonel özneye fenomenal yönüyle ait olduğu doğanın zorunlu nedenselliğinden bağımsız biçimde otonomiye olanaklı kılan özgürlüğün nedenselliğine göre hareket edebileceğini göstererek özgürlük bilinci kazandırır (Kant, 1999: 49). Başka bir deyişle, kişi özgür olduğunu deneyim aracılığıyla değil, pratik ahlaki yasaya tabi olduğunun bilinciyle bilir. Ancak burada bilmekten kasıt aklın teorik kullanımında deneyime dayanan ve kanıtlanabilir bir bilme türü değil, ahlaki yasaya tabi olmak bakımından dolaylı bir şekilde özgürlük imkânının bilincine varmaktır. "İstenç, olgusal gerçekliği, yani "nesnelerin varoluşu"nu, kendi bağımsız edimi içinde

aşmaktadır. Çünkü o verilere bağımlı değildir; tersine o, saf ve nihai olarak, kendisini veri olmaktan çıkararak ve koparan ahlaksal ödevle bağlıdır (Cassirer, 1996: 267).”

Kant’a göre özne pratik akıl yoluyla kendi iradesini doğa yasalarının koşullu belirleniminden bağımsız bir varlık olarak düşünmekle kendi meşru sınır veya yetkisini aşmış değildir. Aklın meşru sınırını aşması, onun kendi numenal yanını nesne olarak bilip kavramaya giriştiği veya böyle bir iddiada bulunduğu zaman gerçekleşir. Çünkü ne kendisinin ne de diğer başka varlıkların bu yanını duyusal görüleri aşarak deneyimleyip bilemez, yalnızca düşünebilir (Kant, 2002: 77). Buna göre akıl özgürlüğün nasıl olanaklı olduğunu teorik bir kesinlikle asla bilemeyeceği için onun neliğini açıklamaya kalktığı anda kendi sınırlarını aşmış olur. Özgürlük, doğal nedenselliğe tabi olmadığı ve dolayısıyla onun içinde deneyimlenemeyeceği için deney veya doğa yasaları alanında nasıl mümkün olduğunun gösterilmesi veya deneysel biçimde tam olarak kanıtlanması mümkün olmayan bir akıl idesidir (Kant, 2002: 78). Ancak bu her ne kadar bilinemez kalsa ve insanın bilgisine (onu genişletmesi anlamında) hiçbir katkı sağlamasa da ahlaki olana inanma ve bu inanç etrafında eylem düzenlemeyi sağlaması bakımından yararı göz ardı edilemez. Kısaca Kant özgür iradeyle ilişkin inanç için aklın teorik yanını sınırlar ve bize özgür iradenin var olduğuna inanarak eylememiz gerektiği yönünde bir alan açmaya çalışır.

Ancak, görünüş olarak şeylerin nedenleri arasına, her bakımdan koşulsuz olan bir nedenselliğin belirlenmesine rastlanmadığından, herhangi bir deneyde ona [özgürlük idesine] uygun bir örnek vermek bütünü olanaksız olduğu için; biz, özgür olarak eylemde bulunan bir nedenin ancak düşüncesini, duyular dünyasındaki bir varlığa diğer yandan noumenon olarak da bakarak uygulamakla, savunabildik. Bu savunmayı da, böyle bir varlığın bütün eylemlerini, bunlar görünüşler olduğundan, fiziksel koşullarla belirlenmiş görmeyen, ama aynı zamanda, eyleyen varlık anlama yetisiyle donatılmış bir varlık olduğundan, bu eylemlerinin nedenselliğini fiziksel olarak koşullanmamış görmeyen, böylelikle de özgürlük kavramını aklın düzenleyici ilkesi haline getirmeyen, çelişme içermediğini göstermekle yaptık (Kant, 1999: 55).

Özgürlük bilincinin ahlak yasasının bilinciyle kavranması ve ahlaklılığın olanağının özgürlüğün varlığına bağlı olması pratik akıl açısından özgürlük kavramının önemini ortaya koyar. Bu nedenle teorik düzlemde bilinebilir olmayan özgürlüğün var olduğunun nasıl iddia edilebileceği veya deneyimlenip gösterilemeyen bir şeyin üzerine konuşmanın olanağı ahlak felsefesi açısından çok önemli bir problem olarak ortaya çıkar. Kant’a göre “özgürlük, bütün akıl sahibi varlıkların iradelerinin özelliği olarak varsayılmalıdır (Kant, 2002: 66).” Ahlak sadece akıl sahibi varlıklara

yüklenebilir ve bu da sadece özgürlükten türetilebileceği için akıl sahibi varlıkların ahlaki bakımdan değerlendirilebilmeleri için evvela özgür olarak ele alınmaları gerekir. Buna göre insanın ahlaki yanının anlamlı olarak iddia edilebilir olmasının yolu özgürlük ve onun yanında diğer iki akıl idesinin (tanrının varlığı ile ruhun ölümsüzlüğü) var veya geçerli olduğunun varsayılmasına bağlıdır.

### **2.1.5. Ahlakın Olanığı Olarak Akli İdeler: Özgürlük, Ruhun Ölümsüzlüğü ve Tanrı**

Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde aklın her ne kadar deneyimleyip bilmeye imkân yoksa da birtakım idelere kaçınılmazcasına yönelme eğilimi taşıdığını ifade etmişti. Bunlar özgürlük, ruhun ölümsüzlüğü ve tanrı ideleri olarak aklın tek tek tikel deneyimlerin ötesinde koşulsuz olanı bilme arzusu sonucu yönelme eğilimi gösterdiği idelerdir. Fakat teorik akıl bunlara her yönünde kendi bilinebilir alanını aştığı için antinomi veya çıkmazlara düşer. Bununla birlikte söz konusu ideler pratik akıl alanında başka bir açıdan, ahlaki olanın olanığını oluşturmak açısından Kant tarafından bir ihtiyacı karşılamakla ele alınırlar. Bu doğrultuda Kant özgürlük, tanrı ve sonsuzluk idelerinin teorik akıl tarafından bilinemezliklerine rağmen ahlaki olana dair gerekliliklerinden dolayı pratik bakımdan kabul edilebilir ve hatta edilmesi gereken ideler olduğunu ileri sürer (Kant, 1999: 4). Dolayısıyla teorik akıl çerçevesinde olumsuz olan bu ideler aklın ahlaki pratik yönü için son derece önemli ve gereklidirler; “öyle ki, saf aklın diyalektiğinde ortaya çıkan saf aklın antinomisi, gerçekten de insan aklının şimdiye dek girdiği en yararlı yanlış yoldur, çünkü bu yanlış yol bizi bu dolambaçtan çıkaracak anahtar aramaya zorlar (Kant, 1999: 117).”

Söz konusu ideler Kant'ın mutlulukla ilişkili yürüttüğü tartışmayla yakından ilgilidir. Düşünürün mutluluğunun ahlaki açıdan bir amaç olamayacağı ve fakat buna rağmen mutluluk ve ahlak arasında olumlu bir ilişkinin var olduğuna yönelik düşüncesine daha önce değinilmişti. Bu bakımdan Kant en yüksek iyi olarak ahlaki olanın yerine getirilmesi durumunda kişinin mutlu olmaya dair haklı bir beklentiye girebileceğinden bahseder (Kant, 1999: 129). Fakat bu duyusal eğilimlerin etkisindeki bir arzu veya iştah duyma biçimi olarak mutlu olmak biçiminde düşünülme yerine daha çok kişinin yaşam biçimini ahlaki yönde düzenleyerek mutlu olmaya layık olmasına atıfta bulunur. “Bu yüzden ahlâk da aslında, kendimizi nasıl mutlu kılacağımızın öğretisi değil, mutluluğa nasıl lâayık olmamız gerektiğinin öğretisidir (Kant, 1999: 141).” Dolayısıyla burada insanın mutlu olma beklentisindeki fenomenal yanı ile ahlaki olanı

talep eden noumenal yanı arasında bir uyumun olması gerektiği ortaya çıkar. Fakat bu uyumun insanın sınırlı iradesi veya gücü yoluyla sağlanması mümkün değildir. Zira insanın kendisi bu uyumu mutlak olarak sağlayacak bir iradeye sahip olsaydı onun iradesi en yetkin irade olarak hiçbir ahlaki buyruk veya ödevde gerek duymaksızın zaten eksiksiz biçimde iyi ve ahlaklı olurdu ki insanın doğal yanıyla eksik, sınırlı olması bakımından böyle olmadığı aşikârdır. Tüm bu değerlendirmelerin ışığında Kant birbirinden farklı olan ahlaki dünya (erdem) ile doğal dünya (mutluluk) arasında bir uyumu mümkün kılacak en yetkin irade varlığın, yani tanrının var olduğunun (empirik olarak kanıtlanması olanaksız olduğu için) varsayılması gerektiğini ileri sürer. Böylece tanrının mutlak yaratıcı ve yönetici olarak var olduğu ve onun doğa tasarımının nedenselliğini ahlaki bütünle uyum içinde oluşturduğunu varsaymak, doğanın empirik yasallığı ile en yüksek ahlaki iyi arasında bir uyumun var olduğunu kabul etmek için uygun varsayım olarak ortaya çıkar (Kant, 1999: 136). Bu yolla insan, bu varsayıma dayanarak mutluluğa layık olmaya çalışırken günün birinde mutlu olabileceğini umma hakkı ve umuduna erişmiş olur. Başka bir deyişle ahlaklı olma ödevini gerçekleştirmek mutlu olmaya layık olmayı ve mutlu olmaya layık olmak da tanrının var olduğunun varsayılması aracılığıyla ileride mutlu olmaya dair beklentiye haklı olarak sahip olmaya olanak sağlayacaktır.

Ruh idesi veya ruhun ölümsüzlüğü yine insanın yukarıda da kısaca değinilen ahlaki ve empirik uyum beklentisiyle ilgilidir. Tanrı varsayımında tanrı, doğa ve ahlak alanındaki uyumu ilahi bir irade olmasıyla mümkün kılacak varlık olarak düşünülürken ruhun ölümsüzlüğü varsayımıyla insanın kendi varlığını sonsuz bir gelişim içinde böyle bir uyumu yakalamaya kadar götürmesi ihtiyacı göz önünde tutulur. Daha önce değinildiği gibi bu uyumun onun için mutlak şekilde geçerli olacağı varlık sonsuz ilahi varlıktır ve insanın sınırlı bir varlık olmasından bu uyuma sahip olmasının mümkün olmadığı açıktır. Kant'a göre işte tüm bunların ışığında pratik aklın en yüksek amacı olan bu tam uyuma sonsuza giden bir gelişim içinde yaklaşılabılır ve pratik aklın amacı olan bu uyuma ulaşmanın imkânı böyle sonsuz bir ilerlemeyi kabul etmekten geçer. Bu sonsuz ilerlemenin sonlu doğal bir varlık olan insan için anlamlı olması, onu sonsuza dek var kalacak, başka bir ifadeyle ruhu ölümsüz bir rasyonel varlık olarak varsaymayı gerekli kılar. "Buna göre en yüksek iyi pratik olarak, ancak ruhun ölümsüzlüğü varsayımıyla olanaklıdır; dolayısıyla bu da, ahlâk yasasına

ayrılmaz bir biçimde bağlı bir şey olarak, saf pratik aklın bir koyutudur (Kant, 1999: 133).”

Rasyonel varlık olarak insanın özgür bir irade ve ölümsüz bir ruha sahip olması ile tanrının varlığı gibi aklın düzenleyici ideleri her ne kadar pratik akıl için nesnel gerçekliğe sahipse de yukarıda kısaca değinildiği gibi empirik olarak gösterilmesi veya kanıtlanması mümkün olmayan idelerdir. Fakat bu ideler yine de pratik aklın kendi ahlaki ilkelerine gerçeklik kazandırmaları için ortaya koyduğu ve pratik akıldan zorunlu olarak çıkan kabullerdir. Başka bir ifadeyle bunlar ahlak yasasının ilkelerinin gerçeklik kazanması için zorunlu olarak gerçek oldukları varsayılması gereken kabullerdir (Kant, 1999: 144).

Ahlak yasasının söz konusu olması “en yüksek iyi” olarak ahlaki bir amacın varlığını gerektirir ki bu amaca ulaşmanın imkânı da söz konusu üç idenin varsayılmasına bağlıdır (Kant, 1999: 145). “Çünkü pratik akıl, kendi pratik bakımından kayıtsız şartsız zorunlu nesnesi olan en yüksek iyinin olanaklılığı için, bu kavramların varoluşuna kaçınılmazcasına gereksinim duyar; böylece teorik akıl da bunları varsaymada haklı çıkar (Kant, 1999: 146).” Burada teorik aklın bilgi açısından bir genişlemesinden bahsedilemezse de pratik akıl bakımından bir genişlemeden bahsedilebilir.

Şimdi Kant’ın ahlak teorisi ile bu teorinin temel kavramsal yapısı ortaya konduğuna göre buradan politika felsefesine geçiş yapılabilir. Ancak söz konusu geçişi yapmadan önce buraya kadar açıklanan ahlak ile sonraki bölümde irdelenecek hukuk veya politika öğretisi (ki her ikisi de pratik akıl kapsamında yer alırlar) arasındaki temel farklılıklara kısaca değinmek ileriki bölümde neyle karşı karşıya olunduğuna dair fikir verecektir. Bu yolla hukuk öğretilerine geçmeden önce söz konusu öğretinin ahlak felsefesiyle temel farkı göz önünde tutularak hukuk felsefesinin ahlak felsefesiyle kıyasta kendine özgü yapısının daha iyi kavranabilmesi sağlanabilir.

Ahlak felsefesini açıklarken Kant saf pratik akıl zemininde hareket eden iradenin kaynaklık ettiği bir eylemin ahlaki değerinin eylemin yöneldiği amaç veya nesneyle kurulan dışsal ilişki ışığında değil, iradenin kendi kendisine koyduğu yasayla içsel bir çerçevede belirlendiğini ortaya koyar. Başka bir deyişle, eylemin ahlakiliği iradenin kategorik buyruk ışığında kendi kendisine yüklediği sorumlulukla içsel bir çerçevede gerçekleşir. Bu tarz bir eylemin tabi olduğu yasa da her türlü dışsal yasadaki farklı olarak irade özgürlüğünün akli ahlaki yasaları olarak tanımlanır ve söz konusu yasa

pratik aklın dışsal eylemin sonuçlarından bağımsız olarak eylemi önceleyen iradenin motivasyonu olan içsel ahlaki ödevle karakterize olur.

Diğer taraftan (doğa yasalarından farklı olarak) eylem üzerinde dışsal belirlenime sahip veya eylemin dışsal icrasıyla ilgili pratik akıl kaynaklı yasalar ise Kant tarafından hukuki yasalar olarak tanımlanır. Bu ayırım çerçevesinde hukuki dışsal yasaya uygun eylem yasal (*legal*), etik yasaya uygun eylem ise ahlaki olarak nitelendirilir. Hukuki yasa kapsamına giren özgürlük iradenin içsel özgürlüğüyle değil, iradenin eylemi dışsal yasayla uyumlu icra etmesiyle ilişkilidir (Kant, 1991: 42). Buna göre ahlaki içsel yasanın zorunluluğu devden kaynaklanırken, hukuki yasanın zorunluluğu ise yasal yükümlülük veya dev olarak dışsal bir tabiiyete işaret eder. Bu anlamda hukuki yasa hangi içsel motivasyon veya niyetle yapıldığına bakmaksızın eylemin dışsal yasaya uygun olup olmadığını dikkate alır. Başka bir deyişle, hukuki dışsal yasanın eylemi değerlendirme lt, ortaya konan eylemin arkasında yatan iyi veya kötü niyeti göz önünde bulundurmaksızın, söz konusu eylemin hukuki yasanın yapılmasını talep ettiği şeye riayet edip etmediğiyle ilgilenir ve eylemin ‘haklı’ olup olmadığına ondan kaynaklanan sonucun yasanın talebiyle uyuşup uyuşmadığına göre karara bağlar (Kant, 1991: 46). Ahlaki bakımdan bir eylemin dışsal yönü veya ortaya çıkardığı sonucun ödevin talep ettiği sonuçlarla örtüşüp örtüşmemesi eylemin ahlaki değeri üzerinde belirleyici değildir, zira eylemi ahlaki kılan unsur dışsal uyum veya uygunluk değil, eylemi gerçekleştiren failin iradi belirlenimi, diğer bir ifadeyle içsel niyetidir ki bu da eylemin dev dışında bir amaç uğruna değil, tam da devden dolaylı yapılmasını şart koşar. Bu nedenle iyi irade ve ahlaki niyetle ortaya koyulan eylemden kaynaklanan istendik veya istenmedik sonuçlar eylemin ahlaki değeri üzerinde belirleyici olamaz. Bundan çıkan sonuca göre kişinin hukuki yasayla uyumlu eylemesi olarak meşru eylemde bulunması demek söz konusu failin aynı zamanda ahlaki yasaya yaraşır biçimde eylemde bulunduğu anlamına gelmez. Bunun tersi olacak şekilde, eylemin ahlaki bir yasaya uygun gerçekleştirilmesi, söz konusu eylemin hukuki anlamda “her zaman” kabul edilebilir olduğunu da göstermez. Söz gelimi kişinin yalan syemesinin ahlaki bakımdan sorunlu olduğundan bahsedilebilirken, aynı eylem, resmi bir sözleşmeyi veya başkasının hak ve özgürlüğünü ihlal etmediği sürece, hukuki yaptırım gerektirecek eylem olarak değerlendirilmek durumunda değildir.

Kant’a göre ahlaki yasa bakımından makul olmayan sonuçları olan bir eylem iyi niyetle yapılmışsa, sonucu ne olursa olsun eylemin ahlaki bakımdan illa yanlış olduğu

iddia edilemez. Hukuki bakımdan ise nedeni veya arkasındaki motivasyon ne olursa olsun, yasayı ihlal eden eylemin yanlış olduğu ifade edilir. Buna göre eylem istemsizce gerçekleşmişse “hata”, bilinçli, isteyerek veya kasten yapılmış ise “suç” diye nitelendirilir. Ancak ister bilerek ister bilmeyerek gerçekleştirilmiş olsun, en nihayetinde hukuk, eylemin yasayla dışsal uyumunu değerlendirmeye tabi tutarak söz konusu “hatalı” eylemin yasayı ihlal etmesi durumunda onu suç olarak değerlendirecektir. Kant’a göre dışsal hukuki yasaya uygun olmak bağlamında makul istedik eyleme “adil”, uygun olmayan eyleme ise “adil olmayan” eylem denir (Kant, 1991: 50). Hukuki yasanın yapılmasını zorunlu şekilde talep etmediği bir eylemi ahlaki bir kaygıyla yapan failin eylemi “övgüye layık” olmakla birlikte hukuki anlamda iyi veya kötü olmakla nitelendirilemez. Bununla birlikte fail hukuki yasanın tam olarak talep ettiği şekilde eylemde bulunursa, yapmaya yükümlü olduğu şeyi yapmakla borcunu ödemiş olur ve tersi biçimde yasanın gerektirdiğinden azını yapması durumunda ise suçlu olur ki söz konusu suç da “ceza”ya tabidir.

Tüm bu ayrımlarla birlikte burada unutulmaması gereken en önemli husus hukuki dışsal ve ahlaki içsel her iki türden buyruğun da nihayetinde aynı pratik akıldan kaynaklandıklarıdır. Dolayısıyla burada aynı pratik akıldan kaynaklanan, fakat eylemin makul ve geçerliliğinin değerlendirmesi çerçevesinde farklı ölçütler belirleyerek birbirinden ayrılan iki alandan bahsediliyor. İçsel özgürlük, başka bir deyişle irade özgürlüğünün ahlaki olması aklın kendi kendisine koyduğu yasalara iradenin riayet etmesi, eyleme kategorik imperatif aracılığıyla dışsal her türlü belirleyiciden bağımsız olarak kendi içinde keşfettiği rasyonel yasaya göre yön vermesidir. Buna göre özne ahlaki bir eyleme karar verirken kendi aklının koyduğu yasanın kategorik impratif ile olan uyum ve tutarlılığından başka dışsal herhangi bir referansa başvurmak zorunda değildir. Başka bir ifadeyle öznenin irade özgürlüğü kendi rasyonel iç dünyasında iradenin otonomisine bağlıdır. Hukuki yasa veya haklarda ise iradenin kararı yalnızca aklın kendi kendisiyle olan içsel tutarlılığından farklı bir uyum gerektirir. Burada eylemin geçerlilik ölçütü yine pratik aklın koyduğu ama bu sefer akıl sahibi diğer herkesin özgürlüğüyle dışsal çerçevede yakalanması gereken uyumu sağlayabilme koşuluna bağlanır. Dolayısıyla kişinin eyleminin hukuki veya yasal meşruiyetine, bir eylemin diğer herkesin eylemiyle uyumlu olması ölçütüyle belirlenen dışsal yasaya göre icra edilip edilmediğine göre karar verilir. Burada artık tercihlerin uyum gözeterek göz önünde bulundurulması gereken ölçüt

öznenin salt kendi aklının içsel buyrukları değil, başka öznelere tercihleriyle evrensel bir özgürlüğü mümkün kılmaya uygun bir yasa altında uyum içinde olmaktır. Hukuk öğretisi de herkesin bir arada yaşayıp eylemde bulunurken herkes için mümkün olabilecek dışsal eylem özgürlüğünü mümkün kılacak geçerli yasanın belirlenmesini sağlayan rasyonel ilkeleri ele alarak inceler. Bu anlamda burada hukuki yasa derken yazılı herhangi belirli pozitif bir yasaya değil, gene pratik akıl tarafından söz konusu pozitif tüm yasaların ona göre belirlendiği rasyonel transandantal zemin ve ilkelere gönderme yapılmaktadır. Sonuç olarak pratik akılda kapsanan ahlak ve hukukun birbirinden farklı iki alan oldukları, bununla birlikte aynı akıldan kaynaklansalar da her zaman tam uyum içinde olamayacakları ve hatta ilişkilerinin zaman zaman gerilim ve ihtilaflara yol açtığı ortaya çıkmaktadır. Ancak ileride görüleceği gibi bu ihtilafların üstesinden gelmek için Kant iki alanın birbirleriyle uyumunu ve bu uyumun nasıl olanaklı olabileceğini göstermek (veya bu uyumu mümkün kılmak) için işin içine yine pratik aklın kapsamına giren antropoloji ile tarih felsefesini dahil edecektir.

## 2.2. Hukuk ve/veya Politika Öğretisi

Kant'ın doğrudan politika felsefesini ortaya koyduğu yazıları genellikle onun hukuk ve tarih felsefesi hakkındaki görüşleri üzerine yazılan metinlerdir. Bu yazılar onun çeşitli dönemlerde yazdığı kısa yazıları ile ölmeye yakın (dolayısıyla konu hakkında en olgun eseri sayılabilecek) yazılan ve önceki kısa yazılarını daha sistematik şekilde aktaran *Ahlak Metafiziği* (1797) (*Die Metaphysik der Sitten*) eseridir. Bu nedenle onun politika felsefesinin bir serimlemesi yapılacaksa konu bağlamında en olgun görüşlerini içeren bu eserin diğer kısa yazılarıyla da bir araya getirilerek merkeze alınması doğru bir yaklaşım olacaktır. Sözü geçen eser birincisi “Hukuk Öğretisi”, ikincisi ise “Erdem Öğretisi” başlıklarını taşıyan iki bölümden oluşur. İlk bölüm olan Hukuk Öğretisi “Özel” (bireyler arası özel ilişkiler), “Ulusal” (tüm bireyleri etkileyip ilgilendiren kamusal ilişkiler) ve “uluslararası” (ulus veya onların altında birleştiği devletler arasındaki ilişkiler) hak veya hukuk başlıklarından meydana gelmektedir.

Kant'a göre “Hukuk veya hak nedir?” sorusunu sormak verili bir hukuki mevzuat olarak herhangi bir ülkede uygulanan yazılı pozitif yasalardan farklı bir şeyi sorguluyor olmak anlamına gelir. Bu soru, mevcut verili yasaların doğru mu veya yanlış mı ya da adaletsiz veya adil mi olduklarının onun aracılığıyla sorgulandığı, söz konusu yasaların belirlenip düzenlenmesi için herhangi evrensel bir kriterin olup



olmadığını ve eğer varsa ne olabileceğini sorgulamaya yönelik türden bir sorudur. Bu nedenle Kant'a göre eğer bu cevaplara ulaşmak ve gerçek anlamda "hukuk idesinin" ne olduğunun anlaşılması isteniyorsa, yapılması gereken verili empirik pozitif ilkelerin bir süreliğine geride bırakılması ve sadece saf akli hukuk idesiyle ilgili rasyonel ilkelerin ele alınması gerekir. Eş deyişle, burada vurgulanan, belirli bir yer ve zamanda yasa olarak belirlenen şeyin ne olduğundan ziyade, bu yasa olarak sunulanın aklın rasyonel hukuk idesi aracılığıyla adil olup olmadığı ya da doğru mu veya yanlış mı olduğunun araştırmasının yapılması gerekliliğidir. Zira Kant bunu "rasyonel ilkeden yoksun empirik sistem (empirik bir hukuk öğretisi), Phaedrus'un masalında olduğu gibi görünürde yeterince güzel fakat içinde beyin olmayan içi boş tahtadan bir kafa gibi olacaktır" şeklinde betimler (Kant, 1991: 55).

### **2.2.1. Doğuştan Tek Hak Olarak Özgürlük**

Kant hukukun kapsamını kişilerin birbirleriyle olan pratik dışsal ilişkileri olduğunu ve hukuki yasanın söz konusu ilişkiler çerçevesinde sergilenen eylemlerin içeriğiyle değil, daha ziyade formuyla ilgili olduğunu belirtir. İki özgür iradenin birbirlerini dışsal olarak belirledikleri bir durumda, kişinin eyleminin evrensel özgürlük ilkesi uyarınca diğerinin eylemiyle birleşebilmesinin olanağına yoğunlaşılması bu ilişkiyi hukuki olanın kapsamına dahil eder. Bu bağlamda hukuki veya adil eylem "kendisi ya da maksimi üzerinden evrensel bir yasayla uyum içinde, diğer herkesin özgürlüğüyle bir arada var olabilecek her eylem haklı, adildir" biçiminde tanımlanır (Kant, 1991: 56). Haksızlık veya adaletsizlik ise eylemi evrensel yasayla uyumlu biçimde diğerlerinin dışsal özgürlüğüyle bir arada var olabilen, diğer bir deyişle kişinin hakkı dâhilinde olan eylemin gerçekleştirilmesinin engellenmesidir. Böylece hukukun formel evrensel yasası, evrensel yasayla uyum içinde sergilenen özgür iradenin eyleminin diğer herkesin özgürlüğüyle uyumlu kılınacak şekilde düzenlenmesi olarak özetlenebilir. Hukukun görevi bu türden dışsal eylemlerin birbiriyle uyumu ve dolayısıyla bireysel ve toplumsal dışsal özgürlüğün olanaklılık koşullarını yaratmak ve muhafazasını sağlamaktır. Bu bakımdan hukuk, zor kullanma ve baskı uygulama hakkına sahip yasal ve meşru dış bir otoriteyle ilişkilendirilir. Söz edilen baskı ve zorlama, yukarıda bahsedilen haklı, meşru ve adil eylemde bulunmalarını sağlamak amacıyla kişilere yüklediği ödev ve sorumlulukların yerine getirilmesini sağlamayı amaçlar. Fakat tam bu noktada kişilerin özgürlüklerinin korunmasının onlara baskı uygulanması yoluyla sağlanacağını iddia etmek ilk bakışta tutarsız bir akıl yürütme ve

yaklaşım gibi görülebilir. Ancak Kant'a göre hukuki baskı veya kısıtlama, özgürlüğün engellenmesi değil, tam tersine tesis edilmesi veya olanaklı kılınmasıdır. İlk bakışta çelişik gibi görünen bu düşünme biçimini Kant, (başkalarının) özgürlüğüne engel oluşturan türden bir "özgürlüğün" engellenmesinin tam da özgürlüğü mümkün kılan bir müdahale olduğunu ifade ederek savunur. Daha açık kılınacak olursa, bir eylemin (x) gerçekleşmesini engelleyen eylemi (y) engellemek, baştaki eylemin (x) gerçekleştirilmesinin imkânını sağlayan özgürleştirici bir kısıtlamadır. Yukarıda belirtildiği gibi haksızlık veya adaletsizlik, evrensel yasayla uyum içinde olan haklı ve özgür eylemin engellenmesi olarak tarif edilir. Bu durumda hukuki baskı veya zorlama, sınır tanımaz biçimde icra edilecek kişisel bir özgürlüğün diğerlerinin özgürlüğünü kısıtlamasıyla neden olacağı haksızlığa geçit vermemek için bu "özgürlüğü" baskı altına alıp makul sınırlara çekerek tam da herkesin ortak özgürlüğü için imkân yaratır (Kant, 1991: 57).

Kant'a göre söz konusu baskı tam da hukuki 'hak' kavramını ortaya çıkaran şeydir. "Kati, kesin anlamıyla hak, evrensel yasa göz önünde bulundurularak, herkesin özgürlüğüyle uyum içerisinde olacak şekilde birbirine karşı karşılıklı baskı veya zorlama kullanma imkânı olarak görülebilir (Kant, 1991: 57-58)." Böylece hak kavramı, evrensel ortak özgürlüğün tesis edilmesi için herkesin diğer herkesi zor ve baskı altına alması yoluyla karşılıklı özgürlüğün sınırlarının çizilmesiyle elde edilir. Diğer taraftan söz konusu hak kavramı ve dayanacağı zeminin empirik temelde elde edilmesi olanaklı değildir. Zira hak kavramının empirik/duyusal deneyimlerden elde edilen ilkeler üzerinden çerçevesi çizilmeye çalışıldığı vakit, empirik zeminde herkesin görüş ve beklentileri birbiriyle uyumsuz ve çatışır kişisel tercihler ışığında şekilleneceği için hak kavramı herkes için aynı şekilde geçerli evrensel bir çerçeveye oturamayacaktır. Bu nedenle hak kavramının geçerlilik olanağı empirik bir zemine değil daha çok akli *a priori* bir temele dayanır.

Hukuk, buradan da görüldüğü üzere kendisine iradenin dışsal eylemini nesne olarak aldığı için yasal hak kavramı kesin anlamda kişiler arasındaki karşılıklı dışsal ilişkiler bağlamında ele alınmaktadır.

Kendinde bir görev olarak bu tarz bir dışsal ilişki, aslında bütün başka dışsal görevlerin en üstün biçimsel şartını oluşturur ve bununla *baskıcı kamusal yasalar altında* insanın *hakkını* tesis etmek ve bu sayede her insana kendisine ait olan şeyi verebilmek ve onu başka birinden gelecek saldırılardan koruyabilmek amaçlanır (Kant, 2010: 33).

Kant ayrıca söz konusu hukuk veya hakkın evrensel şekilde ikili bir ayrıma sahip olduğunu düşünür. Haklar, ya *a priori* ilkelere dayanan ve zaten var olan, kişinin sonradan edinmediği doğal haklar ya da bir otoritenin iradesinden çıkan ve kişilerce sonradan edinilen pozitif haklardır. Bu hakların ayırıcı özelliği, hakların “doğuştan”, herhangi bir çaba olmaksızın kişinin zaten sahip olduğu bir hak mı yoksa bunun sonradan “kazanılan” veya “edinilen” türden bir hak mı olduğudur. Doğal haklar kişinin doğuştan, sahip olmak için bir şey yapmasına gerek olmadığı haklar iken, edinilen haklar ise kişinin birtakım yasal eylemler yoluyla sahip olduğu haklardır (Kant, 1991: 62-63).

Kant’ın doğuştan sahip olunan tek hak olarak “özgürlüğün” altını çizmesi ve bu hakka sahip olmanın hem negatif hem de pozitif anlamıyla edinilmiş yasal tüm hakların temelini oluşturduğunu ifade etmesi, özgürlüğün düşünürün ahlak felsefesinde olduğu gibi hukuk felsefesinde de ne kadar merkezi ve kurucu bir konumda olduğunu gözler önüne serer. Söz konusu özgürlük hakkı kişinin insan olmaktan dolayı sahip olduğu, diğer herkesin özgürlüğüyle eşzamanlı var olması gereken, evrensel yasayla uyumlu olduğu sürece başkasının zorlamasından bağımsız olmak olarak kendi kendisinin efendisi olma hakkıdır. Diğer tüm doğal haklar ve dolayısıyla pozitif haklar, doğuştan sahip olunan bu hakka içkindir ve/veya ondan kaynaklanırlar (Kant, 1991: 63).

Kant’a göre kişinin kendisinin dışındaki varlıklarla ödev ve hak zemininde girdiği birtakım ilişkiler söz konusudur ki bu ilişkiler içerisinde ya kendisi yükümlülük altına girer ya da karşı tarafa yükümlülük yükler veyahut bu karşılıklı bir biçimde gerçekleşir. Bu bağlamda Kant bir kişinin ödev veya hak sahibi olmayan bir “şeyle” (nesne) ilişkisinde herhangi bir yükümlülük altına girmeyeceğini, bu “şey”le ne bir ödev ne de bir hak ilişkisine bağlanamayacağını belirtir. Diğer taraftan insanın hak ve ödev sahibi varlıklarla olan ilişkisi ise onun yine kendisi gibi hak sahibi başka insanlarla olan ilişkisine denk düşer. Ödev yükümlülükleri olmasına rağmen hakkı ve de tüzel kişiliği olmayanlarla girilen ilişki ise köle veya serflerle girilen bir ilişki biçimidir. İnsanın onun karşısında hukuki bir yükümlülüğe değil, sadece ödev sahibi olduğu ve mümkün deneyimin nesnesi olmayan, özneye dışsal olarak yüklenilen cinsten bir yükümlülük ilişkisine denk düşmeyen varlıklarla girilen ilişki ise sadece ideal varlıklarla söz konusu olan bir ilişkidir. Kant’a göre bu ideal varlık, öznenin aklı aracılığıyla sahip olduğu bir nevi düşünsel varlık olmasına rağmen onunla kurulan ilişki boş veya beyhude bir ilişki değildir, tersine ideal varlıkla söz konusu olan bu

ilişki ahlaki maksim ve ödevle kurduğu ilişkide çok önemli bir rol oynar. Tüm bunların ışığında bakıldığında insanın sadece insanla kurduğu ilişkide hak ve ödevde dayanan çift yönlü bir ilişkiye tabi olduğu ortaya çıkar (Kant, 1991: 66). Bu da insanın onlarla hem özel, ahlaki hem de aynı zamanda yasal, hukuki bir ilişkiye girebileceği tek varlığın yine diğer insanlar olduğunu gösterir. Kant'ın *Ahlak Metafiziği* eseri de bu ilişki biçimlerini ele almakta ve eserin “Hukuk Öğretisi” olan ilk bölümü; 1) Özel Hukuk 2) Kamusal Hukuk şeklinde bölümlenmektedir.

Kant tarafından yapılan bu ayırım, sivil durum öncesi doğa durumunda kişilerin girdikleri ilişkilerde geçerli olan “Özel Hukuk” ve söz konusu doğa durumundan çıkıp sivil duruma geçtikten sonra geçerli olan “Kamusal Hukuk”a denk düşer. Burada dikkat edildiği gibi doğa durumuna karşıt olarak tarif edilen durum toplumsal değil, sivil bir durum olarak ifade edilir. Çünkü Kant’a göre insanlar, doğa durumundaki haliyle herhangi bir hukuki mevzuat ya da anayasanın var olmadığı durumda bile bir topluluk veya toplumsallık oluşturabilmeye muktedirler. Bu nedenle Kant, doğal durumdan geçiş yapılan yeni kamusal yasal durumu hukuki anlamda yeni bir toplumsallaşma biçimi olarak sivil durum şeklinde tanımlar.

Bu anlamda doğa durumu için söz konusu olan hak kavramı, özel hak olarak Kant'ın “benim ve senin olan” olarak dile getirdiği haliyle “sahip, hakim olmak”<sup>2</sup> kavramı ve ona dair ilişkiler üzerinden tarif edilir. Bu ilişki biçimi Kant'ın kamusal ve yasal olmayıp, özel ilişkilerde geçerli olduğunu iddia ettiği özgürlük biçimi bağlamında ele aldığı bir nesne üzerinde kullanma hakkına sahip olmaya gönderme yapar. Söz konusu bağlamda Höffe, bir şeye sahip olma ve mülkiyetin Kant'ın özgürlüğü merkeze alan teorisi için işgal ettiği hayati konumu şu şekilde dile getirir; “Kant açısından mülkiyet (...), bir özgürlük düzeni biçiminde *a priori* olarak addedilmesi zorunlu olan her adalet sisteminin rasyonel olarak zorunlu bir kurumu ve kaçınılmaz bir parçasıdır” (Höffe,

---

<sup>2</sup> Kant bir nesnenin bir mal veya araç olarak ona hâkim veya sahip olan kişi tarafından kullanım hakkı için İngilizcesi *possession* olan Almanca *Besitz* kavramını kullanırken, bir şeyin kişi tarafından kendi özel mülkiyetine dahil edilmesi anlamında özel mülkiyet hakkını ise İngilizce *property* olarak ifade edilen Almanca *Eigentum* (ki günümüz Almancasında bu sözcük gündelik hayatta daha çok *Eigentum* olarak kullanılır) sözcüğüyle karşılar. Kant böyle bir ayırım yapmayı özellikle yasa öncesi kullanım veya hâkim olma hakkı olarak “sahiplik” ile kendi özel mülkiyetine bir şeyi yasal biçimde dahil etmek olarak “mülkiyet” hakkı arasındaki farkı göstermek ihtiyacı üzerinden gerekli görmüştür. Başka bir deyişle, amaç bir şey üzerine kişinin şeyin kendisine ait olduğunu göstermek ve onu başkalarının kullanımına kapatmak için öne süreceği hakkın “özel” ve “kamusal” anlamdaki farklarını ortaya koymaktır. Daha doğru bir ifadeyle Kant'ın “özel hukuk” olarak ele aldığı durum için sahiplik hakkından söz edilebilirken, “kamusal hukuk” için ise en uygun ifade mülkiyet kavramının kullanımını olacaktır. Zira Kant özel mülkiyet hakkının gerekçelendirilebilmesi için bu hakkın onun tarafından kişilere sağlandığı kamusal (sivil) durumdaki “yasal” kurumlara ihtiyaç olacağını düşünmektedir (Westphal, 2004: 101).

1994: 177). Dolayısıyla Kant'ın hukuk öğretisinde mülkiyet, Höffe'nin de ifade ettiği gibi, uygarlığın sadece bir parçası olmanın çok ötesinde, sivil durumun temelini oluşturan kurucu bir kuruma tekabül eder.

Kant sahipliği bir şeyi olanaklı koşullar içinde kullanarak kişinin ondan faydalanma hakkı, sahipliğindeki bu şeyin kişinin rızası olmaksızın başkası tarafından kullanılmasını da haksızlık olarak nitelendirir. Bu noktada Kant bir şeye sahip veya hâkim olmayı “duyusal (empirik) ve akli (düşünsel)” olmak üzere ikiye ayırır ve bu bağlamda doğal hak açısından kişinin bir nesneyi kontrolüne alma sürecinde neyin haklı ve neyin haksız olacağına ölçütünü belirlemeye çalışır. Düşünür, duyusal sahipliği bir nesneye fiziksel, diğer bir ifadeyle mekânsal ve zamansal açıdan onunla onu tutabilecek mesafede olmayı ifade eden bir ilişkiyle tanımlar. Bu sahiplik türü, kişi tarafından söz konusu nesne fiziksel olarak tutulmuyorken ona sahip olmayı “haklı” şekilde iddia etmeye izin vermez. Akli sahiplik ise nesneyle zaman ve mekânsal mesafe önemli olmaksızın, kişiye nesne üzerinde onu fiziksel olarak elde tutmuyorken bile sahiplik hakkı iddia etmenin olanağını tanıyan sahiplik biçimine tekabül eder (Kant, 1991: 68). Fakat bu mülkiyet biçiminin temellendirilip gerekçelendirilmesi için şu sorunun cevaplanması zaruridir; fiziksel olarak sahip olmadığım, yani zamansal ve mekânsal olarak işgal etmediğim bir anda ve daha da önemlisi bu şey başkası tarafından ele geçirildiğinde söz konusu şeyin hâlâ benim olduğunu hak temelinde nasıl iddia edebilirim?

Kant bu noktada bu hakkı gerekçelendirebilmek için temel hak olan özgürlük hakkına geri döner. Bu hamleyle amacı, evrensel özgürlük yasasıyla (herkesin özgürlüğünü bir arada mümkün kılan ilkeyle) uyumlu bir sahiplik formülasyonu geliştirmektir (Tierney, 2001: 303). Kant'a göre eğer bir şeyin benim olduğunu, onun üzerinde hak sahibi olduğumu iddia edersem bu durumda irademin bu nesnesi üzerinde geri kalan herkesin (onu kullanıp ondan faydalanmak bakımından) özgürlüğünü sınırlandırma talebi ve iddiasını öne sürmüş olurum. Buradan yasal ve meşru mülkiyet biçiminin nasıl mümkün olduğunun açıklamasını yapmak için Kant “Hukuki Bakımdan Pratik Aklın Postulatu”na başvurur (Kant, 1991: 68). Kant bu postulatı temellendirmek için klasik Roma Hukukundan ortak mülkiyete ait olan ve kimseye ait olmayan (*res nullius*) arasında yapılmış ayırımın ikinci biçimi olan *res nullius* anlayışına başvurur. Romalılar bu ifadeyle basitçe “Kimseye ait olmayan şey doğal akıl tarafından onu işgal edene teslim edilir” şeklinde bir anlayışı dile getirmekteydiler (Tierney, 2001: 304).

Kant bu anlamda bir şeyin kimseye ait olmamasını kabul etmenin daha en baştan doğuştan sahip olunan özgürlük hakkıyla çelişeceğini göstermeye çalışır. Buna göre bir nesneyi kullanabilme kudretim olduğu sürece bu nesneyi fiziksel olarak kullanmam mümkündür ve bu nedenle bu nesnenin onu sahipliğime almama mutlak olarak kapatılması söz konusu olamaz, aksi halde bu doğuştan sahip olduğum özgürlük hakkını ortadan kaldırmış, bununla çelişmiş veya onu ihlal etmiş olacaktır. Bu bakımdan özgürlük hakkıyla çelişmeyecek biçimde bir şeyin kullanımına yönelik olabilecek olan tek kısıtlama, olsa olsa pratik aklın iradeye, başkasına ait olan şeyi kullanmaması gerektiğini ödev olarak koyması olabilir (Kant, 1991: 69). Pratik aklın söz konusu *a priori* postulatı, nesnel biçimde “senin ya da benim” olabilme ihtimali olan tüm nesnelere irade tarafından kendi nesnesi olarak görülebilmesine olanak sağlar. Kant pratik aklın bu postulatının “müsaade edici yasa” (*permissive law*) olarak adlandırılabilceğini ifade eder.

Bu postulat, bize (...) özel bir yetki veren pratik aklın “müsaade edici yasası” (*Erlaubnisgesetz*) olarak adlandırılabilir. Bu yetki kendi mülkiyetimize hâlihazırda zaten almış olduğumuz, irademizin belirli bir nesnesini kullanmaktan geri durmaları için başkalarını (başka türlü sahip olamayacakları) bir yükümlülük altına koyma hakkını oluşturur. Akıl, bunun bir ilke olarak tutulmasını ister ve bunu, aklın bu postulatı yoluyla kendini *a priori* olarak genişleten pratik akıl olarak yapar (Kant, 1991: 69).

Böylece eğer kişi gücü yeterse doğuştan sahip olduğu özgürlük hakkına dayanarak bir nesneyi kullanma ve diğerlerini de bu nesnenin kullanımı noktasında geri çekilme yükümlülüğü altına alma hakkına sahiptir. Böylelikle bir şeyin bana ait olduğunu o şey benim tarafımdan fiziksel olarak tutulmuyorken dahi iddia edebilmemin yolu akli sahiplik biçimi aracılığıyla gerekçelendirilmiş olur. Zira eğer sahiplik hakkı sadece fiziksel bir sahiplik iddiasına dayandırılmış olarak kalsaydı, başkası gelip bu şeyi zorla aldığı, yani ona fiziksel olarak hâkim olduğu anda (henüz herhangi hukuki yasal bir zemin de olmadığı için) bu yapılanın haksızlık olduğunu iddia etmek için dayanacak geçerli bir gerekçe de olmayacaktı. Bu nedenle salt fiziksel biçimde mülkiyet gerçek anlamda değil, sadece görünüşte bir mülkiyettir ve onun başkası tarafından tanınmayarak ihlal edilmesine karşı herhangi “haklı” bir itiraz da ileri sürülemez (Kant, 1991: 70). Bu bağlamda bir şeyin kullanımına dair hak iddia edebilmenin kaynağı empirik değil, olsa olsa özgürlüğün yasalarıyla uyumlu aklın saf pratik rasyonel bir kavramı olabilir. Diğer bir deyişle iddia edilebilecek yegâne sahiplik “haklı” nesnenin akli sahipliği olarak anlaşılmalıdır. Bu hakkın mümkün olmasının

yolu da fiziksel anlamdaki şeye hâkim olma durumunda söz konusu olan empirik tüm koşulların soyutlanmasıyla bu koşulların ötesine geçilmesi gerektiğidir ki bu durumda bir şeyi fiziksel olarak elde tutmuyor ya da onu işgal etmiyorken bile şeyin sahipliği üstünde hak talebinde bulunulabilsin. Bu sahip olma biçimi fiziksel olandan soyutlamayla elde edildiği için deneyimde kanıtlanamayan, gösterilemeyen bir ilişki biçimine tekabül eder ve böylece onun dayanağı fiziksel değil, pratik aklın daha önce sözü edilen postulatıdır (Kant, 1991: 73). Diğer bir deyişle bir şeyin haklı “meşru” sahibi olma iddiası ve geçerliliği aklın bu postulatı yoluyla mümkün olmaktadır.

Ancak düşünülür akli sahiplik biçiminin gerçek anlamda dış ilişkilerde geçerli kılınması veya bir şeye sahip olmak anlamında hak sahibi olmanın olanaklılık koşulunun tesis edilmesi, bir kişi tarafından söz konusu şeyin kendi mülkiyetinde olduğu iddia veya beyanının başkaları tarafından da tanınması veya kabul edilmesinden geçer. Başka şekilde ifade edilecek olursa, bir şeyin benim olduğunu beyan etmemle başkalarının onun kullanımından kendisini geri çekmesi ve benim de onların diğer başka şeyler üstüne kullanım hakkı beyanlarına aynı şekilde karşılık vermemle mümkün olabilecek bir tür mutabakata ihtiyaç vardır. Ben de aynı yükümlülük altına, başkalarının benim sahiplik hakkımla aynı ilke temelinde ilişkiye gireceğinin teminatını vermeleriyle girerim. Bunun yasal hukuki hak temelinde teminatı sivil duruma geçişte tesis edilebilecek bir ortak iradenin herkesi bu karşılıklılık ilkesini benimsemeye eşit biçimde yükümlü kılmasıyla mümkün olabilir. Bu anlamıyla bir şeyin geçici değil kalıcı, diğer bir deyişle “mülkiyet” olarak yasal sahipliği yalnızca kamusal bir otorite güvencesi söz konusu olduğu ve nesnenin benim veya senin olmasının yasal bir zemin kazandığı sivil durumda mümkün olabilir (Kant, 1991: 77).

Bu noktada dikkat çekilmesi gereken husus, Kant’ın mülkiyetin başlangıcını pozitif hukukun geçerli olduğu sivil durumun tesisine bağlamıyor oluşudur. Zira düşünürü göre sivil durumu “önceleyen” doğal durumda da doğuştan özgürlük hakkı aracılığıyla mümkün olan sahiplik türünün varlığı söz konusudur. Ama biraz önce de değinildiği gibi, söz konusu sahiplik tam da doğuştan sahip olduğu özgürlük hakkına dayanarak herkese her şey üstünde eşit şekilde hak sahibi olduğu iddiasında bulunma olanağı tanınmasıyla, özel mülkiyetin dokunulmazlığına dair sivil durumda tesis edilen hukuki ve yasal ortak iradenin üstlendiği dışsal güvenceyi sağlayamaz. Dolayısıyla bu mülkiyet biçimi kalıcı değil, geçicidir. Sivil durumdaki yasanın mülkiyet hakkı

konusunda yaptığı şey ise bütünün ortak iradesine dayanarak sahiplik biçimini kişinin kendisine ait özel mülkiyeti olarak diğerlerine karşı güvenceye almak, onu yasal bir statü ve hakla geçici olmaktan çıkararak sürekli veya kalıcı hale getirmektir. Zira sivil durum mülkiyet açısından şeylerin kime ait olduğunu belirlemek veya düzenlemekten ziyade söz konusu sahipliğin mülkiyet biçiminde dışsal olarak güvenceye alındığı meşru duruma tekabül eder. Diğer bir deyişle, hukuki yasalarca garanti altına alınan nesnenin hâlihazırda zaten (aklın postulatı gereği ve doğal haklara dayanacak şekilde) birilerinin (benim veya senin) sahipliğinde olması söz konusudur. Höffe, sivil toplumdaki insanların birleşik iradesini temsil eden hükümet ile mülkiyet ilişkisini, mülkiyetin yasal bir kurum olmak bakımından hükümeti öncelediği şeklinde tarif eder. Farklı şekilde söylenecek olursa, mülkiyetin varlığı yönetme yetkisine sahip kurumdan yasal anlamda önce gelir fakat mülk sahipliğini belirleyen ve onu başkalarının saldırılarından en nihayetinde koruyarak gerçek anlamda geçerli kılan pozitif kamusal ortak iradedir (Höffe, 1994: 180).

Kant devamında sahiplik ve mülkiyet hakkına ilişkin çerçeveyi daha açık kılacak biçimde kökensel (orijinal) hak ile edinilmiş hak arasında bir ayrım yapar. Buna göre bir kişinin bir nesneyi kendisinin kılması ortaya koyduğu bir edim veya eylem aracılığıyla gerçekleşmişse, bu durumda sonradan edinilmiş bir sahiplik hakkı söz konusudur. Diğer taraftan hukuki mevzuatlarla belirlenen bir eyleme gerek olmaksızın hâlihazırda sahip olduğu hak ise kişiye kökensel olarak ait olduğu için kişinin edinmediği, doğuştan sahip olduğu bir hak olarak tanımlanır. Fakat Kant'a göre kökensel bir sahiplik hakkından yasal, diğer bir ifadeyle gerçek ve geçerli anlamda bahsetmek mümkün değildir. Zira kökensel anlamda bir şeye sahip olmak demek herkes için geçerli bir sahiplik hakkına tekabül eder. Bu da hangi şeyin kimin sahipliğinde olduğunun kesin olarak belirlenemediği, herkesin her şeye doğal hakkı gereği sahip olduğu anlamına gelir ki bu aslında kimsenin hiçbir şeye gerçek anlamda sahip olmadığı demenin başka bir yoludur. Böylece bu durumda kişinin herkese ait olan bir nesneyi ilk olarak kendi sahipliğine alarak onu edinmesi (herkesin aynı şeyi kendisi için yapmaya kökensel olarak hakkı olduğu için) tek taraflı olacağından bu sahiplik geçici olacak ve gerçek anlamda bir hak olarak ele alınamayacaktır. Bu nedenle bunun mutlak, kesin anlamda edinilmiş meşru bir "hak" olduğundan bahsedilemez. Dolayısıyla kökensel olarak sahip olunan bir şeyin başkaları tarafından ele geçirilmeye çalışılması durumunda ortada şeyin sahipliğine dair "edinilmiş" (ve



böylece bu belirli şey üzerine yasal olarak) sahip olunan bir hak söz konusu olmadığı için onun başkalarının ele geçirilmesi durumunda bir hak ihlalden de söz edilemeyecektir (Westphal, 2004: 101). Bu nedenle böyle bir haktan bahsedebilmek için bu şeyin sahipliği iddiasında bulunan kişinin dışında kalanların kendilerini söz konusu nesnenin kullanımından geri çekmeleri ve bir yönüyle onu kendi sahipliğine alan kişinin bu edinimini tanıyıp kabul etmeleri gerekir. Başka bir deyişle gerçek anlamda başkalarına karşı “özel” olarak savunulabilecek bir sahiplik veya mülkiyet hakkı kökensel değil, kökensel hak aracılığıyla başkalarının iradeleri dolayısıyla edinilmiş haktır.

Dolayısıyla bir şey üstüne geçerli bir mülkiyet iddiası olarak bir hak ancak ve ancak diğer herkesle birlikte sahip olunan şeye dair ortak iradenin rıza ve onayıyla söz konusu olabilir. Buna göre hak bağlamında mümkün olabilecek mülkiyet ilişkisi kişinin iradesinin doğrudan doğruya şeyin kendisiyle ilişkisine değil, bu iradenin diğer herkesin ortak iradesi ve ondan çıkan onay dolayısıyla elde edilir. Bu nedenle Kant’a göre dünya üzerinde tek bir kişinin olması durumunda bu kişinin herhangi bir şey üstüne mülkiyet hakkına sahip olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Bu durumda kişi şeyleri faydalanmak için kullanabilir, onları kendi sahipliğinde fiziksel olarak bulundurma ve kullanma özgürlüğüne sahiptir. Fakat kişiyle şey arasında doğrudan bir hak ilişkisi yoktur ve bu durumda diğerlerinin iradesi dolayımından geçmedikçe bir şey üstüne mülkiyet hakkı diye bir şey de söz konusu olamaz. Çünkü daha önce de değinildiği gibi Kant mülkiyet hakkı için kamusal bir ilişki biçimi ve bu biçimin somutlaştığı kamusal (yasal) kurumların varlığını elzem görür. Dolayısıyla gerçek anlamda hak, ancak kişinin başkalarıyla söz konusu mülkiyet ilişkileri içinde ve onlar karşısında sahip olabileceği bir şeydir (Kant, 1991: 82-83).

Kant’a göre herkesin üzerinde kökensel olarak doğrudan sahip olma hakkının söz konusu olduğu şey toprak (yeryüzü) üzerine olan hakkıdır. Bu nedenle tüm insanların yeryüzünün herhangi bir parçasını kökensel anlamda kendi mülkiyetlerine alma hakları vardır. Dünyanın şekli nedeniyle yeryüzünün birleşik olması, üzerinde bulunan herkesin bir şekilde bir araya gelmesine, eş deyişle zorunlu olarak temas/etkileşime girmesine neden olur. Bu durumda bir kişinin herhangi bir toprak parçasını (biraz önce de değinildiği gibi) kendi sahipliğine diğerlerinin rızası olmaksızın alması da yine tek taraflı bir mülkiyet iddiasına denk düşer ve ortada düzenleyici dışsal bir yasanın olmadığı durumda kişilerin kendi kökensel haklarına dayanarak ileri sürdükleri bu

türden iddialarla karşı karşıya gelerek çatışmaları da kaçınılmazdır. Bu nedenle çatışmanın önüne geçerek barış içinde bir arada yaşamının imkânı mülkiyet hakkının hukuki bir çerçeve içinde yasalarla düzenlenmesine, bu düzenleme de hakların içerik ve sınırlarıyla ortak irade tarafından kesin şekilde belirleneceği sivil duruma geçme ihtiyacına işaret eder. Hatta daha da ötesi, doğa durumundan herkesin hak ve sınırlarının bir anayasa temelinde belirlenip güvence altına alındığı hukuki sivil duruma geçiş mantıksal bir ihtiyaç olmanın yanında aynı zamanda bir ödevdir de (Kant, 1991: 87).

Buradan açıkça görüldüğü gibi Kant hukuki sivil hakları öznelerarası bir dolayım ile gerçekleştirilebilir bir toplumsal olgu olarak görür. Bu bakımdan sivil bir örgütlenme biçiminin tesis edilmediği bir durumda somut bir hukuki ve politik haktan da bahsedilemez. Dolayısıyla Kant'ın özgürlük ve hak kavramlarını onun çerçevesinde ele aldığı sahiplik ve mülkiyet ilişkileri, toplumsal ilişkileri özel durumdan politik ve hukuki duruma dönüştürmenin taşıyıcısı ve temel dayanağıdır. Bunun gerçekleşmesinin yolu, pratik aklın bir idesi olan “kökensele sözleşme” aracılığıyla herkesin doğa durumunda sahip olduğu sınırsız doğuştan özgürlük haklarının sınırlandırılmasına karşılıklı sivil özgürlüklerin tesis edilmesi karşılığında rıza göstermesinden geçer. Bu da kişilerin haklarına güvence oluşturacak ortak iradenin yasal hukuki otorite olarak kurulmasının yolu olarak doğal durumdan sivil duruma geçmenin gerekliliğine gönderme yapar.

### **2.2.2. Kökensele Sözleşme**

Toplumsal sözleşme kavramı, Antik Yunan düşüncesine kadar geri götürülebilir olan, fakat en bilindik, çarpıcı ve etkili örneklerini modern dönemde sekülerleşen felsefi, politik ve toplumsal yapının tezahürleri olan devlet ve sosyal kurumların ideal ve fiili kökenlerine, meşruiyet kriterlerine ilişkin bir açıklama ve temellendirme sunma girişimi olarak okunabilir. Bu dönemde özellikle politik sosyal kurum olan devletin yükselen sekülerleşmeyle birlikte artık ilahi bir dayanaktan yoksun kalması veya böyle bir dayanaktan kurtarılmaya çalışılması, bir anlamda söz konusu temellerin dünyevileştirilme kaygısı bunun temel nedenlerinden biri olarak gösterilebilir. Bir diğer neden yine politika filozoflarının kendi ideal devlet teorilerini, toplum sözleşmesi teorisinin belirleyici temalarından biri olan doğa durumuna (ki böylece antropolojik bir insan özüne) dayandırarak gerekçelendirme çabası olarak düşünülebilir. Başka bir deyişle bu filozofların amacı devletin “mantıksal” kökenine

dair bir açıklamayla devletin aslında ortaya nasıl çıktığı, neye dayandığı ve bunların ışığında nasıl olması gerektiğine ilişkin bir çerçeve çizmektir. Bu bakımdan toplumsal sözleşme teorisyenleri için söz konusu toplum sözleşmesi tarihsel (tarihte gerçekleşmiş) veya empirik bir olgu değil, teorik düşünsel bir araç olarak hipotetik bir varsayımdır.

Kant da egemenlik veya hükümet düşüncesinin temellendirilmesinde bir gelenek olarak adlandırılabilir bahsi geçen toplumsal sözleşme yaklaşımına başvurur. Özellikle modern dönemde Hugo Grotius, Thomas Hobbes, Samuel Pufendorf, John Locke ve Jean-Jacques Rousseau gibi belli başlı siyaset filozofları bu teorinin önde gelen temsilcileridir. Bu bağlamda Höffe, Kant'ın (özellikle Hobbes, Locke ve Rousseau başta olmak üzere) kendisinden önce gelen toplumsal sözleşme teorisyenlerinin düşüncelerini kaynaştırarak ilerletip geliştirdiğini ifade etmektedir. Buna göre Kant Hobbes'tan devletin zorunluluk nedeni olarak doğa durumunu, Locke'tan insanın devredilemez doğuştan sahip olduğu hak fikrini, yine Locke ve Montesquieu'dan güçler ayrılığı düşüncesini ve son olarak Rousseau'dan da mevcut tüm yasaların nihai normatif ve eleştirel ilkelerinin sadece ortak irade tarafından belirlenebileceği fikrini ödünç almıştır (Höffe, 1994: 181-182). Kant'ın söz konusu düşünürlerin yaklaşımlarıyla kurduğu ilişkiden dolayı Hobbes, Locke ve Rousseau'nun sözleşme teorilerine kısaca bakmak düşünürün sözleşme teorisinin anlaşılması için ön çerçeve sunacaktır.

İngiliz filozof Thomas Hobbes'un düşüncesi en kısa şekilde, onun, insanların özünde bencil ve kötü olmasından dolayı birbirileri için tehdit oluşturduğu ve bu tehdidin ortadan kalkması için mutlak bir otorite olarak devleti (*Leviathan*) gerekli ve hatta zorunlu gördüğü şeklinde özetlenebilir. Doğal ve sivil durum arasında ayrım yapan Hobbes insanlar arası ilişkilerde doğal durumda herhangi bir bağlayıcı otorite olmamasından kaynaklı doğal durumda yaşayanların özgür ve eşit olduklarını ileri sürer. Ancak bu eşitlik, toplumda herkesin her şey üstüne hak iddia etmesine olanak vermesi ve bu durumda da kimin neyi yapmaya hakkı olduğuna karar verecek bir otoritenin yokluğundan dolayı insanlar arası sürekli bir savaş durumuna neden olur, başka bir ifadeyle bu eşitlik durumu düşünür için olumsuz bir anlam ifade etmektedir. Bu eşitlikten kaynaklanan sürekli savaş durumu insanların kendilerini güvende hissedememelerine, birbirleri için sürekli bir tehdit oluşturmalarına neden olmaktadır. Zira Hobbes'a göre doğal durumda insanlar arası ilişkilerde temel belirleyici olan

unsur hayatta kalma isteğidir ve bu doğrultuda tüm insanlar kendilerini diğerlerinin oluşturduğu tehditlerden korumak için her şeyi yapma, bu amaç doğrultusunda her türlü yola başvurma doğal hakkına sahiptir. Dolayısıyla herkesin eşit şekilde birbirine karşı (bir nevi bir tehdit mahiyetinde) sahip olduğu bu doğal hak insanlar arası doğal duruma içkin ve sürekli savaş durumunun da temel nedenidir. Hobbes bu düşüncesini meşhur “insan insanın kurdudur” ifadesiyle ortaya koyar (Hobbes, 2007b: 1). Böylece doğası gereği en büyük amacı yaşamını sürdürmek olan insanı bu amaca taşıyacak ve ona kendisi için tehlikelerle dolu olan bu durumdan çıkmanın kendi yararına olacağını gösterecek olan akıl onu toplumsal sözleşmeyi gerçekleştirmeye yönlendirir. “İnsanları barışa yönelten duygular şunlardır: ölüm korkusu, rahat bir hayat için gerekli şeyleri elde etmek arzusu ve çalışarak onları elde etme umudu. Akıl, insanların üzerinde anlaşabilecekleri uygun barış şartlarını gösterir. Bu şartlara Doğa Yasaları da denilir (Hobbes, 2007a: 96).” Böylece insanlar aklın bu yol göstericiliğinde toplumsal bir sözleşme aracılığıyla kendileri üzerinde mutlak hak ve otoriteye sahip olacak devleti oluştururlar. Buna göre bu sözleşmeyle herkes doğal tüm haklarını kendilerini diğerlerine karşı koruması için devlete devrederek doğal durumdan sivil duruma geçişe onay ve katkı verir. Dolayısıyla görüldüğü üzere Hobbes mutlak otoriter devleti “insanları korku içinde tutacak ve onları, ceza tehdidiyle, ahitlerini ifa etmeye ve (...) doğa yasalarına uymaya zorlayacak belirgin bir güç olmadığında, insanların doğal duygularının zorunlu sonucu olan o berbat savaş durumundan kurtarmak” şeklinde bir görev üzerinden tanımlamakta ve onun varlık nedenini güvenlik ihtiyacı çerçevesinde ele almaktadır (Hobbes, 2007a: 127).<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Kant’ın doğal durum ve sözleşme üzerine düşünceleri Hobbes ile özellikle insan doğasının karakteri ve devletin ortaya çıkış amacı bakımından farklılık göstermektedir. Zira Hobbes’a göre özünde bencil ve kötü olan insan tanımlaması Kant açısından onun rasyonel ahlaki karaktere sahip bir varlık olması bakımından temelde farklılık göstermektedir. Bu aynı zamanda devletin köken ve amacının Hobbes için en temelde güvenlik ihtiyacına cevap veren kurum olmasına neden olurken, Kant için ise her ne kadar doğal durumdaki doğal haklara dayanan çatışmaları önlemek bağlamında benzer bir karakter gösterir gibi görünse de en temel işlevi doğası gereği ahlaki, özgür ve otonom olan insanların bu özgürlüklerini güvence altına alabilecekleri sivil bir örgütlenme biçimini sağlamaktır. Dolayısıyla devletin işlevi sadece insanların güvenliğini sağlamak değil, bundan daha öte içinde ahlaki, otonom (özgür) ve haysiyet sahibi varlıklara uygun bir yaşam sürdürebilecekleri politik sivil koşulları sağlamaktır. Bunun yansıması olarak güvenlik kaygısı temelinde ortaya çıkan devlet Hobbes için vatandaşlarıyla (onlara karşı) mutlak ve tek yönlü meşru bir iktidar ilişkisi içinde tanımlanır. Fakat Kant (her ne kadar Kant da devlete karşı isyan veya devrimi katı bir şekilde yasaklasa da) devletin onu oluşturan yurttaşların iradelerinin bir yansıması olması bakımından onların fikirlerine kayıtsız kalmaması gerektiğini, onlara ve görüşlerine karşı bu bakımdan sorumluluk kaygısı taşımalarının zorunlu olduğunu düşünmektedir. Bu bakımdan Kant düşüncesinde iktidar ve ona tabi yurttaşlar arasında tek taraflı mutlak bir iktidar ilişkisinden ziyade (onların kendilerini özgürce ifade etmelerini sağlaması yoluyla düşüncelerini göz önünde bulundurarak gerçekleştireceği reformlar aracılığıyla onların taleplerine cevap vermesi

John Locke ise doğa durumunu Hobbes gibi sürekli bir savaş durumu yerine barış, eşitlik, özgürlük durumu olarak tanımlar. “Bu Durum (doğa durumu), İnsanların başkasından izin istemeksizin ya da başkasının iradesine bağlı olmaksızın Doğa Yasasının sınırları içinde eylemlerini düzenleyebilecekleri ve sahiplikleriyle kişilikleri üzerinde uygun olduğunu düşündükleri biçimde tasarrufta bulunabilecekleri yetkin bir özgürlük durumudur (Locke, 2012: 9).” Ancak bu özgürlük bir çatışma, herkesin keyfi olarak istediğini yapma durumu değildir. Görüldüğü üzere doğal durumda da (her ne kadar sivil bir durum olmasa da) doğa yasalarının belirlenen bir toplumsal düzen söz konusudur. Bu toplumsal yapının merkezinde herkesin özgürlüğü ve eşitliğini barış içinde bir arada sürdürülebilir kılan doğa yasalarının kaynağı olan akıl vardır (Locke, 2012: 10-11). Diğer taraftan insanın doğuştan herkesle eşit şekilde sahip olduğu devredilemez haklara (en temelde mülkiyet hakkı vardır ki bundan burada sadece bir nesneye sahip olmak değil, kişinin kendi yaşamı ve özgürlüğüne de sahip olma hakkı anlaşılmalıdır) yönelik ihlallerin gerçekleşmemesi için bir otoritenin varlığına ihtiyaç duyulur. Başka bir deyişle, kamusal otorite ihtiyacı halihazırda doğal olarak sahip olunan hakların muhafaza edilmesi gerekliliğinden doğar. Zira Locke’a göre doğa durumunda fiili olarak var olan barış ve huzur ortamı ortak rızaya dayalı yasalarca teminat altına alınmadığı sürece söz konusu eşitlik ve barış durumunun karışıklık veya düzensizliğe dönme ihtimali de bulunmaktadır. Dolayısıyla devletin gerekliliği tam da böylesi bir barış ve eşitlik durumunda bunun böyle kalmasını sağlayacak bir otoritenin varlığına duyulan ihtiyaçtan ileri gelir. Böylece doğal durumdaki kişilerden beklenen, içinde buldukları doğal durumdan sivil duruma geçmek için diğer kişilerle birlikte doğal haklarını politik bir yapıya (bu kişilerin ortak iradesinin yansıması olan otoriteye) bu hakları onlar adına muhafaza etmesi için bırakmaları ve kendilerini onun kararlarına tabi kılmalarıdır. Eylemin gerçekleşmesi, eş deyişle kişinin buna rıza göstermesi de toplumsal sözleşme aracılığıyla gerçekleştirilir. Ancak tesis edilen bu otoriteye karşı kişinin kendi doğal hakkı ihlal edildiğinde itiraz etme ve hatta direnme hakkı saklı tutulur. Dolayısıyla buradaki politik yönetim veya egemen Hobbes’ta olduğu gibi mutlak değil, sınırlı bir egemenliğe sahiptir. Bu sınırı belirleyen de yine bireylerin doğa durumunda sahip oldukları devredilemez doğal haklarıdır.

---

bakımından) karşılıklı dinamik bir ilişki vardır ki devlet yöneticisinin meşru iktidar iddiası da temelde bunu gerçekleştirilmesine dayanmaktadır.

Diğer önemli bir sözleşme teorisyeni olan Rousseau da insanın doğal durumda Hobbes'un düşündüğünün tersine kötü değil, yine Locke'un yaklaşımına benzer şekilde doğası gereği eşit, özgür ve iyi olduğunu düşünür. Söz konusu doğa durumunda insanlar vahşi bir yaşam biçimi sürmekte ve birbirlerinden yalıtık bir halde, toplumsal olmayan bir durumda yaşamaktadırlar. Onların bu durumda tek ihtiyaç duydukları kendi varlıklarını devam ettirmek için gerekli olan temel ihtiyaçlarını karşılamaktır. İnsanın doğası gereği yetkinleşebilen bir varlık olması ve doğal koşulların (sel, yıldırım düşmesi gibi doğal zorlukların) da etkisiyle diğer insanlarla bir araya gelip etkileşime girmesi toplumsallaşmanın ilk biçimlerini ortaya çıkarmıştır. Bu etkileşim ve etkileşimin zorunlu olarak gerektirdiği birbirleriyle anlaşma ihtiyacı ortak iletişim aracı olarak dilin ortaya çıkmasını sağlar. İnsanlar arası etkileşimin beraberinde belli bir toplumsal yapıyı getirmesi insanların yaşam biçimlerinde değişime neden olmuş ve bunun sonucunda insanların bu yeni yaşam biçimine ayak uydurmak için bir takım teknik araçları icat edip kullanıma sokmalarının önü açılmıştır. Bir sonraki adımda ise tarım ve madencilikğin ortaya çıkmasıyla insanların toprağı ekip biçmesi ve bunu gerçekleştirmek için ihtiyaç duyulan araçların elde edilmesi için madenlerin işlenmesi beraberinde geri döndürülemeyecek bir toplumsal dönüşümü getirir. Bu gelişmeden sonra Rousseau'ya göre insanın ortak mülkü olan toprağın ilk kez çitle çevrilmesiyle ortaya çıkan özel mülkiyet ve iş bölümünden dolayı doğa durumundaki eşitlik yerini medeni durumdaki eşitsiz duruma bırakmıştır. Özel mülkiyetin ortaya çıkardığı zengin ve fakir ayrımıyla belirginleşen eşitsizlik hali sivil durumda hukuki bir zeminde kurumsallaşıp kök salarak insanlık serüveninde geri dönüşü olmayan bir yolu açar. Bu anlamda Rousseau için uygarlaşma doğal durumdaki özgürlük ve eşitliğin yitirilmesi anlamında olumsuz bir nitelik taşır. Rousseau bu anlamda insanın özünde özgür olup uygarlık durumunda bunu yitirini "İnsan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur" şeklinde özetler (Rousseau, 2013: 4). Aç gözlülük, bencillik ve çekememezlik gibi kötülükler özel mülkiyeti içinde barındıran toplumsallaşma süreci içerisinde ortaya çıkar. Başka bir deyişle, eşitsizliğin, esaretin ve diğer kötülüklerin ortaya çıkmasının nedeni insanın kendi doğal yapısından uzaklaşarak yozlaşmasıyla bağlantılandırılır. Dolayısıyla Rousseau insanların geri döndürülemez bu süreç içinde yitirdikleri doğal özgürlük ve eşitliği ortak iradeye dayanarak toplumsal sözleşme yoluyla yeniden ama başka bir biçimde tesis edebileceklerini ileri sürer. Bu da doğal durumda sahip olunan ve uygarlaşma sürecinde yitirilen doğal özgürlüğün toplumsal sözleşme aracılığıyla

politik özgürlük olarak geri kazanılabileceği anlamına gelir. Söz konusu toplumsal sözleşme (ki burada bahsi geçen sözleşme ideal toplumsal yapının temeli olması bakımından ideal sözleşmedir) toplumsal eşitlik ve özgürlüğü en geniş toplumsal uzlaşmayı sağlamak ve tüm bireysel iradeleri birleşik ortak bir irade etrafında birleştirmek yoluyla yeniden tesis eder. Buna göre; “toplum sözleşmesi şöyle özetlenebilir: Her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada genel istemin buyruğuna verir ve her üyeyi bütünü bölünmez bir parçası kabul ederiz (Rousseau, 2013: 15).” Bu sözleşmeyle oluşacak ortak irade de üyelerinin her birinin mal ve canlarını koruyacak ve özgürlüklerini garanti altına alacaktır. Böylece bu ortak iradenin koyduğu yasalar aslında bireylerin kendi kendilerine koydukları yasalar olmaları nedeniyle bunlara uymak onların kendi iradelerine uymaları anlamında onların özgürlüğünü, bu sözleşmenin meşru sayılmasının şartı tüm üyelerin katılımına bağlı olduğundan onların eşitliğini tesis etmektedir. Diğer bir deyişle, tüm yurttaşların rızasını kapsayan söz konusu ortak irade devletin meşru olma iddiasının temelini oluşturur. Kısacası ortak iradenin onay ve katılımıyla gerçekleşen sözleşme insanların içinde özgür ve eşit şekilde yaşadıkları gerçek adil toplumu oluşturmanın aracı olarak ele alınır.<sup>4</sup>

Tüm bunların ışığında Kant’a gelinecek olursa, o, sözleşmeyi genel anlamda en az iki kişi tarafın aralarında belli bir şeyi öteki tarafa devretme vaat ve rızasını içeren pratik aklın bir idesi olarak ifade eder. Başka bir deyişle, aslında sözleşme doğrudan bir nesne üzerine değil, başkasının nesne üzerindeki iradesi üzerinden hak sahibi olmak

---

<sup>4</sup> Kant’ın sözleşme ve doğal durum bağlamında Rousseau’dan ayrıldığı temel nokta Rousseau’nun insanlığın uygarlaşma sürecini iyiden kötüye doğru giden bir yozlaşma olarak değerlendirmesi bağlamındadır. Zira Rousseau için uygarlaşma ve mülkiyet özünde iyi olan insanı yozlaştıran bir anlama sahipken Kant için ise bu onun doğal hakkı olan özgürlük ve ahlaki yetkinleşmenin daha iyiye doğru gidişine tekabül eder. Tarih felsefesi düşüncesinde de görüleceği gibi Kant rasyonel bir varlık olması bakımından ahlaki bir varlık olan insanın türsel olarak tarihsel uygarlaşma sürecinde sürekli daha iyi olana doğru gidişte kendi (zaten sahip olduğu) ahlaki potansiyelini ortaya koyacağı toplumsal koşulları oluşturmaya doğru gittiğini düşünür. Sözleşme de bu bağlamda yitirilen doğal özgürlüğün yeniden tesisine değil, doğal özgürlüğün sınırsız icrasının tam da doğuştan sahip olunan bu hakkın ortadan kaldırmaması için hukuki zeminde karşılıklı bir şekilde sınırlandırılarak güvence altına alınmasına tekabül eder. İki düşünürün doğa durumu ve sözleşme bağlamında farklılaştıkları bir diğer konu da mülkiyet üzerine düşünceleridir. Rousseau, mülkiyet ve onun ilk ortaya çıkışını (ki insanın özüne içkin olmaması bakımından mülkiyetin ortaya çıkışı zorunlu değil olumsal bir nitelik taşımaktadır) eşitsizlik ve yozlaşmanın başlangıç noktası olarak olumsuz olarak ele alırken Kant için ise mülkiyet insanın doğal (akli) varlığına içkin olan ve iyiye giden uygarlaşma sürecinin zorunlu ayrılmaz bir parçasıdır. Her ne kadar Kant doğa durumunda mülkiyet ilişkilerinin ortaya bir takım ihtilaflar çıkarma potansiyeli taşıdığını kabul etse de, bu çatışma durumu tarihsel süreç içinde sivil durumun kuruluşuna giden yolda ilerleme anlamında olumlu bir işlev görmektedir. Diğer taraftan toplumsal sözleşme düşüncesi bağlamında Kant kendinden önceki filozoflardan sözleşmeyi tarihsel bir gerçeklik veya hipotetik bir varsayım olarak görmemek, onun akli, rasyonel bir ide olduğunu düşünmek bakımından kesin olarak ayrılmaktadır.

anlamında bir feragat veya devir-teslim ilişkisini içerir. Zira daha önce görüldüğü üzere mülkiyet ilişkisi diğer kişilerin nesne üzerindeki iradeleri yoluyla söz konusu olduğu ve kişinin doğrudan nesnenin kendisiyle hak ilişkisi mümkün olmadığı için nesnenin değil, kişinin iradesi yoluyla nesne üzerindeki hakkından feragat bağlamında geçerli olabilir. Bununla bağlantılı biçimde kişinin nesnenin mülkiyetinin başkasında olduğunu kabul etmesi veya rıza göstermesi anlamında ondan feragat etmesi Kant tarafından “yabancılaşma” (*veräusserung*) olarak kavramsallaştırılır. Kant ayrıca doğal durumda da söz konusu olabilen evlilik ve bu evlilikten çocuk sahibi olma hakkını, çocuğa karşı onun bir dünya yurttaşı olmasından dolayı ebeveynlerin yükümlülüklerini ve hatta evliliğe dahil cinsel ilişkiye rıza göstermeyi dahi kişiler arası doğal hak temelli özel ilişkilerde karşılıklı bir feragat ve mülkiyet sözleşmesi bağlamında değerlendirir (Kant, 1991: 98-99).

Doğal durumda söz konusu olan sahiplik hakkının ortaya çıkardığı sözleşme hakkı yukarıda da belirtildiği gibi hem ödev olması hem de kendi haklarının tanınıp korunmasını isteyen kişilerin talebinden dolayı yasal dağıtıcı adaletin söz konusu olduğu sivil duruma geçiş sağlayan “kökensele (*original*) sözleşmeyi” mümkün ve gerekli kılar. Kökensele sözleşme Kant tarafından devletin onunla oluşturulduğu eylem idesi olarak tanımlanır. Sivil anayasayı inşa eden sözleşme uygulamada bir grup insanı bir toplumsal birlik olarak meydana getiren tüm diğer sözleşmelerden kökten farklıdır.

Kökensele sözleşme yalnızca ortak bir hedef için (aynı zamanda bir ödev olmasından dolayı) kendinde bir amaç olan sivil duruma geçiş temelinde kurulan devletin (cumhuriyet) altında ortak bir irade oluşturan insan birliği için söz konusudur. En üstün uzlaşma ilkesi kökensele sözleşmedir ki sivil, meşru bir devlet ve anayasa onun yoluyla tesis edilir (Kant, 2010: 33). Bu sözleşmeyle insanlar, doğa durumunda sahip oldukları sınırsız özgürlük hakkından ona sivil durumda hukuki bir temelde güvenceye alınmış olarak tekrar sahip olmak için vazgeçerler. Dolayısıyla bu, kişinin doğuştan hakkı olan özgürlüğünden tümenden bir vazgeçiş değil, yasalara bağlanmış sivil, hukuki ve politik bir özgürlük, daha doğrusu gerçek bir özgürlük için yasadışı, yaban bir özgürlük biçiminden vazgeçiştir (Kant, 1991: 127).

Kant, bu sözleşmenin tarihsel gerçekliği olan, tarihte gerçekleşmiş bir olay olmadığını, daha ziyade devlet üstüne düşünmeyi sağlayan ve böylece onun meşruiyeti çerçevesinde denetleyici ölçüt sunan akli bir ide olduğunu dile getirir. Başka bir ifadeyle sözleşme, hukuki yasalar ile bu yasaların uygulayıcısı olarak devlet



otoritesinin meşruiyetinin denetlenip üzerine düşünülmesini sağlayan idedir. Höffe'ye göre bu yüzden sözleşme hükümet veya devletin kökenini göstermeyi amaçlamaktan ziyade Kant tarafından var olan devletin nasıl hareket etmesi gerektiğini, hangi şekilde davranırsa kendi meşru kökleri veya idesiyle tutarlı kalacağını göstermeye yarar. Başka bir deyişle bu idenin işlevi mevcut kamusal yasaların meşru ve adil olup olmadığının denetlenip değerlendirilmesini sağlamaktır (Höffe, 1994: 182).

Söz konusu sözleşmeyle terk edilen doğa durumundaki haklar hukuki, yasal haklar olmadığı için bunlar diğer kişiler için onları göz önünde bulundurarak eylemeye, bu haklara karşı kendi hakkının sınırını belirleme yükümlülüğü veya zorlaması getirmez. Sivil durumda ise artık insanların birbirine karşı sadece ödevleri değil, yasal otoritenin onları yapmaları gereken şeyleri yapmaya zorladığı birtakım yükümlülükleri de söz konusudur. Doğa durumunda var olan belirli birtakım ödevlerin olduğu gibi devam ettirilmesi söz konusu olsa da, bunlar hukuki dışsal ilişkilerin kapsamı içine girmeyen, sivil durumdaki varlıkları genellikle insanların özel, eş deyişle gayri resmi ilişkilerinde sürdürülür. Dolayısıyla sivil durumdaki kamusal dışsal ilişkilerde geçerli olan, artık iki veya daha fazla kişinin taraflar olarak birbirlerine verdikleri karşılıklı kişisel veya özel taahhütlere dayanan sözleşmenin ötesinde, tarafsız üçüncü bir merci olan devletin hukuki yaptırımına bağlı yasaların dışsal zorlayıcı otorite ve denetimidir.

Kant, sözleşme yoluyla meydana getirilen hukuki durumun meşruiyetini, sivil yasaların kamusal olarak deklare edilmesine dayandırır. Kamusal hukuk, birbirleri üzerine etkide bulunarak bir arada yaşayan insanların bu bir arada yaşama etkinliğini düzenleyip sürdürmek için ihtiyaç duydukları yasalar sistemidir. Bu sistem, insanların söz konusu ihtiyaç doğrultusunda hepsinin tek bir irade altında birleşmesi ve ortaya bir anayasa koymaları aracılığıyla kendilerine düşen haklardan istifade etmelerini ifade eder. Bu bağlamda Kant, kişilerin bu koşullarda bir insan topluluğu içinde diğerleriyle ilişkide olduğu durumu *sivil durum (der bürgerliche)*<sup>5</sup> ve bu yasal koşullar

---

<sup>5</sup> Kant buradaki ifade için orijinali Almanca olan *Metaphysik der Sitten* eserinde burada “sivil durum” olarak tercüme edilen durumu “der bürgerliche Gessellschaft” olarak ifade etmektedir. Bu ifade Almancadan Türkçeye olduğu gibi tercüme edildiğinde “burjuva” veya “burjuva durumu” olarak karşılık bulmaktadır. Ancak bu çalışmada *Metaphysik der Sitten* eseri Mary Gregor tarafından İngilizceye tercüme edilen *Metaphysics of Morals* (1991) referans alınarak ele alındığı için bu ifade çalışmada İngilizce tercümedeki “civil condition”ın Türkçedeki karşılığı olan “sivil durum” ifadesiyle ortaya konmaktadır. Kant’ın burada uyar, medeni sivil durum için bugünden bakıldığında tarihsel açıdan belli bir sınıfa tekabül eden ve kendisine özgü politik ve toplumsal çağırışmaları olan burjuva ifadesini kullanması ise ilginç bir durumdur. Bunun en büyük nedeni Kant’ın sivil durumdan anladığı şeyin yaşadığı dönemdeki politik ve toplumsal koşullarla yakından ilişkili olmasıdır. Buna göre Kant’ın da yaşadığı dönem olan 18. yüzyılda ortaya ticaret ve sanayileşmeyle zenginleşerek mevcut toplumsal

içinde tüm kişilerin meydana getirdiği bütünü kendi üyeleriyle olan ilişkisini de *devlet* olarak adlandırır. Devlet, aynı zamanda kişilerin bütününden meydana gelen *ulus*'a tekabül ettiği için devlet hukuku olarak kamusal hukuk tüm yurttaşların birliği olan ulus hukukuna denk düşer ve meşru yasalar veya anayasa üzerinden herkesin ortak faydasının birleştirilmesinin mümkün kılındığı ve bu ortak faydanın birlik olarak somutlaştığı devlet biçimi de *cumhuriyet* olarak tanımlanır ve Kant'a göre nihayetinde “her devletin sivil anayasası cumhuriyetçi olmalıdır (Kant, 2015a: 338).” Gelgelelim genel kamusal hukuk kavramı sadece devletlerin içinde söz konusu yurttaşlar olarak kişiler arası ilişkileri belirleyen “ulusal hukuk” a değil, aynı zamanda her biri ulusal bir birlik olan devletler arasında geçerli uluslararası bir hukuka da gönderme yapar. Bu konuya çalışmanın ilerleyen kısımlarında değinilecektir.

Kant'a göre sivil duruma girmeyi yukarıda ifade edilen çatışmalardan kaçınmak için gerekli gören kişiler bunu tarihsel bir savaş durumunda kendi veya başkalarının tecrübelerinden edindikleri fikirlere dayanarak yapmazlar. Bu gereklilik daha çok aklın *a priori* rasyonel bir idesi aracılığıyla kavranır. Bu kavrayışla söz konusu tehlikelerden kaçınmak için yapılması gereken, rasyonel özneler tarafından herkesin birbirini karşılıklı yükümlülük altına sokarak (doğa durumunda) sahip oldukları hakları bir otoritenin güvencesine vermek ve bu hakları yasal ve kesin sınırları belirlenmiş bir biçimde ortaya çıkarmaktır.

Kant'ın ifade ettiği akıl idesi olarak ideal cumhuriyetin adil ve gerçek anlamda meşru bir yasama erkine sahip olması, bu erkin otoritesinin devletin bileşenleri olan yurttaşların iradelerinin yansıması olmasına bağlıdır. Zira tüm haklar yine bu birliği

---

yapı olan feodal sistemi temelden dönüştüren yeni kentli bir sınıf olan burjuva sınıfı çıkmıştır. Ekonomik açıdan güçlü olan bu sınıfın toplumsal ve politik alanda da nüfuz elde etmesinin yolu Aristokrasinin politik ve toplumsal ayrıcalıkların soy veya aileden miras kaldığı fikrine karşı çıkmasından geçmekteydi. Bu da toplumsal yaşam içerisinde hiç kimsenin ailesinden edindiği miras yoluyla diğerlerine karşı doğuştan ayrıcalıklı bir konuma sahip olamayacağını ileri süren eşitlikçi bir iddia ve talebin politik toplumsal yaşamın merkezine taşınmasına neden olmuştur. Dolayısıyla bu dönemdeki toplumsal yaşamı dönüşüme uğratan tezlerin felsefi ve politik kavramlarının çoğunun anlamları ortaya çıkan bu yeni “şehirli yurttaşlar” (*Bürger*) sınıfının ekonomik-politik yaşamda meydana getirdikleri değişimlerin bağlamında ele almak gerekmektedir. Bu bağlamda Kant'ın yaptığı (aktif-pasif) yurttaşlık tanımı ve bu ayrımın kişinin sahip olduğu malvarlığı bağlamında yapılması, mülkiyet hakkının kurucu ve temel bir hak olarak anlaşılması, kişinin aileden miras yoluyla politik-toplumsal alanda ayrıcalıklı bir statüye sahip olmasını eşitlikle oluşturacağı karşılık nedeniyle reddetmesi, ekonomik eşitsizliği politik eşitsizlik olarak görmemesi gibi fikirleri onun yaşadığı bu toplumsal politik atmosfer bağlamında değerlendirilmelidir. Günümüzde Kant'a sık sık yöneltilen burjuva sınıfının filozofu olma eleştirisinin dayandığı burasıdır. Fakat unutulmaması gereken nokta günümüzde (özellikle Marxist teorinin etkisiyle) belli ekonomik bir sınıfı tanımlamak için kullanılan “burjuva” kavramının o dönemin şartlarında geleneksel toplumsal yapının karşısında ortaya çıkan ve artık pozitif hukuki/anayasal bir zeminde temellenecek olan yeni “sivil” bir toplumsal yapıyı temsil ediyor olmasıdır.

oluşturan ortak iradeden çıktığı ve bu haklarla ilgili yasamanın koyacağı yasa yine bu iradenin kendi kendisine koyduğu yasa olacağı için bahse konu yasanın adaletsiz olması mümkün olmayacaktır. Başka bir deyişle, ister tek kişi tarafından, isterse de birden fazla kişinin birleşik iradesi tarafından gerçekleştirilsin, bu iradenin yasal düzenlemede bulunurken başkasını göz önünde bulundurarak ortaya koyacağı yasada mümkün olabilecek olan haksızlık bunu kendisi hakkında gerçekleştirdiğinde söz konusu olmayacaktır. “Böylece hepsi her biri ve her biri de hepsi için aynı şeyi istediği sürece, yalnızca tüm insanların mutabık ve birleşmiş ortak iradesi yasa koyucu olabilir (Kant, 1991: 125).”

İnsan çokluğunun altında birleştiği hukuki yasalar sadece pozitif anlamda düzenlenmiş yasalar olarak değil, aynı zamanda *a priori* dışsal hak kavramından, yani saf akli hukuk ilkelerinden temel aldıkları için, ortak refahı temsil eden cumhuriyet ilkesine yönelmiş olan insan birliğine yol gösteren *a priori* akli devlet ilkesiyle bağlantılı ele alınmalıdır. Bu anlamda söz edilen *a priori* devlet ilkesi pratik devletin normatif temeli olarak üç farklı ve bağımsız güç veya erkten meydana gelmelidir; yasa koyan yasama, bu yasalar doğrultusunda yöneten yürütme ve bu yasaların ışığında yargılamayı gerçekleştiren yargı erki. Bunlar Kant’ın temelini *a priori* olarak akıldan aldığını belirttiği ideal cumhuriyetin sahip olması gereken bağımsız erkler tekabül ederler (Kant, 1991: 124-125).

Söz konusu erkler birbirleriyle ilişkide birbirlerini adil anayasayı oluşturmak anlamında tamamlarlar. Fakat onların bu ilişkisi herhangi birinin diğerinin emrine girebileceği veya birinin diğerinden rol çalarak onun görev ve işleyişine müdahale edebileceği anlamına gelmez. Zira her biri kendi çalışma ilkesine sahip olarak kendi yetkisini bağımsız olarak kullanmalı veya kullanabilmelidir. Bu anlamda söz konusu erkler devletin başı olan nihai yöneticinin iradesi altında ilişki içinde olsalar da sağlıklı işleyebilmeleri için bağımsız olmaları gerekir. Devletin nihai yöneticisi olarak egemen, bu kurumların bağımsızlığının teminatı olup onların uyum içinde çalışmalarını denetlemekle mükelleftir. Bundan dolayı Kant’a göre devletin yöneticisi olarak egemenin yasa koymaya yetkisi olamaz, çünkü böyle bir durumda yasama ve yürütmenin aynı kişi veya kurumun elinde olduğu devlet biçimi despotik bir yönetim karakterine sahip olacaktır. Dolayısıyla birbirinden bağımsız ve aynı zamanda birbirlerini işleyişleri açısından denetleyen erklerin uyum içinde çalışması tüm yurttaşlar için özgürlüğün teminatı olan devlet refahının kaynağını oluşturur. Kısacası

üç erkin birbirlerinden bağımsız ve fakat aynı zamanda birbirleriyle uyum içinde olmaları devlet işleyişinde otonominin tesis edilmesi ile devlet içinde özgürlük ve refahın hayata geçmesini mümkün kılmaktadır (Kant, 1991: 127-128).

### 2.2.3. Üç Yönetim Biçimi: Otokrasi, Aristokrasi ve Demokrasi

Akılda *a priori* olarak bulunan cumhuriyet idesinden çıkan ve devletin işleyişinin temelinde bulunan yasama, yürütme ve yargı erkleri özünde devleti meydana getiren insanların birleşmiş iradelerinin birbirleriyle girdikleri üç ilişki biçimine tekabül eder. Bunlar devletin somut pratik gerçekliğe sahip olan nihai yöneticisinin saf ideleridir. Devletin başında iktidarı elinde bulunduran somut pratik gerçekliğe sahip bir kişi bulunmadığı sürece tüm yurttaşların iradesinin temsili olan bu nihai hükümdar sadece düşünsel, soyut bir varlık olarak düşünülmelidir. Bu bağlamda devletin nihai otoritesi olarak hükümdar ile halkın ilişkilenebilecek biçimleri ortaya üç farklı yönetim biçimi çıkarır. Bunlar, devlet otoritesi olarak herkesin üzerinde tek kişinin hüküm sürmesi olarak *Otokrasi*, devlet içinde eşit düzeyde konuma sahip birkaç kişinin iradesinin nihai otoriteyi temsil etmesi olarak *Aristokrasi* ve devlet içinde bulunan herkesin kendileri üzerinde hüküm sürmeleri olarak *Demokrasidir*. Bu sistemler içinde yaşamayı tek kişinin temsil ettiği otokrasi en basit, birkaç kişi arasında bu yetkinin paylaşıldığı Aristokrasi daha karmaşık ve tüm yurttaşların yönetimde dolaylı veya doğrudan söz sahibi olduğu Demokrasi ise en karmaşık ilişki biçimini temsil eder. Yönetim biçiminin basitliği ile despotik bir sisteme dönüşme eğilim ve olasılığı arasında paralellik olduğu varsayımından hareketle Kant, en basit yönetim mekanizmasına sahip rejim türünün yurttaşların ortak iradelerini yansıtmak bakımından aslında en kötü politik sistem olacağını ifade eder (Kant, 1991: 146-147).

Kant bu üç yönetim biçimini en saf ve en iyi yönetim biçimi olan cumhuriyete doğru (sivil toplum ve devletin temelinde bulunan kökensel sözleşmenin ruhunda buraya doğru yönelmeye ilişkin bir zorlamayla) giden basamaklar olarak görür. Kökensel sözleşme idesinde bu devlet biçimlerini kademeli reform ve düzeltmelerle anayasal cumhuriyete doğru gitmeye zorlayan içkin bir amaç vardır. Mevcut yönetim biçimi ne olursa olsun, kurucu kökensel sözleşmenin var olma mantığı ışığında ona yüklediği bir sorumlulukla devletin kendisini daha iyiye doğru sürekli değiştirip dönüştürmesi gerekir. Söz konusu zorlama, hakiki anlamda devlete en uygun meşru anayasanın (ve bununla paralel olarak en yüksek özgürlüğün) gerçekleşmesi ve devletin gerçek anlamda idesi olan cumhuriyet amacına varması için gereklidir. İstikrar ve devamlılığı

olan, (yönetici olarak) belirli kişi ve kişilerce temsil edilme ihtiyacı duymaksızın kendini bağımsız yasa olarak temsil eden tek anayasa cumhuriyet anayasasıdır. Söz konusu anayasa, herkesin kendi hakkı ölçüsünde sahip olduğu şeyin kendisine verildiği, adil kamusal hukukun nihai ideal amaç ve taşıyıcısıdır. İdeal yönetim olarak tek doğru cumhuriyet biçimi de Kant'a göre temsilcilerin yurttaşların haklarını onlar adına gözetip müdafaa ettiği temsili cumhuriyettir (Kant, 1991: 148-149).

Kant'a göre demokrasi ve cumhuriyet genelde düşünülenin aksine aslında aynı şey değildir. Zira cumhuriyet yasamanın yürütmeden ayrı olduğu temsili bir yönetim biçimine denk düşerken, demokrasi ise tüm yurttaşlarının egemenlik için çabaladığı ve bu yüzden temsili olmaya pek elverişli olmayan bir yönetim modelidir. "İmdi, hukuk idesiyle de bağdaşması için yönetim biçiminin temsili olması gerekir; ancak bu biçimledir ki, cumhuriyetçi hükümet (yönetim) biçiminin gerçekleşmesi mümkün olur; böyle olmadıkça da, anayasa ne olursa olsun, hükümet keyfe bağlı ve baskıcıdır (Kant, 2015a: 342)." Düşünürü bu türden bir çıkarım yapmaya götüren varsayımına göre, bir devlette yöneticilerin sayısı ne kadar az, yönetilenlerin sayısı ne kadar çok olursa devlet temsili yönetim biçimine o denli yaklaşır ve buradan da reformlarla bu yönetimin daha iyi olana doğru götürülmesi mümkün olabilir.

Belirli bir yasal sistem altında birleşen böyle bir topluluğun üyeleri devletin *yurttaşları* diye adlandırılır. Kant'a göre sivil durumda yurttaşlığa *a priori* için ve ondan ayrılmayan üç özellik vardır; ilki kendi rıza ve iradesiyle koyduğu yasaya boyun eğmek olarak yasal *özgürlük*. Bu bağlamda düşünürü göre özgürlüklerinin yansıması olan rızaları dışında nasıl mutlu olacaklarına onların iyiliği için yurttaşlar adına karar veren devlet özünde babacıl (*paternal*) bir devlet olarak, yurttaşlarının tüm haklarını askıya alan despot bir devlet olarak görülecektir. Bunun tersine yurttaşların kendi kararlarına dayanarak kendi haklarını kullanmalarının önünü açan devlet ise *yurtsever* (*patriotic*) devlet olarak adlandırılır. En iyi anayasa olan cumhuriyette özgürlük tüm yurttaşların en temel hakkıdır (Kant, 2010: 34-35).

İkincisi diğer kişilerden kimseyi kendine üstün görmemek olarak *eşitlik*dir. Eşitlik, devletin üyelerinin birbirlerine (devletin başı hariç) karşılıklı ilişkilerinde sahip oldukları haklar bağlamında baskı uygulama hakkına sahip olmalarıdır. Kant, devlet yurttaşlarının söz konusu eşitliğini yurttaşlar arasındaki ekonomik, sosyal vb. eşitsizlikler çerçevesinden ele almaz. Zira düşünürü göre yurttaşlar bu açılardan eşit olmasalar bile yurttaşlık statüsü bakımından eşittirler. Böylece ekonomik bakımdan

sosyal veya fırsat eşitsizliği Kant açısından özsel ve dolayısıyla gerçek bir eşitsizlik olarak görülmez. Diğer açıdan eşitlik ilkesi gereği yurttaşların devlet içinde sahip olacakları statü ve makam onların yetenekleri doğrultusunda belirlenir. Hiç kimse ailesinden bir makam veya statüyü miras alamaz. Tersine buna sahip olması kendi yeteneklerine bağlıdır. Diğer bir deyişle mevki ve makama kimin geleceğine karar verme ölçütü liyakat dışında başka herhangi bir ölçüt olamaz. Herkes doğuştan sahip olduğu hakları bakımından eşittir ve cumhuriyetin hiçbir üyesi doğuştan kalıtımsal ayrıcalıklı haklara sahip değildir. Kısacası yurttaşların kendi soyundan gelenlere miras olarak mal varlıklarını, diğer bir ifadeyle ekonomik ayrıcalıklarını bırakmalarında bir sakınca görülmezken, bunun devlet içinde makam ve statü için geçerli olması eşitlik ilkesi açısından uygun görülmez.

Üçüncü ve son ilke ise kişinin kendi iradesinin bir yansıması olan devlete kendi varlık ve korumasını bağlaması anlamında (dışsal bir belirleyiciye değil) yine kendi iradesine dayanmasının ifadesi olarak politik *bağımsızlık* olarak tarif edilir. Yurttaş olmak için aranan tek nitelik olan oy kullanma hakkı için gereken özellik kişinin devletin üyesi olarak kendi fikrine dayanıp kendi kendisinin efendisi olabilmek anlamında kendine yeter ve diğerlerinden bağımsız olabilmesidir. Kant oy kullanma hakkına sahip olma kriteri olarak ortaya koyduğu bağımsızlık bağlamında aktif ve pasif yurttaşlık ayırım ve tarifi yapar. Pasif yurttaşlık tanımı için Kant en genel anlamda yaşamsal ihtiyaçları için doğrudan devlete değil de başkasının iradesine (ki bu ekonomik bir bağımlılığa gönderme yapar) bağımlı olmayı kasteder. Buna da bir hane için çalışan köle, reşit olmayan çocuk ve kadınları örnek gösterir. Kendi geçimini sağlayan bir işçi veya kölenin emeğini satması ekonomik bir faaliyete tekabül eder. Gelgelelim Kant'a göre bu ekonomik ilişkideki değiş tokuş bir malı başkasına para karşılığı satmak gibi bir ekonomik ilişkiden de farklıdır. Zira bir kişinin emeğini ücret karşılığı başkasının hizmetine sunması veya ona satması, emeğini satan kişinin geçimini sağlamak hususunda başkasının iradesine bağlı olması sonucunu doğuran farklı bir ekonomik ilişkiye tekabül eder. Bu durumda da Kant için bu kişinin bağımsız olması ve dolayısıyla da aktif yurttaş olarak adlandırılmasının imkânı ortadan kalkar. Buradan anlaşılacağı üzere Kant sadece mülk sahibi olup ekonomik olarak başkalarından bağımsız olan kişileri yurttaş statüsünde oy kullanma hakkına sahip görür (Kant, 2010: 38-40). Böylece bu anlayışla kimi yurttaşların kimilerine bağımlılıkları devlet

yönetimi üstünde sahip olduğu birtakım haklardan mahrum kalmalarına neden olur ki bu da eşitlik ilkesini sekteye uğratmış görünür.

Burası Kant'ın insanlar veya özneler arasındaki eşitliği hayati önemde gören felsefesinin en çelişik ve zayıf yanlarından biridir. Kant, yurttaşın kendi özgür iradesi temelinde karar alabilmesi için bağımsız olması gerektiğini düşünmesi bakımından haklı bir tespit yapar. Ancak bu tespitten hareketle kişinin en temel yurttaşlık haklarından biri olan oy verme hakkından yoksun olması gerektiği iddiası ekonomik eşitsizliğin yurttaşlık statüsü bakımından politik bir eşitsizliğe varması anlamına gelmektedir. Diğer bir deyişle kişi ekonomik olarak sahip olduğu bağımsız olma ayrıcalığından dolayı sahip olduğu (aktif) yurttaşlık statüsüyle bu ayrıcalığını hukuki-politik bir ayrıcalık olarak da kullanır. Zira ekonomik avantaj veya ayrıcalığın miras bırakıldığı toplumsal bir durumda politik ayrıcalığın bu yolla dolaylı olarak miras bırakılan bir şeye dönüşeceği ortadadır. Dolayısıyla da ortaya çıkan bu sonuç Kant'ın yurttaşlık hakları bakımından hiçbir politik statünün miras yoluyla aileden kişiye devredilemeyeceği şeklinde ortaya koyduğu eşitlik ilkesiyle çelişmiş olur.

Buna karşın Kant insanlara sahip oldukları hakları dağıtan adalet ilkesinin özgürlük ve eşitlik ilkesiyle ters düşmemesi gerekliliğini göz önünde bulundurarak bu kişilere mevcut haldeki pasif durumdan aktif duruma geçme özgürlüğü ve imkânı tanımaktadır. Başka bir deyişle, pasif yurttaşların bazı hakları kullanmaktan mahrum bırakılmasıyla ortadan kalkan eşitlik ilkesi bu kişilerin kendi çabalarıyla ve yukarıda söz konusu doğuştan eşitlik ilkesiyle aktif yurttaş olmaya erişebilmeleri imkânının tanınmasıyla yeniden tesis edilmeye çalışılır. Dolayısıyla onlar özgürlük hakkına sahip olarak kendi bağımsızlıkları ve böylece eşitliklerini sağlama hakkına (hiç olmazsa ilkesel temelde) kavuşmuş görünürler. Ancak her ne kadar (pasif ve aktif yurttaşlık anlamında) yaptığı bu kategorik ayrımı onun değiştirilebilir olduğunu göstererek yumuşatmaya çalışsa da Kant'ın bu ayrıma özellikle köleleri ve kadınları tabi tutması yaşadığı dönemin sosyal statü ve cinsiyet ayırım ve eşitsizliklerine dair yaygın fikirlerinin etkisinden kurtulamadığını göstermektedir.

#### **2.2.4. Devrim ve Reform**

Kant'ın yurttaşların devlet hakkında şikâyet ve taleplerini yönetim mekanizmalarına ne şekilde iletecekleri ve bu taleplerin gerçekleştirilmemesi durumunda ise takınmaları gereken tutuma ilişkin fikirleri de oldukça tartışmalıdır. Zira düşünür egemenliğin

kaynağı olan yurttaşların kendi genel iradelerinin birliği olan yöneticiye karşı her türlü direniş ve direnç gösterme hakkını yasaklaması gerekliliği konusunda oldukça ısrarcıdır. Hatta herhangi bir mevcut yasanın meşruiyetinin sorgulanması dahi suçtur ve hükümdarın bunu cezalandırma hakkı vardır, çünkü pratik akıl bir ödev olarak ona bu buyruk sanki ilahi bir varlıktan geliyormuş gibi itaat etmeyi önerir. Bu anlamda ele alındığında devletin nihai yöneticisinin yurttaşlar karşısında, daha doğrusu onlar üstüne sadece hakkı vardır, yoksa onlara karşı ödevi değil (Kant, 1991: 130). Kant, bu otoritenin itiraz edilemez yetkilerinin sınırını daha da ileri götürerek, yurttaşın devletin yasal otoritesi olarak egemenin adaletsiz veya haksız olduğu yasal bir uygulama karşısında bile direnme hakkının olmadığını, onun olsa olsa bu yasadan (yine kamusal yasaların izin verdiği sınırlar içerisinde) şikâyet edebileceğini ifade eder. Hatta egemen kendi meşruiyet kaynağı olan anayasayı ihlal dahi etse, yurttaşın ona direnme hakkı söz konusu olamaz. Diğer bir deyişle, yasal otoritenin uygulamaları dayanılmaz bir noktaya ulaştığında bile isyan etmeden buna dayanmak kişilerin ödevlerinin bir parçasıdır.<sup>6</sup>

Bu yasak koşulsuzdur, öyle ki iktidar ve onun faili, yani devlet başkanı, hükümeti tamamen şiddet uygulayan (tiranca) yetkilerle donatarak kökensel sözleşmeyi çiğneyecek kadar ileri gitse ve dolayısıyla uyrukların gözünde yasama hakkını kaybetse bile, yine de uyruğun ona direnme hakkı yoktur. Çünkü var olan bir anayasa altında halk, anayasanın nasıl icra edilmesi gerektiğini yargılama hakkına sahip değildir (Kant, 2010: 42).

---

<sup>6</sup> Kant 1770'ler gibi erken dönem yazılarında direniş ve devrime karşı olumsuz bir tavır takınırken 1780'lerde hükümdarın kendi halkının iradesini yansıtmadığı durumda onun bu meşru yönetme yetkisini kaybedeceği ve dolayısıyla ona karşı direnme hakkının söz konusu olabileceğini ileri sürmektedir. Fakat Kant devrim konusunda söz konusu bu olumlayıcı tutumundan 1790'dan sonra devrim ve direnişe karşı eski tavrına tekrardan geri dönmüştür. Beiser 1780'le birlikte ortaya çıkan bu olumlu tavrından geri dönüşü yaşadığı dönemin politik koşulları karşısında Kant'ın birtakım çekincelerine bağlamaktadır. Buna göre II. Friedrich'ten sonra Prusya'da tahta çıkan II. Friedrich Wilhelm yönetiminin ifade ve basın özgürlüğü konusundaki sansürcü eğilimine gerekçe sunup meşruiyet kazandırmaktan kaçınmak için Kant devrim ve direnişin bir hak olarak kabul edilemez olduğunu ifade etmek zorunda kalmıştır. Zira 1890'larda Avrupa monarşi yönetimleri Fransız Devrimi'nin etkilerini kendi ülkelerinden uzak tutmak kaygısıyla devrimi olumlayan her türlü düşünce ve ifadeye karşı oldukça sert bir tutum sergilemekteydiler. Kant'ın da kamuoyunda Fransız Devrimini desteklediği yönünde hâkim olan inanış (ve Kant'ın dönemin en popüler düşünürü olması) onun yazılarının Prusya yönetimi tarafından yakından takip edilmesine neden olmuştur. Kant da yönetimin sansür uygulamak konusundaki heveslerine gerekçe bulmalarına yardımcı olmamak ve kendi düşüncesine göre en değerli kamusal özgürlük olan ifade ve basın özgürlüğünün bu yolla zarar görmemesi için devrim ve direniş hakkı konusunda böylesi bir geri adım atmıştır. Dolayısıyla Beiser'e göre (her ne kadar sonraki uygulamaların savunulabilir olduğunu düşünmese de en azından ilkesel olarak) Fransız Devrimine yönelik her zaman büyük bir coşku ve sempati besleyen Kant dönemin bu koşulları gereği kendi ahlak felsefinin ilkeleriyle çelişmek pahasına dahi olsa her türlü devrim ve direniş hakkını reddetmiştir (Beiser, 2018: 40-76).



Kant'a göre hükümdar, yasanın ve adaletin kaynağı olarak haksız olamaz. Ona direnmek tüm anayasal düzene direnmek anlamına gelir. Bu anlamda Kant'a göre devletin kusurlarının düzenlenmesinin veya dönüştürülmesinin yolu ona direnmek veya devrim yapmak değil, reform yoluyla dönüştürülüp iyileştirilmesini sağlamaktır. Kant için devrimin kesinlikle kabul edilemez olması onun en kötü anayasal durumdan bile daha kötü olan doğal duruma düşme ihtimalini barındırıyor olmasından kaynaklanır. Bu nedenle de gerekli değişiklikler reformlar aracılığıyla yapılmalı ve aksaklıklar da kademeli ve güvenli bir yolla giderilmelidir. Zira Kant devrimle halkın özgürlüğü önünde engel olan bir yönetimin yıkılabileceğini kabul etmesinin yanında bu yöntemle ortaya çıkacak yeni yönetim biçimi veya düzenin yeni bir baskı biçimini, aksaklığı veya bozukluğu getireceğini ileri sürer (Kant, 2015b: 317). Reformlar ise, yurttaşların iradesine dayanarak onları temsil eden temsilcilerin yurttaşların talepleri doğrultusunda anayasal otorite olan yöneticiyi anayasaya uyacak biçimde meşru yoldan reform yapmaya zorlamasıyla gerçekleştirilebilir. Kısaca Kant'a göre aktif direniş ve devrimin hiçbir anayasada yeri yoktur ki zaten bir anayasanın kendisine karşı yurttaşlarına böyle bir hakkı tanınması bu anayasanın kendi kendisiyle çelişmesi demek olacaktır (Kant, 1991: 130-133).

Hükümdara direnmeyen yurttaş, yöneticinin ona haksızlık yapmak istemediğini varsayabilmelidir. Yine yurttaşın yöneticiden bu anlamda gelen haksızlıkların da yanlışlıkla ve istenmeyen sonuçlar olduğunu düşünebilecek şekilde hükümdara güvenebiliyor olması gereklidir, başka bir deyişle hükümdarın bu güveni yönetimi altındaki yurttaşlara vermiş olması gerekir. Tüm kişiler ne hükümdara ne de başka diğer bir yurttaşa istese de devredemeyeceği birtakım haklara sahiptir. Buna dayanarak eğer yurttaş birtakım uygulamaların haksızlık olduğunu düşünürse bunları "hükümdarın onayıyla" kamusal kılma hakkına sahiptir (Kant, 2010: 45). Bu bağlamda Kant anayasaya saygı sınırlarını aşmadığı sürece ifade özgürlüğünün insan haklarının önemli bir güvencesi olduğunu savunur.

Kant, dile getirdiği kamusal alanda devlet işleyişi veya kamusal yapı üzerine eleştirme hakkını *Aydınlanma Nedir?" Sorusuna Yanıt* yazısında aklın kamusal ve özel kullanımını olarak ikiye ayırır. Aklın kamusal kullanımıyla Kant herhangi bir konuda uzman veya bilgi sahibi olan kişinin düşünce, eleştiri veya önerilerini kamu önünde özgürce açıklamasını, özel kullanımdan ise kişinin sorumlu olduğu bir kamusal görevi yerine getirmesini kasteder. Kamusal kullanım Kant'a göre aydınlanmayı ve

ilerlemeyi sağlayacak yegâne kullanım olduğu için özgür kılınması gerekmektedir. Aklın özel kullanımında ise kendi kanı veya düşüncelerini dile getirmesi durumunda kamusal düzenin aksayıp bozulması ihtimalinden dolayı kişi için kendi görüşlerini serbestçe dile getirme özgürlüğü söz konusu değildir. Bu bağlamda Kant, kamusal kullanıma dair özgürlüğü yararlı, özel kullanıma dair söz konusu olabilecek özgürlüğü ise zararlı ve kısıtlanması gereken bir özgürlük olarak dile getirir (Kant, 2015b: 318). Dolayısıyla Kant aklın kamusal kullanımının özgür bırakılması uygulamasıyla yurttaşların kamusal hayata dair düşüncelerini (bunlar kamusal anlamda süre giden düzen ve yaşamın aksamasına sebebiyet vermediği sürece) özgürce dile getirme hakkına sahip olmaları gerektiğini dile getirir.

Söz konusu uygulama genel iradenin düşüncelerinden haberdar olmasını sağlamak bakımından yasa koyucunun da hayrına olacaktır, zira yasa koyucu tam da genel iradeyi temsil edebildiği, yasalara yansıttığı ölçüde ve sürece meşru emir verebilir. Dolayısıyla yapılması gereken (yurttaşlar adına) bu temsil ilişkisini sürdürmek için yurttaşların iradelerinin yansımaları olan bir yasal düzen oluşturmaktır. O halde, yasa koyucunun yasanın yürürlüğe konmasında göz önünde bulunduracağı ölçüt, halk tarafından kendisine konmayacak bir yasanın onlara yönetici tarafından da dayatılmayacağıdır (Kant, 2010: 47). Başka bir deyişle, “[b]ir ulusun kendi kendisine bile yükleyemeyeceği herhangi bir şeyi, hükümdarı ya da yöneticisi ona haydi haydi yükleyemez; yasa koyma yetkisi olan hükümdara bu yetki yalnızca hükümdarın, ulusun iradesini kendi iradesinde toplamış olması nedeniyle verilmiştir (Kant, 2015b: 321).” Cumhuriyetin anayasal kısıtlayıcı hüküm ve yasalarının tüm insanlar için geçerli evrensel özgürlük hakkıyla uyumlu olması ve insanların tabi olacakları yasalara tüm nitelikleri bakımından ikna olmuş olmaları gerekir. Bunun karşısında yurttaşları kendi doğru bildiği bir anlayış etrafında toplanmaya veya kendi fikirlerine göre düzenlemeye çalışan yönetim veya yönetici ise bir despot olarak adlandırılır. Bu anlamıyla bir yönetici kendi dünya görüşüne dayanarak yurttaşlarının mutluluk veya refahını onların kişisel mutluluk anlayışları veya fikirlerine rağmen gerçekleştirilmeye çalışarak özgürlüklerine ve bu özgürlüğe dayanarak fikirlerini kamusal olarak beyan etmelerine müdahale edemez. Söz konusu özgürlük hakkının dokunulamaz addedilmesi bireysel otonomi ve aklın kamusal eleştirel kullanımının Kant’ın gözünde politikanın özünü oluşturmasından ileri gelir. Bu bağlamda kamusal veya düşüncenin kamusal kılınması da özgür ve eleştirel düşünmenin olmazsa olmazıdır.

yönünü oluşturur. Diğer bir deyişle aklını kullanıp fikir ve eleştirilerini kendine göre ifade etmek olarak özgürlüğün temel politik veya hukuki bir hak olması kamusallığın Kant'ın politik kavrayışında kapladığı yeri göstermektedir. Yöneticinin yönetme hakkının meşru dayanağının kamusallığın bu işlevinin doğru biçimde işletilmesine bağlanmış olması onun Kant için merkezi konumunu açıkça ortaya koyar.

### **2.2.5. Uluslararası ve Kozmopolit Hukuk (Dünya Yurttaşlığı İdesi)**

Kant uluslararası hukuku birbiriyle kaçınılmaz olarak ilişki kurmak durumunda kalan devletlerin hakları bağlamında ele alarak analiz eder. Düşünür, aralarındaki ilişkileri doğal hakları çerçevesinde tanımlayan hukuki herhangi bir düzenleme olmaksızın uluslararası düzeyde devletler arası ilişkilerin de tıpkı bireyler arası sivil durum öncesi ilişkilerde olduğu gibi bir doğa durumu içinde kalacağını ifade ederken, söz konusu doğa durumunun uluslararası düzlemdeki karşılığının da sürekli bir “savaş” durumu olarak tarif edilebileceğini belirtir (Kant, 1991: 150). Gelgelelim Kant'ın burada dile getirdiği “sürekli savaş” durumu anladığımız anlamda iki veya daha fazla devlet arasında fiili saldırılarla yürütülen bir çatışma durumu değildir. Burada ifade edilmek istenen daha çok, uluslararası ilişkileri düzenleyecek, diğer devletler karşısında her bir devletin haklarını belirleyip karşılıklı rıza temelinde teminat altına alacak tarafsız hukuki düzenlemenin yokluğunda her devletin yapmak istediği şeye hakkı olup olmadığına kendi çıkar ve arzularına referansla karar verebilmesi durumunun tüm devletler için sürekli bir tehdit oluşturacağı gibi bir tehlikenin varlığıdır. Dolayısıyla devletler arasındaki ilişkiler (henüz) doğrudan fiili bir çatışmaya dönmemiş ve bir devletin başka bir devletin egemenlik haklarını fiili olarak ihlal etmesi söz konusu olmamışsa bile bu türden hukuksuz durum (ki hukukun olmadığı yerde haktan da bahsedilemeyeceği için) haksızlığın en yüksek düzeyde olduğu durumdur.

Kant'a göre kendi başına haksızlığa kaynaklık eden bu durumun bertaraf edilmesinin yolu adil (Kant'ın cumhuriyetçi olarak tanımladığı) sivil anayasa yapmaktan geçer. Düşünür bunu şöyle ifade eder: “mükemmel bir sivil anayasa oluşturma sorunu, devletlerarası dışsal yasal ilişkiler sorununa bağlıdır ve ifade edilen ilk sorun, ikincisi çözüme kavuşturulmadan çözülemez (Kant, 2006b: 9; 2006c: 38).” Akıl devletlere ikinci sorunu çözüme kavuşturmak için sınırsız ve kontrolsüz özgürlükleri kapsayan yasasız vahşi durumdan hukuki yükümlülükler aracılığıyla düzen tertip edecek uluslararası yasal bir organizasyon veya örgüt kurarak buna dahil olmaları gerektiğini bildirir. Sürekli savaş durumundan bir barış durumuna, uluslararası yasal bir düzene

geçmenin yolu birbiriyle ilişkide olan devletlerin birbirlerini karşılıklı şekilde yükümlülük altına almalarıyla söz konusu olabilir. Böylece sürekli savaş durumu olarak tanımlanan doğa durumundan çıkmak için, amaç ve yetkisi devletlerin iç işlerine karışmak olmayan, devletlerin birbiriyle dışsal ilişkilerinde onların karşılıklı haklarını belirleyip düzenleyen ve onları birbirlerine yönelik saldırılardan koruyan uluslararası bir organizasyonun var olma gerekliliği ortaya çıkar. Gelgelelim hukuki karşılıklı düzenlemeden mahrum oldukları koşullar bakımından aralarındaki benzerliğe dikkat çekilen bireyler arası ilişkiler ile devletler arası ilişkilerin hukuki yasal durumları arasında önemli bir fark vardır. Bu fark, devletlerin karşılıklı anlaşmayla dahil oldukları yasal örgüt veya organizasyon içinde söz konusu olan devlet-örgüt veya devlet-devlet ilişkilerinin tıpkı kişiler arası sivil durumdaki hükümet-yurttaş ilişkisine benzer meşru bir egemenlik ilişkisi içinde tahayyül edilememesinden ileri gelir. Bunun nedeni, her bir devlet veya cumhuriyetin halk egemenliği ilkesi gereği yalnızca kendi yurttaşlarının iradesine tabi olması gerekliliğinden dolayı bağımsız iradesi üzerinde bir egemenlik ilişkisine neden olabilecek her türlü ilişki kurma türünün dışında olması gerekliliğinin bir sonucudur. Söz konusu bağımsızlık ilkesi, üye olan her devlete bu organizasyonu istediği zaman terk etme hakkı verir (Kant, 1991: 151).

Kant uluslararası hukuki durumun tesis edilebilmesinin yukarıda ifade edildiği gibi devletlerin gönüllü ve rızalarıyla dahil olacağı uluslararası bir örgüt üzerinden somutlaşması gerektiğini dile getirir. Dolayısıyla örgütün genel yapısı, sahip olduğu yetkiler ve bu yetkiler ışığında örgüt ile üye devletler arasındaki ilişkilerin yapısını tarif etme arayışı, uluslararası yasal ilişkiler üzerine yapılan analizin kapsam ve çerçevesini belirler. Uluslararası hukuk ile uluslararası hukukun taşıyıcısı olacak organizasyonun yapısı hakkında Kant'ın çeşitli metinlerde ortaya koyduğu farklı ifadeler ile göze çarpan kararsızlığından dolayı günümüze kadar süre gelen bazı tartışmalar söz konusudur. Höffe, Kant'ın uluslararası hukuk bağlamında devletlerin doğal durumdan hukuki duruma geçişte içerisinde yer alacakları organizasyonun yapısına dair ele aldığı üç farklı seçenek üzerinde durur ve bunları Kant'ın hukuk öğretisinin genel karakter ve yapısıyla olan ilişki ve tutarlılığı açısından değerlendirmeye tabi tutar. Söz konusu modeller sırasıyla evrensel bir monarşi, halkların devleti veya devletler birliğidir.

Bu modellerden ilki tüm devletlerin tek bir devlet içinde erimesi, dünya üzerinde küresel anlamda homojen tek bir devletin veya tek bir egemen gücün yönetimi altına girmelerine işaret eder. Kant böyle bir model altında tüm devletlerin kendi devlet olma özellikleri ve birey-devlet olma haklarını kaybedeceklerini dile getirerek bu durumu “ruhsuz bir despotizm” veya “özgürlük mezarı” şeklinde tarif ederken, böyle bir devletin ayrıca fiziksel olarak yayılacağı alan bakımından yönetilmeye de uygun olmayacağını düşünerek söz konusu seçeneğe onay vermez (Höffe, 2010: 232). İkinci organizasyon biçimi olan uluslar veya devletler devleti onu oluşturan üyelerin kendi egemenlik hak ve yetkilerinden belli bir ölçüde feragat etmelerini gerektirir. Ancak bu her ne kadar az bir yetki devri veya feragatine denk düşüyorsa da Kant bir devletin devlet olması bakımından egemenlik haklarının hiçbir şekilde sınırlanmasının mümkün olamayacağını ifade eder. Dolayısıyla Kant en nihayetinde devletlerin egemenlik ve özgür irade haklarının muhafazası bakımından gönüllük esasına dayalı, hiçbir devlet üzerinde baskı veya otoritesi söz konusu olmayan gevşek bir devletler birliği fikrini en uygun seçenek olarak öne sürmüştür. Ancak Höffe’ye göre bunun yanında hiçbir yaptırım gücü olmayan bir devletler birliği düşüncesi de yine Kant’ın kendi tezleriyle çelişik olacaktır. Zira Kant herhangi bir yaptırım gücü olmayan, yani devlet hukuku temelinde meydana getirilmeyen, bir otoritenin yaptırım gücüne dayanmayan bir antlaşmanın gerçek ve kalıcı olmayıp geçici bir antlaşma olacağını ileri sürer (Höffe, 2010:234). Bu anlamda aslında (her ne kadar Kant en nihayetinde üçüncü seçenekte karar kılmışsa da) Kant’ın kendi tezleriyle genel anlamda tutarlı olan (yani nihai ebedi barış amacına ulaşmak için etkili olabilecek) organizasyon biçimi ikinci seçenek olan “cumhuriyetler cumhuriyeti” biçimi altında kendi egemenliğinden kısmi bir feragat olarak gözükmektedir. “Fakat bu tam egemenlik -tekrar etmemiz gerekirse- yalnızca minimal bir yetki alanını kapsar: Onun yetkisi sadece devletler arası çatışmaları çözmekle sınırlıdır, yoksa devletlerin iç çatışmalarını değil (Höffe, 2010:235).” Tüm bunların ışığında Höffe’ye göre aslında “Kant, ‘ilkece’ dünya cumhuriyetini önermek durumunda kalır (Höffe, 2010:235).”

Kleingeld de Kant’ın devletlerin uluslararası doğa durumundan çıkıp kurmaları gerektiğini ileri sürdüğü kozmopolit durumdan tüm devletlerin altında kapsanıp içinde eridiği, küresel tek homojen devletin kurulması gerektiğini kastetmediğini ifade eder (Kleingeld, 2016: 15). Kleingeld Kant’ın bir yandan *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi* (1784) metninde insan-bireylerin doğa

durumundaki çatışma ihtimalinin onları sivil duruma girmeye zorlamasına benzer şekilde devletlerin de birleşmiş bir iradenin otoritesi altında bir federasyona girmeye zorlandığını ve bu kozmopolit durumun bir çeşit sivil cumhuriyet durumunu anımsattığını ileri sürer. Fakat diğer taraftan *Ebedi Barış* (1795) metninde ise Kant aklın yasalara bağlanmış böyle bir dünya cumhuriyetine girilmesini talep etmesine rağmen devletlerin bunu yapmak istemeyip bunun yerine (bağımsız bir devletin egemenlik hakkı gereği) daha gevşek ve gönüllülük ilişkisine dayalı bir devletler birliğine katılmayı tercih edeceklerini belirtir. Bu bağlamda Kleingeld'e göre Kant'ın tam olarak hangi düşünceye daha yakın olduğuna dair literatürde üç farklı görüş kabul görmektedir.

Kleingeld'e göre Kant'ın gevşek ve gönüllülüğe dayalı bir devletler birliğine yakın olduğu veya bu görüşün Kant'ın genel fikirlerince daha tutarlı olduğu düşüncesi literatürde en fazla kabul gören görüştür. Bu yorumcular, Kant'ın tek bir otorite altında bütün devletlerin birleşmesinin despotizmle sonuçlanacağı düşüncesinden dolayı evrensel monarşiyi kesin olarak reddettiği kabulünü kendi fikirlerine temel dayanak olarak alırlar. Zira bu tavır onlar için Kant tarafından küresel bir otoritenin varlığının genel bir reddi olarak kabul edilir (Rawls, 1999: 36). Diğer taraftan çatışmak ve uyumsuzluk bakımından devletler ile kişiler arasındaki ilişkilerde bir benzerliğin söz konusu olması bunların her ikisi için de çözüm yolunun aynı ya da benzer olması gerektiği anlamına gelmez. Bu değerlendirmeye göre Kant için devletler üstünde otoriter bir yapının var olması yerine devletler arası sorunların çözümü için arabuluculuk yapacak bir “devletler birliğinin” kabul edilmesi için elde daha sağlam gerekçeler vardır (Ripstein 2009, 225–231).

İkinci yorum ise, Kant'ın doğa durumundan sivil duruma geçişte sorun ve çatışmaların sonlandırılması adına etkili ve kalıcı çözüm için bir otorite varlığını gerek görmesini onun otoriter bir devletler federasyonu veya devletler devleti fikrine yakın olduğu şeklinde değerlendirmektedir. Buna göre Kant'ın evrensel homojen bir monarşiyi reddettiğini kesin şekilde dile getirmesi onun devletler federasyonunu da bu anlamda reddettiği anlamına gelmez. Bu doğrultuda bu yorumu savunanlar Kant'ın *Ebedi Barış* metninde devletlerin doğa durumunu “dünya çapında bir devletler iktidarını” oluşturmak için terk ettiğini dile getirdiği ifadesini kanıt olarak gösterirler (Byrd ve Hruschka 2010, 200-203).

Üçüncü okuma ise Kant'ın görüşlerinin zaman içinde değiştiği ve “ilerlemeci” bir karakter sergilediği yönünde bir yorum sunar. Buna göre Kant ideal yönetim olarak özgürlük kaygısıyla kendi egemenliğine sahip bir devlet düşüncesi ile güvenlik kaygısıyla bir devletin baskıcı bir birliğe girmeye zorlanması fikirlerinin birbirleriyle çeliştikleri için aynı anda savunulamayacaklarını fark etmiş ve devletlerin egemenlik haklarını göz önünde bulunduracak gönüllülüğe dayalı bir “devletler birliği” fikrinin savunulması gerektiğini düşünmüştür. Bu bakımdan devletlerin bir devletler federasyonuna girmek istemelerinin bu aşamada sadece normatif bir önemi kalmıştır. Başka bir deyişle kişisel haklara dayalı bir özgürlük düşüncesi ile baskıcı bir üst otorite fikri arasındaki gerilim yüzünden Kant için devletler devletine benzer bir federasyon fikri normatif önemi olan bir ideal olarak kalır. Buna göre söz konusu devletler birliği zamanla gelişerek ortak yasaların otoritesini ifade eden bir ideal devletler federasyonuna ulaşacaktır. Bu yorum, Kant'ın aklın daha güçlü bir federasyon talep ettiğini dile getirişi ile devletlerin özgürlüklerini temel bir kaygı olarak göz önünde bulunduran uluslararası egemenlik hakkına dair görüşlerinin tutarlı şekilde yan yana gelmelerinin yalnızca bu okumayla mümkün olabileceğini göstermeye çalışır. Dolayısıyla nihai olarak gerçek ve kalıcı bir barış fikrini amaç edinen uluslararası hukuk teorisinde bu amacı otoritesini ortak yasalara dayandıran güçlü bir federasyon düşüncesi normatif bir vurgu olarak kalır. Bu yorum kendi görüşüne destek olarak da bu okumanın Kant'ın tarihin içkin bir amaca giden yolda gelişimsel bir seyir izlediği düşüncesine tekabül eden tarih felsefesiyle olan uyumunu kanıt gösterir (Kleingeld, 2016: 17).

Kant'a göre uluslararası düzeyde devletlerarasındaki hukuki tartışmalara çözüm üretmek insanlar arasındaki gibi bir üst otorite olarak mahkemeye başvurma yoluyla gerçekleştirilemediği için söz konusu anlaşmazlığın sonu genellikle savaş olarak ortaya çıkar. Fakat akıl ahlakın mahkemesi olarak buna karşıt şekilde savaşı lanetler ve barışı saf bir yükümlülük olarak kavrar. Bu nedenle de akıl güdülerin, ihtirasların neden olduğu savaşı olumsuzlar ve sona erdirmenin yollarını arar. “Uluslararası bir antlaşma olmaksızın barış durumunun da kurulması olanaksız bulunduğundan, devletlerin daha özel nitelikte bir bağlaşmasını (ittifakını) gerektirmektedir; buna da *barış birleşmesi (foedus pacificum)* adı verilebilir (Kant, 2015a: 344).” Bu ittifakta yukarıda da değinildiği üzere hiçbir üst erk ya da güç diğer devletlere bir baskı ya da

yükümlülük yükleyemez. Burada söz konusu olan üyelerin birbirlerini karşılıklı olarak baskı altına almalarıyla tüm devletlerin haklarının bu yolla güvenceye alınmasıdır.

Uluslararası hukukun gerekliliği veya nihai amacı, devletleri içinde buldukları potansiyel savaş durumundan barış durumuna taşımak olduğundan, savaş kavramı, savaşa hukuki anlamda nasıl karar verilebileceği veya devletin savaşa girmek için hangi temelde ve gerekçelerle karar verebileceği meselesi uluslararası hukuk teorisinin ana temalarından birini oluşturur. Kant hükümdar tarafından devlet veya ulusun savaşa meşru şekilde götürülmesinin veya savaşa karar verme yetkisini meşru bir hak olarak kullanabilmesini hükümdarın aldığı kararın devleti oluşturan yurttaşların rızalarına dayanıp dayanmadığına göre belirlenebileceğini dile getirir. Zira her bir yurttaş devletin meşru otoritesinin kaynağı olan birleşik iradenin bir parçası ve dolayısıyla eş-yasamacı olduğundan, devlet yurttaşlarına onlar üzerinde hak sahibi olduğu mallar gibi keyfi bir muamelede bulunamaz. Bu bağlamda Kant, bir devletin kendini savunmak için yurttaşlarını (kendi malı veya savaş aracı olarak) kullanmak dışında her şeyi yapabileceğini, bu kurala uymaması durumunda da uluslararası düzeyde tanınan meşru egemenlik haklarını yitireceğini belirtir. Bu nedenle hükümdar savaşa girmeye karar vermeden önce tüm yurttaşların temsilcileri aracılığıyla fikirlerini alıp bunu göz önünde bulundurarak karar vermek ve bu kararı alırken kendisinden ziyade yurttaşların genel refah ve çıkarını düşünmek durumundadır. Dolayısıyla yönetici sadece yurttaşların savaşa ilişkin rızalarını alması koşuluyla devleti savaşa sokma yetkisine sahip olabilir. Diğer taraftan yurttaşlarının onay veya rızasını almış bile olsa, bir devletin başka bir devlete uluslararası hukukun meşruiyet kaidesine uygun şekilde savaş açma hakkına sahip olması ancak bu devletten gelen aleni bir adaletsizlik veya tehditle karşı karşıya kalmış olması koşulluyla söz konusu olabilir. Bu son açıklamayla Kant'ın, yukarıda dile getirilen şekliyle devletlerin anayasalarının cumhuriyetçi olması gerekliliği ile uluslararası alanda kalıcı bir barış tesis etme arasında, başka bir deyişle devlet içi ulusal bir mesele olarak yönetim biçimi ile devletlerin dış ilişkilerini kapsayan uluslararası düzene dair barışın tesisi arasında kurduğu ilişkiyi neden tamamlayıcı bir ilişki olarak tarif ettiği daha belirgin hale gelir. Buna göre cumhuriyetçi ide, yalnızca devlet yurttaşlarının birbirleri ve devletin kendisiyle olan ilişkilerini hak ve adalet temelinde inşa etmekle kalmaz, aynı zamanda savaşa ilişkin son sözü onun sonuçlarından doğrudan etkilenecek yurttaşların iradelerine bağlayarak, yönetenlerin çıkarları, hırsları veya başka kişisel nedenlerle verebilecekleri keyfi



kararlar yüzünden başlayabilecek savaşlar karşısında bir direnç oluşturur. Buradan çıkan sonuca göre cumhuriyetçi ide hem adalet bakımından normatif bir ilke, hem de devletin savaşa girmesini zorlaştıran bir hamle olarak “stratejik” bir etmen sağlar (Wood, 1998: 61). Bununla birlikte Guyer’in dikkat çektiği gibi Kant’ın cumhuriyetçi anayasa idesine savaş karşısında atfettiği bu önleyici (olumlu) işlev kesinlikli bir güvenceyi değil, makul bir akıl yürütmeden doğan daha yüksek bir ihtimale işaret eder. Diğer bir ifadeyle, Kant birleşik iradeyi oluşturan yurttaşların kendi çıkarları veya öz-sevgileri aracılığıyla savaştan kaçınmaya çalışacakları şeklinde bir beklentiden hareket eder. Dolayısıyla Kant bu türden bir çıkarıma (aslında tüm düşüncesine sirayet eden bir ilke olarak) birleşik irade ve makul rasyonel karar arasında var olduğunu düşündüğü doğal bir ilişki şeklindeki varsayımından hareketle ulaşır. Ancak Guyer’in de belirttiği gibi aynı zamanda çıkarlarını ahlaki ilkenin önüne koyma özgürlüğüne de sahip olan rasyonel öznelere olarak yurttaşlar, zaferle sonuçlanan savaştan elde edeceklerini düşündükleri sonucun kendi çıkarlarına olduğunu düşünerek savaşa girmeye rıza göstermek gibi bir tercihte de bulunabilirler. Kısacası Kant’ın ileri sürdüğü cumhuriyetçi devlet idesi ile barış ideali arasında zorunlu değil, ancak ve ancak imkân veya olanak sağlamak bakımından ihtimalli bir ilişki olabilir (Guyer, 2022: 498).

Kant’a göre uluslararası ilişkilerin merkezi teması olan savaşın söz konusu olduğu durum hukuk kavramının en sorunlu olduğu duruma denk düşer. Zira savaş genel anlamda hukukun ortadan kalkıp yasadışı hüküm sürdüğü bir doğa durumu olarak görülür. Ancak Kant bu bakış açısının tehlikeli bir duruma yol açacağını ve bu yüzden savaş durumunda dahi taraflara bu yasadırlık durumundan sivil duruma geçme kapısının açık bırakılması gerektiğini ileri sürer. Yine ona göre savaş durumunda dahi suikastçılık, ajanlık vb. gibi tarafların birbirlerine karşı güvenlerini temelden zedeleyecek ve ileride söz konusu olabilecek barış durumuna daha şimdiden olumsuz etkileri olacak faaliyetlerden kaçınmak gerekir. Başka bir deyişle Kant, savaş durumunu her şeyin yapılabileceği, her türlü kötülüğün başvurulabilir olarak görüldüğü bir durum olarak anlamının ileride gerçekleşebilecek olan barış ihtimalini tamamen yok etmemesi için bir nevi savaş hukukunun söz konusu olması gerektiğini düşünür.

Diğer taraftan Kant’a göre devletler savaş durumundan çıkıp yasal ve güvenli ilişkiler kurmak için uluslararası bir sivil birliğe girmeye istekli olmasalar dahi ortada duran

potansiyel tehlike olarak savaştan sakınmak niyetiyle buna girmek mecburiyetinde kalmaktadırlar ve onların mecburi durumda kalmaları onların aslında doğa tarafından buna zorlanmaları olarak görülmelidir. Başka bir deyişle doğa, savaş ve savaş tehlikesini maksatlı şekilde eski sistemi yıkıp ondan daha ileri olan bir düzen tesis etmek için araç olarak kullanır (Kant, 2006c: 38-39; 2006b: 9-10). Kant burada doğanın teleolojik bir özellik sergilediğini, ulaşmak istediği bir amacı olduğunu ve bu amaca ulaşmak için de savaşı en etkili araç olarak kullandığını iddia eder.

İnsan soyunun halihazırda bulunduğu kültür basamağında savaş, onu daha öteye ilerletmenin vazgeçilmez bir aracı olacaktır; ve kültür eksiksiz gelişimini sağladığında [mükemmel bir kültür varoluş kazandığında] ancak (ki bunun ne zaman olacağını yalnızca tanrı bilir) sürekli barış [sürekli hakikî bir barış, *ein immerwährender Friede*] mümkün ve bizim yararımıza olacaktır (Kant, 2006d: 99).

Kant'a göre doğa insanların dünyanın her yerinde yaşamasını mümkün kılan koşulları yarattıktan sonra onların savaşlarla birbirlerinden uzaklaşıp buralara yayılmalarına (ve böylece farklı ulusların meydana gelmesine) neden olmuş ve gene savaş ve ticaret vesilesiyle bu ayrı topluluklarda yaşayan toplum veya ulusların temas kurmalarını sağlayarak uluslararası hukukun temellerini atmıştır. Böylece doğa insanların kişisel arzularına bakmadan veya bunlardan yararlanmak yoluyla kendi amacını gerçekleştirmeleri için onları bunu yapmaya zorlamıştır.

Doğa, düzenini insanları dünyanın her yanında yaşayabilecekleri biçimde kurmakla, bu yaşamın onlar için, hatta eğilimlerine aykırı olarak ve herhangi bir ahlaksal yasanın zoru olmaksızın, boyun eğecekleri bir zorunluluğun oluşmasını despotçasına istemiştir. Savaş, doğanın bu amaca varmak için kullandığı tek yol olmuştur (Kant, 2015a: 351).

Burada doğa teleolojik olarak kendi amacına insanın “antropolojik özü”yle ilişki içinde ilerler. İnsanın antropolojik karakteri kendisini ilerletip geliştirmek için insanlar arası birtakım gerilim veya antagonizmalar yoluyla doğanın teleolojik ilerleme sürecini mümkün kılmakta ve bir öz-ilerleme şeklinde doğanın amacını gerçekleştirmesinin yolunu açmaktadır.

Yeteneklerin gelişmesini gerçekleştirmek için doğanın kullandığı araç toplumdaki antagonizmadır; öyle ki, sonunda bu antagonizm yasaya uygun bir düzenin nedeni olur. Burada antagonizm ile, insanların toplum dışı toplumsallığını; bir toplum olma eğilimlerini, ama bu eğilimin de toplumu hep parçalamayacağı tehdit eden sürekli bir dirençle bağlantısını anlıyorum (Kant, 2006c: 34; 2006b: 6).

Kant'ın burada antagonizma olarak söz ettiği insan özelliği, içinde hem kendi özelliklerini geliştirebileceği bir topluma olan bağımlılığının farkında olması anlamında toplumsallığıyla aynı anda sınırsız özgürlük arzusu nedeniyle diğerlerinden bağımsız olma isteği olarak toplumdışılığı arasında ortaya çıkan gerilimdir. Kant'a göre söz konusu bu gerilim ve uyumsuzluk, insanın tembelliğe düşmeden kendisini ve toplumsal uyumu sürekli geliştirmesinin ardındaki itici güçtür. İnsanlar arası çatışma ve çekişmeler onların (mülkiyet, güç elde etmek gibi) hırslarından kaynaklanır. Bu bakış açısıyla insanların doğal durumdaki kişisel arzuları yüzünden ortaya çıkan çatışma ve çekişmeleri, insanlar için önceden belirlenmiş bir amaç olarak daha yüksek bir toplumsal duruma ulaşmalarını sağlamak için doğa tarafından kullanılan araçlar olarak görmek gerekir.

Kant söz konusu teleolojik bakış açısının yanında tarihin genel gidişatı ve yönünün nereye doğru olduğunun bilinmesinin imkânsız olduğunu kabul eder. Bununla birlikte insanın rasyonel potansiyelinin teleolojik bir şekilde gelişip şekillendiği kabulünü düzenleyici bir ilke olarak göz önünde bulundurmak için de birtakım makul gerekçelerimiz olduğunu ileri sürer. Ona göre bu rasyonel gelişim kendini politika, ahlak, sanat, kültür eğitim vb. alanların hepsinde açığa vurur. Ahlaki gelişim insanlığın ahlakileşmesinde doruğa çıkar ve toplumu bir "ahlaki bütüne" ulaştırarak dönüştürür (Kleingeld, 1999: 59).

Fakat yine de Kant'a göre şu an için üzerinde durulan konu ahlaki değil, daha ziyade dışsal yasaya dair olduğu için hukuki bir noktadan ele alınmalıdır. Zira söz konusu ilerlemenin doğanın eliyle insanlara dışsal olarak dayatılması veya onun dışsal ilişkiler yoluyla gerçekleşme imkânı bulması ve bu nedenle bireysel anlamda iradi bir tercihle ilişkili olmaması bunun ahlaki değil, hukuki ve politik bir perspektiften anlaşılması gerektiğini gösterir. Çünkü burada ilerleme düşüncesinin ortaya çıkaracağı bir arada yaşama imkânı insanların dışsal yasaların zorlamasıyla bir arada yaşama olanaklarına gönderme yapar ki bu da ahlaki bir ilişki biçimi yerine politik-hukuki bir dışsal ilişki biçimine gönderme yapar.

Burası Kant'ın ahlak ve hukuk-politika ilişkisini belirgin olarak ele aldığı ve tarih felsefesi yoluyla bunlar arasındaki ayırım veya mesafenin üzerinden gelme çabasını ortaya koyduğu yerdir. Başka bir ifadeyle, her ne kadar birbirinden iki ayrı alan olsa da her iki alanın da temellerini saf pratik akıldan almaları aralarında bir ortaklık ve uyum olması gerektiğini gösterir. Zira daha önce de değinildiği gibi Kant politika ve

ahlakî hukukun teorik ve pratik biçimleri olarak anladığını belirtmiş ve bir anlamda bunların özsel olarak özdeşliğine gönderme yapmıştı. Bu nedenle Kant bu alanların mevcut durumda ayrı olmaları veya böyle anlaşılmaları durumunun aslında insanın tür olarak yeterli yetkinlik seviyesine henüz ulaşmamış olması veya ahlakî olgunluk durumuyla ilgili olduğunu düşünür. Bu gelişmemişlik veya “ergin olmayış”<sup>7</sup> onların tarihsel süreç içerisinde, doğanın onlar için belirlediği yönde ilerlemeleri yoluyla ahlakî olarak olgunlaşmalarını ve böylece ahlakî içsel yasa ve hukukî-politik dışsal yasa arasında herhangi bir çatışmaya yer bırakmayacak şekilde iki alanın örtüşmesini sağlayacaktır. Başka bir deyişle, dışsal zor yoluyla oluşan toplumsal birlik buradan içsel yasayla ilişkili ahlakî bir birliğe doğru ilerleyecektir. Bu nedenle Kant’a göre “iyi bir devlet anayasasının ahlaka dayanmasını istemek yerine, böyle bir anayasanın insanı ahlaksal bakımdan geliştireceğini ümit etmek gerekir (Kant, 2015a: 353).”

Kant insanın özgür varlık olarak kategorik imperatifin ahlakî çağrısını pratik akıl aracılığıyla duyduğunu fakat bunun gereklerini arzu, güdü veya başka ayartıcı unsurlar nedeniyle her zaman yerine getirmediğini ancak bu yetiye sahip olduğunu bildiğini ifade eder. Dolayısıyla özgür bir varlık olan insanın ahlakî eylemi gerçekleştirmesi gerektiğini bilmesi veya bunu yapabileceğinin imkânına sahip olduğunu kavramasıyla kendi içindeki ahlakî zenginliğin farkındalığına sahiptir. Bu bağlamda Kant’a göre insanın kendi içindeki ahlakî zenginlikten haberdar olması ve tüm bireysel yararlarından bu kendi içinde saf ve değerli amaç için vazgeçmesi dışsal bir davranış olarak sağlanıp (kamusal ve özel eğitimin ilkesi haline dönüştürülmesi yoluyla) alışkanlığa dönüştürülebilirse, insanda ahlakî olan ve bu ahlakî olana göre eylemde bulunma eğilimi çok daha hızlı gelişecektir. Başka bir deyişle ahlak insanda her ne kadar *a priori* olarak bulunuyor olsa da, onun eylem ve uygulamada pratiğe dökülerek pekiştirilip alışkanlığa dönüştürülmesiyle arzu ve bencilliğin ayartmalarına karşı insanın daha güçlü bir duruş sergilemesi ve ahlakî buyruğun sesini daha yüksek duyması sağlanacaktır (Kant, 2010: 47).

---

<sup>7</sup> Kant *Aydınlanma Nedir?* yazısının hemen girişinde aydınlanmayı “insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir “ergin olmama” durumundan kurtulmak” olarak tanımlar (Kant, 2015b: 315). Kant burada ergin olmamayı insanın kendi aklını kullanma cesareti göstermeyip bunun için başkasının kılavuzluğuna başvurması olarak tanımlamaktadır. Bu ergin olmayış durumu Kant’a göre insanların kendi suçlarıyla düşükleri bir durumdur çünkü doğa onlara ergin olmak için ihtiyaç duydukları her şeyi sağlamıştır ve onların yapmaları gereken sadece bunun gereğini yerine getirmek yani cesaret edip özgür bir şekilde akıllarını kullanmaktır. Bu nedenledir ki Kant Aydınlanmanın parolasını şöyle bir çağrı olarak ortaya koymaktadır; “*Sapare aude!*” yani aklını kullanma cesareti göster (Kant, 2015b: 315).

Kant'ın insanı ahlaki anlamda gelişebilir bir varlık olarak tanımlaması ve bu gelişim sürecini tarihsel bir çerçevede ele alması onun ahlaki gelişimi insanlar için bireysel değil, daha çok türsel bir temelde ele aldığını gösterir. Ona göre bir organizmadaki tüm eğilimler bir gün tam olarak gelişmiş olmaya yazgılıdır. Bu anlamda fiziksel gelişim bir birey yaşamı içerisinde tamamlanabilirken rasyonalitenin tam gelişimi ise sayısız kuşak gerektirir. Başka bir deyişle, Kant'a göre rasyonel yetilerin gelişimi bireysel değil, türsel temelde gerçekleşir (Kleingeld, 1999: 63). Bu bakımdan tarihe geniş ve süreklilik açısından bakıldığında Kant'a göre tek tek insan-bireylerinin eylemelerinden bir düzenin çıkarsanamamasına karşın bunlara tarihsel-türsel bir perspektiften bakıldığında bu eylemlerin her birinin bir bütünün veya belli bir amaca giden bütünlüklü eylemin parçaları olduğu görülür. İnsan türü dışında hayvanlar veya bitkilerdeki türsel devamlılık, bireysel olarak özgür olan insanlar için de aynı şekilde türsel biçimde geçerlidir. Ancak insan, doğa tarafından hayvanlarda olduğu gibi hayatta kalmak için halihazırda doğal bir yeteneğe sahip olarak yaratılmamıştır. İnsan, hayatta kalmak için sahip olduğu ve kullanabileceği her şeyi akli aracılığıyla kendi emeğiyle elde etmiştir ki bu da doğanın onun hayatta kalmak veya mutlu olmaya layık olmasını kendi çabasıyla elde etmesini istediğini gösterir. Bu nedenle yeryüzünde rasyonel tek varlık olarak insanın hayatta kalmak için akli yeteneklerini bireysel temelde değil, türsel düzeyde gerçekleştirebileceği açık hale gelir.

Kant insanların rasyonel yetilerinin gelişiminin bir öğrenme süreci olduğunu belirtir. Yani bir kuşaktan diğerine birikimlerin aktarılması sosyal ve kültürel kurumlar aracılığıyla eğitim üzerinden gerçekleşir. Her kuşak kendisinden önceki kuşakların attıkları adım ve yetenekleri takip ederek bu ilerleme yolunda kat ettikleri mesafeyi edindikten sonra bunun ötesine geçebilmek için daha ileri bir adım atmakta başarılı olabilmektedir (Kleingeld, 1999: 66). Bir öğrenme ve dolayısıyla da öğretme süreci olan rasyonel gelişme sürecinde öğretmenler öğrencilerin ahlaki bir seçimde bulunmalarını sağlamaktan ziyade onların zaten *a priori* sahip oldukları kendi ahlaki değerlerini hissetmelerini ve ahlaki ödevin talebini fark etmeleri noktasında etkili olabilirler. Böylece öğrenciye kendi ahlaki misyonunu kavrayabileceği zihinsel yetkinlik sağlanmış olur. Barış, özgürlük ve gelişmiş ahlaki eğitim toplumun sadece meşru bir düzen olmaktan öte ahlaki bir bütüne dönüşmesinin insanlar için ön koşuludur (Kleingeld, 1999: 67).

Buna göre aklın gelişim süreci belli bir düşünme, kavrama, deneme vb. aşamalar gerektirir ki insan ömrü bireysel olarak tüm bu aşamaları her seferinde kat etmek için çok kısadır ve böylece bu bir anlamda her kuşağın kendisinden sonrakine karşı ahlaki birikimi miras olarak bırakmak konusunda sorumlu olduğu anlamına gelir. İnsanın ilerlemeye yönelik ektiği tohumlar bu anlamda kendisinin bireysel varlığı için değil, pratik aklın ona sağladığı akli ide sayesinde türsel bir amacın gerçekleşmesine hizmet eder. Dolayısıyla bir türün üyesi olarak insanın yarattığı veya geliştirdiği her şeyi kendisinden sonraki kuşakların kullanımı için ve dolayısıyla da türsel bir amaç uğruna geliştirdiği sonucu ortaya çıkar (Kant, 2006c: 31-32; 2006b: 4-5). Bu nedenle insanın ortaya koyacağı her yasa, toplumsal norm veya ürünün kendisinden sonra gelecek kuşakların gelişimi üzerindeki olumlu ve olumsuz sonuçları üzerinden de değerlendirilmesi gerekir. Bu anlamda Kant'a göre sonraki nesillerin yanılı ve önyargılarının üzerinden gelmelerini ve aydınlanma yolunda ilerlemelerini sağlayacak eleştirel perspektif önünde engel teşkil edebilecek hiçbir düşünce ve uygulama haklı gösterilemez.<sup>8</sup>

Çünkü hiçbir çağ bir yemine dayanarak kendisinden sonra gelen dönemlerin, hem de pek önemli konularda, bilgilerini genişletmemesi ve yanılıklarını düzeltmemesi ya da aydınlanmada ileri gitmemesi için herhangi bir anlaşmaya yönelemez. Böyle bir şey insan doğasına karşı işlenmiş bir kıyım olur; çünkü sözü geçen bu durum, insan doğasının köktenci amacı ve belirlenim ilkelerinden biri olan ilerlemeye aykırıdır ve bundan dolayı daha sonraki kuşaklar da bu gibi anlaşmaları yetkisiz ve suçlu bularak bir kenara bırakmakta tamamıyla haklıdır (Kant, 2015b: 320).

Kant'a göre tüm insani yatkınlıkların tam olarak gelişiminin temel ön koşulu barıştır. Çünkü insanlar savaş hazırlıklarına verecekleri enerjiyi barış durumunda akli gelişme yolunda harcayıp daha fazla yol kat edebilirler (Kleingeld, 1999: 66). Bu nedenle de

---

<sup>8</sup> Kant'ın dile getirdiği ahlakın gelişimsel karakteri (Kant tarafından her ne kadar düzenleyici bir ilke olarak kabul edilmiş olsa da) onun ahlak teorisinin genel karakteriyle uyumsuzluk sergiler gözükmektedir. Bu bakımdan ilk göze çarpan uyumsuzluk, Kant'ın dile getirdiği anlamda ahlakın gelişimsel karakteri onun ahlaki ilkeyi koşulsuz ve evrensel geçerlilikte kabul etmesiyle bağdaşmaz görünmektedir. İkincisi, insanların kuşaklar boyunca "ahlaklaşması" yani bunun gelişime tabi bir süreç olarak düşünülmesi ahlaki failin zaman üstü ve numenal karakteriyle yine çelişik durmaktadır. Ve en nihayetinde de dile getirildiği gibi ahlakın gelişimsel olması Kant'ın iddia ettiği gibi onur ve ahlak bakımından herkesin eşit olduğu ilkesiyle (tarihte öncelik ve sonralık bağlamında) bazılarının tutarsızlık göstermektedir (Kleingeld, 1999: 59). Daha açık bir ifadeyle eğer tarihsel ilerleme kuşakların birbirlerine aktarımları yoluyla oluyorsa, bir kuşağın bir diğer kuşaktan ahlaki olarak daha aşağı bir aşamada olduğu farz edilmiş olur ki ahlaki kapasite olarak kişinin yetersizliği aslında onun gerçek anlamda özgür olmadığı anlamına gelir, bu da Kant'ın tüm insanların koşulsuz eşit olduğu temel iddiasıyla çelişmiş gözükmektedir (Kleingeld, 1999: 71).

doğanın insanı gitmeye zorladığı ve insanın da türsel olarak bir öz-gelişim göstererek ortaya çıkartacağı potansiyel olarak ifade edilen amaç, Kant'ın bireysel ve uluslararası zeminde çatışma ve savaştan kaçınmak bağlamında ele alışından da anlaşılacağı üzere kalıcı veya daha doğru bir ifadeyle “ebedi barış” a ulaşma nihai amacıdır. Kant'a göre bireylerin birlik olup, ortak bir irade altında sivil duruma geçmeleri gibi devletler de sadece evrensel bir devletler birliği içinde devletler hukukunu kesin olarak elde edebilir ve gerçek bir barış durumunu yakalayabilir. Fakat Kant bu noktada dünyadaki devletlerin çokluğu ve yayıldıkları geniş alanı göz önüne alarak gerçekçi bir tavırla böylesine geniş bir alana yayılan bu kadar devletin oluşturduğu büyük bir birliğin denetlenmesinin ve böylece her bir üyenin korunmasının da imkânsız olacağını ifade eder. İşte tam da bu noktada tüm uluslararası hukuk projesinin nihai hedefi olan “ebedi barış” bu karamsar tabloda ulaşılması imkânsız bir amaç gibi gözükmese de, bu amaca sürekli olarak yaklaşmaya çalışmak hiç olmazsa bir umut ilkesi olarak politik anlamda yol gösterici olabilecektir (Kant, 1991: 156).

Kant'a göre ebedi barış vb. amaçları ele alırken, bu amaca ulaşıp ulaşılmayacağını bilinememesi gibi bir durumda yapılması gereken, söz konusu amaca ulaşmanın mümkün olduğu varsayımının teorik ve pratik açıdan yararlı olup olmayacağını değerlendirmektir. Bu durumun sonucuna göre bir şeyin geçerli pratik bir ödev olarak belirlenmesi için kabul edilebilir olup olmadığı ortaya çıkar. Başka bir deyişle gerçekleştirilmesinin imkânsız olduğu kanıtlanmadığı takdirde Kant için pratik bir amacın (ki burada bu ebedi barış olarak belirlenmiştir) en ufak bir gerçekleşme ihtimali dahi varsa, onun ödev olarak düşünülüp eylem ve sorumlulukların buna göre belirlenmesi gerekir. Bu yolla her ne kadar kanıtlanması imkânsız dahi olsa insan türünün (her ne kadar bazen duraksasa bile) kesintisiz bir ilerleme içinde olduğu ve bu ilerlemenin ahlaki anlamda daha iyi olan bir amaca doğru gelişim gösterdiği varsayılabilir. Zira Kant'a göre bu varsayım çürütülemediği sürece onun geçerli olduğunun kanıtlanması da zorunlu değildir. Bu varsayım ahlaki anlamda her insanı kişi olarak kendisinden sonraki nesillere karşı onları daha ileri bir aşamaya taşıyacak ve gelişmelerinin önünde herhangi bir engel bırakmayacak bir miras bırakma ödeviyle yükümlü kılar. Kısacası insan türünün gelecekte daha iyi olana doğru bir gelişme gösterdiğine dair kesin bir kanıt bulunmuyorsa dahi bu, pratik aklın bu amaca doğru gitmeyi bir ödev olarak koymasına engel değildir (Kant, 2010: 52).

Kant'a göre pratik aklın hukuk idesine içkin şekilde kolayca görüldüğü gibi, savaş, herkesin adil şekilde kendisine ait olması gereken meşru hakka kavuşması için doğru bir yol olamaz. Dolayısıyla Kant için artık konu ebedi barışın imkânsız olup olmadığı meselesinden ziyade ulaşılmaması oldukça zor olan bu amacı her şeye rağmen bir ödev olarak gerçekleştirmek yolunda doğru eylemlerde bulunmak ve yine bu yolda en uygun politik örgütlenme biçimi olan cumhuriyeti kurup ona ulaşmak için çaba harcamanın gerekliliğidir. Bu nedenle Kant için evrensel ve sürekli barışı sağlama görevi pratik akılda kapsanan hukuk teorisinin sadece bir parçası değil, daha çok onun mutlak ve nihai amacıdır (Kant, 1991: 161). Böylece Kant'a göre deneyim ve deneyime dayanan örneklerin bu amacı gerçekleştirmenin imkânsız olduğunu düşündüren yanıltıcı yaklaşımların üstesinden gelmek ve bu amaca ulaşmak (veya yaklaşmak) yolunda çaba harcamayı ödev olarak belirlemek için hukuk ideallerini aklın *a priori* ideleri kılacak bir metafiziğe ihtiyaç vardır. Kant'a göre belirli örneklerde de kanıtlanmış olan, “en iyi anayasal oluşum, iktidar erkinin kişi olarak insanlara değil de yasalara ait olduğu oluşumdur” şeklindeki hukuki ide söz konusu metafiziğin yüceliği ve gerekliliğini ortaya koyan en iyi örnektir. “Genel dünya tarihini, insan türü için mükemmel bir sivil birliği amaç edinen doğanın bir planı olarak tanımlamaya yönelik felsefi girişimi mümkün ve hatta bunu (mümkün varsaymayı) doğanın bu amacını ilerletmek/desteklemek olarak görmek gereklidir (Kant, 2006b: 14; 2006c: 44).”

Kant, dünya yüzeyinin sınırsız değil sınırlı olmasından dolayı tüm ulus ve onları meydana getiren bireylerin zorunlu olarak temas halinde bulunduğunu ve bunun sonucu olarak da ulusal ve uluslararası hukukun nihayetinde evrensel bir insanlık hukuku olan kozmopolit (dünya yurttaşlığı) hukuk biçimine varacağını iddia eder.

Kişileri ilgilendiren her hukuksal örgüt ise: 1. Ya, bir ulusun üyeleri olan insanlar olarak bir kamu hukukuna (*ius civitatis*); 2. Ya, devletlerin birbirleriyle ilişkileri bakımından devletler hukukuna (*ius gentium*); 3. Ya da, evrensel bir insanlık devletinin üyeleri olma niteliğinden dolayı, birbirlerini etkileyen insanlar ve devletler olmaları bakımından bir dünya vatandaşlığı hukukuna (*ius cosmopolitanum*) dayanır (Kant, 2015a: 337-338).

Kant'a göre söz konusu (bir anlamda aşama da olan) bu üç mümkün hukuki durumdan herhangi birinde yasal olarak sınırlanmış dışsal özgürlük ilkesinin eksik olması, diğer bir deyişle özgürlüğün keyfi olarak sınırsızca icra edilmesi durumunda meydana gelecek olumsuzluk söz konusu hukuki alanların hepsini olumsuz etkileyecek ve nihayetinde de hepsinin ortadan kalkmasına neden olacaktır (Kant, 1991: 123).



Uluslararası hukuk sadece devletlerarası ilişkilerde geçerliyken, kozmopolit hukuk ise devletler ve yabancı devlet yurttaşlarının diğer yabancı devlet ve devlet yurttaşlarıyla olan karşılıklı etkileşimine kadar genişler. Düşünüre göre, dünya üzerinde birbirleriyle ilişki içerisinde bulunan tüm ulusların yurttaşlarının bir birlik olarak huzur ve barış içinde bir arada yaşaması ideali iyi niyetli veya ahlaki değil, bundan daha ziyade hukuki bir ilkeyle ilgilidir. Doğa, dünyanın yuvarlak ve sınırlı bir şekle sahip olmasından dolayı insanları bir araya gelip etkileşim içinde olmaya ve bir arada yaşamaya mecbur bırakır. Tüm insanlar aynı dünya üzerinde yaşadıkları için hepsinin de dünyanın her yeri üzerinde hakları vardır. Bunu insanı belirli bir devletin değil, tüm dünyanın bir yurttaşı olarak gören bir bakış açısıyla ele almak gerekir. Bu bakış açısına göre insanlar doğa içinde birbirleriyle eşit hak temelinde sürekli temas ve ilişki içinde bulunurlar. Bu ilişki biçiminde söz konusu olan hak, tüm ulus ve onların yurttaşları olan insanların birbirleriyle ilişkilerini pozitif kesin yasalara bağlayacak “kozmpolit/dünya yurttaşı hukukunu” olanaklı kılmak için bir dayanak görevi görür. Kozmopolit hukuk böylece tüm devlet yurttaşlarının hukuki bir hak olarak dünyanın kendi yurttaşı oldukları belirli devletin sınırları ötesinde diğer yerleri üzerinde olan haklarını tanımlar. Fakat daha önce de dile getirildiği gibi kozmopolit bir dünya yurttaşlığı ifadesi genellikle Kant’ın kastetmediği şekliyle tek bir dünya devletinin varlığına gönderme yaptığı biçiminde yanlış anlaşılır.

Kant söz konusu kozmopolit hakların misafirperverlik temelinde bireysel haklarla sınırlandırılması gerektiğini dile getirir. Ancak burada misafirperverlikten anlaşılması gereken kişinin bir yerde misafir olma hakkı değildir. Söz konusu olan kişinin istediği yeri ziyaret etme hakkıdır. Fakat bu hak kişinin ilgili yer veya coğrafyaya sürekli olarak yerleşme hakkı olarak da anlaşılabilir, zira böyle bir hak elde etmek için ayrıca yerleşmek istenen yerin sakinleriyle yapılması gereken bir sözleşmeye de ihtiyaç vardır (Kant, 1991: 158-159). Bu daha çok bir etkileşme talebi anlamında bir hak olarak anlaşılmalıdır. Başka bir ifadeyle bu hak, kendini takdim etmek, etkileşim talep etmek veya bir düşman veya tehdit olarak görülmeksizin o ülkenin sınırlarına giriş hakkı olarak tanımlanabilir. Yukarıda da ifade edildiği gibi bu hak, kişinin yerleşme talebinin reddedilmesi ölümüyle sonuçlanmayacaksa, süresiz bir yerleşme ve kalma hakkı içermez. Kant bu durumu kaza geçirmiş ve bir yere sığınmazsa ölüm tehlikesiyle karşı karşıya kalacak bir denizciye uygun şartlarda denize geri dönme

fırsatı buluncaya kadar bir yerde konaklama hakkının tanınması gerekliliğini ortaya koyan bir benzetmeyle somutlaştırır (Kleingeld, 2016: 18).

Byrd ve Hruschka, özellikle *Ebedi Barış* yazısında, kozmopolit hakkı *Weltburgerrecht* (*cosmopolitan law*) terimi aracılığıyla kişinin istediği yeri ziyaret hakkı olarak Kant'ın kendisinden önce literatürde bir şeyi zararsız (veya bu şeye zarar vermeden) kullanma hakkı (*right to non-damaging use*) üzerinden düşündüğünü ileri sürerler. Söz konusu hak temelini insanın bir dünya yurttaşı olarak görülme ve dünyanın yüzeyi üzerinde kökensel hakka sahip olmasından alır. Bu anlamıyla kozmopolit hak yalnızca yukarıda da dile getirildiği gibi konukseverlik hakkıyla sınırlı düşünülmelidir (Byrd ve Hruschka, 2010: 206-207). Fakat bu düşünürlere göre Kant *Ahlak Metafiziği* eserinde kozmopolit hukuku gene *Weltburgerrecht* sözcüğüyle ifade etmesine rağmen onun anlamında bir değişikliğe gitmiştir. Buna göre artık konukseverlik hakkını uluslararası hukuk içerisinde ele alan Kant kozmopolit hukuk bağlamında ise bundan böyle daha çok insanların kendilerini ticaret ilişkileri içinde diğer insanlara sunma, onlarla bir etkileşim içine girme taleplerini dile getirmek anlamıyla ele alır. Dolayısıyla Kant'ın burada yaptığı daha çok uluslararası ticaretin imkânını sağlayacak uluslararası pazarla ilgili hukukun sınırlarının belirlenmesinde göz önünde bulundurulacak ilkeler üzerine düşündürmektir (Byrd ve Hruschka, 2010: 209). Byrd ve Hruschka'a göre Kant'ın *Ebedi Barış* yazısında insanların bir gün ticaret ruhunu yakalayarak savaflara (bu ruhun savafla bir arada var olamamasından dolayı) son verip barışa ulaşacaklarını dile getirmesi, Kant'ın kozmopolit hukuku uluslararası ticaret anlamıyla kullandığında bunu hala ebedi barışla ilgili bir bağlamda ele aldığını göstermektedir (Byrd ve Hruschka, 2010: 210).

Diğer taraftan Kleingeld, Byrd ve Hruschka'nın bu yorumlarına gönderme yaparak birtakım yorumcuların kozmopolit hukuku sadece iş ilişkisi bağlamında dar bir anlamda ele almasını doğru bulmaz. Ona göre Kant'ın kozmopolit hukuk kavrayışı söz konusu hukuk veya hakkın sadece ticaret veya işle ilgili etkileşimden çok daha fazlasını kapsar. Kleingeld buna örnek olarak Kant'ın yukarıdaki gemi kazası örneğinde oluşan durum ile Avrupalıların çeşitli yerlerde yerlilerle temas kurduklarında yerlilerin yaşadıkları yerler üzerindeki haklarının (bu bir anlamda sömürgeci bir ilişkiye gönderme yapar) ne olabileceği üzerine düşünüp bunun adil-hukuki ilkelerini belirlemeye çalışmasını örnek göstermektedir (Kleingeld, 2016: 18).

Tüm bu yorumlar nihayetinde tartışma götürmez bir noktada birleşir; Kant, yerel ve küresel ölçekte bir arada barış içinde yaşama imkanını nihayetinde insanın rasyonel bir varlık olması ve böyle olmakla sahip olduğu evrensel hakların işlevi üzerinden göstermeye çalışır. Düşünür aklın, bireysel arzu ve eğilimlerden kaynaklandığını düşündüğü tikel ayırıcı tüm farklara rağmen, insanları ahlaki ve hukuki idealler zemininde birbirleriyle evrensel ve eşitleyici haklarıyla bir araya getirip küresel bir uyumla birbirine bağlayacağına inanır. Empirik pozitif bir boyutu olan hukuk ile evrensel kapsama yayılan ahlaki hak ve ödev arasında ortaya çıkabilecek gerilimlerin üstesinden insan aklının eleştirel ediminin tarih içinde türsel ölçekte gelişen rasyonel becerileriyle gelineceği iddiası, insan olmayı rasyonel olmakla, insanca yaşamaya layık olmayı da insanın hak sahibi varlık olması ve hak sahibi tüm varlıklara hakkettiği koşulsuz saygıyı göstereceği umuduna dayanır. Sonuç olarak tüm insanların küresel ve yerel ölçekte bir arada barış içinde yaşamalarının ideal koşullarının yaratılmasının yalnızca akıl aracılığıyla mümkün olduğu ve daha da ötesi aklın eşit şekilde ahlaki, politik ve hukuki nihai amacının bu koşulları yaratmak olduğu iddiası Kantçı yaklaşımın özünü oluşturur. Aydınlanmış bir toplumun özünde aklını nasıl kullanacağını öğrenmiş bir toplum olduğu ve aklını nasıl kullanacağını bilen toplumun bir arada yaşamanın ideal koşullarını keşfetmiş olacağı düşüncesi, insan eylemlerinin en doğru ve sarsılmaz rehberi olarak aklın eleştirel ve özgürleştirici gücüne bel bağlar. Akıl, eleştiri ve özgürleşme arasında kurduğu içsel doğrudan ilişki, düşünürün temele koyduğu tarihsiz evrensel özne kavrayışına yöneltilen tüm eleştirilere rağmen, farklı dönem veya tarihlerde, ahlaki-politik toplumsal sorunlara çözüm iddiasına sahip teoriler geliştirme uğraşı içindeki birbirinden farklı düşünürün yaklaşımında önemli bir tez olarak sahiplenilerek temele alınmış ve kabul görmüştür.

### 3. HANNAH ARENDT: KANTÇI ESTETİK YARGININ ARENDTÇİ POLİTİK YARGIYA DÖNÜŞÜMÜ

Almanya doğumlu Yahudi kadın bir düşünür olan Hannah Arendt, 1906-1975 yılları arasında yaşamış ve yirminci yüzyılda hem akademik alanda hem de genel kamu tartışmalarında ortaya koyduğu görüşleriyle çokça tartışılmış son derece önemli bir politika-felsefe<sup>9</sup> düşünürüdür. Yaşadığı dönem itibarıyla dünya tarihinde daha önce şahit olunmamış düzeyde yıkıcı iki büyük Dünya Savaşı'na tanık olan düşünür, düşünsel serüvenini tanıklık ettiği bu “karanlık zamanların” etkileri ışığında ortaya koymuş ve hatta dönemin yaşanan politik sorunlarından bizzat etkilenmiş, bunları kendi bireysel yaşamında karşı karşıya kaldığı çeşitli zorluklarla tecrübe etmiştir. Zira bir Yahudi olarak Almanya'da Nazi rejiminin uyguladığı antisemitist politikalar yüzünden 1933'te önce Paris'e, Fransa Almanya tarafından işgal edildikten sonra da oradan 1941 yılında Amerika'ya göç etmek zorunda kalmıştır. Kısaca ifade etmek gerekirse, yaşadığı dönemin politik atmosferi ve bunun onun bireysel yaşamına izdüşümleri nedeniyle Arendt'in entelektüel ilgisi doğal olarak kendisine merkezi bir tema olarak politikayı almıştır.

---

<sup>9</sup> Arendt dönemin tanınmış gazetecilerinden Günter Gaus ile 1964'te yaptığı bir söyleşide Gaus'un kendisini felsefe çevresi veya geleneği içerisinde bir kadın filozof olarak tanımlamasına itiraz ederek kendisinin alanını daha ziyade politika teorisi olarak düzeltmiştir. Gazetecinin kendisini bir filozof olarak gördüğünü belirtmesine Arendt şu şekilde karşılık verir; “Bunun için yardımcı olamam ama bana kalırsa değilim. Kendi fikrimce felsefeye kesin biçimde veda ettim. Bildiğiniz üzere daha önce felsefe alanında çalıştım ama bu yine bu alanda kaldığım anlamına gelmez” (Arendt, 2000: 3-4). Arendt'in böyle bir tanımlamadan kaçınmasının nedeni onun düşüncesine göre felsefe ve politika arasında daima bir gerilimin söz konusu olmasıdır. Bu gerilim ona göre Platon'dan itibaren ortaya çıkmış ve çağımıza kadar devam etmiştir. İlerleyen bölümlerde Arendt'in bu tutumu politika teorisi açıklandığında daha anlaşılır olacaktır. Fakat bu konuya değinmişken belirtilmesi gereken bir diğer görüşe göre ise onun bu tanımlamaya karşı çıkmasının nedeni salt teorik bir çerçeveden ziyade kendi yaşamında edindiği tecrübelerle dayanıyor olmasıdır. Buna göre Almanya'da Naziler iktidara geldiklerinde entelektüel ve akademi çevrelerinin onların politikalarını kolayca desteklemeleri karşısında yaşadığı şaşkınlık ve hayal kırıklığı Arendt'i felsefe, entelektüel ve akademik yaşama yönelik derin bir şüpheye sevk etmiştir. Bu bağlamda Karin Fry'e göre onun Almanya ve Avrupa'yı terk etmesi aynı zamanda akademiye de terk etmesi anlamına gelir. Daha doğrusu Arendt artık salt akademi için yazmak ve felsefi gelenek içerisinde bir düşünür olarak kalmak yerine daha geniş ve pratik bir bağlamda kamusal alana yönelerek “herkes” için yazmaya başlamıştır (Fry, 2008: 4-5).

Arendt'in Batı'nın felsefi-politik tarihsel birikimini ele alışı ve yaşadığı çağın pratik olaylarını buna katarak yorumlaması, ortaya özgün ve yer yer de aykırı bir düşünsel yaklaşım çıkarır. Düşünürün felsefe tarihini, pratik ve teorik politik geçmişi, modern tarih ve kültürel çalışmaları, yaşadığı dönemin en önemli toplumsal-politik sorunlarının merkezinde yer alan Yahudi karşıtlığı (*Antisemitizm*) ve soykırımını (*Holokost*) ve yine bu dönemin totaliter rejimlerinin kaynağı ve bunların içerisinde vücut bulan "kötülük problemi" gibi konuları bir arada ele alması onun çok geniş ve çeşitlilik arz eden alanlar üzerine düşünmesine ve böylece ortaya sistematik olmayan bir teori koymasına neden olur. Arendt'in teorisi, tüm bu geniş alanlarda ortaya koyduğu özgün ve aykırı görüşlerle belirli düşünsel tanım veya kalıplara girmeye ve kolaylıkla anlaşılmaya direnen bir karakter sergiler.

Yukarıda değinildiği gibi böylesi yakıcı politik sorunların baş gösterdiği bir çağın düşünürü olarak Arendt'in ilgisi politik olana yönelerek tabiri caizse politik olanın doğası üzerine düşünüp tüm bu yaşananları anlamlandırma çabasına dönüşür. İnsanlığın politik tarihsel serüveninin insanları getirip yüz yüze bıraktığı bu politik krizler düşünürün politika tarihine eleştirel bir tutumla yaklaşmasına neden olmuş, politik olanın doğasını yeni bir bakışla, fenomenolojik bir yöntemle tarihsel hiçbir görüş veya yük sırtlanmadan yeniden ele alınması gerekliliğine inandırmıştır. Zira Arendt'e göre tüm politik ve felsefi geleneksel birikimin böylesi büyük felaketlerden sakınmak adına bir fayda sağlayamamasının yanı sıra bu patolojik olaylara varılmış olmasında katkısının olduğundan bile bahsedilebilir, zira söz konusu gelenek politik pratik olanın doğasını çoğunlukla yanlış anlayıp çarpıtarak ele almıştır. Dolayısıyla politika ve felsefe tarihinin eleştirel bir bakışla yeniden gözden geçirilmesi ve insani etkinlikler alanında gerçek anlamda politik olanın ne olduğunun tespit edilmesine ihtiyaç vardır. Arendt'in Kant'la kurduğu ilişki tam da bu anlamda bir yeniden okuma ve hatta yeniden yapılandırma şeklinde düşünülebilir. Arendt kendi politika teorisinde çok önemli bir yere sahip "yargı yetisi" kavramı çerçevesinde Kant'tan çok büyük ölçüde yararlanmış ve bunu kendi teorisi için bir dayanak olarak kullanmıştır. Dolayısıyla Kant ve Arendt ilişkisi ve onun Arendt üzerine etkileri hakkında düşünüldüğünde öne çıkan en bariz kesişme noktasının yargı yetisi problemi olduğu görülebilir. Bu nedenle Kant ve Arendt arasındaki ilişkiye yönelik araştırmanın bu kavram bağlamında gerçekleştirilmesi son derece önemlidir. Ancak Arendt'in kendi politika teorisi için Kant'ın yargı yetisi kavramından nasıl yararlandığı ve bu ilişkinin

onun düşünceleri açısından ne derece önemli olduğunun doğru biçimde kavranması öncelikle Arendt'in politika teorisine genel bir biçimde göz atmayı gerekli kılar.

### 3.1. Arendt'in Politika Teorisi

Arendt'in politika teorisi hem doğru politik uygulama ve yaklaşıma bir örnek sunan Antik Yunan *polis* deneyimi üzerinden geleneksel mirasın bir övgüsü hem de övgüye layık bu doğru kavrayışı felsefi tefekküre öncelik vererek olması gereken halinden saptıran, doğası gereği pratik bir etkinlik alanı olan politikaya karşı doğru anlayışı tahrif eden politika felsefesi geleneğinin bir eleştirisi çerçevesinde geliştirilir. Dolayısıyla bir eleştirel okuma olarak düşünürün felsefe ve politika ilişkisi politik olanın doğasını açığa sermek açısından merkezi bir öneme sahiptir.

#### 3.1.1. Felsefe ve Politika İlişkisi

Arendt'in politika teorisinin ne olduğunun araştırılması özünde onun da kendi eserlerinde yaptığı gibi politik olanın ne olmadığı üzerine düşünmekle, Batı tarihini fenomenolojik bir okumayla ele almakla yakından ilişkilidir. Başka bir deyişle onun çabası, Batı tarihini politika olarak düşünülen teorik ve pratik görünümeler üzerinden değerlendirmeye tabi tutarak aslında çarpıtılmış ve politikayı gerçek doğasından uzaklaştırmış kavrayış biçimlerini tabiri caizse deşifre etme girişimidir. Bu konu özünde Arendt'in kendisini neden filozof olarak değil de politika teorisyeni olarak adlandırmayı tercih ettiğini anlaşılır kılar. Yukarıda değinildiği gibi Arendt özünde felsefe ve politika arasında tam da Platon'la başlamış olan bir karşıtlığın olduğunu ve bunun tüm Batı geleneği üzerinde güçlü bir etkiyle günümüze kadar çeşitli biçimlerde takip edilip sürdürüldüğünü iddia eder. Dolayısıyla Arendt için politik olanın ne olduğunu anlamak için öncelikle onun Platon'la başladığını iddia ettiği saptmaya ve bu bakımdan politik olmayanın veya politik olana karşıt olanın ne olduğuna bakmak tartışmanın seyri açısından verimli olacaktır.

Arendt'in politikanın ne olduğuna yönelik çözümlemesi Platon öncesi Antik Yunan *polis*'inde (şehir devleti) yaşanmış olan politik deneyime referansla belirlenir. Arendt, politika sözcüğünün de kendisinden türediği *polis* kavramı ve tarihsel deneyiminin politikanın doğası açısından en doğru kavrayışı içerdiğini düşünür.

“Siyasal olan” [Politik olan] kelimesini Yunan Polis'i anlamında kullanmak ne keyfi ne de zoraki bir seçimdir. Bütün Avrupa dillerinin hala tarihsel açıdan benzersiz bir örgütlenme

olan Yunan kent-devletinden türettikleri bu kelime ["polity"], siyasal olanın alanını ve özünü ilk keşfeden olan bu toplumun deneyimlerini aksettirmektedir, yoksa ne sadece etimolojik bakımdan, ne de sadece öğrenimliler için bir anlam taşır. Gerçekten de Yunan ve Roma Antikitesinin deneyimlerine belli ölçülerde dayanmadan siyasal olan ile siyasetin derindeki ilkeleri üzerine konuşmak hem zordur, hem de yanıltıcı olacaktır (Arendt, 2012a: 209).

Arendt'e göre politika kökensel olarak Platon'la başlayan ve günümüze kadar devam eden Batı geleneğinin genellikle anladığı anlamıyla bir yönetme, hükmetme sanatı olarak değil, insanların bir araya gelerek söz ve eylemlerini paylaşmaları olarak anlaşılmalıdır (Young-Bruehl, 2006: 89). Bu bağlamda *İnsanlık Durumu* eserinin İngilizce basımına (*The Human Condition*) yazdığı girişte Margaret Canovan Arendt'in Antik Yunan politik deneyimini referans alma girişimini, bu politik deneyimi bir dayanak noktası olarak alarak, günümüzde hala devam eden modern dönemin kanıksanan davranış ve düşünme biçimlerine eleştirel bir düzlemde göz atmak ve 2500 yıl önce yaşamış insanların deneyimlerinden önemli dersler çıkarabilmek için bir imkân olarak görmek gerektiğini düşünür (Canovan, 1998: vii-viii).

Arendt, demokratik Atina'daki aktif/pratik yaşam ve politikanın önemini yeniden hatırlamak için felsefe öncesi (diğer bir deyişle Platon öncesi) kategorilere geri döner. Elisabeth Young-Bruehl'e göre Arendt kendi yöntemini daha çok Nietzsche'nin "soybilim" (jeneoloji) yöntemine benzer biçimde kavramların kökenlerinin izini süren bir tür kavramsal analiz biçiminde felsefi bir yöntem olarak ortaya koyar. Arendt, kavramları tarihsel kökenlerine kadar takip ederek bu kavramlara neden olan politik koşulları analiz edip, kavramın zaman içinde ne kadar değiştiğine bakıp, kavram için söz konusu olan bozulmanın/karışıklığın ne zaman ortaya çıktığını belirlemeye çalışır. Bununla bağlantılı olarak *İnsanlık Durumu*'ndaki tartışmanın çoğu *vita activa* (*active life*, etkin/pratik yaşam) ile ilgili kavramları onların kavramsal kökenine kadar bir incelemeye tabi tutarak *vita activa*'ya ilginin felsefe geleneği tarafından tefekkür üzerine ayrıcalıklı bir odaklanma için nasıl feda edildiğini anlamaya çalışmakla ilgilidir (Fry, 2008: 41).<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Seyla Benhabib, Arendt'in *İnsanlık Durumu* eserinin anti-modernist bir politika çalışması ve eski Yunan *Polis*'inin tartışmacı politik karakterine bir tür övgü olarak ele alınmasının mümkün olduğunu ifade eder. Ancak Antik Yunan deneyimine bu övgünün Arendt'e yönelik politik seçkincilik (*elitizm*) biçiminde eleştirilere neden olduğunu belirtir. Benhabib, bunun nedeninin *polis* yaşamındaki tartışmacı özgürlüğün, "Polis'in tartışmacı politik uzamı ancak kadınlar, köleler, işçiler, yurttaş olmayan sakinler gibi geniş bir insan grubunun ve Yunanlı olmayanların tamamının bu uzamdan dışlanmış olmalarından ötürü ve azınlığın sahip olduğu "politika yapmak için gerekli boş zaman'ın bu insanların 'emeği'nin

Arendt'e göre Platon'la birlikte batı felsefe geleneği pratik/aktif yaşam karşısında felsefi, diğer bir deyişle zihinsel tefekkür yaşamına, sonunda kamusal alandaki farklı fikirlere dayalı çeşitliliği ortadan kaldırmakla sonuçlanacak ayrıcalıklı bir konum ve öncelik tanıma eğilimi göstermeye başlamıştır. Bu nedenle Arendt'e göre politikanın doğasının gerçek anlamda anlaşılması için yapılması gereken tefekkür veya teorik olanla eş anlamlı olan zihinsel yaşama vakfedilmiş dikkatin politik olanla gerçek anlamda özdeş aktif pratik yaşama tekrardan yöneltilmesi gerektiğidir. Fakat burada akılda tutulması gereken önemli nokta, Arendt'in politik açıdan tefekkürle ilgili zihinsel yetilerin önemli olmadığını iddia ediyor olduğu değildir. Bundan ziyade yapılan daha çok aktif pratik yaşam karşısında tefekküre bahşedilen ayrıcalıklı konum ve aşırı vurgunun, politik olanın gerçek doğasında bir kararmaya, sapmaya neden olduğunun ifade edilmesidir. “Bu çerçevede, felsefe (eylemden kopuk tefekkür) ile politika potansiyel olarak birbirine karşıttır ama aynı zamanda birbirlerine muhtaçtırlar. Gereksizce politize olmuş bir felsefe ya da “düşünme yoksunu” bir politika, aralarındaki gerekli ince çizgiyi bozar (Berkday, 2011: 43).”

Arendt, Platon'un politik gelenekte sebep olduğu sapmayı gerçekleştirme nedeninin onun Sokrates'in Atina *polis*i tarafından yargılanıp idam edilmesi karşısında uğradığı hayal kırıklığına bağlar. “Politik düşünce geleneğimiz Sokrates'in ölümü nedeniyle Platon'un *polis* yaşamına dair umudunu yitirmesi ve buna bağlı olarak Sokrates'in öğretisinin temel ilkelerine karşı kuşku duymasıyla başlamıştır (Arendt, 1990: 73).” Platon'a göre Sokrates Atina tanrılarına saygısızlık ettiği ve gençleri yozlaştırdığı suçlamaları karşısında masum olduğu açık şekilde ortada olmasına rağmen kendisini yargılayanları masum olduğuna ikna edememiş ve haksız yere idam edilmiştir. Şiddet

---

gündelik zorunlulukları karşılaması sayesinde olanaklı” olması ve Arendt'in bu dönemin politik karakterine övgüsünün onu anti-demokratik ve seçkin bir politikaya yönelik övgüde bulunma eleştirisiyle karşı karşıya bıraktığını aktarır. Fakat Benhabib bu tarz eleştirilerin haksız olacağını, zira Arendt'in Antik Yunan'a yönelik başvurusunun söz konusu politik deneyime bir özlem olmadığı, başka bir deyişle onu çağına (içinde barındırdığı tüm eşitsizlik ve anti-demokratik öğelere rağmen) olduğu gibi taşıma yönünde bir öneri sunmadığını belirtir. Arendt'in burada yaptığı daha çok onun politikayı bir tür “hikâye anlatımı” (*storytelling*) biçiminde kavramasıyla yakından ilişkilidir. Buna göre Arendt, politikanın kendi tartışmacı kamusal karakterine en yakın olduğu bu tarihsel “öyküyü” düşünceye geri çağırıp bir tür düşünme “alıştırması” gerçekleştirir. “Bu tür düşünce alıştırmaları, çökelmiş ve gizli anlam katmanlarıyla geçmişteki tecrübelerin ‘incileri’ni (bunlardan insan zihnine gelecekle yön kazandırabilecek bir öykü devşirmek amacıyla) bulup diriltmek için tarihin yıkıntıları arasında kazıya girer” (Benhabib, 1999: 124-127). Bu çaba insanlık tarihinde gerçekleşen politik mirasın kayıp hazinelerini kendi içinde barındıran ve tarihsel kopuşlara tanıklık eden dilin katmanları içinden bu kayıp anların hafızaya geri çağırılması ve geçmişin kayıp potansiyelinin daha iyi bir gelecek için kullanılmasına yöneliktir. Bu bağlamda Arendt'in Walter Benjamin için kullandığı “inci avcısı” nitelemesinin, kendisinin de tarihte gerçekleşmiş olaylar ve düşünme biçimlerindeki değerli yanları açığa çıkarma yöntemi bakımından kendisi için de kullanılabilir olduğu savunulabilir.



ve zorlamaya karşıt olarak Atina politik yaşamında merkezi rolü bulunan ikna etmenin (*peithein; persuasion*)<sup>11</sup> bu durumda yetersiz kalmış olması Platon tarafından *polis* politik kavrayışının başarısızlığının ilanı ve en açık göstergesi olarak yorumlanmıştır. Platon bu yetersizlikten kişinin karşıdakini ikna etmek için söz/konuşma aracılığıyla ortaya koyduğu kişisel kanaati (*doxa*) (ki bu bir kanaat, bir fikir olarak herkes için geçerli olmayan, onu ortaya koyanın kişisel düşüncesini yansıtır) sorumlu tutarak bunun yerine herkes için geçerli ve zorunlu olan, politik beşerî alan üzerinde neyin doğru neyin yanlış olduğunu mutlak biçimde belirleyecek ebedi hakikat olan ideaları (*eidōs*) koyar.

Arendt'e göre Platon çoğul kanaatlerle bağlantılı olan politikayı da içinde barındıran görüşler dünyasının süreksizliği ve olumsuzluğuna beslediği güvensizlikten dolayı bundan kaçınmanın gerekli olduğunu düşünmüş ve bu alan için mutlak standart sağlayacak bir hakikat arayışına girişmiştir. Bu amaçla söz konusu kesin ve mutlak standart olarak Platon duyuma dayalı algılanabilir kırılğan görüşler dünyasının karşısına görüşlerin (fenomenlerin) onlardan pay alarak her ne ise o oldukları rasyonel ebedi hakikatleri, ideaları koymuştur. Platon, görüşler dünyasına ait insani ilişkiler alanı olan politikanın da bu bağlamda en ideal biçimini iyi ideasına, eş deyişle en yüksek ebedi hakikate göre düzenlenmiş ideal devlette bulacağını savunur. Başka bir deyişle Platon'a göre ideal politik düzen evrensel felsefi hakikatler ışığında düzenlenmelidir. Bu yolla politik insani ilişkiler alanında kanaatlere dayalı keyfi, göreceli ve değişken olandan evrensel, zorunlu ve sürekli olana geçiş yapılabilir, görüşler dünyasındaki değişken akışkanlık ve olumsuzluğu hakikat bağlamında bir kusur olarak gören filozofun arayışına cevap verilmiş olacaktır. Bu bağlamda felsefeyle uğraşan filozofun tefekkürle ulaştığı rasyonel ebedi hakikat ve dolayısıyla tefekkür yaşamı politik eylemin ait olduğu çoğul kanaatlere dayalı politik yaşam karşısında öncelikli bir konuma geçer.<sup>12</sup> *Doxa* karşısında hakikatin, eylem karşısında tefekkürün bu denli yüceltilmesi beraberinde eylem ve tefekkür arasında tefekkür lehine bir hiyerarşinin oluşmasına neden olmuş ve böylece politika ile felsefe arasındaki ilişkiyi geleneksel olarak bu bakış açısından belirlemiştir. "Platon'un

---

<sup>11</sup> Arendt'e göre *peithein* (ikna etme) Atinalılar için kendilerini barbarlardan ayıran bir şey olarak politik işlerini zor ve baskıdan farklı şekilde onun aracılığıyla yürüttükleri politik bir konuşma biçimiydi. Bu bağlamda onlar başkasını ikna etme sanatı olarak retoriği en yüksek politik sanat olarak görmekteydiler (Arendt, 1990: 74).

<sup>12</sup> Arendt'in göndermede bulunduğu Platon'un idealara ilişkin görüşleriyle ideal devlet arasında kurduğu ilişkiye dair görüşleri için özellikle *Devlet* eserinin 5., 6. ve 7. bölümlerine bakılabilir (Platon, 2010a).

politika felsefesinin nihai amacı, çoğulluğun ve olumsuzluğun beraberinde getirdiği karmaşadan kurtulmanın, Arendtçi bir dille ifade edecek olursak politikadan kaçmanın bir yolunu bulmaktır (Sezer, 2014: 643).”

Kendisi de sürekli bir akış halinde olan beşerî maslahat hakkında yurttaşların durmadan değişen görüşlerine karşın filozofun ileri sürdüğü gerçekler tam da doğaları gereği ebedi olan ve o nedenle beşerî maslahata istikrar kazandıracak ilkelerin çıkartılmasına kaynaklık edebilecek şeylerle ilgilidir. Bu anlamda hakikatin karşıtı, yanılğı ile bir tutulan ve bu çatışmaya siyasi yakıcılığını veren, kanaate/görüşe biçilen işte bu aşağı konum olmuştur (Arendt, 2012a: 279).

Arendt’e göre Platon, felsefi tefekkür yaşamına eylem karşısında tanıdığı ayrıcalıklı konuma bağılı olarak ebedi hakikate diğerk herkesten daha yakın olan filozofa politik alan üzerine belirleyici olmak bakımından ayrıcalıklı bir konum bahşetmiştir. Filozof veya filozof kral Platon için ebedi hakikate tefekkürle ulaşabildiği için en yüksek hakikat olan iyi ideası temelinde ideal politik düzeni tesis etmeye ehil tek kişidir. Arendt bu düşünme biçiminin, politik alanın çoğulcu ve çok sesli karakterini (filozofun kendi kanaatini hakikat olarak diğerk herkesin kanaati karşısında üstün görmesinin bir sonucu olarak) ortadan kaldıracığını ve bu tutumun nihayetinde tiranca bir politik anlayışa varacağını düşünür. Dolayısıyla Platoncu politika felsefesi Arendt açısından politik olana asli anlamda ait olan çoğulluk, kanaat, olumsuzluk gibi özelliklere karşı gösterdiği düşmanca tutum nedeniyle salt demokrasi karşıtı değil, bundan daha öte politik olana karşıt, politikaya düşmandır.

Arendt Platon’un bu tarz bir politika karşıtılığına varan düşüncelerini özünde politika ve felsefe ilişkisini çok daha doğru biçimde kavramış hocası Sokrates’ten bir uzaklaşma olarak görür. Zira Arendt’e göre Sokrates’in ilgisi Platon gibi herkes için geçerli mutlak ebedi hakikatlere ulaşmak değil, tam tersi kanaat olarak *doxalara* yönelikti. Sokrates Arendt’e göre hakikatle değil, bireylerin kavrayışına açık olan dünyaya dair kanaat veya *doxalara* ilgi gösteriyordu ve ona göre her bir kişi tüm insanlar için ortak olan dünyaya farklı bir yerden baktığı için herkes için ortak olana dair farklı kanaat ve görüşler söz konusuydu. Arendt Sokrates’in böylesi bir düşünme biçimine sahip olduğuna kanıt olarak Platon’un daha Sokrates düşüncesi etkisi altında yazdığı erken dönem diyaloglarında Sokrates’in karşısındakilerle girdiği tartışmalarda hiçbir zaman kesin bir sonuca varılmamasını gösterir (Arendt, 1990: 81-82). Ancak kanaatlerin çoğul ve kişilere göre değişiyor olması onların keyfi, öznel fanteziler oldukları anlamına da gelmez. Başka bir deyişle kanaat ne herkes için geçerli,

kendisini dayatan mutlak bir hakikat ne de her kişinin keyfi olarak sahip olduğu tamamen öznel bir fikirdir. Daha çok bu ikisi arası bir şeydir. Çünkü o, yukarıda da kısaca söylendiği gibi herkesin ona bakarak kanaat oluşturduğu ortak bir dünyaya dayanıyor olması bakımından bir yandan nesnel, fakat herkesin yine onu kendi durduğu yerden görmesine göre değişiklik göstermesi anlamında da görelî bir karaktere sahiptir (Arendt, 1990: 80). Dolayısıyla her kanaat kendi içinde bir gerçeklik payı, dünyaya, olan bitene dair hakiki bir yan taşır.

Arendt'e göre Sokrates de bu nedenle kendi görevini insanlara kendi sahip oldukları kanaatlerin içindeki hakikati karşılıklı diyalog ve sorgulama yoluyla keşfetmeleri için yardım etmek olarak görüyordu. "Platon'un daha sonra *dialegesthai* [felsefi diyalog] olarak adlandırdığı şeyi Sokrates ebelik sanatı olan doğurtma olarak ifade eder: Sokrates, başkalarına bir şekilde *doxalarındaki* hakikati ortaya çıkartmak için kendi düşüncelerini doğurmak konusunda yardım etmek istiyordu (Arendt, 1990: 81)." Bir kişinin sahip olduğu *doxa* buradan da anlaşılacağı üzere kişiye çeşitli nedenlerden dolayı açık ve seçik olmayabilir. Çünkü kişi belki farkında olmadan kendi kendisiyle çelişen görüşlere sahiptir veya bunları kendisine açık şekilde belirtmeye yetkin değildir. Sokrates'in anlayışına göre ise kişinin sahip olduğu kanaati kendi hakikati içinde ortaya çıkartması için kendisiyle çelişmeden, kendi kendisiyle tutarlı bir biçimde kavrayıp dile getirmesi çok önemli bir ölçüttür. (Arendt, 1990: 85). Sokrates'in öğretisi bu ölçütü Arendt'e göre politik bir kaygıyla bağlantılı olarak ortaya koymaktaydı. Buna göre kendi kendisiyle tutarlı şekilde nasıl yaşayacağını bilen kişi başkalarıyla, başka bir ifadeyle çoğulluk içinde ve çoğul olanla yaşamaya uygun kişidir (Arendt, 1990: 87-88). Bu bağlamda Sokrates filozofun politik rolünü bir at sineği olarak diğerlerine daha sonra politik alana söz aracılığıyla taşıyacakları *doxalarının* hakikatini bulmalarına yardım eden kişi olarak görür. Dolayısıyla Arendt'e göre Sokrates Platon gibi "hakikat"e ulaşmak için *doxayı* ortadan kaldırma arayışında değildi, onun amacı daha ziyade *doxayı* kendi hakikati içinde ortaya çıkarmak yönündeydi.

Arendt'in ortaya koyduğu bu sapmayla başlamış olan felsefe geleneği her dönemde farklı bir tarzda ortaya çıkmışsa da politik olanın gerçek doğasını tam anlamıyla kavramaktan uzak kalmıştır. Bu noktada Arendt'in amacı yukarıda da ifade edildiği üzere tarihsel süreç içerisinde geleneğe dönüşmüş olan bu yanlış anlama veya değerlendirmeyi görünür kılmak için politikanın asıl doğasını ifade eden *vita activa* ve

eylemi tekrar dikkate taşımaktır. Politik olanın gerçek doğasının açığa kavuşturulmasıyla çağımızda baş göstermiş büyük politik yıkımların kaynakları da ortaya konmuş, dolayısıyla şimdi ve gelecek için daha iyi bir politikanın nasıl mümkün olacağına dair doğru perspektife yaklaşılmış olacaktır. Başka bir deyişle bu, Arendt'in yerleşik tüm geleneksel politik teori ve anlayışlara karşı eyleme hak ettiği ilgiyi gösteren bir tür yeni politik kavrayış biçimi sunma çabasıdır.

### 3.1.2. *İnsanlık Durumu* veya *Vita Activa*<sup>13</sup>

Arendt *İnsanlık Durumu* çalışmasında insanların zihinsel, düşünsel faaliyetlerinden ziyade onların aktif ve pratik yaşam içinde edimde bulunurken yaptıkları üzerine düşünmeyi, ortaya koydukları üzerine fenomenolojik bir bakışla insanın aktif yaşamının temel kategorilerini ortaya koymayı amaçlar. Ancak düşünür bunu yaparken eserin tahlil ettiği politik problemlere somut çözüm önerileri sunma iddiasında olmadığını dile getirir. Zira ona göre böylesi yanıtlar teorik çalışmalarda bulunmaz, çünkü pratik problemler olan politik sorunların çözümü gündelik hayatta yaşayan çoğulluğun mutabık oluşunda mümkün olabilir, tek bir kişinin bakış açısında değil. Bu nedenle bu teorik çalışmada yaptığı aslında yaptıklarımız üzerine düşünmeyi önermek, bu amaç doğrultusunda hareket etmektir ve ona göre aslında “hiçbir şey ne yapıyor olduğumuz üzerine düşünmekten daha önemli değildir”. Çünkü çağın en büyük problemi Arendt'e göre insanların “gaflet içindeki bir umarsızlık ya da dumura uğramış bir zihin ya da koflaşmış ‘doğrular’ı tasasızca terennüm eden bu hal” içinde bulunmalarındır ki bu da çağın totalitarizm gibi en büyük sorunlarının kaynağında yer alan şeyin ta kendisidir (Arendt, 1994: 14).

Arendt, insanlık durumunu belirleyen ve *vita activa*'nın içeriğini oluşturan temel insani etkinliklerin hiçbir suretle bir insan doğası kavrayışı olarak anlaşılması gerektiğini ifade eder. “Yanlış anlamadan kaçınmak gerek; insanlık durumu insan doğasıyla aynı değildir, ve insanlık durumuna tekabül eden insani etkinlik ve kapasitelerin kestirme bir toplamı da insani bir doğa/insan doğası gibi bir şeyi oluşturmaz (Arendt, 1994: 20).” Bu bağlamda insani varoluş koşulları insanın kim olduğunu sabit bir öz ya da doğa çerçevesinde açıklayamaz. Çünkü insan içine

---

<sup>13</sup> Türkçeye *İnsanlık Durumu* adıyla çevrilen Arendt'in bu temel eseri İngilizceden çevrildiği için kendisine İngilizce basımdaki *The Human Condition* adını referans almıştır. Fakat söz konusu eser Almanca basımda ise eserde merkezi tema olarak ele alınıp incelemeye tabi tutulan *Vita Activa* (*Active Life*) kavramını eser ismi olarak almıştır.

doğduğu dünyadaki koşullar tarafından belirlenirken bir yandan da gerçekleştirdiği etkinliklerle bu koşulları dönüştürmekte, farklı biçimlerde ortaya koymakta veya üretmektedir. Diğer bir ifadeyle insan, içinde yaşadığı dünya tarafından koşullanırken aynı zamanda bu dünyayı kendi etkinlikleri aracılığıyla değiştirerek koşullamakta ve kendi etkinliklerinin sonuçları aracılığıyla da dönüşmektedir. Dolayısıyla kendi dönüştürdüğü veya yarattığı koşullar tarafından belirlenirken söz konusu koşulların insanın sabit özü ya da doğası olarak ileri sürülmesi mümkün değildir. Arendt, insanların insanlık durumu için “en radikal değişiklik” olabilecek başka bir gezegene göç etme etkinliğini gerçekleştirmeleri durumunda bile bunun onları farklı bir yaratık yapmaya yetmeyeceğini dile getirir. Çünkü bu varlık (her ne kadar şu an için dünyaya dair etkinlikleri artık onun varoluş koşulları açısından bir anlam ifade etmeyecekse de) gerçekleştirdiği edimler ve bunların onun üzerindeki etkileri bağlamında koşullu bir varlık olarak hala insandır (D’Entrèves, 2001: 34). Dolayısıyla söz konusu bu koşullardan hiçbiri insana bir sabit doğa olarak yüklenemez.

Arendt *İnsanlık Durumu*’nun başlangıcında *vita activa*’yı oluşturan temel kategorileri ortaya koyar. Buna göre *vita activa*’yı oluşturan temel “etkinlikler (*activities*)” emek (*labor*), iş (*work*) ve eylem (*action*) iken bunların içinde gerçekleştiği veya karşılık düştüğü “koşullar” ise yaşam veya hayat (*life*), doğumluluk (*natality*) ve ölümlülük (*mortality*), çoğulluk (*plurality*), dünyasallık (*worldliness*) ve yeryüzüdür (*earth*). Bunların gerçekleştiği veya ortaya çıktığı “mekân veya alanlar” ise özel (*private*) ve kamusal (*public*) alanlardır.

Bu kategorilerin hepsi birbirleriyle karşılıklı ilişki içinde bulunurlar. Bu üç etkinlik içerisinden emek söz konusu koşullardan yaşama veya yaşamı sürdürme etkinliğine denk düşer. Arendt’e göre emek harcama veya çalışmak insanın hayatta kalmak için yapması gereken zorunlu etkinliktir. Başka bir deyişle, emek insanın doğup, büyüyüp ölümüne dek uzanan yaşam süreci içinde biyolojik bedensel varlığını sürdürmek için harcadığı çaba veya gerçekleştirdiği etkinliktir (Arendt, 1994: 17).

Buna karşın iş, içinde insanın yaşadığı doğal çevre ve yeryüzünden farklı olarak yine kendisi tarafından yaratılan yapay (ki bu insanın sahip olduğu salt doğal olandan öte olma, doğal-dışılık [*unnaturalness*] karakterine denk düşer) bir dünya üretme etkinliğidir. “İnsanın iş durumu dünyasallıktır (Arendt, 1994: 18).” Bu etkinlik insanın doğal olandan farklı olarak içinde yaşayacağı bir kültür dünyası oluşturması olarak

yerleşim alanları, çiftlikler, aletler, sanat ürünleri yoluyla kalıcı bir “insani dünya” yaratmasına olanak sağlar.

Eylem ise her biri diğerinden farklı olan insanların yarattıkları dünyada farklılıklarına rağmen bir araya gelmek, fikir alışverişinde bulunup birlikte yaşamak için bir yol bulmak zorunluluğundan politik bir yapı kurma etkinliğine denk düşer. Kişi emek veya iş etkinliğini icra ederken tek başına olabilirken, eylemde bulunmak için ise tamamıyla diğer insanların varlığına gereksinim duyar. Bu bağlamda eylem insani çoğulluk (*plurality*) koşuluna bağlıdır (Young-Bruehl, 2006: 81).

Bunların yanında tüm insani etkinlikler insani varoluşun (insanın doğup ölmek zorunda olduğunu ifade etmesi bakımından insani varoluşun geçiciliğine gönderme yapan) en genel koşulları olan doğumluluk ile ölümlülükle doğrudan bağlantılıdır. Diğer taraftan her ne kadar aynı kökene göndermede bulunmak bakımından üç etkinlik de doğumlulukla ilişkili olsa da, eylem bunlar içinde yeni doğan birinin yeni bir şeye başlaması, yeni bir şey başlatması anlamıyla eylemde bulunabilme yetisine gönderme yapmakla doğumlulukla ilişkisi en yakın olan etkinliktir. Bu bakımdan doğumluluk politikanın merkezi kategorisi olan eylemle bu yakın ilişkisi nedeniyle politikanın merkezi öğelerinden biridir. Emek ve iş diğer insanlardan izole biçimde tek başına gerçekleştirilebildiği için özel alana aitken, eylem ise diğerlerinin varlığını, başka bir deyişle çoğulluk durumunu gerektirdiği için kamusal alana ait olan ve sadece kamusal karakterde gerçekleştirilebilir bir etkinliktir. Tüm bu kavram ve kategoriler Arendt’in politika teorisinin merkezi öğelerini oluşturur. Arendt kendi politika teorisi ve dolayısıyla geleneksel politik tarihe yönelik eleştirilerini bu kavramlar ve onların birbiriyle ilişkileri aracılığıyla ortaya koyar.

### **3.1.2.1.Emek (*Animal Laborans*) ve İş (*Homo Faber*)**

Arendt’e göre emek etkinliği yukarıda da ifade edildiği üzere insanın hayatta kalmak için biyolojik ihtiyaçlarını temin etme etkinliği anlamında çalışmasına denk düşer. İnsanın bu etkinliği icra etmekteki temel kaygısı hem türsel hem de bireysel anlamda yaşamsal varlığını devam ettirmektir. Bu bağlamda insan Arendt’e göre emek etkinliği aracılığıyla kendisini diğer canlılardan ayırt edecek bir özellik sergilemekten uzak, kendi bedensel zorunluluklarının peşinde giden *animal laborans*’tır. Böylece *animal laborans* (çalışan hayvan) olarak insan hayatta kalmak için çalışıp etkinlikte bulunmakla diğer hayvanlar içinde “en yükseği de olsa nihayetinde yeryüzünde

yaşayan hayvan türlerinden biridir (Arendt, 1994: 120).” Dolayısıyla emeğin insanı *animal laborans* olarak yeryüzündeki diğer hayvanlardan ayırmak için yeterli bir ölçüt sunmadığı aşikârdır. Antik Yunan’da emek gerektiren zorunlu işlerin kölece etkinlik olarak görülmesi ve kölenin de özgür bir yurttaştan “doğası” bakımından farklı, daha aşağı kabul edilmesinin nedeni tam da emeğin söz konusu niteliğinden kaynaklanır. Bu bağlamda Antik Yunan düşüncesinde zorunlulukla eşgüdümlü düşünülen tüm etkinlikler ve dolayısıyla meslekler özgürlükle karşıtlık sergiledikleri ve zorunluluk mantığına ele alındıkları için kölece etkinlikler olarak ele alınmakta ve özgür bir yurttaşın kendi doğasına yaraşır etkinlikleri gerçekleştirmek için yapmaktan kurtulması gereken uğraşlar olarak ele alınmaktaydılar. Bu nedenle Antikler, “yaşamı sürdürmek için gerekli ihtiyaçları karşılayan bütün meslekler doğaları gereği kölece oldukları için, kölelere sahip olmayı zorunluluk olarak görüyorlardı (Arendt, 1994: 119).” Ancak bu noktada Arendt’e göre peşinen ifade edilmesi gereken önemli husus Antik düşünce için özellikle emek ve iş arasında net bir ayrımın yapılmamış olduğudur. Zira bütün ayrımlar zorunluluk alanına tekabül eden özel alan ile özgür etkinliklerin gerçekleştirildiği kamusal alan ayrımına göre tekabül ettikleri yerler açısından yapılmaktaydı. Emekçi ve işçilerin yurttaş olarak görülmemesi, mesleklerinin çalışma sürelerinin onların politik özgür yaşama dahil olmalarına imkân vermemesinden ileri gelmekteydi.

Emek ile iş arasındaki ayrımın klasik Antikite’de ihmale uğramış olmasında şaşırtıcı bir yan yoktur. Özel hane ile siyasi kamu alanı arasındaki, bir köle olan hane mahkûmu ile bir yurttaş olan hane reisi arasındaki ayrım; özel yaşam içinde gizlenmesi gerekenler ile (başkalarınınca) görülecek, duyulacak ve hatırlanacak olan etkinlikler arasındaki ayrım, geride tek bir ölçüt kalıncaya dek diğer bütün ayrımları bastırır ve onları önceden belirlemiştir. (Arendt, 1994: 120)

Emek, Arendt’e göre yaşamak için harcanan çabanın ortaya kalıcı bir ürün veya sonuç çıkarmaması açısından diğer etkinliklerden keskin biçimde ayrılır. *Animal laborans* çalışarak kendi biyolojik varlığını sürdürecektür tüketim nesnelere üretirken bunları neredeyse onların ortaya çıkışlarıyla eş zamanlı olarak kendi doğal metabolizmasına katarak tüketir. Bu bağlamda emekle ortaya çıkan nesnelere dünyada kalıcılıkları en kısa süreli şeyler olduğundan bunlar en az dünyasal olan en doğal nesnelere sahiptir. Çünkü emek süreci sonucu elde edilen ürün ister tüketilsin isterse de tüketilmeden çürümeye terk edilsin organik doğaya ona karışmak suretiyle geri döner ve bu döngü her seferinde

tekrarlanacak biçimde süreklilik arz eder. “İnsan yapısı olmakla birlikte, doğanın ebed-müddet dairesel hareketine uygun olarak gelir ve gider, üretilir ve tüketilirler (Arendt, 1994:136).”

İnsan bu doğal sürecin içerisinde yenilenecek tekrar eden diğer her şey gibi döngünün sadece bir parçasıdır. Doğa nezdinde bu bakımdan onun doğumu ve ölümü hiçbir şey ifade etmez. Doğa bütünsel olarak salt döngüsel organik sürecin kendisi olarak başı veya sonu olmayan, devridaim bir sürekliliğe sahiptir. Emek süreci de bu anlamda başı ve sonu olan bir şey değildir. Sonsuz döngünün bitmez tükenmez yinelenişinden ibarettir. İnsanın doğum ve ölümünün anlamı sadece insani dünya aracılığıyla ya da perspektifinden bir anlam ifade eder. Çünkü doğa için doğum ve ölümün veya gelişme ve çürümenin hiçbir anlamı yoktur. O yinelenip süreklilik arz eden salt bir süreçten ibarettir. Doğanın her türlü kayıtsızlığına karşı insanın insani bir dünya yaratarak, insanı doğanın salt bir parçası olmaktan kurtarıp kendi biricikliğini oluşturması bu zorunluluğa denk düşen döngünün ötesine geçmesiyle mümkündür. İlerleyen kısımlarda daha açık olarak görüleceği gibi insan içinde yaşadığı bu insani dünyayı iş etkinliğiyle yaratırken bu dünya içerisinde yaşadığı hayata anlam vermeyi, insani biricikliğin anlamını konuşma ve eylem etkinliği, başka bir deyişle politika aracılığıyla gerçekleştirmektedir. Ancak emek durumunda insan *animal laborans* olarak bu doğal döngünün kendi varlığını sürdürmeye çalışan salt bir parçasından öte bir anlama sahip değildir.

Arendt’e göre emek, gerçekleştirildiği esnada insanın tüm dikkatini bedensel anlamda hayatta kalmaya yönelttiği ve aynı zamanda doğanın biyolojik döngüselliğine tutsak kalmak zorunda olduğu için dünyasızlıkla (*worldlessness*) ilişkili olarak ele alınır. İş etkinliği ise emeğe kıyasla, sonucunda ortaya kalıcılığı olan nesnel bir ürün bırakmakla kendisine özgü bir yapıya sahiptir. Arendt, kendisinin iş ve emek arasında yaptığı ayırımın Antik dönem de dahil olmak üzere genellikle bu ikisinin birbirinin yerine kullanılması ve aralarında pek bir farkın olmadığı düşünülmesi bakımından sıra dışı olduğunu ifade eder (Arendt, 194: 114). Arendt’e göre emeğin insan için diğer hayvanlarla paylaşılan ortaklığa denk düşen karakterinin aksine iş etkinliği, insan için doğal olandan öte, insan yapımı, insani bir dünyanın kurulmasını sağlaması bakımından ayırıcı bir nitelik oluşturur. Emeğin ortaya çıkardığı ürünün eş zamanlı olarak tüketilmesi karakterine karşın işin üretici etkinliği görece kalıcılığı olan ve devamlılık sergileyen bir alanın oluşması imkânını sağlar. Böylece iş etkinliği



sayesinde insan doğal sürecin döngüselliğini kesintiye uğratarak kendisi için kalıcılığı olan yapay, insan yaratımı bir “dünya” kurarak doğal döngünün dışına çıkmış olur. Dünya bu anlamıyla yeryüzünden farklı bir anlama sahiptir. Yeryüzü Arendt için insanların üzerinde yaşadığı ve diğer hayvanlarla paylaştığı verili doğal çevreyken dünya ise insanların üretici faaliyetleriyle yarattığı insan yapımı, yapay, ikinci bir çevredir. “Dünya-inşa edici olması ölçüsünde insani yaşam, sürekli bir şeyleşme/şeyleştirme (*reification*) sürecine gömülmüştür ve hepsi birlikte insan yapımı dünyayı oluşturan, üretilmiş şeylerin dünyasallık düzeyleri, bizzat bu dünyadaki kalıcılıklarına bağlıdır (Arendt, 1994: 134).”

Arendt’e göre emek ürünleri tüketilmek için üretilirken, iş ürünleri kullanılmak için üretilir ve yeniden üretmek için kullanılırlar. İş aracılığıyla üretilen kalıcı ürünler vasıtasıyla yaşamın sürdürülmesi için geçici tüketim nesnelere olan emek ürünlerinin üretilmesi de sağlanır. İş ürünleri aynı zamanda doğa içinde kendilerine özgü belirli bir kalıcılıkları olduğu için insan karşısında görece bağımsız nesnelere sahiptirler. Ancak Arendt’e göre bu ürünlerin belirli bir zaman dilimi için kalıcılıklarından bahsedilebilirse de onlar doğaya eninde sonunda geri dönmektedirler. Bu nedenle iş etkinliği için emekte söz konusu olduğu biçimiyle başı sonu olmayan sonsuz bir döngüsellikten bahsetmek mümkün değildir. Emek etkinliği için çalışmanın sonunda bitmiş ve tamamlanmış bir üründen değil, bitmek bilmez ve yenilenen eş zamanlı bir üretim-tüketim sürecinden bahsedilirken, iş’te ise üretim süreci sonunda amaçlanan bir nesnenin bu etkinlik sonucunda ortaya çıkmasından, başka bir deyişle bu süreç sona erdikten sonra varlıkta kalacak bitmiş bir üründen bahsedilir.

Arendt iş etkinliğini gerçekleştiren insanı ürün üreten *homo faber* veya zanaatçı olarak tanımlarken, onun üretim faaliyetinin bir baş ve sona sahip olmasının doğanın sahip olduğu ebedi döngüsellik karakterini kesintiye uğrattığını ifade eder. “İmalatın nişanesi, kesin bir başlangıç ile kesin ve öngörülebilir bir amacın [ve sonun] bulunmasındadır; onu bütün diğer insani etkinliklerden ayırt eden yalnızca bu özelliğidir (Arendt, 1994: 197).” Bir ürünün yapım (*making*) süreci olan iş, amaç ve araç kategorileri tarafından belirlenir. Buna karşın ne emekte ne de sonradan görüleceği gibi eylemde imalata dayalı iş etkinliğindekine benzer bir amaç ve araç karakteri söz konusudur. *Homo faber* bir şeyi imal etmeden önce bu şeyin kullanım amacı bağlamında kendi zihninde taslak olarak bir imge veya forma sahiptir. Başka bir ifadeyle *homo faber* belirli bir amacı takiben zihninde tasarladığı imge aracılığıyla

belirli bir plan bağlamında araçlar üretir. Söz konusu amaç gözetilerek, üretilecek araçların üretimi için önceden sahip olunan imge veya formla doğal malzemeye yönelinir. İnsanın kullandığı malzeme doğada verili hazır şekilde bulunmaz. Onu doğanın doğal sürecini kesintiye uğratarak *homo faber* çekip alır. Bu doğaya karşı ihlal, şiddet içerir ve *homo faber* doğayı tahrip ederek kendi dünyasını yaratır. Zihnindeki formun doğal ham malzemeye uygulanması ve onun işlenip şeyleştirilmesi (*reification*) yoluyla amaçlanan aracın üretimi gerçekleştirilir. Bu yolla *homo faber* zihindeki imgeyi doğal malzemeye şiddet uygulayarak “bir şey”e, diğer bir deyişle nesneye dönüştürüp amaçları için kullanacağı araçları üretir. Bu yaratıcı etkinliğiyle *homo faber* kendisini doğanın efendisi (Tanrısı) olarak görür. Doğayı dönüştürmedeki bu kabiliyeti ona öz güven ve tatmin sağlar (Arendt, 1994: 192).

*Homo faber* araçları amacı göz önünde bulundurarak üretip doğayı tahrip ederken söz konusu amaçlar doğanın bu doğrultuda tahrip edilmesinin “meşru” gerekçelerini oluşturur, iş sürecinin örgütlenmesini sağlar ve tüm bu süreç amaç olarak aracın yararı göz önünde tutularak değerlendirilir. Bu bakımdan her amaç gerçeğe dönüştürüldüğü (şeyleşip nesneleştiği) andan itibaren başka bir amaç için araç haline dönüşebilir. Başka bir deyişle her amaç gerçekleştikten sonra bir sonraki amaç için araç haline dönüşüp, gidilen amaçlarda sağlayacağı yarara göre değerlendirilerek göz önünde tutulur. Bu anlamda *homo faber*'in felsefesi yararcılıktır (*utilitarianism*) ve onun doğayla ilişkisi doğayı kendisine yarar sağlayacak amaçlar için araç olarak kullanması olarak özetlenebilir.

Söz konusu iki etkinliği Arendt insani yaşamın sürdürülmesi olarak değerlendirir ve bunları insanın içinde eylemde bulunacağı dünyanın üretimi bağlamında politikayla sadece dolaylı olarak ilişkilendirir. Çünkü her ne kadar bu iki etkinlik politik eylemi gerçekleştiren insanın hayatta kalması ve içinde politik eylemlerin gerçekleşeceği dünyanın inşasını sağlamaktaysa da bunlar doğrudan doğruya politik olanın doğasıyla eş anlamlı olarak düşünülemez (McGowan, 1997: 43). Zira Arendt politik olanın (ki bu politik olanı ihtiva eden insani etkinlik eylemdir) doğasının söz konusu diğer iki insani pratik etkinlikten özellikle icra edildikleri yerler olan kamusal-özel alan ayrımı ve bu ayrımın dayandığı özgürlük-zorunluluk karakterleri bağlamında ayırt edilebileceğini düşünür. Bu durumda söz konusu etkinliklerin politikayla ilişkileri, daha doğrusu neden “politika karşıtı” olduklarını Arendt'in yaptığı en önemli ayrımlardan biri olan özel-kamusal alan ayrımı yoluyla incelemek gerekir.

### 3.1.2.2.Özel Alan ve Kamusal Alan Ayrımı

Arendt, özel ve kamusal alan ayrımını Aristoteles'e referansla Antik Yunan'daki anlamıyla ele alarak inceler. Kamusal özel ayrımını Arendt *oikos* (hane, aile, mülkiyet, özel yaşam) ve *polis*<sup>14</sup> (yurttaşların oluşturduğu bütün olarak ortak, kamusal yaşam) arasındaki birbirine karşıt yaşam biçimlerini göz önünde bulundurarak yapar. Dolayısıyla Arendt'in kamusal-özel alan ayrımı modern burjuva kamusal kavrayışından ziyade (ve ironik olarak bu kamusal anlayışının doğuşuyla ortadan kalkan) söz konusu ayrımın hem pratik hem de kavramsal kökenlerine kadar geri gidecek bir referans noktası belirler. Arendt, kent-devletin doğuşuyla insanın kendisine dair özel yaşamına (*idion*) öteki yurttaşlarla ortak yaşama denk düşen politik yaşamın (*bios politikos*), başka bir ifadeyle kamusal ortak olanın da (*koinon*) eklendiğini ifade eder (Arendt, 1994: 42). Aristoteles'in anlayışına göre salt zorunlu veya yararlı olanların ötesinde bir yaşam biçimi olarak *bios politikos*'un dayandığı yaşam biçimi insani ilişkiler ağında meydana gelen söz (*lexis*) ve eyleme (*praxis*) dayanmaktaydı. Arendt'e göre özel ve kamusal arasındaki söz konusu ayrım ilk olarak Antik Yunan'da ortaya çıkıp modern dönem başlangıcına, ta ki modern dönemle birlikte ikisi arasındaki keskin ayrımı bulanıklaştıran ve ortaya bir üçüncü alan olarak çıkan "toplumsal"ın (*social*) yükselişine kadar devam etmiştir (Pitkin, 1994: 264-265).

Antik Yunan'da özel alan doğal zorunlu ihtiyaçlar temelinde insanların bir arada buldukları, doğal bir insan topluluğu olan ailenin yaşadığı hane veya ev içi ilişki biçimine tekabül eder. Bu alan bireysel ve türsel anlamda hayatta kalmak için zorunlu biyolojik ihtiyaçların tatmin edildiği alandır. Burada erkek evin geçimini sağlamakla, kadın da doğurganlık özelliğiyle aile içindeki yerini alır. Buna göre hanenin üyeleri olan aile bireyleri, biyolojik doğal ihtiyaçlar çerçevesinde bir arada buldukları için hane içi ilişkilerde belirleyici etmen yine doğal zorunluluklardır. Bu toplulukta kişilerin ilişkileri "doğal" bir hiyerarşiye göre belirlenir ve bu hiyerarşide en tepede evin geçimini sağlayan yönetici, başka bir deyişle hane reisi olarak baba bulunur. Bu hiyerarşi ve zorunluluk, hanenin idaresi için şiddetli bir araç olarak gereklilik haline getirir. Burada şiddet hane içi düzeni ve ortak çıkar veya ihtiyaçlar etrafında bir araya

---

<sup>14</sup> Arendt Antik Yunan'daki kullanımı bağlamında *polis*'in salt şehir-devleti anlamında bir mekâna denk gelmediğini ifade eder. *Polis* bundan daha öte Yunanlı barbarlardan ayıran ve kendilerine özgü bir yaşam tarzına gönderme yapmaktadır. Bu yaşam biçimi eşit olan yurttaşların söz ve eylemleriyle politik kamusal alana iştirak etmelerini sağlayan, gerçek insani özgür eylemi mümkün kılan bir örgütlenme biçimidir (Arendt, 1994: 273).

gelip örgütlenmenin olanağını sağlar. Yaşamsal zorunlulukların olmazsa olmazlığına dayanan hane reisinin otoritesi ona diğer bireyler (anne, çocuklar ve köleler) üzerinde şiddet ve zora başvurma hakkı verir. “Bütün insanlar [özel alan olan hanede] zorunluluğa tabi olduklarından başkalarına karşı şiddet kullanmaya hakları vardır; şiddet, kişinin kendini, özgür bir dünya uğruna yaşamın zorunluluğundan kurtarmak için giriştiği siyaset öncesi bir eylemdir (Arendt, 1994: 51).” Buradan da anlaşıldığı üzere Arendt şiddeti söz, tartışma ve iknanın geçerli olduğu politik alana karşıt, onun dışında bir fenomen olarak ele alır. Şiddet ancak ve ancak özel alanda zorunluluğa tabi olan insanın diğerlerine hükmederek zorunlu ihtiyaçlarının karşılanmasını sağlayıp politik kamusal alana katılmak için kendisine boş zaman yaratmasının bir aracı olabilir. Bu bağlamda Arendt, 17. yüzyıl politika teorilerinde (Hobbes) var olan kaotik duruma müdahale edip düzenlemek için politik bir araç olarak şiddetin kullanılmasını meşru gören modern görüşlerin Antik Yunanda hane içi şiddetten anlam bakımından son derece farklı olduklarını, politikanın şiddetin olduğu yerde var olamayacağını ifade eder. Hane içinde geçerli olan şiddet ve hiyerarşinin varlığı yaşamsal biyolojik zorunluluklara hane reisinin hükmetmesini, böylece ona doğal zorunluluklardan kurtularak ortak politik hayata katılması imkânını sağlar. Bir diğer önemli nokta ise hane reisinin hane üzerinde hükmetme hakkına sahipken bile özgür olmadığıdır. Zira özgür olmak Arendt’e göre Antik Yunan anlayışında ne hükmedilmek ne de hükmetmekle ilgiliydi. Özgür olmak politik alanda her türlü hiyerarşi ve egemenlik biçiminin dışında olmaktır. Bu da ancak ve ancak özel alanın doğal zorunluluklarının üstesinden geldikten sonra eşitler arası ilişkilerin geçerli olduğu kamusal alana geçmekle mümkün olabilir.

Diğer taraftan özel alan ailenin geçimi ve evin idaresiyle ilgili olması bakımından ekonomik kaygılarla da yakından ilişkilidir. Bu bağlamda yönetmek, idare etmek olarak eski yunanca *nomia* ve hane olarak *oikos* bir araya gelerek *oikonomia* (*economy*), yani ekonomi sözcüğünü hane veya evin idaresi kavramlarının birleşiminden meydana getirir. Sonradan görüleceği gibi günümüzde politik kamusal alanın en önemli unsurlarından biri olarak görülen ekonomi Arendt’e göre hane içi özel alana ait olmasıyla insanın geçinmesi, hayatta kalmasıyla ilişkili olarak politik olmayan bir karaktere sahiptir. Dolayısıyla çağdaş politika çalışmalarında önemli bir yere sahip olan “ekonomi politik” veya “politik ekonomi” Arendt açısından kendi içinde en başından itibaren çelişkili ifadelerdir. Buna göre ekonomik veya refahla ilgili

kaygılar politik değil, politika dışı kaygıları ifade eder, zira politika ekonomik kazanç veya geçinme kaygısıyla alakalı değildir. Yaşamakla, geçinmekle, ekonomik kaygılarla ilgili her türlü etkinlik Yunanlılarca hor görülmekte, daha önce de değinildiği gibi kölece etkinlikler ve yaşam biçimleri olarak görülmekteydi (Arendt, 2019: 60). Arendt bu bağlamda politikanın aslında zenginlik, refah veya yaşamsal, kişisel amaçlar için araç olamayacağını, onun kendinde bir amaç olarak özgürlük, adalet, eşitlik gibi kamusal politikanın doğasına uygun müşterek ilkelere göre gerçekleştirildiğini ifade eder. Buna göre politika kişisel ilgi ve çıkarlara değil, kamusal ortak ilkelere göre belirlenir. Dolayısıyla belirli bir insani çoğulluğun bir arada olması durumu, söz konusu birlikteliği zorunlu olarak politik bir birliktelik şeklinde görmek gerektiği anlamına gelmez. Burada önemli olan söz konusu topluluğun bir aradalığının dayandığı ilke veya hedefin doğal zorunluluk ve yaşamsal kaygılarla mı yoksa ortak bir özgürlük gayesiyle mi ilişkili olduğudur.

Yukarıda değinildiği üzere özgürlük alanı olarak *polis*'e katılmanın olanağı ancak ve ancak hane yaşamındaki biyolojik zorunluluklar olarak bireysel kaygıların üstesinden gelerek ortak paydada diğer yurttaşlarla eşit biçimde bir araya gelmekten geçmekteydi. Bu anlamda Antik Yunan'da her ne kadar kölece faaliyet alanı olarak hor görülüyorsa da hane yaşamındaki zorunluluğun özgür politik alana eşit bir yurttaş olarak katılmanın bir ön basamağı olması, politik olana katılım koşulu olarak kişinin *polis* içinde hane olarak belirli bir yere sahip olmasını gerektirmekte ve bu da politik kamusal alana katılımın şartını şehir devletinde bir haneye sahip olmak olarak mülkiyete bağlamaktaydı. Başka bir deyişle, özel alan olarak hane politik yaşam için bir sınırı ifade ederken aynı zamanda politik alana katılmanın imkânını da oluşturuyordu. "Polis'i yurttaşlarının özel yaşamlarını ihlalden alıkoyan ve mülkiyeti kuşatan sınırları kutsal addederek korumasını sağlayan şey bizim anladığımız anlamda özel mülkiyete saygı değil, dünya içinde bihakkın kendisine ait bir yeri olmayan evsiz bir insanın dünya meselelerine/işlerine katılamayacak olmasıydı (Arendt, 1994: 49)." Başka bir deyişle özel mülkiyet doğal bir hak olmakla değil, daha çok insani en yüksek alan olan politik kamusal alana katılmayı sağlamadaki rolü bakımından önemli görülüyordu. Bu bağlamda zorunluluk ve onun üzerinden gelmek özgür olmanın önkoşulu olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Aristoteles'in, doğal hane yaşamını, amacı "iyi yaşam" olan politikadan olumsuz anlamda üstesinden gelinmesi gereken bir şey olarak daha aşağı görmesi, bu doğal zorunluluk alanının politik alana katılmak

için imkân sağlayan bir alan olarak görülmesiyle aynı anlama gelmektedir. “Yaşamın zorunluluklarına hanede boyun eğdirmeden ne yaşam ne de "iyi yaşam" mümkündür ama siyaset de asla yaşam uğruna değildir. [Tersine] Polisin fertlerini ilgilendirdiği noktada hane yaşamı, polisteki "iyi yaşam" adına vardır (Arendt, 1994: 58).”

Diğer taraftan hane yaşamında geçerli olan hiyerarşi ve eşitsizliğin doğal kabul edilmesi, *polis*'te geçerli olan eşitliğin modern dönemde düşünüldüğü gibi doğuştan olmadığı, sonradan edinilmiş insan yapımı dünyaya ait bir özellik olduğunu gösterir. Başka bir ifadeyle insanlar veya yurttaşlar arası eşitlik doğuştan gelen doğal bir hak değil, tam da doğal olan eşitsizliğin üstesinden gelinerek yaratılan yapay insani politik alanın bir özelliğidir. Böylece politik eşitlik doğuştan gelen doğal bir özellik değil, insanların insan yapımı kamusal alana dahil olduklarında edindikleri ve burada demokratik kurumlarca güvence altına alınan bir şeydir. Bu bağlamda Arendt insanın doğuştan gelen doğal niteliklerinin (etnik kökeni, ırkı, dini vb.) onun politik kimliğini tanımlamada belirleyici olmaması gerektiğini düşünür. Çünkü Arendt'e göre kişinin doğuştan sahip olduğu tüm niteliklerin kişinin politik alanda bir yurttaş olarak diğerleriyle eşitliği veya onlardan farklılığı karşısında bir hükmü yoktur. Kısaca Arendt'e göre insan yapımı yasal veya politik kamusal alanda söz konusu olan yurttaşlık statüsü doğal hiçbir niteliğe dayandırılarak belirlenemez (D'Entrèves, 2001: 145).

Arendt'in burada Antik Yunan politik kavrayışına referansla ortaya koyduğu politik yurttaşlık tanımının Kant'ın sivil veya politik yurttaşlığa dair yaptığı tanımla belirli noktalarda örtüştüğü kolayca görülebilir. Söz konusu örtüşme, Kant'ın pasif ve aktif yurttaşlık hakkında yaptığı ayırım göz önünde bulundurulduğunda daha açık hale gelir. Kant, hatırlanacağı üzere, kişinin yasama hususunda oy kullanma hakkına sahip olmasını kişinin ekonomik olarak kendi kendisine yeter olmasına, diğer bir deyişle ekonomik bağımsızlığına dayandırmaktaydı. Bu bağımsızlık kişinin geçim derdi veya hayatta kalma kaygısıyla başkasının etkisi altında kalmaksızın özgür olması ve kendi iradesini kamusal politik meselelerde ortaya koymasının ön koşulunu oluşturmaktaydı. Bu bakımdan Arendt'in kamusal politik alana katılma hakkını Antik Yunan anlayışı temelinde özgürlüğü kapsayan kamusalın tersi olan hane yaşamına içkin yaşamsal zorunlulukların üzerinden gelme gerekliliğine bağlaması Kant'ın aktif yurttaşlık kavrayışıyla paralellik gösterir. Arendt de kamusal ortak meseleler üzerine söz söyleme veya Kant'ın anladığı anlamda oy kullanma hakkına sahip yurttaşın bu

hakka sahip olmasını ekonomik bağlayıcı zorunluluklardan bağımsız olmakla bir arada düşünür. Aslında Arendt'in burada ısrarla dikkat çektiği husus politik olanın özel olana karşı kamusal, zorunluluğa karşı özgürlükle ilişkili olarak ele alınması gerektiğidir. Bu nedenle Arendt Kant gibi aslında kadın, köle veya çocukların pasif yurttaş olarak kamusal alandan dışlanması gerektiğini elbette ileri sürüyor değildir. Onun yapmaya çalıştığı politikanın doğası gereği kamusal müşterek meseleler ve özgürlükle ilişkili olduğunu göstermek ve politik yurttaşlığı da Kant'ın ortaya koyduğu biçimiyle kendi aklına dayanan yurttaşın bağımsız ve özgür edimine bağlamaktır. Diğer bir ifadeyle Arendt politik olandan emek ve çalışmayı ayırarak kişisel biyolojik zorunlulukların kişi üzerindeki belirleyiciliğini reddederek heteronomiyi dışlayıp kamusal politik özgürlük için otonominin vazgeçilmezliğini ortaya koyma niyetindedir. Bu bağlamda Arendt'in ekonomik ilişkiler ile politik ilişkileri ayırması ile Kant'ın ekonomik eşitsizliği politik eşitlikten ayırması arasında bir benzerlik olduğu ve söz konusu yaklaşıma yöneltilecek eleştirilere bu benzerlikten dolayı iki düşünürün de aynı şekilde muhatap olabileceği görülür; buna göre politik bağımlılık veya eşitsizliği politikanın otonomisini tesis etmek amacıyla dışlamanın ekonomik eşitsizliğin politik alanda ortaya çıkarttığı sorunları çözmek konusunda tatmin edici olup olmadığı tartışmaya açık kalır. Zira buradaki bağımsızlık aslında söz konusu ekonomik zorunlulukların üstesinden gelmeye imkân verecek düzeyde ekonomik olanaklara sahip olmayı ifade eder. Bu imkânın karşılanması meselesi politikanın çözüm arayacağı bir sorun olmaktan çıkartılıp politik alanda özgür biçimde söz sahibi olmanın ön koşulu olarak tanımlandığında bu sefer kamusal politikanın özünü oluşturan eşit yurttaşlık hakkının politik bir sorun olarak görülmemesi sorunu ortaya çıkar. Diğer bir deyişle ekonomik zorunlulukların karşısında politikanın otonomisini tesis etmenin yolunu politik olandan ekonomi veya ekonomik ilişkileri dışlamakta aramanın politikanın otonomisi için gerçek anlamda çözüm üretip üretmediği tartışmaya açıktır. Kant'ın tüm kişileri ekonomik veya başka niceliksel bakımlardan olmasalar dahi doğuştan niteliksel olarak eşit haklara sahip yurttaşlar biçiminde konumlandırması politik eşitliğe verdiği birincil konumu gösterir. Ancak ekonomik bağımsızlığın aktif yurttaşlığın bir koşulu olarak görülmesi ekonomik faktörlerin politikanın ve öznesi olan yurttaşın otonomisinin bir koşuluna dönüştüğünü ima eder. Aynı şekilde Arendt'in de özgürlük alanı olarak politikayı ekonomik zorunluluk ilişkilerinin ve bu anlamda biyolojik zorunluluğun üstesinden gelmenin

koşuluna bağlaması ekonomik faktörlerin politik alan üzerinde en azından bir ön koşul olma anlamında belirleyici olduğunu gösterir.

Arendt politik etkinliklerin içinde icra edildiği kamusal alan veya kamu teriminin birbiriyle ilişkili iki anlam içerdiğini ifade eder. Bunlardan ilkinde “kamu [alanın]da gözüken herşey herkes tarafından görülebilir ve duyulabilir, ve mümkün olan en geniş açıklığa sahiptir anlamına gelir (Arendt, 1994: 78).” Bir görünüşler alanı olmasıyla kamusal alan insanların tümü tarafından görülmesi veya duyulması yoluyla bir ortak gerçeklik imkânı yaratır. Başka bir deyişle, ortak bir görünüm alanı ortak bir gerçekliği temin eder. Buna göre kişinin diğerlerine bir yurttaş olarak nasıl görüldüğü de eşit biçimde onun yurttaşlık karakterinin gerçekliğine tekabül eder. Söz konusu gerçekliğe kıyasla kişiye özel olan ve diğer insanlara olduğu gibi dile getirilip aktarılması mümkün olmayan düşünceler, duygular, arzular ise belirsiz, bulanık olduğu, daha doğrusu başkası tarafından açıkça görünür olmadığı için kamusal olarak adlandırılmazlar. Bu anlamda kamusal alanın talep ettiği görünürlük ve açıklığı sağlayamayan şeyler özel, şahsi alana aittir.

İkinci anlamıyla ise kamu, insan yaratımı olan (bu anlamıyla insanlara verili, üzerinde yaşanılan doğal yeryüzünden farklı olan) ve insanlar arası etkileşim ve temas imkân sağlayan bir dünyanın ortaklığına gönderme yapar. Düşünür, insan yaratımı bu dünyayı insanların etrafında oturduğu bir masaya benzetir. Buna göre insan yaratımı şeyler dünyası bir masa gibi arada olmaklığıyla (*in-between*) etrafında oturan insanlar arasında bir ortaklık sağlayarak onları birbirine bağlarken aynı zamanda da işgal ettikleri konum bakımından onları birbirinden ayırarak aralarında bir ayırım veya farkın söz konusu olmasına neden olur (Buckler, 2011: 93). Bu iki anlamıyla kamusal alanda olmak diğerleriyle ortak bir mekânda birbirine görünmek ve birbiri tarafından duyulmak olarak insan çoğulluğunu (*plurality*) ve bu çoğulluk arasında temas ve iletişimi sağlayacak nesnel ortak dünyasal bir gerçekliği gerektirir. Her biri aralarındaki bağlantıyı sağlayan ortak dünyaya kendi bulunduğu yerden bakan insan çoğulluğu üyelerinin varlığı kamusal alanın gerçekliğini herkes için geçerli hale getirir. “[K]amu alanının gerçekliği, ortak dünyanın kendini sunduğu ve haklarında hiçbir ölçüm ve paydanın belirlenmediği, aynı anda sayısız perspektif ve veçenin mevcudiyetine dayanır (Arendt, 1994: 83).” Bu bakımdan kamuoyunun ortak düşüncesi, özel bireylerin bir seçimde birbirlerinden ayrı olarak oy vermesi ve kim tarafından verildiği belli olmayan bu oyların toplamının ortaya çıkardığı sonuçlarla



değil, kamusal alanın farklı perspektiflerinin tartışma ve müzakere içinde bir araya gelip birbirlerine gerçekten temas etmelerinin sağlanması yoluyla elde edilebilir. Zira Arendt kamusal alanda bir araya gelen bireylerin birbirlerini görmeleri ve duymaları, fikir alışverişinde bulunup birbirlerinin fikirlerini hesaba katmaları gerektiğini ifade eder. Böylece her bir kişi bu yolla diğerlerinin fikirlerini öğrenme, kendi bakış açısını gerekirse diğer bu görüşler ışığında yeniden değerlendirme olanağına sahip olur. Dolayısıyla Arendt bu bakış açısıyla kamusal alana katılımı temsili düzeyde değil, aktif yurttaşlık ve katılımcı demokratik bir perspektifle ele alır (D'Entrèves, 2001: 146).

Buna karşın özel alanda olmak, tam da kamusal alanla karşıtlığıyla bu çokluktan, çoklu bakış açılarıyla temas ederek elde edilen gerçeklikten mahrum olmak demektir. Bu yoksunluk başkalarıyla paylaşılan ortak dünyanın yokluğu olacağı için aynı zamanda onun sağladığı nesnel gerçeklikten yoksun olmak anlamına da gelecektir.

Tümüyle özel bir yaşam sürdürmek hakiki bir insani yaşam için özsel olan şeylerden yoksun kalmak demektir her şeyden önce; başkaları tarafından görülmenin ve duyulmanın sağladığı gerçeklikten; başkalarıyla ortak bir şeyler dünyası aracılığıyla birleşmenin ve ayrılmanın sağladığı "nesnel" bir ilişkiden, yaşamın kendinden daha kalıcı birşeyler başarma olanağından yoksun kalmak demektir. Özel/kişisel(deki) yoksunluk, anlamını başkalarının yokluğunda bulur; özel [haldeki] insan başkalarının gözüne görünmez, o nedenle sanki yokmuş gibidir. Yaptıkları kaale alınmaz, başkaları için bir doğurgusu yoktur; onu ilgilendiren başkalarını ilgilendirmez (Arendt, 1994: 86).

Özel alanın tüm bu özellikleri göz önünde bulundurulduğunda kolayca anlaşılacağı üzere emek, yaşamsal kaygılarla doğrudan alakalı olmakla özel alana ait bir insani etkinlik olarak ortaya çıkar. Zira bu etkinlik, politik eylemin gerçekleşmek için insani çoğulluğa gereksinim duymasının aksine özel alanda, herkesten yalıtık olarak gerçekleştirilebilir bir karakter sergiler. “[Çünkü, Örneğin] tam bir yalnızlık halinde çalışan bir varlık insan değil, kelimenin en kesin anlamıyla bir *animal laborans* da olsa, emek etkinliği başkalarının bulunuşunu gerektirmez (Arendt, 1994: 40).” Dolayısıyla emek harcayarak hayatta kalmaya çalışan bir varlık olarak *animal laborans*'ın yaşam biçimi insan yaşamına anlam katan politik etkinlikten kesin olarak ayrılır. Bu bakımdan emeğin kamusal alanda değil, insanın bireysel özel yaşam alanında gerçekleştirilmesi söz konusudur. Ancak bu emeğin zorunlu olarak tek başına gerçekleştirilmesi gerektiği anlamına da gelmez. Bu daha çok emeğin kolektif olarak

gerçekleştirilse bile özel-bireysel ihtiyaç ve amaçlara dair olduğu veya doğası gereği çoğullukla değil özel/şahsi amaçlarla ilişkili olduğu anlamına gelir.

Diğer taraftan emekten farklı olarak iş, daha önce de değinildiği gibi, Antik Yunanlılar için özel haneye ait bedensel bir etkinlik olarak emekten pek farklı görülüyordu. Ancak Arendt iş'i emekten ayırarak onu bir nevi emek ve eylem arasında bir yere koyar. Buna göre iş her ne kadar bir zanaatçı veya üretici olarak *homo faber* tarafından üretim etkinliğinde üreticinin yalıtılmışlığında gerçekleştirilse de onun ürettiği nesnelere politik etkinliğin gerçekleştiği insan yapımı dünyayı kurar. *Homo faber*, yalnız ve yalıtık bir üretim faaliyeti sonunda ürettiği nesneyi mübadele (değiş-tokuş) edileceği bir pazar alanına gerek duymasından dolayı içinde ticari faaliyet gerçekleştirebileceği bir kamusal alan kurmaya muktedirdir (Arendt, 1994: 219). Buna göre *homo faber* iş etkinliğini gerçekleştirdiği esnada bir nesne üretmek için başkalarına ihtiyaç duymazken, bu üretim nesnesini başka ürünler karşılığında mübadele etmek için öteki insanlarla bir araya gelme ihtiyacı duyar. Dolayısıyla iş, *animal laborans*'in mutlak yalıtılmışlığına karşı *homo faber*'in kendi ürünlerini başkalarıyla mübadele edebileceği kamusal bir alana ihtiyaç duymasıyla emekten daha kamusal bir karakter sergiler. Fakat *homo faber*'in bu etkinlik için yarattığı mübadele piyasası her ne kadar kamusal bir alan olsa da politik olanın doğasına uygun bir alan değildir. Çünkü söz konusu kamusal alan, içinde ortak amaçlar için birlikte hareket eden kişileri barındıran politikanın aksine belirli bir yarara dayanan özel çıkar ve ticari kaygılarla belirlenmektedir (Fry, 2008: 44). *Homo faber* her şeyi yarar veya maddi değeri üzerinden araçsal bir gözle değerlendirir. "*Homo faber* olduğu oranda insan araçsallaştırır ve bu araçsallaştırış her şeyin araç düzeyine düşürüldüğü, içkin ve bağımsız değerini yitirdiği anlamına gelir (Arendt, 1994: 213)." Bu mantıkla doğaya yönelen zanaatkâr olarak *homo faber* her şeyi amaç-araç ve yarar bakımından değerlendirirken bu bakış açısı kendinde bir amaç olan, insan yaşamına anlam katan ve bu bakımdan tüm diğer etkinliklerden ayrılan politikaya uygulandığında onun özgün değerini tahrip edip ortadan kaldırır. *Homo faber* araç-amaç kategorileri ve yararlık ilkesi bağlamında dünyayı elinin iş'iyle (bu etkinliğin doğasına uygun olarak) kurar ancak eğer meydana getirdiği dünya ve kamusal alanı aynı kıstaslarla politik anlamda yönetmesi söz konusu olursa, bu sefer var olan her şeyi bir araca dönüştürecek veya mübadele bağlamındaki maddi değerine göre kendinde hiçbir değer ve anlama sahip olmayan şeylere indirgeyecektir. Böyle olunca da her şey yararı

bakımından değerlendirilecek ve dünya kendinde sahip olduğu anlamını yitirecektir (Arendt, 1994: 216).

### 3.1.2.3. Politik Etkinlik Olarak Eylem ve Söz

Arendt hâlihazırda değinildiği üzere politik olanı özel/kişisel olanla değil, insanların kamusal alanda kendi öznel çıkar ve ilgilerini geride bıraktıkları bir insan çoğulluğunun ortak meseleleriyle hemhal olmaları durumuyla ilişkilendirir. Bu alanda geçerli olan eylem (*action*) ve konuşma (*speech*) diğer tüm etkinliklerden farklı olarak dünyaya ve onun içinde sürdürülen insani yaşama anlam katar. Arendt'e göre “[g]erek eylemin gerekse konuşmanın temel koşulu olan insani çoğulluğun (*plurality*), eşitlik (*equality*) ve farklılık (*distinction*) gibi ikili bir niteliği vardır (Arendt, 1994: 240).” Kamusal alanda eylemi mümkün kılan şey söz konusu eşitlik durumudur. Eşitliğin olmaması bu anlamıyla eylemin kendisinin de gerçek anlamda gerçekleştirilmesinin mümkün olmaması anlamına gelecektir. McGowan bu durumu kendi astı olan askerler arasında basketbol oynamak isteyen bir üstün oyuna dahil olduğunda artık kimsenin mevcut hiyerarşi yüzünden oyunu oynanması gerektiği gibi oynayamayacağını, dolayısıyla oynanan oyunun da basketbol olmayacağını ifade ederek aynı şekilde eylem alanında eşitler arası bir ilişkinin olmaması durumunda politik eylemin de hakkıyla tam olarak ortaya konamayacağını dile getirir (McGowan, 1997: 71). Bu eşitlik aynı zamanda eşit olan bireylerin birbirlerini anlamalarını sağlaması ile onların bir arada eylemelerini ve anlaşmalarını mümkün kılması bakımından önemlidir. Diğer taraftan eşit olmalarının yanı sıra kamusal alandaki bireylerin her biri diğerlerinden kim oldukları bakımından da farklılık gösterir. Her bir birey, onu diğerlerinden ayıran kendisine has bireyselliği ve biricikliğiyle diğer bireylerin hepsinden farklılaşır. Söz konusu fark(lar) tam da insanların birbirleriyle anlaşmak için konuşma ve eyleme ihtiyaç duyma nedenlerini oluşturur. Arendt için burada farklılık ve biriciklik ötekilikle (*otherness*) aynı anlama gelmez. Düşünür farklılığı insani çoğulluk alanıyla ilişkili ele alırken, ötekiliği ise organik nesnelere arasındaki biyolojik ayrımlar bağlamında düşünmektedir. Bu bağlamda Arendt'e göre sadece insan kendi biricikliği ve farkını söz ve edimler yoluyla ortaya koyabilir. Söz ve edimler yoluyla onlar bir nesne olarak salt fiziksel farklılıktan öte bir insan, biricik kişiler olarak kendi farklarını ortaya sererler. Bu nedenle eylem insana has bu yönüyle diğer etkinlikler içinde en insani etkinlik olarak ön plana çıkar (Fry, 2008: 44). İnsanların eylem ve söz aracılığıyla farklarını ortaya koymaları aynı zamanda onların kendilerinin kim

olduklarını açığa vurup ifşa etmeleriyle eşanlamlıdır. “İnsanlar eylemde bulunarak ve konuşarak kim olduklarını gösterir, benzersiz kişisel kimliklerini etkin bir biçimde ortaya koyarlar ve bu sayede insani dünyada boy gösterirler (Arendt, 1994: 245).” Bu anlamda insanın diğer nesnelere gibi salt fiziksel görünüm veya işlevi çerçevesinde “ne”liğine değil, eylemin ifşa edici, açığa çıkarıcı özelliği sayesinde söz ve edimleri aracılığıyla “kim”liğine göndermede bulunmuş olur.<sup>15</sup>

Arendt, söz ve konuşmanın eyleme oranla onu gerçekleştiren failin kimliğini açığa sermek veya görünür kılmak hususunda çok daha etkili olduğunu ifade eder. Diğer bir ifadeyle, konuşmanın eşlik etmediği eylemin kendi failinin kimliğini ifşa etmemesi failin kimliği veya ortaya koyduğu eylem ile kimliği arasındaki ilişkiyi üzeri örtülü bırakır. Böyle bir durumda eylemin failinin kim olduğu açık kılınmadığından eylem faili fail olma özelliğini kaybeder ve faili olmayan eylem de eylem olarak düşünülemeyeceği için eylem de eylem olma vasıf ve anlamını yitirir. Eylem, onu gerçekleştiren failin eylemi sarf ettiği sözlerle eş zamanlı olarak tanımlaması yoluyla anlam kazanır ve eylemin anlamı eş zamanlı olarak onu gerçekleştiren failin “kim”liğini tanımlayıp açığa serer.

Eyleyenin başlattığı eylem sözle, insani yoldan dışlaşır ve her ne kadar sözel bir eşlik olmadan kaba fiziki tezahürü içerisinde algılanabilirse de bir edim sadece, yapmakta olduğu, yaptığı ve yapmaya niyetlendiği şey[ler]i bildirerek kendini içinde bir eyleyen olarak tanımladığı sözler yoluyla anlamlı hale gelir (Arendt, 1994: 244).

Arendt, diğer taraftan eylemi özgürce edimde bulunmak veya özgürlükle eş anlamlı olarak ele alır. Düşünür politikanın temel amacı olan özgürlüğün eylemle ilişkisini “siyasi yaşamın varoluş nedeni özgürlüktür ve bu özgürlük esas olarak eylemde tecrübe edilir” sözleriyle dile getirir (Arendt, 2012a: 205). Düşünür için özgürlük,

---

<sup>15</sup> Bu anlamıyla ne emek ne de iş, kişinin (“ne” olduğunun ötesinde) “kim” olduğunu ortaya koyar bir niteliğe sahiptir. Emek etkinliğinde kişilerin bireysellikleri hayatta kalmaya çalışmakla ilişkili biyolojik doğal zorunlu ihtiyaçların yönlendirmesi altında belirlenir. Emek etkinliğini icra ederken insanlar, hepsi de ortak bir türün üyeleri olarak aynı bedensel zorunlu ihtiyaçlara tabi olmak bakımından yalnızca türesel ayrımlıklarını ortaya koyarlar. Bu nedenle emek bağlamında aynı zorunlu koşullara tabi olarak insanların gerçekleştirdikleri edimler özünde (eylemin özgürlükle olan özdeşliğine karşıt olarak) davranmak (*behave*), kendilerine ait önceden belirlenmiş rolleri yerine getirmek ve işlevlerini ortaya koymakla sınırlıdır. İş etkinliği ise, onunla ortaya çıkan her ürün onu yapan kişiden bir nebze de olsa iz taşıdığı için, emeğe oranla bireysel farklılığı görece daha görünür kılar. Fakat burada da ürünün model veya planını takip etmesi anlamında üretici ürettiği ürünün üretim koşullarına bağlıdır ve bir nesne olarak somutlaşmış ürün belli bir kalıcılığa sahip olarak üreticisinden görece bir bağımsızlığa sahiptir. Dolayısıyla bitmiş haliyle ürün, onu üreten kişiden bağımsızlaşmakla üretildiği için onu üreten kişinin kim olduğunu ifşa etme özelliğine tam anlamıyla sahip değildir. Sonuç olarak kişinin kendine has bir birey olarak biricikliği ile farkını ortaya koymasını sağlayan tek etkinlik söz ve eylem olarak ortaya çıkar (d’Entrèves, 2001: 72).

politik insani çoğulluk alanı olan kamusal alanda failin mevcut süre giden koşullarda yeni olan, beklenmedik bir olay başlatılmasına tekabül eder.<sup>16</sup> Özgürlük eylemin yeni olan bir şey veya durum ortaya çıkaran, süre giden alışlagelmiş olanı kesintiye uğratan karakterini ön plana çıkarır. Böylece Arendt'e göre eylem, süregiden alışlagelmiş süreci kesintiye uğratan bir olayı ortaya çıkarması anlamında beklenmeyeni ortaya koyan, tüm öngörülerini devre dışı bırakan bir hadisedir. Eylemin belirli bir amaç-araç kategorisine göre ortaya konmaması aynı zamanda eylem sonuçlarının öngörülebilir olmamasına neden olur ki bu beklenmedik olanı ortaya çıkartma karakteriyle yakından ilişkilidir. Dolayısıyla bu yeti insanın sonsuz ihtimaller içerisinde adeta bir "mucize" gibi beklenmeyen bir şeyi açığa çıkartıp süregiden tarih içerisinde insanlık hafızasına yepyeni bir şeyi dahil etmesine tekabül eder. "Mucizeleri gerçekleştirenler insanlardır; özgürlük ve eylemde bulunma yetisi gibi bir çifte ihsan sayesinde ki insanlar kendilerine ait bir gerçekliği kurmaya muktedirlerdir (Arendt, 2012a: 231)."

Eylem ve özgürlüğün bu karakteri insani temel koşullardan biri olan doğumlulukla yakından ilişkilidir. Beklenmeyen yeni bir şeyi başlatmak tüm insanlara doğmuş

---

<sup>16</sup> Arendt'e göre özgürlüğün bu beklenmeyen, öngörülemez ve yeni bir şey ortaya çıkartan karakteri onun tam da filozoflar için politik alanda bir tehdit olarak algılanmasına neden olmuştur. Bu bakımdan Platon ve Aristoteles'ten başlayarak filozoflar politikayı Arendt'in anladığı anlamda sonuçları öngörülemez bir karaktere sahip eylem ve *praxis* mantığından kurtarmak için amaç-araç kategorisine bağlı teknik (*tekhne* veya *poesis*) bir mesele olarak iş etkinliği mantığıyla ele almışlardır. Bu bakış açısıyla ele alınan politika eşit yurttaşların birlikte eylem ve sözleriyle belirlediği kamusal alan olmaktan çıkıp, bir zanaatçının bir ürün elde etme niyetiyle elindeki malzemeyi şekillendirmesi gibi egemenin politik alanı istenilen amaçlar ışığında düzenlemesi biçimine evrilmiştir. Bununla beraber gerçek özgürlük de her türlü dünyevi keşmekeşten el çeken filozofun tefekkür etkinliğiyle özdeşleşmiş ve bu da özgürlüğü dışsal olanın belirleniminden sıyrılıp içsel alanda gerçekleşebilir bir anlayışa taşımıştır. Hristiyan felsefesinin de özgürlüğü kişinin kendisiyle, iradesiyle kendi iç çekişmeleri bağlamında ele alması özgürlüğü felsefi bir problem olma noktasına taşımıştır. Buna göre özgürlük eylemle değil, özgür iradeyle eş anlamlı bir biçimde tanımlanmaya başlamıştır. Diğer bir deyişle özgürlük insan çoğulluğu içinde kamusal alanda değil, kişinin yalnız, kendi iradesiyle kurduğu bir ilişki olarak ele alınmıştır. Bu anlayışta irade özgürlüğü birden fazla seçenek içinde kişinin zihinsel bir yolla bir tercihte bulunması olarak yine bir biçimde egemenlikle ilişki içindedir. "Siyasi açıdan bakıldığında felsefenin özgürlük ile özgür istem arasında kurduğu eşitliğin belki de en zararlı ve tehlikeli sonucu özgürlüğün egemenlik ile özdeşleştirilmesi olmuştur" (Arendt, 2012a: 222). İradenin buyurgan karakterinin egemenlikle olan ilişkisinin özgürlükle özdeşleşmesi işin içine baskı, şiddet gibi gayrı politik araçları sokar ki bu politik olanın, eylemin ve dolayısıyla da özgürlüğün olanağını ortadan kaldırır. Dolayısıyla Arendt için insanların dışsal zorlamadan kaçıp içsel alanda kendilerini özgür hissedecekleri negatif özgürlük anlayışı gerçek anlamda özgürlük olan eylem özgürlüğünü ortadan kaldırır niteliktedir. Diğer taraftan Arendt'e göre çağdaş liberal düşünce de özgürlüğü kişinin politik kamusal alandan azade özel yaşamı kapsamında ve politik olanın azaldığı yerde olanaklı olacak şekilde tanımlar. Bu anlayışa göre politik bir özgürlükten, politik alandan izole olunabildiği ölçüde bahsedilebilir. Modern düşünürlerin özgürlüğü "güvenlik"le eş anlamda kullanması bu anlayışın bir tezahürüdür. Zira politika söz konusu yaklaşım için özgür bir kamusal eylem alanıyla ilgili değil, özel alandaki özgürlüğü güvence altına alacak bir güvenlik mantığı ve dolayısıyla egemenlik anlayışı çerçevesi içinde ele alınır (Arendt, 2012a: 203-4).

olmalarıyla verilmiştir. Zira insanın bir nevi beklenmeyen bir mucizeyi gerçekleştirmesi tüm insanların benzersiz farklı bireyler olmalarına bağlıdır. Her yeni doğumda dünyaya farklı, bambaşka biri gelir ve bu da yepyeni bir başlangıca tekabül eder. Çünkü her doğum özünde bir başlangıç, dünyada yeni bir şeyin başlaması demektir. Bu bağlamda insanlar aslında eylemde bulunurken doğumla sahip oldukları yeni bir şey başlatma yetisini ortaya koyarlar. Bu nedenle Arendt eylemde bulunarak yeni bir şeyi başlatmayı “ikinci bir doğuş” olarak niteler.

İnsanların bir araya gelmeleri daha önce de dile getirildiği gibi onları ortak bir ilgide buluşturan müşterek dünyanın arada olmağıdır. İnsanların bir arada buldukları çoğulluk alanında aralarında cereyan eden ilişki ortaya “insani ilişkiler ağı”nı (“web” of human relationships) çıkartır. Bu ilişki ağı, bireyler arası ilişkilerin doğrudan şeyler veya nesnelere aracılığı olmaksızın gerçekleştiği yer olan insani meseleler alanını oluşturan şeydir. Arendt, söz konusu insani ilişkiler ağının her ne kadar üretim etkinliğinde olduğu gibi elle tutulur somut ve nesnel bir dünya oluşturmadığının altını çizse de, insani ilişkiler ağının bu özelliğinin onu daha az gerçek kıldığından söz edilemeyeceğini de ifade eder. Her insan doğduğu andan itibaren gerçekleştirdiği eylemlerle kendisinden önce var olan bu ilişki ağına dahil olur ve eylemleriyle ona katkıda bulunur. Her yeni gelen birey eylem ve sözleriyle burada hali hazırda mevcut olan sonsuz bireysel hikâyeye kendi hikâyesini ekler. Bunu, kendi söz ve eylemleriyle “kim” olduğunu ortaya koyarken, diğer bir deyişle kendi kimliğini ifşa ederken gerçekleştirir. Eylem Arendt’e göre bir çeşit performans sergilemek gibi insani çoğulluk önünde, onların tanıklığında sergilenmesi üzerinden bir hikâyeye dönüşür. Ancak hikâyenin kahramanı eylemiyle kendisini ifşa edip hikâyeyi mümkün kılarsa da hikâyenin anlamı ve onu gerçekleştiren kahramanın gerçekten kim olduğu nihayetinde eyleme tanıklık eden seyircilerin takdirine kalır. “Herkes yaşamına, eylem ve konuşmak aracılığıyla kendini insani dünyaya dahil ederek başlasa da, kimse kendi yaşam öyküsünün üreticisi ya da yazarı değildir (Arendt, 1994: 252).” Hikâye kahramanı, kimliğini ifşa eden eylemin oluşturduğu hikâye aracılığıyla adını kendinden sonraya bırakarak bir nevi dünyevi ölümsüzlük elde etme olanağına kavuşur. Bunu mümkün kılan da hikâyenin sözlü, yazılı kayıtlarla, sanatsal anıtlar veya gelenek aracılığıyla sonraki nesillere bırakılarak hatırlanmasının sağlanmasıdır.

Hikâyeyi kahramanın eylemi gerçekleştirme niyeti ve amacından bağımsız olarak eylem ile hikâyeye ilişkin yargının nihayetinde hikâyeye tanıklık eden anlatıcı veya

tarihçilere kalması, eylem failinin eyleme yüklenecek anlam üzerinde nihai hükmünün olmadığı anlamına gelir. Bu nedenle eylemin, insani ilişkiler ağında tekabül ettiği veya edeceği nihai anlam ve mahiyeti, eylemi gerçekleştiren faile açık değildir. Failin eylem ve sözlerle kimliğini ifşa ederken kim olduğunu ortaya koyması, onun gerçekte kim olarak anılacağına kendisi tarafından belirlendiği anlamına gelmez. Bu nedenle eylemin anlamı veya daha doğru bir ifadeyle anlamlı olma koşulu, failin gerçekleştirdiği eylemin kamuya açık bir çoğulluk önünde sergilenmesine bağlıdır. Dolayısıyla fail olarak eylemi gerçekleştiren aktörün eylemle kendi kimliğini ifşası, bu ifşanın kamuya yönelik gerçekleştiğini gösterir.<sup>17</sup> Eylemin önem ve anlamının eylem anında değil, gerçekleştikten sonra kamu tarafından bir öykü olarak nasıl anlatıldığı ve hatırlandığıyla ilişkilendirilmesi onun geçmişe dönük bir değerlendirmeye (*retrospective*) anlamlandırıldığını gösterir. Eylemin nihai anlamı ile eylemin faili olarak kahramanının kimliği böylece eylem bittikten sonra geriye yönelik bakışla hem faile hem de ona şahit olanlara açılma olanağı bulur. Eylem anında eylemin koşulları ile kendi amaçlarına gömülü olduğu ve böylece olan bitene dışarıdan bakmadığı için fail eylemin gerçek önem ve anlamını tüm boyutlarıyla kavramakta başarılı olamaz. Zira eylemin fail için taşıdığı anlam onu ortaya koyduğu anın zamansal-mekansal sınırlarına gömülüdür, eylemi takip eden süreçte değil. Fakat eylemin gerçek niteliği onun belli bir seyir izledikten, insani ilişkiler alanında diğer eylemlerle ilişkilere eklenildikten sonra öyküye dönüşüp gerçek anlam ve önemine kavuşmasıyla açığa çıkar (D'Entrèves, 2001: 74).

Eylem ve konuşmanın, iş'te olduğu gibi ardında elle tutulur bir ürün bırakmaması, zamana direnecek kendi başına nesnel bir yapıda olamaması Arendt'e göre bunun bir hikâye, efsane, anıt veya tarihi bir olay olarak insanlık hafızasına katılmasıyla telafi edilir. Hikâyelerin hatırlatıcı işlevi eylem ve onun faili olarak kahramanını unutulmaktan kurtarır. Düşünürü göre Antik Yunan'da eylem ve sözün kamusal alanda

---

<sup>17</sup> Eylem ile iş arasında bu bağlamda yaptığı bir kıyasla Arendt, bir hikâye kahramanının ortaya koyduğu eylem aracılığıyla kendi kimliğine dair açığa serdiklerinin bir üreticinin ürünü aracılığıyla kimliğine ilişkin anlattıklarından daha fazlasına tekabül ettiğini dile getirir. Düşünürü göre Platon'un Sokrates'in Atina yurttaşlarıyla ilişkilerini, mahkemede yaptığı konuşmaları ve kaçmak yerine infazına gönüllü olarak katılışı şeklinde bize aktardığı eylemleri bize Sokrates'in gerçekte "kim" olduğuna ilişkin çok şey anlatır. Bundan dolayı Arendt'e göre kendisi hiçbir eser yazmamasına rağmen bizim Sokrates'in kimliğine dair bildiklerimiz, kendi fikir ve yaklaşımlarına dair malumatlara bizzat kendileri tarafından kaleme alınan eserler aracılığıyla ulaşabildiğimiz Platon ve Aristoteles'e ilişkin bildiklerimizden çok daha fazlasıdır. "O birinin kim olduğunu yalnızca kahramanı olduğu hikâyeyi - başka bir deyişle biyografisini- bilerek öğrenebiliriz; üretmiş ve ardında bırakmış olabileceği eser/iş de dahil hakkında bildiğimiz her şey bize onun sadece ne olduğunu anlatır" (Arendt, 1994: 255).

bulunanların tanıklığı önünde ortaya konması kişinin tam da arkasında “ölümsüz bir ad” bırakma amacına dayanır. *Polis* bu anlamda insanlara haneden çıkıp kendilerini diğer herkesle kıyaslayıp, onlarla kendi fikirleri üzerinden bir rekabete girip kendi fark ve biricik kimliklerini söz ve edimleriyle ortaya koyma imkânını sağlama aracıydı. Bu, ölümlü insanların ölümsüzlük tutkusunun, adlarını sınırlı yaşamlarının ötesine taşıma arzularının sonucu olarak yaptıkları politik kamusal eylemlerin hayata anlam katan güç ve etkisine işaret eder. “Başka bir deyişle, insanların birarada polis biçimi altında sürdürdükleri yaşam, insani etkinlikler içerisinde en geçici nitelikte olan eylem ile konuşmanın, ve insan elinden çıkma en az katı ve en kısa ömürlü ‘ürünler’ olan edimler ile bunlardan doğan hikayelerin yok olup gitmemelerinin teminatıydı sanki (Arendt, 1994: 271).” Bu nedenle Arendt’e göre hikâyelerle zamanın geçiciliğine direnen politik eylem ve sözler sonraki kuşaklara aktarılarak insani yaşamın geçici ve anlamsızlığının üstesinden gelmenin imkânını sağlarken aynı zamanda sonraki kuşaklar için ilham verici, ders niteliğinde örnekler de oluştururlar.

Arendt insani ilişkiler ağında gerçekleşen eylemin öngörülemez özelliğinin politik eylem alanının taşıdığı olumsuzluk karakterinden kaynaklandığını dile getirir. Daha önce de dile getirildiği gibi fail eylemi yerine getirirken özünde eylemin nereye varacağını, nasıl sonuçlanacağını öngörüp kontrol edemez. Eylemin başlatıcısı olan failin yerine getirdiği eylem diğer tüm insanların dahil olduğu insani ilişkiler ağında diğer insanlarla karşılıklı bir etkileşim gerçekleştirerek eylemin belirli, sabit bir yönde hareket ve akışına izin vermez. Failin ortaya koyduğu eylemin dışsallaşmasının, insani ilişkiler ağının bu çok değişkenli olumsal karakterinin sonucu olarak, yalnızca diğer insanlar üzerinde değil, fakat aynı zamanda failin kendisi üzerinde de belirleyici etkiler oluşturması söz konusudur. Zira eylemin insani ilişkiler alanında ortaya koyduğu etki bu alana dahil olan tüm insanlar üzerine etki ettiğinden dönüp dolaşıp failin kendisini de etkilemektedir. Bu nedenle Arendt eylemin başlatıcısı olan failin sadece fail olarak değil, fakat aynı zamanda söz konusu eylemin etkilerine maruz kalan bir “kurban” olarak da anlaşılması gerektiğini dile getirir. Dolayısıyla eylemde bulunan bir fail sadece belirleyen değil, aynı zamanda karşılıklı olarak hem kendi hem de diğer insanların söz ve eylemlerince belirlenen karmaşık bir ilişki ağı içerisinde eylemlerde bulunur. İnsani ilişki ağının her failinin beklenmeyeni ortaya koyma yetisi ve bu eylemlerin birbiri üzerindeki karşılıklı ve karmaşık ilişkisi tam da politik olana olumsuzluk karakterini veren şeydir. Her eylem ve eylemi ortaya koyan fail, eylem



gerçekleştikten sonra sonsuz ihtimalli bir etkileşim zincirine eklenerek hem ilişki ağının yapısını belirler hem de bu ilişki ağının içerisinde belirlenir. Dolayısıyla Arendt'e göre "en sınırlı koşullardaki en küçük eylem bile sınırsızlığın tohumunu taşır, zira bir edim, kimi zaman bir kelime, bütün bir kümelenişi değiştirmeye yeter (Arendt, 1994: 261)." Eylem tam da bu nedenle onu gerçekleştiren faile anlam ve sonuçları bakımından açık değildir. Zira onun nereye varacağını önceden öngörülemez oluşu onun hakkında hüküm verme olanağını eylem bittikten sonra onu aktaran hikâye anlatıcısı veya tarihçiye bırakır.

İnsani ilişkiler ağında meydana gelen bir eylemin sonsuz ihtimale açık olmasının, olumsal karakterinin bir sonucu da eylemin geri döndürülemezliğidir (*irreversible*). Arendt hiçbir eylemin insani ilişkiler ağının karmaşık yapısından dolayı başlatıldıktan ve diğer süreçlere dahil olduktan sonra geri alınabilir olmasının mümkün olmadığını ifade eder. Düşünür, insanların ellerinden iş etkinliğiyle çıkan nesnelere iş öncesi tasarlanan amaca uymadığı durumda yok edilebileceğini, eylem durumunda ise sonuçları ne olursa olsun hiçbir eylemin veya ortaya çıkardığı sonucun geri döndürülebilir olmayacağını belirtir. Başlatılan her eylem çok yönlü insani ilişkiler ağında başka başlangıç ve sonuçlarla ilişkiye dahil olduktan sonra failinin kontrolünün dışına çıkar ve bu nedenle durdurulması veya geri alınması artık failin inisiyatifi dahilinde değildir. Sonuç olarak "[t]ek bir edimin süreci, bizzat insanlık sona erinceye kadar zaman içinde sürüp gider" ve bu özellik onu başlatan failin onu başlattıktan sonra eylemin izleyeceği seyir ve ortaya çıkardığı sonuçlar üzerinde hiçbir hükmünün olmadığını gösterir (Arendt, 1994: 319).

Arendt'e göre eylem ve politik olanın doğasında bulunan bu öngörülemez ve geri döndürülemezlik karakterleri insani ilişkiler ağının olumsal kırılma yapısını ön plana çıkarmakta ve insani ilişkiler ağı için gerekli olan istikrarı tehlikeye atmaktadır. Bu nedenle insani çoğulluk alanının var olduğu her yerde bir potansiyel olarak bulunan özgür eylem olanağının beraberinde getirdiği, tabiri caizse özgürlüğün bedeli olan bu kırılma yapısı tam da bir noktadan sonra söz konusu olanların ortadan kalkmasına neden olabilecek bir istikrarsızlık ortaya çıkarabilecek kararsız bir karakter sergileyebilmektedir. Dolayısıyla insani çoğulluk alanında istikrar ve düzenin sağlanması, bu özelliklerin bir biçimde dengelenmesi ve politik alanın sürdürülebilirliğinin güvence altına alınmasını gerektirir. Düşünür'e göre bu nedenledir

ki Platon ve Aristoteles<sup>18</sup> ile birlikte filozoflar insani çoğulluk alanının bu kırılğan yapısının üstesinden gelmek için politikayı bir zanaatçı mantığıyla ele alarak eylemin yerine yapmayı (*making*) geçirip onu kontrol edilebilir, sonuçları ön görülebilir istikrarlı bir yapıya kavuşturmak istemişlerdir. Ancak bu girişim politik olanın kendisinin ortadan kalkması demektir ki, daha önce de görüldüğü üzere bu yaklaşım Arendt tarafından eleştirilen geleneksel yaklaşımı temsil eder. Arendt bu bağlamda insani ilişkiler ağında bulunan bu kırılğan karakter için dengeleyici unsurun politik insani çoğulluk alanından geri çekilme veya onu ortadan kaldırmakta aranmayacağını, bunun imkanının onun kendi doğasında bulunan birtakım içkin özelliklerde bulunabileceğine inanır. Bu imkânı sağlayan insani yetiler söz verme (*faculty of promising*) ile affetme/bağışlama (*faculty of forgiving*) yetileridir.

Arendt'e göre eylemin öngörülemez karakterinin insani ilişkiler ağında geleceğe dair ortaya çıkardığı bilinmezliğin neden olabileceği olumsuzluklara karşı söz verme ve verdiği bu sözü tutma yetisi bir çeşit dengeleyici işlev görür. Arendt söz vermek olarak sözleşme ve anlaşmaların insani ilişkiler alanında oynadıkları dengeleyici rolü şu benzetmeyle ifade eder; “Onlar, insani meselelerdeki öngörülemezliği ve insanların güvenilmezliğini olduğu gibi kabul eder ve tabiri caizse bunları sadece bir ortam [vasıta] olarak kullanarak, içlerine öngörülebilir olanlardan bazı adacıklar serpiştirir ve bazı güvenilir yön levhaları dikerler (Arendt, 1994: 334).” Söz verme yetisi yoluyla insanlar birbirleriyle sözleşme ve anlaşmalar yaparak gelecek hakkında birbirlerine taahhütte bulunup geleceğin belirsiz karanlığını kendileri tarafından bir nebze de olsa öngörülebilir kılma ve eylemlerini bunlara göre gerçekleştirme imkânına erişirler. Bu yolla ne olacağı önceden kestirilemeyecek insani ilişkiler alanında insanların birbirlerine belli konularda söz verip güvencede bulunmaları kendileri için dayanabilecekleri güvenli bir alan yaratmanın imkânını oluşturur. Söz vermenin tesis ettiği karşılıklı güven insanlar arası ilişkilere istikrar kazandırır ve söz konusu istikrar da kamusal çoğulluk alanının sürdürülebilirliği için bir güvence sağlar.

Bağışlama yetisi ise eylemin geri döndürülemez oluşunda eylemi gerçekleştiren failin niyetinden bağımsız olarak ortaya çıkan olumsuz sonuçların faile sonsuza kadar

---

<sup>18</sup> Arendt, politik eylem ile zanaatçı mantığıyla üretime denk düşen iş arasındaki farkı, daha doğrusu politik eylemin özgün karakterine dair çerçeveyi Aristoteles'in *praxis* ile *poiesis* arasında yaptığı kavramsal ayırmadan esinlenerek ortaya koyar. Ancak bu kavramsal çerçeveyi söz konusu kavramları çeşitli bakımlardan Aristotelesçi orijinal anlamlarından farklılaşacak biçimde dönüştürerek kendi teorisine dahil eder. Aristoteles ile Arendt'in eylem anlayışlarını aralarındaki fark(lar) üzerinden kıyaslayarak açıklayan ayrıntılı bir okuma için bkn. Villa, 1996: 44-56.

yüklenmemesinin olanağını sağlar. Arendt daha önce görüldüğü gibi bir eylemin insani ilişkiler ağında sonsuz etkileme ve devam etme gücüne sahip olduğunu ortaya koymaktaydı. Bu da gerçekleştirdiği eylemin öngörülemez istenmeyen sonuçlarının sorumluluğundan dolayı failin bu sonuçların mesuliyeti altında sonsuza kadar kalması tehlikesini doğurur. Bunun sonucu olarak eylemin doğasına atfedilen yeni bir şeyler başlatma olanağı, geçmiş eylemlerin yükümlülüğü altında kalmış insanlar için bir olanak olmaktan çıkabilmekle karşı karşıya kalır. Zira failin eylem ve sonuçları üzerinde sadece belirleyen değil, fakat aynı zamanda belirlenen kurban olması, onun sonsuza giden eylem ve etkileri tarafından sonsuza kadar belirlenmesine ve söz konusu belirlenim altında yeni bir eylem başlatma olanağından mahrum kalmasına neden olacaktır. Tam da bu noktada bağışlama yetisi niyet edilmemiş istenmeyen sonuçlar ortaya çıkaran eyleminin bağışlanmasıyla faili bu sonuçların sorumluluğundan kurtararak eylemin geri döndürülemez karakterinin insani ilişkiler ağında özgürlüğe (veya Kantçı anlamda otonomiye) karşı ortaya çıkarabileceği olumsuzlukların hafifletilmesini sağlar. Faillerin geçmişte başlattıkları eylemlerin sonuçlarının etkisinde kalıp geçmişin yükü altında sıkışmalarını önleyerek yeni olanın imkânını içinde taşıyan şimdi ve geleceğe doğru geçilmesini sağlayan insani yeti, arzu edilmeyen eylem sonuçlarının göz ardı edilmesini sağlayan bağışlama yetisidir (Arendt, 1994: 328). Böylece insanlar geçmişte yaptıkları ve istenmeyen sonuçlar doğuran eylemlerin sorumluluklarından kurtularak sürekli olarak yeni başlangıçlar yapma imkân ve gücüne kavuşabilmektedirler. Ancak bu durum bilerek yapılan kötü edimler için geçerli değildir ve söz konusu kötü niyetli edimlerin bağışlanmaları değil, cezalandırılmaları gerekir.

Arendt politik alanda bir arada bulunan insanların eylem ve konuşmada buldukları her yerde kamusal alanın kurumsallaşmasına önsel olarak bir tezahür alanının (*appearance space*) belirlediğini ifade eder. Tezahür alanı, insanların bir araya toplandıkları her yerde potansiyel olarak mevcuttur ve birbirlerine görünüp konuştukları, karşılıklı eylemde bulduklarında ise potansiyel olmaktan çıkıp gerçeğe dönüşür. Bu tezahür alanında bir araya gelip ortak politik bir amaç için insanların konuşup, uyumlu bir eylem üzerinden politik örgütlenmede buldukları yer ve zamanda ortaya “iktidar” (*power*) çıkar.<sup>19</sup> Arendt’e göre iktidar “eyleyen ve

---

<sup>19</sup> Arendt’in birbirinden ayırt ederek ele aldığı *Power*, *Strength* ve *Force* kavramlarının Türkçe karşılıkları için Bahadır Sina Şener’in çevirisini yaptığı *İnsanlık Durumu* eserinde sırayla “Güç”, “Takat” ve “Kuvvet” kavramları kullanılmıştır. Fakat Arendt’in Türkçeye Bülent Peker tarafından

konuşan insanlar arasında kuvve [potansiyel] halinde bulunan tezahür sahasını, kamu alanının varlığını sürdürmesini sağlar (Arendt, 1994: 274).” İktidar insanların ortak amaçlar için bir arada bulunup bu ortaklaşma içinde uyum içinde eyledikleri durumlarda belirir. İktidarın varlığı bir insan çoğulluğunun varlığını gerektirir ve bu insanların bir aradalığı son bulduğunda iktidar da ortadan kalkar. Bu anlamda iktidarın tek bir kişiye aidiyeti söz konusu değildir. İktidarın tek bir hükümdar ya da yöneticinin tekelinde bulunması anlayışı politikanın bir yönetim ve egemenlik ilişkisi olarak ele alınan geleneksel yanlış kavrayışına dayanır. Dolayısıyla Arendt’e göre birinin iktidarda olması olarak iktidar sahibi olmasından bahsedildiğinde demek istenen aslında onun bir insan topluluğu için onlar adına eylemde bulunma ehliyetine sahip olmasıdır. Bu nedenle “iktidar sahibi” kullanımıyla iktidarın bir kişiye aidiyetine yapılan gönderme aslında doğru bir kullanım değildir. Bu kullanım özünde metaforiktir ve onun metaforik anlamı göz ardı edilip ifadeye olduğu gibi bakıldığında aslında kişinin “kuvvet sahibi” olduğunun kastediliyor olduğu anlaşılmaktadır (Arendt, 1997a: 50). Arendt’e göre iktidarın zorunlu biçimde bir çoğulluğun birliktelik ve ortaklaşmasını gerektirmesine karşın kuvvet (*strength*) ise bireysel bir nitelik sergiler. Kuvvet kişinin doğal olarak diğer kişilerle ilişkisinden bağımsız, kendi başına sahip olduğu bir şeydir. Bu nedenle de iktidardan farklı olarak kuvvetin kişisel bir sahiplik bağlamında ele alınması anlaşılmalıdır. Güç, zor (veya şiddet) (*force*) ise daha çok bir zorlamayla eş anlamlı olacak biçimde doğal ya da toplumsal enerjiyi dile getirir. Arendt’e göre günümüzde politikanın bir yöneten-yönetilen egemenlik ilişkisi bağlamında ele alınması iktidar, kuvvet, güç, şiddet ve otorite gibi politik kavramların hepsinin birbirleriyle karıştırılacak şekilde birbirlerine yakın anlamlarda kullanılmasına neden olmaktadır. Bu nedenle çoğu zaman “iktidar sahibi” olmak yanlış düşünülen biçimde zor ve şiddet araçlarının kullanımını elinde bulunduran bir yönetici olarak anlaşılır.

---

çevrilen bir diğer eseri olan *Şiddet Üzerine*’de ise aynı kavramların Türkçe karşılıkları sırayla “İktidar”, “Kuvvet” ve “Güç/Zor” olarak tercih edilmiştir. Burada özellikle *Power* kavramının Türkçeye nasıl çevrildiği önem arz etmektedir. Her iki eserde Arendt’in kavramları kullanım bağlamına (ki burada özellikle *Şiddet Üzerine* eserinde) ve bu kavrama ilişkin açıklamalarda bulunan ikincil kaynaklara bakıldığında düşünürün alışlagelmiş politika geleneğinde egemenliğe yakın bir anlama gelen “iktidar” kavramını kendine özgü politika teorisi bağlamında ele alıp farklı bir biçimde yorumladığı görülmektedir. Dolayısıyla burada söz konusu kavramların Türkçe karşılıkları için Bülent Peker’in *Şiddet Üzerine* eserinin çevirisinde yaptığı tercihlerin takip edilmesinin daha doğru olduğu görülmektedir.

İktidar, Arendt'e göre insanların zor veya şiddet yoluyla baskı altına alınmalarına değil, daha çok uyum içinde eylemek için kendi rızalarıyla bir araya gelmelerine tekabül eder. İktidarın varlığı bu anlamda insanların tartışma ve müzakere yoluyla ortak bir noktada buluşup bir uyum yakalamalarıyla ortaya çıkar. Şiddet ve zorun ortaya çıktığı yerde ise iktidar ortadan kalkar. Arendt şiddetin amaç için bir araç olduğunu, iktidarın ise kendinde bir amaç olduğunu ifade eder. Ona göre "İktidar, bir amacın aracı olmanın çok ötesinde, fiiliyatta bir insan topluluğunun amaç-arac terimleriyle düşünmesini ve eylemesini mümkün kılan koşulun ta kendisidir (Arendt, 1997a: 57)." Bu bakımdan iktidar "kamu alanını ve tezahür sahasını korur; bu anlamda aynı zamanda insan eseri [dünyanın] da can damarıdır; eylem ve konuşmanın [sergilendiği], insanı konular, ilişkiler ve bunların sebep olduğu hikâyelerle donanmış bu sahne olmasaydı, insan eseri [dünya] nihai varoluş nedenini yitirirdi (Arendt, 1994: 279)." Buradan da anlaşılacağı üzere iktidar Arendt'e göre politikayı mümkün kılan kamusal alan ve orada bulunun insani çoğulluğun bir aradalığının devamlılığını sağlar. Dolayısıyla iktidar söz verme-sözünü tutma ve bağışlama yetilerinin politik alana istikrar ve kalıcılık sağlamadaki işlevleri bakımından onlarla yakından ilişkilidir.

Görüldüğü üzere Arendt'in politik olanı egemenlik ilişkilerini dışlayan ve kamusal alanda kişisel kanaatlere dayalı çeşitliliği içeren bir çoğulluk alanı olarak ele alması onu geleneksel politika kavrayışından açık biçimde ayırır. Arendt'in politikanın ne olduğuna ve diğer insani etkinliklerden ne şekilde ayrıldığına ve bunlarla hangi bakımdan ilişkilendiğine dair görüşleri daha önce de ortaya konulduğu gibi onun Antik Yunan'daki politika deneyimine yaptığı göndermeler üzerinden şekillenir. Zira ona göre kendisine özgürlüğü amaç edinen politik etkinliğin başka amaçlara dayalı diğer insani etkinliklerden ayrılması en doğru biçimde bu dönemde gerçekleştiği için politik olana dair en esaslı kavrayış Antik Yunan *polis* deneyiminde ortaya çıkmıştır. Fakat daha önce de ifade edildiği gibi Arendt özünde bu ayrımların yer aldığı toplumsal durumun modern dünyaya olduğu gibi taşınması gerektiğini düşünüyor değildir. Zaten Antik Yunan döneminde yurttaşlık hakkı tanınmayan ve yurttaşlık hakkına sahip insanlardan konum bakımından daha aşağı görülen kadın ve kölelere yönelik ayrımcı ve eşitsiz tutumun Arendt tarafından günümüz şartları için savunulabilir olduğunu iddia etmek pek makul bir tutum olmayacaktır. Antik döneme yönelik referansın amacı daha çok politikanın doğasının diğer insani etkinlikler olan iş ve emeğin icra edilmesi mantığından ne denli ayrıldığını doğru bir örneğe dayanıp, özünde geleneksel politika

felsefesi geleneğinin bunlar arasındaki ayrımları hangi biçimde yanlış kavradığı veya bu ayrımları ortadan kaldırdığını göstererek, politik etkinliğin de bunun ışığında nasıl tahrip edildiğini ortaya koymak ve bu yolla politika felsefesi geleneğinin bir eleştirisini sunmaktır. Başka bir deyişle, biyolojik bireysel kaygılar veya amaç-araç kategorisine göre icra edilen etkinliklerin kamusal alanda kendisine en büyük hedef olarak özgürlüğü amaç edinen politik etkinliğin alanına dahil edilmesinin insani özgürlüğü, politikanın insanın yaşamına anlam katan karakterini nasıl sakatladığı gösterilmektedir. Dolayısıyla Arendt insanlık durumunda belirleyici koşulların temel düzeyde ne tür mantıkla iş gördüklerini açıklamakla politika tarihi boyunca açığa çıkan ve yaşadığı dönemde de kendini farklı bir biçimde gösteren patolojik politik sorunların kaynağına ışık tutma niyetindedir. Arendt'in eleştirdiği söz konusu gelenek her ne kadar Platon'la başlamışsa da onun eleştirisi günümüz çağdaş politik kavrayışının zeminini belirleyen modern dönem politika düşüncesine odaklanır. Düşünürün modern dönem eleştirisi temelde “toplumsalın yükselişi” (*rise of the social*) ve modern insanın çeşitli nedenlerden dolayı “dünyaya yabancılaşmasına” dayanır.

### **3.1.3. Modern Dönem, Toplumsalın Yükselişi ve Totalitarizm**

#### **3.1.3.1. Modern Dönem Eleştirisi ve Yabancılaşma**

Arendt'in modern dönem eleştirisi arka planı çok yönlü kavramsal ve tarihsel analizlere dayanır. Bu analiz ve eleştiriler tarihi toplumsal, bilimsel ve felsefi gelişmelerin hepsini göz önünde bulunduran Arendt için modern dönemin insani durum açısından karakterini yansıtır. Bu bağlamda düşünür buraya kadar kavramsal ve tarihsel köklerine kadar takip edilerek ortaya konan ve insanlık durumunu belirleyen etkinlik ve kategorilerin modern dönemde birbirleriyle ne tür bir ilişkiye girdiklerini göstermekte ve buradan da içinde yaşadığımız çağın karakterini bu tespitler aracılığıyla kendimiz için daha anlaşılır kılmaya yönelir. Bu çaba daha önce de ifade edildiği gibi “yaptıklarımız üzerine düşünmeyi” ve buradan da temelde politik olan insani durumla ilgili çağdaş problemlerin doğasını açığa çıkartmayı amaçlar. Arendt'in modern döneme ilişkin yaptığı analizlerin etrafında şekillendiği tespitler temelde insanın dünyaya ve yeryüzüne yabancılaşması, kamusal ve özel alan arasındaki ayrımların silikleşip ortadan kalkması, kamusal müşterekliğin ve özgürlüğün yitirilmesi, emeğin iş ve eylem üstünde hiyerarşik öncelik elde ederek

kamusal alanın temel belirleyici kategorisi haline gelmesi ve tüm bunların ışığında politikanın kamusalın genel karakterinin sönümlenmesiyle ortadan kalkmasına dayanır. Bunlar içinde Arendt'in ilk olarak ele aldığı gelişmeler “dünyaya yabancılaşmaya” tekabül eden modern ekonomik gelişmeler ve dünya üzerinde belli bir yer olarak mülkiyetin (*property*) sermaye olarak “servet”le (*wealth*) yer değiştirmesidir. Bu dönem kabaca 17. yüzyıldan 20. yüzyıl başına kadarki bir döneme tekabül eder (Canovan, 1995: 150).

Arendt, hatırlanacağı üzere insanları bir arada tutan ve onları aynı zamanda birbirinden ayıran kalıcı kamusal dünyanın varlığıyla insanların özel mülkiyet olarak dünyada belli bir yere sahip olmaları arasında ilişki kurmaktaydı. İnsanların özel yaşamına tekabül eden hanenin dünya üzerinde belirli bir yerde bulunması ve özel alanda, başka bir deyişle özel mülkiyet alanında insanların emek yoluyla yaşamlarını sürdürmeleri kamusal ortak alana katılmaları konusunda bir imkân oluşturmaktaydı. Dolayısıyla Arendt insanların özel yaşamlarına tekabül eden özel mülkiyetin sabit, istikrarlı ama aynı zamanda da doğal bir sınıra sahip olan karakterinin insanlar ve dünya arasındaki ilişkiyi mümkün kıldığını düşünür. Bu bağlamda Antik Yunan'da yurttaş olma hakkıyla şehirde bir haneye sahip olmak arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Bu nedenle bu dönemde yurttaşın yurttaşlıktan çıkarılması, kamusal alana katılma hakkından mahrum edilmesi aynı zamanda sahip olduğu hanenin yıkılarak elinden alınmasıyla eş zamanlı gerçekleştirilmekteydi. Tüm bu değerlendirmeler ışığında Arendt için insanın sahip olduğu mülkiyet, dünyanın ortak paydasında kendi payına düşen özel belirli bir yere tekabül etmesi bakımından kişinin dünyasallığını ifade eder. Arendt'e göre mülkiyetin bu dünyevi sabit karakteri, Reform hareketleri aracılığıyla kilisenin mülksüzleştirilmesinin başlattığı genel bir kamusallaştırma (*expropriation*) sürecini takiben kalıcı mülkiyetin istikrarsız, akışkan “servet”e dönüşmesi nedeniyle ortadan kalkar. Bu süreç sabit özel mülkiyet biçiminin ortadan kaldırılarak yerine birikerek artırılabilen ve modern ekonomik büyümenin karakterini meydana getiren toplumsal serveti geçirmiştir. Mülkiyet taşınmaz ve dünyevi olması anlamında kalıcıyken servet ise dünya üzerinde yer değiştirebilir, biriktirebilir ve tüketilebilir bir yapıya sahiptir ve tüketilebilir olma karakteri onun sürekli bir birikme sürecine ihtiyaç duymasına neden olur (Arendt, 1994: 349). Düşünürü göre bu bağlamda servet birikimi sadece insanın dünyeviliği, dünyayla ilişkisinin bittiği, kendi dünyasallığına yabancılaştığı ölçüde mümkündür ve bu da ailenin içinde yaşamını sürdürdüğü aileye

ait dünyevi sabit mülkiyetin ondan alınması ve insanların mülksüzleştirilmeleri sonucunda meydana gelir. İnsanların yaşamsal biyolojik ihtiyaçlarını karşılamak için ortaya koydukları emek özel alan olarak dünyevi sabit bir noktadan kopartılmış ve bunun sonucu olarak yaşamsal zorunluluğun mekânı olarak mülkiyet artık dünya üzerinde sabit bir yer değil, kişinin kendi bedeninde taşıdığı emek gücüne dönüşmüştür. Buna göre köylü veya çiftçilerin üzerinde emek harcayarak yaşamlarını sürdürdükleri mülk servete ve servette modern sermayeye, köylüler ise emekçilere dönüşmüşler ve bunun sonucu olarak ortaya bir emekçiler toplumu veya sınıfı çıkmıştır. İnsanlar, yaşamsal gerekleri için çalışmaya zorlanan ve çalıştıkça servetin birikip büyümesini sağlayan, üretim ve tüketimin kontrolsüzce devasa boyutlara ulaştığı, bu devasa üretimden kendi yaşamını sürdürmesini sağlayacak olandan fazlasına sermayece el konulmasıyla yeniden mülksüzleştirildiği bir emekçiler toplumunun üyesi konumuna düşer. Arendt'e göre tüm bu gelişmeler "beraberce kapitalist bir ekonominin ortaya çıkışının koşullarını oluşturdular (Arendt, 1994: 347)."

İnsani dünyada temel belirleyici etkinliğin emek olarak ele alınıp vurgulanması ve insanların emekçiler olarak tanımlanması modern dönemde tüm insan yaratımı ürünlerin kalıcılıktan yoksun, emek ürünleri gibi tüketim nesnelere indirgenmelerine neden olmuştur. Bu geçiciliğin nedeni, bu dönemde insanların temel kaygılarının yaşamlarının biyolojik zorunluluklarınca belirleniyor olmasındandır. Bu noktada insanların yaşamlarını onun aracılığıyla tanımladıkları temel belirleyici değer, nesnelere tüketim değeridir. Emegın belirleyici kategori olduğu bu dönemde her şey kendi değerine tüketim mantığı üzerinden sahip olup dünyevi kalıcılığını tüketici mantık karşısında koruyamaz hale gelir. Emegın modern dönemde bu şekilde temel belirleyici kategori olup vurgulanması, kamusal politik olanın genel anlamıyla ekonomik bir zeminde ele alınmasına yol açar. Arendt bu noktada Marx'ı onun insanı hayvandan ayıran temel ayırıcı özellik olarak emeği yücelttiğini ifade ederek eleştirir. Arendt'e göre Marx'ın insana dair yaptığı tanımda emeği bu denli merkezi bir noktada ele alması onun iş ve emek arasında olan ayrımı gözden kaçırmamasına neden olur. Her ne kadar üretici ve üretici olmayan emeği birbirinden ayırıp iş ve emek arasındakine benzer bir ayrım imasında bulunsa da onun politikanın merkezi kategorisi olarak emeğe işaret etmesi *homo faber*'i *animal laborans*'ın niteliklerine göre değerlendirdiğini gösterir. Bu nedenle Marx'ın teorisinde iş ve emek ayrımı ortadan



kalkmakta ve iş'in ürünleri kalıcı dünyasal, nesnel özelliklerini kaybederek canlı emek ve emek sürecinin sonuçlarına dönüşür (Arendt, 1994: 125-126). Bununla bağlantılı olarak Marx'ın iş ve emek ayrımı yapmamasının diğer bir sonucu ise, iş etkinliğinin insan yapımı ürünlerini de doğal emek ürünleri kategorisine dahil ederek onu doğallaştırmasıdır. Bunun sonucu olarak da tıpkı tüketim nesnelere olan emek ürünleri gibi insan yapımı dünya ve onun kalıcılığını sağlayan kullanım nesnelere olan iş ürünleri de doğal tüketim nesnelere olarak kavranmakta ve tüm nesnelere dünyasal kalıcılıkları olan varlıklar olmaktan çıkıp "dünyasız emeğin" ürünlerine dönüşürler. Bu modern dönemin "dünyasızlık" (*worldlessness*) karakterini ifade eden, Arendt'in dünyaya yabancılaşma olarak tanımladığı şeyin tam olarak kendisidir. "Modern çağın alâmet-i farikası, Marx'ın düşündüğü gibi kendine değil dünyaya yabancılaşmadır (Arendt, 1994: 346)." Hepsinin ötesinde Arendt'e göre Marx'ın ortak kamusal politik olanı yaşamsal bireysel kaygılarla ilişkili emek ve ekonomik kategoriler temelinde ele alması *vita activa*'nın insani etkinliklerinin gerçek doğasını yanlış değerlendirmesine ve bu kategorileri birbirine karıştırmasına neden olmuştur.

Arendt'e göre yine modern dönemin karakterini belirleyen bir diğer gelişme olan Amerika Kıtasının ve akabinde tüm yeryüzünün keşfiyle gelen "yeryüzüne yabancılaşma" ise söz konusu dünyasızlık olarak ifade edilen dünyaya yabancılaşma eğilimine bilimsel gelişmeler yoluyla ivme kazandıran dönüşümlere yol açmıştır. İnsanların yeryüzünü keşfetmesi ve onu haritalara dökerek kendi zihin dünyalarına sığdırmaları Arendt'e göre kendilerini yeryüzünden kopartmaları, ondan soyutlanmalarıyla mümkün olur. Özellikle uçağın keşfedilmesi ve insanların yeryüzünün herhangi bir noktasına çok kısa bir zaman içinde ulaşabilir olmaları önlerinde bulunan yeryüzü ve dünyaya karşı bir mesafe duygusuyla neticelenir. Teknolojik gelişmelerin sağladığı imkânlar insanların yeryüzüyle olan ilişkilerini ona bağlı belli bir mekân veya yerden bağımsız olarak görmelerine ve kendilerini dünyadan "özgürleşmiş" hissetmelerine neden olur.

Modern dönemin karakteri olan yabancılaşmaya neden olan en güçlü gelişmelerden bir diğeri ise insanlar için duyuusal deneyimi şüpheli hale getiren ve insanlara yeryüzü dışından, sonsuz evrenin herhangi bir noktasından dünyaya bakmayı mümkün kılan Arşimetçi dayanak noktasının keşfini sağlayan teleskobun icadıdır. Teleskobun icadı dünyanın evrenin merkezinde olmadığını, dünyanın güneşin etrafında döndüğünü göstermesinin yanında insanlara evren ve yeryüzünün aynı evrensel kozmik yasalara

tabi olduğunu göstererek insanların doğaya yaklaşım biçimlerinde önemli değişimlere yol açar. Arendt'e göre bu icat sayesinde insanlar artık dünyayı yeryüzüne bağlı insani bir bedenden bağımsız, sonsuz evrenin herhangi bir Arşimet noktasına kendilerini yerleştirerek değerlendirebilme imkânına kavuşurlar. İnsanın yeryüzüne bağlı olmasına rağmen sanki yeryüzünün dışında evrenin başka herhangi bir noktasındaymış gibi yeryüzü üzerinde tasarrufta bulunması onun doğaya kozmik süreçleri uygulayıp doğa üzerinde yaptığı deneyler ve bilimsel araçlar sayesinde hâkimiyet kurmasını sağlar. Doğaya doğa dışından yönelerek geliştirilen bu bakış açısı insan bilgisinde muazzam bir genişlemeye yol açmış ve doğal olmayan kozmik yasaların doğaya uygulanması (atomun parçalanması, doğada olmayan elementlerin yaratılması vb. mümkün kılmış) bir yerden sonra doğanın varlığını tehdit edebilecek bir noktaya bile varmıştır. Modern dönemde insanın doğaya kozmik yasaların ilkelerini uygulayarak modern bilimlerin gelişimini sağlaması insanın yeryüzüne yabancılaşması pahasına gerçekleşir. “Her halükarda, yabancılaşan dünya modern toplumun seyrini ve gelişmesini belirlerken, yabancılaşan yeryüzü de modern bilimin alamet-i farikası halini aldı ve öyle de kaldı (Arendt, 1994: 360).” Modern bilimin yeni keşiflerle özellikle yeryüzü veya güneş merkezli değil, kozmik ölçekli, başka bir deyişle merkezlessiz bir evren görüşünü temele alması daha önce varlığa ilişkin “mutlak” olarak düşünülen doğa yasaları veya evrensel düzeyde geçerli ilkelerin bu sefer “göreceli”, konum alınan yere bağlı bakış açısına göre değişebilir olarak kabul edilmesine neden olmuştur. Dolayısıyla genel geçer yasaların kaynağı veya dayanağı artık insanın yeryüzüne bağlı gündelik deneyiminde tecrübe etmeye alışık olduğu doğa değil, evrenin istenilen herhangi bir yerine yerleşerek evrene ilişkin gözlem yapmayı olanaklı kılan Arşimetçi kozmik dayanak noktasıdır.

Arendt'e göre teleskobun icadının gösterdiği üzere gerçekliğe dair salt duyuşal gözlemler ışığında yapılan çıkarımların yanıltıcı olabileceği düşüncesi beraberinde duyuşal gerçekliğe karşı şüpheyi getirir. Bu bağlamda Galile'nin temellerini attığı bu yeni bilimin felsefedeki ilk etkilerinden biri Descartesçi “Kartezyen şüphenin” ortaya çıkışıdır (Canovan, 1995: 151). Dolayısıyla Arendt'e göre “Galile ne kadar modern bilimin atasıysa Descartes da en az onun kadar modern felsefenin babasıdır” ve “modern felsefe kökenini ve seyrini önceki herhangi bir felsefeden çok daha belirgin olarak özel bilimsel keşiflere borçludur (Arendt, 1994: 367).” Bilimsel keşiflerin bilindik dünya ve evren kavrayışını dönüştürmesi, varlığa ilişkin bir görünüş ve

gerçeklik, hakikat ayrımı ile görünüşün hakikatle örtüşüp örtüşmediğine yönelik şüpheyi kaynaklık eder. Dünyadaki her şeye, tüm görünüşlere karşı oluşan şüphe Descartes'ı varlığa ilişkin hakiki bilgiyi dışarıda, görünüşlerde değil, insan aklının kendisinde aramaya götürmüştür. Kişinin şüpheden kurtulması ancak kendi iç muhakemesi ve mantıki çıkarımıyla şüphe eden birinin şüphe ettiğinden şüphe edemeyeceği ve bu şüphe eden kişinin zorunlu olarak var olması gerektiğinin düşünülmesi yönündedir. Dolayısıyla bu argümanın temellendirmesi ve kesin bilgiye dair şüphenin bertaraf edilmesi kendi iç gözlemine gömülen öznenin kendi varlığının kesinliği iddiasıyla teminat altına alınır. Bu bağlamda Arendt'e göre Descartes'ın burada asıl yaptığı varlığa ilişkin kesinlikli bilgiye ulaşmak için Arşimetçi dayanak noktasının “düşünen ben”in içine taşınmasıyla rasyonel bir varlık olarak “ben” veya modern özneyi (*cogito*) kesin nesnel bilginin dayanak noktası olarak konumlandırmaktır.

Arendt'e göre modern felsefede hayat bulan Kartezyen şüpheciliğin vardığı nokta dünyaya yabancılaşmanın başka bir biçimini temsil eder. Zira Arşimetçi dayanak noktasının öznenin zihnine taşınıp gerçekliğin buradan tesis edilmesi dünyadan özneye geri çekilmeyi ifade etmesi bakımından yabancılaşmanın başka bir biçimine işaret eder. Bu noktada öznenin şüpheyi bir başlangıç noktası olarak ele almasıyla kendi içe bakışında zihinsel süreçlerine dayanması (her ne kadar kendi dışındaki doğanın gerçekliği ve varlığından emin olamasa da) sonunda salt kendi varlığının kesinliğinden emin olmasına vararak sonuçlanır. Ancak burada kolayca görüleceği gibi kendi varlığına olan kesin inancın karşısına dışsal, diğerleriyle ortaklığı sağlayan dünyasal olanın gerçekliğine yönelik şüphe yerleşir. Bu nedenle Arendt'e göre Kartezyen felsefede dışsal dünyanın varlığı kendisi olarak bir gerçekliği ifade etmekten ziyade, öznel bilincin işlemlerinin bir parçasına tekabül eder. Bu bağlamda insanların ortak deneyimini sağlayan dünyadan kendi içlerine dönen öznel için ortak deneyimi mümkün kılan dünyanın söz konusu yitimi (ya da en azından varlığına dair inancın şüpheli kılınması) ortakduyunun<sup>20</sup> (*common sense*) yitilmesiyle sonuçlanır.

---

<sup>20</sup> Arendt'in kendi politik yargı düşüncesini Kant'tın estetik yargı düşüncesinden hareketle temellendirmeye yönelmesinde *common sense*'in bu düşüncedeki rolü önemli yer tutar. Zira Kant öznel bir zeminde açığa çıkan fakat evrensel geçerlilik iddiası taşıyan estetik yargı düşüncesini ortaya koyarken bu transendental yeti yargının tek bir öznenin yargısı olmaktan öznelerarası bir noktaya yükselip ortak bir beğeni yargısı olarak görülmesinin olanağını sağlar. Kant'ın *sensus communis* olarak Latincesini kullanmayı tercih ettiği kavramı Arendt İngilizce eserlerinde kavramın İngilizce karşılığı olan *common sense* biçimiyle kullanır. Söz konusu kavram Arendt'in Türkçeye çevrilen eserlerinden *İnsanlık Durumu ve Geçmişle Gelecek Arasında*'da “sağduyu”, *Zihnin Yaşamı*'nda “ortakduyu” ve

Başka bir deyişle ortakduyunun yitimi dışsal dünyasal gerçeklik üzerine ortak bir algıya sahip olmanın içsel, öznel olana feda edilmesiyle gerçekleşir (Arendt, 1994: 285). Ortakduyunun yitilmesi beraberinde insanların kamusal bir alanda bir araya gelmeleri için gerekli asgari müşterekliğin yitimine denk düşmekte ve öznel bireyselliğin modern dönem insanının temel karakterini oluşturmasına neden olur. Bu anlamda insanlar ortak bir dünyayı paylaşmak, onun üzerinde farklı bakış açılarını karşılaştırmak ve bu yolla ortakduyuyu geliştirmek yerine sadece düşünme yetisine sahip basit hayvanlara dönüşmüşlerdir (Canovan, 1995: 151).

Arendt'e göre modern dönemde özellikle bilim alanında gerçekleşen gelişmelerin *vita activa* ve *vita contemplativa*'nın insani dünya içinde sahip oldukları öncelik sıralaması (ki hatırlanacağı üzere *vita contemplativa*'nın Platon'la başlayan bir önceliği vardır) üzerinde birtakım etkileri söz konusu oldu. Arendt'e göre bu hiyerarşinin değişmesinde belirleyici etken modern bilimin doğaya ilişkin hakikatleri sunmakta gösterdiği başarıların temelinde tefekkürün değil, pratik eylem olan *yapmanın (doing)* etkili olduğunun görülmesiydi. Başka bir deyişle modern bilim hakikatin modern öncesi dönemde sanıldığı gibi tefekkürle elde edilmekten ziyade yapmayla ele geçirilebileceğini göstererek *vita contemplativa*'yı yüzyıllardır sahip olduğu ayrıcalıklı konumdan düşürür.

Asıl mesele hakikat ile bilginin artık önemli olmamasında değil ama bunların tefekkürle değil yalnızca "eylem"le kazanılabilir olmasındaydı. Sonunda doğayı, daha doğrusu evreni gizlerini dökmeye zorlayan insanın el emeğinin ürünü olan bir alet, teleskop oldu. *Yapma*'ya güvenmekle *tefekkür* ve *gözleme* güvenmemenin nedenleri, ilk etkin araştırmaların neticelerinin alınmasından sonra çok daha ikna edici bir hal aldı (Arendt, 1994: 395).

Tefekkür (*contemplation*) ile düşünmeyi (*thinking*) birbirinden ayıran şey Arendt'e göre şudur: tefekkür tamamıyla pasif bir durumda hakikatin zihinsel gözle seyrine karşılık gelmekteyken, düşünme ise daha ziyade aktif biçimde kişinin kendisiyle yürüttüğü içsel diyalogudur. Modern dönemde bilimin aktif yapmayı ön plana çıkartması bu bağlamda tefekkürün tamamen silinmesi, modern felsefi düşünmenin ise

---

*Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersleri*'nde ise "ortak duyu" olarak çevrilmiştir. Arendt'in kavramı ele alış kavramın genel olarak insanlar arasında ortak bir gerçeklik algısını, algılanan nesne veya paylaşılan ortak dünya üzerine öznel duyuları aşarak müşterek bir yargıya varmayı mümkün kılmasına dayanır. Arendt'in kavramı farklı olan insanlar için müşterek bir gerçeklik ve ortak yargı zeminini mümkün kılması bağlamıyla ele aldığı göz önünde bulundurulduğunda, *common sense*'in karşılığı olarak Türkçede akli selim veya akla uygun karar verme anlamına yakın "sağduyu" yerine (ki Kant ve Arendt'in anlayışında bu anlamlara da yaklaşmaktadır), kavramın Türkçe karşılığı olarak Arendt'in kullandığı bağlamı karşılamaya yakın duran "ortakduyu"nun tercih edilmesi daha makul gözükmektedir.

bilimsel etkinlik karşısında ikincil konuma düşmesiyle sonuçlanır. Felsefe bu anlamda kendisini bilimi ve onun keşiflerini takip etme, bu keşiflerin sonuçlarına uyma görevinde bulmuştur.

Modern dönemde bilgiye ulaşma yöntemini düşünmekten yapmak ve üretmeye doğru yönlendiren bakış açısı *vita activa* içindeki hiyerarşinin içinde de bir değişime neden olur. Modern bilimsel devrimlerin yolunu açanın insan yapımı bir alet olması bu dönemde daha önceden tefekkürün sahip olduğu ayrıcalıklı konuma üretimi ve üretimi gerçekleştiren *homo faber*'i geçirir. *Homo faber* yaptığı alet ve edevatlarla doğada gerçekleşen süreçlerin gözlemlenmesini ve bu gözlemler sonucu deneylerin yapılmasını mümkün kılarak bilgi elde edilmesini ve bu bilgiyle doğa üzerinde egemenlik kurulmasına hizmet eder. Ancak burada *homo faber*'in temelde amaç-araç kategorisinde de bir değişim söz konusu olmuştur. Zira daha önce görüldüğü gibi *homo faber*'in üretim etkinliği, temelde belirlediği bir amacın üretimi için araçların kullanımına dayanmaktaydı ve tüm üretim faaliyetinin belirleyici unsuru üreticinin en baştan belirlediği amaç olarak görülüyordu. Modern dönemde ise amaç doğanın nasıl işlediğinin anlaşılması ve ona dair bilginin elde edilmesine yönelik olduğundan, *homo faber*'in ürettiği araçlarla gerçekleştirdiği deneylerde göz önünde bulundurulmuş şey üretim sürecinin sonunda ortaya çıkan üründen sürecin (*process*) kendisine kayar. Başka bir deyişle, modern bilim temel olarak bilgi elde etmek için deney yaptığından araç-amaç kategorisinde asıl önemli olan ürün değil, doğa hakkında bilgi sunan deneysel sürecin kendisidir. Bu en açık biçimde, laboratuvar ortamında yapılan deneyler aracılığıyla doğada gerçekleşen süreçlerin tekrarlanarak (taklit edilerek) bilgi elde edilmesi işleminde görünür. Bu nedenle modern bilimin bilgi elde etmek amacıyla yanıtlarına ulaşmak için doğaya yönelttiği sorular şeylere ilişkin *ne* veya *neden* soruları değil, *nasıl* sorusudur ve bu soru doğada meydana gelen olayların içinde geliştiği süreçlerin nasıl gerçekleştiğini deney ve gözlemlerle kendisine açık kılma gayesine dayanır. Dolayısıyla modern bilim için bir şeyi bilmek demek o şeyin doğada nasıl varlığa geldiğini ve onun insan yapımı süreçler içerisinde nasıl yeniden üretilebilir olduğunu bilmek anlamına gelir. Arendt'e göre bu değişimin nedeni modern bilimin işleyiş sürecinde belirleyici amacın üretmekten ziyade bilmek olmasıdır ve süreç sonunda ortaya çıkan ürün de bilmek olan amacın sadece bir yan ürünüdür (D'Entrèves, 2001: 43-44). Kısaca modern dönemde *homo faber*'in temel

kaygısı amaç olarak bir varlık olan ürün değil, bir araç olarak süreçtir, eş deyişle burada söz konusu olan aracın amaca dönüşmüş olmasıdır.

Fakat Arendt'e göre *vita activa* içinde *homo faber*'in sahip olduğu bu ayrıcalıklı konum devamında tam da amaç-arac kategorisinde sürecin amaca dönüşmesinin sonucu olarak yerini *animal lanorans*'ın hâkimiyetine bırakır. Modern dönemde *süreç* kavramının merkezi konuma geçmesi Arendt'e göre amaç-arac kategorisinde daha önceden amaç olan üretim nesnesinin sağladığı yarar bakımından değerlendirilen üretim anlayışında dikkati üretim sürecinde karşı karşıya kalınan zahmet ve sıkıntıya yöneltir. Başka bir deyişle üretim faaliyetinin değerlendirme ölçütü artık imalatın sonucunda ortaya çıkan ürün ve onun yararı değil, bu edimin içinde geliştiği süreç ve bu sürecin zahmet, sıkıntı açısından taşıdığı değerlendirmedir. Arendt *homo faber*'in yararcılık ilkesindeki bu dönüşümü Bentham'ın modern dönemde yararcılık (*utilitarianism*) ilkesini değerlendirme biçimi üzerinden açıklamaya ve örneklendirmeye çalışır. Arendt, Bentham'ın yarar ilkesini en yüksek mutluluk ve bu en yüksek mutluluğu da alınan hazzın acıdan fazla oluşu olarak formüle edişinin *homo faber*'in yararcılık ilkesindeki dönüşümü gözler önüne serdiğini düşünür. Arendt'e göre modern dönemde ortaya çıkan bu yararcılık anlayışının gösterdiği gibi üretim etkinliği yararı bakımından değerini süreç sonunda ortaya koyduğu ürünün kullanılabilirliğinden değil, üretim sürecinin sağladığı acı-haz oranı ve değerlendirme ölçütü olan mutluluk ilkesinden alır. Bu bağlamda yarar ilkesi bundan böyle üretici iş etkinliğinin ortaya koyduğu kalıcı dünyasal nesnelere kullanım değeri açısından sağladığı yarar bakımından ele alınmaz, daha ziyade öznenin iç dünyasına dayanan acı ve haz miktarıyla ilişkili olarak “dünyasız” bir karakterde düşünülür (Canovan, 1995: 153). Buradan da açıkça anlaşıldığı gibi yarar ilkesinin referans noktası dünyasal nesnelere tamamen öznel bir bakışa, insanın içsel duyguları olan acı ve haza kaymıştır. Üretim etkinliği bundan böyle acıyı azaltıp hazzı artırmayı üretim sürecinin değerlendirme ölçütü sayarak üretim etkinliğinin dünyasal boyutunu ortadan kaldırmış ve bunun yerine temele biyolojik, duyuşsal öznel duygularla özdeş olan acı ve hazzı taşımıştır. Bu bağlamda Arendt'e göre bu bakış açısıyla birey veya türe yönelik tüm haz, acı, mutluluk ölçütlerinin temelinde olan şey özünde yaşamın korunması güdüsüdür. Sonuç olarak en yüksek iyi olarak mutluluk ilkesinin biyolojik ve yaşamsal olanla bağlantılı olarak merkeze geçmesi, Arendt'e göre insani etkinlikler hiyerarşisinde en tepeye biyolojik yaşamın devamını temele alan emek etkinliğinin,

başka bir deyişle *animal laborans*'in geçmesine neden olur. Biyolojik yaşamın temel kategori olarak ön plana çıkması daha önce de değinildiği gibi tüm kalıcı dünyasal nesne ve değerlerin tüketim ürünlerine indirgenmesine ve politik alanın özgürlüğe dair müşterek kaygılarının bireysel kaygılarca tahrip edilmesine yol açar. Arendt bunu kısaca *animal laborans*'in iş ve eylem üzerindeki zaferi olarak tarif eder.

### 3.1.3.2. Toplumsalın Yükselişi ve Çağdaş Bir Fenomen Olarak Totalitarizm

Arendt modern dönemde cereyan eden ve ortak kamusal alana bireysel, özel yaşamsal ilgileri taşıyan, özel alana ait ekonomik ve yaşamsal kaygıları kamusal politik alana dahil eden gelişmelerin “toplumsalın doğuşuna” (*the rise of the social*) neden olduğunu ifade eder. Buradaki anlamıyla “toplum” (*society*) bugün anlaşıldığı anlamda Arendt için tüm insani ilişkileri kapsayan, insanların bir araya geldikleri tüm yer ve zamanlarda bu bütünlüğü meydana getiren ve bu anlamıyla insanlık var olduğu sürece var olmaya devam edecek tarih üstü bir kavram değildir. Arendt bu kavramı daha çok tarihsel bir arka planı olan, belli yer ve zaman içinde kendisine özgü birtakım özelliklere sahip belli türden birtakım insani ilişkiler biçimini ifade etmek için kullanır. Bu anlamıyla Arendt'e göre toplum veya toplumsallık, kendisini özellikle modern dönemle birlikte geniş ölçüde hissettiren, ancak kökleri bu dönemden çok daha önceye götürülebilir olan ve yüzyıllar içinde giderek nüfusun daha geniş tabakalarına yayılarak büyüyen tarihsel bir insan ilişkileri biçimine tekabül eder (Canovan, 1995: 117). Arendt'e göre toplumsal sözcüğünün politik bir anlamda kullanımının kökleri Orta Çağa kadar<sup>21</sup> götürülebilirse de sözcüğün en güçlü biçimde insani ilişkiler alanında gerçek anlamda hüküm sürmesi modern dönemle birlikte gerçekleşmiştir. Bu nedenle Arendt'e göre “ne özel ne de kamusal nitelikte olan toplumsal alanın tezahürü, tam söylersek, kökeni modern çağın doğuşuna dayanan ve siyasi biçimini milli-devlet'de [ulus devlet] bulan görece yeni bir görüngüdür (Arendt, 1994: 47).”

Arendt, toplumsallık veya toplumsal alanı, kamusal veya özel alana tekabül etmekten ziyade ikisinin garip bir karışımı olan, iki alan arasındaki keskin ayrımı ortadan kaldıran ve bu nedenle iki alanın kendisine özgü karakteristik özelliklerini bulanıklaştırıp tahrip eden bir biçimle tanımlar. Önceki bölümlerde görüldüğü gibi modern dönemde emeğe dayalı yaşamsal kaygıların iş ve eylem karşısında insani

---

<sup>21</sup> Arendt özellikle Seneca'nın Aristoteles'in insanı *Zoon Politikon* biçiminde tanımlanması yerine *Animal Socialis* yani toplumsal hayvan olarak tanımlanmasını toplumsal olanın politik olan yerine kullanılmasının başlangıcı olarak gösterir (Arendt, 1994: 40).

ilişkiler alanında öncelik kazanması kamusal alanın özel alana ilişkin kaygılarca işgal edilmesine neden olmuştur. Özel alana dair yaşamsal kaygıların haneden dışarıya kamusal alana taşıp yayılması modern dönemde özgürlük alanı olan politik kamusal alanın toplumun tek tek bireylerin yaşamsal, ekonomik kaygılarının altında sönümlenmesine neden olmuş, özgürlüğün ortadan kalkmasına zemin hazırlamıştır. Özel alanın kamusal alanı işgali, modern dönemde politik kamusal alanın devasa bir aile olarak “toplum” veya “ulus” biçiminde görülmesine neden olmuş ve bu ulus veya toplumun politik ilişkilene biçimi de hane içi yaşama benzer şekilde ekonomik kaygı ve egemenlik ilişkilerine dayalı bir yönetim etkinliği olarak ele alınmıştır.

Arendt'e göre ideal kamusal politik alanın var olma koşulu insanların burada kendi fark ve kimliklerini eylem ve söz aracılığıyla ortaya koyabilmeleriyle, toplumsal alanda ise insanlar arasında ilişki türsel biyolojik ihtiyaçların aynılığına dayanan bir ortaklık ve uyum temelinde şekillenir ve insanlar birbirleriyle aynı türün mensupları olarak yaşamsal biyolojik ihtiyaçlar temelinde ilişkilendirirler. Dolayısıyla söz konusu toplumsal yapı, hane içi ilişkilerin bir yansıması olarak bir yöneticinin görüşlerini genel toplumsal normlar olarak diğerlerine dayatarak bireysel farklılığı ortadan kaldıran, üyelerinden toplumun genel ahlaki, kültürel ve politik yapısına uyum göstermelerini bekleyen ve tekdüze bir toplumsal bütünü teşvik eden bir karakter sergiler. Burada türsel doğal aynılık olarak oluşturulan eşitlik Arendt'e göre kamusal alanda politik aktörlerin akranlarıyla olan eşitliklerinden farklı olarak hane reisinin despotik yönetimi altında biyolojik yaşamsal ihtiyaçlara hizmet eden aile bireyleri arasındaki doğal eşitliğe benzer. Bu bağlamda toplumsal olan, kamusalın bireysel farklılıklara dayalı çoğulluk karakterini ortadan kaldırıp bunun yerine türsel aynılığı geçirerek toplumsal ilişkileri yönetilebilir, kontrol edilebilir otomatik süreçlere dönüştürür. Toplumu oluşturan bireylerin “makul” bireyler olmaları onların ortak bir çıkar ve görüşe sahip bir ailenin üyeleri gibi kendilerinden beklenen şekilde hareket etmeleri ve genel toplumsal kurallara uyum sağlamalarına bağlıdır (Pitkin, 1994: 267). Diğer taraftan biyolojik yaşamsal ihtiyaçların kamusal alanı belirlemesi insanları türsel anlamda eşitleyen, temel kaygının yaşamın ikamesine kayması da her bireyin kendi biyolojik öncelikleri tarafından yönlendirilmesine neden olarak, bir tür özneliği, bireyselliği teşvik etmiştir. Zira herkesin aynı ihtiyaca sahip olması herkesçe paylaşılan aynı bireysel ihtiyacı gerçek anlamda ortak bir payda haline getirmez. Bu herkesin kendi bireysel ihtiyacı temelinde kendi özneliğine gömülmesi açısından



ortak bir kaderi paylaşması anlamında kamusal müşterekliği sağlayamayan ve politik olmayan bir eşitlik ile ortaklık olarak düşünülebilir.

Arendt'e göre süregiden düzeni öngörülemez ve sürekli yeni bir başlangıç amaçlayarak kesintiye uğratmak anlamında tehdit eden politik eylemin, modern toplumun uyumlu ve tekdüze toplumsal yapısına karşı tehdit olarak görülmesi kaçınılmazdır. Bu nedenle toplumsal durumda insani çoğulluk ile bireysel farklılıklarca karakterize olan politik eylemin yerine, toplum üyelerinin kontrol edilebilir uyumunu ön plana çıkaran “davranışın” (*behave*) geçirildiği görülmektedir. Bireylerin sergiledikleri davranışlar, toplumsal yapıyı oluşturan insanların kendilerine toplumun ortak bekasının korunması için yüklenen roller içinde hareket etmelerine ve bireylerin toplumsal normlara uyum sağlamasına göre makul bireyler olarak düzenlenmelerine hizmet eder. Bu anlamda modern dönemde ortaya çıkan istatistik çalışmaları tam da bu “normal” tutum ve davranışlarda meydana gelen sapmaları gözlemleyip ölçmek ve yekpare “ideal” topluma ulaşma yolunda bu aykırılıkların giderilmesinin bir aracı işlevini görür. “İstatistiksel tekbiçimlilik asla masum bir bilimsel ideal değil, çoktan beridir tamamen gündelik yaşamın yeknesaklığına batmış, tam da kendi varoluşunda içkin olarak bulunan bilimsel bakışla barışık bir toplumun gizli siyasi idealidir (Arendt, 1994: 66).” Dolayısıyla söz konusu yol ve yöntemler genel davranış normları uyarınca bireylerce gerçekleştirilecek davranışların düzenlenerek kontrol altına alınabilir kılınmasını ve farklı bireylerden meydana gelen toplumsal kitlelerin yönetilebilmesine imkân sağlamaya yöneliktir.

Batı politik geleneğinde politikanın geleneksel olarak bir egemenlik, yöneten-yönetilen ilişkisi olarak anlaşılması farklı dönemlerde farklı egemenlik ve hükümet biçimlerini ideal yönetim biçimleri olarak ön plana çıkartmıştır. Bunlar genellikle monarşi, oligarşi, aristokrasi veya demokrasi olarak belli kişi, grup veya kesimlerin yönetimde bulunmalarına tekabül eden hükümet biçimleridirler. Ancak Arendt'e göre toplumsal durumda egemenliğin en katı ve güçlü biçimini yansıtan, egemenliğin belirli kişi veya kişilere ait olmasından ziyade bürolara dayandığı *bürokratik* egemenlik biçimi olmuştur. Egemenliğin herhangi kişi veya kişilere ait olmamasından dolayı Arendt bu egemenlik biçimini “hiç kimsenin egemenliği” şeklinde adlandırır. Düşünür, geleneksel anlamda kimseye hesap vermek zorunda olmayan bir yönetim biçimi olan tiranlıkla kıyaslandığında hiç kimsenin egemenliği olarak bürokratik yönetimin tüm hükümet biçimlerinden daha zalim, daha tiranca bir yönetim

karakterine sahip olduğunu iddia eder. Bunun nedeni, söz konusu hükümet sisteminde alınan kararlar doğrultusunda yapılan uygulamaların sorumluluğunun hiç kimseye yüklenemez olmamasıdır. Başka bir deyişle, bürokratik sistemde görev üstlenen kişilerin sadece kendi paylarına düşen kısmi bir işlevi icra etmelerinden dolayı hiç kimsenin egemen olarak bütünün icraatından tek başına sorumlu tutulmasının imkânı söz konusu değildir (Arendt, 1997a: 44-45). Bu egemenlik biçimi, kimsenin asli anlamda kendi ayırıcı farkına sahip olmadığı ve herkesin belli davranış kalıplarına göre aynılaştırıldığı, yaşamın idamesini sağlayan bir makine gibi işleyen toplumsalın salt bir dışı olarak kendisine yüklenen görevi belirli bir prosedüre göre yerine getirdiği örgütlenme biçimine en uygun yönetim şeklidir. Buna göre bireylere yüklenen sorumluluk yaşamın bekasını korumaya yönelik toplumun kendisine yüklediği görevleri yerine getirmekten ibarettir ve bunun ötesinde kişisel anlamda hiçbir sorumluluğa sahip değildir. Kendilerine yüklenen görevi yerine getiren bürokratların üstlendikleri görevleriyle kişisel veya kendi ayırıcı kimlikleri ile doğrudan hiçbir ilişki söz konusu değildir. Böylece bir görevi yerine getirmekle yükümlü kılınan kişinin kimliğinin hiçbir önemi yoktur ve bu nedenle görev icra edilmesine yönelik ortaya konan davranışların bunları yerine getiren kişilere doğrudan yüklediği bir sorumluluktan da söz edilemez. Bireylerin kimliklerini ve farklarını açığa vuran ve fikirlerini yansıtan eylem ve sözler ise söz konusu kişilerin sadece kendilerini ilgilendiren özel meseleleri ve “özel kanaatlerine” indirgenerek kamusal alandan dışlanır. Bu bağlamda toplum, sadece kamusal alanı değil fakat aynı zamanda özel alanı da tahrip etmekte, özgürlük ve zorunluluk arasındaki ayrımı ortadan kaldırarak iki alan arasındaki ilişkiyi sorunlu hale getirmektedir. Toplumsal alanın daha aşırı bir versiyonu ise tüm belirleyici ilişkilerin tüketim mantığına göre belirlendiği ve hiçbir maddi, manevi, sanatsal varlığın tüketim değerinden daha fazla bir değere sahip olmadığı, içinde yaşayan bireylerin salt işçi, işveren veya tüketici kimlikleriyle var olduğu ve her bireyin sadece toplumsal işlevine göre tanımlandığı kitle toplumdur. Kamusal ortak yaşama ilişkin vurgunun tümünden yaşamsal, zorunlu biyolojik ihtiyaçlara kaydığı bir toplumsal durumda kamusal ortaklığı sağlayan ortak dünyanın yitimi bireyleşme, yalnızlaşma ve yabancılaşmanın uç noktalara ulaştığı bir durumu ortaya çıkarır.

Arendt, modern dönemle başlayan ve çeşitli biçimlerde ortaya çıkan söz konusu gelişmelerin çağımızda ortaya toplumsal alanda geçmişte eşi benzeri görülmemiş

yepyeni ve korkunç bir politik örgütlenme biçimi olan *totalitarizmi* çıkardığını ifade eder. Arendt'e göre totalitarizm kişisel veya sınıfsal çıkarlara dayanmaması, bürokratik toplumsal bir biçimde örgütlenmesi, bünyesindeki yurttaşlarla kurduğu ilişki vb. kendisine has yeni karakteristik özelliklerinden dolayı basitçe bir tür geleneksel tiranca yönetim biçimi olarak nitelendirilemez. Düşünür bu yönetim biçimini özellikle Nazi Almanya'sı ve Stalin dönemi Sovyetler Birliği örnekleri üzerinden ele alarak inceler. Arendt, totaliter yönetimlerin varlığa gelme imkânının modern dönemdeki gelişmelerin sonucu olarak çağımızda ortaya çıkmakla bireysel farklılıkları ortadan kaldırıp tüm insanları yığınlar olarak sabitleyen kitle toplumuna dayandığını ifade eder. Dolayısıyla yukarıda ifade edilen toplumsalın karakterine uygun bir biçimde totaliter yönetimler tek tek bireylerin özgürlük veya farklılıklarından ziyade bir bütün olarak kitlenin veya türün kontrol altına alınmasına dayanarak bunun için tikel ve bireysel olanı tümel olan için feda edilebilir olarak ele alır (Arendt, 2014: 292). Bu doğrultuda totalitarizm sınıfsal veya gruplara dayalı tüm fark ve çıkarları ortadan kaldırarak tüm insan yığınlarını homojen kitleler olarak düzenleme yolunu izler. Totaliter yönetim tek tek grup, birey veya azınlığın görüş, çıkar veya kanaatlerini bütünün ortak tek fikir veya çıkarı için ortadan kaldırmaya yönelir. Bu anlamda totalitarizmin kendi anlayış ve idealini gerçekleştirmesi insanlık durumunda politik olanın temel karakterini oluşturan çoğulluk ve özgürlüğü ortadan kaldırmasına dayanır (McGowan, 1997: 16). Çoğulluğa dayalı bireysel kimliğin varlığı bu tarz bir kitle toplumu durumunda tehdit olarak algılanıp ortadan kaldırıldığı ve kimse bireysel düzeyde biricikliğe sahip olmadığından bütünsel uyumun bekası için herkes kolayca gözden çıkarılabilir olarak görülür. Arendt'e göre böylesi bir anlayışın yaygınlık kazandığı bir toplumsal yapıda bireylerin kendi benlik ve varlıklarıyla kurdukları ilişki bakımından bir "gereksizlik" (*superfluosness*) duygusu hakimdir. "Ben'in önemsiz olması, gözden çıkarılması anlamında bensizlik/kayıtsızlık artık bireysel idealizmin ifadesi değil, kitle fenomeninin ifadesidir (Arendt, 2014: 52)."

Totaliter yönetimin başarısı tüm üyeleri üzerinde tahakküm kurmak adına onların kişiliklerinin, biricik karakterlerinin bu gereksiz/fazlalık olma duygusu aracılığıyla önemsizleştirilip bastırılması ve nihayetinde yok edilmesine dayanır. Arendt bu uygulamanın en aşırı biçimlerinin özellikle Nazi toplama kamplarında hayata geçirildiğini ifade eder. Bu uygulamalarda ilk adım kişilerin her türlü yurttaşlık hakkından koparılmalarıyla yasaların onlara sağladığı korumadan yoksun

birakılmalarına neden olan hukuki kişiliğin (*juridical person*) ellerinden alınmasıdır. Böyle bir yolu izleyerek totaliter yönetim, yurttaşların sahip oldukları yurttaşlık haklarının sağladığı güvenceyi bertaraf ederek, bünyesindeki insanlara karşı her türlü şiddet aygıtının kullanımının yolunu açmakta ve bu insanlara karşı yapılan insanlık dışı uygulamaları hukuki esaslara uygun, diğer bir ifadeyle meşru hale getirmektedir. Bu yolda ikinci adım ise insanların ahlaki kişiliklerinin (*moral person*) yok edilmesidir. Totaliter rejim bunu insanları onlara yalnızca en zor ve gayri ahlaki seçeneklerin sunulduğu ve onları bunlardan birini seçmeye mecbur kıldığı koşullara mahkûm ederek başarır. “Ahlaki kişiliği öldürülür öldürülmez, bireyi hala yaşayan ceset olmaktan alıkoyan şey onun farklılığıdır, onun eşsiz kimliğidir (Arendt, 2014: 270).” Arendt bu son fark ve biricikliğin de insanlara insani olmayan biçimde muamele edilmesi (çıplak aynı vagona bindirilmek, saçların kazınması, tek tip mahkûm kıyafetlerinin giydirilmesi vb.) ve fiziksel işkencelere maruz bırakılmaları yoluyla ortadan kaldırıldığını ifade eder. Tüm bu uygulamalar nihayetinde insanların birer canlı ceset, bir hayvan gibi kendi insani karakterlerinden kopartılmalarına ve totaliter yönetime itiraz etmeksizin mutlak itaate yönlendirilmelerinin yolunu açmaya hizmet eder.

Bireyselliğin imha edilmesi, insanın kendine özgü kaynaklarından hareketle, çevreye ve olaylara verdiği tepki temelinde açıklanamayacak yeni bir şeylere başlama gücünün yani kendiliğindenliğin imha edilmesi demektir. Demek ki geriye, hepsi Pavlov'un deneylerindeki köpek gibi davranan, kendi ölümlerine giderken bile kusursuz uyumla karşılık veren ve tepkimeye girmekten başka bir şey yapmayan insan yüzlü ölü gibi solgun kuklalardan başka bir şey kalmıyor (Arendt, 2014: 274).

Totalitarizmin tüm bu uygulamalarla amaçladığı şey, insanları sahip oldukları eyleme kapasitelerinden kopartarak kontrol edilebilir hale getirmek ve sadece “makul davranış” sergileyen kuklalara dönüştürmektir. Totaliter yönetim için bütünsel uyumun dışına çıkan eylemler ve kişisel farklılık kesinlikle hoş görülebilir değildir. Bu nedenle Arendt’e göre totaliter rejimlerin temel hedefi insanların kendi idaresi altında makul varlıklara dönüştürülmeleri için “doğalarının değiştirilmesidir”. Arendt’in daha önce de vurgulandığı üzere özsel değişmez bir insan doğası anlayışını benimsemediği göz önünde bulundurulduğunda düşünürün burada insan doğasının dönüştürülmesinden kastettiğinin insanın elinden eylemde bulunma kapasitesi ile biricik kimliğinin alınması olduğu anlaşılabilir. Burada insanların söz konusu totaliter bütünü bir parçası olarak kendilerinin öznel kanaatlerine göre değil, bütünü ortak

“evrensel ideolojik” amacına göre hareket etmeleri beklenir. Totaliter yönetimler bireylerin kişilik ve kimliklerini tahrip ettikten sonra propaganda araçlarıyla geliştirdikleri ideolojiyi benimsemelerini sağlayarak onların gerçekliğe dair algılarını manipüle etmeyi amaçlar. İdeolojinin kitlelere propaganda araçlarıyla empoze edilmesiyle insanlar için olgusal gerçekliğin mantıksal bir tutarlılık içinde bu ideolojinin işaret ettiği yönde algılanması yolu açılmış olur. Dolayısıyla gerçekliğin bu şekilde çarpıtılması aracılığıyla kitleler totaliter yönetimin amaçları doğrultusunda olgulara belli ideolojik gözlüklerle bakarak gerçekliğe ilişkin kendi biricik perspektif ve yaklaşımlarını yitirirler. Bireyselliğin bu tahribi aslında totaliter rejimin insanlara olgusal gerçekliğe dair dayattığı ideolojik ve çarpıtılmış mantıksal tutarlılığın hedefine ulaşması için bir zorunluluktur. İdeoloji bu yolla Arendt’in deyimiyle bireylere içeriden tahakküm kurmak ve onları sindirme aracı olarak iş görür. Gönüllü katılım ve itaatin sağlanması ve rejimin tüm cürümlerine aynı ideolojik birliktelik etrafında tüm bireylerin ortak edilmesi her türlü eylemde tüm bireylerin aynı sorumluluğu paylaşıyor olmalarına neden olur. Tüm bu uygulamalar aynı zamanda bireyin totaliter yönetimin uygulamalarına karşı kendilerine dayatılan “yalancı gerçeklik” yüzünden eleştirel tutumlarını yitirmelerinin zeminini hazırlar. Bu doğrultuda totaliter yönetim bünyesinde yaşayan bireylerin insan olma vasfı ve dolayısıyla özgürce eylemde bulunabilme yetilerini ellerinden alarak onların sadece kendilerine sunulan belli talimatlar doğrultusunda davranacak insansı hayvan veya yaşayan cesetlere dönüşmelerine yol açar.

Arendt buraya kadar anlattıklarıyla politik olandan ne anladığını, politikanın özgürlükle ilişkisini ve politik ve özgür eylemin olanağının yaşadığımız çağda tarihsel süreç içerisinde nasıl tahrip edilip ortadan kaldırıldığını gösterir. Fakat her ne kadar özellikle çağımızda politik anlamda özgür ve bağımsızca eylemde bulunma imkânı son derece azalmışsa da bu durum özgürlük ve eylemde bulunabilme imkânı konusunda büsbütün umutsuz olunması gerektiği anlamına gelmez. Arendt bu anlamda her zaman umut olduğunu, bireylerin üstü örtülmüş eleştirel ve bağımsız eylemde bulunma yetilerini harekete geçirerek tarihte bu anlamda sayısız ilham verici örnek bıraktıklarını düşünür. Burası Arendt’in tam da Kant’la ilişki kurduğu ve bireysel eleştirel ve bağımsız düşünme imkânını kendi politika teorisi için onun (refleksif) yargı görüşünden türetme ihtiyacı duyduğu noktaya denk düşer. Zira ileride de görüleceği gibi Arendt’e göre yargı yetisi eleştirel ve bağımsız düşünme konusunda

çok önemli bir işlev görür. Dolayısıyla Arendt özgürlüğün temel amaç olduğu politik alanda totaliter rejim ve ona benzer uygulamaların özgürlüğü tahrip eden girişimlerine karşı eleştirel ve doğru biçimde düşünmenin, başka bir deyişle özgürlüğü ortaya çıkarmanın imkânını Kant'ın estetik yargı yetisine ilişkin görüşlerinde bulur.

### 3.2. Kant'ın Arendt Üzerinde Etkileri ve Yargı Gücü

Hanna Arendt'in politika teorisi bir önceki bölümde vurgulandığı üzere temelleri Batı düşünce geleneğinin (ki bu Arendt için eş anlamlı olarak politika felsefesi geleneğidir) *vita activa* karşısında *vita contemplativa*'ya verdiği önceliğin eleştirisine dayanır. Genel anlamıyla özellikle *İnsanlık Durumu* eseri merkezde olacak biçimde erken dönem çalışmaları politika alanında *vita contemplativa* karşısında Batı tarihi boyunca dışlanmış, ihmal edilmiş *vita activa* veya pratik etkinliğin sahip olduğu hayati konumu gösterme amacını güder. Ancak yaşamının ilerleyen yıllarında Arendt'in ilgisini bu sefer zihinsel yetilerin politika alanında oynadığı role yönlendiren birtakım gelişmeler meydana gelmiştir. Arendt bu gelişmelerden en önemlisinin Kudüs'te görülen Nazi subayı Adolf Eichmann davasını bizzat takip ederken Eichmann'ın işlediği veya işlenmesinde katkıda bulunduğu “kötülüklerin” nedeninin zihinsel bir faaliyet olarak düşünmekten yoksunluk veya düşüncesizlik (*thoughtless*)<sup>22</sup> olduğunu fark etmesi olduğunu belirtir. Arendt bunu yaşamının sonlarında söz konusu temaya eğilmek amacıyla yazdığı ve hayatını kaybettiği için tamamlayamadığı (öldükten sonra 1978 yılında yayımlanan) *Zihnin Yaşamı (The Life of the Mind)* eserinin hemen giriş bölümünde dile getirir (Arendt, 2018: 21). Dolayısıyla zihinsel veya rasyonel etkinliklere ve bu bağlamda yargı yetisine ilişkin görüşlerinin anlaşılır kılınması Arendt'in Eichmann'a dair yaptığı düşüncesizlik tespitin ve bu doğrultuda düşünmenin politika ve yargı'yla ilişkisinin ne olduğuna kısaca değinmeyi gerekli kılar.

#### 3.2.1. Kötülüğün Sıradanlığı ve Düşüncesizlik

Otto Adolf Eichmann Nazi Almanya'sının antisemitist politikaları doğrultusunda “nihai çözüm” (*The Final Solution*) olarak bilinen Yahudi katliamları ve sürgün uygulamalarında görev almış ve bu uygulamaları gerçekleştiren bürolarda yöneticilik

---

<sup>22</sup> Aslında Arendt'in *thoughtless* olarak ifade ettiği kendi başına düşünmeme veya düşünememe hali Türkçede en iyi “düşünceden yoksunluk” olarak karşılanabilmesine rağmen bu kavram Türkçeye yapılan önceki Arendt çevirilerinde genelde “düşüncesizlik” olarak çevrildiği için bu çalışmada da aynı kavramsal tercih takip edilmektedir.

yapmış bir Nazi subayıydı. Savaş sonrası Arjantin'e kaçıp burada saklanan Eichmann 1960 yılında İsrail Gizli Servisi tarafından gizli bir operasyonla Buenos Aires'te yakalanıp Kudüs'e getirilmiş ve burada 1961 yılında "Nazi ve Nazi İşbirlikçileri (Ceza) Yasası"na göre "Yahudi halkına karşı suçlar" bağlamında yargılanmaya başlamıştır (Arendt, 2012b: 31). Arendt bu davayı takip etmek ve onlar için bunu kaleme almayı *The New Yorker* dergisine teklif edip derginin gözlemcisi sıfatıyla Kudüs'e gitmiş ve burada davayı yakından takip ederek bizzat gözlemlerde bulunmuştur. Dergiye sunduğu beş makale şeklindeki raporlar daha sonra 1963 yılında *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te* adıyla kitap olarak basılmıştır. Arendt bu yazılarında davanın uluslararası hukuk bakımından tartışmalı kısımlarına (Eichmann'ın Kudüs'e yasadışı yollarla kaçırılması, insanlığa karşı suçlardan ziyade Yahudilere karşı suçlardan yargılanması vb.), Yahudi cemaat liderlerinin Yahudilere karşı suçlarda Nazilerle girdiği iş birliğine ve soykırıma maruz kalan Yahudi halkının soykırım uygulamaları karşısında ortaya koydukları pasif tutuma ilişkin tartışmalı tespitlerde bulunur. Bu tespitlerin yanı sıra Eichmann'ın işlediği korkunç suçlarda bu suçları işlemesinin arkasında yatan temel nedenin Eichmann'ın zannedildiği gibi şeytan veya canavar olmadığı, tersine son derece "sıradan", "yüzeysel" ve "düşüncesiz" biri olduğu yönünde ortaya koyduğu görüşleri Arendt'i özellikle Yahudi çevrelerinde büyük bir tartışma ve eleştirinin odağına yerleştirir.

Arendt'in davanın en başından beri Eichmann konusunda büyük şaşkınlığa uğramasının nedeni beklenilenin aksine sanık sandalyesinde oturan ve böylesine tahayyül sınırlarını aşan türde büyük insanlık suçlarının işlenmesinde görev alan birinin beklenmedik şekilde sıradan, "normal biri" olarak görünüyormasıdır. Arendt özellikle alışlageldiği üzere teoloji, felsefi veya edebi geleneklerde kötülüğün kaynağına ilişkin belli açıklamaların yapıldığını, bunların genellikle kıskançlık, gurur, hırs veya tanrısal olana karşı gelmek gibi aşırılıklarla ilişkilendirildiğini dile getirmektedir. Ancak *Totalitarizmin Kaynakları*'nda Arendt totaliter yönetimlerin insanlara karşı ortaya koydukları eylem ve işledikleri suçların kötülüğe ilişkin geleneksel kavrayış ve bilindik kavramlarla açıklanamayacağını ifade eder. Özellikle Nazi toplama kamplarında insanları insan olmaktan çıkarıp gereksiz varlıklara dönüştürmesi anlamında gerçekleştirilen bu kötülüğü Arendt "radikal kötülük" (*Radical Evil*) olarak adlandırmakta ve bunun geçmişte kötülüğe ilişkin düşünülen bütün kavrayışlardan farklı bir tür kötülük olduğunu ileri sürmektedir.

Arendt radikal kötülük kavramını Kant'tan ödünç almış olsa da onu içerik bakımından farklı bir anlamda kullanır. Kant “radikal kötülük” terimini insanın kötülüğü gerçekleştirmesine dair rasyonel bir açıklama sunmak için kullanmıştır. Ona göre insan, doğası gereği iyi ya da kötü değildir, daha ziyade insanın iyi ve kötünün her ikisine de yatkınlığı vardır ve iradesinin ahlaki bir maksime göre eylemde bulunmayı tercih etmesiyle özne kendisinde kökensel olarak mevcut olan kötülüğe yatkınlığın üstesinden gelerek iyiyi gerçekleştirmeye muktedir hale gelir. Bu açıklamaya göre kötülüğün kaynağı pratik alanda özgür iradenin eylemlerinin arkasında yatan ilkelerden iyi ve kötü maksimlerinden kötü olana dayanarak eylemde bulunmasıdır. Dolayısıyla iyilik veya kötülük özgür iradenin eylemini dayandırdığı maksimin karakterine göre belirlenir. Bu nedenle insanı ayartan arzular veya onu ahlak dışı eylemeye yönlendiren tüm dışsal nedenler özünde onun kötülük yapmasının gerçek kaynağı değildir. Asıl neden bu etkilerin onun üzerinde belirleyici olmasına neden olan ve onda kökensel olarak bulunan kötü olana yatkınlıktır. Bu anlamda kötülük de iyilik gibi eylemin sonunda ortaya çıkan sonuca göre değil, öznenin eylemi gerçekleştirirken bunu iradi olarak gerçekleştirip gerçekleştirmediğine göre tanımlanır. Dolayısıyla Kant, kötü olanı deneyim alanında eylemin sonucuna göre tanımlamak yerine, tıpkı iyilik gibi kötülüğü de eylemi gerçekleştiren öznenin iradesinin dayandığı maksimin iyi veya kötü olması niteliğine göre değerlendirir (Kant, 2012: 33). Bu yaklaşımla Kant, kötülüğü geleneksel biçimiyle teoloji ve felsefenin yaptığı gibi tanrısal iyinin olmayışı veya eksikliğiyle negatif bir şekilde tanımlamak yerine rasyonel bir biçimde pozitif yoldan açıklamak şeklinde bir yol izler. Burada kötülüğü niteleyen “radikal” ifadesi de kökene gönderme yapması bakımından aşırılığa değil, kötülüğün kaynağını işaret etmektedir (Oranlı, 2014: 68).

Arendt ise totaliter deneyimlerde açığa çıkan ve bilinen tüm toplumsal normları yıkıp bunların dışına taşan bu kötülüğün “radikalliğini” onu kavranabilir, tahayyül edilebilir tüm akli sınır ve bilindik kavramsallaştırmaları aşması anlamında kullanır (Arendt, 2014: 281). Ancak Kudüs'te dava boyunca Arendt'in Eichmann'ın sıradan, sıg ve normal oluşuna dair karşılaştığı ve onu şaşkınlığa uğratan manzara onun kötülüğün totaliter rejimler altında ortaya çıkıp geniş kitlelerce sorgulanmadan desteklenip icra edilmesine dair yaptığı tanımlama ve düşüncelerinde değişikliğe neden olur. “Beni sarsan, failin eylemlerinin eşi benzeri görülmemiş kötülüğünü derinlerde yatan hiçbir kökene ya da güdüye dayandırmamızı imkânsız kılan bariz sıglığıydı. Yaptıkları



canavarcaydı ama fail- en azından duruşma salonundaki kişi- bir şeytan ya da canavar değil, bilakis çok sıradan, alelade birisiydi (Arendt, 2018: 22).” Bu nedenle Arendt’e göre böylesine büyük kötülüklerin meydana gelmesini bunu gerçekleştiren failerin karakterlerindeki canavarlıkta aramak aslında totalitarizmin bu kötülüğü ortaya çıkartan gerçek doğasını ıskalamak olacaktır. Zira böyle bir yaklaşım biçimi dönemin Nazi Almanya’sında bu tarz kötülüklerin büyük kitlelerce nasıl olup da sorgusuz sualsiz kabul edilip desteklendiğini açıklamak için elverişli ve doğru kavrayışı sunmayacaktır. Bu nedenle Arendt’e göre söz konusu kötülüğün ve kaynağının doğru anlaşılması Eichmann’dan bir canavar çıkartmak yerine böylesine sıradan, normal bir insanın nasıl olur da böyle bir kötülüğü sorgulamaksızın gerçekleştirdiğini doğru bir biçimde anlamaktan geçer. Böylece Eichmann gibi bu kötülüğe doğrudan veya dolaylı destek ve bizzat katkı sunan yine sadist veya sapkın olmaktan uzak ortalama binlerce insanın neden böyle bir kötülüğün parçası olduğu daha doğru bir perspektiften ele alınabilir olacaktır. Bunun tersi bakış açısı, insanların bu tip kötülükleri canavarlara atfederek kendilerini rahatlatmak için yüzleşmekten kaçındıkları bir gerçekliğe gönderme yapar ki Arendt’e göre insanların tam da yüzleşmeleri gereken asıl gerçek böylesi bir kötülüğün zeminini sıradan, normal insanlarda bulduğudur. Arendt bu nedenle Eichmann davasıyla birlikte kötülüğü ifade ediş biçimini “kötülüğün sıradanlığı” (*The Banality of Evil*) olarak değiştirmiştir.

Arendt kötülüğün geniş destek bulduğu Nazi Almanya’sında insanların bu kötülüklerle karşı çıkmamaları ve/veya tepkisiz kalmalarının bu insanların her türlü ahlaki ilkedden yoksun oldukları gibi bir değerlendirmeye de açıklanamayacağını ifade eder. Arendt’e göre hukuki ve toplumsal düzenin (Yahudi soykırımı gibi) sistematik bir kötülük etrafında düzenlendiği, kötülüğün sistemin parçası veya belirleyici unsuru haline geldiği durumda toplumsal düzenin bu karakteri bireylerin kendi davranışlarını onun ışığında düzenledikleri hukuki ve hatta ahlaki olanın karakterini de belirlemektedir. Dolayısıyla Eichmann gibi bireylerden oluşan bir toplumun bir şekilde katkı sunduğu kitlesel kötülüklerin nedenini her türlü ahlaki değer yerine canavarca his ve amaçların geçtiği gibi bir açıklamaya bağlamaya çalışmak asıl olanı gözden kaçıran beyhude bir çaba olacaktır. Zira Nazi Almanya’sının politikalarını destekleyen toplum üyelerinin ahlaki anlamda sapkın ve her türlü suçu işlemeye hazır caniler olmadıkları, o dönemde bu kişilerin hırsızlık, rüşvet gibi eylemleri gayri ahlaki olarak nitelendirip bunlara karşı olumsuz tavır içinde olmaları bağlamında açıkça

ortadadır (Arendt, 1997b: 179). Bu dönemde erdem olarak daha çok itaate vurgu yapılmış, devletin kendilerinden talep ettiklerinin sorgulanmadan yerine getirilmesi hukuki ve ahlaki her türlü makul eylemin ölçütü olarak görülmüştür. Tam da bu nedenle Eichmann da kendi savunmasını bunun üzerine kurmuş, kendisinin hiçbir Yahudi'yi öldürmediğini, öldürülme emrini vermediğini, Yahudilere karşı kişisel bir nefreti olmadığını ve hatta Yahudileri sevmesi için özel nedenlerinin olduğunu söylemiş ve yaptıklarının sadece üstlerinden gelen emirleri yerine getirmekten ibaret olduğunu ifade etmiştir. Diğer bir deyişle egemen bir devlet olarak Almanya'nın yasalarına aykırı bir eylemde bulunmamış, kendisine verilen emirleri yerine getirmiştir. Dolayısıyla kendisini yargılandığı ve gayri ahlaki olarak kategorilendirilen eylemlerinin hepsini kendisine verilen emirleri yerine getirme ahlaki yükümlülüğüne dayandırarak savunmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda Eichmann, yasalara bağlılığını yaşamı boyunca Kant'ın ödev buyruğunu takip ettiğini ifade ederek gerekçelendiriyor ve Kant'ın takip edilmesi gereken kategorik buyruğa ilişkin formülasyonunu pratik aklın ahlaki buyruklarını "Führer'in iradesiyle" bilinçsizce değiştirerek çarpıtılmış bir şekilde dile getiriyordu (Arendt, 2012b: 143). Arendt'e göre Eichmann kendi bireysel fikir, yargı ve karakterini tamamen kaybetmiş ve sadece kendisine verilen emirlere göre eylemde bulunmaya alışmıştı. Bu nedenle mahkemede dahi prosedürlere göre eylemde bulunması gerektiğinde buna kusursuz şekilde uyum gösteriyor ama davranışlarını ona göre belirleyeceği bir yönerge bulunmadığında ise bocalıyor ve tam olarak ne yapacağını bilemiyordu. Bu onun içinde yaşadığı topluma kendi bireyselliğini yitirecek biçimde ne kadar teslim olduğunu gösteriyordu. Yine kendisini ifade ederken sürekli ve sonsuz biçimde klişelere başvuruyor olması Arendt'e göre Eichmann'ın kendine özgü hiçbir karakter ve düşünceye sahip olmadığına ve düşünce ile yargılarının dönemin yaygın kanaatlerince nasıl belirlendiğine, düşünmek konusundaki yoksunluğuna dair açık işaretler sunuyordu. Bu nedenle Arendt'e göre Eichmann'ın "dönemin baş suçlularından biri haline gelmesine olanak sağlayan - aptallıkla kesinlikle özdeş olmayan bir şeyden- fikirsizlikten [düşüncesizlikten] başka bir şey değildi (Arendt, 2012b: 292)." Çünkü totaliter yönetimin bünyesinde yaşayan insanların gerçekliğe ilişkin algılarını kırması ve bireyselliklerini ortadan kaldırması söz konusu bireylerin kendi düşüncelerine dayanarak var olan gerçekliğe ilişkin doğru yargıları geliştirmelerine engel olmaktadır. Arendt'e göre gerçeklikten bu denli uzak ve düşünmekten yoksun olmak her türlü şeytani içgüdünün neden olabileceğinden çok daha büyük yıkım ve felaketleri ortaya çıkarabilmektedir. Eichmann da bu bağlamda

kendi düşünce ve yargısına dayanarak gerçeklikte ne olup bittiğini anlamaktan ziyade totaliter ideolojiyi dikkate alarak yönetimin onun yerine tüm kararları vermesine rıza göstermiş ve kendi eylemlerinin sorumluluğunu almaktan kaçınmıştır.

Fakat Arendt, Eichmann'ın düşünmekten yoksun oluşunu ve yaptıklarının kendisine verilen emirleri yerine getirmekten ibaret olduğuna dair gerekçesinin onun suç ve sorumluluğunu hafifletemeyeceğini ve bu nedenle Eichmann'ın mahkeme tarafından kendisine verilen ölüm cezasını hak ettiğini düşünür. Eichmann'ın düşünmekten yoksun olduğunu ifade etmekle Arendt, onun bu eylemleri bilinçsizce yaptığını değil, daha ziyade sorgulamaktan kaçarak itaatkâr bir mantıkla hareket edip kendisine verilen buyrukları takip ettiğini kastetmektedir. Arendt'in burada dikkat çektiği husus böyle bir durumda itaat etmenin gerçekte ne anlama geldiğini göz önünde bulundurarak işlenen suçlarda sorumluluğun nasıl ele alınması gerektiği üzerine düşündür. Bu bağlamda emirleri yerine getirmek olarak itaat etmek Arendt'e göre totaliter rejim tarafından yapılması için verilen buyruk ve kötülüklerin bir nevi desteklenmesi anlamına gelir. Burada Eichmann ve diğer görevlilerin yaptıkları salt bir itaat olarak emirleri yerine getirmekle sınırlı değildir, çünkü Arendt'e göre itaatın kendisi özünde sadece (itaat etmekten başka seçeneği olmayan) çocuk veya köleler için geçerlidir. Başka bir seçeneği olan yetişkin veya özgür bireylerin itaat etmesi ise kendilerinden yapılması istenileni destekledikleri anlamına gelir. "Eğer ülkenin yasalarına itaat ediyorsam, gerçeklikte onun anayasasını destekliyorum. Suskun kabulden vazgeçip, itaat etmeyi reddeden isyancı ve devrimcilerin tavırları, olayın gerçek yüzünü, yani itaatın aslında desteklemek demek olduğunu açığa çıkarmaktadır (Arendt, 1997b: 183)." Söz konusu desteği göstermeyenler, diğer bir deyişle kötülük düzeninin kamusal boyutundan geri çekilerek bu taleplerin "ahlaki" sorumluluğundan kendilerini geri tutanlar ise (karşıt anlamda bir direniş göstermemiş olsalar bile) Arendt'in ifadesiyle "kendi başlarına karar verme cesaretini gösterebilmiş olanlardı (Arendt, 1997b: 180)." Bu kişiler bu dönemde yaygın bir kanaat haline gelmiş toplumsal kabulleri kolayca kaçarak takip etmek yerine kendi düşünme edimlerini gerçekleştirip bireysel sorumluluk alarak yapılanlara dahil olmaktan bir şekilde geri durmayı tercih etmişlerdir. Arendt'e göre bu cesaretin dayandığı şey doğuştan gelen ahlaki evrensel bir yönerge olarak bir takım ilke veya formüller değildir. "Bu tür karar verebilmenin önkoşulu, çok gelişkin bir zekâ ya da çok özel bir ahlak anlayışı değil, basitçe kendisiyle birlikte yaşama alışkanlığı, yani Sokrates ve Platon'dan beri,

düşünmek diye adlandırdığımız, kendi benliğimizle sürdürdüğümüz o sessiz diyalogu sürdürmektir (Arendt, 1997b: 181).” Buna göre ahlaki çöküntünün nedeni tam da belirli bir şekilde eylemek için hukuki veya ahlaki yönlendiricilere ihtiyaç duyup bunlara koşulsuz boyun eğenlerin gösteremedikleri bağımsız düşünme cesaretidir. Başka bir deyişle herhangi bir örneği olmayan tikel bir durumla karşı karşıya kalındığında icra etmesi gereken eylemin ölçütünü kendi düşünmesinden hareketle belirleyemeyenlerin tam da “iyi olanı” gerçekleştirmek için itaate sarılmaları onların kötülüğün ortaya çıkmasında başat rolü oynamalarına neden olur. Buna göre düşünmek veya düşünme cesareti göstermek Arendt tarafından itaat ve uyuma işaret eden ahlaki bir tutumdan ziyade sorgulayıcı, eleştirel ve bir ölçüde şüpheli bir anlayışla ilişkilendirilir.

Arendt’in özelde Eichmann vakası ve genelde de totalitarizm üzerine değerlendirmelerine bakıldığında Kant’la oldukça önemli bir düşünme hattında buluştuğu görülmektedir. Bu hat Kant’ın despotizme yönelik tanım ve eleştirisiyle Arendt’in totalitarizme dair değerlendirmeleri üzerinde ortaklaşmaktadır. Elbette ki daha önce de görüldüğü gibi Arendt bürokratik bir yönetim veya “hiç kimsenin yönetimi” gibi kendisine özgü özellikleriyle totalitarizmin yepyeni bir fenomen olarak belirli bir kişi veya otoritenin mutlak iradesine dayanan despotizm ve ona benzer geleneksel politik yönetimlerle kıyaslanıp kavranamayacağını ifade eder. Ancak buna rağmen ikisinin de bu politik sistemleri benzeştikleri noktalar bağlamında eleştirdikleri göz önüne alındığında iki filozofun özgürlük, eleştiri ve otonomi eksenli politik yaklaşımlarının birbirine ne denli benzeyip yakın bir hatta ilerlediği kolayca fark edilecektir.

Hatırlanacağı gibi Kant için bir yönetici, hükümdar veya hükümetin meşruiyeti kendine tabi yurttaşlara yasa koyarken onların iradelerini mümkün olan en geniş kapsamda yansıtmasına dayanmaktadır. Bunun gerçekleşmesinin yolu da aklın kamusal kullanımını olarak yurttaşların kendi fikir ve eleştirilerini kamu önünde özgürce ifade etmelerinin mümkün olmasına bağlıdır. Bu yolla Kant, meşru hükümdar ve adil yasanın özgür ve otonom yurttaşların kendi akıllarını kullanarak ortaya koydukları fikirlere dayanması gerektiğini dile getirerek ideal politik düzeni rasyonel çoğulcu bir temel üzerine inşa etmeye çalışır. Buna karşıt olacak şekilde hükümdarın yurttaşlara (çıkarlarını gözetmediği iddiasıyla olsa dahi) benimsediği fikir ve inandığı “doğru” ışığında yasa koyması ve onları mutlu olmak ve “doğru” yola yönelmeleri için bu

yasalara itaat etmeye zorlaması şeklindeki hükmetme biçimi ise despotizm olarak ifade edilir. Böylesi bir yönetim biçiminin dayandığı örtük varsayım mutlak otorite veya despotun yönetimi altındaki yurttaşların kendileri için neyin doğru neyin yanlış olduğunu bilmeyen erginleşmemiş çocuklar olarak görülmeleridir (Kant, 2010: 35). Dolayısıyla hükümdar kendisine tabi olan ve kendi akıllarıyla neyin iyi neyin kötü olduğunu bilemeyen yurttaşların iyiliklerini ailesinin fertlerinden sorumlu bir aile reisinin babacıl (paternalist) tavrıyla gözeterek onları koyduğu yasalara uymaya zorlayarak yönetip yönlendirir. Bu anlamda despot, kendisine tabi yurttaşlardan onların mutluluk ve yaşamsal ihtiyaçlarını karşılamak karşılığında itaat ve uyum bekler. Bu Kant'ın aydınlanma, ideal ahlaki ve politik düzen karşısında gördüğü en büyük tehdittir. Böylesi bir düzeni mümkün kılan da insanların “ergin olmamaları veya ergin olmak” için çaba harcamamaları olarak kendi suçlarıdır. Diğer bir deyişle bunun nedeni “insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışındandır (Kant, 2015b: 315).” Dolayısıyla insanın kendi rahatı için aklını kullanma özgürlüğünden feragat etmesi aynı zamanda bir ödev de olan aklını bağımsız kullanma sorumluluğundan kaçmaktır ve bu otonomisinin ihlalinde onun da zahmete girmeye olan gönülsüzlüğünden kaynaklı payının olduğunu gösterir. Bireyin özgür ve eleştirel düşünmesinin otorite için yarattığı tehlikenin farkında olan yönetici ve otorite sahipleri, bireyleri bundan geri durmaları için bunu yaptıklarında kendi kendilerini sürükleyecekleri felaketlere işaret eden önyargılar yoluyla zincirlemeye çalışırlar. Böylesi bir durum ilerleme ve aydınlanmaya vurulmuş büyük bir darbe olarak ideal toplumsal yaşama varmayı sağlayacak politik yol ve araçların ortadan kalkmasına neden olacaktır.

Kant'ın politika kavrayışının özünü oluşturan aklın bağımsız ve eleştirel kullanılması ve bu düşünceye dayalı her türlü bireysel düşüncenin kamusal olarak ifade edilmesinin gerekliliğine yaptığı vurgunun gösterdiği gibi Arendt'in totalitarizm karşıtı değerlendirmeleri Kantçı düşünme çizgisini önemli ölçüde takip eder. Arendt'in modern dönemle birlikte ortaya çıktığını ve totalitarizmin ortaya çıkmasına da zemin hazırladığını düşündüğü emeğin kamusal belirleyicilik kazanmasının yarattığı yaşamsal olanın özgürlük karşısında öncelik kazanmasına yönelik eleştirisi Kant için de benzer bir biçimde eleştiri konusudur. Zira Kant için de politika veya ahlaki ilkelerin zemini mutluluk, bedensel haz veya yarar değil, bunlardan ziyade özgürlük ve otonomi olmalıdır. En yüksek politik ilkenin, özgürlüğün aynı anda herkes için

evrensel bir imkân olarak tesis edilmesine dayanması bu benzerliğe işaret eder. Bu anlamda Arendt'in zorunlulukla ilişkilendirdiği biyolojik ihtiyaca dayalı politik amaçların ne Arendt ne de Kant'ın politik kavrayışında belirleyici ilkeyi oluşturması mümkün değildir. Kant'ta despotun mutluluk ve yaşamsal ihtiyaçların teminine karşılık itaat talebi Arendt'in emeğin kamusal bir nitelik kazanması sonucu totalitarizmin benzer bir vaade dayanarak kendisini gerekçelendirmesiyle neredeyse aynıdır. Bu yönetim anlayışı için tek bir kamusal fikir, düşünce ve doğru geçerlidir. Bunu despot veya totaliter yönetim olarak belirleyen de tek bir otorite vardır ve bunun karşısında yurttaşlara düşen yalnızca sorgulamadan itaat etmektir. Dolayısıyla iki yönetim biçiminin de bireyden beklediği özetle makul bir yurttaş olmak için düşünme ve karar verme işini yöneticilere bırakmaları, her türlü eleştirel tutumdan uzak durmaları ve kendilerine çizilen sınırlar içerisinde yasalara uyup itaat etmeleridir. Arendt'in Eichmann örneğinde ortaya koyduğu onun düşünmekten yoksun oluşu, kendi aklına dayanarak karar vermekten kaçınıp bunun sorumluluğunu üstlerine bırakması ve en önemlisi de totalitarizmin bireylerin bağımsız düşünme sorumluluk veya ödevinden kaçmaları yüzünden hayat bulması, Kant'ın ergin olmama durumunu insanların kendi suçlarıyla düştükleri bir konum olarak görmesiyle aynı noktaya tekabül eder. Dolayısıyla her iki düşünür için de söz konusu rejimler her ne kadar yönetimin zorlamasını içeriyor olsa da onların nihai temelleri bu rejimler altında yaşayan yurttaşların bağımsız, eleştirel ve özgür düşünmek bağlamında yeterli cesareti göstermemelerine dayanır. Ancak burada asıl kafa karıştırıcı nokta, Eichmann'ın kendisini yalnızca verilen emirleri yerine getirdiğini ifade ederek savunması ve egemene karşı her türlü aktif direnişi yasaklamış ve aklın özel kullanımında eleştiriye yasaklayan Kant'ın bu savunma karşısında ne söyleyebileceğidir. Kant için elbette ki böylesine bir suçun parçası olmak kategorik imperatifin ahlaki buyruğuyla büyük bir karşıtlık sergileyecektir. Hatta aklını bağımsızca kullanan her bireyin bunu şüphesiz gayrı ahlaki olarak mahkûm edeceğini de iddia edecektir. Ancak gene de Kant'ın devrim ve direnişe karşı olan politik ilke ile soykırım gibi insanlığa karşı böylesi bir suçun karşısında durulması gerektiğini bildiren ahlaki buyruk arasındaki çatışma yüzünden bu durum karşısında nasıl bir tutum takınılması gerektiğine ilişkin ne diyeceği çok da belirgin değildir. Bu anlamda Eichmann örneğinde Arendt'in onun egemene itaat üzerine kurduğu savunmasının geçersizliğinin egemene her koşulda, hatta kökensel sözleşmeyi hiçe saydığı ve böylece kendi meşruiyet temellerini ihlal

ettiği durumda bile itaati öğütleyen Kant için nasıl bir mahiyet taşıyacağı tartışmalı bir konudur.<sup>23</sup>

Tüm bu benzerliklere rağmen iki düşünür arasında gözden kaçırılmaması gereken oldukça önemli bir ayırım olduğunu da unutmamak gerekir; Kant da nihayetinde politikayı bir yönetici veya hükümetin meşruiyet zemini bağlamında yöneten-yönetilen paradigması içerisinde kalarak ele almakla Arendt'in politik olanı bu şekilde gören geleneğe yönelik eleştirisinin kapsamı içerisinde kalır. Ancak bunun yanında her iki düşünürün de politik faaliyet için otonom bireyin eleştirel ve bağımsız düşüncesinin ve bu düşünmenin kamusal niteliğinin olmazsa olmaz rolüne yaptıkları vurgu onları politikanın neliği ve ne olması gerektiği tartışmasında birbirlerine oldukça yakınlaştırır. Bu anlamda ikisi de politikanın özünü otonomi, eleştirel ve bağımsız düşünmeyle bir arada ele alarak kendi politik kavrayışlarında politik rasyonalizmi merkezi bir yerde konumlandırırlar. Gelgelelim iki filozof da düşünmenin eleştirel, sarsıcı ve özgürleştirici işlevi konusunda hemfikir olsalar da Arendt rasyonel bir faaliyet olarak “düşünmenin” politikanın gerekliliklerini karşılamak konusunda yetersiz olduğunu iddia eder. Zira ileride görüleceği gibi Arendt için düşünmek daha çok otonominin tesisi bakımından eleştirel ve bağımsız zihinsel faaliyeti olanaklı kılmakla gerçek politik zihinsel yeti olan yargı yetisinin önünü açarken politikaya içkin olan dünyasallık ve çoğullukla yalnızca dolaylı ilişkiyle temas eder. Bu nedenle Arendt, Kant'ın pratik akıldan hareketle tesis etmeye çalıştığı otonomi, özgürlük ve eleştiri gibi politik idealleri pratik akıl yerine Kant'ın başka bir amaçla ortaya koyduğu estetik yargıya ilişkin düşüncelerine başvurarak temellendirmeye çalışır.

### 3.2.2. Düşünmek Nedir?

Buraya kadar kötülüğün kaynağında yer alan düşüncesizliğin kamusal ve politik sonuçlarına ışık tutuldu. Buradan itibaren ise Arendt için düşünmenin tam olarak ne

---

<sup>23</sup> Kant'ın pratik felsefesinde ahlak ve politikanın kesiştiği düşüncesinin merkezinde böylesine bir gerilim veya tutarsızlığın var olduğuna Kant bölümünde değinilmişti. Ayrıca bu tartışma bağlamında çağdaş felsefede Kant'ın ahlak felsefesinin ilkelerinin uzandığı noktalardan, diğer bir deyişle kendisi dile getirmemişse dahi dile getirdiklerinden çıkarılabilecek düşüncelere dayanarak onun görüşlerinden bir “sivil itaatsizlik” teorisi türetmeye çalışan düşünürler mevcuttur. Bu girişimler genellikle düşüncesinin ahlaki ilke boyutuna odaklanan veya bu düşünceyi meşru biçimde sınırlarına kadar (zira Kant'ın düşüncesi bu girişime içkin olarak müsait bir zemin sunar) götüren veya yeniden yapılandırarak gerçekleştiren Kantçı okumalardır. Bu bağlamda burada odaklanılan konuyla da yakından ilişkili olmakla birlikte Kant'ın görüşlerini söz konusu her iki boyutu da göz önünde bulundurarak ve sadece Kant'ın kendisinde kalarak Kantçı düşünceden bir sivil itaatsizlik teorisinin türetilebilir olup olmadığına yönelik detaylı bir yazı için bkz. Çörekçioğlu, 2010b: 243-261.

anlama geldiğine bakarak, düşünmenin yukarıda kısaca değinilen eleştirel ve sorgulayıcı tavırla ilişkisinin nasıl kurulduğuna değinilecektir. Zira düşünmenin kötülük problemi açısından işlevinin ne olduğunun ortaya konması, düşünmenin Arendt için ne anlama geldiğiyle yakından ilişkilidir.

Arendt, düşünmenin (*thinking*) bilmekten (*knowing*) farkını Kant'ın akıl (*vernunft*) ve anlama yetisi (*verstand*) arasında yaptığı ayrımı takip ederek belirler. Anlama yetisi görünümle dünyasıyla ilişkili olarak insanın bilgi ihtiyacı doğrultusunda olgusal hakikate yönelirken akıl ise anlam arayışı içerisindeki zihinsel yetiye karşılık düşer (Arendt, 2018: 79). Anlam ve hakikatin aynı şey olmadığını düşünen Arendt, düşünmek ve bilmenin çoğunlukla birbirine karıştırıldığını, birçok filozofun bilimsel yöntemle edinilen kesin bilgiye benzer biçimde anlamdan da olgusal ve nihai bir hakikat beklediğini ve bunun da metafizik yanılgılara neden olduğunu dile getirir. “Bütün tekil metafizik yanılgıları önceleyen temel yanılgı, anlamın hakikat modeline dayanılarak yorumlanmasıdır (Arendt, 2018: 34).” Bilme etkinliği duysal nesnel gerçeklik ve görünümle dünyasıyla ilişki içerisinde faaliyet gösterir ve bu yolla edinilen hakikat de kesinliğinden şüphe edilmeyecek bir bilgi karakterine sahiptir. Bilme ihtiyacına dayanan bilimsel faaliyet bu bağlamda görünümle dünyasını asla tam anlamıyla terk etmez. Düşünmek, bilimsel faaliyette belli bir rol üstleniyorsa da bu düşünmenin anlam arayışına yönelik değil, hakikatin elde edilmesine yönelik bilimsel yöntemin geliştirilmesi için belli bir mesafeye çekilerek bir değerlendirme amacıyla yapılmaktadır.

Arendt'e göre düşünmek, bilmek gibi kesin bir bilgi içeriğine asla ulaşamayan, bir sonuca vararak dinmeyen anlam arayışıdır. Bilme etkinliği gibi bir amaca yönelik yapılmaktan ziyade düşünmek, aklın anlam ihtiyacından kaynaklanan ve kendi uğruna yapılan bir zihinsel faaliyettir. Bilme etkinliğinin duysal dışsal gerçeklikle ilişki içinde gerçekleştirilebilmesine karşın düşünmek ancak duysal olandan geri çekilmeyle, başka bir deyişle ondan uzaklaşıp zihinsel iç alana çekilmeyle mümkün olabilir. Bu nedenle Arendt'e göre düşünmeye başladığında insanın görünümle alanında yaptığı tüm etkinlikler kesintiye uğrar ve tersine olacak şekilde görünümle dünyasında bir şeye başladığında ise düşünme etkinliğinin kesintiye uğraması söz konusu olur. İnsanlarla birlikte bir şeyler yaparken, başka bir ifadeyle diğerleriyle görüşmeler alanında ortakduyuyu paylaşırken düşünme etkinliği kesintiye uğrar (Arendt, 1971: 423). Dolayısıyla düşünmek dünyadan uzaklaşıp zihnin kendi içine geri



çekilmesiyle, dışsal olanın yokluğunda faaliyet gösterir. Bilme etkinliğinin nesnelere duyusal algı nesneleryken, düşünmenin nesnelere ise görünüm dünyasından uzaklaştıktan sonra duyusal nesnelere yokluğunda, bu nesnelere hayalgücü (*imagination*) tarafından zihin için yokluklarında var kılınan temsilleridir. Başka bir ifadeyle, düşünmenin nesnelere görünüm alanından farklı olarak sadece zihinde var olan görünmeyen (*invisible*) düşünce nesnelere dir. Buna göre insanlar düşünürken görünüm dünyasındaki algı nesnelere ile değil onların temsilleri olan düşünce nesnelere ile ilişki içine girerler.

Öyleyse, teknik olarak konuşursak felsefe açısından olmasa da düşünme açısından görünüm dünyasından uzaklaşmak vazgeçilmez tek ön koşuldur. Birisi hakkında düşünmemiz için, huzurumuzdan uzaklaşması şarttır; onunla birlikte olduğumuz sürece, onu ya da onun hakkında düşünemeyiz; düşünme daima anımsamayı gerektirir; her düşünce kelimenin tam anlamıyla bir sonrasında-gelen-düşüncedir. Hala huzurumuzda olan birisi ya da bir şey hakkında düşünmeye başlamamız da elbette olasıdır. Ancak bu durumda farkında olmadan kendimizi çevremizden soyutlarız ve aslında orada olmasak da oradaymış gibi davranırız (Arendt, 2018: 99).

Arendt'in düşünmeyi mevcut olandan uzaklaşmakla zorunlu bir ilişki içinde ele alması, düşünmenin mevcut koşullardan sıyrılmakla sağladığı bir tür negatif özgürleşme olanağıyla ilgilidir. Düşünmenin günlük yaşamın verili koşullarından sıyrılıp hali hazırda mevcut olmayanı hayalgücü'yle kendisine temsil etmesi, mevcut olandan uzaklaşmayı, bunun ötesine geçerek verili olanın aşılmasını sağlar. Başka bir deyişle verili koşullardan özgürleşmeyi sağlamakla düşünmek mevcut koşulların kişinin üzerindeki belirleyici baskısını ortadan kaldırır. Hayalgücü bu anlamıyla düşünce için verili olandan farklı bir gerçeklik temsilini olanaklı kılarak verili olana bir alternatif sağlamakta ve dışsal mevcut olanın etkisinden bağımsız otonom şekilde yargıda bulunma yolunu açmaktadır (McGowan, 1997: 110). Kısacası düşünmek mevcut düzen ve koşulları sorgulama ve ötesine geçme olanağına zemin sunar.

Diğer taraftan Arendt'e göre felsefe geleneğinde düşünmenin genellikle "profesyonel düşünürlerce" icra edilmesi ile düşünmenin görünüm alanından geri çekilmeyi gerektirmesi, filozofların felsefe tarihi boyunca fark ve çoğulluk alanında tesis edilebilecek ortak gerçekliğe temel sağlayan ortakduyuyla çatışma içine girmelerine ve böylece ortakduyusal alana karşı körleşmelerine neden olmuştur. Başka bir ifadeyle filozofların evrensel hakikatlere ulaşmak amacıyla düşünmeye karşılık görünüm dünyasını küçümsemeleri, içinde yaşanan dünyayı görmezden gelmeleri, genel

ortakduyusal dünyadan kopmayı düşünmenin gerçekleştirilmesinin bedeli olarak görmelerinin sonucudur. Bunun tersi olan bir tavırla bütünüyle verili gündelik yaşam koşullarına gömülmenin düşünmeyi sekteye uğratacağı ve verili olana karşı sorgulayıcı mesafeyi ortadan kaldıracacağı da açıktır. Bu noktada Arendt ortakduyudan ve çoğulluktan kopmadan, kendisini herkes gibi biri olarak gören ve düşünme faaliyetini bu alan arasında gidip gelerek icra eden, kesin sonuç ve hakikatlere varan bir öğretiyi ortaya koymak yerine düşünmenin sorgulayıcı karakterine öncelik veren Sokrates'i düşünme etkinliği için model olarak alır (Arendt, 1971: 427). Arendt'e göre Sokrates, gündelik yaşam ve eylem ile gündelik yaşamda olup bitenler üzerine düşünme arasında, başka bir deyişle görünüm alanı ile görünüm alanından geri çekilerek ulaşılan düşünce alanı arasında sürekli gidip gelen bir düşünür olması nedeniyle düşünme etkinliği için en uygun modele örnek sunar.

Arendt, Sokrates'in düşünür karakterini en iyi biçimde yansıttığına inandığı Platon'un hiçbir kesin sonuca varmayan erken dönem diyaloglarına işaret ederek burada düşünmenin içkin karakteri ile Sokrates'in düşünür karakteri arasındaki örtüşmeye dikkat çeker. Arendt'e göre düşünmenin hiçbir sonuca varmayan, ortaya koyduğu sonuçları her seferinde dönüp dolaşıp yıkan ve hiçbir ebedi kalıcı kesinliğe izin vermeyen sorgulayıcı doğası en iyi biçimde Sokrates'in diyaloglarda benimsediği tutumda ortaya çıkar. Buna göre Sokrates, katı ve durağan bir öğretiyi oluşturmak yerine, düşünmenin her şeyi bir süreklilik içinde yıkan durmak bilmez hareketinde kalmayı tercih etmiş, düşünmenin dinmek bilmez sürekliliğinden kaçıp bir öğretime sığınmak şeklinde bir yol izlememiştir. Arendt, "(...) düşünmenin bütün yerleşik ölçütler, değerler, iyilik ve kötülük kıstasları, kısacası ahlak ve etik olarak bildiğimiz davranış kuralları ve gelenekler üzerinde kaçınılmaz olarak yıkıcı, altlarını uyucu bir etkisinin" olduğunu düşünür (Arendt, 2018: 205). Bu nedenle Arendt, düşünme etkinliğini gerçekleştirmek için görünüm alanından geri çekilen kişinin gündelik yaşama geri döndüğünde daha önce şüphe duymadan uyguladığı, etkinliklerine yön veren davranış kalıplarından şüphe duymaya başlayacağını ve bunları artık eskisi gibi sorgusuz sualsiz kabullenemez hale geleceğini iddia eder. Sonuç olarak bu yoruma göre Sokrates düşünmenin süreklilik arz eden sorgulayıcı karakterine uygun şekilde hareket etmiş, donmuş ve katı bir öğretiyi oluşturmak yerine karşısına alıp tartıştığı kişilerle düşünmenin eleştirel ve yıkıcı işlevini yerleşik kabul ve öğretilere uygulamış ve

“sorgulanmadan yaşanan bir hayatın değersiz olduğu” şeklinde ünlü ifadesiyle de yaklaşımını özetlemiştir (Platon, 2010c: 34).

Görüldüğü üzere Arendt için düşünmenin önemi gelenekler, toplumsal kabul, yerleşik değer ve bunların baskısından özgürleşmeye olanak sağlayan eleştirel karakteri çerçevesinde ortaya çıkar. Çizilen söz konusu çerçeve içinden bakıldığında, Eichmann’ın kendisine verilen korkunç buyruklara zorlanmadan, sorgusuz sualsiz itaat etmesinin Arendt tarafından neden düşünmekten yoksunlukla ilişkilendirildiği de daha anlaşılır hale gelir. Eichmann örneği bağlamında Arendt’e göre düşünmenin kötülükle ilişkisi, başka bir deyişle kişiyi kötülüğü icra etmekten geri tutan yanı yine Sokrates’in düşünmeye yüklediği diğer bir işlev ve anlamla ilişkilidir. Arendt’e göre Sokrates’in kötülük etmektense kötülüğe maruz kalmayı ve kendi kendisiyle karşıt olmaktansa dünyadaki diğer herkesle ters düşmeyi tercih etmesi konusundaki tavrı onun düşünme (Platon, 2010b: 116) ve bunun kötülükle olan ilişkisine dair kavrayışından ileri gelir. Söz konusu tavrını Sokrates, kendisiyle uyum içinde olmayı diğer herkesle ters düşmeye yeğlediğini ifade ederek ortaya koyar (Platon, 2010b: 88). Benimsediği bu yaklaşım Sokrates’in düşünmeyi kişinin “bir-içinde-iki” (*two-in-one*) veya kendi kendisiyle sessiz diyalog kurması olarak görmesinin sonucudur (Platon, 2010d: 512). Buna göre kişi düşündüğünde dış dünyadan kendi kendisiyle diyaloga girebileceği bir inzivaya çekilir. Dış dünyaya geri döndüğünde ve düşünme etkinliği kesintiye uğradığında ise kişinin içindeki ikilik bir birliğe bürünür ve kişinin kendisiyle diyalogu kesintiye uğrar. “Düşünmeyi, hem soran hem de cevaplayan olabildiğim, hakiki bir etkinlik haline getiren de bu *ikiliktir*. Bu sorma ve yanıtlama sürecinden, esasında “sözlerle gezinmek” olan *dialegethai* diyalogundan geçtiği içindir ki düşünme, diyalektik ve eleştirel olabilir (Arendt, 2018:216).” Düşünme etkinliğinin en önemli kıstası da bu sesiz diyalogun tarafları arasında bir uyum ve tutarlılığın var olması gerekliliğidir ki kişinin kendisiyle uyumu bu anlamıyla onun kendisiyle barışına, çelişki veya çatışması ise kendiyile düşmanlığına tekabül eder. Tam da bu nedenle kişinin yaptığı eylemlerde kötülük yapmaktan kaçınmasını sağlayan şey kişinin kendisiyle uyum ve barışının bozulmasından kaçınma hassasiyetidir. Başka bir deyişle, düşünme etkinliğinin iki tarafı olan ben içindeki tarafların dost kalmasına dönük arzu ile ihtiyaç, kişinin kötülük etmeyi kötülüğe maruz kalmaya yeğlemesiyle sonuçlanır. Çünkü Arendt’e göre hiç kimse yaşamı boyunca bir

zalim, hırsız veya katil ile dost olarak yaşamak istemez, hatta bunu bir katil bile istemez (Arendt, 2018: 219).

Arendt, kişiyi yaptıkları hakkında inziva içinde düşünmeye çekildiğinde sorguya çeken iç benliğin Sokrates tarafından vicdan olarak adlandırıldığını ifade eder ve bilinç (*consciousness*) ile vicdan (*conscience*) kelimeleri arasındaki benzerliğe dikkat çekerek (ki Arendt'e göre ikisinin farklı anlamlarda kullanılmasının uzun bir geçmişi de yoktur) bu benzerliğin ikisinin düşünmekle olan ilişkilerinden kaynaklandığını iddia eder. Bu içsel ilişkinin varlığına olan inancından dolayı Arendt, her ne kadar aynı şey olmasalar da düşünmenin öz-farkındalık olarak bilinç olmaksızın gerçekleştirilmeyeceğini dile getirir. Gelgelelim düşünmenin bir “yan ürünü” (*by-product*) olarak ortaya çıkan vicdan (tam da düşünmenin akışkan karakteriyle katı ahlaki öğretisi ve buyruklar vaaz etmemesi nedeniyle) insana ne yapması gerektiği konusunda bir şey söylemez. Onun yaptığı daha çok insanın ne yapmaması gerektiğini bildirmektir. Eichmann ve daha nicelerinin vicdanlarıyla hiçbir sorun yaşamadan, pişmanlık duymadan kötülük yapmaları Arendt'e göre özünde düşünmemekten, eş deyişle kendisiyle eleştirel içsel diyalogdan mahrum kalmalarından kaynaklanmıştır. Dolayısıyla düşüncesizlik bir zekâ-aptallık veya iyilik-kötülük meselesi değil, kişinin kendisiyle olan içsel diyalogundan mahrum kalması, bunu susturup, gözünü ve kulağını tam anlamıyla dışsal yönlendiricilere çevirerek vicdanını bastırmasından ileri gelir. Zekâ ile düşünmenin özdeş olmayışındandır ki kötülüklerin kitlesel boyutlara ulaştığı zamanlarda bunun bir parçası olanlar sadece alt statüde bulunan insanlar değil, aynı zamanda üst ve eğitilmiş sınıflara mensup entelektüel insanlar da olmuştur. Zira kötülük ve vicdan, bilişsel bir etkinlikten ziyade düşünsel etkinlikle ilişkilidir ve düşünme imkânı (ve dolayısıyla düşünmekten mahrum kalma tehlikesi) herkes için eşit düzeyde bir olanak ihtiva eder (Arendt, 2018: 222).

Ancak Arendt'e göre düşünmenin bu ahlaki yan ürünü toplumsal ve çoğulluk alanıyla olan sınırlı ilişkisinden dolayı politik bir etkinlik olarak nitelendirilemez. Çünkü düşünmek, çoğulluk alanı olan görünüm alanından geri çekilmekle gerçekleştiği ve kişinin diğer insanlarla değil, kendi kendisiyle uyum ve ilişkisine dayandığı için politik bir etkinlik değildir. Zira politika ise bir çoğulluk alanı olarak diğerleriyle iletişimi, teması, başkaları tarafından görülüp algılanmayı, diğer bir ifadeyle görünüm alanıyla ilişkili olmayı gerektirir. Bu farklı karakterlerinden dolayı Arendt'e göre düşünmek ile politika arasında doğrudan bir ilişki söz konusu değildir. Ancak

düşünmenin politik olana doğrudan olmasa da insanın zihinsel yetileri arasında “en politik yeti olan yargı yetisini” özgürleştirip harekete geçirmesi anlamında dolaylı bir etkisi vardır. Düşünmek mevcut toplumsal düşünme ve davranış kalıplarını yıkarak yargı yetisinin önündeki engelleri ortadan kaldırmakta ve onun görünümle dünyasında yerleşik kalıpların belirlenimi altında olmaksızın özgürce faaliyet göstermesini sağlamaktadır. Bu nedenle Arendt düşünmenin (her ne kadar hiyerarşik bir ilişki olmasa da) diğer zihinsel yetiler olan irade ve yargı yetilerine göre önceliği olduğunu ifade eder. “Tekilleri muhakeme [yargılama] (Kant’ın açığa çıkardığı biçimiyle), “bu yanlıştır”, “bu güzeldir” gibi şeyleri söyleyebilme yetisi, düşünme yetisiyle aynı şey değildir. Düşünme görünmezlerle, namevcut olan şeylerin temsilleriyle uğraşırken, muhakeme daima tekillerle ve elimizin altındaki şeylerle ilgilenir (Arendt, 2018: 224).” Düşünmenin özgürleştirici etkisinin bir yan ürünü olan yargı yetisi, düşünmenin etkisiyle özgürleşen kişinin zihinsel yargılarının görünümle alanında gerçeğe dönüşüp dışa vurulmasını sağlar. Kısaca hem tekellerden ziyade evrensel soyut düşünme nesnelereyle ilişkide olmasından (dolayısıyla dünyasal duyu nesnelere uzaklığından) hem de belirleyici ölçütünü görünümle alanında dünyayı paylaştığı diğer insanlarla kolektif bir ilişkiden ziyade kendi kendisiyle olan özel/öznel ilişkisine dayandırmasından dolayı düşünme yetisi Arendt için ortak dünyanın paylaşıldığı çoğulluk alanıyla ilgili politik meselelerin çözümü için uygun bir zihinsel yeti değildir. Bu nedenle Arendt için kişinin salt kendi kendisiyle öznel ve münzevi ilişkisinden öte kamusal müşterek alanda diğer insanlarla ilişkide aktif olan ve bu anlamda politik varoluşunun zihinsel boyutunu oluşturan yeti, diğerlerinin bakış açısına yerleşmeyi, diğerlerini hesaba katıp kendinden ziyade başkalarıyla uyumu mümkün kılan yargı yetisidir.

Arendt için insanın pratik aktif yaşamını oluşturan üç etkinlikten emek ve iş nasıl ki politik etkinlik olan eylem ve kamusal yaşamı önceleyerek onun gerçekleşme imkânı için zorunluluk arz ediyorsa, düşünmek de aynı şekilde en politik zihinsel etkinlik olan yargının imkânını meydana getirmek anlamında bir önceliğe sahiptir. Bu anlamda Arendt’e göre düşünmek yargılama için bir tür hazırlık olarak görülebilir. Ancak bu zihinsel herhangi bir yetinin diğerlerinden türediği veya birbirlerine indirgenebilecekleri anlamına da gelmez. Arendt’e göre zihinsel yetilerin hepsi kendi içinde otonom bir yapı sergilemekle birbirlerinden işleyişleri bakımından bağımsızdırlar (Arendt, 2018: 89-90). Gelgelelim politik yaşamın zihinsel boyutu için

bu denli hayati bir konum atfedilen yargılama Arendt tarafından hiçbir zaman özel olarak ele alınıp bütünlüklü şekilde ortaya konamamıştır. Bunun nedeni Arendt'in daha önce de ifade edildiği gibi *vita contemplativa*'yı ele almak niyetiyle kaleme aldığı, “Düşünme” (*thinking*), “İrade” (*will*) ve “Yargı” (*judgement*) yetilerini kapsayan *Zihnin Yaşamı* adlı eserinin irade bölümünü bitirip yargı bölümüne başlayacağı sırada hayatını kaybetmiş olmasıdır. Dolayısıyla Arendt'e ait özel olarak yargı yetisini merkeze alan ve bu yetiye dair düşüncelerini kapsamlı ve sistematik biçimde ortaya koyan herhangi bir çalışma mevcut değildir. Tam da bu nedenle Arendt'in yargı yetisine dair düşüncelerini konu alan çalışmalar genellikle yargı yetisini dolaylı veya kısmi olarak ele aldığı başka çalışmalarında ortaya koyduğu düşüncelerden yola çıkarak, eğer yazsaydı bu yetiye dair düşüncelerinin nasıl bir yönde ilerleyeceğini bir yeniden yapılandırmayla belirleme çabası gösterirler (D'entrèves, 2001: 102-103). Arendt'in yargılama üzerine düşüncelerine dair fikirler sunan çalışmaları onun *Geçmiş ve Gelecek Arasında* (1960) adlı eserinde yer alan “Kültürdeki Kriz” (*The Crisis in Culture*) ve “Hakikat ve Politika” (*Truth and Politics*) başlıklı metinleri, *Zihnin Yaşamı* eserinin “Düşünme” üzerine bölümü ve yine bu bölümü düzenlediği dönemde *Social Research* dergisinde burada ele aldığı meselelerin bir taslağı olan "Düşünme ve Ahlaki Değerlendirmeler" yazısı (*Thinking and Moral Considerations*) (1971) ve 1970'de Kant'ın politika felsefesi üzerine verdiği derslerin basılmış hali olan *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler* (*Lectures on Kant's Political Philosophy*) adlı çalışmalarından oluşur.

Böyle bir çıkarım yapma girişiminin Arendt'in yargı yetisine dair sistematik olarak yazmadığı düşüncelerini doğru biçimde yansıtmayı ve dolayısıyla meşru olup olamayacağına dair akılda doğal olarak soru işaretleri belirebilir. Ancak Ronald Beiner'in de belirttiği gibi, Arendt'in yaşamının son dönemlerinde ortaya koyduğu *Zihnin Yaşamı* eserinin “Düşünme” bölümü ile *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler* gibi çalışmalarında yargılama üzerine ortaya koyduğu görüşlerindeki uyum ve tutarlılık, yargılamanın hiç olmazsa genel karakterinin nasıl olabileceğine dair meşru çıkarımlar yapmak için ikna edici gerekçeler sunar (Beiner, 2019b: 162). Bunun yanında Arendt'in farklı metin ve çalışmalarını merkeze alarak bu bağlamda yapılan bir analiz, düşünürün sanki yargılamaya dair birbiriyle uyuşmayan iki farklı kavrayış geliştirdiği şeklinde göz ardı edilemeyecek bir başka sorunu da gün yüzüne çıkarır. Üzerinde neredeyse tüm Arendt yorumcularının hemfikir olduğu bu tespite

göre Arendt'in yargıya ilişkin düşüncelerini içeren erken dönem çalışmaları olan "Kültürdeki Kriz" ve "Hakikat ve Politika" metinlerindeki yargı kavrayışıyla 1970'ten sonraki geç dönem çalışmalarında ortaya koyduğu yargı anlayışı arasında çok önemli farklılıklar söz konusudur (Beiner, 2019b: 163; Benhabib, 1999: 165; Bernstein, 1986: 221; D'entrèves, 2001: 103). Bu genel kabule göre yargıya ilişkin söz konusu anlayışlarından ilkinin Arendt erken dönem çalışmalarında *vita activa*, başka bir deyişle eylem perspektifinden ele almış ve yargı yetisi kendisini burada kamusal politik alanda eylemde bulunan faile (*actor*) ait bir yeti olarak göstermiştir. Arendt ölümüne yakın dönemde ortaya koyduğu geç dönem çalışmalarında ise yargılamayı *vita contemplativa* açısından ele almış ve bu sefer yargı politik eyleme doğrudan doğruya katılım göstermeyen, eylemin dışında kalarak onu belli bir mesafeden, tarafsız bir noktadan seyreden izleyicinin (*spectator*) bakışından ele alınmıştır (Beiner, 2019b: 163; Bernstein, 1986: 221).

Bunun yanında Arendt ortaya her ne kadar birbirinden farklı ve hatta yer yer uyumsuz gibi görünen iki farklı yargı anlayışı koysa da onun yargılamaya dair tutumunda baştan beri değişmeden kalan şey kendi politik yargı teorisi için en doğru kaynak veya zemin olarak Kant'ın yargı teorisini görmüş olmasıdır. Ancak Arendt kendi politik yargı kavrayışı için Kant'a müracaat ederken Kant'ın pratik akla dayanan ahlak (*Pratik Aklın Eleştirisi*) ve politika (*Ahlak Metafiziği*) felsefesinden ziyade *Yargı Gücünün Eleştirisi* eserinin beğeni, estetik üzerine ilk bölümü olan "Estetik Yargının Eleştirisi" bölümüne başvurmaktadır. Bunun nedeni Arendt'in Kant'ın ahlak veya politika üzerine kaleme aldığı eserlerinin esaslı bir politika teorisi içermediğini düşünmesinden ileri gelir. Zira Arendt genellikle Kant'ın politika felsefesi olarak kabul edilen *Ebedi Barış* ve diğer kısa politika metinleri ile *Ahlak Metafiziği* çalışmalarının Kant'ın diğer yazılarına göre "nitelik ve derinlik" açısından çok geri olduklarını iddia eder. Hatta ona göre bu yazılar Kant'ın kendisi tarafından bile çok ciddi bir niyetle yazılmamışlar, daha çok "basit bir "fikir oyunu" ya da "basit bir keyif gezintisi" olarak" ortaya konmuşlardır (Arendt, 2019: 42). Dolayısıyla Arendt, felsefe tarihindeki birçok filozofun aksine, Kant'ın aslında gerçek anlamda hiçbir zaman bir politika teorisi kaleme almamış olduğunu iddia eder. Bu nedenle Arendt'e göre yapılması gereken özünde politik bir kaygıyla yazılmamış olsa bile hakiki anlamda politik bir teorinin özünü oluşturabilecek *Üçüncü Kritis*in birinci bölümünden Kant'ın felsefesinin kayıp parçası olan politika teorisinin çıkarımını yapmaktır. "Kant kendi siyaset felsefesini

yazmadığı için bu konuda ne düşündüğünü bulmanın en iyi yolu “Estetik Yargının Eleştirisi”ne dönmektir (Arendt, 2019: 122).”

Arendt’in Kant’ın söz konusu çalışmasına bu denli önem atfetmesinin nedeni düşünürün Kant’ın burada estetik beğeniye dair genel kabul gören öznel görelilik anlayışının üstesinden gelerek beğeni yargısının öznel boyutunun yanında onun toplumsal ve öznelerarası (*intersubjective*) boyutunu göstermeye çalıştığı şeklinde yorumlamasından ileri gelir. Bu tür bir çaba kolayca fark edilebileceği gibi Arendt’in politik kaygılarıyla önemli ölçüde örtüşür. Zira Arendt’in politika teorisinde temel problemlerden biri modern dönemde kamusal alanda ortaya çıkan aşırı bireyselleşmenin politik kamusal ortaklık ve dolayısıyla da politikanın imkânını ortadan kaldırmasıdır. Kant’ın burada ortaya koyduğu (estetik) yargı kavrayışının barındırdığı toplumsal öznelerarası boyut Arendt’e göre aynı şekilde pratik akıl kavrayışında söz konusu olmadığı için pratik akıl politik bir teorinin zeminini oluşturmak için uygun değildir. Çünkü pratik aklın işleyiş mantığı, koyduğu yasalar ve bu yasalara göre eylemedeki temel ölçütünü kendi kendisiyle çelişmeden, kendi öznel ilkesiyle tutarlı kalmak olarak belirlediğinden politika için elzem olan öznelerarası karakterden yoksundur (Arendt, 2012a: 260-261). Beiner’e göre Arendt’in Kant’ın politika yazıları ve *Ahlak Metafiziği* eserinde gerçek anlamda bir politika teorisi bulamamasının nedeni burada gerçekten de özgün bir politika teorisinin olmamasından değil, daha çok Arendt’in burada gördüğü politika teorisinin kendi yaklaşımı çerçevesinde Kant’ta bulmayı umduğu türden bir politika anlayışı olmamasından kaynaklanır (Beiner, 2019a: 19). Söz konusu iddia bağlamında Arendt’in Kant’la kendi yargı teorisi için bir temel sağlama amacıyla kurduğu ilişkide Kant’ın teorisine genel yapısını göz önünde bulundurarak sadık kalıp kalmadığı da bir başka tartışma konusu haline gelir. Burada söz konusu olan Arendt’in Kant’ı daha çok kendi politik vizyonu açısından ele alması ve düşünürün estetik yargı teorisinde kendi görüşlerine temel sağlamak için kıymetli gördüğü öğeleri yorumlayıp yeniden yapılandırmak suretiyle ödünç almasıdır.

### **3.2.3. Kant’ın Estetik Yargı Teorisi**

Arendt’in yargıya yaklaşımında ona verdiği merkezi yer bir yönüyle onun (diğer tarihsel politik örneklerin yanında özellikle) totaliter deneyimi gerçekten olduğu haliyle anlamlandırma çabasının bir ürünüdür. Zira yargılamak beraberinde anlamlandırmayı, daha doğrusu bir nesne, olay, olgu veya durumu kendisi için en



doğru biçimde anlaşılır kılmayı gerektirir. Daha önce görüldüğü gibi Arendt'in totaliter deneyime ilişkin ortaya koyduğu en çarpıcı değerlendirme, bu deneyimin yepyeni bir deneyim olarak bilindik ahlaki, politik veya geleneksel herhangi genel bir ilke veya çerçeve içerisinde çözümlenemeyeceğı, dolayısıyla söz konusu deneyimin kendi yeniliğı ve biricikliğı bağlamında yargılanıp anlaşılır kılınması gerektiğı şeklinde ortaya çıkar. Totaliter deneyimin insanın kötülüğe dair tahayyül sınırlarını aşan karakteri geleneksel hiçbir evrensel ilke veya yargı ölçütüne uymadığı için söz konusu yargılayıcı ölçüt, kavram veya kalıplar bu deneyimi tanımlamak, değerlendirmek veya anlamak için yeterli araçları sunmamaktadır. Bu da, kendine has tüm diğer başka olay ve olgular gibi, totalitarizmin de doğru şekilde anlaşılması olanağının kendi biricik ve tikel durumu içerisinde değerlendirilip yargılanmasına bağılı olduğunu gösterir. Bu noktada Arendt, tikelin bir evrensel ölçüt veya ilkeye gönderme yapmaksızın kendi tikel durumu içerisinde yargılanmasını sağlama imkânını Kant'ın ortaya koyduğu “refleksif yargı” (*reflecting judgement*) kavrayışına başvurmakta bulur. Kant yargı gücünü genel olarak evrensel altında içerilen tikeli düşünme yetisi olarak tanımlar. Eğer tikelin altına alınarak yargılanacağı evrensel kavram, ilke, yasa veya kural hali hazırda önceden verili ise buna göre yargı “belirleyici yargı” (*determining judgement*) olarak adlandırılır. Bu durumda önceden verili evrensel ilke veya kural tikeli kendi genel geçer karakteri altında kapsayıp belirleyerek ona getirilecek yargı veya kavrayışı evrensel olana referansla ortaya koyar. Fakat eğer sadece tikel veriliyse ve bu tikelin onun altına alınarak yargılanacağı veya tanımlanıp belirleneceğı evrensel bir ilke veya ölçüt mevcut değilse ve bu durumda da tikelden yola çıkarak evrensel bir yargıya ulaşılmaya çalışılıyorsa burada söz konusu olan refleksif yargıdır (Kant, 2000: 66-67). Kant'a göre belirleyici yargı bir görü temsilinin bir kavram altına alınarak tanınması veya bilinmesini sağlamak olarak bilişsel yargı türüne denk düşer. Burada anlama yetisinin evrensel kategorileri altına alınan tikel duysal görü malzemeleri evrensel kategorilerle sentezlenip tanımlanarak bilgi konusu edilirler. Diğer taraftan refleksif yargı ise bilişsel bir karaktere sahip değildir. Bu yargı türü genel bir tanım, tür veya grup altında sınıflandırmaksızın nesnesinin tikelliğinden hareket eder ve ona ilişkin estetik bir değerlendirme yaparak onun kendi tikel biricikliğı içerisinde “güzel” ile olan ilişkisini belirlemeye çalışır. Farklı bir ifadeyle, nesnesini kıyaslayıp bu yolla ona yargı koymayı sağlayacak önceden verili evrensel bir güzel kavramının yokluğunda zihnin

tikel nesnenin kendisinden hareket ederek söz konusu tikele ilişkin evrensel, herkes için geçerli bir güzel yargısına ulaşmaya çalışma çabası söz konusudur.

Yukarıda ifade edildiği gibi Kant'a göre bir nesnenin güzel olup olmadığına ilişkin yargıda bulunmak anlama yetisi ve onun evrensel kategori veya kavramlarına dayanan bilişsel bir faaliyet olmaktan ziyade hayalgücü yetisi aracılığıyla öznedeye ortaya çıkan haz (*pleasure*) ve hazzsızlık/haz duymama (*displeasure*) duygularına (*feeling*) dayanmaktadır. İki yargı arasındaki temel fark, bilişsel belirleyici yargının nesnenin nesnel varoluşuna ilişkin özelliklere göre belirlenmesine karşın, estetik refleksif yargının nesnenin varoluşuna içkin özelliklerden bağımsız biçimde nesneye ilişkin hayalgücü aracılığıyla öznedeye açığa çıkan duygulara göre şekillenmesi biçimindedir. Diğer bir deyişle estetik yargıda nesneye dair güzel yargısı nesnenin varoluşuna doğrudan duyuşsal bir biçimde bağlı özelliklerden bağımsız biçimde nesnenin öznedeki (bir anlamda dolaylı) temsiline dair duygularına referansla belirlenir. Bu nedenle estetik yargıda öznedeye ortaya çıkan haz veya hazzsızlığın nesnenin kendi nesnel özellikleriyle doğrudan bir ilişkisi yoktur. Estetik refleksif beğeni yargısı nesnenin kendi varoluşsal özelliklerinden ziyade özneye olan ilişkisinde onda uyanan duygulara göre yargıya bağlanır (Kant: 2000: 89).

İlk bakışta bu açıklama son derece kafa karıştırıcı durmaktadır. Zira eğer nesnenin varoluşuyla ilgisi yoksa söz konusu yargının nesneye ilişkin bir yargı olduğunu iddia etmenin gerekçesi nedir? Bu durumda tam anlamıyla öznel bir zeminde ortaya çıkan haz veya hazzsızlık duygusunun nesneye olan ilişkisi nasıl açıklanabilir? Daha da öte estetik yargıya ilişkin söz konusu açıklama estetik beğeniye tamamen öznel, kişisel bir çerçeve içine mi hapsedilmektedir? Kant'ın estetik anlayışının bu ve buna benzer sorulara tatmin edici cevaplar sunup sunmadığı tartışmaya açık olsa da özellikle son soruya verilebilecek yanıt Kant'ın estetik yargıya ilişkin amaç ve yaklaşımının özüne dair tutumunu açıklar niteliktedir. Bilindiği gibi Kant'ın epistemoloji, ahlak ve politika (veya hukuk) felsefesinin tümünü kuşatan sisteminde, söz konusu olan ister bilgi ister ahlaki veya hukuki yargılar olsun, amaç her zaman kişisel veya salt öznel olanı aşır evrensel, herkes için genel geçer olana ulaşmaktır. Bu yapılırken de duyuşsal empirik olanın olumsal karakteri göz önünde bulundurularak evrensel geçerlilik transendental rasyonel *a priori* zeminden hareketle inşa edilmeye çalışılır. Kant'ın estetik veya beğeni yargısı bağlamında ulaşmaya çalışıldığı hedef ve bu doğrultuda izlediği yol da yine sisteminin bu genel karakteri veya amacına uygun biçimde gerçekleştirilir. Kant

beğeni konusunda da salt öznel, kişisel veya olumsal bir anlayışla yetinmek yerine, beğeni yargısını tüm öznel için genel geçer bir karakter sergileyeceği bir açıklamayla ortaya koyma niyetindedir. Bu amacı gerçekleştirmenin yolunun da, daha önce diğer alanlarda yaptığı gibi beğenin *a priori* rasyonel zeminini ortaya koymak ve nesnel bir karakterden yoksun olarak öznel zemine dayanmasına rağmen aynı zamanda tüm yargıda bulunan öznel için geçerli olan (veya olabilme iddiasındaki) bir yargı biçiminin olanağını göstermekten geçtiğine inanır. Diğer bir deyişle Kant, genellikle izafi olduğu iddia edilen duygularla bağlantılı olan beğeni yargısının öznel bir zeminde karşımıza çıkmasına rağmen (güzele ilişkin estetik bir yargı olarak) evrensel *a priori* kaynağı olduğunu iddia eder ve *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde bu iddiasının temellerini ortaya koymaya çalışır. Yukarıda ifade edildiği gibi Kant'ın bu amaca ulaşp ulaşmadığı veya açıklamalarının tatmin edici olup olmadığı tartışmaya açık olsa da onun estetik yargıya ilişkin yaklaşımını belirleyen bu amaç göz önünde bulundurulduğunda estetik yargıya dair yaptığı bu açıklamalar daha anlaşılır bir zemine oturur.

Bu açıklamalar bağlamında Kant öznel estetik beğeni (*taste*) yargısını duyusal nesnel beğeni yargısından ayırır. Burada “nesnel” deyince, öznenin nesnenin varoluşuna ilişkin duyusal, algılanabilir özelliklerine yönelik ilgiye gönderme yapılır. Kant bu anlamda duyulara dayalı haz veya zevk almayı “hoş” (*agreeable*) olarak nitelendirir. Hoş veya hoşla gitme, bir nesneyle duyusal biçimde, nesneye dair duyusal özelliklerle (tat, renk, koku) kurulan ilişki yoluyla keyif alma ve tatmin olma durumuna karşılık gelir. Nesnenin kendi varoluşuna ilişkin birtakım duyusal özelliklerin öznenin duygularını belirlemesi, öznenin nesneye karşı tutumunun nesne tarafından belirlendiği ve öznenin ona duyusal bir eğilim, ilgi duyduğu anlamına gelir. Nesneyle kurulan bu türden bir ilişkide ortaya çıkan duygular tamamıyla kişisel, kişinin kendi bireysel zevkleriyle ilişkilidir. Bu nedenle Kant'a göre hoş olana dair duyusal duyguları ifade eden beğeni veya tatmin içinde her zaman bir “bence” ifadesi içerilir. Duyu-deneyime dayanan bu türden hoşlanma her zaman bir tür kişisel ilgiyi veya çıkarı (*interest*) barındırmakta veya ona dayanmaktadır. Zira hoş'a yönelik duyusal eğilimi belirleyen kriter nesnenin varlığına duyulan eğilim ve ona ulaşma arzusudur. Bu anlamıyla duyusal beğeni veya hoşlanma, özne üzerinde dışsal bir belirleyiciliği ifade etmesi anlamında otonom değil, heteronom bir ilişki biçimine işaret eder.

Bunun yanında estetik beğeni yargısı ve bu beğenin nesnesi olan güzelden duyulan haz ise daha önce ifade edildiği gibi nesnenin varoluşuna dair herhangi duyusal veya nesnel bir ilişki biçimine dayanmaz. Hughes'a göre estetik yargıda öznenin nesnenin sunulmasına haz veya hazzı duyusu olarak verdiği yanıtlar aslında nesnenin varoluşuna ilişkin nesnel bir şeyi değil, öznenin onun temsili aracılığıyla kendi kendisini hissetmesine karşılık gelmektedir. Fakat bu his ya da duygu her ne kadar öznenin içe bakışında öznel zeminde ortaya çıkan bir duygu olsa da onun bir nesneye ilişkin bir yargı olması anlamında en azından öznenin dışında bir nesnenin varlığına gereksinim duyması söz konusudur. Bu da öznenin nesneye ilişkin en azından bir farkındalığa sahip olması ve bu farkındalık aracılığıyla bir şeylerden etkilenmiş olmanın öz-farkındalığına (*self-awareness*) varması anlamına gelmektedir (Hughes, 2010: 29). Beğeni yargısının bu anlamda öznel olarak duyusal-dışsal olandan bağımsız olması onun herhangi duyusal bir ilgi, çıkar veya eğilimce belirlenmediğini gösterir. Kant'a göre çıkar veya ilgi nesnenin varoluşuna yönelik bir arzuyu ifade ettiği ve estetik beğeni veya güzel yargısında nesneye böyle bir ilgi söz konusu olmadığı için estetik yargı çıkardan tamamen bağımsız, ondan bir karşılık beklemeden salt güzellik adına gerçekleştirilir. Başka bir deyişle bir nesneye ilişkin güzel yargısını öznenin o nesneden sağlayacağı çıkar belirlemez. Bunun yanında estetik beğeni aynı zamanda iyiden duyulan hazdan da farklıdır. Kant'a göre ister belirli bir çıkarı amaçlayan bir araç olarak olsun yahut da ister kendi içinde ahlaki bir ödevle ilgili olsun, iyi olana yönelik hoşlanma belli bir amaçla ilişki içinde belirlenir. Estetik beğeni yargısı ise güzel olana yönelik önceden konulmuş veya var olan hiçbir amaç veya çıkar doğrultusunda belirlenmez. Bunun yanında saf ahlaki yargılar da aynı zamanda evrensel ahlaki buyruk veya ilkelerce *a priori* belirlenmiştir. Zira gerçekleştirilmesi gereken ahlaki iyiyi bilmek iyi olanı evrensel olarak bildiren veya onun tanınmasını sağlayan evrensel ahlaki kavramlara önceden sahip olmayı gerektirir. Ancak bu durum güzel olanı belirlemeye hizmet eden refleksif yargı için geçerli değildir, çünkü bu yargıyı belirleyecek ve güzelin tanınmasını sağlayacak önceden sahip olunan hiçbir evrensel kural ya da kavram yoktur. Kant boş bir zemine gelişi güzel atılmış ve önceden bilinen hiçbir şeye benzemeyen veya bir anlam ifade etmeyen çizgilerin estetik olarak haz verebilmesini örnek göstererek, güzel yargısına varılması veya güzel olanın tanınması için önceden sahip olunması gereken herhangi bir kavrama ihtiyaç olmadığını ifade eder (Kant, 2000: 93).

Kant'a göre beğeni yargısının duyusal ilgi ve kişisel çıkarla ilişkili olan hoştan farklı olması onun tek bir özne için değil, yargıda bulunan tüm öznelere için geçerli olmasının imkânına işaret eder. Buna göre bir nesneye ilişkin estetik haz duyan ve onu güzel bulan kişi bunu kendi kişisel koşul veya amaçlarına dayanarak gerçekleştirmediği, başka bir deyişle güzele ilişkin yargı, yargıyı koyan öznenin eğilimlerine göre belirlenmediği için söz konusu yargıyı koyan öznenin diğer öznelere de aynı yargıyı koymalarını beklemeye hakkı vardır. Dolayısıyla güzele ilişkin estetik beğeni yargısının bu karakteri ona genel, tüm öznelere için geçerli olan evrensel bir yargı olma imkânı sağlar. Fakat bu evrensellik bir kavrama dayalı mantıksal veya bilişsel zorunlu bir evrensellik değil, "öznel bir evrenselliktir" (*subjective universality*) (Kant, 2000: 96-97). Bir beğeni yargısı koyan özne başkalarını kendi yargısını paylaşmaya bir şekilde davet etmiş, bu yargıyı başkalarının da onu onaylamasını umarak koymuştur. Dolayısıyla kişi burada kendisinin hoşuna giden bir şeyi ifade ederken olduğu gibi "bence" demek yerine sanki nesneye ilişkin güzel yargısını mantıksal evrensel bir yargıymış gibi bir evrensellik iddiası ve beklentisi içerisinde koyar.

Kant'a göre bir yargının genel olması ve beğeni yargısı durumunda diğerlerinin onayını talep etme hakkına sahip olması, söz konusu yargının iletilebilir (*communicability*) olmasına bağlıdır. Mantıksal ve bilişsel yargıların iletilebilir olması onların evrensel kavramlara dayanıyor olması sayesinde mümkündür. Mantıksal yargılar, zihinsel yetilerin birbirleriyle olan belli türden zorunlu ilişkilerine göre ortaya çıkarlar. Hayalgücü yetisinin duyusal görüş nesnelere anlama yetisi kavramları altına getirmesi ve anlama yetisi kavramlarının hayalgücü yetisi için koyduğu kurallar aracılığıyla nesnel evrensel geçerliliğe sahip bilgiler elde edilir ve bunlar mantıksal kurallara bağlı doğa yasalarının zorunluğuna tabidir. Fakat refleksif beğeni yargılarının oluşumunda ise bu akli yetilerin birbirleriyle girdikleri başka türden bir ilişki söz konusudur. Buna göre güzel bir nesneden duyulan haz, hayalgücü ve anlama yetilerinin nesnenin temsili karşısında Kant'ın "özgür oyun" (*free play*) adını verdiği bir ilişki içinde birbirleriyle ilişkilenmeleri ve bu ilişki sonucunda bir uyum, ahenk yakalamalarıyla mümkün hale gelir. Böylece beğeni yargıları, bilişsel yargılarda olduğu gibi akli yetilerin kavramlar aracılığıyla nesneye ilişkin bir bilgi (tanım, öz, sınıflandırma) meydana getirirken yaptıkları gibi mantıksal zorunluluğa dayalı bir yolda değil, bu yetilerin birbirleriyle girdikleri özgür bir oyun içinde yakaladıkları uyuma dayalı bir ilişkiyle oluşurlar. Kant böylece estetik beğeni yargısını ifade eden

haz duygusunun oluşumunda akli yetilerin bu rolünü göstererek, güzel olana ilişkin duyguların *a priori* temellerini ortaya koymayı amaçlar. Tüm rasyonel öznelerin aynı akli yetilere sahip oldukları ön bilgi veya varsayımına göndermeyle yapılan bu temellendirmeye estetik yargıların tüm özneler için genel-geçer olma beklentisinin gerekçesi ve *a priori* zemini gösterilmeye çalışılır (Kant, 2000: 102-103).

Kant'a göre estetik yargının genel geçer olma iddiasında olması onun olumsal değil zorunluluk karakterine sahip olmasına bağlıdır. Ama bu zorunluluk yine mantıksal veya ahlaki anlamda nesnel kavram veya ilkelere dayalı bir zorunluluk değil, başka türden, nesnel kavramlardan bağımsız öznel bir zorunluluktur. Kant bu zorunluluğun özel türden bir zorunluluk olarak yalnızca örneksel (*exemplary*) olarak geçerli olabileceğini ifade eder. Kant'a göre örneksellik, "açık açık ifade edilemeyen evrensel bir yasanın örneği olarak görülen bir yargıyı herkesin onaylaması zorunluluğudur (Kant, 2000: 121)." Buna göre estetik bir yargıyı ortaya koyan kişi diğer herkesin kendisiyle aynı yargıda bulunması beklentisiyle sanki kendi yargısı genel bir yasaya dair bir tür örnek sunuyormuşçasına yargıda bulunur. Bu nedenle mantıksal ve ahlaki yargıların kavramlara dayanmaları nedeniyle koşulsuz bir zorunluğa sahip olmalarına karşın herhangi bir kavrama dayanmayan estetik yargılar ise her zaman için koşullu bir zorunluluğa sahiptirler. Koşulsuz nesnel kavramlara dayanmayan estetik yargının herkes için geçerli, başka bir deyişle evrensel olması onun öznel bir ilkeye dayanması yoluyla mümkün olabilmektedir. Kant bu öznel ilkeyi "ortakduyu" (*sensus communis*, *common sense*) olarak ifade eder. Kant'a göre ancak ve ancak böylesi bir ortakduyunun var olması varsayımıyla (ve koşuluyla) estetik yargının var olabileceği iddia edilebilir. Ortakduyu estetik yargının herkes tarafından evrensel olarak paylaşılmasının *a priori* öznel zeminini oluşturmaktadır. Söz konusu ortakduyu, tüm öznelerin sahip olduğu akli yetilerin özgür oyunundan, eş deyişle deneyimden bağımsız, içsel ve *a priori* zeminde ortaya çıkar.

Kant ortakduyu aracılığıyla insanların yargıda bulunurken kendilerini başkalarının yerine koyarak düşünebilmelerinin olanağının açığa çıktığını ifade eder. Kendisini başkasının yerine veya bakışına yerleştirerek düşünmek Kant için belirli bir topluluk ya da insanın fiili mevcut yargısına göre düşünmek değil, daha çok olanak dahilinde tüm insanların yargılarını hesaba katarak, kendi yargısını diğerlerinin mümkün olası yargılarıyla kıyaslayarak düşünmek anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bunu, kişinin kendi beğenisini içinde yaşadığı topluluğun estetik anlayışına göre düzenlemesi veya

dönüştürmesi gerektiği şeklinde anlamak onu yanlış anlamak olacaktır, ki bu dışsal heteronom bir belirlenime tekabül etmekle öznenin beğeni yargısının akli otonomisine zarar verecektir. Yapılması gereken daha çok evrensel olabilecek bir yargıyı *a priori* bir zeminde (ki dolayısıyla fiili olarak kimseyle temas etmeden) herkes için geçerli olabilme ölçütüne göre ortaya koymaktır. Bu şekilde yargıda bulunmakla kişi kendi öznel yargısını en geniş anlamıyla genel insan aklıyla kıyaslayarak içinde bulunduğu tikel veya kişisel özel koşulları aşmış diğer herkesçe kabul edilebilir bir yargıda bulunma olanağına kavuşur. Kendi öznel yargısını diğer tüm insanların olanaklı düşünme ve yargılama yollarını hesaba katarak ve dolayısıyla kendi düşüncesini diğerlerinin düşünme biçimlerine doğru genişleterek düşünme şeklini Kant “genişletilmiş zihniyet” (*broad-minded*) olarak adlandırır (Kant, 2000: 173-174). Genişletilmiş zihniyet, Kant tarafından aslında estetik yargıda bulunmanın öznel maksimi olarak ifade edilir. Kant’ın estetik yargıya ilişkin bu kavrayışı söz konusu yargıların aynı zamanda öznelerarası karakterini de ortaya koymaktadır. Ancak estetik yargının öznelerarası bir geçerliliğe sahip olması demek, birden fazla öznenin iletişim yoluyla birbirleriyle düşüncelerini paylaşarak ortak bir yargıya varabilmeleri anlamını ifade etmekten daha çok, ortak evrensel bir yargıya *a priori* sahip olmalarının iletişimde bulunma imkânını ortaya çıkarttığını ileri sürmektir. Başka bir deyişle, Kant bu argümanla öznelerarası geçiş ve iletişimin *a priori* olanak ve zeminini göstermekte ve bunu insanın toplumsallığının fiili durum ve deneyiminin öncesinde yer alan transendental *a priori* bir imkân olarak görmektedir.

Şimdi Arendt’in Kant’ın bu estetik yargı teorisini nasıl yorumladığını, onu politik bir yargı yetisi olarak kendi politika teorisine nasıl yerleştirdiğine geçilebilir. Ancak daha önce de değinildiği gibi Arendt’in Kant’ın estetik yargısını temele alarak oluşturduğu kendi politik yargı teorisi geç ve erken dönem olmak üzere iki farklı yaklaşım sergiler. Bu nedenle Arendt’in yargı teorisini en doğru biçimde anlamak için bu iki farklı yaklaşımı birbirinden ayırarak ayrı dönemler olarak sunmak yerinde olacaktır.

#### **3.2.4. *Vita Activa* Bağlamında Yargı: Taraf Olarak Failin Yargısı**

*Vita Activa* incelemesinde Arendt’in eylem ve konuşmayı kamusal görünümüler dünyasının merkezine yerleştirdiğini daha önceki bölümlerde vurgulamıştık. Arendt politik olanın merkezi ögesi olarak, kamusal müşterek alanda bir araya gelen faillerin söz ve edimlerle kendi fikirlerini birbirlerine sundukları ve bu yolla birbirlerini ikna etmeye çalıştıkları bir ortam olarak kamusal tartışmanın önemine işaret etmekteydi.

Bu nedenle gerçek politik yaşamın imkânı, politik alanda boy gösteren eşit ama aynı zamanda her biri diğerinden farklı faillerin kendi görüşlerini geçerli tek doğruyu temsil eden bir hakikate kurban etmeden, bu görüşleri girdikleri bir nevi rekabette diğerlerini ikna etmek için birbirlerine sunabilecekleri bir çoğulluk alanının var olmasına bağlıdır. Politika, farklı bireylerin söz ve edimler aracılığıyla kamusal müşterek konular hakkında birbirleriyle temas edip ortaklaşmalarını sağlamaya hizmet eder. Arendt'in erken dönem yargı anlayışı işte tam da kamusal faillerin kendi kanılarını oluştururken diğerleriyle ortak kanaat veya yargı hususunda görüş birliğine varabilmelerinin imkânı bağlamında tartışılır. Başka bir deyişle yargı, politik faille kamusal alanda hangi türden eylem ve sözleri ortaya koymaları gerektiğine ilişkin bir nevi yol gösterici işlev görevi görmektedir.

Arendt "Kültürdeki Kriz" metninde kültür nesnelere üreten sanat ile politika arasındaki ortak noktayı ikisinin de kamusal görünümüne dünyasına dair olmaları ve böylece sahip oldukları anlamı kamusal alanda bulunanlara nasıl göründüklerine göre kazandıkları üzerinden ifade eder. Hatırlanacağı üzere Arendt politik eylemi kamusal alanda sergilenen bir tür performansla özdeş olarak ortaya koymaktaydı. Bu anlamda sanatsal beğeni ve söz ile eylemin ikisi de anlamlı olmak için bir kamusal çoğulluk alanına, diğerlerinin onun hakkındaki görüşlerine bağlıdır. Dolayısıyla eylemde bulunan failin kendi fikirlerini söz aracılığıyla ortaya koyarken diğerlerine onları ikna etmek için seslenmesi, onları hesaba katarak yargıda bulunması gerekir. Tam da bu noktada Arendt Kant'ın estetik beğeniye ilişkin öznel maksime tekabül eden "genişletilmiş zihniyet" kavramına başvurarak kişinin kendi görüş veya yargısını ortaya koyarken "kendisini başka herkesin yerine koyarak düşünmenin" politik önemine işaret eder (Arendt, 2012a: 261). Buna göre fail kendi görüşlerini oluşturup ortaya koyarken kendisini kamusal alanda bulunan diğer faillerin bakış açısına yerleştirerek yargıda bulunup bu kişilerin kendisiyle görüş birliğinde olmalarını umabileceği bir yargı oluşturmaya çalışır. "Yargı, kendine özgü geçerliliğini bu potansiyel anlaşmadan alır (Arendt, 2012a: 262)." Dolayısıyla Arendt'e göre kamusal politik yaşama ilişkin yargı bu oluşma biçimiyle failin salt özel yaşamına, onun öznel kanılarına dayanmanın ötesine geçerek kamusal genel bir karakter kazanır. Bu anlamda yargıda bulunmak diğerleriyle ortak bir kamusal alanı paylaşmanın, onlarla temas edip iletişim kurmanın imkânını yaratır. Kant'ın beğeni yargısının varlığı için şart koştuğu kişisel ilgi ve çıkardan bağımsız olarak diğer herkesin onayına



seslenebilme koşulu burada Arendt tarafından kamusal alanda bir araya gelen faillerin politik eylem ve sözler aracılığıyla uzlaşmaya varmalarının olanağına dönüşür. Her türlü yaşamsal veya kişisel çıkardan arınmış politik söz ve eylemin imkânı olarak yargı, Kant'ın estetik beğenin evrensel olabilmesine ilişkin ortaya koyduğu koşullara göre belirlenerek yorumlanır. Buna göre fail kendi yargısını oluştururken diğer herkesin olası yargılarını hesaba katarak salt kendi kişisel ilgilerince belirlenen düşüncelerinin ötesine geçerek kamusal alandaki herkes tarafından onaylanmaya aday bir yargı geliştirme konumuna kavuşur.

Arendt bu durumda politik yargının kamusal geçerliliğini failin kendisini başkalarının bakış açısına yerleştirerek veya onların düşüncelerini kendisinde temsil ederek yargıda bulunmasına bağlayarak, politik düşünmenin aslında temsili bir düşünme biçimi olduğunu ileri sürer. Temsili düşünme politik faalin yargıda bulunurken yalnız olsa dahi kendisinde başkalarının olası düşüncelerini temsil etmesine dayanır. Dolayısıyla politik yargılar hiçbir suretle kişinin sadece kendi öznel koşullarını göz önünde bulundurarak ortaya koyduğu keyfi ve kişisel fikirler değildir. Kanaatleri oluşturan yargılar kişinin herkesi hayalgücü yoluyla kendisinde temsil ederek düşünmesine tekabül etmesi anlamında her zaman için bir çoğulluk durumuyla bir arada düşünülmelidir (D'Entrèves, 2001: 125).

Bir meseleyi zihnimde tartarken ne kadar çok insanın bakış açısını kafamda canlandırır ve şayet onların yerinde olsaydım nasıl hissedeceğimi ve düşüneceğimi ne kadar iyi tahayyül edebilirsem, temsili düşünce yetim de o kadar güçlenecek, nihai vargılarımın, yani görüşümün geçerliliği de o kadar fazla olacaktır. (...) Görüşün tam da bu oluşma sürecini belirleyen, başka kişilerin yerini alarak düşünen ve aklını kullanan kimselerdir; muhayyilenin bu biçimde kullanılabilmesinin yegâne koşulu ilgisiz olmaktır, yani kendi özel çıkarlarından/ilgilerinden kurtulmuş olmak (Arendt, 2012a: 290).

Yargıya ilişkin geçerlilik Arendt'e göre rasyonel veya olgusal hakikatlerde olduğu gibi (ki Arendt'e göre olgusal hakikatler bilişsel anlamda bilgilere temel sağlarlar) kendisini zorunlu olarak kabul ettirmek veya herkese zorla dayatmakla değil, kanaat veya fikirlerin iş gördüğü alanda geçerli olan, rıza kazanma veya ikna etmekle ilgilidir. Bu bağlamda Kant'ın estetik refleksif yargıda ortaya koyduğu gibi Arendt de politik yargının ne bir hakikat gibi kendinde mutlak evrensel geçerliliğe (dolayısıyla baskıcı bir karaktere) sahip olabileceğini ne de salt öznel, onu ortaya koyanın kişisel bakış açısıyla sınırlanabileceğini ifade eder. Burada yargıya ilişkin geçerlilik, ona bir evrensellik sağlayacak herhangi bir hakikat ölçütüne dayanma iddiası olmaksızın daha

çok tikel yargıların diğer kişilerin yargılarıyla öznel bir zeminde uyum sağlayabilme olanağına dayanır. Diğer bir deyişle yargının geçerlilik kriteri, yargı her ne kadar öznel bir karaktere sahip olsa da, yargının kamusal ve öznelerarası kılınıp kılınamayacağına bağlıdır. Ama bu öznel zemin kişisel, özel bir duyu veya duyguya değil (*private feeling*), kamusal bir duyu olan ortakduyuya (*common sense*) dayanır ve bireysel yargıların kamusal olarak paylaşılıp geçerli olabilmesine olanak sağlar. Dolayısıyla tüm farklı görüşleri kendisine temsil ederek fail, yargının bir nevi potansiyel olarak herkes için geçerli olma şartını sağlayarak kendi eylem, söz ve kanaatini oluşturur (Bernstein, 1986: 229).

Bu anlamda yargı, eyleme doğrudan katılım gösteren failin kendi söz ve eylemlerini yargılamasının imkânını oluşturur. Zira kişi kamusal dış dünyaya ilişkin yargılarda bulunarak kendi kanaatine ilişkin bir yargılamayı diğer herkesin bakış açısına başvurarak gerçekleştirmekte ve bu değerlendirme sonucunda kendi görüş veya yargısını ortaya koymaktadır. Arendt Kant'ın özellikle *Aydınlanma Nedir?* yazısında ortaya koyduğu kişinin kendi düşüncelerini kamusal olarak ifade etme özgürlüğü hakkının engellenemeyeceği düşüncesini modern dönemde politik alanda kanı ve görüşlerin hakikat karşısında tekrardan itibar kazanmasının işareti olarak görür. Kant için insanların kendi düşüncelerini başkalarına iletme hakkından (akıl kamusal kullanımından) mahrum edilmesinin onların aynı zamanda düşünmekten mahrum edilmesi anlamına geldiğini ifade eden Arendt, Kant'ın burada “doğru” düşünmenin koşullarını kamusal iletişime bağladığını iddia eder. Kant, hatırlanacağı üzere, Aydınlanma ve ilerlemeyi akıl kamusal kullanımının özgürlüğüne bağlamakta ve bu özgürlüğü de kişinin yanlış bulduğu kamusal meseleler hakkında kendi fikirlerini kamu önünde özgürce ifade etmesi olarak dile getirmekteydi (Kant, 2015b: 337). Arendt'e göre Kant bu düşünceleriyle yanılma ihtimali olan aklın doğru kullanımını başkalarıyla iletişim ve görüş alışverişine bağlayarak politik alanda kamusalın ve bireysel kanıların önemine dikkat çeker. Bu yolla kişi hem kendi aklını başkasının boyunduruğunda olmadan kendi otonomisine dayanarak kullanma hem de başkalarının düşüncelerini öğrenerek kendi yargılarını kamusal iletişim içerisinde test etme ve dolayısıyla kendi zihnini başkalarının bakış açılarına genişletme imkânı bulur. Dolayısıyla Arendt'e göre Kant, kamusal politik yaşamın temelini özgür ve bağımsız düşünme koşullarında ararken, özgür ve doğru düşünmenin koşullarını da tek bir kanaat veya hakikate göre belirlenmeyen kamusal çoğulcu iletişime dayandırır

(Arendt, 2012a: 281). Arendt bu yönde bir okumayla, rasyonel hakikatin ve ona sahip olduğu iddiasıyla yönetici filozof veya uzmanın kanaatinin politik alan üzerinde kuracağı baskı ve tekelin, kamusal aktörlerin kendi özgür ve otonom akıllarına dayanarak yargılarını dile getirme haklarına darbe vuracağını düşündüğünden Kant'ın ifade özgürlüğü ve dolayısıyla kamusal iletişime ilişkin görüşlerine referans vererek bu hakkın kullanılmasının önemine işaret eder. Buna göre aklın doğru kullanımı ve kamusal düzeyde geçerli bir yargının oluşturulması koşulu, söz konusu yargı veya kanaatin otonom faillerin kamusal düzeyde kendilerini özgürce ifade etmeleri ve aynı şekilde kendilerini ifade eden başkalarının düşüncelerini göz önünde bulundurarak yargılarını oluşturmalarıyla ilişki içinde düşünülmektedir.

Arendt, yargıda bulunmanın kamusal meseleleri salt kendi bakışının ötesinde, diğerlerinin perspektifini onların bakışına yerleşerek hesaba katan bir değerlendirme yapma olanağı sunan önemli bir politik yeti olarak ele alınmasının izlerinin Antik Yunana uzanan eski bir düşünme biçimine kadar takip edilebildiğini iddia eder. Arendt, Aristoteles'in *phronesis*<sup>24</sup> kavramını (bu sözcük genellikle İngilizceye Türkçe

---

<sup>24</sup> Bilindiği gibi Aristoteles bilimleri ele aldıkları nesnelere göre Teorik, Pratik ve Poetik bilimler olarak üçer ayırır. *Nikomakhos'a Etik* eserinin 6. bölümünde ise *phronesis*'i (pratik bilgelik) pratik bilimler, *sophia*'yı (teorik bilgelik) ise teorik bilimler alanına ait bir erdem olarak ele alır. Buna göre *sophia* ait olduğu bilimin nesnesinin doğası gereği ilk ilkeleri (metafizik), teoriye ilişkin en yüksek hakikatleri bilmeye yönelik bir bilgelik türü olarak pratik yaşam ile eyleme ilişkin bilgi veya bilmeye dair bilgi türünden farklılaşır. Teorik bilimler evrensel, değişmez katı hakikatler alanıdır ve bu alanda öngörülen sonuçların başka türlü olması mümkün değildir. *Phronesis* ise insani ilişkiler alanını konu alan ve sonuçları önceden kestirilemeyen, her zaman için olduğundan başka türlü olabilecek, olumsuzluk içeren pratik bilimler alanına aittir. *Phronesis*'i kabaca ifade etmek gerekirse, insani alandaki etik ve politik amaçlar için doğru araç ve eylemlere ilişkin düşünüp taşınma, doğru seçimde bulunma ve bu doğrultuda edindiği yargıyı eyleme koyma yeterliliği olarak ifade edilebilir. Dolayısıyla eylemle ilişkili olduğu için Aristoteles'e göre *phronesis*, teorik bilimlerin evrensel hakikatlerle ilgili olmasına karşıt biçimde tekel olay ve bu olay ile koşullara ilişkin yargılara dair bir bilgelik türüdür (Aristoteles, 2017: 1141b). Eylemin olumsal ve tikel nesnelere ilişkin oluşu, onun birbirinden farklı koşullarda bağlama göre farklı türden tercihler yapmayı gerekli kılmasına neden olur. Böylesi farklılık gösteren durumlarda kişinin *phronesis* sahibi olarak iyi olanı yapmasını sağlayacak olan şey, kişinin yaşayıp tecrübe ederek öğrendiği pratik bilgilerin ona sağladığı öngörü yeteneğidir. Bu nedenle Aristoteles'e göre genç insanların felsefe, matematik gibi teorik bilimlerde bilge olabilmeleri mümkünken aynı şey henüz yeterli tecrübeye sahip olmamalarından dolayı etik ve politikayı içeren pratik eylem alanı için geçerli değildir (Aristoteles, 2017: 1142a 10-15). Aristoteles'e göre kişi yaşantılarında edindiği tecrübeler ışığında belli bir tercih yapması gereken durumlar karşısında öncelikle düşünüp taşınarak, durumu kafasında tartarak doğru tercihlerde bulunup en iyi sonucu elde etmeye çalışır. Düşünüp taşınmanın sadece olduğundan başka türlü olabilen, başka bir deyişle olumsal eylem alanında gerekli ve geçerli olduğunu dile getiren Aristoteles bunun teorik bilimlerde yeri olmadığını ifade eder. Bunun yanında *phronesis*'in deyimle kazanılan bir bilgelik olması demek onun diğer insanlarla etik ve kamusal politik ilişkilerde edinilen bir bilgelik olduğunu gösterir. Bu tür bir bilgelik toplumsal ilişki süreçlerine dahil olarak diğer insanlarla iletişim ve ilişki içerisinde edinilen pratik yaşama dair tecrübelerin gene aynı alanda düşünüp taşınma, yargı ve eylem süreçlerinde kullanılmasıdır. Bu bağlamda *phronesis* ile özdeş sayılmak yerine doğru yargı daha çok eyleme doğru giden yolda ne tür bir eylemin tercih edilmesi gerektiğinin değerlendirmesi olarak konumlandırılmaktadır (Çörekçioğlu, 2016: 150-151). Buna göre yargı, eylem, diğer bir deyişle uygulamayla sonuçlanması gereken *phronesis* içerisinde, onun tarafından kapsanan bir değerlendirme süreci olarak ele alınır.

karşılığı *pratik bilgelik* olan *practical wisdom* biçiminde çevrilmektedir) politik-pratik alanda devlet adamı olarak filozofa bahşedilen erdem veya (evrensel katı hakikatlere ilişkin) bilgelik iddiasına karşıtlık içinde ortaya koyduğunu ve söz konusu yaklaşımın kaynağının Kant'ın estetik yargıların kamusal ortaklık ve iletilebilirliğinin temeli olarak ifade ettiği ortakduyu'da bulunduğunu ileri sürer (Arendt, 2012a: 262). Bu anlamıyla *phronesis* ile refleksif yargı Arendt tarafından ikisi de pratik kamusal alanda failin doğru eylemde bulunmak ve eylemlerine yön vermek için başvurduğu yargılama yetileri olmakla özdeş bir anlamda ele alınırlar. Arendt, başka türlü olması olanaksız olan hakikat ve olgusal bilginin politikanın en önemli öğeleri olan tartışma, müzakere ve iknayı işlevsiz kılacağını düşünerek, Kantçı refleksif yargı ile Aristoteles'in *phronesis* kavramının politik olanın ayrılmaz parçası olan kamusal çoğulluk ve farklılığa içkin bireysel yargı, fikir ve tercihlere yer açmasını politikanın imkânı bakımından önemli bulur.

Oysa bu durumda kültür ve siyasi yaşam birbirlerine aittirler, çünkü burada söz konusu olan bilgi ya da hakikat değil, daha ziyade yargı ile karardır; yani kamusal yaşam alanı ve müşterek dünya üzerine makul bir görüş alışverişi ile bu müşterek dünyada hangi tür eylem tarzında bulunulacağı, hangi tür şeylere yer verileceği ve onlara nasıl bakılacağı gibi hususlar (Arendt, 2012a: 265).

Ancak Bernstein'a göre refleksif yargı ile *phronesis* arasında böylesine bir benzerlik kurmak iki yargı anlayışı arasındaki birtakım farklılıklardan kaynaklı bazı gerilimlere de neden olabilir. İlk farklılık Kant'ın estetik yargıyı bilişsel yargılardan olduğu kadar yasa koyucu pratik akıldan, başka bir deyişle evrensel ilkelere dayanan ahlaki yargılardan da ayırmış olmasından kaynaklanır. Buna göre Kant'ın estetik beğeni yargısı evrensel ilkelere göre belirlenen ahlaki yargılardan ayrılırken Aristoteles'in *phronesis* kavramı bir erdem öğretisi olarak pratik akıl alanına ait etik ilkeler çerçevesinde konumlanır (Bernstein, 1986: 231). Bir diğer fark ise *phronesis*'in tikellerle ilgili bir yargılamayı içermesi bakımından bağlamsal, kişinin içinde yer aldığı koşullara bağlı ve dolayısıyla olumsal olmasına karşın Kant'ın estetik yargıyı (her ne kadar tikellere ilişkin olsa da) bağlamdan bağımsız, yargıda bulunan kişinin kişisel çıkar veya ilgilerinin ötesinde *a priori* bir yargılama biçimi olarak tarif etmesidir. Başka bir deyişle *phronesis*'e ilişkin ortaya çıkan etik yargının belirli bir tarih, yer veya toplumsal yapının koşul ve bağlamına dayanarak belirlenmesi söz konusuysen, Kant'ın güzele ilişkin beğeni yargısı, içinde bulunulan koşullardan

bağımsız biçimde onu ortaya koyan failin kendi bireyselliğini aşacak şekilde herkes için geçerli olma iddiasındadır (Çörekçioğlu, 2016: 154).

D'Entrèves'a göre ise söz konusu gerilim veya çelişkiler her iki yargı türü de en nihayetinde tikelleri ele alıp onları tikellikleri içerisinde yargılamaya tabi tutması bakımından aslında sadece görünürde gerilimlerdir. Ona göre Arendt'in iki yargı türü arasındaki benzerliği vurgulaması, yargı koymanın merkezine ikisinin de tikelleri koymaları çerçevesinde ortaklaşmalarından ileri gelir. Dolayısıyla Arendt'in kendi politik yargı teorisini Aristoteles'ten daha çok Kant'ın yargı anlayışına dayanarak ortaya koyması iki yargı türü arasında sadece geçerlilik (*validity*) bakımından bir fark görmesinden kaynaklanır (D'Entrèves, 2001: 123). Bilindiği gibi Aristoteles *phronesis*'i yurttaşlık hakkına sahip, pratik konularda edindiği deneyimlerle doğru yargılar koymaya ehil ve sadece erkekleri içerecek şekilde kadın, köle ve yabancıları dışarıda bırakan belli bir azınlığın ayrıcalığı olarak görmektedir. Dolayısıyla kişinin ortaya koyduğu yargının geçerli olması, başka bir deyişle iyi olması böylesi ayırım veya ayrıcalıkları içeren kriterleri karşılamasına bağlıdır. Görüldüğü gibi Aristoteles'in *phronesis* kavrayışı yaşadığı dönemin geleneksel, toplumsal kabulleri ışığında şekillenmekte ve bu nedenle günümüzün eşitliğe dayalı demokratik anlayışıyla bağdaşması mümkün olmayan seçkin bir karakter sergilemektedir. Buna karşın Kant ise tıpkı epistemoloji ve ahlak teorisinde olduğu gibi estetik teorisini de tüm insanların rasyonel bakımdan eşit olmaları iddiası üzerine inşa eder. Zira "Kant modern bir filozof olarak kendi tarihsel konumunda *aklın demokratizasyonu* diye adlandırabileceğimiz bir projeyi benimser (Çörekçioğlu, 2016: 154)." Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda D'Entrèves'e göre Arendt tam da iki yargı anlayışı arasında böylesi bir farkı göz önünde bulundurarak çağdaş demokratik değerleri karşılayan bir yargı anlayışı olarak Kant'ın estetik yargı teorisini kendi politik yargı kavrayışının zemini açısından daha uygun bulur. Bu bakımdan yargının geçerlilik iddiasına sahip olmasını Arendt salt seçkin bir grubun sahip olduğu ayrıcalıklara göre değil, yargıda bulunan tüm insanların rızasına talip olması üzerinden daha genel bir karaktere sahip olmasıyla ilişkilendirir. Bu nedenle D'Entrèves'e göre beğeni yargısının bireysel ilgi ve çıkarlardan bağımsız olarak tarafsız ve evrensel olması gerektiği ısrarı, bu yargının tikellere ilişkin olma iddiasından vazgeçme veya uzaklaşma eğilimiyle değil, herkesin rıza, fikir ve yargısını demokratik ve eşit ölçüde göz önünde bulundurma kaygısıyla ilişkili düşünülmelidir (D'Entrèves, 2001: 123).

Ancak bu şekilde yapılan bir değerlendirmenin söz konusu iki yargı anlayışı arasındaki gerilimi bertaraf etmek için yeterli olup olmadığı tartışmalıdır. Zira belli koşullar içerisinde eylemde bulunan failin bu koşullarla etkilenmesi, başka bir deyişle kendi eyleminin koşullarına gömülmüş olması ve bu koşulların ötesine geçip daha geniş bir noktadan değerlendirme yapamaması ile yargının genelleştirilebilmesi için gerekli olan tarafsızlık ve dolayısıyla otonomi için bağlamsal eylemin sınırlayıcı, belirleyici koşullarını aşmanın gerekliliğinin aynı yargı anlayışı içerisinde bir arada sorunsuz biçimde bulunamayacağı ortadadır. Buna göre eylem ve eylemin koşullarına gömülmüş failin bakış açısına dayanan (bu anlamıyla *phronesis*'e yakın olan) yargının Arendt'in yargı için (Kant'a referansla) gerekli gördüğü tarafsız, eleştirel ve yargıda bulunacağı nesne veya olaya belli bir mesafeden bakmayı gerektiren ölçütleri sağlaması olası gözükmemektedir. Önceki bölümlerde "düşünmenin" yargıyla olan ilişkisinde yargı gücünün ele aldığı nesneyi gerçek anlamda biricikliği ve kendisine has gerçek tikel karakteri bağlamında yargılayabilmesi için yargıda bulunan kişinin içinde bulunduğu bağlam ve koşulların belirleyiciliğinden bir nevi bağımsız olması, başka bir deyişle otonomiye sahip olması gerekliliğine vurgu yapılmıştı. Arendt'in düşünme ve yargılama arasında kurduğu ilişkinin onun geç dönem eseri olan *Zihnin Yaşamı* çalışmasında öne sürülen düşünceleri olduğu hatırlanacak olursa, Arendt'in yargıyı içinde bulunduğu koşullarla belirlenen ve dolayısıyla bu koşullardan bağımsız olarak tarafsız bir mesafeden yargılamaya uygun bir konumda bulunmayan failin bakış açısından, eyleme doğrudan dahil olmayan seyirci veya tarihçinin bakış açısına hangi nedenlerden dolayı kaydıldığı anlaşılır olmaktadır. Böylesi bir pozisyon değişikliği Arendt'in tarafsız, genelleştirilebilir bir yargı için sadece temsili veya genişletilmiş zihniyeti yeterli görmediği, bunun yanı sıra gerçek anlamda otonomiye sahip, başka bir deyişle tarafsız ve dolayısıyla politik eylemi en geniş anlamıyla kapsayan eleştirel bir yargının imkânı için eylem alanından bütünüyle geri çekilmeyi gerekli görmesiyle ilgilidir. Dolayısıyla Arendt'in yargıya ilişkin tutumundaki bu değişim, söz konusu gerilimi aşmak için yargı görüşünde *phronesis*'e olan yakın anlamdan uzaklaşma veya tamamen kopmayı ve Kant'ın estetik yargı anlayışıyla daha geniş kapsamlı bir uzlaşmayı ifade eder.

### **3.2.5. *Vita Contemplativa* Bağlamında Yargı: Tarafsız Seyircinin Yargısı**

Arendt'in yargı gücünü anlamayla bir arada düşündüğüne daha önce değinilmişti. Bu anlama ihtiyacı veya anlama krizi temelde geçmişten gelen geleneksel ahlaki, politik

kavram veya ölçütlerin yirminci yüzyılda ortaya çıkan yepyeni politik veya toplumsal fenomenleri tanımlayıp anlamlandırmak için uygun araçları sunamıyor oluşundan kaynaklanmaktaydı. Arendt totaliter politik deneyimlere yönelik doğru bir anlama ve değerlendirme probleminin yargılamayla yakın ilişkisinin farkına daha erken dönemlerde varmış ve buna politika teorisinde yer vermişti. Ancak anlama krizinde ortaya çıkmış bu ihtiyacı karşılamak için yargı gücü kamusal alanda daha çok faile ait bir yeti olarak onun anlama, başkalarıyla ortak bir anlamlandırma çabası içerisinde olması ve bu yolla gerçekleştirmesi gereken doğru eylemlere karar verme yetisi olarak ele alınmaktaydı. Arendt'in daha önceki bölümlerde failin bakış açısını olayın bütünlüğünü kavramak bakımından sınırlı gördüğüne, failin eyleminin gerçek anlam ve mahiyetinin faile değil, kendisini daha bütünlüklü ve doğru anlamda ancak izleyicinin bakışına sunabileceğinden bahsedilmişti. Zira eylemin faili veya aktörü Arendt'e göre her zaman eylem içerisinde bir taraf olarak onu belirleyen koşulların sınırları içerisinde kalmak durumundadır. Dolayısıyla Arendt'in Kant'ın estetik yargı anlayışında hayati önemde gördüğü yargının geçerli olması için yargılayanın tarafsız, otonom ve çıkardan bağımsız değerlendirmede bulunması gerekliliği failin bakış açısına yerleşmekle tam olarak sağlanamıyor gözükür. Tam da bu nedenle Arendt, yargıladığı nesne veya durumun özünü doğru şekilde kavrayacak yargının eylemi belli bir mesafeden değerlendiren seyircinin bakışına yerleşmekle mümkün olabileceği şeklinde bir düşünceye eğilim göstermeye başlar. Arendt'in bu tutumu kendisini Kant'ın politika felsefesi üzerine gerçekleştirdiği geç dönem çalışmalarında açıkça ortaya koymaktadır. “Seyircinin sahip olduğu avantaj, oyunu bir bütün olarak görmesindedir; oysa her aktör sadece kendi oynadığı kısmı bilir ve şayet eylem açısından bir yargıda bulunacak olursa, bu yargı sadece bütünün onu ilgilendiren kısmı hakkındadır. Aktör, tanımı gereği taraflıdır (Arendt, 2019: 132-133).”

Kant'ın estetik yargıya ilişkin bu yöndeki değerlendirmesinin onun politika felsefesindeki iz düşümü Arendt'e göre kendisini en iyi Fransız Devrimi konusundaki düşüncelerinde ortaya koyar. Kant, *Fakülteler Çatışması* (1798) adlı eserinde “İnsan Nesli Durmadan İlerliyor Mu?” sorusunu ele aldığı bölümde Fransız Devrimi'ni tarihsel bir olay olarak gerçekleştiren aktör ve ona doğrudan katılım göstermeden dışardan izleyen seyircinin bakışından ele alarak inceler. Kant'a göre eğer insanlık veya insan türü için bir ilerlemeden bahsedilecekse, insanlığın sahip olduğu ve kendisini daha iyiye doğru ilerletmesine neden olan eğilim ve kapasiteye (bir olay

olarak) delalet eden bazı deneyimlerin bulunması gerekir. Şayet böyle bir eğilim mevcutsa Kant'a göre bu belirli bir zaman için değil, ilerlemeyi sürdürmesi için her zaman aktif olarak devrede olmalıdır ve bu nedenle buna işaret eden emarelere geçmişteki birtakım deneyimlerde de rastlanabilmelidir (Kant, 1979: 151). Ancak Kant'a göre bu olay büyük görkemli devletleri onların yerine başkalarını geçiren veya büyük şeyleri küçülten ya da küçük şeyleri büyük kılan ve insanlarca gerçekleştirilen görkemli eylem veya büyük suçlarda bulunmaz. Başka bir deyişle bu gerçekleşen veya gerçekleşiyor olan olayın bizzat kendisine bakarak elde edilebilecek bir çıkarım değildir. Kant bunun yerine ilerlemeyi gösteren eğilimin emarelerini daha çok, Fransız Devrimini kastederek, söz konusu büyük olay veya devrimler karşısında ona doğrudan müdahil olmayan, onu dışarıdan izleyen seyircilerin devrime ve onu gerçekleştiren aktörlere yönelik sempatisini kamusal olarak ifade eden evrensel ve çıkardan bağımsız düşünme biçimleri olarak dile getirir. Seyircinin sahne bulan olay karşısındaki tepkisi, evrensel olması bakımından herkes için geçerli bir duygudaşlığı, çıkara dayanmıyor olmasıyla da ondaki ahlaki veya ahlaki olana eğilimi göstermektedir. Ancak unutulmaması gereken bu sempati veya coşkunun devrimin kendisi veya fiili olarak getirdiği sonuçlarla ilgili olmadığıdır. Başka bir deyişle Kant'a göre burada önemli olan devrimin başarıya ulaşip ulaşmaması veya büyük felaketlerle sonuçlanıp sonuçlanmaması değildir. Burada ilgilenilen daha çok ona katılım göstermeyen ve ondan kişisel hiçbir beklentisi olmayan seyircilerin kalbinde uyanan coşkudur (ki bu sempati veya coşkunun başkaları tarafından öğrenilmesi durumunda sempati duyan kişi için tehlikeli sonuçlar doğurması ihtimaline rağmen bunun gerçekleşiyor olmasıdır). Kant'a göre, insanlığı bir bütün olarak daha ileri bir noktaya taşıma iddiası olan bir olay karşısında onunla doğrudan ilişkisi olmayan seyircide ortaya çıkan bu coşku insan türündeki ahlaki ilerleme eğilimden başka bir şeyle açıklanabilir değildir (Kant, 1979: 153).

Arendt'e göre Kant'ın insanlık tarihinde bir ilerlemeyi varsaymayı gerekli görmesi, Kant'ın böyle bir ilerleme düşüncesi olmaksızın (ahlaki veya politik) eylemde bulunmanın bir anlamının olmayacağını düşünmesinden ileri gelir. Zira ilerleme veya daha iyiye gitme "umudu" olmaksızın insanların ortak bir iyiyi gerçekleştirmelerinin, ya da gelecek nesiller için daha iyi olan için çaba harcamalarının bir anlamı olmayacaktır (Arendt, 2019: 106). Bu umut da Kant'a göre kendisini sadece bütünü görmeye muktedir olan seyircinin bakışında ortaya koyabilir. Bu bağlamda yargılanan



olay, failin eylem ilkesi olarak (devrim, savaş, çatışma bakımından) olumlu veya meşru olarak ele alınamasa da, Kant'ın doğanın gizli planı olarak ifade ettiği, tarihsel bütünlük bakımından ele alındığında daha iyiye doğru ilerleme çerçevesinde gerçek anlam ve taşıdığı önemini açığa serer. Dolayısıyla Arendt'e göre Kant için Fransız Devrimi her ne kadar fail için geçerli olan eylem ilkesi bakımından asla onaylamıyor olsa ve devrimin kendisi terör ve zorbalıkla sonuçlansa da, onun insanlık için taşıdığı olumlu anlam seyircinin onun aracılığıyla insanlık türünde gördüğü ilerleme ve bu sayede de edindiği umutta saklıdır. Seyircinin bu anlamda doğru yargıyı ortaya koymaya daha uygun konumda olması, onun kendisini eylem alanından çekmesi ve tarafsız bir konumda otonomiye sahip olması sayesinde gerçekleşir. Bu konum ona doğanın gizli planının aktif biçimde devrede olduğu insanlık tarihindeki ilerlemeyi görmesi için ayrıcalık sağlar. Dolayısıyla failin eylemini belirleyen ilkeyle seyircinin bu eylemle ortaya çıkan olaya dair yargısının birbiriyle uyum göstermesi zorunlu değildir ve hatta çoğu zaman da çatışma içine de girebilir. Kendisini eylem alanından çeken seyircinin yargısı bu bakımdan Arendt'in erken dönem çalışmalarında olduğu gibi eylemi belirleyen ilkenin kendisi veya bu ilkeye ulaşmaya yarayan düşünme biçimiyle özdeş değildir. Diğer bir ifadeyle başkalarını hesaba katarak yargıda bulunmanın maksimi olan genişletilmiş zihniyetin bundan böyle tarafsızlık ile otonomi ilkelerini daha fazla gözetten bir yaklaşım içinden ele alınmaya başlanması yargıyı daha önce failin eylemine yön veren eylem ilkesi sunma işlevinden gittikçe uzaklaştırır (Arendt, 2019: 96). Dolayısıyla politik eylemin gerçek anlamı nihayetinde onu gerçekleştiren taraflı failin eylem ilkesine göre değil, olaya belirli bir mesafeden bakan otonomi sahibi seyircinin tarafsız yargısında bulunur.

Bunun yanında Arendt'e göre Kant'ın düşüncesinde eyleme anlamını veren bir varsayım veya akli bir ide olarak doğanın insanlığın türsel tarihi boyunca bir ilerlemeyi gerçekleştirdiği düşüncesi ile insanın benzersiz bir birey olarak kendi ahlaki veya politik eyleminden otonom, özgür olarak sorumlu olması düşünceleri arasında bir gerilim vardır.

Kant'ta şöyle bir çelişki söz konusudur ama: Sonsuz "ilerleme" insan türünün yasasıdır; bununla birlikte insan onuru kişinin (tek tek her birimizin) kendi tikelliği içerisinde ve bu sıfatla –zaman ve mukayeseden bağımsız bir biçimde– genel anlamda insanlığın bir temsilcisi olarak görülmesini talep eder. Başka bir deyişle ilerleme fikrinin kendisi–şayet bu, koşullarda bir değişim veya dünyanın iyileştirilmesinin ötesinde bir anlam taşıyorsa– Kant'ın insan onuru anlayışıyla çelişmektedir. İlerlemeye inanmak, insan onuruna aykırıdır (Arendt, 2019: 146).

Arendt bu bağlamda Kant'ta da görüldüğü biçimiyle özellikle modern dönemde yaygın olarak rastlanan tarihin belli genel bir mantık veya amaca göre gelişim gösterdiği, daha iyiye ilerlediği düşüncesinin yargıda bulunan seyircinin otonomisine zarar verdiğini, onu tarihin yargılayıcısı olma pozisyonundan ettiğini ve aynı zamanda da kendi anlamını kendi içinde barındıran tikel genel tarihsel bir mantık çerçevesinde açıklayarak onun kendisine özgü biricik anlamını gölgelediğini düşünür. Oysa Arendt'e göre yargı genel veya evrensel olanı değil, tikel olanı kendisine nesne ediniş ondaki evrenselliği ortaya çıkarmaya çalışır. Zira "eylem, tikellerle muhatap olur ve etik ya da siyaset alanlarında ancak tikel ifadeler geçerli olabilir (Arendt, 2018: 229)." Yargı da görünümün dünyasında vuku bulan eylem ve olayları yargılama yetisi olarak tikellerle ilgilidir. Bu bakımdan yargı eylemin nasıl olması gerektiğine ilişkin işlev görmüyorsa da, gerçekleşmiş eylemi ve ortaya çıkardığı olayın kendi özgünlüğü ve biricikliği bağlamında ne anlama geldiğini açığa çıkartmaya yönelir. Arendt *vita activa* bağlamında erken dönem yazılarında yargı yetisini *phronesis*'e yakın bir anlamda eylemi belirlemeye yönelik bir değerlendirme yetisi olarak geleceğe yönelik bir anlamla ele almaktayken, *Zihnin Yaşamı* eseri ve Kant üzerine derslerinde ise geleceğe yönelik eylemi belirleme, eylemi yönlendirme yetisi olarak "irade"yi koymakta, yargıyı ise artık olmayan, geride kalmış geçmiş olayları (*retrospective*) değerlendirme yetisi olarak tarif etmektedir. Buna göre yargının yönelip ele aldığı, değerlendirmeye tabi tuttuğu tikel nesne geride kalmış tarihsel olaylardır. Burada olayın tikel olmasına yönelik vurgu onun tarihin arka planında işleyen genel bir mantık çerçevesinde değerlendirilip anlamlandırılmayacağıdır.

Eğer muhakeme [yargı], geçmişini ele alma yetimizse, tarihçi de onu anlatarak yargıçlık koltuğuna oturan sorgulayıcı kişidir. Eğer durum buyusa, insanlık onurumuzu geri kazanabilir, bu itibarla da tarihin önemini değil ama nihai hâkim olma iddiasını reddederek modern çağın yarı-tanrısal Tarih mefhumunun elinden kurtulabiliriz (Arendt, 2018: 245-246).

Bernstein'e göre Arendt tarihte gerçekleşen olayları ilerleme, daha iyi bir amaca giden bir süreç, doğa veya kozmik rasyonel bir planın aşama veya parçaları olarak görmek yerine, her bir tarihsel olayı kendine özgü sahip olduğu özel ve biricik anlam bakımından değerlendirip yargılamanın, onun gerçek anlamını yakalamak açısından önemli olduğunu düşünmekteydi. Bu yolla Fransız Devrimi gibi tarihte vuku bulmuş ama nihayete ermemiş veya başarısız olmuş girişimlerin ifade ettikleri özel anlamların "örnekler" (veya "örneksel geçerlilik") olarak tarihin kayıp hazineleri biçiminde unutulmuşluktan kurtarılmalı amaçlanır (Bernstein, 1986: 237). Bu anlamda tikel bir

olayda bir örnek oluşturan anlamı bulmak ve ondaki evrenselliği sahip olduğu özel, biricik anlamı göz ardı etmeden ortaya koymak mümkün olabilecektir. Arendt'e göre “[b]u örnek, başka türlü tanımlanamayan genelliği kendi tikelliğinde açığa vuran bir tikeldir ve öyle de kalır. Cesaret, Akhilleus *gibidir* vb. (Arendt, 2019: 145).” Bu yaklaşımla yargıda bulunarak tikelin belli bir plana göre oluşturulmuş bütünü sadece onun bir parçası olması anlamında ifade ettiği indirgeyici değerlendirmenin önüne geçmek ve tarihsel olaylarda insanların kendi inisiyatifleriyle ortaya koydukları, evrensel bir anlama sahip bir örnek oluşturan eylemlerin hakkının teslim edilmesi mümkün hale gelir. Yargıdaki bu örneksel geçerlilik, yargının evrensel bir kavram veya ilkenin altına konmadan kendi tikel anlamını muhafaza etmesine ve fakat aynı zamanda da bu biricik olaydan yola çıkıp herkes tarafından kabul edilebilir evrensel geçerliliğe sahip örnek teşkil eden bir yargıya ulaşma imkânı sağlar. Dolayısıyla olayların gerçek ve biricik anlamı kendi kendini gerçekleştiren doğanın tekeli ya da belirleyiciliğine veya onu kendi sınırlı bakış açısına göre ortaya koyan failin yargısına değil, (yine bir insan olarak) yüzünü geçmişe dönen seyirci veya tarihçinin yargısına bağlanır. Bu nedenle Arendt'e göre Beiner'in ifade ettiği gibi “[n]ihai yargıç, Tarih değil, tarihçinin kendisidir (Beiner, 2019b: 219).” Buna göre tarihin öznesi kişilik atfedilen doğa veya insan türünün bütünü değil, bizzat tek tek insanlar ve kolektif biçimde sergiledikleri eylemlerdir. Böylelikle ilerleyen bir doğa varsayımına ihtiyaç duymadan, doğrudan doğruya insanın kendi eylemlerinin sonucu olarak geçmişte ortaya çıkan, başarıya ulaşmamışsa da insanlığın o parıldayan anlarına işaret eden tarihsel örnekleri yargı yoluyla hatırlamak geleceğe dair umut sahibi olmaya ve insanların yeni şeyler başlatma gücünü kendilerinde bulmalarına yardımcı olacaktır. “Retrospektif yargı olanağından yoksun kalmamız durumunda, bugünün anlamsız olduğu duygusuna kapılabilir ve geleceğe dair umudumuzu tümünden yitirebiliriz (Beiner, 2019b: 259).” Arendt için hem olayı ortaya çıkaran eylemin faili hem de buna ilişkin tarihsel yargıyı koyan seyirci olarak insanın sahip olduğu onur ancak bu anlayışla korunabilir. Dolayısıyla Arendt'e göre Kant'ın tarih felsefesi veya ilerleme düşüncesiyle zeval getirdiği insan onuru yine onun ortaya koyduğu estetik refleksif yargı teorisinin uygulaması yoluyla geri kazanılabilir.

Yargı yetisinin şimdi veya geleceğe yönelik değil, geçmişe yönelimli bir yeti olarak ele alınması daha önce de sıklıkla ifade edilen, yargılayanın otonom, çıkarsız ve tarafsız bir konumda olması gerekliliğiyle de ilgilidir. Arendt'in yargının failin tarafı

değerlendirmesine bırakıldığında otonom değil heteronom olacağı ve olması gerektiği gibi çıkardan bağımsız, tarafsız olamayacağı endişesi onun Eichmann davasından sonra yaşadığı tecrübelerle de ilişkilidir. Beiner'e göre Eichmann davasıyla ilgili görüşlerini kamuoyuna açıkladıktan sonra Arendt, özellikle soykırım koşullarında yaşamış Yahudilerin sergiledikleri tutumları eleştirmesi üzerinden hedefe konmuştur. Ona en yoğun şekilde yöneltilen eleştirilerden biri de kendisi aynı koşullarda yaşamamış, bunlarla yüz yüze gelmemiş olmasına rağmen hangi hakla bu insanları yargılayabildiğidir. Arendt'in bu soru ve suçlamaya yanıtı ise tam da geçmişte kalan bu olayları doğru biçimde anlamak, sağlıklı biçimde değerlendirip yüzleşmek için eleştirel bir tutumun gereği olarak onları dışarıdan, belli zamansal ve mekânsal bir mesafeden yargılamak gerektiğidir. Bu mesafe yargılayan kişiye tarafsız, otonom ve en kapsamlı yargıya ulaşma imkânı sağlayacaktır. Bu dışsal etmenlerin kişi üzerindeki etkilerinin belirleyici olamayacağı otonomiye tesis etmek ve kişinin yargılayacağı nesne veya olayı, içerisinde bulunduğu koşulların bağlamsal belirleyiciliğinden azade olarak daha yansız ve ilgisiz bir biçimde ele alabileceği bir konuma erişmesiyle ilgilidir. Açık biçimde görüldüğü gibi Arendt üzerine yargıda bulunma hakkına sahip olmak için bir olayda bizzat yer almanın veya olaya iştirak etmenin gerekmediğini, hatta tam tersi olayın dışında onu tarafsız şekilde yargılamak için zamansal ve mekânsal bir mesafede olma gerekliliğini ileri sürer (Beiner, 2019b: 176-177). Bu aynı zamanda kişiyi bağlayan toplumsal, dini ve daha özel ilişki biçimlerine karşı eleştirel bir mesafe kazanmak açısından da hayati önemdedir.

Düşünmenin eleştirel mesafe kazanmak konusundaki rolüne daha önce değinilmişti. Düşünmek böyle bir işlevi görünüm dünyasından tamamen çekilmekle sağlamaktadır. Arendt'e göre tüm zihinsel etkinlikler dünyadan *vita activa* ile *vita contemplativa* arasındaki farktan dolayı belli bir uzaklaşmayı gerektirse de yargı yetisi düşünmede olduğu gibi dünyayı büsbütün terk etmez. "Muhakeme [yargı] tekillikle ilgilenir ve geneller arasında dolaşan düşünen ego, çekildiği yerden çıkıp da tekil görünümün dünyasına döndüğünde, aklın onlarla başa çıkabilmek için yeni bir "yeteneğe" gereksinim duyduğu ortaya çıkar (Arendt, 2018: 244-245)." Yargılamanın ifade ettiği uzaklaşma yukarıda ifade edilen görünüm dünyası üzerine eleştirel ve tarafsız bir konuma sahip olmak için daha geniş bir perspektif elde edilebilecek bir noktaya doğru geri çekilmeyi ifade eder (Arendt, 2018: 116). Bu mesafenin sağlanması artık mevcut olmayan nesne veya olayın kişi üzerinde doğrudan etkisinin

ortadan kalktığı anda sağlanabilir. Hayalgücü burada nesnenin artık mevcut olmadığı anda kişi tarafından yargılanması için ona sunulmasında zihinsel temsilin yeniden üretilmesi işleminde önemli bir görev görmektedir. Arendt bunu Kant'ın beğeni yargısının nesnenin kişi üzerindeki doğrudan duyuşsal etkisiyle değil, onun kişinin zihninde hayalgücü yoluyla üretilen temsiliyle ilgili olmasıyla paralel anlamda düşünmektedir. Hayalgücü nesneyi yokluğunda, başka bir deyişle kişi üzerindeki doğrudan etkisinin söz konusu olmadığı durumda onu kişi için üzerine refleksiyon (*reflection*) ve yargıda bulunmak için hazır hale getirir. Dolayısıyla hayalgücü geride kalmış politik, tarihsel olayların kişi için geri çağırılıp, zihinsel olarak yeniden üretilip zamansal bir mesafeden eleştirel ve tarafsızca yargılanmasının imkânı bakımından önemli bir görev üstlenir. Bu tarafsız ve eleştirel koşulların sağlanması durumu yargının kişisel, öznel bir düzeyden genelleştirilebilir, iletilebilir ve böylece de diğer öznelerce anlaşılıp onaylanabilir olması imkânını sağlamaktadır.

Diğer taraftan düşünmenin kişinin kendisiyle diyalogunda, başka bir deyişle kendi kendisiyle baş başa olması durumunda gerçekleştirilebilir olmasına karşın yargılama diğer insanların varlığını gerektirir. Yargının tarafsızlığının sağlanması bu anlamda onun kendisiyle sınırlı kişisel öznel bir noktadan değil, diğer kişileri hesaba katması, diğer bir deyişle öznelarasılık koşulunu sağlamasına bağlıdır. Bunu mümkün kılan yeti de gene Arendt'in yargıyı *vita activa* bağlamında ele aldığı ifade ettiği gibi ortakduyudur. Ortakduyu kişinin yargıda bulunurken salt öznel bir zeminde kalmaktan ziyade tarafsız ve diğerleriyle ortak bir yargıya varabileceği zeminin teminatıdır. Bu anlamıyla yargının geçerliliği, onun kamusal kılınabilir olması, diğer bir deyişle ortakduyuya dayanmasına ve böylelikle de iletilebilir olmasına bağlıdır. Zira ortakduyunun yokluğunda iletişimin, özneliği aşarak ortak bir noktada buluşmanın ve nihayetinde kamusal düzeyde geçerli olabilen ortak bir yargıyı paylaşmanın imkânı da mümkün olmaz. Ortakduyunun maksimi olan "genişletilmiş zihniyet", başka bir deyişle kendisini başkalarının yerine koyarak yargıda bulunmak, yargının tarafsızlığının onun herkes tarafından onaylanabilir olma özelliğine sahip olmasına bağlı olduğunu gösterir. Ortakduyu böylelikle diğer herkesin olası yargılarının kişi tarafından göz önünde bulundurulmasını mümkün kılmakla, kişinin kendi öznel yargılarını aşarak tarafsız, kamusal öznelarası geçerliliğe sahip yargılara ulaşmasını sağlar. Diğer bir ifadeyle bir topluluk duyusu olarak ortakduyu, yargıların kamusal

geçerliliğini onların kişisel ilgiden bağımsız, tarafsız ve genelleştirilebilir olmalarının koşullarını sağlaması yoluyla mümkün hale getirir.

Kant'ın yargı teorisinde yer alan tüm bu kavramlar Arendt'in politikanın özü olarak ortaya koyduğu çoğulluk ve kamusal anlayışıyla büyük ölçüde ortak noktalara işaret eder. Ortakduyu, genişletilmiş zihniyet, kendisini başkasının yerine koyarak düşünmek vb. yargı gücünün belirleyici nitelikleri Arendt'in politik kamusal yargıda hayati önem atfettiği eleştirel, bağımsız, otonom düşünme biçimiyle en azından formel düzeyde ortak kaygıları paylaşır. Başka bir deyişle Kant'ın beğeni yargısı kavramları Arendt'in teorisine yargıda bulunan kişi için mevcut koşullara karşı eleştirel ve bağımsız bir tutum takınmayı, diğerlerinin bakış açılarını hesaba katarak politikanın özünü oluşturan çoğulluğu göz ardı etmeden kendi bağlamsal özel koşullarını aşmayı ve en nihayetinde tarafsız ve otonom bir düşünme biçimine ulaşmayı sağlaması anlamında önemli bir zemin sunar. Bununla birlikte Arendt'in Kant'ın estetik yargı teorisinden kendi yargı görüşünü üzerine temellendirmek için aldığı kavramlar onun erken ve geç dönem düşüncelerinde hemen hemen aynı anlam ve amaçla kullanılmışlarsa da, yargılamayı gerçekleştirene dair düşüncelerinin farklılık göstermesiyle bunlara yapılan vurgularda da ufak farklılıklar meydana gelmiştir. Bu Arendt'in yargının geçerli olması için Kant'ın şart koştuğu otonom ve tarafsız olma, kişisel ilgi ve çıkarların ötesine geçme gerekliliğini kendi erken dönem yargı görüşünde tam olarak tesis edemediğini düşünerek bir pozisyon değişikliğine gitmesinden kaynaklanır.

Beiner, Kant'ın estetik yargıyı *a priori* transendental zeminde kalarak ele almasından dolayı, Arendt'in Kant'ın estetik yargı teorisine dayanarak ileri sürdüğü politik yargı görüşünün Kant'ın beğeni yargısı düşüncesinin gerçek anlamda doğru bir okumasını yansıtmadığı iddiasıyla sorunlu bulur. Beiner'e göre Arendt'in politik yargıya toplumsal ilişkilerin düzenlenmesi sürecinde yüklediği rol ile yargıların oluşum sürecinde bu toplumsal ilişkilerde diğerleriyle doğrudan bir iletişime gönderme yapılması Kant'ın estetik yargının oluşum sürecinde tam da kaçındığı bir yaklaşımı temsil eder. Zira Kant pratik akıl değerlendirmesinde ahlak ve iradeye sağlamaya çalıştığı deneyime önsel *a priori* zemini bu sefer başka bir şekilde estetik yargı için oluşturmaya çalışır. Buna göre sanki Arendt Kant'ın estetik yargıların *a priori* transendental karakterini görmezden gelerek onları empirik bir bakış açısıyla toplumsal ilişki süreçlerinde oluşup ortaya çıkan, deneyim içerisinde diğerlerinin bakış

açısına müracaat ederek şekillenen *a posteriori* bir karakterle ele almaktadır. Dolayısıyla bu Beiner'e göre (özellikle erken dönem yargı anlayışında) Arendt'in Kant'ın estetik yargıya dair oluşturmak istediği otonomiye, yargının oluşum sürecini fiili toplumsal ve iletişimsel ilişkiler içerisine dahil ederek ortadan kaldırması anlamına gelmektedir. Bu bağlamda Beiner'e göre Arendt'in Kant'ın estetik yargı teorisine ilişkin çıkarımlarını, doğrudan Kant'ın estetik yargı anlayışı ve buna ilişkin vizyonu olarak değil, daha önce de değinildiği gibi Arendt'in kendi politik vizyonu ve Kant'ta bulmayı umduğu bir anlayışın izdüşümleri olarak görmek gerekir (Beiner, 2019a: 22-23-24).

Bununla birlikte Beiner iki yargı teorisi arasındaki gerilime ilişkin Arendt'in kendi erken dönem yargı görüşünde söz konusu olan birtakım sorunları gidermek için çareyi yargıyı *vita activa*'dan, başka bir deyişle eylem ve politikadan tamamen kopartarak salt temaşa yaşamı olan *vita contemplativa*'ya bağlamakta bulduğu şekilde yorumlamaktadır. Diğer bir deyişle Arendt, yargının eylem ve dolayısıyla pratik-politik yaşamla birlikte ele alınmasının yargının ilgiden bağımsız, otonom olması gerekliliğine vereceği zararı ortadan kaldırmak için onun *vita activa*'yla olan bağının ortadan kaldırılması gerektiğine karar vermiştir. Bu nedenle Beiner'e göre Arendt kendi içinde tutarlı ve söz konusu gerilimlerin üstesinden gelmiş bir yargı teorisi geliştirmek için yargının sınırlarını geç dönem düşüncesinde daraltmak zorunda kalmıştır. Yargının bundan sonra pratik veya politik yaşamda anlamlı ve bir işleve sahip olabileceği zamanlar sadece ortaya çıkan kriz anları, başka bir deyişle "bıçağın kemiğe" dayandığı anlardır (Beiner, 2019b: 235-236). Dolayısıyla Beiner'in iddiasına göre yargı etkinliği Arendt'in geç dönem kavrayışında eylem ve görünüşler dünyasından kopartılarak salt münzevi bir yaşam olarak zihinsel yaşamın alanına dahil edilmiştir.

D'Entrèves ise Beiner'in yorumuna, onunla Arendt'in iki farklı yargı modeli ortaya koyduğu hususunda hemfikir olmasına rağmen, bunlar arasındaki farkın Beiner'in dile getirdiği gibi keskin bir ayrıma işaret etmediğini ileri sürerek itiraz eder. D'Entrèves'in söz konusu itirazı, Arendt'in *vita contemplativa* bağlamında ortaya koyduğu geç dönem yargı anlayışında, Beiner'in iddia ettiği gibi görünüşler dünyasından büsbütün bir geri çekilme veya onunla olan tüm bağların kopartılması gibi bir durumun söz konusu olmadığı yönündeki savına dayanır. Bunu da, Arendt'in (*Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*'inde) dile getirdiği "seyirci eylemin parçası değil, bilakis

her zaman diğerk seyircilerden oluşan bir topluluğun parçasıdır” (Arendt, 2019: 124) ifadelerini kanıt olarak göstererek gerekçelendirmeye çalışır. D’Entrèves’e göre Arendt bu ifadeden de anlaşılacağı üzere geç dönem düşüncesinde de yargı yetisi veya yargılamayı insani faaliyetler alanı olan öznelarası zeminde ele almayı sürdürmektedir (D’Entrèves, 2001: 132).

Yukarıda da değinildiği gibi D’Entrèves de Arendt’in *vita activa* ve *vita contemplativa*’ya dayalı iki farklı yargı görüşü veya onun ifadesiyle “modeli” ortaya atmış olduğunu ve bunların eylemde bulunan aktör ve eylemin dışındaki seyircinin bakış açısına tekabül etmekle birbirleriyle uyumsuzluk içinde olduğu görüşünü paylaşmaktadır. Fakat D’Entrèves’e göre Arendt, Kant estetik yargının iletilebilirliği ve genişletilmiş zihniyet kavramları ile ebedi barış içinde yaşayan bütünleşmiş bir insanlık idesi arasında doğrudan bir bağlantı kurmuş ve nihai amaç olan ebedi barışa varılması durumunda yaşayan aktör ve seyircinin yargılardaki söz konusu uyumsuzlukların nihayetinde uyuma varacağını iddia etmiştir. Buna göre bir ide olarak eylemde bulunan aktörün eylemlerini düzenleyen kökensel sözleşme ile diğerk herkesin bakışını kendisine temsil etmeye yarayan genişletilmiş zihniyet arasında ebedi barışa ulaşma bağlamında bir ortaklık olduğu ve bu ilkeleri göz önünde bulundurarak yargılayan kişinin kendisinde tüm insanlığı temsil ederek aktörün eylem ilkesiyle seyircinin düşünme biçimini ortak bir yargıda uyum içinde birleştirebileceği iddia edilmiştir. Dolayısıyla D’Entrèves’e göre Arendt, seyirci ve aktörün görüşlerine dayalı iki farklı yargı modeli arasındaki gerilimi, Kant’ın politika felsefesinde içeren ebedi barış ve birleşik bir insanlık ideali gibi diğerk kavramlarına başvurarak son kertede bir uyum içinde birleştirme yoluna gitmiştir (D’Entrèves, 2001: 120). D’Entrèves söz konusu iddiasını Arendt’in Kant üzerine verdiği derslerde ortaya koyduğu şu ifadelere dayandırır;

Bu [kökensel] sözleşme, Kant’a göre salt bir idedir, fakat bu meseleler üzerine düşüncelerimizi düzenlemekle kalmayıp, eylemlerimize de fiilen ilham veren bir idedir. İnsanlar, her insanda bulunan bu insanlık idesi sayesinde insan olurlar ve bu ide yalnızca yargılarının değil eylemlerinin de ilkesi haline geldiği nispette medeni ya da insani olarak nitelendirilebilirler. Aktör ve seyircinin birleştikleri nokta budur; aktörün maksimiyle seyircinin maksimi veya dünyadaki gösteriyi kendisi uyarınca yargıladığı “ölçüt” şimdi aynıdır (Arendt, 2019: 142; bkz. Arendt, 2018: 514).

Buna karşın Bernstein ise Arendt’in yukarıdaki ifadelerinin işaret ettiği gibi, iki yargı görüşü arasındaki gerilimi uzlaştırma girişimlerinin olduğunu kabul etmekle beraber,



bu çok nadir girişimlerin sonucunda Arendt'in bir uyum veya uzlaştırmayı gerçekten gerçekleştirdiği veya böyle bir sonuca varmak için gerçekten ısrarcı olduğu düşüncesini reddetmektedir (Bernstein, 1986: 237). Bunun yanında Bernstein, Arendt'in yargıya ilişkin görüşleri arasındaki var olan gerilimin açıklaması olarak yargının konumunun onun düşüncesinde zamanla *vita activa* bağlamından kopup *vita contemplativa* bağlamına kayarak değiştiği iddiasını da çok tatmin edici bulmaz. Zira ona göre Arendt'in erken dönem çalışmalarına yakından bakıldığında yine yargıya ilişkin benzer gerilimlerin var olduğu görülecek ve bunun zamanla gerçekleşmiş, düşüncelerinde sırf dönemseller bir değişimden kaynaklanmadığı anlaşılacaktır. (Bernstein, 1986: 234). Peki ama o zaman Bernstein'e göre Arendt'in yargıya ilişkin görüşlerinde söz konusu olan bu gerilimin varlığı neyle izah edilebilir? Bernstein, Arendt'in yargı teorisi veya diğer görüşlerinde söz konusu olan çatışma veya gerilimlerin onun doğrudan doğruya düşünür karakteriyle ilişkili olduğunu iddia eder. Zira Bernstein'e göre Arendt çalışmaları boyunca yaptığı şeyi tarif etmekle ilgili olarak kendisini her zaman bağımsız bir düşünür olarak tanımlamış ve kendisini hiçbir zaman için yapılması gerekenleri tarif eden bir teorisyen veya aktivist olarak görmemiştir. Arendt daha çok yargılamanın düşünme karakterine uygun olarak kendisini ne olup bittiği üzerine düşünüp anlamaya adanmış, olup biten üzerine düşünmeye giriştiğinde ise bunu "profesyonel düşünürler" olan filozofların yaptığı şekilde evrensel genellemelere başvurmadan ziyade yargıya özgü tikel ele alan, onu gözlemleyen ve bu gözlemler üzerinden onun gerçek anlamını ortaya çıkarmaya çalışan bir düşünür pozisyonu benimsemiştir. Bernstein'e göre bu nedenle Arendt kendisini tüm çalışmaları boyunca insana dair ilişkiler alanının bir seyircisi olarak konumlandırmış ve buradaki tikel durumlar üzerine düşünüp onları anlama çabası içinde olmaya gayret göstermiştir. Erken dönem çalışmaları da dahil süreklilik arz eden bir biçimde Arendt, eyleyen aktör ve eylemi yargılayan seyirci arasında olayları bütünlüklü değerlendirme yeterliliği bakımından fark olduğunu ifade etmiş ve olup biten üzerine bütünlüklü düşünmek konusunda seyircinin ayrıcalıklı konumuna vurgu yapmıştır. Dolayısıyla Bernstein'e göre tüm çalışmaları boyunca eylem ve düşünme, fail ve seyirci arasında söz konusu olan derin gerilimin uyuma nasıl bağlanacağı veya eğer bir sorun olarak görülüyorsa hangi yoldan çözüme kavuşturulacağı Arendt tarafından nihai olarak ortaya konmamıştır. Hatta daha da ötesi Bernstein'e göre Arendt düşüncesizliğin ve yargılama sorumluluğundan kaçınmanın çağımızın temel problemlerinden biri olduğunu ve düşünmenin öğretilmesinin veya başkasını

düşünmeye yönlendirmenin tek yolunun, sahici ve özgün düşüncelere yol açan kafa karışıklığını onlara bulaştırmaktan geçtiğini düşündüğünden yapmak için uğraştığı şeyin kendisini de bu bakış açısıyla gerçekleştirilmiştir. Bu nedenle Arendt'in çalışmalarından geriye bize söz konusu gerilimler, kafa karışıklıkları ve tutarsızlıklar kalmıştır (Bernstein, 1986: 235-237). Dolayısıyla Bernstein'e göre söz konusu olan bu gerilimler Arendt'in teorisinin içkin problemlerine işaret etmekten ziyade, onun felsefi-politik perspektif ve tutumuyla ilişkili olan düşünür karakterini yansıtır.

Sonuç olarak hem yargı yetisi hem de felsefesinin genel karakterine bakıldığında Arendt'in kendi politika teorisini oluştururken Kant'tan oldukça etkilendiği veya onunla ortak görüşlere sahip olduğu kolayca görülür. Kant'ın kamusalığa, otonomiye, aklın eleştirel ve özgür kullanımına verdiği merkezi konumun Arendt'in tüm çalışma ve düşüncelerinde aynı şekilde önemli bir yer işgal ettiği kolayca fark edilmektedir. Ancak yargı gücü üzerinden Kant'la doğrudan kurduğu ilişkide Arendt Kant'ın estetik yargı teorisinin karakterinde kendi politika teorisinin merkezi ilgilerine çok daha yakın ve burada ele alınan sorunların çözümü için katkı sunmaya daha uygun araçlar bulur. Arendt'in politik rasyonalite veya rasyonel yetilerin politik boyutunda gördüğü en önemli noktanın aklın bağımsız ve eleştirel düşünmenin imkânını sağlamasının yanında aynı zamanda onun politikanın özünde içerilen çoğullukla bir arada yaşamaya olanak veren ortaklaşmayı da sağlamasıdır. Dolayısıyla Kantçı yargı Arendt'in çağımızda politik olanın imkânını ortadan kaldıran olay ve koşullara karşı politik olanın doğasına dayanarak önerdiği çözümlerin büyük oranda rasyonel zeminini oluşturur.

#### 4. KANT'TAN HABERMAS'A MİRAS KALAN MODERNİTE SAVUNUSU: AKIL, TOPLUM VE HUKUK

Jürgen Habermas (1929- ), son yarım yüzyılda akademik ve entelektüel çevrelerde ürettikleriyle geniş ölçüde tanınmış, okunmuş, tartışılmış ve farklı alanlar üzerinde düşünceleriyle etkide bulunmuş yaşayan en önemli çağdaş düşünürlerden biridir. İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemden günümüze kadar uzanan ve bugün bile yazılmaya devam eden eserlerinin kapsadığı çalışma alanlarının çeşitlilik ve genişliği (felsefe, sosyoloji, hukuk, politika, dil, antropoloji, kültür çalışmaları ve medya alanları üzerine yaptığı çalışmalar) onun yalnızca filozof olarak adlandırılmasını güçleştirmektedir. Bir birey, entelektüel ve yurttaş olarak Habermas'ın tutumu ve düşünsel karakteri üzerinde (Arendt'e benzer biçimde) İkinci Dünya Savaşı sırasında Nazi Almanya'sında ve savaş sonrası vuku bulan ve tanık olduğu olayların önemli etkileri olmuştur.<sup>25</sup> Bununla paralel olarak Habermas'ın bir düşünür ve entelektüel olarak uzun bir döneme yayılan üretim faaliyetleri salt akademik teorik düşünsel bir karakter sergilemekten ziyade Avrupa ve Almanya genelinde kamuya mâl olan

---

<sup>25</sup> Habermas 1944'te henüz 15 yaşındayken Almanya'da 12 yaşından büyük erkeklerin Nazi rejimi tarafından silah altına alınmalarından dolayı orduya dâhil edilmiş ve Batı cephesine gönderilmiştir. Aynı cephede savaşmaya gönderilen ve buradaki birliği oluşturan genç erkeklerin içinden daha sonra savaş sonrası Federal Batı Almanya'nın demokratik gelişimine katkı sunmuş önemli akademisyen ve entelektüeller çıkmıştır. Bunun nedenlerinden biri olarak söz konusu kuşağın hem totaliter Nazi düzenini sonlarına yakın da olsa deneyimlemeleri hem de düzenin çöküşünden sonra liberal bir karakter taşıyan daha özgürlükçü bir rejime geçişe tanık olmanın onların entelektüel ve duygusal yönelimleri üzerindeki etkileri gösterilir. Bu bağlamda Habermas'ın yaşam öyküsü ve bunun entelektüel gelişimi üzerindeki etkileri bakımından dahil olduğu ve onun hangi kuşağa en doğru şekilde yerleştirilebileceğine dair birtakım tartışmalar söz konusudur. Bu kuşaklar genelde Nazi dönemi sonrası Federal Almanya'nın politik demokratik gelişimi üzerinde belli dönemlerde etkileri olmuş 45 ve 68 kuşakları olarak tarif edilir ancak Habermas ise kendisini bunların ikisinden de ayırarak veya ortasına yerleştirerek 58'li olarak tanımlamaktadır (Bu konudaki tartışmalar hakkında daha ayrıntılı okuma için bkz. Specter, 2012: 15-30). Habermas ayrıca kendisiyle 1979 yılında yapılan bir röportajda kendisinin politik görüşlerini belirleyen yılı 1945 olarak ifade eder. Kendisinin aktardığına göre bu tarihte radyodan Nürnberg Duruşmaları ilk defa verilmiş ve Nazi toplama kamplarındaki gerçeği gösteren ilk belgeseller sinema salonlarında gösterilmiştir. Nazi rejiminin bir nevi gerçek yüzünü ortaya koyan bu gelişmeler Habermas'ın aktardığına göre kendisinin ilerleyen zamanlardaki düşüncelerini belirleyen deneyimler olmuştur (Habermas, 1979a: 29). Bu nedenden dolayı Specter 1945 yılını Habermas'ın "varoluşsal olarak güdülenmiş felsefi doğum günü" olarak aktarmaktadır (Specter, 2012: 21).

toplumsal, politik, etik ve bilimsel meselelere son derece duyarlı ve müdahil olmuş ve hatta bu konular bağlamında yürütülen tartışmalara yön vermiştir. Zira Habermas için kişinin felsefi düşüncesi ile politik görüşleri arasında bir paralellik söz konusudur ve bu nedenle düşünürün felsefeyle kurduğu ilişki entelektüel bir ilişki olmanın yanında/ötesinde aynı zamanda bir yurttaşın sorumluluk bilinci ve benimsediği politik ideallerle yakından ilişkili olmuştur.<sup>26</sup>

Habermas 1956-1959 yılları arasında literatürde genelde ikinci kuşak temsilcisi olarak anıldığı Frankfurt Okulu'nun<sup>27</sup> Max Horkheimer ile birlikte birinci kuşağının başat iki figüründen biri olan Theodor W. Adorno'nun asistanlığını yapmak için Frankfurt'ta bulunmuştur.<sup>28</sup> Bundan dolayı Habermas'ın özellikle erken dönem çalışmaları her ne

---

<sup>26</sup> Habermas'ın felsefi ve politik tutumu üzerinde Heidegger konusunda yaşadığı hayal kırıklığı belirleyici faktörlerden bir diğeridir. Habermas 1954 yılında Alman idealist geleneğin önemli temsilcilerinden biri olan Friedrich Schelling üzerine yaptığı doktora tezini tamamladığı dönemde o zamanlar son derece popüler olan Martin Heidegger felsefesine ilgi duymakta ve ona hayranlık beslemekteydi. Ancak bu hayranlık Heidegger'in geçmişte Nazi rejimiyle iş birliğini öğrenmesi ve Heidegger'in Nazi rejimi yıkıldıktan sonra da Nazi geçmişini inkâr etmeden sessizliğe bürünmesi yüzünden yerini büyük bir hayal kırıklığına bırakmıştır. Bu hayal kırıklığı özellikle Heidegger'in geçmişte kendi felsefi düşünceleriyle Nazi hareketi arasında kurduğu paralel ilişki ve özsel yakınlığı ifade ettiği metinlerini Nazi rejimi yıkıldıktan sonra da neredeyse hiçbir değişiklik yapmadan yeniden yayımlamasıyla ortaya çıkmıştır (Specter, 2012: 26). Thomassen'e göre Habermas'ın Heidegger ve onun politik tutumuna dair bu hayal kırıklığı onun Heidegger'in felsefesine de şüpheyle yaklaşmasına neden olmuştur. Zira Habermas bu gelişmelerden sonra Heidegger'in felsefi düşüncelerinde onun Nazi düşüncesini desteklemesine zemin sunan öğeler bulmuştur. Bu olay Habermas'ı genel anlamda bir düşünürün felsefi düşünceleriyle politik görüşleri arasında doğrudan bir ilişki olduğunu düşünmeye sevk etmiştir. Dolayısıyla Habermas'a göre felsefe aynı zamanda politiktir ve böyle olduğundan dolayı onun eleştirel ve özgülleştirici bir politika için zemin yaratmaya uygun olması gerekmektedir (Thomassen, 2010: 7).

<sup>27</sup> Frankfurt Okulu veya teorik yaklaşımlarını adlandırmak için üyelerinin kendi tabirleriyle Eleştirel Teori, üyelerinin büyük çoğunluğu farklı alanlarda çalışan Alman Yahudi düşünürlerden oluşmuş 20. yüzyılın etkili düşünce çevrelerinden biridir. Bu çevrenin ilgi alanı büyük ölçüde geç kapitalist dönem olarak çağdaş dünyanın toplumsal, kültürel, ekonomik, politik yapılarının incelenmesi ve en doğru biçimde anlaşılmasını sağlamaya yönelir. Özellikle (her ne kadar Schopenhauer, Nietzsche, Freud gibi düşünürlerin de gelenek üzerinde önemli etkileri olsa da) Kant, Hegel ve Marx temelli bir eleştirel bakış açısına yerleşerek (ve gerekirse bu düşünme biçimlerini yeniden yapılandırarak) burjuva toplum düzeninde bulunan ve üzeri örtülmüş içkin çelişkilerin eleştirel bir tutumla gün yüzüne çıkartılması amaçlanmıştır. Bu nedenle Eleştirel Teori'nin görevi mevcut toplumsal düzen içerisinde içkin olarak bulunan eşitsizlik, sömürü, köleliğin üstünü örten ideoloji ve geleneksel teorilerin eleştirilmesi yoluyla bu toplumsal düzenin gerçekliğinin açığa serilmesi ve bu yolla özgülleşmenin, kurtuluşun sağlanması olarak ifade edilebilir.

<sup>28</sup> Habermas'ın Frankfurt Okulu'na ilk kez geldiği ve asistan olarak bulunduğu dönem 1956'dan 1959'a kadar sürmüştür. Bu dönem Almanya'da akademide üniversite atamalarının gerçekleştirilmesi için doktora tezinden sonra talep edilen ve ikinci bir tez olan Habermas'ın *Habilitation* çalışmasının, Horkheimer'in direnç ve itirazıyla, reddedilmesiyle sona ermiş ve Habermas bu çalışmasını tamamlayıp sunmak için Marburg'a giderek Frankfurt Okulunu terk etmek zorunda bırakılmıştır. Bu çalışma daha sonra *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* adıyla basılmış ve Habermas'a büyük bir ün getirmiştir. Habermas'ın tezinin Horkheimer tarafından reddedilmesinin nedeni onun Habermas'ın düşüncelerini radikal Marksizmin işaretleri olarak görmesinden ileri gelmekteydi. 1957 yılında Frankfurt Okulu'nun bir projesi kapsamında Habermas'a Frankfurt'taki öğrencilerin politik yatkınlıklarının araştırılması görevi verilerek bu konuda bir makale yazması istenmişti. Habermas'ın Student und Politik (Öğrenciler ve Politika) adındaki projenin sonucu olan çalışmaya giriş bölümü olarak kaleme aldığı "Siyasal Katılım Kavramı" adlı makalesini okuyan Horkheimer onun düşüncelerinin Marksist bir aşırılık içerdiğini

kadar bazı bakımlardan farklılık gösterse de “Eleştirel Teori” olarak adlandırılan Frankfurt Okulu’nun özellikle birinci kuşağının kendine özgün düşünsel çizgisi ve programının karakteristik özellikleri ile temel kaygılarını paylaşır. Habermas’ın Frankfurt Okulu’nda çalışmaya başladıktan sonra ilgilerine yön vermesi bakımından ister belli tezlerini paylaşmasıyla veya araçsal akıl, modern patolojiler ile bunun modern rasyonalizasyonla ilişkisi ve Aydınlanma ilkelerinin özgürleştirici potansiyeline dair görüşleriyle onlardan ayrılmasıyla olsun, Eleştirel Teori’nin onun kendi özgün düşüncelerinin oluşum sürecinde sahip olduğu yerin önemi yadsınamaz. Zira Habermas’ın olgunluk veya özgün düşünceleri, zaman içinde kendisine akademi içinden veya dışından yöneltilen eleştiriler veya kendi bakış açısının değişmesi bakımından bir nevi kendi erken dönem düşünceleriyle hesaplaşması, onları revize etmesi veya bazı bakımlardan gerçekleştirdiği bütünsel kopuşlar üzerinden şekillenmiştir. Bu anlamda Timur’un da ifade ettiği gibi Habermas’ın kabaca 1960’ların başından başlayarak içinde temel tezlerini bütünlüklü olarak olgun bir noktaya erdirdiği temel eseri olarak kabul edilen ve 1981 yılında yayımlanan *İletişimsel Eylem Teorisi (The Theory of Communicative Action)* eserine kadarki döneme yayılan çalışmaları bu görüşlere bir nevi hazırlık çalışmaları olarak görülebilir (Timur, 2012: 93-94). Fakat özellikle bu dönem eserleri içerisinde ön plana çıkan *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* (1962) ile *Bilgi ve İnsani İlgiler* (1968) (veya Türkçeye çevrilmiş haliyle *Bilgi ve İnsansal İlgiler*) gibi eserleri Eleştirel Teori’nin etkilerini taşıyalar da bu yaklaşımdan belirli oranda farklılık da gösterirler. Habermas’ın Aydınlanma, rasyonalite, iletişim, hukuk ve demokrasi vb. kavramlara yaklaşımı bunları salt bir ideoloji (burjuva ideolojisi) bağlamında değerlendirmenin ötesine geçerek, bunlara yeterince eleştirel yaklaşmayı ihmal etmeden, fakat bunun yanında onlardaki içkin evrenselleştirilebilir ve özgürleştirici normatif idealleri ön plana çıkartarak Eleştirel Teori’nin birinci kuşak düşünürlerine oranla daha iyimser bir yaklaşım sergiler. Habermas’ın bu iyimser yaklaşımı görüşlerinde zamanla gerçekleşen düşünsel kaymalar veya belli biçimlerde değişim ve farklılaşmalara rağmen tüm düşünce serüveni boyunca büyük oranda devamlılık sergilemiştir.

---

düşünmüş ve bu bakış açısının Eleştirel Teoriyle örtüşür bir bakış açısı olmadığı kanaatine varmıştı. Fakat Specter’a göre Habermas’ın Horkheimer’a dair ortaya koyduğu ifadeler ikili arasındaki gerilimin politik olmanın yanında bir o kadar da kişisel olduğunu düşündürmektedir. Zira Habermas’ın Specter’la yaptığı yazışmalarda ifade ettiğine göre Horkheimer genç asistanlara karşı son derece “zorba” bir tavra ve “otorite yanlısı” bir karaktere sahipti (Specter, 2012: 50-54).

Habermas'ın Kant'ın felsefesiyle kurduğu entelektüel ilişkinin takibi, çalışma içinde yapılacak düşünürün erken, olgunluk ve geç olmak üzere farklı dönemlere yayılan yaklaşımlarının ayrımları üzerinden takip edilecektir. Habermas tüm kariyeri boyunca Kant'la süreklilik gösteren bir teorik temas içinde bulunmuş, Kant'ın bilgi, ahlak ve hukuk teorisini yeniden yorumlayarak yaptığı müdahalelerle kendi görüşlerine zemin oluşturacak şekilde ele almıştır. Bu nedenle Kant'ın Habermas üzerindeki etkilerini yaptığımız dönemselleştirme aracılığıyla takip ederek, epistemolojik çerçevede geliştirdiği toplum teorisi bağlamında bu süreçte Kant'ın ağırlıklı olarak epistemoloji teorisine yaptığı başvurular üzerinden erken dönem görüşlerine, epistemolojiden (bilinç felsefesinden) iletişimsel paradigmaya geçiş olarak ifade edilecek olgunluk döneminde pratik akıl yerine iletişimsel akıl geçirerek geliştirdiği iletişimsel eylem teorisine ve buradan da Kant'ın hukuk öğretisi ile ahlak felsefesini göz önünde bulundurarak geliştirdiği hukuk felsefesi ile politikaya dair geç dönem düşüncelerine yer verilecektir.

#### **4.1. Habermas'ın Erken Dönem Görüşleri**

Habermas'ın erken dönem görüş ve düşünceleri bu dönemde kaleme aldığı çeşitli çalışmalarına yayılmışsa da bahse konu dönemde benimsediği yaklaşımın belli başlı özellikleri ona büyük bir ün kazandıran *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* ile sistematik bir toplum teorisi geliştirmek üzere kaleme aldığı *Bilgi ve İnsani İlgiler* eserleri üzerinden takip edilebilir.

##### **4.1.1. Bir İdeal Olarak Burjuva Kamusalılığı**

Yazıldığı dönemden neredeyse günümüze kadar tartışıla gelen ve yarattığı etkiyle yazarının ilk defa geniş çevrelerce tanınmasını sağlayan *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* eseri yaklaşımında meydana gelen farklılıklara rağmen Habermas'ın entelektüel kariyeri boyunca koruduğu modern Aydınlanma düşüncesinin demokratik özgürlükçü potansiyeline olan inancının ilk nüvelerini ortaya koymaktadır. Bu eserde Habermas, çok kısaca özetlemek gerekirse, kamusal alan kavramını burjuva kamusal alan modelini merkeze alacak biçimde kavramın Antik Yunan'dan Ortaçağ'a, oradan gelişerek kendi gerçek anlamını bularak yükleneceği modern burjuva dönemine ve son olarak da kavramın doğasından gelen özgürlükçü, demokratik normatif idealin bastırıldığı, çözümlenerek bir ideoloji biçimini alacağı tüketim toplumunun ileri kapitalist aşamasına kadar tarihsel ve sosyolojik gelişimini disiplinlerarası bir tarzda izleyerek analiz eder (Habermas, 2003a: 10). Düşünürün kamusal alanın neliğine ilişkin analiz

ve eleştirilerinin tarihsel, politik, ahlaki, toplumsal çerçevesini belirleyen etmen, bu analizin kamusal alanın gerçek özünü belirli bir kamusal alan anlayışıyla (ki burada bu burjuva kamusal alan kavrayışıdır) özdeşleştirmesidir. Habermas'ın perspektifinden kamusal alan ve onun ideal demokratik öncülleri tam da burjuvazinin tarih sahnesine çıkarak gerçekleştirdiği ekonomik, kültürel ve nihayetinde politik dönüşümlere ve aynı zamanda bu dönüşümleri ona dayanarak gerçekleştirdikleri taşıyıcı ideal normatif zemine denk düşer. Bu nedenle en baştan belirtmek gerekir ki Habermas burjuvazinin feodalite karşısında gerçekleştirdiği ilerlemeci devrimi tarihsel bağlamda “görece” ilerici olarak değerlendiren ve bu nedenle burjuva toplum ideallerini belirli bir tarihsel dönemle sınırlı olarak olumlayan Marx'tan (Marx, K. & Engels, 2014: 73) farklı olarak bu ideallerin en azından ilkesel bazda evrensel, özgürleştirici ve demokratik bir toplumsal örgütlenmeye kapı açabilecek içkin karakterini ortaya çıktığı dönemin sınırlarının ötesine uzanan evrensel özgür demokratik bir toplum yolunda normatif zemin sağlayabilecek ilkeler olarak olumlar. Marx, burjuva toplum ideallerinin burjuva sınıfının feodal sınıf ve sisteme karşı ekonomik savaşında üretim ilişkilerini kendi ekonomik-toplumsal çıkarları lehine dönüştürmeye ve kendi çıkarını tüm “insanlığın” çıkarıyla özdeşleştirerek üretim ilişkilerindeki adaletsizlik ve sömürü ilişkilerini ideoloji perdesi altında görünmez kılmaya hizmet ettiğini ileri sürerek kamusal alan kavrayışını da aynı ideoloji eleştirisine tabi tutar. Habermas ise Marx'ın eleştirilerinin çoğunu özellikle burjuva kamusal alanın fiili uygulamaları bakımından paylaşırsa da, ilke düzeyinde burjuva kamusal alan idealinin özgürleştirici, demokratik kapsayıcı potansiyeli nedeniyle basitçe ideolojiye indirgenemeyeceğini iddia eder. Bu tavır Habermas'ın, daha sonra ifade edeceği gibi “tamamlanmamış bir proje olarak” moderniteyi tüm eksikliklerine rağmen savunmak ve kendi içkin idealine ulaştırmak gerektiği yaklaşımının erken dönem düşüncesindeki köklerini göz önüne sermektedir. Diğer taraftan Marx'ın burjuva kapitalist toplum ve onun ideolojik yapısının ifşasına yönelik yaptığı tahliller, tarihe yön veren sınıf çatışmalarının belirleyicisi olduğunu düşündüğü ekonomik alt-yapının çözümlemesi olarak gerçekleştirilir. Habermas ise burjuva kamusal alan analizinde ekonomik faktörlerin yanında belirleyici olmaları bakımından eşit ölçüde edebi, kültürel, politik ve diğer toplumsal üst-yapı öğelerine de yer vererek çeşitli ve çok yönlü bir tarihsel toplum analizi gerçekleştirir (Timur, 2012: 41-42; Thomassen, 2010: 36-37).

Habermas'a göre kamusal kavramı, tarihsel olarak her ne kadar gerçek anlamını modern burjuva kamusal kavrayışında üstlenmiş olsa da kamusal-özel ayrımı bu dönemi önceleyen tarihsel süreçte bir zihinsel devamlılık sergilemektedir (Habermas, 2003a: 61). Bu bakımdan Habermas, Arendt'e benzer biçimde (ve ona göndermeyle) kamusal-özel ayrımının ilk tezahürünü Antik Yunan *polis*inde yaşayan yurttaşların kolektif ortak yaşam ile hane içi yaşamdaki ailenin özel yaşamını (yaşamsal zorunluluğa ilişkin ekonomik işler) belirleyen etkinliklerin ayrımı üzerinden ortaya çıktığını belirtir<sup>29</sup>. Ortaçağ'a hâkim feodal sistemde ise kamusal-özel ayrımı Antik ve modern anlamdaki ayrım ve karşıtlığı içeriyor değildir. Burada gerçek anlamda özel alandan ayrılmış bir ortak kamusal alan yoktur. Söz konusu dönemde kamusal olarak adlandırılan "alan" daha çok yüksek statüdeki prens, toprak sahipleri, şövalye ve soyluların kendi ayrıcalıklı özel statülerini sıradan halka ifşa ettikleri bir gösteri sahnesidir. Kamusal olarak adlandırılan "sahne" ayrıcalıklı soylu sınıf, halkı veya başka birilerini değil, kendi statü ve egemenliklerini temsil ederler (Habermas, 2003a: 66). Bu kamusal anlayışı karşılıklı bir etkileşim alanından ziyade egemenliğin nişanesi olan statünün göstergesi olması bakımından politik bir işleve de sahip değildir.

Burjuva kamusal anlayışı ise tarihsel olarak geç Ortaçağ'dan 18. yüzyıla kadarki bir takım ekonomik, toplumsal, edebi ve politik dönüşümlerle süreç içinde ortaya çıkmış ve 18. ile 19. yüzyılları kapsayan dönemde burjuva ideolojisinin ekonomik ve normatif hâkimiyetine paralel olarak pekişerek doruk noktasına ulaşmıştır. Kamusal alanın ortaya çıkışının tarihsel arka planı geç Ortaçağ dönemine kadar izlenebilirse de kamusalın 18. yüzyılda gerçek anlamıyla ortaya çıkmasını sağlayan gelişmeler 17. yüzyıl süresince meydana gelmiştir. Kapitalizmin ilk aşamalarını temsil eden ve yerel sınırların ötesine genişleyen burjuva ticaret ilişkileri içinde oluşan yeni ekonomik piyasa bağlamında devletin ulusal düzeyde bir takım teşvik edici<sup>30</sup> ve güven telkin eden tek tip düzenlemeler yapma gerekliliği doğmuştur. Bunun sonucu olarak ortaya çıkan yeni piyasa koşulları devletin müdahalesinden bağımsız ancak onun tarafından

---

<sup>29</sup> Antik Yunan kamusal-özel ayrımına ilişkin detaylı açıklama bu çalışmanın Arendt bölümünde ortaya konmuştur.

<sup>30</sup> Habermas'ın devletin bu faaliyetini merkantilizm olarak adlandırdığı ve dolayısıyla merkantilizmi bilinen yaygın anlamından farklı biçimde ele aldığı görülmektedir. "Yaygın önyargının aksine, merkantilizm asla devlet işletmeciliğini himaye etmez; merkantilizmin işletme politikası daha çok, elbette bürokratik yollardan, kapitalistçe çalışan özel işletmelerin kurulup geliştirilmesini teşvik etmektedir" (Habermas, 2003a: 88).



desteklenip yasalarla güvence altına alınan ve özel kişiler arasında yürütülen ekonomik ilişkilerin kamusal bir boyut kazanması söz konusu olmuştur. Dolayısıyla yeni kapitalist ekonomik ilişkiler hane içi aile ilişkilerinin ötesinde ortak bir pazarda genelin çıkarı olarak kamusal mesele biçiminde ele alınmaya başlamıştır. Bu dönem, devletin geniş alanlara yayılan ticaret faaliyetlerine yasal bir çerçeveye güvence sağladığı, vergi sisteminin hayata geçirildiği ve yerel yönetim biçiminden merkezi otorite düzenine geçen bürokratik, kurumsal modern burjuva hukuk devletine doğru giden sürece tekabül eder (Habermas, 2003a: 79).

Habermas, her ne kadar çok daha karmaşık ve ayrıntılı bir tabloda aktarsa da bu süreci kapsayan gelişmeler kabaca, tüccarlar arasında ticari içerikli haberleşmeyi sağlayan ve devletin piyasa hakkındaki düzenlemelerini duyurmak amacıyla çıkarılan haberleşme bültenlerinin süreç içerisinde hem içerik hem de basım teknikleri bakımından daha geniş ortak bir kamuya hitap edecek günlük gazete, dergi gibi basılı yayınlar olarak ulusal basına evrilmesi ile Habermas'ın analizinde merkeze aldığı İngiltere, Fransa ve Almanya'daki kahvehane, salon, dernek ve kulüplerde bir araya gelen burjuva bireylerinin edebi konularda tartışmaya girerek kendi düşüncelerini diğer insanların görüşleriyle ilişkiye sokmaları ve böylece kamuoyu düşüncesi (*public opinion*) zemininin ortaya çıkması olarak dile getirilebilir. İlk zamanlar basında işlenen temalar malumat aktaran yazılar, edebi değerlendirmeler ile sanat eleştirileri iken, salon ve kafe gibi mekanlarda bir araya gelen halkın tartışma konuları da edebi, kültürel içeriklerden oluşuyordu. Basındaki değerlendirme ve eleştirel yazılar bu erken aşamalarda (kamu erkinin eleştirel içerikli yazıların önünü sansür ve yasalarla almasının da etkisiyle) henüz devlet düzeni ile toplumsal ilişkileri konu edinen politik temaları içermiyorsa da, basında kendisine yer bulan ilk akıl yürütme faaliyeti biçimlerini yansıtıyordu (Habermas, 2003a: 90). Edebi kamusal alanda bir araya gelen, feodal statüyü kriter olmaktan çıkaran bir ortamda burjuva bireylerinin edebi konularda kendi bireysel düşüncelerini paylaşabilmelerine imkân veren kahvehane ve salonlar ise, bu konular üzerinde söz sahibi olmayı toplumsal statünün ayrıcalığına bağlayan anlayışın çözülmesine neden olmuş ve bu alanda söz konusu olan ilişkileri farka dayanan hiyerarşik bir statüden eşitler arası yatay bir karşılıklık ilişkisine dönüştürmüştür. İster basında isterse de kafe ve salonlardaki edebi tartışmalarda olsun, insanların kamusal olarak eleştirel akıl yürütme alışkanlığı kazanması ortak kamusal konular üzerinde (bu düzeyde sanatsal ve kültürel konular üzerinde) kanaat dile

getirmeyi toplumsal statüye sahip olma niteliğinden çıkartarak yalnızca “insan” olma ölçütüne bağlamıştır (Habermas, 2003a: 104-105). Dolayısıyla ilkesel düzeyde bu alanlara katılım ölçütü ne toplumsal ne de ekonomik bir statüye sahip olmak olarak belirlenmektedir artık. Herkesin katılım ve söz hakkına sahip olabildiği bu edebi kamusal alanda sanat tartışmalarında hiç kimsenin görüşü unvan veya statüsüne bağlı olarak peşinen kabul görmüyordu. Tersine tartışmanın zemini eleştirel rasyonel akıl yürütmeye dayanmasıyla üzerine tartışma yürütülen edebi bir eserin değerini tartışmadaki argümanların rasyonel karakter ve düzeyine göre belirlemektedir. “Kamu erkinin kamusal alanının özel şahısların siyasal usavurum süreci içinde sonuçta bu erkten koparılmak üzere sorgulanmaya başlamasından da önce, bu kamusal alanın örtüsü altında, tamamen siyaset dışı görünümle bir başka kamusal alan oluşur; bu, siyasal işlev gören kamunun edebi nitelikli ön biçimidir (Habermas, 2003a: 96).”

Buradan da anlaşılacağı üzere Habermas edebi kamusal alanı devlet erki ile ona tabi halk arasındaki ilişkiyi tek yönlü bir egemenlik ilişkisinden karşılıklı dinamik bir etkileşim ilişkisine dönüştüren politik kamusal alan ve kamusal alan ölçütünün bir ön aşaması olarak nitelendirir. Söz konusu kamusal alanda edebi içerikli sohbetler esnasında eleştiri ve görüşlerini birbirleriyle paylaşarak edebi bir kamuoyu oluşturan yurttaşların gündemlerinin devletin yürütme faaliyeti hakkındaki politik bir içeriğe dönüşmesiyle iktidarın yönetim faaliyetine ilişkin kararlarının normatif meşruiyet kazanmasının ölçütü bu kararların kamuoyu düşüncesiyle uyumlu olması veya ona dayanması gerektiği şeklinde dönüşmüştür. “Hükümetçe tanzim edilen kamunun, akıl yürüten özel şahısların oluşturduğu kamusal topluluk tarafından temellük edilerek kamusal erke karşı bir eleştiri alanı olarak inşa edildiği süreç, zaten kamusal topluluğa özgü kurumlaşmalarla ve tartışma platformlarıyla donatılmış bulunan edebi kamunun işlevsel değişimi olarak gerçekleşir (Habermas, 2003a: 127).” 17. yüzyıldan başlayarak sırayla İngiltere, Fransa ve Almanya’da ortaya çıkan politik burjuva kamusal alan kavrayışı, devlet karşısında kendi taleplerini basın ve kamusal mekanlarda eleştirel biçimde alenileştirerek iktidar erkini bu talepler doğrultusunda hareket etmeye zorlayan burjuva kavrayışını toplumsal normatif bir güce dönüştürmüştür. Kamusal alan ilkesinin temel karakteri, devlet erkinin uygulayacağı yasanın meşruluk iddiasını onun rasyonelliğine, diğer bir deyişle kamuoyunun eleştirel değerlendirmesinden geçirecek ortak akıl tarafından onaylanmasına bağlamaktadır (Thomassen, 2010: 36). Bu anlamıyla devletin yurttaşları için koyabileceği meşru

yasanın temeli mutlak bir otorite olan hükümdarın iradesinden koparılarak özel kişilerden oluşan bir kamunun akıl yürütme faaliyetinin sonucuna bağlanmıştır. “Kamusal usavurumdan bu koşullar altında çıkan sonuç, aynı zamanda rasyonel olma iddiasındadır; daha iyi olan savın gücünden doğan kamu oyu, ülküsü gereği, haklı olanla doğru olanı buluşturmaya çalışan o ahlaken mağrur rasyonaliteyi talep ve iddia eder (Habermas, 2003a: 131).” Devletin görevi kamunun rasyonel taleplerini aleni ve özgürce dile getirmesini sağlamak, bu talepler doğrultusunda kendisini düzenlemek ve kamusal alanın varlığının güvencesini oluşturmaktır (Goode, 2005: 7). Bu anlamıyla devlet ile özel şahıslardan oluşan bir “sivil toplum” olarak yurttaşlar topluluğu arasında net bir sınır çizilmekte, devletin yurttaşlar üzerindeki kontrolünün sınırları ve onlara karşı yükümlülükleri kamuoyunun rasyonel taleplerince belirlenmektedir. Bu aynı zamanda özel burjuva bireylerinin bir araya gelerek ekonomik ilişki kurdukları pazar alanına devletin müdahalesinden azade bir otonomi sağlayan liberal bir karakteri de içerir. Pazar alanı hem mahrem aile yaşamından hem de kamusal alanın karşısında yer alan devletten bağımsız, yurttaşların kendi aralarında sürdürdükleri ekonomik ilişkilerin özel alanına tekabül etmektedir. Kamusal alan, yurttaşların kendi aralarındaki ekonomik ve toplumsal özel ilişkilerini kapsayan özel alan ile devlet arasında aracı bir işlev üstlenerek kamuoyu iradesinden çıkan taleplerin yasama ve yürütme düzenlemelerinde kamusal erk olan devlet otoritesi tarafından hesaba katılması zorunluluğunun normatif koşulunu oluşturur.

Siyasal işlevli kamu, burjuva toplumunu, kendi ihtiyaçlarına uygun düşen bir devlet erki ile uzlaştıran bir organın normatif statüsünü kazanır. Bu "gelişmiş" burjuva kamusal alanının toplumsal önşartı, toplumsal yeniden üretim alanındaki ilişkiyi mümkün olduğunca özel şahısların kendi aralarındaki bir sorun haline getirerek, burjuva toplumunun özelleştirilmesini tamamlayan, eğilim itibarıyla liberalleştirilmiş bir pazardır (Habermas, 2003a: 157-158).

Habermas'ın söz konusu dönüşümde basın ile edebi kamunun rolüne vurgusu önemli olmakla birlikte kendi içinde karmaşık bir ilişki biçimine gönderme yapmaktadır. Burada temel vurgu kültürel, basın ve haber bültenlerindeki edebi, sanatsal veya felsefi içeriklerin meta veya bir mal haline gelerek ayrıcalıklı toplumsal statü veya mevkilerin tekelden çıkarılarak herkes için satın alınmak koşuluyla ulaşılabilir bir konuma gelmiş olmasıdır (Habermas, 2003a: 106; Goode, 2005: 8). Haber içeriklerinin ulaşılabilir olmasını metalaşma üzerinden değerlendirmek, burjuva sınıfının feodal sistemde yüksek statüdeki aristokratlar veya saray çevrelerinin özel yaşamıyla özdeşleşen kamusal alanın herkese açık kılınmasını ekonomik bir ölçüt üzerinden talep

ettiğini göstermektedir. Burada burjuva sınıfının ticaret ile elde ettiği ekonomik gücü paralel biçimde politik, kültürel toplumsal bir alana taşıma ve burada kurumsallaştırarak teyit etme girişiminin bir yansıması söz konusudur. Diğer bir deyişle basındaki edebi, felsefi tartışmalara herkesin kolayca ulaşabilir olması veya feodal soylu sınıfın yaşam tarzıyla özdeşleşen tiyatro ile konser gibi başkaca kültürel alanlara dahil olmayı bu içerikleri metalaştırarak maddi olanaklar bağlamında herkese açık yerler haline getirmek, burjuva kamusalının gerçekleştirdiği toplumsal dönüşümde ekonomik faktörlerin yanında kültürel edebi kategorilerin oynadığı öncü rolün önemini de aynı şekilde göz önüne sermektedir. Dolayısıyla burjuva sınıfının gerçekleştirdiği değişim sadece ekonomik kategoride yaptığı dönüşümün sonucu değil, bunun yanında kültürel, ahlaki, normatif ve genel olarak dünya görüşünde gerçekleştirdiği dönüşümün bir sonucudur. Diğer taraftan burjuva sınıfının katılım ve eşitliği evrensel bir insanlık üst kimliği altında yeniden yapılandırma talebi özünde burjuva sınıfının “evrensel insanlık” kriterini burjuva bireyi olmakla özdeşleştirdiğini ve bunun da burjuva taleplerinin ideolojik boyutuna tekabül ettiğine görmek gerekir (Habermas, 2003a: 132-133). Zira kültürel ürünlerin metalaşarak herkes için ulaşılabilir olduğu aşamada bile nüfusun büyük çoğunluğu gerek eğitim durumları gerekse maddi imkanları nedeniyle böyle bir erişim imkanından gerçek anlamda yararlanabilecek konumda değildi (Habermas, 2003a: 108). Dolayısıyla kamusal alanda ekonomik sınıf, cinsiyet, eğitim düzeyi bakımından mevcut olan farklılıkların eşitlenmesinden ziyade bu farklılıkların göz ardı edilerek kamusal düzeyinde yok sayılması söz konusudur. Diğer bir deyişle, burjuva kamusal kavrayışı, demokratik ideallerinin gerektirdiği gerçek toplumsal eşitliği tesis etmek yerine, “ortak bir insanlık” kavramı uyarınca gerçekleştirdiği bir soyutlamayla bu maddi toplumsal farklılık veya eşitsizlikleri formel bir eşitlik karşısında önem bakımından göz ardı edilebilir bir biçimde konumlandırma yolunu izlemektedir (Thomassen, 2010: 40-41). Bu çerçevede evrensel demokratik eşitlik ve katılım iddiası üzerinden hareket eden burjuva kamusal idealinin kadınları, yoksulları ve okur-yazar olmayan tahsilsiz çevreleri dışarda bırakan ideolojik boyutu görmezden gelinemeyecek bir çelişkiye işaret eder. Habermas’ın dikkat çektiği nokta ise, bu ideallerin, kadınlar, yoksullar ve okur-yazar olmayanlar gibi kamusal alandan dışlanan kesimlerin ellerinde, kendilerine bu ideallerin ideolojik kullanımıyla avantaj sağlayan burjuva sınıfının kendisine karşı da bir eşitlik ve katılım talebi olarak öne sürülebileceğidir (Thomassen, 2010: 39). Bu, içerdiği tüm eksikliklere rağmen, Habermas’ın, burjuva kamusal idealinin

tekelleştirilerek belirli bir sınıf çıkarıyla özdeşleşen bir ideolojiye indirgenemeyecek evrensel demokratik eşitlik ve katılımı mümkün kılabilme potansiyeline dair iyimser tutum ve inancını yansıtır. Kısaca ifade etmek gerekirse, Habermas'a göre burjuva kamusal ilkesi her şeye rağmen içkin karakteri nedeniyle toprağından filizlendiğı sınıfsal dar çerçeveye indirgenemez evrensel demokratik bir potansiyel barındırır. Yapılması gereken, burjuva kamusal idealini bir ideoloji olarak tümünden reddetmek yerine, ideolojik boyutlarının farkında olarak, bu ideallerin evrensel demokratik potansiyelini gerçekliğe taşıyacak yaklaşımı sergilemektir.

Kültürü mal biçimine sokan ve böylelikle onu tartışılmaya müsait bir kültür haline getiren aynı olay, üçüncü olarak, kamusal topluluğun ilkesel açıdan dışı kapalı olmayan bir nitelik kazanmasını getirir. Kamusal topluluk başlangıçta ne kadar dışlayıcı olmuş olursa olsun, kapısını sürgüleyemez ve klik haline gelemeyiz; bu topluluk daima, mülkiyet ve tahsil temeli üzerinde, tartışma nesnelereni oluşturan pazara hakim olmak isteyen özel şahıslardan, okuyuculardan, dinleyicilerden ve seyircilerden oluşan, kendisinden daha geniş bir topluluk içinde varolmuştur. Tartışılabilir sorular yalnızca taşıdıkları anlamla değil, herkes tarafından ulaşılabilirlikleriyle "genel" hale gelirler; herkes bu tartışmaya dahil olabilmelidir (Habermas, 2003a: 107).

Habermas burjuva kamusal kavrayışının düşünsel boyutunu tarihsel olarak tekabül ettiği Aydınlanma döneminin en önemli düşünürlerinden Kant'ın pratik felsefesindeki rolüne dikkat çekerek ortaya koyar. Politikanın geçerlilik iddiasını (Machiavelli ve Hobbes'a karşı olarak) ahlaki ilkelerle uyumu veya ahlaki ilkenin hukuki ve politik yasa üzerindeki denetiminin gerekliliğı bağlamında ele alması ve her iki alanı da pratik aklın rasyonel zeminine dayandırması Kant'ın politika felsefesinin ayırt edici niteliklerini ifade eder. Ancak Habermas için bu formülasyonda asıl önemli nokta, Kant'ın politika ile ahlakın uyumunu aklın kamusal ve eleştirel kullanımı şartına bağlamasıdır. "Bundan dolayı, Kant'taki aleniyet/kamusal ilkesi, tek başına siyasetin ahlak ile uyumunu güvence altına alabilecek ilke olarak kabul edilir. Kant, 'kamusal/aleni', aynı zamanda hem hukuk düzeninin ilkesi hem de aydınlanmanın yöntemi olarak kavrar (Habermas, 2003a: 203)." Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" makalesinde insanların aydınlanma, özgürlük ve adil bir düzene erişmek için kendi akıllarını kullanma cesareti göstermeleri ve bunu kamusal/aleni biçimde yapmaları, yönetimin de adil ve meşru olmak için insanlara aklını kamusal olarak kullanma ve kendi eleştiri ve taleplerini özgürce dile getirme imkânı sağlaması gerektiğı şeklindeki düşüncesi Kant'ın sivil toplum ile yönetici erk arasındaki ilişkiyi kamusal ilkesine dayandırarak formüle ettiğini göstermektedir. Kant, adil yasa ve

yönetimin kaynağını kendi aklına dayanarak akıl yürüten ve kendisini özgürce ifade eden tekil bireylerin düşüncelerinden meydana gelen kamuoyu kavrayışının (her ne kadar kamuoyu ifadesini kullanmasa da) düşünsel temellerini inşa eder (Habermas, 2003a: 209; Goode, 2005: 12).

Bununla birlikte Kant'ın mülk sahibi olarak kendi kendine yeter, başkasına bağımlılığı olmayan ve böylece otonom olarak ifade ettiği aktif yurttaşları, pasif olarak nitelendirdiği, geçinmek için başkasına bağımlı, mülksüz olan yurttaşlardan ayırması ve yasalara kaynaklık eden kamusal alana katılma hakkını yalnızca mülk sahibi aktif yurttaşlara tanınması, onun tüm insanları doğuştan akıl sahibi olmaları bakımından eşit gören görüşüyle bir çelişki yaratmaktadır. Burada Kant'ın burjuva ideolojisinde örtük biçimde bulunan, sivil toplumun öznesi ve evrensel yurttaşlık haklarına sahip insanı burjuva bireyiyle özdeş konumlandıran gizil varsayımı takip ettiği görülmektedir (Habermas, 2003a: 213). Bu açıdan katılım ve eşitlik bakımından burjuva kamusal ideal ile burjuva kamusalının fiili durumu arasında söz konusu olan gerilimin Kant'ın politika felsefesinde de mevcut olduğu görülmektedir. Habermas'a göre Kant bu çelişkiyi belirli bir birey olarak burjuva bireyinin kendi çıkarını göz önünde tutan tarihsel, toplumsal karakteri ile kendisini kendi bireysel çıkarının ötesinde evrensel bir insan, bir dünya yurttaşı olarak konumlandıran karakteri arasındaki gerilimin, tarihsel fiili olan ile ideal olanın, politik ile ahlaki olanın geriliminin bir tezahürü olarak görür. Kant görmezden gelinemeyecek bu çelişki ve gerilime ilişkin çözümü, ahlak ve politikayı kesin bir uyum içinde örtüştürecek, ebedi barışı tesis edecek, evrensel bir dünya yurttaşlığı kavramını hâkim kılacak bir ideal toplumsal düzene doğru tarihe içkin teleolojik ilerleme üzerinden açıklamaya çalışır. Dolayısıyla eşitlik iddiasına dayanan burjuva kamusal ideal ile özel çıkarların antagonistik çatışmasını içeren fiili burjuva sivil toplumunda kurumsallaşan ekonomik eşitsizliğin uzantısı olan politik-toplumsal eşitsizlikler, tarihin teleolojik ilerleyişinde burjuva bireyi ile insanı özdeşleştiren idealin gerçekleşmesiyle burjuva sivil toplumunun içkin ideal olan eşitliği, tüm insanları kendi bireysel çıkarının önüne aklın evrensel çıkarını koyan ortak bir dünya yurttaşlığı çatısı altında birleştirerek ortadan kaldıracaktır (Habermas, 2003a: 220). Sonuç olarak, fiili tarihsel olanla ideal olanın söz konusu özdeşleşmesi, kendi aklını kamusal olarak kullanma özgürlüğüne sahip özel kişilerden oluşan kamunun bu özgürlük aracılığıyla kendi kendisini aydınlatmasıyla mümkün olacaktır. Kant'ın çelişki ve eşitsizliklerden arınmış böylesi bir ideal toplumsal yapıyı Marx'ın

yaptığı gibi sınıfsız bir toplumsallık olarak tasavvur etmediği ve hatta burjuva sivil toplum yapısını doğa durumundan sivil topluma geçişte akli bir aşama olarak doğallaştırdığı göz önüne alındığında, ileri sürdüğü ortak insanlık idealinin özünde evrensel bir burjuva bireyi üst kimliği olduğu görülebilir. Diğer bir deyişle Kant'ın ideal toplumsal yapıya yüklediği eşitlik kavrayışı, Marx'ın içinde tüm sınıfsal ayrımların aşıldığı ortak bir insanlık kategorisine dayanmaktan farklı olarak, tüm insanların evrensel burjuva kimliği altında eşitlendiği ve burjuva ile evrensel insan kimliğinin tarihsel fiili durumda da tüm insanları kapsayacak biçimde özdeşleştiği bir ideal olarak ortaya çıkar.

Habermas her ne kadar teleolojik tarih düşüncesine katılmasa da, kendisini demokratik bir biçimde örgütleyecek ideal, eşitlikçi bir toplumsal yapı için kamusal fikrinin evrensel normatif rolünün önemi konusunda Kant'ın düşüncelerini tarihsel olarak önemli bir aşama olarak görür. Fakat Kant'ın fiili durumda insanların birbirleriyle öznelerarası ilişkilerini konu alan politikayı öznel maksim düzeyinde işleyen ahlaka tabi kılması üzerinden kamusal alandaki fiili iletişim ve diyalogu saf pratik akıl yürütmenin monolojik denetimine tabi kılışını benimsemek yerine, iletişim, diyalog ve uzlaşının merkezi karakterini ön plana çıkararak kamusal alan ideali için öznelerarası açık uçlu tartışmanın olmazsa olmaz rolüne vurgu yapmaktadır (Goode, 2005: 13). Böylesi bir tartışma, aklın kamusal kullanımını birtakım konular hakkında bilgin veya alim olanların kamuya görüşlerini duyurmak amacıyla gerçekleştirdikleri tek taraflı hitabetten ziyade, herkese toplumsal konumundan bağımsız biçimde eşit düzeyde söz hakkı tanıyan, öznelerarası bir iletişim ve etkileşim zeminini gerektirmektedir. Fakat Habermas kamusal alanın ideolojik ve tek taraflı boyutlarını göz önünde bulundurarak eleştirel tutumu elden bırakmasa da, Marx gibi bu eleştiriler ışığında kamusal idealini tümünden reddetmek yerine, bu eleştirileri onun fiili çarpıklıklarını tespit etmek ve potansiyel idealini açığa çıkartmak için kullanır. Dolayısıyla Habermas, kamusal alana ilişkin eleştirileri görmezden gelmese de kamusal alanın eşitlikçi ve rasyonel bir toplumun örgütlenmesindeki merkezi rolüne vurgu yaparak düşüncesinin erken dönemlerinde Kantçı tutumla düşünsel yaşamı boyunca devam edecek olan irtibat ve yakınlığını açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu anlamıyla Habermas'ın kamusal ve aydınlanmayı eksikliklerine karşı kör kalmamak koşuluyla sahiplenşi de, paralel biçimde Kantçı politik düşünsel evreni

eleştirel süzgeçten geçirmek koşuluyla benimsemesi de aynı teorik pozisyon alışı'nın yansımalarıdır.

Habermas daha sonra 19. yüzyıl sonlarına doğru kamusal ile özel alan arasındaki ayrımı aşındıran ekonomik ve toplumsal gelişmeleri analiz ederek burjuva kamusal alanının çözülüşünü resmeder. Söz konusu aşınma, erken kapitalist dönemde devlet ile sivil toplumu birbirinden ayıran, bireyler arası özel ilişkileri içeren pazar alanından devlet müdahalesini dışlayan liberal anlayışın kapitalizmin girdiği krizler sonucu devletin pazar ve dolayısıyla özel alana müdahil olmasından sonra değişmesiyle başlar. Bu süreçte devlet, iyice yoksullaşmış kesimlerin çalışma şart, süre ve ücretlerini iyileştiren “sosyal refah devletine” dönüşerek, pazarda arz edilen ürünler karşısında yaşam standartları yükseltilecek oluşturulan yeni tüketici kitleler aracılığıyla talebin canlı tutulmasını sağlayarak kapitalist piyasa ilişkilerinin devamlılığını güvence altına alma yoluna gitmiştir (Habermas, 2003a: 262; Timur, 2012: 63). Refahla birlikte aynı zamanda kamusal politik alandan dışlanan kesimlere yönelik düzenlemelerle politik hakların dağılımında daha dengeli ve eşitlikçi uygulamalara imza atan sosyal devletin kamusal alana daha geniş ve farklı toplumsal grupların erişimini mümkün hale getirmesi (bir anlamda demokratizasyonu) Habermas’ın anlatımında paradoksal biçimde kamusal alanın ideal işlevine zarar veren sonuçlar doğurmuştur. Burada devletin özel alana müdahil oluşu, özel alanın kamusal erk karşısındaki otonomisini zayıflatarak özel ile kamusal alan arasındaki kesin ayrımı bulanıklaştırır. “Burjuva kamu modeli kamusal alanın özel alandan kesin biçimde ayrılmasını varsayıyordu. (...) Kamusal alanın özel alan ile kaynaşması ölçüsünde bu model uygulanabilirliğini yitirir (Habermas, 2003a: 300).”

Bu süreç kültürel, politik ve toplumsal içeriklerin farklı türden bir metalaşması üzerinden gerçekleşmiştir. Habermas’a göre kültürel ürünlerin ilk zamanlar metalaşmasının ekonomik ve toplumsal statüyü bertaraf eden demokratik olumlu etkisinden bahsedilebilirken, örgütlü kapitalist sistemde ise metalaşma sadece ona erişimi mümkün kılmak anlamında biçimsel değil aynı zamanda sanat eserini ve dolayısıyla karşılık gelen sanatsal değeri de ekonomik-ticari kaygılarla içerik bakımından metalaştırmış ve böylece kültürel öğelerin değerini belirleyen rasyonel değerlendirme faaliyetinden yoksun salt bir tüketim ve tüketici kültürünün gelişmesine hizmet etmiştir (Habermas, 2003a: 287). Bu anlamıyla ilk metalaşma biçimi kendi içinde bir akıl yürütmeyi, eleştirel bir değerlendirmeyi içermesi bakımından rasyonel



içeriğini muhafaza ederken, ikinci aşamada ise kültürel metanın hiçbir eleştirel ve rasyonel çaba gerektirmeyen pasif alıcı bir tüketiciye hitap eden salt bir tüketim nesnesine dönüşümü söz konusu olmuştur. Basının bu tüketim kültürünün oluşmasındaki rolü, basındaki kültürel ve politik eleştirel, rasyonel değerlendirme yazı türünün yerini tüketimi teşvik eden yönlendirici reklamlara bırakması ile oy hakkına kavuşmuş geniş halk kitlelerini kendi amaçları için yönlendirip manipüle etmek isteyen partilerin propaganda araçlarına dönüşmesi şeklinde olmuştur. Bu anlamıyla genişlemiş kamusal alan, farklı çıkar gruplarının, ekonomik ve politik kaygıları olan çevrelerin hedefine girmiş ve kendi amaçlarını kamuoyunu yönlendirerek onun üzerinden meşrulaştıracakları bir araca dönüşmüştür. Habermas'a göre kamusal alan zaman içinde bu amacı taşıyan ekonomik ve politik kurumların reklamcılık ve halkla ilişkiler faaliyetlerinin sahasına dönüşmeye başlamıştır (Habermas, 2003a: 301). Bu durum kamusal alanın özel alana yayılmasına işaret eder. Kamusal alandaki bu gelişmelerle tek yönlü olarak izleyici konumuna itilen tüketicilerin bilgi, kanaat, yönlendirici propaganda olarak bu tüketimin içeriğini oluşturan büyük basın kuruluşları, büyük şirketler, siyasal partiler, dernekler ve hükümet kurumları olarak kanaat “üreticilerinden” ayrılması Habermas'ın “yeniden feodalleşme” (*refeudalization*) olarak adlandırdığı dönüşüme tekabül eder (Habermas, 2003a: 256). Kamusal alanın politik karakteri de ekonomik pazar alanında geçerli olan mantığa benzemeye başlamıştır. Politik tercihleri seçimlerde oy kullanmakla sınırlı olan kamuoyunu oluşturan bireyler, tıpkı pazarda ürün seçer gibi kamusal alanda kendilerini temsil eden politik aktörün veya partinin programı hakkında bilgi sahibi olmayı talep eder ve tercihini buna göre beliler (Goode, 2005: 24).

Habermas'ın kamusal alan üzerine söz konusu erken dönem çalışması, önemli değişimlere uğrasa da, uzun bir döneme yayılacak entelektüel çalışmalarındaki arayışının çerçevesini oluşturacak eleştirel akıl yürütme, diyalog, müzakere, toplumsal mutabakat, bireysel ve toplumsal otonomi, toplumsal örgütlenmede politik rasyonalitenin önemini ön plana çıkaran aydınlanma geleneğinin kaynaklık ettiği yaklaşımları ideal bir toplumsal örgütlenme modeli için bir ölçüt olarak sunarak içinde politik-toplumsal sorunlara çözüm arayacağı (Kantçı) düşünsel izleğe ilişkin açık işaretler vermiştir. Habermas'ın çağdaş döneme ilişkin ortaya koyduğu bu karanlık tablo ve sorunlara çözüm arayışı, onun ilerleyen çalışmalarında yine evrensel demokratik potansiyeller barındırdığını düşündüğü modern burjuva ideallerinin

eleştirel biçimde yeniden yapılandırılması, dönüştürülmesi şeklinde ama genel olarak aynı düşünsel paradigma içinde kalmakla sürdürülür.

#### 4.1.2. Bilgi-Kurucu İlgiler ve Özgürleştirici Eleştirel Refleksiyon

Habermas'ın *Bilgi ve İnsani İlgiler (Knowledge and Human Interests)* (1968) eseri genellikle düşünürün sistematik bir toplum teorisi oluşturmaya yönelik ilk girişimi olarak kabul edilir. Düşünürün söz konusu eserde ortaya koyduğu program daha sonradan kendisi tarafından bazı bakımlardan tamamen terk edilmiş veya revize edilmişse de, olgunluk dönemi düşüncelerinin temellerini oluşturması bakımından önemli bir yere sahiptir. Habermas burada insanın bilgi edinme yetisinin zeminini pozitivist ve hermeneutik teorilerin eleştirisi bağlamında analize tabi tutarak bu analiz ışığında sınıflandırdığı kökensel insani ilgileri ve bunlara karşılık gelen bilgi türlerinin ayrımları üzerinden kendi eleştirel toplum teorisi tezlerini ortaya koyar. Habermas'ın yaklaşımı bu anlamda toplum teorisinin inşasını epistemolojik araştırma yoluyla onu eleştirel yaklaşımın temelini oluşturan refleksiyonla<sup>31</sup> (*reflection*) yeniden bir araya getirerek mümkün kılmayı hedefler. Habermas'ın refleksiyondan kastettiği, üzerinde refleksiyonda bulunan nesne veya nesnelere alanını bilgisinin verili mevcut halinden öte oluşum koşullarını, söz konusu koşulların bağlamsal özelliklerini ve bunu gerçekleştiren bilincin bu sürece kattığı öznel, kültürel, normatif katkıları eleştirel bir tutumla ele almakla kendi bilişsel süreçlerinin koşullarına ilişkin bilgi ve bilinci bilme sürecinin kendisinin bir parçası kılan yaklaşım biçimidir. Dolayısıyla refleksiyon, uygulandığı nesnenin gerçekliğini verili durumdaki haliyle sınırlı görmek veya onun

---

<sup>31</sup> Refleksiyon kavramı felsefede önemli yeri ve tarihi olan bir kavramdır. Etimolojik köklerine bakıldığında refleksiyon kavramının eğilmek, bükülmek anlamına gelen Latince “flectere” kökü ile tekrar, yeniden, geri anlamına gelen “re-” önekinin birleşmesinden meydana geldiği görülmektedir. Dolayısıyla kökleri göz önünde bulundurularak kavramın ortaya koyduğu ilk anlam “geriye (doğru) eğilmek”, “geriye dönmek” veya “yeniden bükülmek” olarak ortaya çıkmaktadır. Kavramın verdiği bu ilk anlamda bile kaynağa, kökene, gelinen yere dönüş veya dikkat vurgusu kendini açıkça hissettirir (Ashmore, 1989: 30). Refleksiyonun burada mümkün kıldığı “geri dönüş” bir bakıma öznenin nesne veya nesne durumu karşısında edindiği izlenim, duygu veya düşünceler bakımından kendisine geri dönüşünü ve bu yolla kendisinin bu durumdaki duygu, düşünce ve mevcut durumu hakkında edindiği farkındalık ve bilinci ifade eder. Dolayısıyla refleksiyonun birinci dereceden ilişkili olduğu ve onu felsefi düşüncede anlamlı hale getiren kavramsal çerçeve, tarihsel anlamda modern Kartezyen düşüncenin özne-nesne ayrımı temelinde gerçekleşen düşünsel dönüşümün gündeme getirdiği “benlik”, “bilinç” (öz-bilinç) ve “farkındalık” (öz-farkındalık) gibi kavramları içermektedir. Bu anlamıyla refleksiyon modern dönemle birlikte insanın bir özne formunda nesnesi olan doğadan kopuşu ve onunla girdiği dolaylı “deneyim” ilişkisinin ortaya çıkardığı düşünsel çizginin doğal bir parçasıdır. Burada merkezi kavram bundan böyle özne olmanın zemini olarak “benliktir” (*selfhood*) ve diğer kavramsal çerçeve de benliğe ilişkin tartışmanın etrafında şekillenir. Bilinç, farkındalık, refleksiyon ve bu kavramların ilişkili olduğu epistemolojik ve ontolojik kavramsal çerçeve özneyi işaret eden söz konusu benliğe ilişkin bağlamda ele alınır. Refleksiyon ve benliğin birbiriyle olan ilişkileri bağlamında ortaya çıkarılmasına dair daha ayrıntılı bir okuma için bkn. Taylor, 2001.

mevcut gerçekliğiyle yetinmek yerine bunun ötesine geçip nesnenin gerçekliğini belirleyen bilmenin öznel koşullarını da hesaba katarak “gerçekliği” oluşturan süreç ve koşulların zeminini ele alma ve bunları ortaya çıkarma çabasına denk düşer (McCarthy, 1985: 319-320).

*Bilgi ve İnsani İlgiler* eserini Almandan İngilizceye çeviren McCarthy'nin refleksiyon kavramı için eklediği açıklama notu Habermas'ın söz konusu kavram hakkında düşünce ve amacını anlamak açısından aydınlatıcıdır. McCarthy'nin açıklaması refleksiyon kavramının İngilizce ve Almanca karşılıklarının ifade ettiği anlam farkını, daha doğrusu Habermas'ın orijinal eserde kullandığı, Almanca *reflexion* sözcüğünün İngilizce *reflection* sözcüğü tarafından anlamca tam olarak kapsanamadığına vurgu yapar. İngilizce *reflection* sözcüğü yansıtma anlamına gelmekle birlikte, “geriye eğmek-dönmek” ile zihinsel olan refleksiyon eylemine dışsal olan “bir şey” veya “nesne” üzerinde gerçekleşen bir işlem anlamına gelir. *Reflexion* ise, Alman İdealizmindeki özne-nesne özdeşliği etkisiyle, öznenin nesne üzerinde refleksiyonda bulunmasıyla refleksiyon nesnesinin geriye eğilerek veya dönerek kendi gerçek doğasını açığa vurma eylemini dile getirir. Bu anlamıyla *reflexion*, bilincin kendi üzerine dönmesi, kendi kendisini nesne edinip kendisine açıklaması aracılığıyla (bilinç ve onun nesnelere gerçek yapısını ortaya çıkardığı ölçüde) nesnelere ve bilincin nesneyle olan ilişkisine dair dogmatik görüşlerin ortadan kalkmasına da hizmet eder (McCarthy, 1985: 319-320). Refleksiyonun Habermas için ifade ettiği bu anlamla ilişkili olarak Raymond Geuss, bir toplumsal teorinin “kendi köken bağlamı ile uygulama bağlamını belirttik bir şekilde açıklıyorsa” refleksif (*reflective*) olarak adlandırılabilirliğini ifade eder (Geuss, 2002: 86). Dolayısıyla Habermas için kendi ortaya çıkış bağlamı ve kökenini kendi açıklaması içerisinde sunamayan, bunu sunmayı gereksiz görüp kendisini verili mutlak gerçeğin aynası olarak kavrayan teoriler refleksiyon ve eleştirel tutumdan yoksundurlar.

Habermas pozitivistliği<sup>32</sup> “refleksiyondan yoksunluk” olarak ifade ederek, refleksiyonun yitimini bir ölçüde pozitivist bilgi anlayışının modern dönemde egemen görüş haline gelmesi sonucu refleksif bilgi eleştirisi veya epistemolojinin çözümlenmesiyle ilişkilendirir (Habermas, 1972: vii). Bu doğrultuda eleştirel bir toplum

---

<sup>32</sup> Bu yaklaşımın temelleri Fransız Sosyolog Auguste Comte'un 19. yüzyılda doğa bilimlerinin olgular üzerine gözlem, deney ve matematiksel hesaplamalara dayanan yöntemini toplum bilimlerinde de aynı nesnel ve ön görülebilir sonuçları elde etme amacıyla bu alanlara uygulamasında bulunmaktadır.

teorisi inşa etmek, genel anlamda bilginin (veya bilgi türlerinin) imkân koşullarını eleştirel biçimde sorgulayıp açığa sermekle iç içedir ve ona göre “radikal bir bilgi eleştirisi yalnızca bir toplum teorisi olarak mümkündür (Habermas, 1972: vii).” Habermas’ın bu düşüncesi bilginin nihayetinde toplumsal bir karakter taşıdığı şeklindeki temel varsayıma dayanmaktadır. Dolayısıyla bir epistemoloji eleştirisi veya bilginin olanaklılık koşulları ve temellerine ilişkin soruşturma, zorunlu olarak bir toplum teorisi formu içinde ele alınmalıdır. Habermas’ın yeni bir toplum teorisinin geliştirilmesi gerekliliğine olan inancı, doğa bilimlerinin yaklaşım, yöntem ve mantığının olduğu gibi tin veya toplum bilimlerine uygulanması gerektiği yönünde çağdaş dönemde yaygınlık kazanmış olan pozitivist görüşe karşı eleştirel yaklaşımından ileri gelir. Dolayısıyla bu kavrayışa karşı yapılması gereken, eleştirel bir toplum teorisinin hangi doğru epistemolojik zemine dayandığını açığa çıkartıp bunun üzerinden özgürleştirici bir toplum teorisinin imkânını oluşturmaktır.

Habermas’a göre gerçek anlamda eleştirel-refleksif bir epistemolojinin ilk örnekleri, doğa ve onun nesnel bilgisinin kaynağını kendinden menkul ve bilinçten bağımsız bir gerçeklik olmaktan çıkararak, doğa ve onun nesnel bilimsel bilgisini öznenin bilişsel yetilerine, yani bilinç edimlerine bağlayan Kant’ın yaklaşımında görülmektedir. Kant’ın yaklaşımında refleksiyon kavramı hem eleştiri felsefesinin genel karakterini ifade eden aklın kendini kendi mahkemesine çıkarıp kendi sınır ve imkanlarını belirlemesi amacıyla yargılamasına ve bu yolla ileri sürdüğü bilgi iddiasının meşru biçimde gerekçelendirilebilir olup olmadığını belirlemeye, hem de saf aklın nesnel bilgiyi olanaklı kılan transendental öznel koşullarının bilen öznenin öz-bilincinin transendental birliğinin ön koşuluna bağlı olduğunu ifade etmeye işaret eder. Dolayısıyla söz konusu birinci anlamıyla refleksiyon, bir Aydınlanma düşünürü olarak Kant’ın eleştiri felsefesinde insan aklının kendisini sorguya çekerek kendi imkanlarını aşan boş metafizik girişim ve iddialardan sakınıp kendi doğasına içkin olanaklı deneyimin sınırları içinde bilimsel bilgi ve bu bilgiyi sağlayan deneyimi mümkün kılan akli yetilere dönerek giriştiği araştırma, tutum ve yöneme tekabül etmektedir (Kant, 1998: Axii). Eleştiri felsefesinin teorik, pratik, estetik ve diğer tüm alanlara ilişkin ortaya koyduğu çerçeve aynı şekilde aklın kendi kendisini nesne edinerek kendi *a priori* öz-imkanlarını sistematik biçimde ortaya koymasından oluşur. Söz konusu alanlara ilişkin sınıflama, aklın ayrı ayrı alanlarda farklı türden etkinlikler sergilemeye yetkili veya muktedir olması üzerinden bu etkinliklerin faaliyet alanlarının belirlenip,

bu faaliyetlerin kendi meşru alanlarına sınırlandırılmalarına dayanır. Bu anlamıyla akıl hem belirleyen hem de belirlenen, hem etkin hem edilgin biçimde eleştirel felsefenin yürütücüsü olarak öznesi ve aynı zamanda bu öznenin üzerinde soruşturma yürüttüğü nesnesi şeklinde konumlandırılarak bilgiye, ahlaka, estetiğe ve diğer alanlara ilişkin iddialarını aşkın ve öte bir kaynağa başvurmaksızın kendi öz-faaliyeti üzerinden temellendirmeye çalışır.

Habermas bilginin olanaklılık koşullarını sorunsallaştırmakla, Kant'ın bilmenin nasıl mümkün olduğu ve bu imkân dâhilinde gerçekte neyin bilinebilir olduğunu gösterme girişiminin eleştirel pozisyonuna yaklaşır. Diğer bir ifadeyle, Kant'ın meşru bilginin imkân ve sınırlarını hem rasyonalist metafiziğe hem de kuşkucu empirizme mesafe alıp dogmatik her türlü açıklamadan kurtararak akıl üstüne refleksif bir eleştiriyle temellendirme girişimi Habermas'ın bilgiye yönelik araştırma amacıyla paralellik gösterir. Ancak bilen öznenin bilme faaliyeti her zaman bir toplumsal ilişkiler ağı içerisinde gerçekleştiği ve bilginin kendisi kültür, tarih ve toplumsal ilişkilerden bağımsız bir özne bilincinde değil, öznelerarası toplumsal ilişkiler bağlamında üretildiği için, bilginin olanaklılık koşullarının analizi toplumsal ilişkileri konu edinen toplum teorisi aracılığıyla gerçekleştirilebilir. Habermas, pozitivistin (bilimin kendisine olan inancı olarak) “bilimci” (*Scientism*) bir tavırla pozitivist doğa bilgisini belirli bir bilgi türü olarak ele almak yerine yegâne tek geçerli bilgi türü olarak görmesini epistemolojinin kendi üzerine sorgulayıcı bir dönüşle bilginin kökeni, niteliği ve meşruiyetini soruşturan refleksif karakterini ortadan kaldırdığını düşünür (Habermas, 1972: 4). Dolayısıyla buradaki tartışma bağlamında Habermas için dogmatizm daha çok pozitivistin salt yöntemsel başarıları göz önünde bulundurarak bilimsel bilginin epistemolojik geçerlilik iddialarını sorgulamaksızın veya buna gerek duymaksızın kör bir inançla kabul edip, akıl ve felsefenin tümüyle deneysel sorgulama ve nedensel açıklamanın yöntemsel dar bilgi mantığına indirgenebileceğine olan inancına tekabül eder. Kant modern doğa biliminin geçerli evrensel nesnel bilgi iddiasını saf akıl eleştirisi yoluyla gerekçelendirip onun meşru zeminini aklın transendental yetilerine dayandırarak gösterirken aynı zamanda aklın teorik kullanımını tinsel alanda ahlak ve özgürlüğe yer açmak için sınırlamıştır. Bu da Kant'ın felsefe veya epistemolojiyi bilimle özdeşleştirmedeği veya ondan aşağı bir konuma indirgediğini ve böylelikle zamanla pozitivistle özdeşleşen doğa bilimleri bilgisinin sınırlarını çizerek tinsel normatif alanın kendine özgü otonom mantığını

korumaya çalıştığını gösterir. Dolayısıyla Kant bilimsel ve tinsel bilginin üretildiği alanları birbirinden ayırarak ve bu ayrımı yapma konumuna felsefeyi yerleştirerek felsefenin bilim karşısında kendine özgü konumunu muhafaza etmiştir. Bu anlamıyla bilimsel bilgi Kant tarafından olanaklı bilginin yalnızca bir türü olarak kategorize edilmiş ve felsefe bilimle olan ilişkisinde söz konusu bilginin yapısını, sınırlarını ve meşru temellerini göstererek onun karşısında otonomi ve eleştirel konumunu korumuştur (McCarthy, 1985: 40-42). Kısaca Habermas, Kant'ın dogmatik rasyonalizm ve kuşkucu empirizm karşısında akli eleştiriye tabi tutarak meşru sınırlarını çizmesine benzer bir epistemolojik sorgulamayla pozitivistin doğa ve davranış bilimlerinde geçerli olan bilgi mantığını kendi alanının sınırlarının ötesine genişletip tinsel, tarihsel ve yorumlayıcı bilimlere yayma girişiminin geçersizliğini gösterme niyetindedir (Ingram, 2010: 44-45). Bu onun toplum bilimlerinin bilgi üreten ilgi ve mantığının imkân ve sınırlarını göstermesi bağlamında yukarıda ifade edildiği gibi özgürleştirici eleştirel bir toplum teorisi inşa etme programının çıkış noktasını oluşturur.

Habermas'ın vurguladığı üzere Kant'ın felsefeye kazandırdığı eleştirel tutum, Kant öncesi düşüncede pozitivistin de temel varsayımı olarak insan kavrayışından bağımsız kendinde doğa veya nesne bilgisi (pozitivistin diliyle örtüsüz bir olgu alanının) kabulünü yadsıyan veya öznenin gerçekliğe ilişkin bilginin oluşum süreci olan olanaklı deneyim koşullarındaki asli rolüne dikkat çekerek kendinde gerçeklik varsayımı karşısındaki şüpheli yaklaşımı temsil eder. Kant'ı önceleyen filozoflar için bilginin ve nesnesi olan doğanın insanın epistemolojik faaliyetinden bağımsız ve onu önceleyen halihazırda kendinde bir yapı ve gerçekliği söz konusudur. Bu kavrayışa göre insanın gerçekliğin bilgisini edinmesi, doğanın bu kendinde düzenini kendi bilincine doğru yoldan yansıtması veya onda temsil etmesiyle mümkün olabilir. Söz konusu temsil anlayışı, rasyonel düşüncede doğanın matematiksel veya rasyonel düzeninin aklın rasyonel doğasıyla örtüşmesi varsayımına dayanarak ileri sürülür. Empirist düşüncede ise maddi ve olgusal doğa nesnelere ve bu nesnelere arası ilişkilerin deneyim aracılığıyla aklın zihinsel idelerinde karşılıklarını bulması ve bu idelerin akılda işlenerek doğadaki işleyişin akılda temsil edilmesi şeklinde açıklanır. Refleksiyon her iki gelenekte de (bilginin üretimi için farklı kaynaklar öne sürseler de) bilincin doğanın kendinde gerçekliğini kendine olduğu haliyle yansıtan faaliyetini gerçekleştirirken kendi öz-faaliyetinin de üzerine dönmesi ve bu yansıtıcı faaliyeti

nesne edinip hem kendi bilincinin bilgisine ve onun aracılığıyla da doğanın kendinde gerçekliğinin bilgisine ulaşma faaliyetini belirtir. Diğer bir deyişle refleksiyon kavramının bu aşamadaki anlamının, kelimenin optik fiziğin doğuşunda tekabül ettiği yansıtıcı, projekte edici biçimiyle özne ve nesne arasındaki epistemolojik ilişkiye de benzer şekilde sirayet ettiği görülür. Dolayısıyla Habermas'ın pozitivistin temel ilkesi olarak eleştirdiği öznenin bağımsız olgusal gerçeklik ön kabulünün Kant öncesi düşünceyle dayandıkları temel varsayım açısından örtüştüğü görülebilir (Habermas, 1972: 81). Pozitivism, refleksiyonu göz ardı etmekle, Kant'ın öncülük ettiği ve bilginin üretiminde bilen özne bilincinin rolüne odaklanarak bilmenin olanaklı koşullarını soruşturmayı gereklilik olmaktan çıkarmıştır. Bu nedenle Habermas'a göre refleksiyonu yok sayarak pozitivism, bilginin olanaklı koşullarının temellerine yönelen refleksif düşünceyi temsil eden Kant felsefesinin de gerisine düşer (Habermas, 1972: 5). Kant'ın felsefede gerçekleştirdiği Kopernikusçu devrimin sonucu olarak refleksiyon kavramı ise öznenin akıl ve öz-bilinç faaliyetini kendini önceleyen düşüncede olduğu gibi kendinde bir düzene sahip doğanın gerçekliğini kendi bilincinde yansıtan bir ayna konumuna indirgemekten ziyade, doğanın düzenini kuran, onun nesnel gerçekliğini öznenin zihinsel faaliyetinin bir sonucu olarak gören, zihnin yasalarını doğaya dayatan daha radikal bir konuma taşır. Höffe'nin ifadesiyle Kant'ın nesnel doğanın birlik ve düzenini özne bilincinin birliğine bağlaması transendental felsefe aracılığıyla doğayla olan epistemolojik ilişkide öznenin otoritesi ile rolünü daha yüksek bir konuma yükseltmiştir (Höffe, 1994: 78).

#### **4.1.2.1. Pozitivistin Yükselişinin Tarihsel Serüveni**

Habermas Kant'la başladığını iddia ettiği ve pozitivistin zaferiyle “unutulmuş bir deneyime” varan refleksif eleştirel felsefenin Kant sonrası seyrini Hegel ve Marx hattı içerisinde ele alır. Kant'ın mümkün bilginin kaynağını nesnenin ziyade öznenin transendental yetilerini inceleyip sınırlarını belirlemesiyle başlattığı ve özne-nesne arasındaki ilişki problemi bakımından deneyimin olanaklı koşullarını hesabı tam olarak verilerek gerekçelendirme projesi Kant sonrası dönemde bazı filozoflar tarafından onun başlattığı bu girişimi en iyi haliyle tamamlamak niyetiyle takip edilip sürdürülmüştür. Kant'ın eleştiri felsefesinin bilginin kaynağına ilişkin incelemede özneyi nesnenin kendinde neyse o olarak sunduğu veri karşısında pasif bir algılayıcı olmaktan kurucu ve etkin bir konuma yerleştiren transendental analizi pozitivist nesneleştirici yaklaşım karşısında (pozitivistin tarihsel olarak önceleyen) bir meydan

okumayı temsil eder. Alman İdealist gelenek içinde yürütülen tartışmalarda bu geleneğin en önemli temsilcilerinden Hegel Kant'ın meşru geçerli bilginin kaynağına ilişkin iddia ve eleştirilerini yeterince “radikal” olmamak ve soyut varsayımlara dayanması nedeniyle dogmatik kalmakla suçlamıştır<sup>33</sup> (Baynes, 2016: 28-29). Radikal eleştirel bir felsefe her türlü dogmatik varsayımdan sakınarak doğal bilinçten başlayıp hakikat olarak mutlağı veya mutlak bilgiyi elde etmek için öz-bilinç aşamasına ilerleyişinde bilinci varsayimsız, tabiri caizse sıfır noktasından kalkarak diyalektik devinime bırakmalıdır. Hegel, Kant felsefesini deneyimi önceleyen tarih üstü, soyut ve verili bir özne bilincini olanaklı bilginin nihai ilkesi olarak varsayması ve bu varsayıma dayanarak bilgi ve bilinç ilişkisini açıklamaya çalışması üzerinden eleştirir.<sup>34</sup> Bu anlamıyla Hegel, bilinç ve bilginin kökenlerini açıklamak için dışarıdan peşinen verili hiçbir kabul varsaymayan, aklın kendini kendi mahkemesine çıkarma

---

<sup>33</sup> Kant'ın teorisi Hegel'den önce Fichte tarafından özne ve kendinde şey arasında kapanmaz bir boşluk bırakması bakımından özgürlüğü tehlikeye atmak ve bu nedenle üzerine yükseldiği temelin dogmatik olmasıyla suçlanmıştır. Fichte'nin yönelttiği bu suçlama, bilinçten bağımsız bir kendinde şeyin varlığının varsayılmasının, öznenin kendi kenedini belirlemesi olarak özgürlüğünü ondan bağımsız dışsal bir nesnenin varlığı aracılığıyla belirleyip sınırlandırması ve özgürlüğün imkânını daha en baştan tartışmalı hale getirmesine dayanmaktadır. Bu nedenle Fichte, Kant'ta kendinde şey olarak öznenin kavrayışının sınırlarının ötesinde kalan nesneyi Mutlak bir “Ben” olarak yine öznenin bilincinin bir “ben olmayan” ürünü olarak konumlandırarak özne karşısında ondan bağımsız kendinde hiçbir şeyin olmadığını ileri sürerek aşmaya çalışmıştır. Bilmeyi mümkün kılan olanaklı deneyim böylece gene bilincin kendisi tarafından koyulan nesnelere üzerinde gerçekleşir. Bu anlamıyla bilginin nesnesi olan her şey bilinç tarafından koyulmuş ve belirlenmiştir ki böylece bilince dışsal, ondan bağımsız herhangi bir nesnenin onu belirlenmesinin özgürlük için yaratacağı tehlikeler de bertaraf edilmiş olur (Fichte, 2003: 9).

<sup>34</sup> Hegel *Tinin Fenomenolojisi* eserinin girişinde Kant'ı da içine alacak şekilde hakikate ulaşmak amacıyla bir araç olarak bilgiyi, öznenin bilgi edinme biçimleri ve bilişsel süreçlerini kendine konu edinen ve bu yetilere yoğunlaşarak hakikatin kendisine ulaşmak yerine yöntemin kendisinde kalan felsefi görüşleri eleştirir. Diğer bir ifadeyle bilgiyi hakikate ulaşmak için cansız bir araç veya ortam olarak görmenin bilmeyi bilgi edinmenin kendisinden önce, ondan soyutlanmış bir süreç içinde ele alan görüşleri temelsiz varsayımlara dayanmak zorunda olmaları nedeniyle mahkûm eder (Hegel: 2004b: 66). Dolayısıyla böylesi temelsiz varsayımlardan kaçınmak için yapılması gereken deneyimi önceleyen peşin olarak verili hiçbir varsayıma dayanmaksızın bilgiyi, bilmeyi ve bilinci tam da bilgi edinme süreçlerinin içindeki bilincin halleri veya biçimleri üzerinden incelemektir. Zira henüz içerikle buluşmayan bilinç, Kant'ın düşündüğü gibi içeriğinden bağımsız ve bilmenin kendisine önsel sabit, formel yapıya sahip değildir. Diğer bir deyişle bilinç, Kant'ın varsaydığı gibi, her türlü bağlamdan bağımsız ve bunlardan var olmak bakımından önce gelen tarih üstü bir yapıda değil terine, tarihsel olmakla birlikte değişen içeriğine göre aynı zamanda kendisi de dönüşen ve buna göre biçim kazanan bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla bilinç bilme sürecinin taşıyıcısı olduğu kadar bu sürecin bir parçası ve sonucu olduğu için bilme faaliyetinin kendisini önceleyen içeriksiz ve formel bir bilme yetisinin varlığı ve incelenemesinden bahsetmek söz konusu değildir. Hegel'e göre bu tavır suya girmeden yüzmeyi öğrenmeye çalışan, yüzmeyi öğrenmeden suya girmek istemeyen korkak bir tavidir (Hegel, 2010a: §41). Bu yaklaşım dogmatik varsayımsal özne tasarımına dayanması bakımından gerçek anlamda radikal bir eleştiri girişimini temsil edemez. Bu nedenle her türlü varsayımı bir kenara bırakmak gerektiğini düşünen Hegel varsayimsız olarak kendini bilme etkinliğine bırakan bilincin deneyimleri üzerinden onun fenomenolojisini yapmanın en doğru yöntem olacağını düşünür. Bunun mantığı da düşüncenin kendi kendisini belirleme süreçleri içerisinde sınaması yolu olarak diyalektiktir. Dolayısıyla görüldüğü üzere Hegel bilinci Kant'ın transendental, formel olarak anladığı tarzda değil, aksine tarihsel, içerikli ve gelişip ilerleyen bir şekilde ele alarak ondan ayrılmaktadır.



eleştirel projesini akli hareketsiz, cansız bir nesne gibi ele almaktan ziyade tam da deneyimin içindeki devinimde kendini nesne edinen değişime tabi canlı ve edimsel karakterini hesaba katan daha radikal bir refleksiyon ve eleştiri felsefesi geliştirme iddiasındadır. Bu amaçla kendini kendi eleştiri ve araştırmasının konusu yapan refleksiyon kavramının Hegel felsefesindeki işlevi daha radikal bir noktaya ulaşır. Gasché'ye göre refleksiyon paradigmasının (kavramın değerlendirmesini yine kavramın kendi tarihsel gelişimi bakımından ele almasıyla) ilk içkin eleştirisini ortaya koyan felsefe Hegel'in spekülatif veya mutlak refleksiyon kavrayışıdır. Mutlak refleksiyon, kavramı formel gelişimi ve bütünlüğünde ele alıp kendinden önceki (tek yanlı empirik, mantıksal veya transendental) refleksiyon biçimlerini kendi gelişiminin basamakları olarak koyup kavramın kendi üzerine soruşturmasını yine kendi kendisine tatbik ettiği içkin eleştiri üzerinden yürüterek en eksiksiz formunu ortaya koymuştur (Gasché, 1997: 20).

Habermas, nesnel empirik doğa bilgisi ile bilgiyi önceleyen öznel saf transendental koşullar arasında Kant'ın iddia ettiği gibi mutlak bir sınır çekilemeyeceğini düşünmekle Hegel'in Kant'a yönelik eleştirisini haklı bulur. Hegel bilinç veya tinin nesnesini kapsama veya kavraması girişimini bilincin özünde kendisini deneyimlemesi olarak özne-nesne özdeşliği zemininde ele alarak Kant'ın saf ve empirik bilinç ile görünüş ve kendinde-şey arasında yaptığı kesin ayrımların üstesinden gelmeye çalışır. Bununla birlikte Habermas Hegel'i Kant'a yönelik eleştirilerinde haklı bulsa da onun kendisine seçtiği pozisyonda da birtakım belirsizlikler barındırdığı kanaatindedir. Bu belirsizlik temelde radikal eleştirel bir felsefenin işe hiçbir varsayımda bulunmadan başlaması gerektiğini bildiren Hegel'in özne-nesne özdeşliğinin mümkün kıldığı bilincin nihai aşamada ulaşacağını iddia ettiği mutlak veya mutlak bilginin en baştan varsayıлып varsayılmadığı üzerinedir. Habermas'a göre hiçbir "kendinde şey" sınırı koymaksızın doğa veya nesneyi kendinde olduğu haliyle bilince açan mutlak bilginin en başta ulaşılabilir olduğunu söylemek daha ona ulaşmadan onun var olduğunu peşinen varsaymaktır. Habermas, bilincin deneyiminin başlangıcında doğayı tinin kendisine yabancılaşmış ötekiliği formunda ele almayı ve tarihsel sürecin sonunda tinin keşfettiği mutlak özdeşliğin yabancılaşmanın ortadan kaldırılması şeklinde tanımlamayı, diğer bir deyişle mutlak birliğe ulaşmak için üstesinden gelinecek şey olarak yabancılaşmanın tarif edilmesini yabancılaşmanın karşıtı olarak sonradan keşfedilecek özne-nesne özdeşliğinin daha en

başta varsayılmış olduğunun işareti olarak değerlendirir. Buna göre mutlak aşamada görünür olacak tin ve doğa, özne ve nesnenin özdeşliği sadece tarihsel deneyimin sonunda ulaşılan bir sonuç değil, sürecin en başında ayırım ve farkı ifade eden yabancılaşmayı önceleyen ve sonucu belirleyen peşin bir hükmün varlığını işaret eder. Dolayısıyla eğer Hegel mutlak bilginin varlığını veya ona ulaşılabilirliği söz konusu özdeşlik iddiası üzerinden kabul ederek işe başlıyorsa, bu durumda bilincin kendisine dair tarihsel deneyimi iddia edildiği gibi varsayimsız bir sıfır noktasından başlamıyor demektir (Habermas, 1972: 10). Bu nedenle Hegel, gerçek anlamda radikal eleştiri ve fenomenolojik analize tabi tutulduğunda nihayetinde varılması kesin olarak garanti edilemeyecek mutlak özdeşlik ve bilgiyi evrensel bir felsefe bilimi tasarımı için daha en baştan eleştiriden muaf bir varsayım olarak koyar. Habermas'a göre felsefenin kendisini bir tür gerçek veya mutlak bilim iddiası veya arzusuyla öne sürmesi bilim ve felsefe arasındaki ilişkiyi de bulanıklaştırır. Buna göre Hegel, epistemolojik eleştiriye radikalleştirmek yerine baştan verili bir özne-nesne özdeşliği ve bunun aracılığıyla da mutlak bilgi varsayımına dayanarak bilgiyi mutlaklaştırmış ve pozitivizmin yükselişine karşı koyacak radikal eleştirel bir yaklaşımı gerçekleştirememiştir (Habermas, 1972: 24; McCarthy, 1985: 80; Rehg, 2017a: 275). Kısaca özetlemek gerekirse, Habermas'a göre Hegel Kant'a yerinde bir eleştiri yöneltmiş ve doğru bir noktadan başlamışsa da, özne-nesne özdeşliği varsayımından hareketle fenomenolojik sürecin nihai olarak varacağı mutlağı ve onun bilgisini daha ona ulaşmamışken kabul etmiş ve bu da onu vadettiği radikal eleştiriye ortaya koymaktan alıkoymuştur.

Marx ise Habermas için epistemoloji veya bilgi eleştirisinin radikalleştirilmesi için Hegel'in ardından kaçırılan bir başka fırsatı temsil eder. Habermas'a göre Marx, Hegel'in idealist felsefesinde kendi kendini ilerleten mutlak tin yerine maddi üretime dayalı insan etkinliğini koyarak tarihsel ilerlemeyi idealist noktadan materyalist bir zemine kaydırması, insanın tarihsel bilinç formlarını maddi üretim ilişkileri ve sınıf savaşları yoluyla açıklamıştır. Bununla bağlantılı olarak Marx için bilginin öznesi ne transendental bir ben ne de mutlak tindir, o yaşamsal ihtiyaçları için doğayla ilişkiye giren ve onu emeğiyle dönüştüren, yaratıcı yetilerini tarihsel olarak geliştiren, üretimleri yoluyla kendi toplumsal koşullarını belirleyen ve tüm bunların sonunda dünya yaratan somut, yaşayan insan türüdür. Kendi dünyasını en nihayetinde kendi somut emeği ve çalışmayla ortaya koyduğu üretim araçlarıyla yaratır ve dönüşüme uğratar. Marx böylece idealist varsayımları bir tarafa bırakarak hem Kant'ın tarih dışı

ve birey temelli transendental felsefesinden hem de Hegel'in özdeşlik felsefesinin vardığı sonuçlardan kendisini ayırarak kendi toplum teorisini üstüne kuracağı materyalist yeni bir epistemolojik yol açmıştır.<sup>35</sup> Bu teori insanlar arası somut toplumsal (üretim) ilişkileri ve bu ilişkilerin insan bilincinde vuku buluş biçimlerinin temellerine, ideoloji<sup>36</sup> yoluyla üstü örtülmüş veya çarpıtılmış toplumsal ilişkilerin

---

<sup>35</sup> Habermas ilginç biçimde Marx ve Kant'ın doğa ile insan-özne ilişkisine dair görüşlerinde bir paralellik olduğunu düşünür. Bu paralellik özellikle Fichte ve Hegel'in özne ve nesne, tin ile doğa arasında olduğunu iddia ettikleri özdeşliğe karşıt olma anlamında bir paralelliktir. Habermas'a göre Kant'ın "kendinde şey" olarak doğanın bilinemeyeceğine yönelik iddiası Marx düşüncesinde insanın doğayla kurduğu ilişkinin her zaman insani bir etkinlik olan emek aracılığıyla gerçekleştirilmesiyle benzer bir mantığı serimler. Buna göre iki düşünür için de doğa (onu anlama yetisinin kategorileri aracılığıyla bir fenomenal dünya olarak oluşturma veya emek aracılığıyla onu dönüştürüp yaratmak yoluyla) insani etkinliğinin izini taşımaksızın insani kavrayışa dahil edilemez bir sentezi imler. Burada Kant'ın doğayla saf duyu formları ve anlama yetisinin kategorileri yoluyla kurduğu ilişkiyi Marx insanın doğayı dönüştürme "araçsal eylemi" olan pratik emek üzerinden temellendirir. İnsanın kendini oluşturma ve yeniden üretme sürecinin temel kategorisi olarak emek, insanın tarihsel süreç içerisinde doğayla karşılaştığı her anda ikisinin arasında yer alır ve bu dolaylı ilişkinin zorunluluğu yüzünden "kendinde doğa" tecrübesi diye bir şey ancak ve ancak zihinsel bir soyutlama olarak vardır. Ancak doğa üzerindeki insan etkinliği ve kontrolü ne denli güçlü ve kapsayıcı olursa olsun onun tamamıyla öznel bir kategoriye dahil edilmesi de mümkün değildir. Zira doğa her zaman insana dışsal kendi özgün konumunu korumaktadır. Bununla birlikte insanlar doğayla her zaman kendilerinden önce gelen nesillerin üretici emek faaliyetlerinin sonucu belirlenmiş bir doğa resmiyle yüz yüze gelerek karşılaşmaktadırlar. Habermas'a göre Marx idealist varsayımları bir kenara bırakarak doğayı öznel bilincin bir dışsallaşmasına indirgemekten kaçınmış ve insani bilincin öznel yasalarının boyunduruğundan çıkartarak ona nesnel bir özerklik ve olumsal bir karakter yüklemiştir. (Habermas,1972: 34-35). Bu anlamıyla toplumsal emeğin nesnesi olan doğa, (öznenin kendisinden önceki kuşakların üretiminden devraldığı) nesnel doğa ile insani öznel emeğin var ettiği bir sentezinden meydana gelmektedir. Buradaki sentez aklın öznel transendental saf formları ve doğanın empirik içeriğinin tamalgının birliğinde sentezlenmesinin materyalist bir iz düşümüne tekabül etmektedir. Doğa "kendinde olarak" bilinç tarafından dolaylısızca deneyimlenmeye açık değilse de yaşamını sürdürmek için onu dönüştüren insani emeğe maddi içerik sağlar. İnsanın doğayla kurduğu bu ilişki Habermas'a göre tarihsel olarak her zaman aynı kaldığı ve deneyim nesnesi olan doğayla ilişkiyi mümkün kıldığı için "transendental" bir çerçeveyi ifade eden pratik bir ilişki biçimidir. Diğer bir deyişle özne kendi yaşamsal koşullarını doğayı dönüştürmek üzerinden dönüştürse de bu koşulları değiştirmeyi mümkün kılan ve yaşamını sürdürmesini sağlayan insan-doğa ilişkisi araçsal-teknik bir ilişki olarak değişmeden kalır (Flood, 1978: 460). Bu anlamıyla Marx için emek öznel transendental bir kategori olarak nesnel doğayla ilişki kurmanın ve kendi öznel formu olarak ona emeğini katarak onu dönüştürme deneyiminin yegâne yoludur.

<sup>36</sup> Habermas ile genel olarak Frankfurt Okulu üyeleri, literatürde birbirinden çok farklı anlamlarda kullanılan ve bu bakımdan üzerine genel bir uzlaşımın olmadığı ideoloji kavramını Marx'ın onu negatif bir anlamla ele alan yaklaşımını takiben kullanmışlardır. Marx ideolojiyi yansıttığı nesneyi baş aşağı gösteren camera obscura'a benzeterek onu gerçekliğin ters dönmüş ve çelişkiler barındıran yapısını insan düşüncesine düzelterek sunan bilinç durumu veya dünya görüşü olarak negatif bir anlamda ele almaktadır (Marks & Engels, 2013: 34). Burada ideolojiyi genellikle daha sonra Engels'in ifade ettiği anlamıyla bir "yanlış bilinç" veya maddi toplumsal ve ekonomik ilişkilerin kökeninde yer alan gerçek sömürü, eşitsizlik, orantısız ve adaletsiz bölüşümü gizlemesi üzerinden "yanıltıcı bir bilinç" durumu olarak düşünülmektedir (McLellan, 2009: 20). Bu bağlamda maddi yaşam süreçlerinin ürünü olan bilinç, gerçekliği olduğu biçimde yansıttığı sürece değil, onu olduğundan farklı yansıtip içindeki çarpıklık ve çelişkileri gizlediği müddetçe ideoloji olarak düşünülür. Bu durum çıkarları birbiriyle çelişik olan farklı sınıfların veya bu sınıflardan birinin mevcut toplumsal çelişkileri kendi lehine gizlemek için asıl gerçekliği çarpıtan bir düşünce formunu genel geçer toplumsal bilinç durumu kılma çabasından ileri gelir. "Egemen sınıfın düşünceleri, her çağda egemen düşüncelerdir: Yani, toplumun maddi egemen gücü olan sınıf, aynı zamanda egemen fikri güçtür" (Marks & Engels, 2013: 52). O halde ideoloji herhangi tarihsel bir dönemde ekonomik hâkim sınıfın (üstyapıda) fikri anlamda da hâkim olması yoluyla kendi sınıfsal çıkarını bütünüün çıkarı olarak sunmak yoluyla üretip hâkim kıldığı ve mevcut

gerçek doğasına, bu toplumsal durumda yaşayan failerin gerçek çıkarlarına ve aynı zamanda toplum içinde yaşayan kişi veya bireylerin bilgi ve bilinç koşullarına dair açıklama sunan bir teori olarak da kendi (tarihsel, toplumsal, ekonomik) epistemolojik zeminine dair açıklama sunarak refleksif eleştirel bir karakter sergilemiştir. Ancak Habermas'a göre Marx'ın teorisi (sahip olduğu radikal, öz-refleksif epistemolojik potansiyele rağmen) "bilimci" üslup ve yaklaşımı ile tüm insani etkinliğin temeline emeği (araçsal eylemi) yerleştirmesi teorinin (özellikle Ortodoks Marksist yorumda olduğu biçimde) mekanik, pozitivist biçimde yorumlanması ve eleştirel potansiyelinin gölgede kalmasına neden olmuştur (Habermas,1972: 42). Zira tüm insani faaliyet ve tarihsel birikimin temeline emek ve araçsal eyleme dayalı üretimi yerleştiren Marx, bilimsel bir analizle tarih ve toplumun gelişim yasalarını doğa yasalarına benzer mekanik bir süreç biçiminde betimlemiştir. Bunun nedeni Marx'ın insan ve doğal bilimler ayrımı yapmasına rağmen insani bilimleri bir bilim olarak ortaya koymak için onu pozitif doğa bilimlerindeki benzer kesinlikli yasalarla ortaya koyma inanç ve iddiasından ileri gelir (Habermas,1972: 45). Marx tüm toplumsal ilişki ve etkileşimi araçsal eyleme denk düşen emeğe dayalı üretici güçlerle paralel giden üretim ilişkilerine indirgemiş, bu ilişkileri sınıfsal ilişki ve çatışmalarla açıklamıştır. "Alman İdeolojisi'nin ilk bölümünün doğru bir analizi, Marx'ın aslında etkileşim ve çalışma bağlamını açıklamadığını, aksine, özgün olmayan bir toplumsal praxis başlığı altında birini diğerine indirgediğini, yani iletişimsel eylemi, araçsal eyleme dayandırdığını gösterir" (Habermas, 1993: 31; Habermas, 1973a: 169). Böylece Marx insanlık tarihi ve insani etkileşimi konu edinen insan bilimlerini doğa bilimlerine benzer kesin yasalarla açıklama amacıyla öznelarası (diyalojik) karakterde olan insani etkileşim kategorisini insanın doğayla kurduğu monolojik karakterdeki emek kategorisine indirgemiş ve insani toplumsal bilinci maddi-mekanik dışsal etkilerin belirlenimine

---

adaletsiz, çelişkili toplumsal-ekonomik ilişkileri kendi lehine devam ettirmesini sağlayan çarpık, çarpıtılmış bir gerçeklik kavrayışıdır. Dolayısıyla ideoloji mevcut gerçekliği çarpıtarak veya çarpık gerçekliği "düzelterek" mevcut hâkim sınıfın lehine statükonun sürmesine hizmet eder ve böylece bir bilinç durumunun ideolojik olup olmadığı da bu işlevi gerçekleştirip gerçekleştirmediğine göre belirlenir (McLellan, 2009: 15). Bu anlamda Eleştirel Teori de mevcut verili ekonomik ve toplumsal ilişkileri eleştiriye tabi tutmaksızın görünürdeki haliyle kabul eden, böylece onaylayıp ebedileştiren, dolayısıyla da mevcut statükonun sürmesine hizmet eden bilinç durumlarının yansıması olan teorileri Marxist ideoloji eleştirisini takiben mahkûm etmektedir. Eleştirel Teori mevcut toplumsal durumdaki çelişkileri, sömürü ilişkilerini ve köleleştirici pratikleri bilince çarpıtarak sunarak toplumda yaşayan bireylerin kendi mevcut durumları ve gerçek çıkarları hakkında yanlış bir bilinç formuna sahip olmasına neden olan kavrayışları özgürleşmenin önünde bir engel olarak görür. Bu anlamda Eleştirel Teorinin amacı verili durumu eleştiriye tabi tutup ideolojinin yanlış bir bilinç durumuna hapsedtiği bireyleri kendilerinin gerçek durum ve çıkarlarının farkına varmalarını sağlayarak bu mevcut baskıcı koşullardan özgürleşmenin ilk aşamasını gerçekleştirmektir (Gülenç, 2015: 59).

tabi kılmıştır. Habermas'a göre insani bilincin katı biçimde emeğe dayalı üretim tarzıyla belirlendiği anlayışı özünde insani özgürleşme ile üretim araçları ve teknolojinin gelişim düzeyi arasında doğru orantılı bir paralellik varsayımıyla ilişkilidir. Ancak toplumsal teorideki bu tek yanlı ve indirgemeci yaklaşım toplumsal özgürleşme mücadelesinde rol oynayan politik ve ahlaki normatif ilkelerin (diğer bir deyişle üstyapının) tamamıyla göz ardı edilmesine neden olmaktadır. “*Açlıktan ve eziyetten kurtuluş, zorunlu olarak kölelikten ve aşağılanmadan kurtuluşla yakınsamaz, çünkü çalışma ve etkileşim arasında otomatik gelişen bir ilişki yoktur (Habermas, 1993: 32).*”<sup>37</sup> Bu bağlamda ileride göreceğimiz gibi Marx'ın tek bir kategoriye indirgediği söz konusu farklı iki insani ilgi ve kategoriye denk düşen bu kavramsallaştırmalar Habermas için iki farklı eylem biçimi ve bununla paralel olarak bilgi türlerine denk düşecektir.

Habermas bütün bu değerlendirmeler boyunca yaptığı eleştiri ve katkılarla bu görüşlerin eksikleri ve artılarını göz önünde bulundurarak kendi düşünsel pozisyonunu belirleyip belirginleştirir. Düşünür politik bir toplum teorisinin eleştirel ve reflektif bir epistemoloji aracılığıyla bilginin olanaklılık koşullarını belirlemesi gerektiğini düşünerek Kant'ın transendental felsefesini çıkış noktası olarak alır. Ancak bu düşünceyi Hegel'in Kant'a saf, soyut, tarihsiz bir özne bilincine dayanan düşünceleri

---

<sup>37</sup> Habermas Marx'ın politik-ekonomi analizini eleştirel boyutu açısından kayda değer bulsa da özellikle 20. yüzyılda devlet ve piyasa ilişkilerinin kapitalizmin krizleri sonucu dönüşüp yeniden düzenlenmesiyle karmaşıklaşan çağdaş kapitalist sistemin analizinin temel belirleyici kategorisi olarak ele alınan ekonomik (altyapı) ilişkilerin analiziyle yetinemeyeceğini ifade eder. Daha doğrusu politikanın ileri kapitalist sistemde altyapının belirlenimi altında olan salt bir üstyapı kategorisi olarak görülemeyeceğini, zira politikanın toplumsal yapıyı düzenleme aracı olarak çağdaş toplumsal yaşamda ekonomik gelişmeyi düzenleyip sürdüren teknik bir uzmanlık alanı olarak ortaya çıktığını düşünür. Bu anlamıyla erken kapitalizmdeki sivil toplum-devlet arasında ayırım çağdaş kapitalizmde devlet tarafından “ekonomik refahın” artırılması adına piyasaya müdahale edebilmenin önünü açmış ve böylelikle de klasik tek yönlü altyapı-üstyapı ilişkisini geçersiz kılmıştır. Bu okumanın yetersizliği kendini geç kapitalizmin yarattığı muazzam üretim sayesinde toplumsal refahın görece daha geniş kesimlerce de ulaşılabilir olduğu çağdaş toplumlardaki özgürleşme taleplerinin sadece ekonomik değil fakat aynı zamanda politik, kültürel, etnik, cinsiyet eşitliği gibi farklı biçimlerde ortaya koyması üzerinden gösterir. Ancak Habermas bu tespit ve ayrımı sadece çağdaş kapitalizmin özgün tarihsel durumuyla sınırlamaz. Onun bu tespiti daha öte bütün insanlık tarihi için aynı ayrımın yapılması gerektiğini talep eder biçimdedir. Diğer bir deyişle Marx'ın insanlık tarihinin gelişimini belirleyen üretim biçimlerini hem üretici güçler hem de üretim ilişkilerini içeren bir birleşim olarak ele almasını hatalı bir kavrayış olarak değerlendirmektedir. Bu nedenle üretici güçler ile üretim ilişkilerine denk düşen insani normatif ilişkiler alanını, diğer bir deyişle iletişimsel etkileşim kategorisini birbirinden ayırarak tarihsel materyalist teoriye dair farklı bir okumaya girişir ve bu yolla tarihsel materyalizmi “doğru kategorik ayrımlar” üzerinden yeniden yapılandırmaya çalışır. Bu okuma belirleyici altyapıyı salt ekonomik kategoriye eşitlemek yerine farklı tarihsel dönemlerde toplumsal gelenek ve ahlaki normlar ile politik egemenlik ilişkilerinin (ekonomik ilişkileri de belirleyecek biçimde) belirleyici kategoriler olarak ortaya çıktığını ileri sürer. Dolayısıyla bunlar birbirlerine indirgenmeyen, daha ziyade toplumsal dönüşümleri birbirleriyle uyum içinde farklı yönlerden belirleyip düzenleyen insani eylem biçimleridir (Timur, 2012: 115-144).

üzerinden getirdiği eleştirileri paylaşarak tarihsel-birikimsel bir bilgi ve bilinç yorumuna yaklaşır. Bunun yanında bilginin imkân koşullarını tarihsel-ilerlemeci boyutta ele alırken Marx'ın Hegel'in tarihsel gelişimi evrensel bir akılla özdeşleştirdiği idealist düşüncesine yönelik eleştirilerini paylaşarak tarihsel gelişimin zeminine maddi ekonomik, politik, toplumsal ilişkilerin öznesi olan somut insan türünü yerleştiren eleştirel materyalist bir toplum teorisi geliştirir. Dolayısıyla Kant'ın refleksif eleştirel felsefesini Hegel üzerinden tarihselleştirip, Marx aracılığıyla Hegel düşüncesini de toplumsal ilişkileri somut maddi zemine dayandırarak materyalistleştirmiştir. Hegelci özne-nesne özdeşliğini Kant ve Marx bağlamında transendental materyalist bir yorum üzerinden reddederek, insanın doğayla daima insani ve toplumsal bir bilinç ufku içinden ilişkiye girip onu dönüştürebileceğini ifade eder. Bu aynı zamanda bilgi ile olgunun soyut ve saf boyutunu da reddeden bir yoruma kapı açar. Bu nedenle Habermas insan doğasında antropolojik biçimde köklenmiş olarak dile getireceği olanaklı bilgi türlerini belirleyen insani ilgileri yarı-transendental olarak adlandırır. Bilgi her zaman tarihsel-toplumsal koşullara gömülü bir bilinç formu içinde var olur. Dolayısıyla bir bilginin onu edinen kişinin kültürel, toplumsal, diğer bir ifadeyle öznelerarası dilsel-iletişimsel fiili yaşamından bağımsız ham ve saf özsel varlığından bahsedilemez. “Gerçeklik, iletişimde bulunan grupların yaşam formları olan ve gündelik dil aracılığıyla düzenlenen bir çerçeve içinde kurulur (Habermas, 1972: 192).” Bununla beraber tarihsel gelişimi mekanik tarihsel yasalara ve toplumsal ilişkileri maddi üretim ilişkilerine indirgeyen Hegelci bütünlük kavrayışının materyalist Marxist yorumunu Kant'ın öznellik ve özgürlüğe alan açmak için normatif alanı doğal nedensellik alanından ayıran düşüncelerini takip ederek yadsır. Böylece toplumsal bilinç-bilgi formlarını ne rasyonel evrensel tinin ne de materyalist mekanik tarihin belirleyici yasalarına indirgemedi tinsel insani normatif alanın olumsal karakteri için alan açmış olur.

İnsani normatif bilimler ile teknik doğa bilimleri ayrımı yaparak Habermas insani eylem alanlarının kendilerine özgü transendental mantıklarını ortaya koymayı amaçlar. Bu ayrım ve bilimsel bilgi türlerinin transendental mantıklarını belirlemekteki amaç hem teknik bilimsel bilgiyi referans alan pozitivist iddiaların temelsizliğini hem de teknik doğa bilimi mantığı ve yönteminin normatif kültürel insani bilimler alanına uygulanmasının yanlışlığını göstermektir. Dolayısıyla Kant'ın öznenin transendental bilinci üzerinde yürüttüğü araştırmayla göstermeye çalıştığı

olanaklı bilginin transendental koşul ve sınırlarını Habermas insanın yaşamını kapsayan teknik ve iletişimsel eylem biçimleri veya alanlarının transendental çerçevesini belirleyerek ortaya koymaya çalışır.

Doğa ve kültür bilimlerinin mantığı transendental mantığın aksine, saf teorik aklın özellikleriyle değil, sorgulama süreçlerinin örgütlenmesi için metodolojik kurallarla ilgilenir. Söz konusu bu kurallar artık saf transendental kuralların statüsüne sahip değildir. Transendental bir işleve sahip olmakla birlikte bunlar insan yaşamının fiili yapılarından ortaya çıkarlar: toplumsal olarak örgütlenmiş emeğin öğrenme süreçleri ve gündelik dilin aracılığındaki etkileşimlerde karşılıklı anlaşma süreçlerinin ikisiyle kendi yaşamını yeniden üreten bir türün yapılarından doğarlar (Habermas, 1972: 194).

Yukarıdaki alıntının özellikle son ifadesindeki türün yaşamını yönlendirme veya yeniden üretme ifadesi, bize, türün kendisini kuşatan doğa ve toplumla kurduğu ilişkiyi belirleyen “ilgilerin” onun türsel antropolojik varlığında neden derinlerde kök salan yönelimler olarak düşünüldüğünün açıklamasını sunar. Bu ilgiler tarihsel süreçte türün kendini yeniden üretmesinde iş gören bilgi biçimlerine rehberlik eden bilgi-kurucu ilgiler (*knowledge-constitutive interests*) olarak tanımlanır. Habermas’ın burada bilgi ve insani yaşamsal ilgiler arasında kurduğu bu doğrudan ilişki düşünürün hem klasik felsefede hem de modern ve çağdaş pozitivist düşüncede paylaşılan, kendisinin “nesnelci yanılısma” olarak adlandırdığı yaşamsal doğal ilgilerden bağımsız saf bilgi ve teorinin varlığına ilişkin iddialara karşı muhalefetini yansıtır (McCarthy, 1985: 57). Habermas’ın bu tutumu, insani yaşam ve onun pratiklerinden bağımsız kendinde bir doğa veya olgu alanı varsayımından yola çıkarak bu alanı yine insanın yaşamsal pratik ilgi ve değerlerinden bağımsız betimleyici saf bir teori aracılığıyla yansıtabileceğini iddia eden, (Horkeimer’in “geleneksel teori” olarak adlandırdığı) teori ve pratiği birbirinden kesin olarak ayıran yaklaşımlara karşı çıkışını betimler. Bu bakımdan refleksif eleştirel bir toplum teorisinin epistemolojik zemininin, bu ilgilerin olanaklı bilginin oluşumundaki rollerinin belirlenmesiyle aydınlığa kavuşturulabileceği iddia edilmektedir. “Çünkü bilginin olanaklı nesnelliğinin koşullarını belirleyen yalnızca bilgi-kurucu ilgilere (Habermas, 1972: 178).” Habermas söz konusu ilgileri teknik, pratik ve özgürleştirici ilgiler biçiminde sınıflandırır. İnsan türünün antropolojik varlığında köklenmiş bu ilgiler sırasıyla Empirik-Analitik (emek veya çalışma), Tarihsel-Hermeneutik (dil veya etkileşim) ve Eleştirel Bilim alanları ile bu alanların kendilerine özgü soruşturma yöntemleri aracılığıyla üretilen farklı bilgi türlerine tekabül eder. Habermas insan türünün tarihsel gelişim veya evriminde bu ilgilerin

onun dünyayla kurduğu ilişki veya deneyimin transendental çerçevesini oluşturduğunu ve bu nedenle insan için dünyaya dair gerçeklik kavrayışının meydana gelişinde temel roller üstlendiklerini ifade eder.

Habermas modern bilimin yapısı üzerinde hâkim (dogmatik) “inaniş” haline gelen ve refleksiyondan kopuş olarak tanımladığı pozitivist yaklaşımın felsefeyi bilim felsefesine indirgeyerek bilimlerin kendi işleyiş mantığına dair doğru kavrayışa ulaşmada engelleyici bir işlev gördüğünü düşünmektedir. “Pozitivizm, eski felsefi gelenekleri öylesine kalıcı biçimde bastırdı ve bilimlerin kendi öz-anlayışını (*self-understanding*) o denli etkili biçimde tekeline aldı ki, nesnelcilik yanılması artık Kant’a bir dönüşle değil, fakat yalnızca içkin [refleksif] biçimde dağıtılabılır (Habermas, 1972: 69).” Bu anlamıyla bilimlerin kendi doğru öz-anlayışlarını edinmeleri, kendi mantığını belirleyen bilgi-kurucu ilgileri öz-refleksif içkin eleştiri yoluyla açığa sermelerini ve böylece kendinde gerçekliğe sahip olduğu düşünülen olgu veya olgu durumlarının gerçekte nasıl oluştuğunu belirleyen transendental çerçevenin tespit edilmesini gerektirir. “Bilimlerin bu öz-refleksiyon tarzının başlangıçları Charles Sanders Peirce ve Wilhelm Dilthey’in çalışmalarında bulunabilir (Habermas, 1972: 69).” Habermas’a göre bu düşünürlerin teorileri pozitivist nesnelcilik yanılmasına meydan okuyan ve refleksif eleştirel yaklaşımla ele aldıkları bilim alanlarının mantığına dair doğru iç görü sağlayan yol gösterici yaklaşımlar geliştirdiler de aşağıda görüleceği gibi son kertede pozitivist düşünce paradigmasının büyüsüne kapılarak, teorilerinin açığa sermeye meylettiği bilimlerin temelinde yer alan bilgi-kurucu ilgileri ifşa edecek son hamleyi yapamamışlardır. O halde Habermas’a düşen görev, bu yaklaşımların çıkış noktaları bakımından gerçekleştirmeye yaklaşp nihayete erdiremedikleri refleksif eleştirel bilim anlayışı projesini, bilimsel bilgi ve soruşturmanın çerçevesini belirleyen bilgi-kurucu ilgilerin doğasını ortaya koyarak geliştirip sonuçlandırmaktır (McCarthy, 1985: 56).

#### **4.1.2.2. Teknik İlgi ve Empirik-Analitik Bilimler (Emek veya Çalışma)**

Bilgi-kurucu ilgilerden ilki olan teknik ilgi üzerinden dünyayla kurduğu ilişkide insan, dünyayı veya daha doğru bir ifadeyle doğayı kontrol altına almak, içinde meydana gelen süreçlerin sonuçlarını öngörülebilir kılmak ve kendi amaçları uyarınca manipüle edip dönüştürmek için nesneleştirerek deneysel sorgulama araçlarıyla teste tabi tutar. Doğa üzerinde tahakküm ve kontrole dayanan teknik ilginin gerçekleştirilmesine yönelik insani etkinlik, Marx tartışmasından hatırlanacağı üzere emek veya çalışma



olarak ifade edilir. Yaşamın yeniden üretilmesini ve insan türünün hayatta kalmasına hizmet eden, araçsal bir eyleme denk düşen emek ve çalışma pratikleri, doğa hakkındaki empirik-analitik rasyonel bilginin üretilmesinin zorunluluğuna işaret etmektedir. Bu ilgi, emek veya toplumsal emek yoluyla doğal bilimlerde geçerli olan empirik-analitik bilgiyi bu alanın kendisine özgü gözlem ve geri-bildirime dayalı deneysel yöntemler aracılığıyla üretmektedir. İnsanın çevresi veya daha doğrusu doğayla kurduğu ilişkiyi bir kontrol mantığına bağlayan teknik ilgi, soruşturma türü bakımından insanın gerçekliğe dair tutum ve yaklaşımının yöntemsel transendental koşul ve çerçevesini oluşturmaktadır.

Habermas doğa bilimlerinin soruşturma ve bilgi üretme mantığına ilişkin kendi görüşlerini Amerikalı pragmatist düşünür Charles Sanders Peirce'ün (1839-1914) düşünceleri üzerinden ortaya koymaktadır. Bu tercihinin nedeni Peirce'ün yaklaşımının Habermas'a göre bilimsel soruşturmanın gerçek doğasını doğru kavramış ve refleksif eleştirel karakteriyle pozitivist iddiaların temelsizliğini ifşa etmeye uygun yaklaşım geliştirmiş olmasıdır (Baynes, 2016: 34; McCarthy, 1985: 61). Peirce, bilimsel teoriler de dahil olmak üzere insanlarca kabul gören tüm düşüncelerin inanç formunda olduğunu ve bu inançların geçerliliğinin onlardan türetilen iddiaların pratikte doğru sonuçlar verip vermediğine, diğer bir deyişle geleceğe ilişkin çıkarımlarda doğru öngörüler sağlayıp sağlamadığına göre belirlendiğini ileri sürer. Bu yaklaşıma göre inançlar özünde insanların pratik eylemlerine yön veren düşüncelerdir. Bir inancı diğerinden ayıran ölçüt, iki inancın pratikte ortaya çıkardığı eylemler ile bu eylemlerin neden olduğu sonuçlar arasındaki farka dayanmaktadır. Pratikteki sonuçlarına göre geçerlilik iddiaları desteklenmeyen inançların yerini huzursuz edici şüpheye bıraktığı ve bu şüpheden kaynaklanan rahatsızlığın da gerçeklikle olan uyumu bakımından insanları kendilerini huzurlu hissedecekleri daha makul inançlar edinmek amacıyla tekrardan soruşturma yapmaya yönelttiği iddia edilir. Bilimsel yöntemce oluşturulan inançları diğerlerinden (daha az makul inançlardan) ayıran şey, ilkinin ileri sürdüğü iddiayı sürekli bir geri bildirim ışığında deneysel teste tabi tutması, kişinin inancına (hipoteze) dayanan bir amaçla çevresine yöneldiği eylemin araçsal (ve dolayısıyla ilgiye dayanan) karakterini ortaya koyması, öngörülen sonuçların başarı veya başarısızlığı üzerinden teori formundaki inancın revize edilmesine imkan sağlaması ve böylece bilgideki gelişim ve ilerlemenin mantığını açıklamaya elverişli yaklaşımı ortaya koymasındır (Peirce, 1992: 114).

Bilimsel soruşturmayı belirleyen ve aynı zamanda önceleyen inanç oluşum süreci olarak gündelik yaşam, toplumsal bir varlık olan insanın diğer insanlarla öznelerarası etkileşim ve ilişkilerinde kapsanır (Peirce, 1992: 117). Bu toplumsal karakteri bakımından bilimsel olanlar da dahil, bir inancın şüphe karşısında güç kazanması onun toplumsal veya öznelerarası düzeyde kabul görüp benimsenmesine tekabül eder. Aksi takdirde, farklı insanların sahip olduğu inançlar arası farklılıktan doğan çatışma veya uyumsuzluklar bireysel inançlara yönelik şüpheyi her zaman heybede tutacak ve ortak bir görüş oluşturmaya engel olacaktır. “Kendimizi münzevi kılmadıkça, birbirimizin fikirlerini zorunlu biçimde etkileyeceğiz; bu nedenle sorun inançları sadece bireysel düzeyde değil, fakat topluluk içinde nasıl sabitleyeceğimiz meselesi haline gelmektedir (Peirce, 1992: 117).” Toplumsal düzeyde makul bir inancın üretilmesi, insanların zor ve baskıdan azade bir iletişimde fikirlerini paylaştığı doğal süreçte meydana gelir (Habermas: 1972: 91).

Peirce’e göre her insanın doğa ve gerçeklik karşısındaki etkilenme biçimi farklı olsa da, öznelerarası bir iletişimi içeren bilimsel soruşturma süreci yöntemsel olarak sağlıklı şekilde nihayete erdirildiği takdirde, toplulukça kabul gören kanı veya inançlar tek ve aynı doğruya sabitlenebilecektir. Bu iddia, Peirce’ün insanların ondan farklı biçimde etkilenmelerine veya onu farklı yollardan algılamalarına rağmen, karşılarında onların düşünce ve mizaçlarından bağımsız bir gerçekliğin var olduğu yolundaki varsayımına dayanmaktadır. Bu gerçekliği olduğu biçimiyle yakalamak Peirce’e göre doğru yöntem ve soruşturma mantığını, eş deyişle bilimsel akıl yürütme ve soruşturma yöntemi takip etme koşuluna dayanmaktadır (Peirce, 1992: 120). Habermas’a göre pozitivist nesnelciliğin izlerini taşıyan bu türden bağımsız bir gerçeklik tasavvuru, Peirce’ün bilimsel soruşturma mantığının pragmatik transendental yaklaşımının ortaya koyduğu eleştirel refleksif tutumu doğru çıkarımlar yapacak biçimde sonuna değin götüremediğini göstermektedir (Habermas: 1972: 131). Peirce’ün bağımsız gerçekliğin doğru yöntem ve soruşturma ile onu kavrayan zihinlere kendinde olduğu gibi sunulduğu düşüncesi bir tür Antik tefekkür kavrayışına geri dönüş gibidir. Habermas’a göre (Marx ve Kant’ın sentez düşüncelerinin bir birleşimi yoluyla ortaya koyduğu üzere) doğayla kurulan ilişkide dönüştürücü emeğin nesnesi olan doğa her ne kadar insan zihninden bağımsız bir varlığa sahip olsa da, onunla kurulan ilişki ve edinilen bilgi, ilgi-bilgi ilişkisi üzerinde kurulan materyalist transendental öznel çerçeve veya ufukta ortaya çıkar. Bu anlamıyla belirli araçsal bir eylem veya

davranışın pratik sonucunu ön görme iddiasındaki inanç veya hipotezler her zaman insan türünün tarihsel-toplumsal perspektifi bağlamında biçimlenip oluşmaktadır. Dünya ve gerçekliğin transendental maddi çerçevesi tam da toplumsal insan türünün üyesi olarak öznenin kavrayışının koşul ve sınırlarını yansıtır. Pierce ise, gerçekliğin algılanma veya oluşumunda belirleyici olan bu öznel boyutu düşüncesine sızmış olan gizli pozitivist eğilim yüzünden nesnel bir kendinde gerçeklik kavramı lehine ortadan kaldırmaktadır (Habermas: 1972: 135).

Bununla birlikte Peirce, her ne kadar empirik-analitik bilimlerde geçerli olduğu varsayılan bilginin öznelarası iletişimden çıkan mutabakata dayandığını iddia etse de, yine aynı pozitivist eğilime kapılarak bilimsel yöntem dilini mantıksal akıl yürütmeye endeksli formel sembolik dile indirgemıştır. Habermas'a göre ise teorik akıl yürütmenin dayandığı sembolik mantıksal dilin monolojik yapısı, öznelarası tartışmayla ulaşılabilecek uzlaşmaya elverişli değildir ve bu nedenle teorik inançları önceleyen ve bu mantıksal formel dilin oluşumuna imkân sağlayan öznelarası iletişimi içeren soruşturma süreçlerindeki etkileşimler diyalojik karakterdeki gündelik iletişimsel dil üzerinden hayata geçirilebilir. "Bir tartışmada argümanlar üretmek için mantıksal akıl yürütmeyi kullanabilirim, fakat başkalarıyla [başka insanlarla] aynı yoldan tartışmaya [iletişime] giremem (Habermas, 1972: 137)." Dolayısıyla empirik doğa bilimlerini önceleyip sorgulama süreçlerini mümkün kılan ve bilimin yöntem ile mantığının gerekçelendirilebilirliğinin zeminini oluşturan başka türden iletişimsel sembolik bir dil söz konusu olmalıdır. "O [iletişimsel dil] birbirlerini özgün bireyler olarak karşılıklı bilen ve tanıyan toplumsal öznelarası sembolik etkileşimden doğar. Bu iletişimsel eylem, araçsal eylemin çerçevesine indirgenemeyecek bir referans sistemidir (Habermas, 1972: 137)."

#### **4.1.2.3. Pratik İlgi ve Tarihsel-Hermeneutik Bilimler (Dil veya Etkileşim)**

Habermas bilimsel soruşturmanın iletişimsel boyutunu vurgulayan yukarıdaki yaklaşımla, doğa bilimlerinin iletişimsel ön koşullarının dayandığı öznelarası etkileşimi içeren kültürel-tarihsel alanın gerçek bir toplumsal teori ve onun eleştirel epistemolojik soruşturmasında göz önünde tutulması zorunluluğunu ortaya koymaktadır. Zira doğa bilimcileri topluluğu üyelerinin dahil olduğu gündelik pratik iletişim yapıları ampirik-analitik bilim alanı içinde kavranamaz. Kavramların, yöntemlerin, teorilerin vb. içinde tartışıldığı ve üzerinde uzlaşmaya varılan (paylaşılan anlam, norm, değer vb. çerçevenin içinde temellendirildiği) alan araçsal eylemle özdeş

olmayan ve ona indirgenemeyen simgesel etkileşim boyutudur (McCarthy, 1985: 69). Belirli bir bilimsel soruşturmada birbirleriyle iletişimde bulunan araştırma topluluğu üyelerinin ait oldukları ve gerçekliği algılama biçimlerini belirleyen normatif kültürel yapının, değerlerin, tarihsel koşulların ve bütün bunları kuşatan bir bütün olarak yaşam dünyasının genel karakterini göz ardı eden bir soyutlama olarak nesnelci pozitivist yaklaşım tam da bu nedenle bilimsel bilgi ile onu ortaya çıkaran soruşturma süreci mantığını doğru biçimde kavramaktan uzaktır. Tam bu noktada nesnesi olan doğal süreçlerle bağlantılı olarak nomolojik bilgi türüne yönelen empirik-analitik bilimlerin betimleyici yaklaşımını açıklamak ve anlamakta yetersiz kaldığı, bireysel ve toplumsal düzeyde, zaman, yer ve koşullara göre değişkenlik gösteren insanın iletişimsel, kültürel, toplumsal doğasına yönelen tarihsel-hermeneutik bilimlerin “anlamayı” hedefleyen yorumlayıcı yaklaşımına ihtiyaç vardır.

Araçsal eylemin işlevsel alanında, hareketli cisim/beden türünden nesnelere karşılıyoruz; burada prensipte manipüle edilebilir olan şeyleri, olayları ve koşulları deneyimleriz. Etkileşimler içinde (ya da olanaklı öznelerarası iletişim düzeyinde) konuşan ve eylemde bulunan özneler türünden nesnelere karşılıyoruz; burada prensipte yapılandırılmış ve sembolik olarak anlaşılan kişileri, ifadeleri ve koşulları deneyimleriz (Habermas, 1973b: 8).

Habermas’a göre empirik-analitik bilimlerin araçsal eylemin davranışsal sistemine dayanması gibi hermeneutik bilimler de gündelik sıradan dilde meydana gelen etkileşimlere dayanmaktadır (Habermas, 1972: 176). Habermas öznelerarası etkileşim, iletişim ve uzlaşma gibi pratik gündelik yaşamdaki eylemlere yön vermesi nedeniyle bu ilgiyi “pratik ilgi” olarak adlandırmaktadır. Teknik ilgi emeğe dayalı araçsal eylem aracılığıyla doğa üzerinde kontrol sağlama yoluyla türün yeniden üretimini mümkün kılarken, toplumsal bireyler olarak insanların yaşamlarını sürdürmesi gündelik dilsel iletişim aracılığıyla birbirlerini anlamaları ve karşılıklı beklentilerini kültürel bütünün sembolik çerçevesinden hareketle yorumlayarak etkileşimlerde güven unsuru olan uzlaşmaya varmalarına dayanmaktadır. İletişim, şiddet ve zorlama içermeyen karşılıklı birbirini tanıma imkanına işaret etmektedir. Buna karşın insanlar arası iletişimde meydana gelen aksaklıklar karşılıklı beklentilerin anlaşılmasını sekteye uğratarak öznelerarası uzlaşmaya dayanan toplumsal yaşamı tehdit etmektedir.

Yaşamın idame ettirilmesinde anlamının işlevi, empirik-analitik soruşturma için Peirce tarafından gösterilene benzerdir. Her iki araştırma kategorisi de eylem sistemlerine gömülmüştür. İster doğayla ister diğer kişilerle olsun, her ikisi de [soruşturma süreçleri] rutine bağlanmış ilişkinin bozulmasıyla tetiklenir. Her ikisi de şüphenin giderilmesini ve sorunsuz

davranış tarzının yeniden oluşturulmasını amaçlar. Sorunlu bir durumun ortaya çıkışı [doğal süreçler veya diğer insanlara ilişkin öngörüler hakkında] hayal kırıklığıyla sonuçlanmış beklentilerden kaynaklanmaktadır. Fakat bir tarafta hayal kırıklığı için kıstas geri-bildirimli kontrole yönelik amaçlı-rasyonel bir eylemin başarısızlığı iken diğer tarafta ise ölçüt eylemde bulunan en az iki özne arasındaki karşılıklı beklentilerin uyumsuzluğu olarak bir konsensüs bozukluğudur. Bu nedenle iki soruşturma yönelimlerinin amaçları farklılaşmaktadır. İlki, gerçeklik içinde teknik kurallarla test edilirken başarısızlığa uğrayan davranış kurallarının değiştirilmesini amaçlarken ikincisi ise anlaşılmamış ve davranışsal beklentilerin karşılıklılığının önünde engel teşkil eden yaşam ifadelerini yorumlamayı amaçlamaktadır (Habermas, 1972: 175).

Habermas söz konusu soruşturma mantığına ilişkin tartışmayı Wilhelm Dilthey'in görüşleri bağlamında ele alıp şekillendirmektedir. Dilthey da doğa bilimi yöntemini insan ve kültür bilimlerine uygulamayı savunan pozitivist görüşe karşı doğal gerçeklik ile tinsel gerçekliği birbirinden ayırarak bunları konu ve yöntemleri bakımından doğa bilimleri ile tin bilimleri olarak sınıflandırır. Habermas'ın empirik-analitik bilimler için yaptığı tanımla örtüşecek biçimde doğa bilimleri nedensellikte belirlenen doğal olayları ve bunların değişmez yasa benzeri koşullarının karakterini açıklamaya çalışır. Tin bilimleri ise insanlar arası ilişkilerde söz konusu olan norm, değer, gelenek ve bunların sembolik yapılarını bir anlama ve yorumlama yöntemiyle çözümlenmeyi konu edinir. Anlamanın (*understanding*) imkânı, içinde yaşamını sürdüren bireylerce paylaşılan ortak kültür aracılığıyla edimsel, sözel, yazınsal her türlü ifadenin bu kültürün referans çerçevesi içinde bir anlama bağlanması sayesinde mümkün olur. Toplumun ortak norm, değer ve kurallarından meydana gelen bu ortak kültürel yapı nesnel tin olarak öznelerarası anlaşmayı mümkün kılar. Söz konusu nesnel tin alanı tarihsel anlamda insanların türsel olarak ortaya çıkardığı bir üründür ve aynı zamanda insanlar da dünyaya gelirken belirli bir dil, kültüre doğdukları için bu bütünün ürünüdürler. Dolayısıyla kültürün insanlara ait olduğu kadar insanlar da kültüre aittirler. Bu da söz konusu ortak anlam dünyası içerisinde uzlaşmaya dayanan özneler arasındaki toplumsal ilişkilerdeki istikrarı mümkün kılar. Dil veya sembolik anlamın öznelerarası geçerliliği kültürel ortak sembolik dünyanın bireysel değil, ortak "nesnel" bir boyutunun olduğunu göstermektedir. Bundan dolayı tekil birey yaşamında belirli bir şeye gönderme yapan bir ifade aynı zamanda kişinin içinde bulunduğu öznelerarası ve birey üstü ortak değer dünyasındaki bağlamsal anlamına göre belirlenmektedir. Hatta bireyin kendisine, bireyselliğine dair "benlik" kavrayışı bile öteki insanlarla gerçekleşen etkileşim bağlamında oluşur. Söz konusu ortak yapı, ötekileri, diğer

özneli anlamının, onlarla uzlaşmanın koşullarını yaratır. Bu özellik, kültürel alandaki sembolik, dilsel veya normatif değerlerin tamamıyla öznel, bireysel bir anlamın ötesine geçmesini mümkün kılmaktadır. Anlaşma veya uzlaşma, öznelin (dil, eylemler veya jestlerle gerçekleştirilen ifadelerle) birbirleriyle etkileşime girdiklerinde birbirlerini doğru anlamaları için bu ifadeleri doğru yoldan yorumlamalarına bağlıdır. Hermeneutik bilimler de, gündelik etkileşimlerde ortaya çıkan iletişim aracı olan ifadelerin doğru veya “nesnel” anlamlarının yorumlama yoluyla anlamı bulanıklaştıran etkilerden arındırılarak aktarılmasını sağlar. Bu durum geçmişten gelen bir metin veya olayın yorumlayıcı tarafından onun gerçekte sahip olduğu “nesnel” anlamını ortaya sermek için de gerçekleştirilebilir. Yorumlayan kişi bir gözlemci gibi kendi zamanının anlam ufkundan sıyrılarak, nesnenin kendi özgün tarihsel koşullarını bir bütün olarak göz önünde bulundurarak nesnenin anlamını yorumlayıp, bir yönüyle onun fail veya yaratıcılarının ona yükledikleri ve kendi tarihsel koşullarındaki gerçek anlamını yakalayabilir.

Habermas’a göre Dilthey her ne kadar tarihsel-toplumsal kültür bilimlerinin dinamik gündelik yaşam deneyimlerinde köklendiğini ve buraya dayandığını ifade etse de, aynı özelliklerin bilimsel karakterli hermeneutik anlama için bir tehdit oluşturduğunu düşünmektedir. Diğer bir deyişle, Dilthey tarafından gündelik yaşamdaki pratik dil ile bu dilden çıkan ifadeleri nesne edinen hermeneutiğin bilimsel (nesnel) kavrayışı arasında bir çatışma olduğu varsayılmaktadır (Habermas, 1972: 178). Dilthey’in düşüncesinin arka planında, belirli bir ifadenin nesnel anlamını yorumlamaya çalışan yorumcunun nesne edindiği ifadeye yaklaşırken nesnenin anlamını kendi pratik yaşamının bireysel eğilimleri ve kültürel anlam ufkundan (ve bundan kaynaklanan önyargılardan) doğan varsayımların etkileri altında değerlendirmesiyle ifadenin gerçek nesnel anlamının bulanıklaşabileceği ihtimali yatmaktadır. Habermas’a göre Dilthey’in pratik yaşam ile bilimsel nesnellik arasında kurduğu bu karşıtlık onun düşüncesindeki örtük pozitivist eğilimi göstermektedir (Habermas, 1972: 179). Bu yaklaşımla Dilthey hermeneutik anlamının transendental boyutunu oluşturan ve iletişimsel eyleme rehberlik eden “pratik ilginin” rolünü gözden kaçırmış, nesnelci bir açıklama sunmak niyetiyle yaşamsal ifadelerin “yorumlamaya” dayanan karakterini pozitivist eğilimli “betimleyici” bir biçimde tarif etmiştir. Söz konusu betimleyici yaklaşım, bir kişi tarafından ortaya konan ifade, eylem veya metnin gerçek anlamının yorumcunun ifadeyi ortaya koyan üreticiyle kendi kişisel eğilim veya önyargılarından

sıyırılarak kurduğu bir tür “empati” aracılığıyla yakalamaya çalışmasını tarif eder. Habermas’a göre Dilthey, tıpkı klasik nesnelci felsefe ile pozitivizmin olgu ve düşünce arasında kurmaya çalıştığı öznel ilgi ve değerden bağımsız tekabüliyet yaklaşımını ilgiden bağımsız “nesnel anlam” ile bilimsel yorum arasında kurmaya çalışmaktadır. Buna karşın Habermas’a göre anlam, iletişimsel kurulduğu ve her zaman onu oluşturan öznelerin karşılıklı kültürel, normatif ufuklarından doğduğu için, böylesine ilgiden bağımsız bir nesnel boyutta ele alınamaz. Anlamın nesnel yapısı, yorumlayan gözlemci öznenin bağımsız bir tekabüliyet formunda değil, belirli bir kültürel referans çerçevesinde içerilen iki öznenin yorum, katkı ve müdahalelerini içeren zorlamadan azade karşılıklı bir tanıma ve uzlaşma ilişkisi zemininde ele alınabilir. Dolayısıyla nesnel anlama ulaşmak amacıyla Dilthey’in ileri sürdüğü yaklaşım, hiçbir insan kendi yaşam, değer ve ilgi ufkunun üzerinden atlayarak belirli bir ifadenin çıplak anlamıyla karşı karşıya gelemeyeceği için nesnelci yanılmadan başka bir şey değildir (McCarthy, 1985: 74; Baynes: 2016: 36; Rehg, 2017b: 490).

#### **4.1.2.4. Özgürleştirici İlgi ve Eleştirel Bilimler (Refleksiyon)**

Son olarak sıra Habermas’ın buraya kadar ortaya koyduğu ve toplum teorisini üzerine inşa ettiği temel tezi ve bu tezin dayandığı üçüncü bilişsel ilgiyi ele almaya geldi. Habermas yukarıda incelenen söz konusu iki alan ve onların kendi doğalarını (transendental çerçevelerini) doğru anlamalarının önüne set çeken (bilimci) nesnelci yanlış anlamayı ortadan kaldırarak oluşturdukları bilgi ve soruşturma süreçlerinin arkasında yatan bilgi oluşturucu ilgilerin gerçek rolünü açığa sermeyi bu üçüncü ilgi ve onun eleştirel soruşturma faaliyetinin gerçekleştirdiği işleve dayandırmaktadır. Dolayısıyla buradan anlaşıldığı üzere teknik ve pratik ilgi-bilgi ilişkilerinin aydınlatılması bu alanların kendi içlerinden değil, bu üçüncü ilginin onlara sağladığı olanak aracılığıyla gerçekleştirilebilir. Daha doğru bir ifadeyle, birbirlerinden epistemolojik olarak ayrılan bu alanların birbirlerini tamamlamak anlamında birbirleriyle girdikleri ilişkide özgürleştirici olan bu üçüncü ilgi sağladığı öz-refleksif eleştirel işlevle bu alanlarda ideoloji formunda değişmez doğal yasa olarak kavranan kabullerin arkasında yatan toplumsal, öznel, tarihsel belirleyicilerin rollerini bu kabullerin kendi faaliyetlerinin ürünleri olan toplumsal failerin bilinçlerine ideoloji eleştirisiyle açık kılarak, söz konusu yasaların yarattığı iktidar ilişkilerinin tahakküm oluşturucu yapılarının dönüştürülmesine hizmet eder (Habermas, 1972: 198, 212). “Eleştirel bir toplumbilim (...), teorik önermelerin ne zaman toplumsal eylemin

değişmez yasalarını ve ne zaman ideolojik olarak katılmış, fakat ilkesel olarak değiştirilebilir bağımlılık ilişkilerini kavradıklarını ayırt etmeye çaba gösterecektir (Habermas, 1993: 103).” Öz-refleksif yaklaşım aracılığıyla faillerin toplumsal ilişkiler ile bu ilişkiler içinde kendi konumunu eleştirel bir tutumla ele almaları ve bu sayede edindiği eleştirel otonomi aracılığıyla doğal, değişmez bir görünümde sunulan ekonomik, politik ve toplumsal ilişkilerden kendilerini özgürleştirmelerinin olanağı sorgulanır.

Marx’ın ekonomik, toplumsal, politik ve normatif ilişkileri eleştirel biçimde analiz eden ve böylece toplumsal üretim ilişkilerinde gizlenmiş ideolojik öğeleri görünür kılma amacındaki analitik yöntemi doğru bir ideoloji eleştirisi modelini zaten örneklemektedir. Ancak yukarıda değinildiği gibi Habermas’a göre Marx’ın ortaya koyduğu teorinin eleştirel potansiyeli düşünürün teoriyi tüm yönleriyle bilimci karakter ve perspektife uyarlaması, iletişimsel etkileşim alanının da nomolojik, mekanik, determinist tarihsel yasalara göre yorumlamasına neden olmuş ve nihayetinde düşüncesinde baskın hale gelen mekanik determinist anlayıştan dolayı ideolojik bilinç eleştirisi için elzem olan (öz-)refleksif öge ile otonomiye yer kalmamıştır. Bu noktada Habermas, Marx’ın ideolojik bilince yönelik analizine eklenmesi gereken ve ideolojik bilincin “yanlışlığı” yine bilincin kendi edimi yoluyla bilince açık kılacak eleştirel öz-refleksif ögeyi Sigmund Freud’un geliştirmiş olduğu psikanalitik yaklaşım ve yöntemde bulmaktadır. Psikanaliz, Freud’un bireysel nevrotik hastalıkların temelinde hastanın bilincinde olmadığı, geçmiş deneyimlerinden kaynaklanan ve hasta tarafından ruhsal sorunlarıyla görünürde ilgisi kurulamayan problemlerin gerçek neden ve kökenlerinin terapi sürecinde hastanın rüyaları, eylemleri, tepki ve çarpık ifadelerinin yorumlanmasıyla açığa çıkartılması ve bunlara neden olan bastırılmış bilinçdışı deneyimlerin bilince taşınmasıyla hastanın bunların üstü örtülmüş etkilerinden özgürleşebileceği şeklindeki düşüncesine dayanan bir yöntem takip etmektedir. Habermas bu yaklaşımı çarpıtılmış iletişim süreçlerinden doğan kurumsallaşmış toplumsal ideolojik ilişkilerin gerçek yapılarını eleştirel bir yeniden yorumlamayla toplumsal faillerin bilincine görünür kılmak amacıyla toplumsal ilişkilere yönlendirir (McCarthy, 1985: 86). Bu amaçla toplumsal ilişkilerde belirli bir sınıfın diğer sınıflar üzerindeki sömürü ve tahakkümünü normatif düzeyde kurumsallaştıran, baskıdan azade bir uzlaşmayı amaçlayan özgür bireyler arasındaki karşılıklı tanınma ve iletişimsel eylemi çarpıtan ideolojik kavrayışların, tıpkı terapi



sürecinde bastırılmış bilinçdışı düşüncelerinin gündelik yaşamı üzerindeki etkilerini öz-refleksif biçimde bilincine taşıyarak edindiği farkındalıkla bertaraf eden hastanın yaptığına benzer biçimde toplumsal failerin de öz-refleksif eleştiriyile kendi yaşamlarını yönlendiren toplumsal ideolojik formasyonları deşifre ederek bunlardan özgürleşmesini sağlayacak öz-farkındalığa ulaşması amaçlanmaktadır. Toplumsal failerin bilincini biçimlendiren ideolojik “normallerin” sonucu olan yanlış bilinç formlarının eleştirisi, faillere bu toplumsal yapının yine kendi eylemleriyle üretildiğini kavramalarını sağlayarak öz-farkındalık yoluyla mevcut toplumsal ilişkilerin nesnellik yanılsamasından arındırılmasını sağlamakta ve böylece bunların pratik olarak dönüştürülmesinin ön koşulunu oluşturmaktadır. Bu yaklaşım toplumsal düzeyde çarpıtılmış ve görünmez kılınan, üzeri örtülmüş tahakküm ve baskı mekanizmalarının yeniden üretimini sağlayan unsurların (ideolojinin) neden olduğu semptomların (çarpık ilişkilene ve iletişim formlarının) yorumlanmasıyla, bilinçdışı öğeler ile bunlardan bilinç düzeyinde kaynaklanan eylem ve ifadeler olarak patolojik sonuçlar arasındaki nedensellik ilişkilerinin doğru biçimde kurulmasını amaçlamakla mevcut geleneksel toplumsal davranış ve düşünme biçimlerinden özgürleşmenin mümkün olduğunu varsaymaktadır. Bu özelliğiyle psikanalizin yorumlayıcı işlevi bilinç düzeyinde üretilen ve görünür sembolik ilişkileri geleneksel anlam çerçevesiyle uyum içinde yorumlamayı amaçlayan hermeneutik yorumlamanın ötesine geçer (Kortian, 1980: 111). Diğer bir deyişle, hermeneutik, anlamı bulanık veya çarpık bir metnin anlamını yorum aracılığıyla ortaya çıkartmaya çalışırken, psikanaliz ise söz konusu çarpıtmanın kendisinin anlamının ne olduğunun peşine düşerek görünür olanın arkasında gizlenmiş anlamı bulmaya çalışır (Habermas, 1972: 220). Buna göre öz-refleksif eleştiriden yoksun olan hermeneutik yorumlamanın ideal öznelarası ilişkilerin bozulmuş biçimi olan geleneksel veya kurumsal ideolojiyi kendi soruşturma mantığı bağlamında tespit edemeyeceği ve hatta bir düzeye kadar ideolojinin başka anlam formlarında yeniden üretilmesine hizmet edebileceği ortaya çıkmaktadır. Psikanaliz, içinde toplumsal öznelerin kendi çıkarlarını karşılıklı uzlaşmayla güvenceye alacakları iletişimsel eylem süreçlerini iktidarın uyguladığı ve ideoloji aracılığıyla üzerini örterek doğal, meşru bir norm olarak sunduğu baskı ve tahakküm altında ortaya çıkan patolojik, bir yanılsamadan ibaret toplumsal mutabakat formlarının bir ideoloji eleştirisi biçiminde bu çarpıklığı deşifre eden gizli anlamları açığa çıkartarak toplumsal failerin kendi toplumsal çıkarlarını “doğru bilinç” formunda idrak etmelerini sağlamayı mümkün kılmaktadır. Böylece bilimselci

yorumuyla determinist Marksist özgürleşme teorisinin ihmal ettiği ve eleştirel bir toplum teorisinde içerilmesi gereken öz-refleksiyon ve bununla bağlantılı otonomi öğeleri psikanaliz aracılığıyla ideoloji eleştirisine eklenmiş olur. Bu eleştirinin nihayetinde varmaya çalıştığı nokta, tahakküm ve baskıdan azade çarpıtılmamış bir iletişim sürecini hayata geçirerek, toplumsal failerin ideolojik yanlısamlardan özgürleşerek ulaşacakları ve hepsinin rızasına gerçek çıkarlarını göz önünde bulundurarak dayanacak gerçek uzlaşmayı hayata geçirmektir. Toplumsal failerin, kendilerini tarihsel-toplumsal emek sisteminin bir ürünü olarak kavramaları ve söz konusu bütünü politik ve ekonomik ilişkilerinin kendi bilinçlerini belirlediğini hesaba katmaları üzerinden kendi bilinç formlarına yönelttikleri öz-reflektif eleştiri aynı zamanda mevcut politik ve ekonomik ilişkilerin özneler üzerinde yarattığı sömürü ve baskı mekanizmalarının kökenlerine de yönlendirilmiş olur. Bu yolla toplumsal öznelerin tahakküm içeren geleneksel ekonomik, politik toplumsal ilişkilerden kendilerini sıyırmayı başarması koşuluyla aklın eleştirel otonomisinin tesis edilmesi hedeflenmektedir.

Diğer taraftan ilk iki ilginin insan türünün antropolojik-tarihsel varlığında kurumsal olarak emek ve etkileşim olarak köklendiği ifade edilse de bu durum özgürleştirici ilginin statüsü göz önünde bulundurulduğunda aynı açıklıkta ileri sürülebilir değildir. Söz konusu üçüncü ilgi her ne kadar ilk iki ilgiden önem bakımından aşağı görülme de onun varlığı bir yönüyle ilk iki ilgiye göre kurumsal ve kalıcı, değişmez bir temelden yoksun olmak bakımından türetimseldir. Bu ilginin türetimsel olmasının nedeni, onun ilk iki ilgide olduğu gibi insanın bireysel-türsel deneyiminin transendental çerçevesini belirleyen antropolojik değişmez bir zorunluğa dayanmayıp, normatif alanda özgür iletişimdeki etkileşimi çarpıtan iktidar, tahakküm ve zorlamanın söz konusu olup ideolojik biçimde kurumsallaştığı düzeyde bir gereklilik olarak ortaya çıkmasıdır. Bu özelliği nedeniyle söz konusu ilgi ve ortaya çıkardığı bilginin nesne edindiği iktidar ve baskıya dayalı tahakküm ilişkileri de normatif etkileşim alanının çarpıtılma koşuluna bağlı olarak türetimsel bir statüye sahip olarak görülmektedir (Habermas, 1973a: 176; McCarthy, 1985: 93). Daha açık ifade etmek gerekirse, özgürleşme ilgisinin söz konusu olması için özgürleşilmesi gereken baskı ve tahakkümün var olması gerekmektedir.

Habermas'ın bilimsel bilginin olanaklılık koşullarının aydınlatılması bağlamında bilgi-kurucu ilgilerin transendental soruşturması ile normatif bağlamda ideoloji

eleştirisine dayanan sosyo-kültürel, pratik politik bir özgürleşme projesini üstlenen eleştirel bir teoriyi bir ve aynı refleksiyon kavramı altında ele alarak açıklamaya çalışması kavramın anlamına ilişkin belirsizliklere neden olmaktadır. Bunun nedeni Habermas'ın felsefe tarihinde başka bağlamlarda ele alınan ve işlevleri bakımından birbirinden farklı iki refleksiyon anlayışını iki işlevi de içerecek tek bir refleksiyon kavramı altında bu ayrımları göz ardı eder biçimde ele almasından ileri gelir. Kavram, bir anlamıyla nesnel bilginin oluşum sürecinde öznenin katkısını ifade eden, bilmeyi mümkün kılan değişmez, a priori ve (yarı-)transendental evrensel öznel koşulların analizini ele almaktadır. Bu anlamıyla refleksiyon (her ne kadar soyut bir öznenin ziyade tür olarak insanlığın tarihsel gelişimi bağlamında ele alınarak dönüştürülse de) Kant'ın bilginin transendental koşullarını teorik düzeyde aydınlatmaya yönelik yaklaşımına denk düşmektedir. İlk iki bilgi-kurucu ilginin bilgi türleri ile bunların üretildiği araştırma alanlarının transendental çerçevesinin analizi bu türden bir refleksiyon anlayışı temelinde ortaya konmaktadır. İkinci anlamıyla ise toplumsal, somut insan birey veya gruplarının maddi, belirli tarihsel koşullar içerisindeki öz-oluşumuyla ilgili olan ve toplumsal öznelerin ideolojik manipülasyondan özgürleşmesini amaçlayan pratik bir bağlama oturmaktadır. Kavramın bu ikinci anlamı, özgürleşmeyi gerçekleştirme amacıyla toplumsal gerçekliği ve öznenin ona ilişkin bilinç durumunu yeniden yapılandırmaya yönelik Marx'ın ideoloji eleştirisinin işlevini üstlenmektedir (Baynes: 2016: 40). Aslında Kantçı teorik (ve aynı zamanda kendi aklını kullanarak başkalarının güdümünden kurtulmayı ödev koyan aklın pratik yönelimini de bir ölçüde içeren) transendental analiz ile Marxçı ideoloji eleştirisinin pratik işlevi arasındaki köprü Habermas tarafından Fichte ve Hegel'in teorik bilme ile pratik eylemi tek bir süreçte birleştiren yaklaşımları bağlamında kurulur. Buna göre hem bilgi koşulları üstüne refleksiyon hem de dogmatik yaşam formlarının eleştirel-refleksif çözülüşünü teorik bilme karşısında pratik eyleme öncelik vererek aynı süreçte birleştiren Alman İdealist geleneğinin yaklaşımı Habermas'a iki farklı anlamı içeren tek bir refleksiyon kavramını ileri sürme zemini sunmaktadır (McCarthy, 1985: 96). Ancak Habermas'ın idealist düşüncenin temel öncülü olarak kendi kendini belirleyen aklın koşulsuz otonomisini koşullu olumsal bir ilerlemeyi içeren materyalist bir okuma lehine reddetmesine rağmen, teorisinin bütünlüğü bakımından idealist düşünceye yaklaşarak refleksiyonun söz konusu iki farklı anlamı arasında kurduğu bağlantının tutarlılık ve dolayısıyla ikna edicilik bakımından şüpheli hale gelmesi söz konusudur.

## 4.2.Eleştirel Toplum Teorisinde Paradigma Değişimi: Bilinç Felsefesinden İletişimsel Eyleme Geçiş

Habermas'ın *Bilgi ve İnsani İlgiler* eseri ve diğer erken dönem çalışmalarında ortaya koyduğu yaklaşımlar takip eden yaklaşık on beş yıllık süre zarfında önemli ölçüde değişime uğramıştır. Bu dönüşüm daha önce de değinildiği gibi düşünürün ortaya koyduğu görüşlere yönelik eleştiri ve katkılar ışığında düşüncelerini revize etmesi ve özgürleştirici bir eleştirel toplum teorisi programının üzerinde yükselebileceği makul düşünsel zemine yönelik arayışının sonucunda kademeli şekilde gerçekleşir. Bir önceki bölümde düşünürün mantıksal bakımdan birbirinden farklı iki refleksiyon kavramını tek bir çatı altında topladığına ve bunun kavramın anlamında muğlaklığa neden olduğundan söz edilmişti. Habermas eserin yayımlanmasından kısa bir süre sonra bu muğlaklığın farkına varmış ve bunun ileri sürdüğü temel argümanın kabul edilebilirliğini zedelediğini kabul etmiştir (Habermas, 1973b: 182). Bununla birlikte takip eden yıllarda, söz konusu erken dönem düşüncelerinde, eleştirel toplum teorisi inşasında temel yaklaşım ve argümanlarını radikal şekilde değiştirmesine neden olacak ve refleksiyon kavramındaki mantıksal veya terminolojik belirsizliklerin çok daha ötesine tekabül eden daha temel aksaklıklar tespit etmiştir.

Eleştirel bir toplum teorisini epistemolojik ifadelerle savunmak veya oluşturmanın ikincil öneme sahip olduğu sonucuna vardığımdan bu yana *Bilgi ve İnsani İlgiler*'in [bilgi-kurucu ilgiler yaklaşımının] rolüne dair fikirlerimde değişimler oldu. Söz konusu düşünce, kitabı yazdığım esnada görmediğim bir şeydi. Bu, Adorno'nun ve hatta daha önce Horkheimer'in da görmediği şeydi- onlar da metodolojik problemlerden etkilenmişler ve onlara büyük önem vermişlerdi. Bu benim artık sürdürdüğüm bir şey değil (Habermas, 1992a: 192).

Habermas'ın kendisiyle yapılan bir söyleşide dile getirdiği bu dönüşümün kaynağında yatan başlıca neden, erken dönem yaklaşımının kendi ifadesiyle “özne” veya “bilinç felsefesi” paradigması içerisinde kaldığı kanaatine varmasından ileri gelir. Buna göre epistemolojik bir kaygı veya yönelim doğrultusunda oluşturulan bir toplum teorisi (bilgi-kurucu ilgiler her ne kadar tarihsel-toplumsal bir çerçeve içinde düzenlenmişse de) kökleri Kartezyen düşünceye uzanan ve toplumsal, kültürel, normatif her türlü etkileşimden koparılmış soyut bir özne veya bilinç varsayımına yaslanan monolojik bir çıkmaza girerek toplumsal yapılanma ve entegrasyon süreçlerinin merkezi ögesi ve taşıyıcısı olan dil ve iletişimi ikincil plana atmaktadır. Bu nedenle Habermas, dil ve iletişimin toplumsal örgütlenmedeki yerinin belirli bilişsel bir kategori veya ilginin çok daha ötesinde temel bir işlev ve öneme sahip olduğunu ve dolayısıyla toplumsal

rasyonel bütünleşmenin form ve süreçlerini analize tabi tutan toplum teorisinin merkezi ögesi olarak konumlandırılması gerektiği kanaatine varmıştır. Habermas'ın dil ve iletişimi teorisinin merkezine taşınması, yirminci yüzyıl düşüncesinde birbirinden farklı ve çeşitli geleneklerden gelen düşünsel çevrelerin yönelimlerinin merkezine dil ve dilsel analizi yerleştirmelerine gönderme yapan “dilsel veya dile dönüş” (*The Linguistic Turn*)<sup>38</sup> hareketinde kendi özgün yaklaşımıyla konumlanışına işaret eder. Bu pozisyon değişikliğiyle Habermas, toplumsal etkileşim ve iletişimi, (yarı-)transendental yetilere sahip kendi kendine yeten özneler arasındaki ilişkiler olarak tarif etmekten ziyade, içinde ve aracılığıyla toplumsal “özne” veya failerin şekillendiği toplumsal etkileşim ve iletişim formları şeklinde ele almaktadır. Dolayısıyla toplum teorisinin odağı bu anlamıyla öznel bilinç formları arasında gerçekleştirilen toplumsal ilişkilerin analizinden, toplumsal failerin inançları, toplumsal yapı ve rasyonalite formlarını yansıtan karşılıklı dilsel iletişim ve öznelerarası etkileşimlere kaymaktadır (Bernstein, 1991: 14). Diğer taraftan özne veya bilinç formları ile onun epistemolojik analizini temele alan bir eleştirel toplum teorisi, Kartezyen özne-nesne ayrımı uyarınca özne karşısında doğa gibi diğer özneleri de nesne olarak konumlandırır ve böylece karşılıklı iletişimsel tanımaya tekabül eden toplumsal ilişkileri araçsal rasyonalite bağlamında ele alan tek yanlı bir perspektife indirgemekte ve iletişimsel rasyonalitenin rolünü gözden kaçırmaktadır. Dolayısıyla öznel bilince öncelik veren bir toplum teorisinin dil ve iletişimin toplumsal yapılanmada oynadığı merkezi rolü ıskalması veya daha da kötüsü yok sayması gibi bir tehlike söz konusudur.

Habermas'ın dil ve iletişimi eleştirel toplum teorisinin üzerinde yükseleceği zemin olarak konumlandırması onun modern ve çağdaş toplumsal örgütlenmede rasyonalite probleminde “tam ve doğru” bir açıklama getirme gayesiyle yakından ilişkilidir. Bu anlamda “dilsel dönüş” Habermas için Analitik felsefe geleneğinde olduğu gibi doğal-olgular dünyası ile dil ve dilsel önermeler arasındaki mantıksal-epistemolojik temsil

---

<sup>38</sup> “The Linguistic Turn” ifadesi genel olarak 20. yüzyılda felsefede analitik felsefe, yapısalcılık, pragmatik gibi düşünsel yaklaşımlarca merkezi temanın epistemoloji, ontoloji, metafizikten gündelik veya ideal dilin düşünce, gerçeklik, anlam, kültür, sanat vb. ile olan ilişkisinin analizine doğru kaydırılmasına işaret eder. İfade her ne kadar ilk olarak Viyana Çevresi'nin bir üyesi olan Gustav Bergmann tarafından dilin analitik felsefe bağlamında gündem edilmesini dile getirmek için kullanılmışsa da, ifadenin yaygınlık kazanıp (ve böylece analitik felsefeden farklı gelenek ve yaklaşımların ortak araştırma sahasına gönderme yapacak şekilde) bilindik hale gelişi genel olarak Richard Rorty'nin 1967'de çeşitli makaleleri barındıran bir seçki olarak yayımlanan *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method* eserinin yarattığı etkiye bağlanmaktadır.

ilişkinine yönelik bir analizden ziyade, aracılığıyla toplumsal bütünleşme süreçleri ile bu süreçlerin temelinde yer alan eylem ve rasyonalite formlarını görünür kılmayı sağlayan ve buradan rasyonel toplumsal bütünleşme süreçlerinde meydana gelen aksaklıklar veya onun deyimiyile “patolojilerin” nedenlerine yönelik doğru teşhislere varmaya olanak veren pragmatik formel dil teorisi geliştirmeye yöneliktir.

Ben [dilsel dönüş hareketi içinde] ne Varlık'ın varlığına ilişkin metafizik, ne nesne veya olguların bilgisine dair epistemolojik ne de assertorik önermeler formunda semantik bir ilgiyi takip ettim. Dilsel dönüş benim için bu geleneksel problemlerle ilişkisi bağlamında önem kazanmadı. Daha ziyade dile yönelik pragmatik yaklaşımın bana iletişimsel bir eylem ve rasyonalite teorisi geliştirme noktasında yardımcı dokundu. Bu, eleştirel bir toplum teorisi için zemin sunmuş ve söylem-teorik bir ahlak, hukuk ve demokrasi kavrayışı için imkân sağlamıştır (Habermas, 2003b: 1).

Söz konusu çaba düşünürün en erken dönemlerden başlayarak araştırmalarının odağına aldığı akıl ve modern rasyonalite kavrayışının eleştirel, özgürleştirici toplumsal boyutunu açığa serip temellendirme amacıyla aynı istikameti takip eder. Habermas düşüncesinin bu aşamasında söz konusu çabayı özellikle (Weber'i takiben) Eleştirel Teori'nin önde gelen düşünürleri ile çağdaş düşüncede önemli bir yer işgal eden postmodernist, postyapısalcı vb. yaklaşımların akıl ve rasyonalitenin özgürleştirici Aydınlanma iddiasını şüpheli hale getiren iddiaları ve daha da ötesi modern rasyonaliteyi doğası gereği baskı ve tahakkümle özdeş ele almalarına bir itiraz olarak ortaya koyar (McCarthy, 1985: 272; Timur, 2012: 146). Habermas iletişimsel eylem teorisini ortaya koyma motivasyonunu eserin birinci baskıya önsözünde şu şekilde ifade eder: “Eldeki çalışmanın ardında yatan çağdaş-tarihsel güdü/neden açıktır. 1960'ların sonundan bu yana Batı toplumları batı rasyonalizm mirasının artık tartışmasız şekilde kabul edilemeyeceği bir duruma yaklaşmaktadırlar (Habermas, 1985: xli).” Dolayısıyla iletişimsel eylem teorisiyle gerçekleştirilmeye çalışılan amaç, modern aydınlanmacı akla ilişkin bu güvensizliğin ardında rasyonaliteyi tek yanlı biçimde topyekûn araçsal akla indirgeme gibi bir yanlışın bulunduğunu göstermek, bu yaklaşımın eleştirisini geliştirmek ve buradan da modern akıl ve rasyonalitenin göz ardı edilen özgürleştirici doğasını formel pragmatik dil anlayışı aracılığıyla toplumsal bir eylem ve rasyonalite teorisi bağlamında ortaya koyarak iletişimsel eylem teorisini bu zemin üzerine inşa etmektir (Thomassen, 2010: 60).

#### **4.2.1. Toplumsal Rasyonalite ve Eylem Modelleri**

Habermas'ın eleştirel toplum teorisi analizi yukarıda da değinildiği gibi toplumsal iletişimin rasyonel doğasına dair bir araştırma ve temellendirme girişimidir. Rasyonel düşünce ve eylem meselesi geleneksel olarak her ne kadar felsefi bir araştırma alanı olarak görülse de Habermas rasyonel eylemin zeminini atomik bir özne aklının refleksif ediminde değil, gündelik yaşamda ortaya çıkan eylemlere yön veren iletişimsel toplumsal etkileşim kategorilerinde arayarak rasyonel ifade, düşünce ve eylem problemini gündelik toplumsal etkileşimler bağlamında ele alır. Dolayısıyla rasyonalite probleminin toplumsal etkileşim süreçleri içerisinde araştırılması felsefenin yanında toplumsal bütünleşme yapılarını konu edinen sosyolojinin de analize dahil edilmesini gerektirir. Böyle bir gerekliliğe dair gerekçeyi Habermas, “sosyal bilimler içinde kendi temel kavramlarını rasyonalite problemiyle en fazla ilişkilendiren alan sosyolojidir” sözleriyle ifade eder (Habermas, 1985: 3). Bu yaklaşımı çıkış noktası olarak Habermas rasyonalite ve rasyonel düşünme ve ifade ilkeleri ile bu ilkelerin sınıflandırdığı rasyonel eylem türlerini belirleme girişimini önemli oranda sosyolojik eylem modellerini göz önünde bulundurarak gerçekleştirir. Bu bakımdan Habermas'ın iletişimsel eylem teorisi salt teorik felsefi bir incelemeyi değil, toplumsal dönüşümlerdeki empirik verileri göz önünde bulundurarak hareket eden sosyolojik bakış açısını da hesaba katarak geliştirilir.

Habermas, iletişimsel eylem teorisi analizine yukarıdaki nedenlerden dolayı öncelikle bir eylem, ifade veya kişinin hangi durumlarda rasyonel olarak nitelendirilebileceğine ilişkin bir ön saptama yapmakla başlar. Habermas için bir ifadenin rasyonelliği onun olgusal veya normatif nesnel dünyaya ilişkin (açık ya da örtük) bir bilgi iddiasında bulunması ve bu iddiasının geçerliliğini gerekçeleriyle birlikte argümantatif olarak temellendirebilmesiyle ilişkilidir. İletişimsel veya araçsal bir amaçla gerçekleştirilen rasyonel eylem, eylemi ortaya koyan failin toplumsal veya olgusal dünyaya dair bir bilgi veya inanca dayanan ve belirli koşullarda eylemin amaçlanan neticeyle son bulacağına ilişkin iddia ve beklentisinin geçerliliğine dayanmaktadır.

Habermas'ın düşüncelerine göre iletişimsel ve araçsal eylem türlerinin dayandıkları bilgi içeriğinin bazı koşullarda aynı olması durumunda bile bu bilgi aracılığıyla dünyayla kurulan ilişkinin yapısı eylem türlerinin rasyonalitelerine göre farklılaşmaktadır. İletişimsel eylem durumunda amaç, dünyanın olgusal-normatif nesnel durumuna dair ileri sürülen bir iddianın rasyonel olarak temellendirilebilirliği ölçüsünce konuşmaya dahil katılımcılar arasında öznelarası mutabakat sağlamaktır.

Araçsal eylemin aynı bilgiyi kullanma biçimi ise bu bilgiye dayanan iddiaya göre ortaya koyduğu eylemin dünya üzerinde planlanan istendik dönüşüme dair başarı ve etkililiğine gönderimde bulunur. “Rasyonalite analizi bu iki yönde de önermesel bilgi ve nesnel dünya kavramlarıyla başlayabilir; ancak [bu] durumlar birbirinden bilginin kullanılma yolları bakımından farklılaşmaktadır. Bir perspektiften rasyonaliteye özgü olan amaç araçsal egemenlik iken, diğerinde ise iletişimsel anlama/anlaşmadır (Habermas, 1985: 11)<sup>39</sup>.” Eylemin rasyonellik düzeyi söz konusu sonuçlara ulaşılmasıyla ölçülürken, eyleme ilişkin iddiayı ortaya koyan önermenin geçerliliği ise iddia veya gerekçenin uygun koşullar sağlandığında bu sonucun ortaya çıkacağına dair iddianın ikna edici argümanlarla desteklenip temellendirmesine bağlıdır. Dolayısıyla eylemi gerçekleştirmeye dair (açık veya örtük) iddia, eylemin temellendirilebilir gerekçesine tekabül eder. Dünyaya ilişkin farklı türden iddiaları karşı karşıya getiren görüş ayrılıkları veya ihtilaf durumlarının evrensel geçerlilik iddiası taşıyan rasyonel bir fikir birliğiyle sonuçlanması, katılımcıların kendi iddialarını ikna edici, makul ve güçlü bir argümanla ortaya koymalarına bağlıdır. Bu bakımdan rasyonel iddiaları ileri süren katılımcıların dahil olduğu tartışma ve iletişim süreci bir argümantasyon süreci olarak görülmelidir. “Argümantasyon terimini katılımcıların içinde tartışmalı geçerlilik iddialarını konu edindikleri ve onları argümanlar aracılığıyla savundukları veya eleştirdikleri konuşma türü için kullanırız. Bir argüman, sorunlu [veya tartışmalı] bir ifadenin geçerlilik iddiasıyla sistematik şekilde bağlantılı olan neden veya gerekçeleri içerir” (Habermas, 1985: 18).

Argümanın gücü veya rasyonellik düzeyi, failin dünyaya dair inanç veya örtük bilgisine dayanan iddiasını temellendirmek için ortaya koyduğu gerekçelerin ikna ediciliğine bağlıyken, söz konusu ifade veya iddianın doğru veya yanlışlığı ise argüman ışığında gerçekleştirilen eylemin pratikte ön gördüğü sonuçları karşılayıp karşılayamadığına göre ölçülür. Bu bakımdan eylemin gerekçesini oluşturan ve rasyonellik iddiası taşıyan ifade veya önermenin eleştiriye açık oluşu rasyonel geçerlilik iddiası öne sürme girişiminin kendisine içkin bir ön kabuldür. Dolayısıyla evrensel geçerlilik iddiası taşıyan her argüman kendi iddiasının yanılabilirliğini de

---

<sup>39</sup> Habermas her ne kadar bilginin kullanım yolları bakımından iki eylem biçimi arasındaki farkın varlığına işaret etse de her iki eylem türünün birbirine eklenilebileceği durumların da ihtimal dahilinde olduğundan söz eder. Böylesi durumlar (Piaget’e göndermeyle) Habermas tarafından, dünyaya yapılacak bir müdahalede birden fazla öznenin bir araya gelerek gerçekleştirecekleri araçsal eylemdeki bir aradalığı veya daha doğru bir ifadeyle iş birliğini mümkün kılan iletişimsel eylem üzerinden sağlanan “toplumsal iş birliğine” (*social cooperation*) gönderme yapar (Habermas, 1985: 14).



peşinen varsaymış olmakta ve eğer kendi argümanından daha güçlü gerekçelere dayanan bir argümanla karşı karşıya gelirse, iddiasını geri çekeceğini rasyonel tartışmanın doğası gereği örtük veya açık biçimde peşinen beyan etmektedir. Bu koşul, rasyonel tartışma ve argümantasyon sürecine, sürecin rasyonel doğasını muhafaza ederek katılmanın bir ön şartıdır. Bu bakımdan bir iddianın katılımcı failer arasında evrensel bir geçerlilikle kabul görmesi argümantasyon sürecine içeriden veya dışarıdan uygulanacak her türlü baskı, zor ve şiddet unsurunun dışlanması ve failerin iddianın geçerliliğine dair kabulü yalnızca daha iyi olan argümanın rasyonel gücüne rıza göstereceklerinin teminatına işaret eden bir ön kabule dayanarak bu sürece dahil oldukları varsayımını gerektirmektedir. Habermas bu türden tahrif edilmemiş iletişim koşullarına işaret eden formel etkileşim süreci veya durumu için “ideal konuşma durumu” (*ideal speech situation*) ifadesini kullanır (Habermas, 1985: 25). Bunun tersi durumda, eş deyişle karşıt argümanları her ne şartta olursa olsun kabul etmeye kendini kapatmış veya karşıt argümanları kendi düşünce veya inancı lehine görmezden gelmekte ısrar eden kişinin tutumu rasyonel olmaktan çok dogmatik veya irrasyonel olarak görülür. Söz konusu tutumla bir iletişime girmek uzlaşmayı hedef edinen iletişimin içkin mantığının önünde direnç oluşturmak bakımından aynı zamanda kendi içinde tutarsız bir eylemdir. Bu bakımdan rasyonel bir geçerlilik iddiasının temel özelliklerinden biri de onun eleştiriye ve yanlışlanmaya açık oluşudur. Söz konusu özellik, dünyaya ilişkin üzerinde diğer katılımcılarla fikir birliğine ulaşılması hedeflenen iddianın gözden geçirilmesi, revize edilmesi veya iyileştirilmesi için olanak sağlamak bakımından öğretici, ilerletici bir imkân sağlar. Diğer bir deyişle rasyonel olma iddiasındaki bir tutumun eleştirel olmanın yanında eleştiriye açık olması ve böylece yaptığı hatalı öne sürümlerden vazgeçerek kendi gelişiminin önünde engel teşkil edecek katı dogmatik tutumlardan sıyrılması gerekmektedir. Kısacası rasyonellik eleştiriyle, eleştiri ilerlemeyle, ilerleme öğrenmekle, öğrenmek de daha güçlü argümanlara dayalı daha rasyonel geçerlilik iddialarına ulaşmakla doğası gereği iç içedir.

Rasyonalite, konuşan veya eyleyen öznelerin, iyi neden veya gerekçelere sahip bir davranış tarzı içinde ifade edilen bir becerisi olarak anlaşılmaktadır. Bunun anlamı, rasyonel açıklamaların nesnel bir değerlendirmeye imkân verdiğidir. Bu, en azından dolaylı biçimde, geçerlilik iddialarıyla (veya eleştirilebilir bir geçerlilik iddiasıyla içsel ilişkisi olan iddialarla) alakalı tüm sembolik ifadeler için geçerlidir. Tartışmalı geçerlilik iddialarına yönelik herhangi bir denetim, argümantasyon koşullarını karşılayan eksiksiz bir iletişim biçimi gerektirir.

Argümantasyon, belirli bir anlamda rasyonel addedilen davranışı, yani belirgin hatalardan ders çıkarma/öğrenmeyi mümkün kılar. Rasyonel ifadelerin eleştirisi ve temellendirmeye açıklığı yalnızca argümantasyon imkanına işaret ederken, (aracılığıyla teorik bilgi ve ahlaki içgörü edindiğimiz, değerlendirici dilimizi genişletip yenileyen ve kendini kandırma ile anlama güçlüklerinin üstesinden gelmeyi sağlayan) öğrenme süreçlerinin kendisi argümantasyona dayanır (Habermas, 1985: 22).

Bununla birlikte yukarıdaki açıklamalarda yer yer değinilmiş olduğu gibi bir bilgi veya inanca referansla bir gerekçelendirme çabası olan argümanın referans çerçevesinin yalnızca nesnel, olgusal dünyaya göndermeyle sınırlı olmadığı ifade edilmesi gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle birbirinden farklı türde eylem ve ifade biçimlerinin dayandığı birbirinden farklı rasyonellik ölçütleri mevcuttur ve bu da argümanın geçerlilik iddiasında bulunduğu bağlama göre değişiklik gösterir. Bir argüman ve bu argümanın bir tartışma zemininde rasyonalite için sağlayacağı ölçütün gönderme yaptığı referans çerçevesi, aynı zamanda toplumsal eylemlerin uyumlu olması beklenen ahlaki-normatif toplumsal değerler ile failerin duygusal, psikolojik öznel deneyim dünyasını da içermektedir (Ingram, 1989 :20-21). “Normatif olarak düzenlenmiş eylemler ile dışavurumcu öz-sunumlar (*self-presentations*), iddialar veya betimleyici söz edimleri gibi kendi bağlamları içinde anlaşılabilen eleştiriye açık geçerlilik iddialarıyla bağlantılı olan anlamlı ifade karakterine sahiptirler. [Bu eylemlerin] referansı olgulardan ziyade normlar ile öznel deneyimlerdir (Habermas, 1985: 15).” Diğer bir ifadeyle bu tür eylemlerin rasyonel olma kriteri, geçerliliği öznelarası kabul görmüş toplumsal normlarla uyumlu olmalarına veyahut failin iç dünyasını tutarlı şekilde dışa vurmasına göre belirlenmektedir. Dolayısıyla ifade ve eylemlerin rasyonellik ölçütü ile bu ölçüte göre düzenlenen argüman yapısı, failin dünyanın hangi yönüyle (veya hangi “dünyalarla”) ilişki kurup referansta bulunduğuna göre değişir. Habermas söz konusu referans çerçevesine ilişkin farklılaşmayı sosyolojik teorilerin göz önünde bulundurma konusunda eksik kaldığını iddia ettiği fail-dünya ilişkisi bağlamında ele alarak toplumsal eylem türlerinin doğasında içerilen farklılıkları aydınlatacak bir referans çerçevesi ayrımı geliştirir. Bunu da, Popper’ın “üç-dünya teorisi” (*three-world theory*) kavrayışını sosyolojiye uygulayarak toplumsal eylem türlerini fail-dünya ilişkisi bağlamında ele alan ve böylece Habermas’a göre sosyoloji alanında bir istisna oluşturan Ian Charles Jarvie’yi takiben gerçekleştirmeye çalışır (Habermas, 1985: 75-76).

Popper'ın nesnel ve öznel bilgi arasındaki fark ve ilişkiyi açıklamak için geliştirdiği üç dünya teorisi farklı varlık türleri arasında kategorik bir ayırmadan hareket eder. Bu ayırmda Dünya I fiziksel, kimyasal maddi nesnelere, Dünya II öznel olay ile deneyimleri, psikolojik bilinç durumlarından, Dünya III ise bilimsel teoriler, sanat eserleri, kültür nesnelere, kısacası insan düşüncesinden türeyen, insan düşüncesinin ürünü olan ama ortaya çıktıktan sonra kendisine özgü bağımsız, bir biçimde nesnel bir varlık formu kazanan içeriklerden oluşur (Habermas, 1985: 76). Habermas bu üç dünya kuramını, rasyonel toplumsal eylem türleri (ve bununla paralel olarak bu eylem türlerinin gerekçelendirilmesinde rol oynayan geçerlilik iddiaları) arasındaki farkları bunların dünyadaki farklı türden varlık tarzlarına göndermede bulunmaları üzerinden açıklayan tezini temellendirmek amacıyla Popper'a yönelik eleştirilerini saklı tutarak<sup>40</sup> iletişimsel eylem teorisine dahil eder.

Habermas burada dile getirdiği üç dünya tasarımını “yaşam dünyası”ndan (*lifeworld*) ayırt eder (Habermas, 1985: 84). Yaşam dünyası “sistem” ile olan ilişkisi üzerinden daha sonra ayrıntılı olarak açıklanacaktır. Ancak şu an için ihtiyaç duyulduğu kadarıyla ne olduğu açıklanacak olursa, yaşam dünyası, toplumsal faillerin günlük yaşamlarında etkileşimlerde bulunurken üzerinde tartışıp uzlaşma gereği duymadan öne sürdükleri iddiaların dayandığı örtük “sorunsuz” kabullerin içerildiği arka plan bilgi stoku olarak anlaşılabilir. Diğer bir deyişle, belirli bir yer veya zamandaki belirli bir gruba dahil faillerin toplumsal etkileşimde bulunurken ona dayanarak ortak verili bir zemin olarak varsaydıkları ve önceki kuşaklardan anlamı belirlenmiş olarak kalan içerikleri barındıran, kültürel gelenekle aktarılmış örtük arka plandır. Bu arka plan, insanların içine doğduğu, içinde büyüdüğü kültürel, toplumsal yapının anlam ufku olarak onların dünyaya, topluma ve kendilerine dair yaklaşımlarını önsel olarak şekillendiren ortak temel kabulleri içerir. “İletişimsel olarak eylemde bulunan öznel her zaman bir yaşam dünyası ufkunda anlaşılır (Habermas, 1985: 70).” Referans çerçevesi oluşturan dünya kavramları ise, arka planda tematize edilmeden iş gören

---

<sup>40</sup> Habermas'a göre Popper'ın bilimsel bilginin doğasını açıklamak ve onun öznel bilgiyle olan farkını göstermek için geliştirdiği üç dünya kavramsallaştırması, bu dünyalara ilişkin çözümlemeleri bilişsel-araçsal yaklaşımla ele alması onu kendisini kurtarmaya çalıştığı empirist (veya pozitivist) yaklaşımın sınırları içinde bırakır. Habermas'ın Popper'a yönelik eleştirisi, (burada üzerinde özellikle durduğu ve kendi teorik perspektifi için önemli olan husus), üçüncü nesnel dünyanın salt bilişsel, bilimsel teorik formülasyonlar alanına indirgenemeyecek, içinde toplumsal faillerin karşılıklı anlaşmaya yöneldiği ve sembolik dilin kültürel, normatif kurumsal bütününün kendine özgü yapısını göz ardı ettiği biçimindedir. Diğer bir ifadeyle Popper, toplumsal normatif ve kültürel öğelerin özgün sembolik ve dilsel yapısını bilimsel teorik önerme ile bunlardan kaynaklanan problemlerin çözümüne yaklaşan empirist bir perspektiften hareketle yorumlamaktadır (Habermas, 1985: 78-79).

sorunsuz yaşam dünyası kavramları üzerinde bir anlaşmazlıkla ortaya çıkan ve olgusal, normatif veya öznel bir bağlamda olmalarına göre farklı geçerlilik iddiaları çerçevesinde ele alınan, diğer bir ifadeyle dünyayla kurulan ilişki türüne göre uzlaşmazlığa kaynaklık eden temanın belirlenmesini sağlayan ve bu bakımdan rasyonel argümanın dayanacağı geçerlilik iddiası türünü gösteren formel “iskeleyi” işaret eder (Habermas, 1985: 70, 82; Ingram, 2010: 81).

Habermas’a göre üç dünya modeli aracılığıyla iletişim tarafları sorunlu veya uzlaşma gerektiren konularda bu dünyaları ortak bir referans sistemi sağlamak için kullanırlar. Diğer bir deyişle bu dünyalar, ileri sürülen iddiaların geçerliliğe dayanak sağlayan gerekçelerin göndermede bulunduğu başvuru noktalarıdır. Bu dünyalar sırasıyla, hakkında önerme türünden düzenlenmiş iddiaların göndermede bulunduğu fiziksel, olgusal varlıkları içeren “nesnel dünya”, kişiler arası normatif meşru ilişkileri içeren “toplumsal dünya” ve bir kişinin diğer faillere göre ulaşmakta önceliğe sahip olduğu ve kendi kişisel deneyimlerinin toplamına tekabül eden içsel öznel dünya şeklindedir (Habermas, 1985: 100). Bunlardan her biri öznelerarası anlaşma süreçlerinde tarafların diğer failleri kendi iddiasının geçerliliğine ikna etmek için referansta bulunduğu ve faillerin onunla kurdukları ilişki türü bakımından birbirinden farklılaşan dünya modelleridir. Bu nedenle dünyayla kurulan farklı ilişkilene türlerine göre geçerlilik iddialarının türleri de birbirinden farklılaşır. Geçerlilik iddiaları ilk durumda nesnel dünyaya yönelik bir önermenin doğruluğunu (*truth of proposition*), ikinci durumda toplumsal alanda geçerli olan meşru bir norm bağlamında doğru olmayı (*rightness of norms*) veya ifadenin gönderme yaptığı normun meşru olduğunu ve üçüncü durumda ifadeyi ortaya koyan failin kendi iç dünyasını dışa vururken içten/samimi (*truthfulness or sincerity of expressions*) olduğunu ileri sürmektedir. Her bir geçerlilik iddiası dünyayla kurdukları farklı ilişki türlerine göre yukarıdaki birbirinden farklı koşulları sağlayıp sağlayamamasına göre rasyonellik değerine sahip olurlar.

Habermas’a göre dünya veya dünyalarla kurulan farklı ilişki türleri ve bu ilişki türlerine göre belirlenen farklı rasyonel geçerlilik iddialarının tekabül ettiği farklı türden eylem türleri<sup>41</sup> mevcuttur. Habermas’ın nesnel dünya olarak ifade ettiği birinci

---

<sup>41</sup> Habermas eylemi (*action*) bir kişinin belirli bir niyetle yaptığı anlamlı edim olarak tanımlar. Eylem bu anlamda dışsal bir nedene tepki olarak sergilenen, istem dışı veya nedensellik bağlamında ortaya çıkan davranıştan (*behavior*) ayırt edilir. Eylem bir amaç doğrultusunda iradi olarak gerçekleştirilmesiyle açık veya örtük bir anlam barındırır. Bu ayırım doğrultusunda (yürürken istemsizce kollarını sallamak, nefes alıp vermek vb. gibi) bedensel refleksif hareketler nedensel olmalarıyla davranışa karşılık gelirlerken, konuşurken dilini oynatmak, hayır demek için başını sallamak, yazı

dünyayla kurulan ilişkide faillerin ortaya koydukları rasyonel eylemler *teleolojik eylem* olarak adlandırılır. Bu eylem biçimi için genel olarak amaçlı veya amaçsal eylem tanımlaması yapılabilir. Bu eylem türünde fail dünyaya yönelik amaçlanan bir sonuca ulaşmak için en uygun araç veya yolları seçerek ve bunları dünyaya uygulayarak eylemini gerçekleştirir. Burada istenen bir sonuca ulaşmak amacıyla yapılan hesaplamalar doğrultusunda doğru araç ve yöntem seçenekleri içinden en verimlilerinin seçilmesi ve bu seçimlerin amaca uygun sonuçlara ulaştırması durumuna göre eylemin rasyonel olup olmadığı değerlendirilmektedir. Teleolojik eylem kendi içinde toplumsal ve toplumsal olmayan şekilde iki alt türe ayrılır. Söz konusu eylem bir failin toplumsal etkileşimlerden izole biçimde doğrudan doğruya nesnel dünyaya yönelmesi durumunda *araçsal*, başka öznelerin içerildiği toplumsal etkileşimlerde ise *stratejik* olarak nitelendirilir. Stratejik eylem, bir failin diğer faillerle uzlaşmaya varmak amacıyla onlarla etkileşime girmesinden farklı olarak, onları kendi amaçlarına ulaşmak yolunda araç, rakip veya engeller olarak değerlendirmesi ve onlara yönelik bu nesneleştirici tutum doğrultusunda onları etkilemeye, yönlendirmeye veya manipüle etmeye çalıştığı zaman söz konusu olur (Habermas, 1985: 85; Ingram, 1989: 29; White, 1988: 37). Ancak buradaki toplumsallık gerçek anlamda birbirlerini karşılıklı eşit kişiler olarak tanımayı içeren bir eylem karakterini değil, kendi ben merkezci amaçları doğrultusunda diğerleriyle ilişkiye giren bir etkileşim türüne tekabül eder. Yukarıda da değinildiği üzere bu eylem türüne ilişkin geçerlilik iddiasının dünyaya ilişkin gerçekleştirmek üzere vaat ettiği veya öngördüğü etkiyi yakalaması durumunda iddianın geçerliliğinin gösterilmiş olması anlamında “önermesel doğruluğu” (*propositional truth*) ispatlanmış olur. Başka bir deyişle bu eylem türünde ortaya atılan geçerlilik iddiasının yargılanma ölçütü önermenin doğruluğu ile seçilen araçların etkililiğidir.

Toplumsal alanda diğer öznelerle ortak normatif değerler çerçevesinde etkileşime girmeyi belirleyen eylem türü ise *normlarla düzenlenmiş* eylem olarak adlandırılır. Burada geçerli olan eylem türünde failin eylemlerini üyesi olduğu toplumsal yapının kabul görmüş ortak normatif değerlerine göre yönlendirme beklentisi etkilidir. Araçsal eylem durumunda dünyanın nesnel varlıklarına gönderme yapılırken bu eylemde ise

---

yazmak için elini hareket ettirmek gibi bedensel hareketler ise belirli bir amaçla iradi olarak sergilenmekle eylem altında sınıflandırılmaktadırlar. Habermas, eylemleri anlamlı olmalarıyla örtük bir rasyonellik iddiası içeren, gerektiğinde hesabı verilebilir türden edimlere göndermeyle ele alır. Bir bedensel hareket bir eylemin bir bölümünü oluştursa da kendi başına bir eylem olarak nitelendirilmek için yeterli değildir.

toplumsal kabul görmüş normlara gönderme yapılıdır. Bu anlamda araçsal eylemin nesnel dünyanın yapısıyla sınırlanmış bilişsel, betimleyici karakterinden farklı olarak normlara göre düzenlenen eylem toplumsal onayla gerekçelendirilebilir olan (değer içerikli) bir “olması gereken” barındırır. “Normlar bir toplumsal grup içinde geçerli olan bir uzlaşmayı ifade eder (Habermas, 1985: 85).” Bu anlamda toplumsal failer bir topluluk için geçerli bir norma göre diğer faillerden belirli koşullar altında söz konusu normu gözeterek eylemde bulunmasını veya bunun karşıtı olarak bir eylemden kaçınmasını bekleyebilirler. Habermas normu belirli türden eyleme yönelik “genelleştirilmiş beklenti” şeklinde ifade eder (Habermas, 1987: 174). Geçerliliği genel kabul görmüş norm toplumsal faillere tüm grup üyelerinin söz konusu normun meşru ilan ettiği eylemi ortaya koymasına gerektiğine ilişkin beklentiye sahip olma hakkı tanır. Bu eylem türünde failin eylem ve ifadelerinin rasyonel geçerliliğini iddia ederken referansta bulunduğu şey ortak kabul görmüş toplumsal normlardır. Rasyonel olarak değerlendirilme ölçütü de söz konusu normlara göre doğru eylemlerde (*normative rightness*) bulunup bulunmadığıdır.

Öznel dünyayla ilişkili olan üçüncü eylem türü ise *dramaturjik* eylemdir. Buradaki eylem modeli failerin kendi iç, öznel dünyalarını izleyicilerden oluşmuş kamusal bir seyirci topluluğu önünde dışa vurmasına tekabül eder. Dramaturjik eylem aracılığıyla fail, kendi kişisel deneyimlerinin toplamından meydana gelen duygu, düşünce, arzu, niyet ve amaçlarını diğerlerine (eylem ve sözleri aracılığıyla iç dünyasını olduğu gibi doğru şekilde dışsallaştırıp dışsallaştırmadığından bağımsız olarak) onlar üzerinde kendisine yönelik yaratmak istediği izlenimi eylemleriyle mümkün kılmayı amaçlar. Eylemin rasyonellik ölçütü de failin eylemi aracılığıyla yaratmak istediği izlenimin kişinin gerçekten iç dünyasını yansıtıp yansıtmamasına göre değerlendirilir. Buna göre eylemin rasyonel geçerli kabul görmesi eylemin kişinin iç dünyasını (sözlü ya da sözsüz) olduğu gibi yansıtıp yansıtmadığına göre içtenliği açısından değerlendirilir. Eylemin gerekçesinin geçerliliği, bu eylem türünde “dürüstlük/samimiyet veya içtenlik” (*truthfulness or sincerity*) ölçüt alınarak belirlenir.

Son olarak Habermas kendi toplum teorisi görüşünde özel ve merkezi yer verdiği *iletışimsel eylem* türünü ortaya koyar. İletışimsel eylem modeli “konuşma ve eylemde bulunabilen, (sözlü veya sözlü olmayan araçlar vasıtasıyla) kişilerarası ilişkiler kurabilen en az iki öznenin dahil olduğu etkileşime göndermede bulunur (Habermas, 1985: 86).” Habermas’a göre ilk üç eylem modeli birtakım dilsel iletişim, etkileşim

öğeleri barındırmalarına rağmen bunlar dünyayla belirli, tek taraflı bir ilişkiye gönderme yapmaları bakımından her biri dilin yalnızca tek bir işlevini konu edinmekte ve dilsel etkileşimi buna indirgemektedir. Örneğin teleolojik eylemin toplumsal boyutu olan stratejik eylem toplumsal failer arasında bir iletişimi varsaysa da, dilin buradaki işlevi amaca yönelik iletişime girdiği diğer faileri manipüle etme veya yönlendirmeyi içerir. Aynı şekilde normlarla düzenlenen eylem de normatif ilişkilerde dili kültürel değerlerin aktarıldığı bir araç olarak varsaymakta, dramaturjik eylemde ise kişinin kendi öznel dünyasını dışa vurmasına odaklanmaktadır. Kısacası bu eylem modellerinin her biri tek başına ele alındıklarında dilin toplumsal etkileşimdeki rolünü belirli bir işlevle sınırlayarak açıklarlar. İletişimsel eylem modeli ise dilin toplumsal ilişki ve bütünleşme süreçlerinde oynadığı rolü tüm işlevlerini göz önünde bulundurarak, dünyayla failer arasındaki ilişkileri bir bütün olarak açıklayan daha kapsayıcı bir çerçeve sunar. “Yalnızca iletişimsel eylem modeli, dili, önceden yorumlanmış yaşam dünyalarının bağlamında, konuşanlar ile dinleyenlerin ortak durum tanımlarını müzakere etmek için eş zamanlı olarak nesnel, toplumsal ve öznel dünyalara göndermede bulunmayı sağlayan kısıtlanmamış bir iletişim ortamı/aracı olarak varsayar (Habermas, 1985: 95).” Buna göre iletişimsel eylem teorisi iletişimsel eylem modeli üzerinden toplumsal bütünleşme ve etkileşimin tüm boyutlarını ortaya koyup aydınlatmak ve bu yolla rasyonel bir toplum tasarımına ulaşma hedefi yolunda daha doğru bir kavrayış sunacaktır. Diğer eylem modellerindeki kısmi ve sınırlı kavramsallaştırmadan dolayı bütünlüklü olarak kavranamayan dile içkin farklı ve çeşitlilik arz eden rasyonellik potansiyeli iletişimsel eylem modelinde kapsayıcı bir şekilde içerilmek suretiyle modern toplumsal rasyonalizasyonun içkin mantığını tüm boyutlarıyla ortaya serer (White, 1988: 40).

Habermas’ın eylem türlerine ilişkin yukarıda ortaya koyduğu tek yanlılık teşhisi kendi iletişimsel eylem teorisini ortaya koyma gerekçesini anlamak bakımından son derece önemlidir. Zira bu tespit Habermas’ın kendisini önceleyen toplum bilimi yaklaşımlarında var olduğunu iddia ettiği eksiklikler üzerinden bu teorilere yönelik eleştirilerinin özünü oluşturur. Söz konusu eleştiri, özellikle modern kapitalist dönemde toplumsal rasyonel eylemin araçsal-stratejik eyleme indirgenip onunla özdeşleştirildiğini ve böylece toplumsal yaşamın düzenlenmesi sürecinde iletişimsel eylemin oynadığı (ve oynaması gereken) özgün rolün göz ardı edildiğine vurgu yapar. Dolayısıyla Habermas’ın eserin çağdaş dönemde akla veya modernist akıl projesine

yönelik şüphe karşısında aklın toplumsal yaşamı düzenlemek hususunda kaçınılmaz dayanak olduğu ve olması gerektiğine yönelik inancını temellendirmek için ortaya koyduğu ve eserin ana temasına tekabül eden araçsal akıl eleştirisi, araçsal aklın topyekûn reddini savunmaktan ziyade, toplumsal bütünleşme süreçlerinde kendine özgü belirli bir yer ve rolü olan bu eylem türünün tüm eylem modellerini kapsayacak şekilde genelleştirilmesi veya rasyonel olanla tamamıyla özdeşleştirilmesine itiraz eder. Bu anlamda araçsal akıl eleştirisi, yukarıda değinilen genelleştirmenin eleştirisidir, yoksa araçsal aklın özgün rol ve mantığına yönelik özsel bir itiraz değildir. Habermas her ne kadar araçsal-stratejik eylemi içeren teleolojik eylem kavrayışının Aristoteles'ten bu yana felsefi eylem teorisinin merkezinde yer aldığını ileri sürse de, söz konusu eleştiriyi ortaya koyarken aklında birçok bakımdan teorik kaygılarını paylaştığı Frankfurt Okulu'nun birinci kuşak düşünürleri ile rasyonalite ve eylem modellerine dair yaptığı ayrımlar bakımından Okul üzerinde yoğun etkileri olan Max Weber'in modern rasyonel düşünce ile aydınlanmacı akıl kavramına yönelik şüpheli tutumu ile karamsar yaklaşımları bulunmaktadır.

Araçsal akıl eleştirisi özünde Habermas'ın erken dönem pozitivizm tartışmasında ortaya koyduğu, doğa bilimleri yöntem ve mantığının toplum bilimine genişletilmesi eleştirisiyle benzer bir yönelime işaret eder. Bu bağlamda Bernstein, Habermas'ın yöntem, teorik tercih ve dayanak olarak kullandığı tartışma zemini ile yaklaşımında önemli birtakım değişikliklere gitmiş olmasına rağmen, erken dönem ile olgunluk dönemi arasında eleştirel programının amacı bakımından bir devamlılık olduğunu, diğer bir ifadeyle olgunluk dönemindeki tezlerinin taşıdığı kaygı ve karakterin erken dönem yaklaşımının bir anlamda ayrıntılandırılıp geliştirilmiş hali olduğunu ileri sürer (Bernstein, 1991: 17). Bununla beraber Habermas düşüncelerinin bu aşamasında, erken dönem pozitivizm tartışmasında pozitivist toplum bilim yaklaşımını eleştirirken temel kabullerini benimseyerek düşünsel çizgilerini büyük oranda izleyip geliştirdiği ve bu anlamıyla müttefik olarak gördüğü Frankfurt Okulu birinci kuşak düşünürlerini Weber'le birlikte indirgemeci eleştirinin odağına oturarak karşısında konumlandırır (Habermas, 1985: 143-144). Ancak bu karşıtlık Habermas'ın söz konusu düşünürlerle kökten bir ihtilaf içinde olduğu biçiminde de anlaşılmalıdır. Zira Habermas'ın eserin amacı olarak çağdaş düşüncede aklın evrensellik iddiasına karşı ileri sürülen ve önemli ölçüde yaygınlık kazanmış modernite karşıtı yaklaşımlara bir karşı tez sunmak ve akla itibarını kazandırmak



olduğunu beyan etmesine rağmen bu tür tezlerin çağdaş düşüncedeki gerçek hamisi olan postmodern yaklaşımları neden eleştirisinin muhatabı kılarak doğrudan karşısına almadığı meselesi bir anlamda onun bu tercihiyle ilgilidir.<sup>42</sup> Söz konusu tercihindeki belirleyici etmen, Habermas'ın ele aldığı ve eleştiriye tabi tuttuğu (veya ele almaya değer gördüğü) gelenek ve düşünürleri (tam anlamıyla olmasa da) kendi pozisyonu açısından belirli oranda doğru öncül, içgörü veya sezgisel kavrayışlardan hareket etmiş olan düşünürlerden seçiyor olmasıdır. Diğer bir deyişle Habermas, kendi teorik analizlerinde muhatap olarak eleştiriye tabi tuttuğu yaklaşımları, hiçbir ortak paydada buluşamayacağı karşıt kutuplardan seçmek yerine, daha çok düşüncelerinde eksik veya yanlış olarak gördüğü öğeleri eleştiriye tabi tutacağı ve onlardan kendi tezlerine dayanak sağlayacak öğeleri yeniden yapılandırarak edinebileceği kendi düşünsel ilgi ve eğilimlerine yakın düşünür veya geleneklerden seçer. Dolayısıyla Habermas'ın eleştirilerinin odağına aldığı muhataplarıyla olan ilişkisi tıpkı kendi erken dönem görüşleriyle olgunluk dönemi düşünceleri arasındaki ilişki gibi hem bir devamlılığı hem de bir kopuşu resmeder.

#### 4.2.2. Weber ve Toplumsal Rasyonalizasyon

Habermas *İletişimsel Eylem Teorisi*'ndeki araçsal akıl eleştirisini eserin hatırı sayılır bir kısmını ayırdığı Weber bölümü üzerinden şekillendirir. Bununla birlikte *İletişimsel Eylem Teorisi*'nde Weber'le kurulan ilişki çoğunlukla araçsal akıl eleştirisi bağlamında ortaya konya da Weber'in toplumsal yapı ve dönüşüm hakkında ileri sürdüğü düşüncelerin Habermas üzerinde daha geniş bir çerçevede etkili olduğunu belirtmek gerek. Özellikle kendi iletişimsel eylem teorisini bir toplumsal rasyonalite analizi formunda oluşturan Habermas'ın, modern dönem ile bu döneme geçişi bir rasyonalite veya rasyonalizasyon süreci olarak tanımlayan ve toplumsal-tarihsel

---

<sup>42</sup> Habermas'ın Horkheimer ile Adorno'nun modern akıl ve Aydınlanma projesine yönelik köktenci eleştirilerine karşı aldığı pozisyon ve bu tezlere yönelik cevabı "Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü: Max Horkheimer ve Theodor Adorno" başlığı altında kaleme aldığı yazı bağlamında bu çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ayrıntılarına inilerek ele alınacaktır. Ancak şimdiki tema bağlamında söz konusu yazının hemen girişinde dile getirdiği ifade yazının amacının Horkheimer ile Adorno'nun yaklaşımlarının eleştirisinin ötesinde bir amaca yöneldiğini göstermektedir. "Onların [Horkheimer ile Adorno'nun] çözümlemesinde aydınlanmanın özgürleştirici gücüne umut bağlamaya artık imkân yoktu. (...) Artık bu ruh halini, bu tutumu onlarla paylaşmıyoruz. Fakat post-yapısalcılık tarafından canlandırılmış bir Nietzscheciliğin gölgesi altında Horkheimer ile Adorno'nunkine şaşkırtıcı derecede benzeyen ruh halleri ve tutumlar yaygınlaşmaya başladı. Bu karmaşaya engel olmak istiyorum" (Habermas, 2003c: 85). Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Habermas çağdaş dönemde yaygınlık kazanmış anti-modernist post-yapısalcı veya post-modernist görüşlere yönelik eleştirilerini onları doğrudan muhatap alarak değil, daha ziyade bu tezlerle büyük oranda esin kaynağı olmuş, bununla birlikte ele aldıkları tema ve teorik kaygılar bakımından ortaklaşan *Aydınlanmanın Diyalektiği* eserinin yazarlarının tezleri üzerinden cevap verme amacındadır.

değişimleri bu dönüşüm bağlamında yorumlayan Weber’le kurduğu ilişki, iletişimsel eylem teorisinin perspektif ve yaklaşımını şekillendirme noktasında son derece etkilidir. Habermas Weber’i modernleşme ile rasyonalizasyon arasındaki ilişkiyi veya modernleşmeyi bir rasyonalizasyon süreci olarak açıklamak noktasında takip etse de, Weber’in rasyonalizasyon tezinin, bu dönüşümü doğru şekilde analiz etmek için söz konusu sürecin içsel katmanlarını tüm yönleriyle kuşatıp gerçek doğasını kavramayı sağlayacak yeterli teorik çerçeveden yoksun olduğunu düşünür (Habermas, 1985: 145; White, 1988: 92). Bu eksiklik Habermas’a göre, toplumsal rasyonalite ve bütünleşmenin iletişimsel gerçek doğasını yukarıda işaret edilen biçimiyle tek yanlı (araçsal-stratejik) bir yorum ve açıklamaya indirgemek gibi hatalı bir kavrayışla sonuçlanmaktadır. Bu tespit, Habermas’ın yorumladığı biçimiyle Weber’in analizinde tarihsel bir ilerlemeyi işaret etmesine rağmen modern rasyonalizasyon sürecinin neden paradoksal biçimde bir tahakküm, anlam ve özgürlük kriziyle sonuçlandığına ışık tutmaktadır. Habermas’ın Weber yorumu, Weber’in modern toplumsal yapıyı ortaya çıkaran rasyonalizasyon sürecini içine yerleştirdiği tek yanlı ve dar teorik çerçevenin indirgemeci değerlendirmesini daha geniş iletişimsel eylem zemininde yeniden yapılandırarak modern toplumsal rasyonalitenin zengin ve özgürleştirici potansiyelini açığa sermeyi ve böylece rasyonalizasyon sürecinin doğası gereği bir özgürlük yitimiyle sonuçlanmak zorunda olmadığını gösterme amacı güder.

Weber’in anladığı biçimiyle rasyonelleşme veya rasyonalizasyon, dini, geleneksel mistik-mitsel dünya görüşlerinin insanların bireysel ve toplumsal eylemlerine yön verme gücünü rasyonel düşüncenin belirleyiciliğine bırakması sonucu ortaya çıkan yeni rasyonel eylem ve dünya görüşünün toplumsal yaşamın birbirinden farklı alanları üzerinde hakimiyet kurması olarak resmedilir. Bu anlamda rasyonalizasyon aynı zamanda bir sekülerleşme sürecidir. Rasyonalizasyon sürecinin kaynaklarını tarihsel bir analizle ele alan Weber rasyonalizasyonun dünyadaki diğer kültürlerden ziyade Batı’ya özgü bir fenomen olarak ortaya çıkma nedenlerinin izini sürer. Bu araştırmasının nihai vargısına göre rasyonalizasyonun Batı’da ortaya çıkma nedeni, reform hareketlerinden doğan Protestanlığın (veya Protestan ahlakının) dünyaya karşı (Doğu dinleri ile Katolik Hristiyanlıktaki gibi) kayıtsızlık ile ondan mistik bir geri çekilmeyi salık veren dini inanç sistemlerinin aksine, dünyaya yönelmeyi, onu dönüştürmeyi ve aracılığıyla dünya üzerinde hakimiyet kurmayı sağlayan çalışmayı yücelten karakterine bağlanır. Weber’e göre Protestanlıkla birlikte insanın ilahi olana

karşı sorumluluğu kilise ve din görevlilerinin aracılığından kurtararak, inananın birey olarak kendi vicdanı ile dünyevi pratik eylemleri ölçütüne ele alınmaya başlanmıştır. Protestanlığın dikkati dünyaya yönelten ve bireysel irade ile vicdanı ön plana çıkaran inanç karakteri, dünyevi olanın ön plana çıkmasını sağlayarak dünyayla (ilahi kurtuluş gibi) aşkın amaçlar için kurulan dolaylı ilişkiyi zamanla dolaysız bir ilişkiye, diğer bir ifadeyle bu ilişkiyi tam da dünyevi amaçlar için gerçekleştirmeyi güdüleyen seküler, “büyüsü bozulmuş” bir dünya görüşüne dönüştürecek zemini hazırlamıştır (Schroeder 1996: 150). Diğer bir ifadeyle dünya görüşündeki sekülerleşme, eylemin dolaysız biçimde dünyevi amaçlar için gerçekleştirilmesi, eylemi harekete geçiren dini motivasyonun eylem aracılığıyla elde edilecek maddi dünyevi yarar biçimde dönüşmesine yol açmıştır. İnanç yapısındaki bu gelişmeler Batı yaşam tarzı üzerindeki etkileri aracılığıyla toplumsal-kültürel yapıyı yeniden şekillendirmiş ve eylemin rasyonelliği için ondan elde edilecek yararı ölçüt kılmakla modern kapitalizmin ekonomik yararı temele alan dünya görüşünün toplumsal-kültürel tüm alanlara yayılarak yararın toplumsal rasyonel eylemin temel ölçütü haline gelmesine zemin hazırlamıştır (Weber, 1999: 146).

Rasyonalizasyon süreciyle dünyanın büyüden arındırılmasına etki eden bir diğer etken de, gelişen modern bilimin geleneksel (mitsel) inanç biçimlerinin temelsizliğini ortaya koyarak metafizik dünya görüşlerinin gözden düşmesine yol açmasıdır. Nesneleştirici, her türlü değerden bağımsız, değişmez kesin sonuçlar üretme iddiasındaki modern bilimin büyüden (ve bununla paralel olarak anlamdan) arındırdığı dünyaya giderek egemen olan yöntem ve yaklaşım, bilimin araçsal rasyonalitesinin kültürel-toplumsal ilişkiler üzerinde de yayılmasıyla sonuçlanır. Böylelikle modern dönem öncesi ahlaki, dini veya normatif değerlere göre düzenlenen toplumsal ekonomik ilişkiler, modern bilimin araçsal, nesneleştirici karakterinin toplumsal ilişkilere sirayet etmesiyle bundan böyle kar-zarar mantığına dayanan, belirli bir amaca ulaşma konusunda verimli araçların seçilmesine göre hesaplanan, faydaya yönelik ve rekabetle karakterize olan kapitalist üretim ve bölüşüm ilişkileri şeklinde dönüşmüştür. Bireyler arası toplumsal ilişkilerin bu yönde dönüşmesine neden olan araçsal rasyonalite sadece ekonomik ilişkileri dönüştürmekle sınırlı kalmamış, nesneleştirici, öngörülebilirlik amacıyla nesnesi üzerinde kontrol veya egemenlik kuran ve onu verimli olacağı yönde dönüştürmeye zorlayan bilimsel (pozitivist) mantığın politika, hukuk, sanat vb. diğer toplumsal alanlara sirayet etmesiyle toplumsal-kültürel alanların bütünüyle araçsal

rasyonalitenin egemenliği altına girmesine neden olmuştur. Geleneksel dünya görüşünün yerine geçen araçsal rasyonalitenin politika ve devlet yönetimindeki yansıması bürokratik örgütlenme modeli şeklinde ortaya çıkar. Weber'e göre bürokrasi, görev ve yetkilerin dağıtımında belirli görevlere gelecek kişilerin belirlenmesinde istendik amaca götürmedeki yetkinlik dışında herhangi başka bir ölçütün göz önünde bulundurulmadığı, hiyerarşik ilişki ve görev dağılımının formel kurallarla belirlendiği kurumsal örgütlenme biçimi olarak araçsal aklın belirleyici konuma geldiği modern kapitalist toplumlara özgüdür (Weber, 2012b: 323). Bürokratik örgütlenme, belirli bir amaca ulaşma konusunda en verimli ve etkili formu temsil etmesi bakımından modern araçsal rasyonalitenin ölçütlerine göre düzenlenir. "Bürokratik örgütlenmenin belirleyici nedeni her zaman herhangi başka bir örgütlenme biçimine karşı salt teknik üstünlüğü olmuştur. Tam olarak gelişmiş bürokratik aygıt diğer örgütlerle, tam olarak, makinenin mekanik olmayan üretim biçimleriyle kıyaslandığı kadar kıyaslanabilir (Weber, 2012b: 340)." Weber'in bürokrasiyi tarif ederken sıklıkla başvurduğu makine benzetmesi modern bürokratik yapının özünü anlamak açısından oldukça iyi bir örnektir. Bürokratik örgütlenme modelinde görev alan her bir birey, tıpkı bir makinenin birbirine bağlanmış çarkları gibi kendi payına düşen belirli ve sınırlı görevi kendi yetki ve uzmanlığı ölçüsünce icra eder. Bu modelde enerji, zaman kaybı, aksaklıklar minimize edilirken, verimlilik, denetim ve öngörü maksimize edilir. Bu anlamda kapitalist ekonomi ile bürokratik örgütlenme aynı araçsal rasyonel kriteri paylaşmakla ortak bir mantıksal çizgide yer alırlar. "Günümüzde, kamu yönetimine ait resmi işlerin kusursuz, açık, sürekli olarak ve mümkün olduğunca hızlı yürütülmesini talep eden öncelikle kapitalist pazar ekonomisidir. Normalde, çok büyük modern kapitalist girişimlerin kendileri katı bürokratik örgütlenmenin eşsiz modelleridir (Weber, 2012b: 341)."

Weber'in rasyonelleşme tanımı şu ana kadar değinildiği üzere insanın geleneksel dogmatik dünya görüşlerinden özgürleşme ile doğa üzerinde kontrol sağlayarak onu kendi ihtiyaçları için daha uygun bir araca dönüştürmeyi sağlayan rasyonel teknik becerilerin edinilip geliştirildiği bir ilerleme süreci olarak özetlenebilir. Gelgelelim Weber ilerleme, gelişme, özgürleşme iddiasıyla ortaya çıkan modernleşme sürecinin (araçsal rasyonaliteyle karakterize olan doğası gereği) anlam ile özgürlüğün yitimine yol açan bir tahakküm ve kontrol toplumu yapısıyla sonuçlandığını dile getirerek rasyonalizasyonun ortaya çıkardığı kültürel-toplumsal durum için son derece karamsar

bir tablo çizer. İlk insanın dünyayı anlamlı bir bütün olarak yorumlamasını sağlayan dini, etik, geleneksel kavrayışları yerinden edip tüm normatif ahlaki toplumsal değerleri irrasyonel kurgular olarak damgalayan modern bilimin, ortaya yarattığı manevi boşluğu dolduracak bir alternatif koyamaması modern yaşamın amaç ve anlamdan yoksun biçimde karakterize olmasına neden olmuştur. Diğer taraftan kapitalist araçsal rasyonalitenin egemen olduğu ekonomik dünya görüşü, bireyler arası toplumsal ilişkileri ahlaki her türlü değerden yoksun, rekabete dayalı, yarar-zarar ölçütüne bağlayarak içinde yaşayan toplumsal failerin birbirlerini insan olmak bakımından kendinde amaç değil, amaçlarına ulaşmak için kullanabilecekleri araçlar olarak görmelerine neden olmuştur. Modern araçsal rasyonalitenin idari, politik ve ekonomik alanda verimlilik açısından en uygun örgütlenme modeli olarak oluşturduğu bürokratik yapılanma ile bunun gerektirdiği mesleki teknik uzmanlaşma da insanlar için içinden çıkılması imkânsız sınırlar çizmiştir. Bürokratik yapının makine gibi kusursuz ve “ruhsuzca” işlemesi, sahip oldukları anlamın yaptıkları işlemlerle sınırlandırılan bireylerin tek düze ve önceden belirlenmiş görevlerini sürekli olarak tekrar ederek yerine getiren makine çarklarına indirgenmesine bağlanmıştır. Bu ekonomik, hukuki, idari toplumsal yapılanma biçimi, insanları kendilerine yüklenmiş rollerin dışına çıkamayacakları “demir bir kafes” içine hapseder (Weber, 1999: 155). Daha da karamsar olan bir çıkarımla Weber, özgürleşme, ilerleme hedefiyle yola çıkan, ancak özgürlük ile anlamın yitimiyle sonuçlanan bu rasyonalizasyon sürecinin başka alternatifi olmayan, modern teknik araçsal rasyonalizasyonun doğal bir sonucu olarak kaçınılmaz, geri döndürülmesi mümkün olmayan bir süreç olduğunu ileri sürer (Weber, 2012b: 763-764; Giddens, 2008: 54). Kısacası Weber rasyonalizasyon süreci olarak modernleşmeyi (bir yönüyle kapitalizmle özdeşleştirerek) zorunlu olarak tahakküm, baskı ve bir tür “modern kölelikle” sonuçlanan ve ahlaki, normatif her türlü değerlerin yarar veya çıkar lehine ortadan kalktığı karanlık bir ortam olarak resmeder (Ingram, 1989: 51).

Yukarıda işaret edildiği gibi Habermas için Weber’in modernleşmeyi bir rasyonalizasyon süreci olarak değerlendirmesi her ne kadar takip edilmesi makul bir yaklaşımı temsil ediyorsa da, Weber’in modernleşme süreci için kaçınılmaz bir son olarak tarif ettiği karanlık tablo kabul edilebilir değildir. Diğer bir deyişle, kapitalist toplumsal yapıya ilişkin Weber’in ortaya koyduğu tespitlerin doğruluk payı olmasına rağmen Habermas bunları modern toplumsal rasyonelleşmenin doğal ve kaçınılmaz

sonucu olarak ilan etmenin doğru olup olmadığının tartışmaya açık olduğunu düşünür. Habermas kapitalist modernleşmenin toplumsal bütünleşmede ortaya çıkardığı patolojileri göz ardı etmeden bunların gerçek nedenlerine veya modern rasyonalizasyon sürecinin aksayan taraflarına odaklanarak açıklayacaktır. Ancak Habermas'ın Weber yorumu şu an için kendi rasyonalizasyon kavrayışının ondan ayrıldığı noktaları belirlemek ve bu fark üzerinden modernleşmenin Weber'in tarif ettiği şekliyle neden zorunlu biçimde bir anlam ve özgürlük yitimiyle sonuçlanmak zorunda olmadığını veya Weber'i böyle bir tespit yapmaya götüren yanlış düşünme biçiminin kaynağını gösterme istikametinde ilerler. Diğer bir deyişle, Habermas, Weber'in modernleşmeyi araçsal rasyonalitenin genişleyip ilerlemesiyle özdeşleştirmesinin tek yanlılığı ve dolayısıyla yanlışlığını kendi iletişimsel eylem teorisinin ondan ayrılan noktaları üzerinden gösterme niyetindedir.

Weber'i takiben Habermas da rasyonalizasyon sürecini mitsel dünya görüşlerinden bir kopuş olarak anlar. Bu anlamda modern ve modern öncesi geleneksel dünya görüşleri, bölüm başında rasyonel eylem ve düşünceye ilişkin yaptığı tanımla örtüşüp örtüşmemesine göre birbirinden ayrılır. Habermas, mitsel dünya görüşünü, rasyonel geçerlilik iddialarının gönderme yaptığı birbirinden farklı dünya veya referans çerçevelerinin özgün rollerini dünyayı kozmolojik bir bütün olarak kavrayan ve bu alanların her birinin kendisine özgü işleyiş mantığını ayırt edemeyen toptancı bir kozmolojik perspektif olarak karakterize eder. Bu bakımdan mitsel veya modern öncesi "ilkel" düşünce, birbirinden farklı kriterlere dayanan doğal, toplumsal-kültürel ve öznel eylem ve düşünme alanlarının geçerlilik ölçütlerini iç içe geçmiş bütünsel tek bir dünya imgesi içine yerleştirir. Bu bütünleyici veya toptancı bakış, öznel inanış veya büyüsel, dini fantezileri nesnel doğal olgularla eş tutan, sanatsal estetik değer (güzel) ile ahlaki normatif değeri (erdem veya iyi) özdeş sayan veya normatif iyi ile nesnel doğruluk arasındaki farkı göz ardı eden, dünyaya dair ileri sürülen iddiaları rasyonel sına ve temellendirmeye tabi tutmaktan uzak ve böylece eleştirel düşüncenin önüne set çeken "kapalı", dogmatik düşünüş ve dünya imgesine tekabül eder (Habermas, 1985: 62). Modern rasyonalizasyonla birlikte ise toplumsal eylem türlerini tekabül ettikleri nesnel, normatif ve öznel gerçeklik alanlarına göre ayıran, bu farklı alanlara gönderme yapan geçerlilik iddialarının fark ve özgünlüğünü göz önünde bulunduran ve ileri sürülen her bir iddianın bu ölçütlere göre değerlendirilip gerekçelendirilmesini talep eden farklılaşmış yeni rasyonel eylem ve geçerlilik

sınıflandırması söz konusudur. İlkel mitsel dünya kavrayışından modern rasyonel kavrayışa geçiş süreci bu anlamda Habermas tarafından rasyonel düşüncenin eleştirel, sinama ve temellendirmeye dayanan yeni karakteri sayesinde öğrenme kapasitesini yukarı çeken birikimsel-evrimsel bir ilerleme süreci olarak değerlendirilir. Habermas bir ilerlemeyi işaret etmesi bakımından modern rasyonel düşüncenin geleneksel mistik, mitsel, metafizik dünya görüşlerine karşı ileri bir aşama oluşunu Piaget'nin bireyin doğumdan ölümüne uzanan bilişsel gelişimini aşamalı bir öğrenme-ilerleme süreci olarak betimleyen "Bilişsel Gelişim Teorisini" toplumsal bir evrim teorisine uyarlayarak temellendirme yolunu izler. Böylece modern rasyonel düşüncenin dünyayı anlayıp yorumlamada ileri bir aşama olarak değerlendirilmesi, rasyonalizasyon sürecinin bir toplumsal evrim ve gelişim süreci olarak sunulmasından türetilir (White, 1988: 95; Ingram, 1989: 27).

Habermas'ın Weber'e yönelik eleştirileri, rasyonalize olmuş modern toplumun kaderini böylesi karanlık bir tabloda resmetmesi ve bunun sorumluluğunu modern akla yükleyerek modern aydınlanmacı akıl projesi karşıtlığına alan hazırlamış olması şeklinde özetlenebilir. Bu eleştirinin özü ve dolayısıyla Habermas'ın Weber'le ayrıştığı nokta, Weber'in rasyonalizasyon süreciyle birlikte farklılaşmış rasyonalite türleri arasında fark koyarak ayırım yapmasına, dolayısıyla çoklu bir rasyonalite sınıflaması yapmasına rağmen nihayetinde modern rasyonel eylemi araçsal eylemle özdeşleştirmiş olmasına dayanır. Weber, eylem türlerini araçsal-rasyonel, değer-rasyonel, duygusal ve geleneksel rasyonel eylemler biçiminde birbirinden farklı toplumsal eylem türleri biçiminde ayırarak sınıflandırır (Weber, 2012a: 132-133). Bu rasyonel değer alanları modern rasyonalizasyonla birlikte birbirinden farklılaşmakta ve farklılaştıkları oranda da birbirleriyle gerilim ve çatışma içine girmektedirler. Habermas, böyle bir ayırma gitmesine rağmen modernleşmeyi farklı eylem ve rasyonellik türlerini göz ardı edecek biçimde araçsal eylemle sınırlandırma nedenini Weber'in rasyonel eylemin anlamını belirleme ölçütüne bağlamaktadır. Habermas'a göre Weber'in toplumsal eylemin anlamını değerlendirme kriteri eylemi anlamaya yönelmiş öznelerin öznelerarası dilsel iletişim ve etkileşimlerinden ziyade, yalıtık bir bilinç öznesinin amaç ve niyetlerine göre tanımlamasından ileri gelir. Diğer bir ifadeyle, anlamlı rasyonel bir eylemi belirleyen ölçüt öznelerarası karşılıklı etkileşim ve yorumlama süreçlerine referansla değil, öznenin iletişim ve etkileşimi önceleyen monolojik arzu, ihtiyaç ve niyetlerini karşılayıp karşılamadığına göre belirlenir. Bu da

Weber'in eylem ve eylemin rasyonel anlamını belirleyen ölçütü Kartezyen özne-nesne ayrımı veya bilinç felsefesi kategorisi içinde kalan bir eylem modeliyle tanımladığını gösterir (Habermas, 1985: 279; Outhwaite, 2009: 76-77). Dolayısıyla Weber'in eylemin anlamını belirleyen kriteri öznenin iletişim öncesi amaçlarına göre tanımlaması, toplumsal iletişimin anlamını daha en baştan öznenin amaçlarını gerçekleştirmek için girdiği stratejik eyleme indirgemektedir. Bu yaklaşım, Weber'in rasyonel eylemin anlamını araçsal eyleme indirgemesine ve böylece rasyonalizasyon olarak tanımladığı modernleşmeyi araçsal eylemin diğer eylem türlerini geri planda bırakarak kurumsallaştığı, hukuktan sanata, politikadan ekonomiye ve hatta gündelik yaşam ilişkilerine kadar genişlediği bir dünya imgesiyle özdeşleştirmesine neden olur.

Habermas Weber'in rasyonel eylem tanımının araçsal-stratejik indirgemesi sonucu moderniteyle özdeşleştirdiği karanlık tablonun modernite için tek alternatif olmadığını, modern rasyonelleşmenin salt araçsal-stratejik tek yanlı bir ilerlemenin ötesinde ahlaki, hukuki, sanatsal, politik bir rasyonalizasyon ve ilerlemeyi kapsadığını, dolayısıyla modernleşmenin rasyonel özgürlükçü bir toplumsal yapıya ulaşmayı sağlayacak uyum ve bütünleşmeyi mümkün kılacak potansiyeli barındırdığını belirtecektir (White, 1988: 94). Ancak bunu yapmak, Weber'in rasyonalizasyonu içine yerleştirdiği teorik dar çerçeveyi rasyonel modernleşmenin karmaşık yapısını tüm yönleriyle kuşatacak kavramsal içeriğe sahip bir iletişimsel eylem teorisi geliştirmeyi gerektirir. Bu gerekliliğe veya ihtiyaca yanıt verebilmek için Habermas, Weber'in ekonomi ve bürokratik idari yapıya özgü eylem çerçevesiyle sınırlı ele aldığı rasyonalizasyon kavrayışını aşan bir kavramsal-teorik çerçeveyi, gündelik yaşam pratiklerinin rasyonalizasyonunu birikimsel öğrenme süreçleri olarak açıklamayı sağlayacak “yaşam dünyası” kavramıyla bütünleyecek ve rasyonelleşmeyi de “yaşam dünyasının rasyonelleşmesi” kavramı altında ele alacaktır (Habermas, 1985: 339-340, 360; White, 1988: 97). Bu yolla Habermas, rasyonel eylem türlerini “yaşam dünyası-sistem” ayrımı çerçevesinde iki düzeyli bir kategorik yapı içine yerleştirerek, Weber'in indirgemeci yaklaşımını aşip modern rasyonaliteyi tüm yönleriyle ele alan, böylece modern kapitalist topluma özgü toplumsal patolojilerin nedenlerine dair doğru teşhisler koymayı sağlayan bir teorik çerçeve oluşturacaktır. Dolayısıyla modernitenin kazanımlarını görmezden gelmeye neden olan tek yanlı perspektifin üstesinden gelmek, rasyonalizasyonun toplum üzerindeki etkilerinin ortaya çıkardığı karmaşık ilişkileri tüm yönleriyle göz önünde bulunduran bir analiz gerçekleştirmeyi gerektirir;



“bunun için tercih edilmesi gereken teorik stratejinin [yapması gereken], yaşam dünyasını ne bütünüyle toplumla özdeşleştirmek ne de sistemik bağlantılara indirgemektir (Habermas, 1987: 148).” Bununla birlikte toplumsal yapıyı sadece yaşam dünyası perspektifinden ele alan veya onu yaşam dünyasıyla özdeşleştiren yaklaşımlar da toplumsal rasyonalizasyon ve değişimi kültürel-sembolik yeniden üretimle sınırlayarak maddi yeniden üretim süreçlerinin toplumsal yaşam üzerindeki etkilerini gözden kaçıracaklardır. “İletişimsel eylemin kavramsal perspektifinden ortaya çıkan yaşam dünyası kavramı yalnızca sınırlı analitik ve empirik bir menzile sahiptir. Bu nedenle, toplumları eşzamanlı olarak sistemler ve yaşam dünyaları olarak tasavvur etmeyi öneriyorum (Habermas, 1987: 118).”

#### **4.2.3. Yaşam Dünyası ve Sistem İlişkisi**

Habermas rasyonalizasyon sürecini yaşam dünyası kavramı üzerinden ele alarak analiz eder. Yaşam dünyası kavramının oluşturduğu sorgulamaya gerek duyulmayan verili örtük kabullerden oluşan sorunsuz arka plan stokunun belirli bölümlerinin anlaşmazlık durumlarında sorgulamaya açılması ve argümana dayalı tartışma veya söylem aracılığıyla konu edilerek yeniden değerlendirilip yenilenmesi iletişimsel eylemin pratik yaşamda gördüğü işleve işaret eder ve bu anlamda “yaşam dünyası iletişimsel eylem için tamamlayıcı bir kavram” işlevi görür (Habermas, 1987: 130). Daha basit ifadelerle iletişimsel eylem, insanların gündelik yaşantılarını sürdürürken diğer insanlarla kolektif ilişkilerini, ifade ve eylemlerini uyumlu olacak şekilde düzenleyen ve bunu yaparken verili bilgi stoku olarak yaşam dünyasının sınırlı/belirli bir kısmı üzerinde ortaya çıkan anlaşmazlık durumlarının çatışmaya varmayacak şekilde tarafların birbirlerini daha makul veya rasyonel öneriler aracılığıyla ikna ederek toplumsal eylem koordinasyonunu konsensüs zemininde yeniden sağlamak için başvurdukları argümantatif söylem veya tartışma aracıdır. Bu anlaşmazlık durumlarının ortaya çıkmadığı zamanlarda yaşam dünyası her zaman geri planda işleyen, fakat bir anlamda her şey yolunda gittiği için dikkat çekmeyen ve kişilerin anlaşmak veya birbirlerini anlamak için dayandıkları bir kaynak olarak çatışma risklerine karşı güvence sağlar. Yaşam dünyası bu bakımdan failerin dünyayla, toplumla veya kendileriyle etkileşimde bulunurken farkında olmadan başvurdukları sınır durumu veya anlam ufku karşılıklı düşer. İletişimin içinde ve aracılığıyla gerçekleştiği yaşam dünyası bir ufuk olarak ona dahil bireyler tarafından hiçbir zaman tümüyle kavranıp nesnelleştirilemez. Dolayısıyla yaşam dünyasının varlığının farkına

onu meydana getiren bütünün kısmi bir bölümü üzerinde anlaşmazlık çıktığında ve bu bölüm konu edinilerek tartışmaya açıldığında sezgisel olarak varılabilir. İletişimsel eylem aracılığıyla yaşam dünyasının sınanarak revize edilmesi, yaşam dünyasının zamanla dogmatik kabullerden arındırılmasını ve kaynak sağladığı eylem yönelimlerinin mitsel, dini kutsal otoritelerden ziyade toplumsal uzlaşma aracılığıyla ulaşılmış rasyonel kanaat veya bilgiye göre belirlenmesini sağlar (White, 1988: 98). Yaşam dünyasının iletişimsel eylem aracılığıyla öznelerarası ortak bir uzlaşma zemininde gözden geçirilip sınanması onun yeni durum ve deneyimlere, karmaşıklaşan toplumsal yapıya uygun biçimde yeniden üretilmesi koşulunu sağlamaktadır. İletişimsel eylemin katılımcıları olarak failer gündelik yaşamlarını sekteye uğratan anlaşmazlıkların üzerinden gelerek bir arada ve uyum içinde yaşamının koşullarını yeniden üretirler. Diğer bir ifadeyle, iletişimsel eylem, bir arada yaşamının, birbirini anlamamanın güvencesi olan yaşam dünyasının rasyonel yoldan yeniden üretilerek devamlılığını güvence altına almaya hizmet eder.

Bununla birlikte yaşam dünyasının rasyonalizasyonuna dair şu ana kadar aktarılanlar çoğunlukla yaşam dünyasının kültürel yeniden üretim boyutuna gönderme yapmaktadır (Habermas, 1987: 134). Buna karşın toplumsal yapıyı tüm yönleriyle analiz etme iddiasındaki iletişimsel eylem teorisi ise kendisini önceleyen düşünürlerin (Husserl, Luckmann, Schütz, Parsons, Durkheim, Mead) yaptıkları biçimiyle yaşam dünyası kavramını sadece kültürel yapı, toplumsal bütünleşme veya birey kimlikleri veya bilinç yapılarına odaklanan tek bir işlev veya anlamla sınırlı olarak ele almaktan kaçınarak onu tüm bu işlevleri kapsayacak biçimde genişletip yeniden formüle etme yoluna gider. Kavramı bu geniş çerçeveye ele almaktaki amaç, iletişimsel eylem kavramını bütünleyen yaşam dünyasının modern karmaşık toplumsal yapıyı tüm bağlamsal yönleriyle ele almayı ve modern rasyonalizasyonun gelişim mantığını anlamayı sağlayacak kavramsal çerçeve içinde ele alma gerekliliğine dayanmaktadır (Habermas, 1987: 138-140; Neves, 2017: 633; White, 1988: 99). Bu amaçla Habermas yaşam dünyasının kültür (*culture*), toplum<sup>43</sup> (*society*) ve kişilik (*personality*)

---

<sup>43</sup> Habermas kavramsal bir karışıklığa neden olabilecek şekilde “toplum” (*society*) kavramını iletişimsel eylem teorisinde iki anlamda kullanır. Toplum burada bilindik genel anlamının yanında aynı zamanda iletişimsel eylem teorisi içerisinde spesifik olarak yaşam dünyasının yapısal bileşenlerinden biri olarak ele alınır (Strecker, 2017: 368). Habermas’ın yaşam dünyasının bir birleşeni olarak kavrama yüklediği işlev ve anlam göz önünde bulundurulduğunda kavramın toplum bilimlerinde işaret ettiği genel anlam ile buradaki spesifik kullanımı arasında anlam bakımından bir yakınlık olduğu görülebilir. Ancak yine de kavram (Habermas’ın da çoğu zaman tercih ettiği gibi) iletişimsel eylem teorisi içerisinde hem genel anlamı hem de spesifik olarak yaşam dünyasının bir bileşeni şeklinde kullanıldığında kavramın nerede

şeklindeki üç ‘yapısal bileşen’den oluştuğunu dile getirerek modern rasyonalizasyon analizini bu bileşenlerin ayrımı, ilişkisi ve işlevleri üzerinden gerçekleştirir.

Yaşam dünyası kavramının kültürelci tek yanlılığı, iletişimsel eylemin yalnızca bir anlaşmaya ulaşma süreci olmadığını düşündüğümüzde netleşmektedir; failer dünyadaki bir şey hakkında bir anlaşmaya ulaştıklarında aynı zamanda toplumsal gruplara üyelikleri ile kendi kimliklerini şekillendirdikleri/geliştirdikleri, onayladıkları ve yeniledikleri etkileşimlerde yer alırlar. İletişimsel eylemler yalnızca kültürel bilginin “dünya karşısında test edildiği” yorumlama süreçleri değildir; bunlar aynı zamanda toplumsal bütünleşme ve toplumsallaşma süreçleridir. Yaşam dünyası bu sonraki boyutlarda oldukça farklı bir tarzda “test edilir”: bu test etme [biçimleri] doğrudan doğruya eleştirilebilir geçerlilik iddiaları veya rasyonellik standartlarına göre değil, fakat daha ziyade üyelerinin dayanışması ile toplumsallaşmış bireylerin kimlik standartlarına göre ölçülür. “Dünyaya yönelmiş” olan etkileşim katılımcıları, dayandıkları kültürel bilgiyi karşılıklı anlaşmaya ulaşarak yeniden üretirken, eş zamanlı olarak toplumlara (kolektiflere) olan üyelikleri ile kendi kimliklerini de yeniden üretirler (Habermas, 1987: 139).

Bu uzun alıntı Habermas’ın yaşam dünyasının yapısal bileşenlerinin yeniden üretimlerinin toplumsal gelişim ve örgütlenmedeki işlevlerini özetler niteliktedir. Yaşam dünyasının bu bileşenleri rasyonalizasyonla birlikte modern toplumlarda birbirinden ayrılp farklılaşarak her biri kendi özgün mantığına göre yeniden üretilir. Toplumsal yapıdaki zamansal-uzamsal değişimin nasıl gerçekleştiği veya toplumsal değişime yön veren içkin dinamiklerin anlaşılması, rasyonel uzlaşma ve toplumsal eylemin koordinasyonunu sağlayan iletişimsel eylem aracılığıyla gözden geçirilen ortak sembolik yapılara kaynaklık eden yaşam dünyasının yapısal bileşenlerinin birbirinden nasıl farklılaştığı ve birbirinden ayrılmış bu yapıların her birinin yeniden nasıl üretildiğinin analizine bağlıdır (Baxter, 1987: 48). Böylelikle rasyonalizasyonun modern toplumlarda eylem yönelimleri ile kurumsal yapılanmaları nasıl ve hangi yönde değiştirdiği tüm boyutlarıyla açık kılınacaktır.

Habermas kültürle, toplumsal failerin dünyadaki bir şey hakkında uzlaşmak için iletişime girdiklerinde uzlaşma zemini için kaynak sağlayan ortak sembolik bütünü kasteder. İletişimsel eylem aracılığıyla kültürel bilgi yenilenerek geleneğin rasyonel olarak dönüştürülmüş devamlılığı sağlanır. Toplum bileşeni ise, failerin toplumsal grup veya topluluklara olan üyelik veya aidiyetleri ile dayanışmalarını düzenleyen, birlik ve beraberliklerini güvence altına alan meşru düzen ve toplumsal kurumlar için kaynak görevi görür. Taraflar iletişimsel eylem aracılığıyla fikir birliğine

---

hangi anlamda kullanıldığını ayırt etmenin neden olabileceği kafa karışıklığı Habermas’ın yaptığı ayrımların anlaşılması bakımından güçlüğüne neden olabilmektedir.

ulaştıklarında aynı zamanda toplumun normatif veya kurumsal yapılarına aidiyetlerini onaylayarak toplumsal birlik ve dayanışmayı güçlendirerek eylem koordinasyonunu yeniden üretirler. Kişilik ise, kişinin toplumsal eylem yönelimleri ile pratiklere uyum sağlamasını mümkün kılan eylem ve konuşma yetkinliklerini edinmesini ve bireysel kimliğin toplum kimliğiyle ilişki içerisinde yenilenmesini sağlar. Bu durum yeni kuşağın kendisini önceleyen kuşaklarla etkileşimleri aracılığıyla toplumsal normları, eylem yönelimleri ile değerleri kendi kimliklerine uyarlayarak içselleştirmelerini ve böylece toplumsal yaşama dahil olabilme yeterliliğine sahip olmalarını sağlar. Daha açık bir ifadeyle kişinin bireysel yaşam öyküsünün kolektif yaşamla uyumunu sağlayarak bireylerin toplumsallaşmasının teminatını oluşturur. Böylece karşılaşılan bir anlaşmazlık durumunda yaşam dünyası toplumsal failler tarafından iletişimsel eylem aracılığıyla söylem düzeyinde sınanıp yenilendiğinde ve dolayısıyla yeniden üretildiğinde ulaşılan uzlaşımın kültür, toplum ve kişilik yapılarında birbirinden farklı sonuçları söz konusudur.

Habermas için yaşam dünyası bileşenlerinin birbirinden farklılaşması artan rasyonelliğin en önemli işaretidir. Diğer bir ifadeyle, yaşam dünyası bileşenleri ile bunların yeniden üretim süreçlerinin içsel dinamiklerinin birbirinden farklılaşım bağımsız süreçlere dönüşmesi oranında toplumsal etkileşimler de iletişimsel olarak düzenlenmiş rasyonel uzlaşma süreçlerine dönüşür (Habermas, 1987: 145). Habermas yaşam dünyasının rasyonelleşmesiyle meydana gelen dönüşümü daha anlaşılır kılmak için rasyonel olarak düzenlenmiş modern toplumlar ile dini veya kültürel fenomenler etrafında örgütlenen geleneksel toplumlardaki yaşam dünyası formlarını kıyaslar. Geleneksel toplumlarda yaşam dünyası birleşenlerinin farklılaşması henüz söz konusu olmadığından bu toplumlarda toplumsal birlik ve dayanışma kültürel dünya görüşlerinde içerilen dini, mitsel veya geleneksel inanç ve kanılar üzerine tesis edilir. Aynı şekilde kişilik yapıları ile toplumsal rol ve kimlikler de kültürel dünya görüşleriyle kişisel farklılığa, otonomi ve eleştirel düşünceye yer vermeyecek biçimde sıkı sıkıya bağlanmış ve onlar altında belirlenmiş halde bulunur. Bu anlamıyla geleneksel toplumlarda toplumsal eylem koordinasyonu, uyum ve iş birliğinin sürdürülebilirliği bu dogmatik muhafazakâr dünya görüşlerinin toplum ve kişilik yapıları üzerindeki yönlendirici ağırlığıyla sağlanır. Toplumsal eylem koordinasyonu sağlamada dini veya mitsel dünya görüşlerinin yerini rasyonel anlaşmaya dayalı iletişimsel eyleme bırakma sürecini Habermas “kutsal olanın dilleşmesi”

(*linguistification of the sacred*) şeklinde ifade eder (Habermas, 1987: 288). Bu anlamıyla toplumsal eylemin uyum içinde koordine edilerek toplumsal bütünleşmenin sağlanması verili kutsal değerlerden ziyade eleştirel-iletişimsel olarak elde edilmiş uzlaşma süreçleri aracılığıyla gerçekleştirilir. Rasyonalizasyonla birlikte meydana gelen farklılaşmanın kültür ile toplum ilişkisi bağlamında sonuçları, toplum üyeleri arasındaki birliktelik, iş birliği ve dayanışmanın geleneksel-kültürel dünya görüşlerine referansla değil, bu görüşlerden bağımsızlaşarak formel prosedürlerle gerekçelendirilen ahlaki veya hukuki normlarla güvence altına alınması gerekliliği şeklinde ortaya çıkar. Kişilik ile kültür arasındaki ilişkide ise kişilik yapılarının verili kültürel norm ve kabullerden giderek bağımsız hale gelmesiyle kişiler arası ilişkilerin kültürel-toplumsal normların dayatmasından bağımsız biçimde kurulabildiği zorunluluk içermeyen olumsal etkileşim alanlarının oluşmasıyla geleneksel kabuller ile bunların sağladığı bütünleşme biçimlerine karşı muhalefet potansiyelinde artış söz konusu olur. Diğer bir ifadeyle, gelenek ile toplumsal normlar karşısında eleştirel tutum alabilen ve kendilerini geleneksel, kültürel kabullerden soyutlayarak onları sorgulayıp ortadan kaldırma, yenileyebilme veya onaylayıp reddetme kapasitesine sahip otonom kişilik yapıları ortaya çıkmıştır. Buna göre toplumsal bütünlüğün istikrar ve devamlılığı, modern dönemde dogmatik geleneksel inançların dayatmasıyla değil, bu kabuller karşısında inisiyatif ve eleştirel tutum alabilen, toplumsal eylem ve dayandığı ortak kabulleri yeniden kuran faillerin etkileşimlerine bağlanmakla daha az katı ve böylece daha kırılğan iletişimsel bir zeminde tesis edilir (Baxter, 1987: 49; Edgar, 2005: 148).

Habermas sistem teorisini tam da gelenek sonrası toplumlarda rasyonel, eleştirel refleksif beceriler edinmiş otonom bireylerin kolektif eylem yönelimlerinin kültürel, geleneksel veya dini öğelerin yönlendirici etkisinden bağımsızlaşarak iletişimsel eylem aracılığıyla düzenlenmesine paralel olarak genişleyen kişilerarası olumsal etkileşim türünün toplumsal bütünleşmenin istikrarı aleyhinde oluşturacağı tehdide karşı toplumsal uyum ile iş birliğini güvence altına almayı sağlayan rasyonel kurumsal örgütlenme mekanizmalarına dair bir açıklama olarak sunar. Bu mekanizmalar, öznelarası etkileşimlerde rasyonelleşmeyle birlikte eylem koordine etmede belirleyici ölçüt haline gelen iletişimsel eylem üzerinde yığılan aşırı yükü hafifletme ve yaşam dünyasının sembolik yeniden üretiminin sürdürülebilmesi için zorunlu koşul olan (ekonomik ve idari iş bölümü ile rol paylaşımı yoluyla mal ve hizmetlerin

üretilmesi, dağıtılması ile bu ürünlerin mübadele edilme koşullarını belirlemek gibi toplumsal ilişkilerin düzenlenmesine dayanan) maddi yeniden üretimin devamlılığını sisteme dahil bireylerin inisiyatif veya niyetleri ile normatif-kültürel değişkenlerden bağımsız biçimde işleyen genelleştirilmiş bir formel kurallar manzumesine bağlayarak güvence altına almayı sağlar (Habermas, 1987: 150-151; Baxter, 1987: 51-52). Bununla birlikte sistemler veya alt sistemler, modern dönemle birlikte geniş ve farklı kültürel değerlere sahip kitleleri kapsayan çok katmanlı, çoğulcu karmaşık toplumlarda, toplumsal bütünleşme ve eylem koordinasyonunu her defasında argümantatif söylem, tartışma ve gönüllü uzlaşmaya dayanan iletişimsel eylemle gerçekleştirmeye çalışmanın, başka bir deyişle her türlü kolektif eylem ve örgütlenmenin katılımcılar arasında zorunlu olarak ulaşılması gereken uzlaşıyla sağlamanın yaratacağı zaman ve enerji kaybının yaşamın sürdürülmesi için elzem olan yarar ve sonuç odaklı işlevsel kolektif eylem pratiklerini ortaya koymayı güçleştirmesi riskine karşı (işlevsel bakımdan daha yüksek verim sağlamaları bakımından) toplumsal yaşamın maddi ihtiyaçlarını karşılamak için oluşturulmuş bütünleşme mekanizmaları işlevi görür. Habermas üstlendikleri işlev nedeniyle bu sistemik kurumsal yapıları “hafifletme mekanizmaları” (*relief mechanisms*) olarak adlandırır (Habermas, 1987: 181; Edgar, 2005: 182). Dolayısıyla Habermas’a göre modern toplumlarda geleneksel toplumların aksine (değişen ihtiyaçlara paralel olarak) birbirinden farklılaşmış iki tür toplumsal bütünleşme mekanizmasının varlığından söz edilebilir (Habermas, 1987: 150). McCarthy’nin ifade ettiği gibi “bütünleşme sorunu, çeşitlilik arz eden parçaların [veya bölümlerin] birleşik, uyumlu bir bütün oluşturmak için karşılıklı olarak düzenlenmesine ilişkindir (McCarthy, 1985: 28).” Bu bakımdan eleştirel tutum alabilen, bireysel otonomi sahibi kişilik tiplerinin artış gösterdiği karmaşık, kültürel ve politik anlamda çoğulcu, çok renklilik sergileyen modern toplumlarda sürdürülebilir uyumlu birlikteliğin nasıl tesis edilebilir olduğu meselesi, diğer bir ifadeyle bütünleşme sorunu, rasyonel modern toplumu mercek altına almış eleştirel toplum teorisinin merkezi temalarından biridir.

Habermas’a göre yukarıda dile getirilen iki farklı bütünleşme mekanizmasından ilki, iletişimsel eylem aracılığıyla gerçekleştirilen, uzlaşma hedefiyle dahil olunmuş bir tartışma/söylem sürecinde karşılıklı öne sürülen geçerlilik iddialarına karşı faillerin birbirlerinin öznel niyetlerini, iddianın göndermede bulunduğu nesnel ve normatif koşulları hesaba katarak birbirlerini anlamalarını gerektiren ve bunu gerçekleştirirken

de yaşam dünyasının sembolik yeniden üretim işlevini üstlenen “toplumsal bütünleşme” (*social integration*) mekanizmasıdır. Toplumsal bütünleşme, uzlaşılı yönelimli iletişimsel eylem üzerinden gerçekleşen ve bu anlamıyla katılımcılarının rızaya ve tasavvuruna bağlı bir mekanizma karakteri sergiler. “Sistem bütünleşmesi” (*system integration*) olarak adlandırılan diğerk mekanizma ise, faillerin birbirleri veya kurumlarla olan ilişkilerinde sergiledikleri eylemleri eylem arkasındaki öznel niyet, amaç ve motivasyon ile ahlaki, normatif veya kültürel değerlerden bağımsız olarak yönlendiren, sistemik kurum tarafından söz konusu eylemin işlevini göz önünde bulundurarak koyulmuş kural veya yasalarca talep edilen sonucu üretip üretmediğine göre değerlendiren ve toplumsal maddi yeniden üretimin sürekliliğini sağlayan bütünleşme mekanizmasıdır. Toplumsal bütünleşme mekanizmasında eylemin uyum ve koordinasyonu iletişimsel eylem veya toplumsal normlar üzerinden elde edilmiş fikir birliği veya konsensüsle tesis edilir. Buna karşın sistem entegrasyonunun bireylerin eylemlerini koordine ederek bütünleşmeyi sağlama mantığı, tek tek tüm bireylerin kanaat ve amaçlarının veya ortak bir amaç yolunda eylemi gerçekleştirme niyetlerinin örtüşüp örtüşmediğinden bağımsız olarak, bireyler tarafından dışsal buyruğun yönlendirmesi doğrultusunda gerçekleştirilen eylemin amaçlanan sonuca ulaştırıp ulaştırmadığına göre değerlendirilir. Dolayısıyla sistemik örgütlenme modeli veya bütünleşme mekanizması, faillerin birbirlerini kişisel olarak anlamalarını veya iletişimsel olarak uzlaşmalarını gerektirmeksizin eylemlerinin kolektif ortak bir amaç yolunda (ortak eylemi gerçekleştirirken her birinin motivasyonu diğerkinden farklı olsa bile) koordine edilecek şekilde yönlendirilip düzenlenmesini mümkün kılar. Böylece etkileşime giren faillerin birbirlerini önceden tanımaları veya dil ve iletişim üzerinden (modern çoğulcu toplumsal yapıda eskiye oranla daha büyük zorluk içeren) anlaşmaya ulaşmaları gereklilik olmaktan çıkarılarak birbirlerine yönelik eylem beklentilerinin koordinasyonu sağlanır. Bu anlamda toplumsal bütünleşmeyi mümkün kılan eylemin rasyonel addedilmesi bireysel rızaya dayalı, anlaşmaya yönelik iletişimsel eylem aracılığıyla söyleme dahil faillerin fikir birliği ve uzlaşılıya varıp varmadığına göre ölçülürken, sistemik bütünleşme durumunda ise ölçüt faillere (öznel amaç veya niyetlerine bakılmaksızın) dışardan koyulan (veya dayatılan) kuralların yönlendirdiği başarıya yönelik amaçsal/stratejik eylemin istendik sonuca ulaştırıp ulaştırmadığına göre değerlendirilir.

Yaşam dünyası ve sistem ayrımı Habermas'a göre rasyonelleşen yaşam dünyasındaki yapısal bileşenlerin farklılaşmasını takip eden ikinci türden bir farklılaşmayla gerçekleşir. Bu ikinci farklılaşma, yaşam dünyası bileşenlerinde söz konusu olan farklılaşmanın (yaşam dünyasının yapısal bileşenlerinden olan "toplum" altında gerçekleşen) toplumsal bütünleşme karşısında faillerin bireysel farklılık ile eleştirel tutumundan kaynaklanan itiraz ve muhalefetin yaratacağı riskleri dengelemek amacıyla iletişimsel eyleme dayalı toplumsal bütünleşme mekanizmasına binen aşırı yükün bir kısmını yine "toplum" alt bileşeninden türeyen sistem mekanizması üzerine kaydırarak, bu ikinci türden bütünleşme mekanizması ile dayandığı başarıya yönelik araçsal eylemin kendine özgü bağımsız bir toplumsal fenomen olarak ortaya çıkmasına zemin hazırlar.

Toplumsal evrimi ikinci dereceden bir farklılaşma süreci olarak anlıyorum: sistem ile yaşam dünyası, birinin karmaşıklığı ile diğersinin rasyonelliğinin artması anlamında [kendi içinde] farklılaşmaktadırlar. Ancak bu sistem ve yaşam dünyası olarak sadece [içsel] farklılaşma şeklinde gerçekleşmez; onlar aynı zamanda birbirlerinden de farklılaşırlar (...) Süreç içerisinde, sistem mekanizmaları, toplumsal bütünleşmenin aracılığıyla gerçekleştiği toplumsal yapılardan giderek daha fazla koparlar (...) Göreceğimiz gibi modern toplumlar, artan biçimde otonomi kazanan örgütlerin dilden arındırılmış iletişim araçlarıyla bağlandıkları bir sistem farklılaşması düzeyine ulaşırlar: (örneğin para olarak) söz konusu sistemik mekanizmalar, ahlaki-politik temellerinden bağımsız hale gelmiş amaçlı ekonomik ve idari rasyonel eylemin bu alt sistemlerinde, norm ve değerlerden büyük ölçüde kopmuş olan bir toplumsal ilişkiyi yönlendirirler (Habermas, 1987: 153-154).

Habermas'a göre, toplumsal ve sistemik bütünleşme mekanizmaları arasındaki farklılaşmaya neden olan toplumsal dönüşümler, yaşam dünyası ile sistemin birbirinden (ya da alt-sistemlerin yaşam dünyasından) kopmasıyla (*the uncoupling of system and lifeworld*) sonuçlanmaktadır.<sup>44</sup> Sistem mekanizmasının yaşam dünyasından ayrılmasının aynı zamanda araçsal eylemin iletişimsel eylemden ayrılmaya yol açtığına ve birbirinden bağımsızlaşmış bu eylemlerin ait oldukları mekanizmalar uyarınca farklılaşmış toplumsal alanlarda farklı türden ihtiyaç ve

---

<sup>44</sup> Ancak burada belirtilmesi gereken husus bu kopmanın yaşam dünyası ve sistemlerin birbirleriyle hiçbir ilişkinin kalmaması gibi keskin bir şekilde gerçekleşmez. Buna göre yaşam dünyası ilişkileri içerisinde belirli oranda stratejik eylemlerin yer alması gibi sistem mekanizmaları içinde de sistemlerin işleyebilmesi için iletişimsel eylemin belirli oranda yer alması gerekir. Bununla bağlantılı olarak hukuk teorisini ortaya koyarken Habermas'ın belirteceği gibi, normlar sadece ahlaki informel normlardan ibaret değildir. Bunun yerine bu tarz toplumsal-kültürel normların yanında sistem mekanizmalarında geçerli olan yasal veya hukuki normların da söz konusu olduğunu belirtmek gerek. Bu anlamda sistemler için kullanılan normdan azade ifadesi Habermas'ın da sonra belirteceği gibi bir yanlış anlamaya sebebiyet vermemelidir. (Baxter, 2011: 49-51; Ingram, 1989: 129).



işlevlere cevap verdiklerine halihazırda değinildi. Şimdi, mevcut durumda yaşam dünyasından kopan sistem mekanizması, eylem koordinasyonunu yaşam dünyasının sembolik yeniden üretimini sağlayan iletişimsel eylem üzerinden gerçekleştirmeyecekse, doğal olarak iletişimsel eylemin onun aracılığıyla bütünleşmeyi mümkün kıldığı dilden de ayrılmış olur. Bu durumda kendi özgü eylem türü olarak araçsal/stratejik eylemi koordine etmek için bu eylem türünün üstlendiği işlevle uyumlu ve dilsel uzlaşmayı gereklilik olmaktan çıkaran farklı türden etkileşim ve yönlendirme araç veya araçlara gereksinim olacaktır. Bu bağlamda Habermas sistem bütünleşmesinin dayandığı araçsal/stratejik eylemi koordine etmeyi sağlayan etkileşim araçlarını “yönlendirme araçları” (*steering media*) olarak tanımladığı para (*money*) ve iktidar (*power*) şeklinde sınıflandırır. Dolayısıyla yaşam dünyasından kendi otonomisini kazanarak kopan sistemik örgütlenmelere özgü eylemlerin para ve iktidar gibi yönlendirme araçlarıyla koordine edilerek uyumlu kılınması, toplumsal maddi yeniden üretimde “eylem koordinasyonu için artık yaşam dünyasına ihtiyaç olmadığı” şeklinde bir durumla sonuçlanır (Habermas, 1987: 183). Sonuç olarak modern toplumlarda araçsal/stratejik eylem aracılığıyla gerçekleştirilen maddi yeniden üretim işlevi sistemik örgüt ve yapılara aktarılırken, yaşam dünyası kapsamında gerçekleştirilen etkileşimlere aracılık eden dil ve iletişimsel eylemin rolü ise toplumun sembolik yeniden üretimiyle sınırlanmış olur (Habermas, 1987: 232; Strecker, 2017: 370).

Maddi yeniden üretim bağlamında ortaya çıkan toplumsal ihtiyaçlara cevaben üstlendikleri işlevler bakımından ayrılmış olan sistemik yönlendirme mekanizmaları olan para ve iktidar aynı zamanda içinde icra edilecekleri ve sistem düzeyinde içsel bir farklılaşma sonucu oluşan birbirinden farklı alanlar olarak “toplumsal alt-sistemler”in (*societal subsystems*) ortaya çıkmasına zemin hazırlar (Habermas, 1987:180; White, 1988: 106). Bu alt-sistemler Habermas tarafından sırayla para aracılığıyla düzenlenen ekonomi (*the economy*) veya mübadele ilişkilerini içeren piyasa ile iktidar aracıyla koordine edilen eylemleri kapsayan devlet (*the state*) veya idari, yönetsel düzenler (*order*) olarak kategorize edilir. Ekonomi alanında kişiler arası ilişkilerde (karmaşık piyasa koşul ve ilişkilerin de ışığında) mübadele edilecek metaların değerini ölçüp belirlemeye yarayan genelleştirilmiş değer birimi olarak para, bir etkileşim kodu olarak karşılıklı beklenti ve eylemlerin uyum içinde sistematik olarak düzenlenip koordine edilmesini sağlar. Burada soyut bir mübadele değeri olarak para, ihtiyaçları

doğrultusunda eylemde bulunan faillerin bu ihtiyaçları gidermek için birbirleriyle girdikleri mübadele ilişkilerinde yarar veya kar-zarar kaygısıyla ortaya koydukları, maddi ihtiyaçlara yönelik stratejik eylemlerin uyumlu kılınması yoluyla toplumsal ilişkilerde denge ve istikrar sağlamayı, başka bir deyişle belirli yer ve zamanda kendi çıkarlarını takiben etkileşime giren faillerin karşılıklı beklentilerinde ortaya çıkabilecek anlaşmazlıkların yaratacağı olası çatışmaların toplumsal bütünlüğün sürekliliğini sağlayan maddi üretim ilişkilerini sekteye uğratması riskini karşılıklı uzlaşmayı önceleyen (kullanım değerini mübadele değerine, mübadele edilecek nesneyi metaya dönüştüren) ortak bir değer standardı işlevi görerek minimize eder. Bu standart tek tek tüm faillerin amaç ve niyetlerinden bağımsız olarak belirlenen, her bir failin bu değer standardını gözeterek ortaya koyduğu amaçsal/stratejik eylem aracılığıyla kendi çıkarını takip etmesini sağlayan ve (çoğunlukla teorik bir düzeyde kalan modern burjuva idealleri uyarınca) piyasaya ailevi veya soya dayalı doğuştan edinilmiş herhangi bir statünün ön belirleyiciliğinden soyutlanmış eşit taraflar olarak dahil olmaya olanak vermesi bakımından faillerin maddi imkanların adil ve dengeli dağıtılacağına dair piyasaya yönelik güvenlerini tesis eder (Rehg, 1996: xviii). Habermas'ın eylem koordine edici bir araç olarak paraya atfettiği söz konusu işlevin anlaşılır kılınması için bir örnek vermek gerekirse, günümüzde yaygın hale gelmiş online alışveriş sistemi iyi bir seçenek olacaktır. Bu tür mübadele ilişkilerinde bir satıcı (piyasa koşulları ile başka değişkenleri de göz önünde bulundurarak) belirli bir değer biçtiği bir metayı bu değer için para cinsinden karşılığını talep ederek herhangi bir alışveriş sitesinde arz eder ve bu metaya ihtiyaç duyan alıcı (veya alıcılar) da onu edinmek için talep edilen veya metaya biçilen değer parasal karşılığını makul bulması durumunda bu teklife satıcının beklentisini karşılayacak şekilde (olumlu) yanıt verir. Bu durumda sembolik bir kod olarak eylemleri karşılıklı beklentiler ışığında uyum içinde düzenleyecek bir yönlendirme aracı olan para, kişilerin birbirlerini dil veya iletişimsel eylem yoluyla ikna etmek zorunda kalmadan karşılıklı maddi ihtiyaçlarını mübadele üzerinden gidermelerini sağlar. Tarafların bu mübadele ilişkisine girerken birbirlerinin (örtük veya açık) niyetlerine dair malumat sahibi olup olmadıkları (satıcının parayla veya alıcının metaya sahip olmakla ne hedeflediğini) veya ait oldukları toplumların normatif ahlaki-kültürel değerleri arasındaki (gerilime yol açabilecek) farklılıkların bu eylem türü bağlamında belirleyici hiçbir etkisi yoktur. Söz konusu durum gündelik yaşamda şişe su alınan bir büfe veya ekmek alınan bir fırındaki satıcıyla kurulan mübadele ilişkisinde de böyledir. Kısacası Habermas'a göre

çok katmanlı ve geleneksel cemaat veya toplulukların sınırlı etkileşimlerinin çok ötesine geçen geniş ölçekli ve dolayısıyla karmaşık mübadele ilişkilerini kapsayan (en basitinden en karmaşık düzeye değin) ekonomik ilişkileri içeren piyasa ilişkileri genelleştirilmiş bir değer birimi olan para aracılığıyla yatay mübadele ilişkilerini koordine ederek toplumsal maddi yeniden üretimin sürekliliğini güvence altına alır.

Devlet ve idari yönetsel alt-sistemin iktidar aracılığıyla yürütülen bütünleşme mantığı ise görev dağılımını ast-üst ilişkisi şeklinde düzenleyerek toplumsal bütünleşmeyi dikey hiyerarşik bir etkileşim formunda mümkün kılar. Söz konusu hiyerarşik yapılanma, toplumun maddi yeniden üretimi ile bütünsel devamlılığı adına belirlenen kolektif hedeflere en verimli ve etkili yoldan erişmeyi mümkün kılmak için bireyler arasında yapılan sistematik rol dağılımı üzerinden tesis edilir. Bu hiyerarşik rol dağılımı (ailevi soy, kişisel prestij veya karizmaya göre düzenlenen geleneksel toplumların aksine) modern toplumlarda (bir halk, devlet veya politik bir parti veya belirli bir kurum veya ofis çalışanları arasında) iktidara sahip olmayı ailevi veya bireysel niteliklerden koparan, diğer bir deyişle iktidar sahibi olma meşru gerekçesini kişiye rol dağılımında düşen pozisyon/makamın sistemin bütünlüğü içinde tanımlanan kolektif amaca ulaşma işlevinin bizzat kendisine göndermeyle tanımlar. Bu anlamda iktidar veya statüye atfedilen yetkiler ile bu yetkileri kullanma hakkına sahip kişinin ailevi, kültürel, dini kimliği arasında doğrudan hiçbir ilişki yoktur (Habermas, 1987: 177; Edgar, 2005: 181). Bahse konu eşitsiz ast-üst hiyerarşik örgütlenme türü bireylerin toplumsal veya kişisel kimliklerine göndermeyle değil, kurumsal işleyişin istikrarlı biçimde işlemesini amaçlayan bir örgütlenme formunda düzenlenen makam veya kademeler arasındaki bir statü farkı veya eşitsizliğe dayanır. Dolayısıyla eşitsizlik özsel değil, işlevsel verimlilik sağlama amacıyla yalnızca formel bir düzeyde kurulur. Weber'in kurumsal örgütlenme ile mekanik yapı veya makine arasında kurduğu analogi bağlamında kurumsal örgütün farklı kademelerinde farklı roller yüklenmiş faillerin makine dişlilerine indirgendiği modern bürokratik örgütlenme Habermas'a göre iktidar aracılığıyla düzenlenen idari alt-sistemin somut halini temsil etmektedir. Söz konusu idari sistemde hiyerarşik ast-üst ilişkisini belirleyen iktidar ilişkilerine meşruiyet sağlayan ilke, iktidar sahibinin belirli bir kişi olarak sahip olduğu unvan veya niteliklerden koparılarak, sistemik bir bütün olan toplumsal düzenin kolektif ihtiyaçlarına göre belirlenmiş makam ve rollerin işlev, görev ve sınırlarını tanımlayan formel kural ve yasalara yüklenmektedir. Bu kurallar, toplumsal uyumu sağlamak ve

kolektif eylemleri koordine etmek amacıyla hiyerarşik ast-üst ilişkisinin yönüne işaret eden yukarıdan (iktidara sahip olandan) aşağıya (iktidara tabi olana) buyruk verme ve söz konusu buyruklara riayet etmeye motive etmek için (veya riayet edilmediği takdirde) zor kullanıp yaptırımında bulunma meşru hak ve yetkisinin dayanaklarını oluşturur.

Ancak Habermas verdiği buyrukların takip edilme zorunluluğuna sahip olması anlamında iktidarın meşru otorite olma veya olarak kabul edilme kıstasını fiili olarak iktidarda bulunmanın sağladığı zora başvurmaya muktedir olma kudretiyle tanımlamaktan ziyade, yaptırımında bulunma meşru hakkını yurttaşlarca otoritenin iktidar olarak tanınmasına dayandırır. Daha sade bir ifadeyle Habermas, iktidar-meşruiyet arasında, fiili olarak iktidarda olanın güçlü olmak bakımından meşru iktidar olma hakkına sahip olmadığını, daha ziyade yaptırımında bulunma hakkına sahip olmak için otoritesi ona tabi olan yurttaşlarca tanınan iktidarın meşru otorite olarak kabul edilebilmesi (yahut da edilmesi) gerektiği şeklinde bir neden sonuç ilişkisi tarifler. Bu durumda her türlü normatif, ahlaki kültürel bağlamdan kopmuş olan sistemik bir bütünleşme aracı olan iktidar alt-sisteminin meşruluk iddiasının zemininin ne olacağı sorusuna verilecek yanıt kendisini modern toplumlarda bütünleşme işlevini gören örgütsel mekanizmanın bir başka belirgin özelliğini açıklama gerekliliğiyle bağlamaktadır. Bu özelliğe sisteme ilişkin yukarıda açıklama sunarken örtük olarak işaret edildiği gibi bu işlevi “modern hukuk” üstlenir. Habermas ortak ahlaki, kültürel değerler ile dini, kutsal inançların bütünleşme işlevi görmek bakımından ağırlığını yitirdiği ve dolayısıyla toplumsal meşruiyet iddiasının aşındığı post-metafizik çağda sistem mekanizmalarının bireyleri para ve iktidar aracılığıyla yönlendirme hakkını hukuka dayandırarak gerekçelendirebileceğini ifade eder. Ancak unutulmaması gereken nokta hukukun meşru bir araç veya meşruiyet sağlayan bir referans noktası olma kriterini toplumsal veya bireysel eylem ve yönelimleri üzerinde devletin salt kendi tekelinde tuttuğu şiddetin yaptırım gücüyle elde ettiği otoriteye dayanarak edinmediğidir. Bu, yukarıda iktidarın salt güç veya zora dayalı bir meşruiyet elde edemeyeceğinden meşruiyet iddiasında bulunmak için hukuka yaslanmayı gerektirdiğini dile getirmeye benzer biçimde bu sefer de hukukun salt iktidarın gücüne dayanarak meşruiyet iddiasında bulunamayacağını dile getirmenin başka bir yoludur. Görüldüğü üzere gelenek sonrası yapılanmada toplumsal iktidara yönelik meşruiyet soruşturması sınır ve çerçevesi hukuka ilişkin bir meşruiyet problemini kapsayacak bir

noktaya kadar geri gider. Başka bir ifadeyle eylemi koordine etme meşru yetkisini hukuka dayanmakla edinen toplumsal sistemik kurumsal mekanizmaların dayandığı hukukun kendisine meşruiyet sağlayan veya meşru hukuku meşru olmayan hukuktan ayıran ölçütün ne olduğu üzerine yürütülen bir başka tartışma alanı açılmış olur. Bu tartışmanın işaret ettiği üzere gelenek sonrası toplumlarda hukuk ile politika idari iktidar ilişkileri arasında meşruiyet problemi bakımından ekonomik sisteme oranla daha doğrudan içkin bir ilişki söz konusudur. Dolayısıyla modern toplumsal yapıyı ve bu yapıyı oluşturan süreçleri açık kılarak toplumsal iletişim ve etkileşimlerde meydana gelen patolojilerin kaynağına ışık tutma iddiasındaki iletişimsel eylem teorisi için hukuka ilişkin soruşturma modern toplumsal yapıyı anlamının önemli bir uğrağı haline gelir. Ancak baştan belirtmek gerekir ki Habermas'ın hukuka yönelik görüşleri 1973 *Meşruiyet Krizi (Legitimation Crisis)* eserinden *İletişimsel Eylem Teorisi*'ni geçerek yasa-norm gerilimi veya ilişkisi, politika, demokratik müzakereci örgütlenme ve kamusal alan ile sivil toplumun bu örgütlenme türünde oynadığı role ilişkin tartışmalara odaklandığı *Olgular ile Normlar Arasında (Between Facts and Norms)* (1992) adlı eserine giden uzun süreçte kısmi dönüşümlerden geçerek merkezi bir konuma taşınmış ve ayrıntılı, sistematik olarak geliştirilmiş teorik bir çerçeveye kavuşmuştur.

#### **4.2.4. İletişimsel Eylem Teorisi'nde Hukuk ve Meşruiyet Problemi**

İletişimsel eylem teorisi bağlamında Habermas hukuku sistemik mekanizmaların yönlendirici araçlarının oluşturduğu ilişkiler ile bu ilişkilerin yöneldiği işlevleri güvence altına alan kurumsal bir yapı içerisinde resmeder. Diğer bir deyişle hukuk, yaşam dünyasından kendi otonomilerini kazanarak kopan sistem mekanizmalarının faillerin araçsal-stratejik eylemlerini düzenleme işlevi gören yönlendirme araçları olan para ve iktidara kurumsal çerçeve sağlayan yasal yönerge olarak anlaşılır. Habermas bu aşamada hukuku rasyonalizasyon süreci bağlamında yoğun bir tartışma yürüttüğü Weber'in kavrayışına yakın bir noktadan, stratejik-araçsal eylem çerçevesi içinde ele alır. Hukuk rasyonalizasyon süreci boyunca idari ve ekonomik alt-sistemlerin yaşam dünyasından ayrılmalarıyla geleneksel-ahlaki normların eylemi yönlendirmede etkisini yitirdiği bir aşamada, söz konusu alt-sistemlerin formel olarak örgütlenmiş kurumsal yapıya bürünerek ortaya bağlayıcı buyruklar koymasına için imkân sağlar. Dolayısıyla sistemik örgütler bağlamında ortaya çıkan ilişkiler hukuki formel bir zeminde oluşmakla karakterize edilir; "İlk olarak pozitif hukukla oluşturulmuş ilişkiler

olmaları koşuluyla yönlendirme araçlarıyla yön verilen alt-sistemlerde yerleşmiş tüm toplumsal ilişkileri “formel/resmi olarak düzenlenmiş” (*formally organized*) ilişkiler olarak adlandırıyorum (Habermas, 1987: 309).” Bu anlamıyla hukuk yaşam dünyasının normatif düzleminden bağımsızlaşmış toplumsal ilişkileri ekonomi ve devlet alt-sistemleri içinde kurumsallaştırarak söz konusu ilişkilerin işlevselliği ile istikrarını, stratejik-araçsal eylemlerin karşılıklı koordine edilmesini sağlamakla güvence altına alır. Bu açıklama, rasyonalizasyonla birlikte geleneksel toplumlarda eylemlerin uyumunu düzenleme görevi gören içsel ahlaki, kültürel normatif kişisel ödevler ile gelenek sonrası toplumlarda sistem entegrasyonu içinde bu işlevi üstlenen formel, yaptırımla desteklenen dışsal, gayrişahsi (veya) hukuki kuralların birbirinden ayrıldığını ifade etmekle eşdeğerdir. Başka bir deyişle yaşam dünyası-sistem farklılaşması ile ahlak-hukuk farklılaşması paralel bir doğrultuda gerçekleşir.

Habermas bu ayrımı Talcott Parsons’un “değerlerin genelleştirilmesi” olarak işaret ettiği modern toplumlara özgü olan bir eğilim üzerinden ele alır. Bu açıklamaya göre iletişimsel eylemin konu edindiği belirli koşulların bağlamına, söyleme dahil faillerin amaç ve niyetine, belirli yer ve zamanda geçerli kültürel değer ve normların tikel durumuna göre eyleme farklı yönler çizdiği yerde, sistemik stratejik-araçsal eylem ise prosedürel formel tarzda içerikten soyutlanarak genelleştirilen eylem buyruklarının belirli durumlara özgü özel koşulların, normatif kültürel içeriklerin belirleyiciliğinden bağımsız her şart ve durumda sorumlu tüm kişilerin takip etmesi gereken genel formel kurallarca belirlenir. Bu da değerlerin belirli şart ve durumlardan, kültürel içeriklerden kopartılmasıyla tüm durum ve koşullara aynı şekilde uygulanabilir genel kurallar elde etmeyi mümkün kılar. İletişime dayalı argümantatif söylem alanında failer tarafından üzerinde anlaşmaya varılarak içselleştirilmiş değerlerin eylemi güdüleyici etkisi normatif ahlaki zemine dayanırken, içerikten soyutlanarak genelleştirilmiş, kişi ve koşullardan bağımsız biçimde dışsal yaptırıma dayanan genel buyurgan yasalar belirleyen ikinci durum ise (modern burjuva toplumunun bir ürünü olan) formel hukuka işaret etmektedir (Habermas, 1987: 180; Edgar, 2005: 181). Habermas’ın burada ahlaki kişisel, içsel bir düzlemde ele alıp hukuku yaptırıma dayanması bakımından dışsal bir fenomen olarak ele alışı Kant’ın ahlak ile hukuk arasında koyduğu farkı bir yönüyle takip ettiğini göstermektedir. Habermas bu aşamada ahlak ve hukuk ilişkisini veya daha spesifik olarak hukuk üzerine analizini Kant’a pek göndermede bulunmadan yürütse de bu konuya ilişkin değerlendirmelerini yaparken

aklında (en azından hukuka ilişkin sorunsallaştırdığı çerçeve bağlamında) Kant'ın hukuk-ahlak ilişkisi tartışmasının yer ettiği çıkarımı yapılabilir. Bu çıkarımı yapmaya olanak veren en önemli veri, düşünürün daha sonra hukuk üzerine görüşlerini çok daha sistematik ve ayrıntılı şekilde ortaya koyacağı *Olgular ile Normlar Arasında* eserinin sorun edindiği tartışmayı Kantçı hukuk kavrayışı zemininden hareketle gerçekleştirdiğini eserin başlarında “Beni burada en çok ilgilendiren Kant'ın *yasallık kavramıdır*” ifadesiyle açık kılmaktadır (Habermas, 1996: 28). Şu aşamada Habermas'ın konuya yaklaşım biçimi yukarıda da değinildiği gibi meşru hukukun pozitivist perspektiften bir kararçılık (*decisionism*) veya keyfi olarak koyulmuş yasanın uygulanmasına indirgenebilir olup olmadığına yöneliktir. Burası Habermas'ın hukukun neliği bağlamında kendisini Weber'den (ve ayrıca pozitivist bir hukuk görüşü bağlamında aynı düşünsel çizgide gördüğü Carl Schmitt ve Luchmann'dan) ayırdığı yerdir. Zira Habermas'a göre Weber hukuku sistem ve araçsal eylem perspektifine sıkıştırarak ele almakla onu yalnızca pozitivist yasallık (*legality*) çerçevesi içinde daraltmışsa da hukuk aynı zamanda bir meşruiyet (*legitimacy*) tartışmasını kapsamaktadır. Weber'in ise “modern hukuk ile yasal tahakküme ilişkin kavrayışı, meşruiyet gerekliliğini katı bir pozitivism lehine gölgede bırakacak denli dardır (Habermas, 1985: 261-262).” Habermas elbette ki hukukun sistem-teorik çerçevesinin araçsal-stratejik eylemle olan güçlü bağını inkâr etmez. Ancak bu gerçekliği inkâr etmemek ile hukukun salt bundan ibaret olduğunu iddia etmek arasında Habermas'a göre fark vardır. Dolayısıyla Habermas Weber'in kendi döneminin pozitivist hukuk geleneğiyle uyumlu olarak hukuku “herhangi bir yasanın her durumda [salt] formel bir yasa koyma aracılığıyla oluşturulabilir ve değiştirilebilir olduğu” şeklindeki anlayışının ötesine geçtiğini “ben hem normların gerekçelendirilmesi/meşrulaştırılması (*justify*) gerektiği ilkesini hem de yasa koyma/yasalaştırma (*enactment*) ilkesinin ikisini de vurguluyorum” biçiminde ortaya koyduğu ifadeyle açık kılar (Habermas, 1985: 163).

Peki bu durumda meşru hukuku, uygulanması yaptırımla desteklenen ve keyfi yasa koymaktan ibaret görülen meşru olmayan hukuktan ayıracak ölçüt nedir? Habermas hukukun meşru olma iddiasını (bu aşamada pratikteki uygulamasının nasıl olduğu üzerinde pek durmadan) onun yaşam dünyası zemininde iletişimsel olarak gerekçelendirilebilir pratik-ahlaki normlarla olan ilişkisine bağlamaktadır. Söz konusu meşruiyet gerekliliği ekonomik alt-sisteme oranla devlet veya idari alt-sistemdeki

örgütlenme modeli çerçevesinde daha öncelikli bir ihtiyaç olarak ortaya çıkar. Bu gereklilik, iki alt-sistem arasındaki (diğer farklılıkların yanında) etkileşim türünün işlevsel farklılığından kaynaklanır. Bu fark ekonomik mübadele ilişkilerinde etkileşime yatay bir düzlemde giren tarafların (ilkece) eşdeğer konumda olmalarına karşın, dikey etkileşim türünde gerçekleştirilen iktidar ilişkilerinin ast-üst şeklinde düzenlenen eşitsiz hiyerarşik örgütlenme biçiminde düzenlenmesi şeklinde ortaya çıkar. Buna göre ekonomik alanda girilen etkileşimler yapısal olarak eşit taraflar varsayması bakımından kendi öznel çıkarının peşinde koşan hiç kimseyi baştan dezavantajlı bir durumda bırakmazken, bu durum iktidar veya idari sistemdeki yapısal hiyerarşiden dolayı aynı şekilde işlemez. Mantıksal işlevi ortak kolektif çıkarı en verimli yoldan gerçekleştirmekle belirlenen devlet alt-sisteminin örgütlenme mantığına içkin olan ast-üst ilişkisinde buyruk veren üstün buyruğa muhatap ast karşısında yapısal hiyerarşiden doğan (verilen buyruğun takip edilmediği durumda yaptırımında bulunma) avantajını bireysel menfaatine kullanmasının önüne koyulacak yasa için ortak menfaati meşruiyet ölçütü olarak belirlemekle geçilebilir. Ortak yarar veya menfaat bir biçimde bunun ne olduğuna karar verecek tarafların (ister kültürel olarak miras alınmış geleneksel normatif kabule dayansın yahut da ister iletişimsel süreçle ulaşılmış bir uzlaşım ile gerçekleştirilmiş olsun) değerlendirme, tasarruf ve belki denetimlerini gerektirmesi bakımından buyruk veya yasaya tabi veya onun muhatabı olan faillerin (doğrudan veya temsili) katılımlarına dayanmaktadır. İdari alt-sistemin yönlendirme aracı olan iktidarın dayandığı hukuk sisteminin bu anlamda meşru olma ölçütü yaşam dünyası üyelerinin tasarruflarına bağımlı normatif ilkeler doğrultusunda düzenlenmeye bağlıdır. Bu nedenle Habermas, meşruiyet gerektirmeyen ekonomiye oranla meşruiyet gerektiren iktidar uygulamalarının iletişimsel eyleme binen yük ve risklerden kurtarma bakımından üstlendiği hafifletme mekanizması işlevinin daha sınırlı olduğunu ifade eder (Habermas, 1987: 271-272; Baxter, 1987: 60-61). Habermas iktidarın kolektif hedeflerin hangileri olması gerektiğini belirleme sürecini iktidara tabi olanların katılım ve tasarruflarına göre düzenlenmesi gerekliliğine yönelik yaptığı vurguyla demokrasi ile iktidarın meşruiyeti arasında doğrudan bir bağ kurmanın tam eşliğine gelmiş ama katılımcıların uzlaşım zeminini demokratik prosedürel bir katılımdan daha geniş, aynı zamanda geleneksel normatif değerlere de dayandırılabilir bir mutabakata bağlayarak bu türden doğrudan zorunlu bir ilişki üzerinde ısrar etmemiştir (Baxter, 2011: 42). Bu Habermas'ın hukuk



üzerine daha sonra yapacağı çalışmalarda hukuk ve politika teorisinde merkeze alacağı argüman olacaktır.

Habermas'ın normdan azade sistem bağlamında ele aldığı iktidar ve hukuku tekrardan yaşam dünyasının normatif kaynakları aracılığıyla gerekçelendirilebilir olarak konumlandırması ilk bakışta çelişkili görünmektedir.<sup>45</sup> Bu çelişkiden kaçınmanın yolunu veya bunun görünüşte bir çelişki olduğunu Habermas hukukun ikili bir karaktere sahip olduğunu ileri sürmekle ortaya koyar. Bu ikili karakter hukukun toplumsal yaşamda hem bir araç (*as a means*) hem de bir kurum (*as an institution*) olarak yer aldığı şeklindeki iddiaya dayanır. Hukuk Habermas'a göre pozitivist perspektiften meşruiyetini gerekçelendirilebilirlik bakımından hukukun kaynağından ziyade halihazırda mevcut yasanın işaret ettiği prosedürel süreçlerle alınan karar veya eylemin yasayla uyumlu olup olmadığına indirgeyerek hukukun özsel meşruiyetine kayıtsız kalmaktadır. Hukuk bu karakterle, eylemleri işlevsel kaygılarla yönlendiren para ve iktidar gibi yönlendirme araçlarıyla eşdeğer salt araçsal bir boyutta sınırlandırılır. Pozitivist görüşe yaklaşan bu hukuk anlayışı, meşru olma iddiasını yürürlükte olmak bakımından yine kendi mevcut yasallığına göndermede bulunarak ileri sürer ve mevcut durumda iktidar gücünü elinde bulunduran otoritenin buyruk verme ile yaptırımda bulunma hakkına sahip olduğuna ilişkin yüzeysel inançla yetinir. Bu durumda hukuki yasa, yasa olma vasfını ona tabi olanların itaatini yasanın kolektif menfaatleri gözetmesiyle değil, yasaya riayet edilmemesi durumunda uygulanacak yaptırım veya cezanın korkusuyla edinir. Bu da buyruğa yasa olma vasfı sağlamakla birlikte tek başına söz konusu yasayı meşru bir statüye kavuşturmakta yetersiz kalır (Habermas, 1985: 265; Habermas, 1987: 365). Bunun yanında kurumsal olarak hukuk,

---

<sup>45</sup> Habermas'ın iktidarın meşruiyet gereksinimi bağlamında tekrardan yaşam dünyasına bağlanması gerektiğini dile getirmesi peşi sıra bir takım eleştiri ve tartışmaları tetiklemiştir. McCarthy Habermas'ın iktidarı meşruiyet gereksinimi üzerinden normatif yaşam dünyası uzlaşımına geri bağlamakla onu tanımlı gereği normlardan bağımsız sistemik bütünleşme mekanizması çerçevesinde ele almasının kendi içinde çelişkili olduğunu ileri sürmektedir. Diğer bir deyişle ahlaki-pratik açıdan nötralize olmuş ve her türlü normdan bağımsız ve dolayısıyla meşruiyet gerektirmeyen ekonomi alanının sistem-teorik tanımla bağdaştırılabileceği yerde, iktidara dair son argümandan sonra iktidara ilişkin sınıflandırmanın gerekçisi olarak ayrıca bir açıklama yapılması gereği doğduğunu ileri sürer. Bu hususta McCarthy Habermas'ın bütünleşme bakımından iktidarın toplumsal bütünleşme yerine neden sistemik bütünleşme tarafında sınıflandırılması gerektiğine ilişkin tatmin edici bir açıklama sunmadığını belirtir. Zira Habermas McCarthy'ye göre politika ile bürokratik devlet teorisi arasında çok bir fark koymadan veya politikanın kendi doğası üzerinde pek durmadan iktidar ilişkilerini çoğunlukla idari sistemin bürokratik kurumsal yapıya odaklanan bir kavramsal çerçeveye oturtmaktadır. Demokratik uygulama ve dolayısıyla politikanın yayıldığı geniş kapsamlı tartışma yalnızca devletin idari kurumsal meşruiyet gereksinimi üzerinden ele alınır. Normatif değer yüklü demokratik politikanın neden toplumsal bütünleşmeye değil de kurumsal bürokratik idari sistem çerçevesinde sistemik bütünleşmeye dahil edildiğine dair bir soru bu açıklama bağlamında cevapsız kalmaktadır (McCarthy, 1985: 34-39).

yaşam dünyasında (geleneksel veya iletişimsel yoldan) kabul görmüş ahlaki normatif değerlerle ilişkide ortaya çıkmış toplumsal ihtiyaç ve talepler ışığında somutluk kazanmış bir kurum olarak ortaya çıkıyorsa hukukun meşru olma iddiasından söz edilebilecektir. Söz konusu yaklaşım hukuka tabi öznelerin hukuki yasayı ortak çıkarları temelinde kendi kendilerine koydukları ve bu karakteriyle gerekçelendirilebilir bir yasa olarak benimsemeleri için olanak sağlar. Bu açıklamadan da anlaşılacağı üzere hukuk ve dolayısıyla hukuki kurumsal düzlemde işleyen sistemler her ne kadar yaşam dünyasından kendi otonomisini kazanmış olarak ayrılssa da toplumsal meşruiyet bağlamında yaşam dünyası ve onun normatif ilkeleriyle ilişkili kalmak durumundadırlar (Raes, 1986: 187). Bu ilişkide hukuk, yaşam dünyasının resmi olmayan ahlaki normatif yükümlülüklerini devlet eliyle yaptırıma bağlayarak onlara kurumsal bir hüviyet kazandırır. Bu nedenle Habermas'a göre araç olarak hukuk meşru olmak bakımından kurum olarak hukuka bağlı olmak zorundadır. (Habermas, 1987: 365). Meşruiyet bu anlamda hukukun yaşam dünyasının yasallığı önceleyen toplumsal, gayri resmi (ahlaki, etik, iletişimsel, kültürel) kurumlarıyla bağlantılı olup olmadığı ile hukuki yasanın toplumsal olarak (geleneksel veya iletişimsel normatif yoldan) bütünleşmiş eylem alanlarıyla örtüşüp örtüşmediğine göre belirlenir (Habermas, 1987: 366). Ancak yaşam dünyası ile sistemler arasındaki ilişkinin pratik-politik bağlamda tam olarak nasıl olduğu konusunda Habermas'ın açıklamaları hem yeterince açık hem de tatmin edici değildir. Habermas tam da bu yüzden bu çerçeveye yeni kavramsal eklemeler yapıp bu ilişkiyi daha açık ve tatmin edici biçimde ortaya koyacağı *Norm ve Olgular Arasında* kitabında bu temaya geri dönecektir. Ancak Habermas'ın bu eserde ortaya koyduğu görüşlerine geçmeden önce, buraya kadar takip edilen düşünce çizgisine uygun düşecek şekilde *İletişimsel Eylem Teorisi* perspektifinden modern toplumsal yaşamda ortaya çıkan patolojiler ve bunların ortaya çıkmasında hukukun oynadığı role göz atmak Habermas'ın hukuka dair görüşlerini daha geniş bir çerçeve içerisinde anlamayı mümkün kılacaktır.

#### **4.2.5. Modernitenin Patolojileri: Yaşam Dünyasının Sömürgeleşmesi ve Hukukun Rolü**

Değerlerin genelleştirilmesi olarak yaşam dünyasının normatif yapılarının hukuki bir statüyle kurumsallaşması eğiliminin artan rasyonalizasyonla paralel biçimde hukuk ve ahlakın gelişerek birbirinden farklılaşıp ayrılmasıyla el ele gittiğine yukarıda değinilmişti. Rasyonelleşmiş modern toplumlarda etik veya ahlaki toplumsal

normların formel bağlayıcı yazılı yasalar olarak somutlaşması anlamında bu eğilimi Habermas “hukuksallaştırma” (*juridification*) olarak kavramsallaştırır. Habermas’a göre “hukuksallaştırma ifadesi genel olarak modern toplumlarda gözlenebilen, formel (veya pozitif, yazılı) hukuktaki bir artış eğilimine gönderme yapar (Habermas, 1987: 357).” Bu eğilimin tarihsel süreçteki seyri, birbirini izleyen dört genel ideal tip veya farklı hukuksallaştırma momenti üzerinden takip edilebilir. Bu aşamalardan her biri Habermas’a göre yaşam dünyasının, karşısında otonomi kazanarak ayrılmış alt-sistemlerin işlevsel rasyonalitesine karşı kendi içinden çıkan ahlaki-normatif taleplere yönelik direncinin alt-sistemlerce kabul görüp kurumsal zeminde yasalaşmasının tezahürleri olarak anlaşılabilir. Bu aşamalardan ilki değişen ekonomik koşullar bağlamında bir tüccar sınıfı olan burjuvazinin iktidara yönelmiş politik talepleri doğrultusunda ortaya çıkan *burjuva devleti*’nde, ikinci dalga (yaşam, özgürlük ve mülkiyet gibi) birey hakları karşısında iktidarın hukuki çerçevede sınırlanması bakımından hukukun üstünlüğü ilkesini pusula edinen *burjuva anayasal devleti*’nde, üçüncüsü devletin meşruiyetini ona tabi yurttaşların ortak çıkarı ve onayına bağlamak bakımından politik katılımı bir gereklilik olarak güvence altına alan *demokratik anayasal devlet*’de temsil edilir. Habermas’a göre bu ilk üç dalgada hukuk genel olarak yaşam dünyasının idari alt-sisteme yönelik demokratik katılım, hukukun üstünlüğü, anayasal eşitlik ve özgürlük gibi normatif-ahlaki talepler ile bunlara dayanan birey haklarının iktidar aygıtı karşısında kurumsal zeminde güvence altına alınması yönünde bir ilerlemeyi işaret etmesi bakımından özgürleştiricidir. Bu hukuksallaştırma aşamaları, gayri resmi toplumsal normatif kabul, beklenti ve değerleri genel(leştirilmiş) dışsal bağlayıcı yasalar olarak kurumsal bir yapıya kavuşturma işleviyle Habermas’ın hukukun kurum olma karakterine dair yaptığı tanımı örneklendirir (Habermas, 1987: 357-361).

Bununla birlikte *refah devleti*’nin (veya sosyal devletin) (*welfare state*) temsil ettiği dördüncü ve son dalgayla birlikte yaşam dünyası-sistem ilişkisi formel hukukun aşırı genelleşerek sistemik yönlendirme araçlarının kendi meşru kullanım sınırlarının ötesine, yaşam dünyası ilişkilerine nüfuz edecek düzeye kadar yayılmasıyla özgürleştirici işlevinden saparak paradoksal biçimde ters yöne dönmektedir. Mevcut hukuksallaştırma momenti kendisini onu önceleyen dalgalardan iktidar aracından ziyade ileri kapitalist ekonomik alt-sistemin nesneleştirici stratejik-araçsal mantığının yaşam dünyası üyeleri üzerinde yarattığı baskıyı (çalışma saatlerine getirilen

sınırlamalar, sendikal örgütlenme özgürlüğü, ücret üzerine pazarlık yapma hakkı, keyfi işten çıkarılmaya karşı sözleşmeye dayanan yasal güvence, sağlık-sosyal sigorta gibi) hukuki güvenceler yoluyla sınırlandırma işleviyle ayırmaktadır. Başka bir ifadeyle refah devleti, kendi başına bırakıldığında ileri kapitalist ekonomik alt-sistemin maddi bölüşümde neden olacağı adaletsizliklerin (sınıfsal) çatışmalara yol açarak toplumsal bütünleşmeyi tahrip edecek etkilerine karşı eşitlik talebi, sömürü eleştirisi, işçi örgütleri gibi yaşam dünyasından ortaya çıkan muhalif hareketlerde somutlaşan direnç ve talepleri kurumsal düzenlemelere bağlama ihtiyacının bir tezahürü olarak hala (en azından dezavantajlı sınıflar lehine) özgürleştirici eğilimi temsil eder (Habermas, 1987: 361). Gelgelelim refah devletinin yaşam dünyasının taleplerini telafi etmek yönünde ortaya koyduğu düzenlemeler yaşam dünyası-sistem arasındaki ilişkinin yönü ile hukuksallaştırmanın düzeyi nedeniyle özgürlüğü güvence altına almak ile onu ortadan kaldırma arasında kararsız bir salınımına neden olur. “Özgürlüğü güvence altına almak ile ortadan kaldırmak arasındaki kararsızlık en başından beri refah devleti politikalarına eklenmiş bulunmaktadır (Habermas, 1987: 362).” Bu kararsızlık, refah devletinin yaşam dünyasının ahlaki-normatif karakterli ilişkilerine iktidar ve para gibi yönlendirme araçları aracılığıyla müdahale etmeye dayanan politikasının neden olduğu nesneleştirici etkilerden kaynaklanır. Bu nesneleşmenin etkileri, iktidar yurttaş arasındaki etkileşimin karakterinde ilişkinin müşteri-işletme mantığına denk düşen kapitalist ekonomik model biçiminde dönüşmesiyle karakterize olur. Yaşam dünyasının eğitim, sağlık, sanat ve politikaya dair normatif içerikli taleplerinin fayda veya kâra yönelik (parasal) neden-sonuç ilişkisiyle işleyen piyasa mantığının araçsal-stratejik düzenlemelerine göre dönüştürülmesi söz konusu olur (Deflem, 2013: 83). Sonuç olarak iletişimsel olarak faillerin rızasına dayanarak düzenlenen yaşam dünyası bütünleşme ilişkilerine zor ve baskıyla karakterize olan parasal-bürokratik araçlarla müdahale edilerek stratejik-aracsal eylemin iletişimsel eylem ve rasyonaliteyi aşındırmasının önü açılır ve bu süreç, zor ve baskıdan azade işleyen iletişimsel eylem aracılığıyla gerçekleşen kültürel yeniden üretim, toplumsal bütünleşme ve toplumsallaşmanın dayandığı yaşam dünyasının sembolik yeniden üretiminin sekteye uğramasıyla sonuçlanır (Thomassen, 2010: 81). Özgürlük ve anlam krizi veya kaybı, bu anlamda Weber’in ifade ettiği gibi doğrudan doğruya rasyonalizasyon sürecinden değil, rasyonalizasyonla gerçekleşen yaşam dünyası-sistem ayrımının sistemin yaşam dünyası yapılarına kendi sınırlarını ihlal edip yayılmasından kaynaklanmaktadır. Bu durum meşru iktidar araçlarının

yaşam dünyasına göre düzenlenmesi gerekliliğinin tersi yönünde yaşam dünyasının sistemik zorunluluklarca belirlenmesi biçiminde dönüşerek yaşam dünyasını sermaye ve iktidar sahiplerinin çıkarına göre düzenlemesiyle ekonomik ve idari eşitsizliklerin ideolojik müdahalelerle meşruiyet kılıfına büründürülmesinin önünü açar. İleri kapitalist aşamada refah devletinin hukuksallaştırma tarzının etkisiyle de yaşam dünyası aşamalı bir şekilde kendisinden türeyip otonom hale gelmiş sistemlerin bir uydusu durumuna indirgenir (Ingram, 1989: 127). Bu düşünsel yaklaşım düşünürün *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*'nde kamusal alanın ideal içeriğinin kapitalist pazar ile iktidar ilişkilerinin müdahale ve manipülasyonuna maruz kalarak aşındığı iddiasından oldukça tanıdık gelen tezin yaklaşık yirmi yıl sonra hatırı sayılır farklı disiplin, teori, araştırma ve tartışmayı heybesine katmış bir birikimle bu sefer çok daha karmaşık, farklı kavramsal araçlara dayanan ve ince örülmüş bir teorik çerçeve içerisinde revize edilerek ileri sürülmesi olarak yorumlanabilir. Buradaki tahrip edici müdahaleyi Habermas sistemik yapılar tarafından “yaşam dünyasının sömürgeleşmesi” (*the colonization of the lifeworld*) olarak kavramsallaştırır.

Yaşam dünyasının sömürgeleşmesi hukuksallaştırmanın bir görünümü olsa da doğrudan doğruya rasyonalizasyonun kendisiyle, başka bir deyişle modernitenin kaçınılmaz doğal bir sonucu olduğu şeklinde yorumlanamaz. Bu Habermas'ın Weber, Horkheimer, Adorno ve hatta Marx'a karşı modernitenin (ekonomik ve iktidar yapılarının) veya modern rasyonalitenin doğrudan doğruya üzeri ideolojik olarak örtülmüş şeyleşme, özgürlük ve anlam kaybı, ekonomik sömürü ile idari tahakküm içeren toplumsal yapının müsebbibi olarak yorumlanamayacağına ilişkin itirazının zeminini oluşturur (Wellmer, 1991: 55-56; Ingram, 1989: 150). Bu bağlamda Weber'in modern döneme özgü özgürlük ve anlam kaybı şeklinde ortaya çıkmış toplumsal patolojileri zorunlu bir sonucu olarak gördüğü rasyonalizasyona dayandırmak anlamıyla kullandığı paradoks ifadesinin anlamı Habermas açısından kendi rasyonalizasyon yorumuna göre yeni bir anlam kazanır; “(...) yaşam dünyasının rasyonalizasyonu ile mümkün hale gelmiş sistemik rahatlama mekanizmalarının yaşam dünyasına geri döndüğü ve onun iletişimsel altyapısına aşırı yük bindiren/kapasitesini zorlayan durumları "paradoksal" olarak adlandırıyoruz (Habermas, 1987: 378).” Aynı anlama gelecek şekilde sistemik örgütlenmeye veya yaşam dünyası-sistem ayrımının kendi başına bir patoloji belirtisi veya nedeni olduğundan da bahsedilemez. Zira bu kopuş ve stratejik-araçsal eylemle karakterize

olan sistemik örgütlenme türü karmaşıklaşmış modern toplumlar için bir zarureti takiben gerçekleşen ve geri döndürülmesi olanak dahilinde olmayan bir süreci imler. Bu nedenle çözüm de yaşam dünyası ve sistem arasındaki ayrımı ortadan kaldırıp onları tekrar birbirine bağlamak veya birini diğerine tabi kılmakta aranamaz. Sorun veya ortaya çıkan patoloji yukarıda değinildiği gibi ne sistemik araçlar olan devlet veya ekonomi ne de yaşam dünyası-sistem ayrımına dayandırılabilir, sorunun kaynağı birbirinden farklı eylem ve bütünleşme alanlarından birinin diğerine aralarındaki sınırını ihlal edip kendi mantığını dayatmasında yatmaktadır (Thomassen, 2010: 78).

Hukukun (meşruiyet gerekliliğini göz ardı ederek para ve iktidarla araç olmak bakımından özdeşleşmesi anlamında) toplumsal patolojilerin ortaya çıkmasındaki rolü, yönlendirme araçlarının sistem lehine yaşam dünyası-sistem arasındaki sınır ihlaline sunduğu katkıyla, çok boyutlu modern rasyonalizasyon süreçlerinden işlevsel rasyonalitenin iletişimsel rasyonalite üzerinde onu tahrip edecek şekilde baskı kurarak stratejik-araçsal rasyonalitenin hakimiyetine zemin hazırlaması olarak tarif edilir. Başka bir deyişle, belirleyici ölçüt araç rolü oynayan hukukun toplumsal ahlaki-normatif yapıları yaptırıma dayalı formel yasalar olarak yaşam dünyası içerisine demirleyen kurum olarak hukuka dayanıp dayanmadığına göre değişir. Bu anlamıyla hukuki örgütlenme ve formel düzenlemeler yaşam dünyasına onun kendine özgü iletişimsel normatif yapısını bozacak şekilde yayılarak sistemik yönlendirme araçlarının müdahalesine açık kaldığı sürece özgürlük ve anlam kaybına uzanan paradoksal sürece katkıda bulunmuş olur (Ingram, 1989: 149). Hukuk, refah devletini önceleyen hukuksallaştırma dalgalarında yaşam dünyası faillerinin rasyonelleşme süreciyle dönüşen ve gündelik yaşamlarındaki iletişimin yüklerini hafifleten bir işleve yönelik olmakla özgürleşmeye dönük ihtiyaç ve beklentilerinin sistematik bir yapı kazandırması anlamında kurumsal hukukun özelliklerini sergilemektedir. Refah devletinde ortaya çıkan hukuksallaştırma ise, yaşam dünyasının iletişimsel taleplerini yasaya bağlamanın ötesine geçerek yasal mevzuatın konusu olabilecek kriterleri belirlemek bakımından faillerin gündelik yaşamdünyalarına kadar uzanan bir genişlemeyle, yaşam dünyası ilişkilerini hukuki formel ve böylece stratejik-araçsal mantığa göre işleyen bir biçimde dönüştürür. Habermas'a göre hukukun refah devletindeki bu sınır tanımaz yayılımı, refah devletinin temel kaygısı olan verimlilik ile etkililik politikalarının hukukun bu araçsal işlevi aracılığıyla gerçekleştirilebilir oluşundan kaynaklanmaktadır.

“Refah devletinin kamu politikaları, iletişimsel olarak yapılanmış eylem alanlarından doğan bu ihtiyaçları düzenlemek için hukuku tam da bir araç olarak kullanmak zorundadır” (...) Bundan dolayı, refah devletinin kamu politikaları örneğinde sergilenen şeyleşme etki türünü, toplumsal [ihtiyaç ve aksaklıklara yönelik] telafileri güvence altına alan yasal kurumların yalnızca bir araç olarak kullanılan toplumsal refah hukuku aracılığıyla etkili hale gelmesiyle açıklamak istiyorum” (Habermas, 1987: 367).

### **4.3. Kantçı Ulusal, Uluslararası ve Kozmopolitan Hukuk Teorisine Post-Metafizik Müdahale**

Habermas yukarıda da değinildiği üzere ahlak, politika ve iletişimsel eylemle olan ilişkisi bağlamında hukukun modern toplumsal bütünleşmede oynadığı role ilişkin temaya iletişimsel eylem teorisini takip eden yıllarda daha merkezi konum verecek şekilde geri döner. Bu dönüş, hukukun modern toplumsal örgütlenmede kilit rolüne işaret etse de iletişimsel eylem teorisinin kendini açıklamaya vakfettiği temanın kapsam ve genişliği nedeniyle hukukun bu merkezi konumunun gerektirdiği dikkatten mahrum kalmasının bir sonucudur. Bundan mütevellit *İletişimsel Eylem Teorisi*'nde normatif yaşam dünyası ile normdan azade sistemle veya her ikisiyle birden olan ilişkisinde hukukun konum ve niteliği kararsız veya bulanık kalmıştır. Bu kararsızlık kendisini hukuka atfedilen işlev ile bu işlevin toplumsal yaşamdaki sonuçlarına dair çıkarımlar bağlamında da hissettirir. Buna göre hukuk çok katmanlı karmaşık modern toplumların bütünleşme süreçlerinde oynadığı rol bakımından olumlu bir işlev üstlenmekle beraber aynı zamanda yaşam dünyasının sistem mekanizmalarınca sömürgeleştirilmesiyle vuku bulan geç modern veya ileri kapitalist toplumlara özgü patolojiler olarak tanımlanan şeyleşme veya anlam ile özgürlük kaybı gibi yıkıcı etkilerin ortaya çıkmasına da aracılık etmektedir. 1992'de yayımlanan *Olgular ve Normlar Arasında* adlı eserinde ise Habermas hukukun işlev ve konumuna dair bu kararsızlığı hukuka dair yaptığı araç ve kurum kavramsallaştırmasından geri adım atarak ortadan kaldırma yolunu izler<sup>46</sup> (Habermas, 1996: 562, 48. not). Bu adım, salt kavramsal bir tercihten öte sömürgeleşme tezi çerçevesinde hukuka atfedilen olumsuz işlevden geri adım atmak anlamında hukukun modern toplumda oynadığı rolü daha olumlu ve özgürleştirici bir işlevle ele alma tercihinin bir yansımasıdır (Edgar, 2005:

---

<sup>46</sup> Habermas'ın bu türden bir ayrıma başvurmasının iletişimsel eylem teorisinde ileri sürdüğü diğer iddia ve çıkarımlarla ne türden gerilimlere neden olduğu üzerine ayrıca bkz. Tuori, K. (1989); Reas, K. (1987); Deflem, M. (1996).

249). Habermas kendisinden *İletişimsel Eylem Teorisi*'nde araç olarak hukuk aracılığıyla gerçekleşen hukuksallaştırma eğiliminin sömürgeleşme teziyle olan bağıntısı hakkında görüşlerinde gerçekleşen değişikliği yorumlaması istendiğinde, (*Olgular ve Normlar Arasında* eserini işaret ederek) bu konuda kendisini düzelttiğini ve (yaşam dünyasını sömürgeleşmeye açan) hukuksallaştırmayı artık refah devletinin kaçınılmaz bir sonucu olarak görmediğini beyan eder (Habermas, 1998a: 154).<sup>47</sup>

Hukuk bundan böyle artık sistemik yönlendirme araçları tarafında veya onlarla özdeş şekilde konumlandırılmaktan farklı biçimde, yaşam dünyası-sistem arasındaki ilişkiyi bir aktarım işlevi görmek bakımından üstlenen ve yaşam dünyası ile onun ahlaki-pratik içerikleriyle çok daha içsel bir ilişkiyle bağlanmış şekilde karakterize edilir.<sup>48</sup> Deflem bu dönüşümü, hukukun tamamıyla yaşam dünyasının içerisinde, yaşam dünyasına ait bir kurum olarak yeniden formüle edilmesi olarak tanımlar (Deflem, 2013: 84). Ancak Habermas'ın hukuka dair görüşlerini betimlerken ele aldığı doğal hukuk geleneğinin salt normatif bir tezden hareket etmesi bakımından eleştirdiği göz önüne alındığında Deflem'in öne sürdüğü bu iddianın bir yanlış anlaşılmaya mahal vermeye müsait olduğu açık hale gelir. Zira eğer tamamıyla yaşam dünyasına aktarılsaydı, hukuk bu durumda normatif biçimde karakterize edilirdi ki Habermas *İletişimsel Eylem Teorisi*'nde olduğu gibi burada da pozitivist hukuk kavrayışına karşı muhafaza ettiği eleştirel tutumun yanında aynı zamanda hukukun pozitif, diğer bir deyişle sistem teorik yönüne karşı kör kalıp hukuka salt normatif bir perspektiften yaklaşan doğal

---

<sup>47</sup> Bununla birlikte refah devletinin bireylerin özel haklarını paternalist bir şekilde güvence altına alma iddiasıyla özel alana müdahale etmesinin yolunu açabilecek bir hukuksallaştırma eğilimi Habermas için hala sorunlu bir yaklaşım olarak değerlendirilir. Zira Habermas'a göre paternalist olarak güvence altına alınması özgürlüğün eş zamanlı olarak geri alınması şeklinde bir ikilemi barındırmaktadır (Habermas, 1998a: 154). Bu anlamda devletin yurttaşları için iyi olana karar verme yetkisini tekeline aldığı ve yurttaşlarının hak ve özgürlük sahibi olabilmelerini yaşamlarını kendisi tarafından belirlenen ölçütlere göre düzenleme şartına bağlaması, yurttaşların kendi ihtiyaç ve talepleri üzerindeki söz hakkını şartlı veya koşullu hale getirerek ortadan kaldırmaktadır. Bunun karşısında olması gereken ise, devletin yurttaşların sahip olduğu temel hak ve özgürlüklerden tam anlamıyla yararlanmalarının önünü açarak yaşamlarını düzenleyecek kararları kendilerinin vermelerini olanaklı kılacak kamusal ve özel otonominin imkân koşullarını sağlaması olacaktır. Habermas temel hak ve özgürlükler üzerinden yükselen müzakereci demokrasi modelini tam da bu gerekliliğe bir cevap olacak şekilde geliştirmektedir.

<sup>48</sup> Hukukun işlevi elbette ki hala modern çoğulcu, çok sesli, bireyselliğin artış gösterdiği, birbirinden farklı kültür ve geleneklerden gelen geniş ölçekli kitleleri kapsayan toplumsal yapıları bütünleştirme işlevini tek başına görmesi imkân dahilinde olmayan iletişimsel eylem üzerine yığılmış yükü üstlenen sistemik örgütlerin bağlayıcı kuralları için yasal çerçeve sunma işleviyle tanımlanmaya devam eder. Ancak bu tanım onu para ve iktidar gibi bir yönlendirme aracı olarak konumlandırmaya kadar genelleştirilmez. Hukuk iletişimsel eyleme binen bütünleşme yükünü sistem mekanizmalarına aktarmaya imkân vermek bakımından sistem mekanizmalarının işlevselliğine zemin hazırlarken aynı zamanda sistemik kurumsal örgütlerin meşruiyet gereksinime cevap olacak şekilde yaşam dünyasının normatif içeriklerini kamusal alandan sisteme doğru aktarmakla iki alan arasında denge ve bariyer işlevi görerek karşılıklı etkileşimin sağlıklı bir ilişki formunda muhafaza edilmesine olanak verir.



hukuk geleneğine mesafe alır. Bu durumda, Baxter'ın Habermas'ın spesifik olarak hukuk üzerine ilk defa sistematik bir araştırmaya giriştiğinde kavramın basitçe yaşam dünyası veya sistem kategorileri içerisine yerleştirilmeye uygun olmayan bir karakter sergilediğini fark ettiği şeklindeki tezi daha makul gözükmektedir. Bununla birlikte Habermas'ın daha *İletişimsel Eylem Teorisi*'nde bu farkındalık üzerinden hukuka araç ve kurum olarak ikili bir karakter yüklediği de göz önünde bulundurulmalıdır (Baxter, 2011: 149). Dolayısıyla mesele hukukun hangi alana aktırılacağı meselesinden ziyade daha çok iki alan arasındaki ilişkide oynadığı rol ile bu ilişkinin modern toplumların bütünleşme sorununa olan etki veya katkılarının netleştirilmesi meselesidir. *İletişimsel Eylem Teorisi* bağlamında pozitif bir hüviyet kazandıktan sonra yaşam dünyasına geri dönüşü (ve dolayısıyla üzerindeki etkileri) aşındırıcı, bozucu olmakla tarif edilerek hukuk son tahlilde daha çok sistemik, işlevsel bir karakterle ilişkilendirilmiştir. Bu anlamıyla yaşam dünyasının sistem ve onun işlevsel araçlarına karşı korunması, iletişimsel normatif gündelik ilişkilerin formel hukukun nesneleştirici etkilerine karşı korunmasıyla eşdeğer bir gereklilik olarak görülmekteydi (Thomassen, 2010: 118-119). Hukukun aşırı genişlemesi veya uygulanması elbette ki hala bir sorun olarak görülecektir. Ancak bu son aşamada açık olan şey, pozitif karakteriyle hukukun yaşam dünyasıyla ilişkisi artık onu aşındırıcı etkilerden ziyade, daha çok sistemik araçların bozucu etkilerine karşı koruma işleviyle tarif edilmekte ve bu anlamıyla yaşam dünyasının sömürgeleşmesine karşı koruyucu bir siper görevi görmektedir. Hukukun iletişimsel eylemle teması yıkıcı değil, tam tersine bütünleyici bir şekilde formüle edilir. Bu tema Habermas'ın yaşam dünyası ile sistem ilişkisini çevre-merkez şeklindeki kavramsallaştırmasında hukuka verilen aracı ve dengeleyici rol üzerinden karakterize olur.

#### 4.3.1. Olgusallık ve Geçerlilik Bağlamında Meşru Hukuk

Habermas *BFN*'de hukuk teorisini iletişimsel eylem teorisinden tanıdık bir tema olan meşruiyet probleminin etrafında şekillenecek biçimde tartışır. Kitabın ismi ele aldığı tartışmanın çerçevesi hakkında önemli ipucu verir.<sup>49</sup> Söz konusu tartışmanın hedefi

---

<sup>49</sup> 1992 yılında basılan söz konusu eserin orijinal Almanca başlığı *Faktizität und Geltung* şeklinde olup 1996 yılında İngilizceye *Between Facts and Norms (Olgular ve Normlar Arasında)* olarak çevrilmiştir. Ancak kitabın çevirmeninin de çevirinin giriş bölümünde belirttiği gibi başlık İngilizceye bire bir çevrildiğinde “between facticity and validity”, eş deyişle Türkçesiyle “olgusallık ile geçerlilik arasında” şeklinde olacaktır (Rehg, 1996: xi). Habermas olgusallıkla, hukukun yürürlükte olan bir yasanın caydırıcı fiili veya dışsal yaptırım işlevine sahip oluşunu, geçerlilikle ise söz konusu yasanın ona tabi öznelere haklı görülüp tanınmasını, diğer bir ifadeyle onun meşru olduğuna dair düşüncelerine göndermede bulunur (Rehg, 1996: xii). Bu iki yön en yalın haliyle hukukun fiili gerçekliği ile olması

hukukun nitelik ve meşruiyetini çoğunlukla normatif (ahlaki, ideal) ya da olgusal (pozitivist, işlevsel, toplumsal yapay fiili uygulama) perspektiflerden birine dayanarak ele alan geleneklerin (Habermas'ın önceki çalışmalarının çoğunda olduğu gibi) artı ve eksilerini belirgin kılarak yaptığı çıkarımlardan hareketle daha makul (veya kitabın başlığının imlediği gibi ara) bir argüman geliştirmektedir.<sup>50</sup> Habermas tartışmanın karşıt gelenekleri olarak bir yanda hukuku yasallık ve toplumsal olgularla karakterize eden pozitivist görüşü, diğer tarafta ise hukukun kökenini ahlaki normların bir yansımasına indirgeyen veya hukuku en nihayetinde ahlaka tabi kılan doğal hukuk geleneğini konumlandırır. Bu tartışma post-metafizik modern dönemde yasal normların geçerliliğinin artık dini veya aşkın hakikatlere göndermeyle temellendirilmesinin imkân dahilinde olmamasından ileri gelir. Dolayısıyla toplumsal bir olgu olarak pozitif yasanın kökeniyle beraber onun neden takip edilmeye değer olduğunu açıklamak söz konusu geleneklerin cevaplamak için peşine düştükleri soru veya sorunu gündeme getirmektedir. İlk gelenek Habermas'ın önceki çalışmasında olduğu gibi Luchmann'ın sistem teorik perspektifinden ele aldığı biçimiyle hukuku sistemik kurumların işleyişi çerçevesinde toplumsal bir olgu olarak işlevsellik bağlamında açıklar. Bu perspektif hukukun toplumsal düzen ve bütünleşmede oynadığı role göndermeyle hukukun işlevsel-araçsal karakterini belirleyici yegâne ölçüt olarak hukuku toplumsal bir olgu olmaya indirgemek bakımından yasaya meşruiyet veya geçerlilik sağlayan normatif boyutu göz ardı eder. Bu açıklama sistem teorik (gözlemci) perspektiften hukukun zor ve yaptırım aracılığıyla koyduğu yasaya failleri uymaya yönlendirmesi bakımından işlevsel rolüne ilişkin açıklama sunarken, eylem teorik (katılımcı) perspektiften faillerin kendi rıza ve iradeleriyle neden mevcut yasaya uyması gerektiğine ilişkin bir

---

gereken idealitesine gönderme yapar (Edgar, 2005: 250; Baxter, 2011: 62). Bundan sonra çalışma boyunca *Olgular ve Normlar Arasında (Between Facts and Norms)* eserinden bahsedildiğinde eserin İngilizce baş harflerinden meydana gelen kısaltması olarak *BFN* yazılacaktır.

<sup>50</sup> Habermas hukukun normatif boyutunun felsefi bir adalet teorisi perspektifinden sorunsallaştırıldığını, fiili sistemik olgusal boyutunun ise toplum teorisi (veya sosyoloji) açısından ele alınarak açıklandığını ve her iki perspektifin de kendi içlerinde hukukun asli bir boyutuna denk düşen diğer alanın sorunsallaştırdığı temaya duyarsız kalmasının tek yanlı yaklaşımları tetiklediğini ileri sürer. Ayrıca bu iki yaklaşımın hukuku doğru anlamak için olmazsa olmaz olduklarını belirtmek için Kant'ın bilginin kaynağına yönelik rasyonalizm ile empirizmin tek yanlı yaklaşımlarını vurgulamak için sosyolojik ve felsefi yaklaşımlara uyarlayarak ortaya koyması, Kant'la kurduğu ilişkiyi göstermesi bakımından da oldukça çarpıcıdır: “Empirik bir eylem sistemi olarak bir hukuk görüşünün yokluğunda felsefi kavramlar boş kalır. Bununla beraber, anlamı yalnızca içsel olarak erişilebilir olan sembolik boyuta duyarsız kalarak, hukuk sosyolojisinin dışsal nesneleştirici bakışında ısrar ettiği ölçüde sosyolojik kavrayış tam tersi kör kalma tehlikesine düşer” (Habermas, 1996: 66). Sosyolojik bakış açısı salt gözlem üzerinden bir sistemik davranış modeli olarak hukuku empirik bir karakterle betimlerken, felsefi analiz ise hukuku ona tabi faillerin içerden, normatif adalet anlayışlarını temele alan bakış açılarından ele alır ve modern hukuku anlamak her iki perspektifi bir arada hesaba katmayı gerektirir.

gerekçe sunma noktasında eksik kalır. Bu yaklaşım hukuku koyulmuş keyfi bir yasa olarak toplumsal iktidar anlayışının dar çerçevesi içerisinde konumlandırır (Habermas, 1996: 49-50; Ingram, 2010: 161-162; Thomassen, 2010: 115; Rasmussen, 1996: 26). Doğal hukuk geleneği ise hukukun tek başına toplumsal bir olgu olarak kendi kendisine göndermeyle gerekçelendirilip meşru kabul edilemeyeceğini belirtmesi bakımından adil ve meşru veya adaletsiz ve böylece gayri meşru hukuk ayrımı koymakla pozitivist kavrayışın ötesine geçer. Bu gelenek, hukukun meşruiyetini yasal olanı (tarihsel veya mantıksal olarak) önceleyen bir tür verili aşkın adil doğal hak veya hukuka referansla temellendirme yolunu izler. Habermas'a göre uygulamaya koyulmuş ve olgusal olarak toplumsal yaşamda işlev gören fiili pozitif hukuk, bu perspektiften (kökleri Platon'un idealar teorisine kadar götürülebilir bir biçimde) olgusal bağlama aşkın rasyonel veya ahlaki doğal hukukun ondan hiyerarşik olarak daha aşağı bir kopyası olarak ele alınır. Hukuk bu anlamda ahlakın bir yansıması olarak zaman ve mekânın olgusal bağlamını aşan genel-geçer bir hakikate göndermeyle tarif edilir (Habermas, 1996: 106). Habermas'ın doğal hukuk geleneğinin toplum sözleşmesi aracılığıyla yasal düzene geçmeden önce tek tek bireylere (en açık ifadesini Locke'un yaklaşımında bulduğu gibi) atfettiği doğal ahlaki haklar düşüncesine ilişkin değerlendirmesi eleştireldir.<sup>51</sup> Bu türden bir yaklaşım, hukukun koyulmuş yapay ve dışsal yaptırımla desteklenen işlevsel pozitif karakterini gölgede bırakır. Habermas'a göre birbirine karşıt her iki uç anlayış da hukuk ve ahlak arasındaki ilişkiyi doğru şekilde kavramakta yetersiz kalır. Pozitif hukukun her zaman genel geçer evrensel doğal yasanın salt bir kopyası olarak anlaşılması hukukun tarihsel, kültürel, daha doğrusu toplumsal talep ve ihtiyaçlara göre değişkenlik gösteren olgusal karakterini göz ardı etmeye neden olacaktır.

---

<sup>51</sup> Habermas aslında doğal hak teorisyenlerinin düşündüğü şekliyle insan haklarını ahlaki bir kategori içerisinde ele almanın yanlış olduğunu düşünür. Habermas'a göre temel haklar için yapılan tanım uyarınca insanın insan olmak bakımından sahip olması gerekliliği şeklindeki vurgunun ortaya koyduğu eşitlik kapsamı, sınırlı kapsama sahip bir ulus-devletin yazılı pozitif hukukunun ötesinde bir geçerlilik iddiasına tekabül ederek, ahlaki normlarla pozitif hukukun ötesine işaret eden evrensellik karakterini paylaşırlar. Ancak bu örtüşme temel hakları ahlaki haklar kategorisine dahil etmek için yeterli ve doğru bir gerekçe sağlamaz. Zira bu hakların tarihsel kökeni modern öznel hak teorilerine dayanmakla hukuki sivil kategorilerden ortaya çıkmış, diğer bir deyişle, tarihsel hukuk anlayışıyla paralel bir gelişim göstermişlerdir (Habermas, 1998b: 189-190). İnsan haklarının tikellik (hukuk) ile evrensellik (ahlak) boyutlarının ikisini de bir arada veya aynı kavram altında sınıflandırmanın neden olduğu gerilim haliyle gerekçelendirilmesi zor bir birliktelik doğuruyor. Bu gerilimin üstesinden iki boyuttan da ödün vermeden gelmek kozmopolitanizm bölümünde görüleceği gibi Habermas'ı ilerleyen yıllarda çalışmalarına yön vererek meşgul eden önemli temalardan birine dönüşecektir.

Habermas sözleşmeci veya doğal hukuk yaklaşımlarının göndermede bulunduğu şekliyle modern hukukun özünün (politika-öncesi ahlaki içerimleri olan) bireysel özgürlük ile özel çıkarlarını kendi iradelerine dayanarak takip etme koşullarının kapsam ve sınırlarını belirleyen bir öznel hak ve özgürlük anlayışı temelinde oluştuğunu dile getirir (Habermas, 1996: 27). Diğer bir deyişle özgürlük veya bireysel bağımsızlığa tekabül eden öznel hak kavramı modern hukuk anlayışını şekillendirmede merkezi rol oynar (Habermas, 1996: 82). Ancak Habermas doğal hukuk geleneğinin ileri sürdüğü gibi insan haklarının politika veya pozitif hukuk öncesi bir doğal durumda bireylere dolaysızca, birbirleriyle olan etkileşimlerini önceleyecek şekilde verili olduğu şeklindeki varsayımı kabul etmez. Bu varsayım doğal hukuk kavrayışının altında yatan metafizik öğelerle birlikte aynı zamanda bilinç felsefesine dayanmasıyla hem normatif geçerlilik hem de hukuki meşruiyet bakımından post-metafizik dönemin düşünsel karakterine uygun makul bir zemin sunmaktan uzaktır. Ancak hem mantıksal hem de tarihsel kökeni bakımından modern hukukun insan haklarıyla içsel ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda, hukuka ilişkin teorik yeniden yapılandırmacı bir analizin haklar teorisini başlangıç noktası olarak gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Habermas bu nedenle kendi hukuk teorisinin hareket noktasını “pozitif hukuk aracılığıyla ortak bir yaşam tesis etmek istiyorlarsa yurttaşların birbirlerine tanımak zorunda oldukları haklar” olarak aldığı ifade eder (Habermas, 1996: 82). Bu alıntının açık şekilde vurguladığı gibi (bireysel veya kamusal olsun) bir hak kategorisinden bahsedilecekse bu kategoriyi önceleyen veya ortaya çıkmasını sağlayan bir karşılıklı etkileşim ve tanınma ilişkisinin varsayılması Habermas için mantıksal bir ön koşul olarak ortaya çıkmaktadır (Habermas, 1996: 88). Doğal veya politika-öncesi kendinden menkul bir hak varsayımı Habermas için tek başına anlamlı olmaması nedeniyle söz konusu hakların sınır ve kapsamını belirleyen öznelerarası bir etkileşim ile ortak mutabakat gerektirir. Dolayısıyla bu Habermas’ın kamusal ile özel otonomi veya hakların karşılıklı birbirleri için tanımlayıcı ve daha ötesi tamamlayıcı olduğu anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle, hem öznel özgürlüğe işaret eden özel bireysel haklar hem de kamusal ortak yaşamın düzenlenmesi üzerine alınacak kararlarda söz sahibi olmaya imkân veren kamusal haklar Habermas’a göre ancak ve ancak pozitif hukuki ve politik mutabakat bağlamında hukuka tabi yurttaşların birbirlerine karşılıklı tanımış olduğu bir haklar sistemi aracılığıyla tesis edilebilir (Cooke, 2020: 562-563). Habermas’ın hukuk analizinde Kant’ı başvuru merci haline getiren gerekçe, Kant’ın ahlak-hukuk ilişkisinde ahlaki (veya özel)

otonomi ile hukuki (veya kamusal) otonomiyi birbirinden ayırmasının yanında aynı zamanda ikisinin birbirleriyle olan içsel ilişkisine yaptığı vurgudan ileri gelir.

Kant'ın hukuk teorisi formülasyonunun temele aldığı (doğuştan tek doğal hak olan) hak, evrensel bir özgürlük yasasıyla uyumlu olma koşuluyla insanların birbirlerine baskı ve yaptırım uygulayabilmelerine imkân ve yetki vermesi çerçevesinde tanımlanır. Dolayısıyla insana atfedilen bireysel özel hak Kant'ın perspektifinde başkalarının özgürlüğünü ihlal edebilecek eylemin önünü alacak şekilde yaptırımda bulunmaya izin vermekle tarif edilir. Kant'ın (mülkiyet ve özellikle bireysel özgürlük temelinde) ortaya koyduğu bireysel hak kavramı, gerçek anlamda bir hak olmak için başkalarıyla kamusal özgürlüğün sınırları üzerinde mutabık olma koşuluna bağlanır. Diğer bir ifadeyle bu hak, öznelerarası düzeyde bağlayıcı kamusal hukuk sistemiyle tamamlanmakla anlamlı ve geçerli hale gelebilir (Baxter, 2011: 65). Habermas'ın okumasına göre Kant hukuk analizini her ne kadar bir doğal hak kavrayışından hareketle başlatsa da, kendi özgürlüğünü muhafaza etme anlamında bireyin başkası üzerinde zor kullanma doğal hakkının gerçek anlamda yararlanılabilir somut ve düzenleyici bir hakka dönüşümünü (kökensel sözleşmeyle geçilen sivil durumda) bir otorite olarak kamusal hukuk aracılığıyla yetkilendirilen iktidarın hakkın ihlali karşısında ortaya koyduğu dışsal buyurucu pozitif yasanın tamamlayıcılığıyla temellendirmektedir (Habermas, 1996: 28). Bu anlamıyla Kant'ın sivil duruma geçmeyi mümkün kılan sözleşme kavrayışı, bağlayıcı pozitif yasalar koymayı onun iradesine bıraktıkları salt bir yönetici veya otorite atamaya hizmet etmenin ötesinde, normatif özel haklardan hareketle tüm yurttaşların eşit oranda sahip olduğu kamusal özgürlük ve otonomiye gözeten hukuk ilkesine göre düzenlenen bir toplum modeline geçişi imler. Başka bir ifadeyle sözleşme, herkesin eşit oranda yararlanabileceği sivil özgürlüğü özel ve kamusal tüm haklarını onun aracılığıyla güvence altına almak için insanların kendi rızalarıyla sahip oldukları bireysel özgürlüğün sınırlanması konusunda mutabık kalmalarıyla tanımlanır. Dolayısıyla sözleşme aynı zamanda, diğer sözleşme modellerinde (özellikle Hobbes'un ileri sürdüğü biçimde) olduğu gibi ben-merkezci bireylerin salt kendi bireysel yaşamları ile mülklerini güvence altına alma motivasyonuyla stratejik/araçsal bir perspektiften elde edilecek yararı gözeten bir araç olarak da görülmez. Sivil duruma geçişi mümkün kılan bir akli ide olarak sözleşme, kamusal otonomi ile hakların pozitif hukuk aracılığıyla güvence altına alınmasını sağlamakla normatif bir ilke olarak adaletin tesis edilmesine olanak vermek

bakımından ahlaki bir yükümlük içermekte ve bu nedenle bireysel yarar için bir araçtan ziyade kendinde ahlaki bir amacı temsil etmektedir (Habermas, 1996: 92-93; Kant, 1991: 87). Hukukun kökeni böylece salt stratejik işlevsel bir gerekliliğe göndermeyle değil, aynı zamanda normatif eşitliğin pozitif yasal eşitlikle, bireysel ahlaki hakların kamusal yasal haklarla güvence alınması gerekliliğine gönderme yapar. Kant'ın hukuk teorisi bu anlamıyla hukuku muktedirin iradesine veya fiili pozitif bir (bu anlamıyla olgusal) yasal sisteme indirgenmenin ötesine, onun ahlaki (bu anlamıyla da normatif) geçerlilik ilkesiyle içsel ilişkisine işaret etmekle geçer. Hukuk bu anlamda hem bağlayıcı yasalarla kısıtlayan ama aynı zamanda bu kısıtlamalar yoluyla kamusal otonominin imkanını yaratması bakımından özgürleştirici paradoksal bir karakter sergiler (Habermas, 1998b: 255). Normatif ahlaki bir içeriği olan özel hak pozitif kamusal hukuka geçerlilik sağlarken, kamusal hukuk da özel hakka olgusal, somut edimsellik kazandırır. Hukuku dışsal eyleme dair olması anlamında içsel otonomi veya özgürlükle ilişkili olan ahlaktan ayırması, diğer bir deyişle toplumsal bütünleşmeye ilişkin dışsal eylemi belirleyecek ölçütü içsel ahlaki motivasyondan ayırarak kamusal özgürlük ile otonominin güvencesi olarak hukuku konumlandırması ve aynı zamanda zora dayalı dışsal eylemi keyfi bir yasa koyma eyleminin ötesinde ahlaki-normatif bir ilke (evrensel bir özgürlük yasası) olarak evrenselleştirilebilir olma ölçütüne dayandırarak ahlak ile hukuk arasındaki içsel ilişkiyi vurgulamasıyla hukukun özgürlük ve zoru içinde barındıran içsel gerilimini görünür kılması Habermas'a göre Kant'ın hukukun doğasına ilişkin doğru iç görüşlerini yansıtır.<sup>52</sup>

Bu durumda hukukun meşruiyet standardı için Kant'ın çizdiği teorik çerçevenin yeterli olup olmadığı ve eğer yanıt olumsuz olacaksa yapılması gereken değişikliklerin neler olduğuna dair sorular ortaya çıkar. Bu sorular hukukun meşruiyet problemi ile hukuk-ahlak ilişkisini Kant'ın doğru noktadan hareket ederek başlattığı ancak felsefesinin bütünsel yapısının dayattığı birtakım yanlış varsayımların getirip bıraktığı eksik veya hatalı noktadan alarak, ona çağdaş düşünce paradigmasının gereklerine uygun birtakım müdahalelerde bulunmakla Habermas'a hukuk, politika ve ahlak arasındaki ilişkiyi yeniden yapılandırarak kendi perspektifini üzerine inşa edeceği zemini sunar. Başka bir ifadeyle, Habermas post-metafizik bir dönem düşünürü olarak metafizik çağrışımları olan doğal hak veya hukuk düşüncesine dayanan bir hukuki meşruiyet

---

<sup>52</sup> Habermas'ın ahlak ve hukuk arasında yaptığı farka dair ayrıntılı bir açıklama için bkn. Habermas, 1998b: 256-257.

argümanına başvurmakla yetinemeyecektir. Bundan ziyade modernitenin kazanımlarını savunan bir düşünür olarak modern hukuk geleneğinin doğru sezgisel yanlarını yeniden yapılandırmacı bir tarzda ele alarak hukuki meşruiyet argümanını çağdaş post-metafizik düşünce çizgisine uygun bir formülasyonla yeniden konumlandıracaktır. Habermas meşru hukuk ve geçerli bir ahlak kavrayışı için temel ilke rolü oynadığını düşündüğü otonomi kavramından hareketle, modern normatif evrensellik iddiasından ödün vermeyen, ancak bununla birlikte uygulandığı toplumsal yaşamın fiili, olgusal, bağlamsal ilişkilerinin olumsal ve tikel karakterini göz ardı etmeyen bir hukuki meşruiyet argümanı geliştirecektir. Özgürlükle olan doğrudan ilişkisiyle otonomi kavramı, aslında Kant'ın da ortaya koyduğu gibi hem ahlak hem de pozitif hukuk teorisi geliştirmede önemli bir yere sahiptir. Özgürlüğü belirli oranda kısıtlamak koşuluyla güvence altına alacak pozitif yasayı belirleme ölçütünü (ahlaki maksimde olduğu gibi) tüm öznelere aynı yasayı kendi kendisine koyabileceği veya herkesin onayını alabilecek türden olması gerekliliğine bağlaması ve yasaya itaati ona tabi yurttaşın gözünde makul ve mümkün kılan motivasyonu böylelikle öz-yasama (*self-legislation*) olarak kendini belirlemeye (*self-determination*) dayandırması, Kant düşüncesinde otonomi ilkesinin oynadığı merkezi role işaret eder. Ancak Habermas Kant'ın makul karşılanabilecek bir hukuk-ahlak ayrımı yapmış olmasına rağmen nihayetinde hukuku ahlaka tabi kılmakla Platonist norm hiyerarşileri paradigmasında kaldığını düşünür. Habermas'a göre "Kant [içsel] ahlaki ilkeyi 'dışsal' ilişkilere uygulayarak 'evrensel hukuk ilkesini elde eder' (Habermas, 1996: 100)."

Kantçı hukuk ilkesi formülasyonunda meşrulaştırma yükünü "genel yasa" taşır. Kategorik imperatif burada daima zaten arka planda hazır bulunur: belirli bir yasanın evrenselleştirme testini geçmesi ve aklın mahkemesinde buna layık görülmesi biçimindeki bir genel yasa formu özgürlüklerin bölüşümünü meşru kılar. Kant'ta bu, hukuk ortamının kendisinde gerçeğe dönüştürülen otonomi fikriyle uyumsuz bir hareket olarak hukukun ahlaka tabi kılınmasıyla sonuçlanır (Habermas, 1996: 120).

Habermas kendisini bu noktada Kant'tan ayırmaktadır. Ona göre hukuk ve ahlak birbirlerine indirgenmekten ziyade toplumsal bütünleşme ile eylem koordinasyonundaki işlevleri bakımından birbirlerini tamamlarlar. "Pozitif hukuku doğal hukuk ya da ahlaka tabi kılmaktan ziyade, post-metafizik temellendirme düzeyinde hukuk ve ahlak yasalarının geleneksel etik yaşamdan ayrıldıklarını ve iki farklı ama birbirlerini karşılıklı olarak tamamlayan eylem normu türleri olarak yana göründükleri varsayımından başlıyorum (Habermas, 1996: 105)." Habermas

ahlak ve hukuk arasında otonomi ilkesi bakımından önemli bir fark olduğunu düşünür. Ahlak öznel olarak kişinin kendi iradesine dayanarak kendi kendine yasa koyması anlamında birleşik, tek parçalı bir otonomi ilkesi içerirken, hukukta ise dışsal, somut olgusal karakteri uyarınca yasayı koyan ile yasaya tabi olanların farklı kişiler olması nedeniyle otonomi ikili veya iki düzeyli bir karakter sergiler (Habermas, 1998b: 257). Ancak dayatma ve tabiyet ilişkisi anlamında hukukun bu ikili karakteri bir anlamda otonomi kavramı açısından bir gerilim de yaratır. Bu gerilim veya çelişkinin üzerinden gelmek, yasa koyma ve tabi olma anlamında otonominin özel ve kamusal boyutlarını otonomi ilkesini hepten geçersiz kılmayacak şekilde birbiriyle örtüştürmeyi gerektirmektedir. Habermas modern sözleşme ve doğal hukuk teorilerinin meşru sivil hukuki durumu kendi kendine yasa koymakla tarif etmelerini bu ikili boyutun sezgisel bir farkındalığı olarak açıklar. Dolayısıyla söz konusu teoriler iki otonomi türünü bir araya getirebilecek formüller geliştirmeye çalışmalarına rağmen genellikle ikisinden birine öncelik vermek veya birini diğerine tabi kılmakla yahut da birinin diğerinden türediğini ileri sürmekle ikisinin eş-köklü (*co-originality*) karakterini fark etmekte başarısız olurlar.

#### 4.3.1.1. Halk Egemenliği ile İnsan Haklarının Eş-Köklülüğü

Bu eş-köklülük kavrayışı Habermas'ın argümanının merkezinde yer alır. Habermas, insan haklarına ilişkin bireysel özgürlükle bağlantılı öznel otonomi ile toplumsal ortak yaşamı düzenleyen karar alma süreçlerine katılma hakkı olarak kamusal otonominin karşılıklı olarak birbirlerini mümkün kıldıklarını ifade etmektedir (Habermas, 1998b: 258)<sup>53</sup>. Tarihsel olarak bu ilkeleri yan yana getirip uzlaştırmaya çalışan hukuk teorileri çözüm, yöntem veya perspektiflerine göre farklı türden demokrasi modelleri tarif

---

<sup>53</sup> Cooke bu iki otonomi türü arasında Habermas'ın işaret ettiği karşılıklı ilişkiyi “zayıf” ve “güçlü” olarak nitelendirilebilecek iki farklı okuma açısından açıklanabileceğini iddia eder. İlk okuma Habermas'ın bu iki otonomi türünün birbirini tamamladığı veya karşılıklı olarak varsayıdığı biçimindeki ifadeleri üzerinden değerlendirilmektedir. Buna göre özel otonomi, yalnızca özel bireysel hakları uyarınca eşit statüye sahip bireylerin kamusal-kolektif bir öz-yasama sürecine dahil olabilmeleri bakımından kamusal otonomiye mümkün kılar. Buna karşılık, her bir bireyin hak sahibi bir kişi olarak tanınmasını sağlayan özel haklar sisteminin kamusal otonominin işletilmesiyle mümkün olabileceği yönünde bir gerekçeyle kamusal otonomiye özel otonomi için varlık koşulu olarak koyar. Diğer taraftan Cooke'a göre güçlü okuma ise ikisinin arasında daha öte, içsel veya diyalektik bir etkileşim olduğunu dile getirir. İkisinin birbirini içsel olarak gerektirmesi anlamında diyalektik ilişkinin dışında bir okuma Cooke'a göre Habermas'ın kaçındığı bir sonuç olarak birini diğerine tabi kılma riski taşımaktadır. Bu okumaya göre birbirinden ayrı iki öğe olarak bunların her birinin gelişmek veya gerçekleşmek anlamında diğerine bağlı olduğu, ikisi arasındaki ilişkinin karşılıklı bir varsayımdan öte kurucu bir ilişki olduğu dile getirilir (Cooke, 2020: 571-572).



etmekle birbirlerine göre farklılık göstermişlerdir.<sup>54</sup> Habermas'a göre birbirinden farklı bu gelenekler ya kamusal otonomiye öncelik vermekle halk egemenliğini (*popular sovereignty*) belirleyici ilke olarak ön planda tutmuşlar ya da temel bireysel insan haklarına (*human rights*) halk egemenliği ilkesi karşısında öncelik vererek iki ilke arasındaki indirgenemez eş-köklülüğü gözden kaçırmışlardır (Rasmussen, 1996: 29).

Habermas iki ilkeye ilişkin çözümlmeyi çoğunlukla ABD'de gündemi işgal eden güncel bir tartışma olarak birbirinden farklı veya rekabet halindeki iki demokrasi modeli olarak liberalizm ve cumhuriyetçi anlayışların birbirine kıyasla eksi ve artılarına odaklanan bir tartışma üzerinden ele alır. Habermas, liberalizmin temel ilke veya başlangıç noktası olarak aldığı doğal bireysel hakları çoğunluğun veya devlet iradesinin baskısından korumak amacıyla ortak iradeyi söz konusu haklar karşısında sınırlandırma eğilimini, özel otonomiye halk egemenliği karşısında verilen önceliğin işareti olarak yorumlar. Diğer taraftan kendi tercih veya çıkarları uyarınca bireylerin kendi yaşam planları üzerinde söz sahibi olmalarına vurgu yapan özel otonomi karşısında (çoğulcu çağdaş toplumsal duruma uygun olamayacak şekilde) belirli bir toplum veya topluluğun ortak çıkar veya iyi yaşama dair etik anlayışlarından hareketle varsaydıkları ortak iradeye öncelik veren cumhuriyetçi (veya komüniter) yaklaşım ise tersi istikamette bir anlayışı temsil eder (Cooke, 2020: 560). Habermas (Locke'un düşüncelerinden temel alan) liberalizm tarafına Kant'ı, (kökleri Arsitoteles'e kadar takip edilebilir olan) cumhuriyetçi gelenek tarafına ise Rousseau'yu konumlandırır (Habermas, 1998b: 258-259). Bu filozofların Habermas'ın okumasında ön plana çıkmalarının nedeni, her ne kadar insan hakları ve halk egemenliği ilkelerinden birini diğerine karşı öncelikli olarak varsaysalar da ortaya koydukları politik yaklaşımlarının (ikisinin de önemini örtük olarak kabul edecek şekilde) bir ilkeyi öncelik verdikleri diğer ilkenin içinde zaten kapsanıyor olarak varsaydıkları şeklinde yorumlamaya imkân vermelerinden ileri gelir. Diğer bir deyişle, bu düşünürlerin yaklaşımı, meşru

---

<sup>54</sup> Habermas elbette ki fiili olarak demokratik olmayan hukuk devletlerinin var olduğunun farkındadır. Ancak onun burada vurgulamak istediği, bu türden devletlerin olgusal veya fiili varlıklarının normatif meşruiyet gereklerini karşılamadığıdır. Başka bir ifadeyle normatif içeriği bakımından meşru bir hukuk devletinin uygulamalarının demokratik bir irade oluşumu zemininde gerçekleşmesi gerektiğinden demokratik olmayan bir devlet örgütlenmesinin gerçek anlamda hukuk devleti olarak veya en azından meşru bir hukuk devleti olarak tanımlanamayacağını söylemekle aynı şeydir (Habermas, 1998b: 253). Aksi halde kararçı bir politik düzende konulmuş pozitivist keyfi yasaların toplamı olarak lanse edilen "hukuk" devletin meşru sayılması için yeterli görülecektir ki bu tam da Habermas'ın itiraz ettiği şeyin kendisidir.

modern bir hukuk sisteminin (eşit ağırlıkta olmasa bile) aynı anda hem kamusal hem de özel otonomiye içermesi gerektiği türünden bir çıkarıma izin verecek bir sezgiye kaynaklık eder. Ancak bu türden bir sezgiyi barındırmasına rağmen iki düşünürün de yaklaşımı bu ilkelerden birini diğerinin önüne veya kaynağına yerleştirmekle nihayetinde iki ilke arasındaki eş-köklülük ilişkisinin gerçek doğasını yakalamaktan uzak kalır (Baxter, 2011: 66). Bundan dolayı der Habermas, “bu iki yazar da iki kavramı dengeli bir şekilde bütünleştirmeyi başaramadı. Nihayetinde Kant politik otonomi için daha liberal bir okuma önerirken, Rousseau ise cumhuriyetçi bir okuma tercih eder (Habermas, 1996: 100).” Habermas’ın stratejisi bu anlamda özel (veya bireysel) ve kamusal hak ile otonominin karşılıklı tamamlayıcı ilişkisini herhangi birine öncelik vermeden bir arada sunan bir hukuk ve politika anlayışını kapsayan teorik bir formülasyon geliştirmektir. Habermas iletişimsel eylem teorisinin öne sürdümlerine dayanan bu modeli “müzakereci demokrasi” (*deliberative democracy*) olarak adlandırır.

Müzakereci politika teorisi, yalnızca etik bir öz-açıklamadan ziyade aynı zamanda çıkarlar ile mutabakatın dengelenmesini, amaca yönelik araçların seçimini, ahlaki meşruiyeti ve yasal tutarlılık-testi olarak içinde ortak iradenin olduğu çoklu/çeşitli etkileşim formlarını hesaba kattığımız zaman empirik bir anlam kazanır. (...) "Diyalojik" ve "araçsal" politika, eğer söz konusu iletişim formları yeterince kurumsallaştırılırsa, müzakere ortamında birbirine nüfuz edebilir. Her şey kurumsallaşmış kanaat ile irade oluşumuna meşruiyet veren iletişim ve prosedürlerin koşullarına bağlıdır. Önermek istediğim üçüncü demokrasi modeli tam olarak tüm aşamalarda müzakereyle yürüdüğü için rasyonel sonuçlar üreteceği varsayılabilecek politik süreçlerin altında işlediği iletişim koşullarına dayanır (Habermas, 1998b: 245).

#### **4.3.1.2. Demokratik Politika ve Meşru Hukuk ilişkisi: Müzakereci Demokrasi**

Bu model Habermas’a göre politik model olarak demokrasi ile hukukun ilişkisini ahlaki normatif geçerlilik bağlamında açıklama konusunda klasik modern teorilere oranla daha iyi bir alternatif oluşturur. Yukarıda değinildiği gibi özellikle doğal hukuk teorileri halk egemenliği ile özel haklar arasında demokratik ilke bakımından içsel ilişkiyi ima etmiş olsalar da bu ilişkiyi yeterince açık kılacak bir teorik modelleme oluşturamamışlardır (Habermas, 1996: 32). Kant’ın hukuk teorisi de her ne kadar teorisinin genel yapısı içinde demokratik ilkeyi bir gereklilik olarak ima ediyorsa da nihayetinde bu ilkenin hukuk ve ahlakla olan ilişkisi özellikle öznel ahlaki hakka verilen öncelik nedeniyle tatmin edici şekilde açıklanmaz. “Kant sonuç olarak

*Rechtslehre*'de bile ahlak, hukuk (ya da hak) ve (eğer Kant'ın cumhuriyetçi bir hükümet modelini meydana getiren şeyi bir demokrasi ilkesi olarak adlandırabilirsek) demokrasi ilkeleri arasındaki ilişkileri aydınlatmakta başarısız olur (Habermas, 1996: 90).” Yukarıda ifade edildiği gibi Habermas’a göre öznelarası karşılıklı tanınma ilişkileri veya demokratik politik mutabakatı önceleyen, salt insan olmaktan kaynaklı izole atomik bir bireye atfedilebilir (ahlaki) verili bir özne haktan bahsedilemez ve belirli türden bir hukukun meşruiyeti bu türden salt normatif bir zeminde gerekçelendirilemez. Dolayısıyla haklar insanların etkileşim ve ilişkilerinin sonuçlarıdır. Söz konusu toplumsal etkileşim türünü belirleyen ilke aynı zamanda bu etkileşimden çıkan yasaların meşruiyet değeri üzerinde belirleyicidir. “Elbette ki tüm meşruiyet kaynağı demokratik yasa koyma sürecine dayanmaktadır ve bu da halk egemenliği ilkesini gerektirir (Habermas, 1996: 89).” Bu anlamda ne bireysel insan hakları ne de kamusal ortak irade toplumsal etkileşim, iletişim veya mutabakatı önceleyen metafizik bir ideal veya varsayım olarak alınamaz. Bu bakımdan Habermas’ın önünde politik örgütlenme ile yasa koyma sürecinde halk egemenliği ilkesinin bireysel özel haklarla bir aradalığının tatmin edici bir şekilde açıklanması yükümlülüğü bulunmaktadır. Bu oluşum sürecini prosedürel olarak belirleyen demokrasi ilkesi tam da özne hakları ile halk egemenliği arasındaki karşılıklı ilişkiyi politik iradenin normatif ve kurumsal oluşum süreci açısından açıklamaya izin verir.

#### 4.3.1.2.1. Söylem İlkesi

Demokratik ilkenin içinde işletildiği bu prosedürel yaklaşım konuyu Habermas’ın söylem ilkesi kavrayışına getirir. Habermas burada söylem ilkesine başvurma amacını “Özel [bireysel] özgürlükler ile sivil [kamusal] otonomi arasındaki kafa karıştırıcı ilişkiyi hukuki söylem kavramı yardımıyla izah etmek istiyorum” şeklinde ortaya koyar (Habermas, 1996: 84). Diğer bir deyişle söylem ilkesi, özel ve kamusal otonomi ile insan hakları ve halk egemenliği ilkelerinin birbirlerini neden karşılıklı varsaydıklarını aydınlatma imkânı sunmaktadır (Cooke, 2020: 561). Söylem ilkesi aslında zemini yine iletişimsel eylem teorisine dayanan Habermas’ın post-metafizik ahlak teorisi olarak takdim ettiği söylem etiği (*discourse ethics*)<sup>55</sup> projesinin kurucu

---

<sup>55</sup> Almancası “Diskurs” olan kavram İngilizceye “discourse” Türkçeye ise yaygın biçimde “söylem” olarak çevrilir. Almanca ve İngilizce sözcüğün kökeni ortak biçimde Latince “ileri geri koşturmak”, “koşturmak”, geç Latince “söyleşi”, “tartışma” anlamına gelen “discursus” kavramından gelir. Kavram 1550’lerde artık “konuşma yoluyla bir meselenin üzerinden geçmek, sözlerle düşüncenin aktarılması” gibi anlamlara gelir (bkz. Harper, <https://www.etymonline.com/word/discourse>. Erişim tarihi: 16.08. 2022). Dolayısıyla sözcüğün zaman içinde fikir alışverişini sağlayan iletişim, tartışma gibi

kavramıdır. Habermas'ın "söylem etiği" teorisi büyük oranda Kant'ın ahlak felsefesinin iletişimsel eylem çerçevesinde yeniden yapılandırılmasından elde edilir. Hatta oldukça yaygın bir kabul olarak söylem etiği Kantçı "monolojik" kategorik buyruğun öznelarası diyalojik bir yeniden formülasyonu olarak görülür (Baynes, 1992: 108; Cooke, 2020: 562). Habermas söylem etiğini geçerli ahlaki normları belirleme sürecinin (iletişimsel) pragmatik koşullarını belirlemek için tasarlar. Teorinin bu anlamda Kant'a göndermeyle en önemli kriteri geçerli ahlaki bir norm olmaya aday olacak yargının evrenselleştirilebilir tarafsız bir karakter sergileyebilirlik bakımından ele alınmasıdır. Habermas kategorik buyruğu tam da bu özelliği üzerinden kendi teorisi için hareket noktası olarak alır; "Kategorik buyruk, eylem kipleri ve maksimlerin ya da daha öte çıkarların evrenselleştirilebilirliğini gerektiren bir ilke olarak anlaşılabilir (Habermas, 1990: 63)." Habermas geçerli olma iddiasındaki bir normun herkesçe kabul edilebilirliğini sağlayan evrensellik koşulunu şu şekilde formüle eder; normlara "genel olarak riayet edilmesi durumunda ortaya çıkacak sonuç ve yan etkilerin her bir bireyin çıkar beklentilerinin tatmini bakımından ilgili herkesçe kabul (ve ortaya çıkan bu sonuçların mümkün diğer düzenleme seçeneklerine tercih) edilebilir" olması durumunda normların geçerli olduğundan bahsedilebilir. (Habermas, 1990: 65). Bununla birlikte bu türden bir değerlendirme salt bir akıl yürütme düzeyinde kalınarak elde edilemez. Evrenselleştirme ilkesi Habermas tarafından pratik söylemde test edilen bir normu değerlendirmek açısından formüle edilir. Dolayısıyla bu ilkenin söylem etiği için anlamlı veya uygulanabilir olması, teste tabi tutulacak normları belirleyen ve öznelarası fikir alışverişini içeren pratik söylemi ön varsayar. Burada pratik öznelarası koşulunu ortaya koyan ve bir önceki ilke ışığında teste tabi tutulacak norm türünü belirleyen ilke ise söylem ilkesidir: "Yalnızca pratik bir söylemdeki katılımcılar olarak etkilenen herkesin onayını alan (veya alabilir olan) normlar geçerlilik iddiasında bulunabilir (Habermas, 1990: 65)."

Kolayca fark edileceği gibi Kant ile aralarında aynı felsefi gelenek içerisinde konumlandırılmalarına zemin sunacak denli önemli benzerlikler olsa da (Apel ile

---

anamlara gelecek şekilde dönüştüğü görülmektedir. Habermas'ın kullandığı anlamıyla Diskurs, bir konu, tema üzerine tartışma, müzakere veya münazarada bulunarak buna dahil olanların birbirini karşılıklı olarak anlamalarını sağlayan süreci işaret edecek biçimde kullanılır (Stahl, 2008: 16). Diskursethik (*discourse ethics*) ise genel olarak (görüşleri belli düzeyde birbirinden ayrılabilir) Habermas ile Karl-Otto Apel (1922-2017) tarafından geliştirilen, özellikle metafizik dini öğelere gönderme yapmayan, post-metafizik bir tür deontolojik, prosedürel, iletişimsel, bilişsel bir etik teoriye denk düşer.

birlikte) Habermas, teorisinde yeniden yapılandırılması gerektiğini düşündüğü birtakım eksikler görerak kendisini eleştirel bir tutumla Kantçı düşünceden belirli bakımlardan ayırır. Bahse konu eleştiriler içerisinde en önemli ve tartışmalı olanlardan biri Kant'ın transendental felsefesinin iletişimsel veya diyalojik öznelarasılıktan mahrum, monolojik karakterde olduğu şeklindeki iddiası olarak gösterilebilir. Kant felsefesi bu tür eleştirilerle (örneğin bunu bir özne felsefesi olarak gören Hegel'de olduğu gibi) erken dönemlerden beri yoğun şekilde karşı karşıya kalmışsa da, diyaloji-monoloji iddiaları etrafında şekillenen tartışmaların tek ve nihai bir yorum lehine son bulduğundan bahsedilemez. Zira bu iddiaya karşı olarak Kantçı teorinin monoloji eleştirisinde hedef alınan transendental ögenin tam da özünde diyalojik iletişimsel bir karaktere sahip olduğunu iddia eden hatırı sayılır bir çevre de mevcuttur. Örneğin bu düşünürlerden biri olan Recki "Kantçı akıl eleştirisinin sistematik bağlamında iletişimsel bir öge bulunduğu" şeklinde bir iddiayla Habermas'ın Kant felsefesinin monolojik karakterde olduğu yönündeki iddiasına karşı çıkar (Recki, 2010: 190)<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> Recki, Kant felsefesine Habermas tarafından yapılan monoloji eleştirisini ele alırken sanki monoloji ile solipsizm arasında ayırım gözetmiyor veya belki de Habermas'ın monoloji eleştirisinin Kant felsefesini aynı zamanda soliptik olmakla suçladığını ima ediyor şeklinde bir izlenim uyandırmaktadır. Bilindiği gibi en açık örneğini Descartes ve daha çok Berkeley düşüncesinde bulan solipsizm, öznenin kendi varlığı veya zihni dışındaki şeylerin zihinden kendi başına bağımsız bir varlıklarının olup olmadığına karşı şüpheyi dile getirmekle beraber bunların zihinden bağımsız mevcudiyetleri varsa bile bu mevcudiyetin öznenin kendi zihninin dışına çıkması mümkün olmadığı için kanıtlanamayacağını ifade eder. Bu düşüncüyü Kant için öne sürmek makul değildir, zira Kant kendisine bu minvalde yapılan suçlamalara *Prologomena*'da yaptığı idealizm eleştirisi bağlamında bizzat cevap vererek, öznenin dışında veya zihinden bağımsız "şeylerin" varlığına dair bir şüphe taşımadığını ve görü formları üzerine etki edip iz bırakmakla öznedeki açığa çıkan (her ne kadar tezahür olmanın ötesine geçemezlerse de) duyuşsal temsillerin kaynağının bu dış gerçekliğin varlığına işaret ettiğini dile getirir (Kant, 2004: 40). Buna göre dış ile iç arasındaki sınır ontolojik değil, epistemolojiktir. Başka bir deyişle şüphe, şeylerin bizden bağımsız şekilde var olup olmadıklarına değil, oldukları kendinde-şey hallerinin bilinebilirliğine yöneliktir. Bu bağlamda Höffe, Descartes'ın birinci tekil şahıstan hareketle temellendirilen soliptik düşüncesiyle olan farkları açısından Kant felsefesinin anti-soliptik boyutlarını tatmin edici şekilde ortaya koyar. Bkn. Höffe, 2009: 407-413. Gelgelelim Kant düşüncesinin benzer şekilde monolojik olmadığına dair bir iddia aynı kesinlikte ortaya atılabılır değildir. Zira solipsizmin tersine, monolojik özne kavramı kendi dışındaki şeylerle olan ilişkisi tamamiyle sınırlanmış kendi içine kapalı bir özne tanımı yapmaz. Özne kendi zihninin dışındaki doğa ve diğer öznelerle temas ve ilişki kurabilmekte olup bu şeylerin varlıklarına dair bir şüphe de götürmez. Taylor monolojik özne veya özne merkezli epistemolojiyi dış doğa ve toplumla ilişkisi genel olarak zihinsel temsiller aracılığıyla kurulan bir özne tasarımı üzerinden tarif etmektedir. Bunu özellikle toplumsal ilişkilerden yalıtık ve bu ilişkileri önceleyen kendine yeter, tamamlanmış, tarih ve bağlam dışı perspektife konumlandırılan bir özne tasarımı merkeze alan bir yaklaşım olarak tanımlar. İnsanın toplumsal-tarihsel bir varlık olarak fiili yaşamının ise toplumun diğer bireyleriyle olan iletişim ve ilişkisiyle oluşup dönüştüğünü, dolayısıyla diyalojik bir karakterle tanımlanabileceğini iddia eder (Taylor, 1995: 169-173; 229-231). Bu düşünsel çerçeve, Hegel'in Kant'a yönelttiği eleştiriler ile özbilinci toplumsal tanınma ilişkilerine dayandırdığı ünlü efendi-köle diyalektiğinden aşına temalar içinde yer alır. Habermas'ın Kant'a yönelik monoloji eleştirisi bu bakımdan epistemolojik bir özne tasarımıyla ziyade toplumsal ahlaki mahiyeti olan pratik ilişkilerde irade ve eylemin taşıyıcısı konumundaki özne veya öznelerin evrensel geçerliliği olan ahlaki normları belirleme usulüne yöneliktir. Başka bir deyişle Habermas, geçerli ahlaki bir eylemin meşrulaştırıcı normatif kaidelerinin öznenin diğer tüm öznelerin tutumlarını pratik fiili kamusal müzakereyi önceleyen biçimde kendi zihninde öznel maksimlerin rehberliğinde gerçekleştirdiği bir

Düşünür, Kant felsefesinde özel olarak bir dil teorisi olmamasına rağmen sistematik bütünlük içinde ele alınarak incelendiğinde, teorinin temellerinde diyalog ve iletişimin kurucu bir rol oynadığının görüleceğini iddia eder. Recki'nin bu noktada başvuru mercii tıpkı Arendt gibi 3. *Kritik*'teki refleksif yargıya dair ortaya konan ortakduyu ve genişletilmiş zihniyet ilkesinin, kendisini başkasının yerine koyarak yargıda bulunmayı ifade eden maksimidir. Bu okumaya göre yargıda bulunan öznenin bunu yaparken kendisini başkasının yerine koyma ve başkasının yargısını göz önünde bulundurma gerekliliğinin altını çizen söz konusu maksim, teorinin öznelarası ve dolayısıyla iletişimsel karakterine işaret eder. Bununla birlikte Recki, Kant'ın aklın teorik ve pratik kullanımına atfettiği belirleyici yargı türünü politikanın doğasına uygun bulmadığı için dışarıda bırakan Arendt'ten farklı biçimde, diğerlerinin yargılarını göz önünde bulundurmaya olanak veren genişletilmiş zihniyet maksiminin üretilen yargının evrenselliğine teminat oluşturan bir tür iletişimsel öge olarak, refleksif yargıyla sınırlı olamayacak şekilde rasyonel tüm yargılar için geçerli olması gerektiğini iddia eder. Bu türden bir argüman için kritik nokta kendisini başkasının yerine koyarak düşünme maksiminin bu düşünme faaliyetini diğerlerinin somut yargılarına değil, tüm öznelere "olanaklı" yargılarına gönderme yaparak gerçekleştirdiğidir (Recki, 2010: 195; Kant, 2000: 174). Dolayısıyla bu maksim empirik bir başvuruyu değil, daha çok öznenin yargıda bulunma faaliyeti esnasında refleksif şekilde kendisine diğer tüm insanların olanaklı evrensel yargılarını temsil eden transendental bir imkânı karakterize eder. Ancak Recki diğerlerinin olanaklı yargısını temsil edebilmenin imkanını diğerlerini tanımayı veya daha doğru bir ifadeyle anlamış olmayı gerektirdiğini ifade ederek, kendini diğerinin yerine koymanın ön koşulunun yine de iletişimsel bir öge ve çabadan geçtiğini dile getirir. Aslında burada Recki'nin ortaya koyduğu argümana katılıp katılmamak bir anlamıyla iletişimin nasıl tanımlandığına bağlı olarak değişir. Buna göre eğer iletişimi Habermas'ın somut ve sınırlı bir insan topluluğunun karşılıklı biçimde birbirlerinin tikel yargılarını paylaşıp birbirlerini ikna etmeye yöneldikleri bir söylem türü olarak

---

refleksiyonla belirleme usulünü monolojik bir faaliyet olarak nitelendirir. Dilin evrensel pragmatik kullanımı dışında fiili öznelarası müzakereyi önceleyen, yani fiili bir müzakereye dahil olmamış öznelere tarafından yine kendi öznel zihinsel faaliyetleriyle sınırlı kalarak ulaşılan ortak kabullerin tüm öznelere bağlayan toplumsal ahlaki normlar olarak herhangi evrensel bir geçerliliklerinden bahsetmek mümkün değildir (Habermas, 1990: 203). Höffe'nin deyişiyle Apel ile Habermas'ın transendental ilkeyi zihinsel bilinç formlarından dilin pragmatik formlarına kaydırmaları söylem etiği açısından "transendental etikten" "transendental pragmatığa" geçişi imleyen bir paradigma değişikliği olarak kavranır (Höffe, 2002: 235). Bu geçiş bir ölçüde özne veya bilinç merkezli transendental felsefe anlayışından öznelarası veya iletişim merkezli evrensel dil pragmatığına geçişte tekabül eder.

anlarsak, bu durumda Kant'ın düşüncesinin iletişimsel veya diyalojik olduğundan söz edilemeyecektir. Zira Kant 3. *Kritik*'in 32. maddesinde kişinin öznel beğeni yargısını oluştururken (empirik veya gerçek *a posteriori* bir etkileşimle) başkalarının yargıları üzerinden bir yargıya varmadan ve hatta başkalarından bağımsız ve otonom bir pozisyondan hareket edilmesi gerektiğini belirtir (Kant, 2000: 163). Buna karşıt şekilde fiili aktüel bir iletişim aracılığıyla başkalarının ne düşündüğünü göz önünde bulundurarak yargı oluşturmak otonominin askıya alınması olarak heteronomiye düşmeye yol açar. Kant'a göre tam da bu nedenle "kişinin başkalarının yargılarını kendi yargısının belirleyici zemini kılması heteronomi olacaktır (Kant, 200: 163)." Kant'ın ötekilerin yargılarını göz önünde bulundurmaya sağlayan genişletilmiş zihniyet maksimi kapsamının edimsel, empirik olarak tek tek kişilerin fiili yargılarından ziyade, ötekilerin "olanaklı" yargılarını kapsayabileceğine dair vurgusu bu gerekçeden ileri gelir. Zira kişinin evrensel bir beğeni yargısı geliştirmek için, fiili bir kamusal alanda aktüel iletişime girilmiş kişilerin yargılarını değil, "öznel" yargısını empirik öğelerden arınmış transendental zeminden hareketle diğerlerinin "olanaklı" tüm yargılarını göz önünde bulundurarak geliştirmesi gerektiği ifade edilir (Kant, 200: 173-174). Maksime daha yakından bakıldığında, maksimin kapsam ve çerçevesini belirlemeye yardımcı olmaları bakımından özel bir ilgi hak eden iki ifadenin ön plana çıktığı görülebilir. Bu ifadelerden ilki maksimin yargılarına başvurulması gerektiğini dile getirdiği "diğerleridir". Diğerleri ifadesinin Kant tarafından özellikle belirli sınırlar içindeki bir kamusal alan sakinlerine mi, kişinin içinde yaşadığı çevreye mi, yoksa dünya üzerindeki insanların hepsi veya daha ötesi rasyonel bir yargıda bulunabilme kapasitesi olan tüm akli varlıklara mı işaret ettiği yalnızca bu ifadeye bakılarak anlaşılır. Ancak Kant'ın teorik, pratik ve estetik yargı ve bilgi türlerinin geçerliliğine ilişkin teorinin temeline koyduğu belirleyici ölçütün transendental evrensellik veya evrenselleştirebilirlik olduğu göz önüne alındığı vakit, ifadenin tüm rasyonel varlıkları kastettiği veya kapsamı gerektiği şekilde anlaşılacağı güçlü bir ihtimale dönüşmektedir. İkincisi ise "olanaklı" yargılar ifadesidir. Bu ifadeyle ilk bakışta, fiili bir iletişim ağı içerisinde elde edilebilir veya ulaşılabilir kapsam ve mesafedeki yargıların tümünün kastedildiği iddia edilebilir. Ancak ifadenin böyle bir anlama sahip olduğu şeklindeki bir varsayımdan hareket etmek, Kant'ın yukarıda vurgulanan kaçınılması gereken heteronomiye düşme tehlikesine zemin hazırlaması nedeniyle makul bir seçenek olmayacaktır. Dolayısıyla buradaki olanaklı tüm yargılar ifadesinin fiili bir iletişim ağı içerisinde ulaşılması mümkün olmayan ve bu nedenle

öznenin transendental zihinsel temsil faaliyeti aracılığıyla rasyonel tüm öznelerin sahip olabilecekleri yargılar bütününe tekabül ettiğini varsaymak akla daha yatkın gelmektedir. Bu bakımdan kendi fiili iletişimsel çevresinin yargılarını göz önünde bulundurarak yargıya varan özne de nihayetinde tikel bir insan grubunun bağlamsal yargılarının sınırlarında kalacaktır, ki bu da varılan yargının geçerli olmak için taşınması gereken evrensellik iddiasını sorunlu hale getirerek bu yargıları öznel (bireysel veya toplumsal) kanaatler statüsüne indirgeyecektir. Kant'ın geliştirdiği transendental beğeni yargısının üzerinden gelmeye çalıştığı tam da bu türden bir perspektivist beğeni anlayışıdır.

Diğer taraftan eğer iletişim, genel geçer evrensel yargılar üretmek için diğerlerinin yargılarını göz önünde bulundurma gerekliliğinin imkanını her türlü fiili iletişime öncel transendental düzeyde sağlayan bir faaliyet olarak tanımlanırsa bu durumda hem belirleyici hem de refleksif yargı türlerinin ikisinin de diyalojik olduğundan bahsedilebilir. Bu türden bir yaklaşım iletişime dair tanımdan iletişimin fiili olması gerektiği şeklindeki zorunluluğu dışlayarak, iletişimi, özneyi yargı koyarken empirik benliğin öznel, olumsal yaşam bağlamlarının ötesine taşıyan bir düşünme biçimi aracılığıyla kendini “onlardan biri” ve hatta tüm rasyonel öznelerin evrensel sözcüsü olarak konumlandırmaya imkân veren bir yargıda bulunma faaliyetinin ön koşulu olarak tanımlar. Burada iletişim gündelik, empirik etkileşimden farklı olarak, (Arendt'in yorumladığı gibi) kişinin tek başınayken bile dışarıda, kendinden başka insanların varlığını hesaba katan ve onların olası yargılarını kendi zihninde temsil ederek gerçekleştirdiği bir yargılama türüne yaklaşır. Bu anlamda Recki Kant'ın genellikle monolojik bir faaliyete örnek olarak gösterilen “İnsanın kendi kendine ve kendi kendisiyle konuşma tarzı olarak düşünmenin doğası” ifadesinde içerilen “konuşma” kavramının iletişimsel bir yetiyi vurguladığını ve refleksif, transendental düzeyde bile zorunlu olarak bir ötekini ve dolayısıyla iletişime dair bu tanım kapsamında bir öznelerarasılık koşulunu içerdiğini ileri sürer (Recki, 2010: 199). Recki burada argümanı kavramsal-mantıksal bir zemin üzerine inşa ediyor gözükmektedir.

Kant'ın burada ortaya koyduğu yargı türünün iletişimle olan ilişkisine dair başka bir yorum da mümkün; buna göre genişletilmiş zihniyet ve kendisini başkasının yerine koyabilme yetileri fiili iletişim aracılığıyla olmasa bile, iletişim ve etkileşimi mümkün kılan transendental zemin olarak yorumlanabilir. Başka bir deyişle, transendental ortak



evrensel yetilerin, öznenin politik veya ahlaki bir doğru veya sanatsal güzele dair kendi öznel yargısını diğer öznelerce paylaşılabilir veya onlar tarafından kabul edilebilir kılmasının ve dolayısıyla karşılıklı anlaşma ve mutabakata varmanın olanağını sağlayan öznelarasılığın dayandığı iletişimin güvencesini oluşturduğu iddia edilebilir. Bu nedenle ortak yargılarda bulunmanın olanağını sağlayan transendental koşullar tam da birbirini anlayıp karşılıklı anlaşmayı varsayan fiili kamusal iletişimin olanaklılık koşullarını oluşturacaktır. Bu türden bir okuma, Kant'ın pratik felsefesini oluşturan ahlak ve politika metinlerinde sıklıkla vurguladığı kamusal iletişim ve ifade özgürlüğünün olanağının ortak yargılar üretmeyi sağlayan transendental koşullar üzerine inşa edildiğini ifade edecektir. Buna göre transendental yetiler, her ne kadar öznel monolojik bir başlangıç noktasını tarif ediyorsa da, bunlar aynı zamanda toplumsal diyalojik fiili etkileşim ve ilişkilere olanak veren, fiili öznelarası iletişimi önceleyen öznel ön koşullar olarak yorumlanabilirler.

Höffe de özellikle *1. Kritik*'in "Öğeler Öğretisi" bölümünde serimlenen olanaklı insan bilgisi ve bilimsel soruşturmanın *a priori* koşullarının meşru geçerlilik için öznelarası bir uzlaşma gerektirmeyen, fakat uzlaşmanın kendisini mümkün kılan bir işleve sahip olduklarını ifade ederek, iletişim ile *a priori* transendental yetiler arasındaki ilişkiyi bu alternatif okumaya yakın bir yerden yorumlar.

Zira en katı ve nesnel anlamıyla paylaşılan bir ortak dünyanın koşulları olmaları nedeniyle [transendental *a priori* koşullar olarak] onlar, tüm uzlaşımlara olanak sağlamak ve uzlaşımın olanaklılık koşulları olmalarıyla "özgür yurttaşların [üzerinde varabilecekleri] mutabakata" layıktırlar. Daha kesin bir ifadeyle, hem yurttaşlar hem de ulaştıkları uzlaşma, bu öğelere arka planda zaten daima sahiptirler (Höffe, 2009: 410).

Höffe başka bir yerde ise diyalojik olarak tanımladığı söylem etiği ile monolojik olmakla itham ettiği Kantçı etiği bu özellikleri bakımından birbirine karşıt olarak konumlandıran (ve Habermas ile ileri sürdüğü bu iddiayla büyük oranda uzlaşan) Apel'e cevaben monoloji ile diyalojinin birbirini zorunlu olarak dışlamadığını ve Kant örneğinde öznel otonomi ve öznelarası karşılıklılığı birbirlerini kapsayan ve bir yönüyle tamamlayan bir ilişki içinde betimler (Höffe, 2002: 243). Buna göre hukuk öğretisi karşılıklı öznelarası ilişkileri içeren grupların otonomisine gönderme yaparken, ahlak öğretisi ise hukuk ve politik ödevler de dahil olmak üzere ahlaki normatif tüm ödevleri kapsayan bir öznel otonomi anlayışını belirtir. Bu bakımdan, her ne kadar açıkça dile getirmese de ifadelerinden çıkarılabilecek bir yaklaşımla Höffe, söylem etiği eğer karşılıklı toplumsal ilişkiler ağında (Kantçı terminolojideki

karşılığı heteronomi olan) stratejik eylemin yanında seçim özgürlüğü ve otonom bir irade varsayan ve konsensüse yönelmiş zordan azade bir iletişim türü olarak (Kantçı terminolojideki karşılığıyla otonomiye gönderme yapan) söylem etiğine (bu anlamda iletişimsel eyleme) ahlaki bir yer vermek istiyorsa, söylem teorisi içerisinde öznel iradenin otonomisine imkan tanıyacak, öznelarası iletişim ve bunun sonucunda varılan uzlaşya zemin sunacak bir tür “monolojik ögeye” (Höffe’nin ifadesiyle öznel otonom eylem formuna zemin sunan bir tür saf iradeye) yer vermesi gerektiğini dile getirir. Bu türden bir gereklilik öznel iradeyi varsaymayı ve böylece stratejik eylem ile iletişimsel eylem arasında olduğu varsayılan normatif etik ayrımı gerekçelendirmeyi mümkün kılacaktır. Otonomi olmaksızın fiili olarak gerçekleşen bir konsensüsün, ahlaki içeriği olan normatif, ideal bir konsensüse dönüştürülmesi olanaksızdır. Zor ve baskıdan azade ideal söylemden elde edilen normatif konsensüs, kendi öznel gerekçelerini kendi iradesine dayandırarak ve bu anlamda kendi iradi seçimini kendisiyle olan monoloğunda belirleyen öznenin otonomisini varsaymaksızın gerekçelendirilemez (Höffe, 2002: 243). Höffe sonuç olarak Kantçı düşüncenin önemli öncüllerini kendilerine rehber olarak aldıklarını kabul eden söylem etiği teorisyenlerinin kendi teorik yaklaşımlarının geçerliliğini öne sürebilmeleri için yaklaşımlarına argümantatif zemin sunan Kantçı düşüncüyü aşılması gereken modası geçmiş eski paradigmaya ait bir yaklaşım olarak değil, söylem teorisinin ait olduğu iletişimsel paradigmaya geçişe önyak olan bir yaklaşım olarak görmeleri ve kendi düşüncelerini de Kantçı teorinin pragmatik dil teorisi ışığında bir yeniden yapılandırma girişimi olarak nitelendirmeleri gerektiğini ifade eder (Höffe, 2002: 235; 242-243). Bu nedenle Höffe aralarındaki büyük kapsamlı örtüşme ve anlaşmalar göz önünde bulundurulduğunda Kantçı ahlak ile söylem etiği arasındaki farkların abartılacak kadar büyük olmadığını ve bu görüşler arasında cereyan eden tartışmaların (Kant’ın takipçileri olan Apel, Rawls ve Habermas’ın birbirleri ve Kant ile olan fikir ayrılıklarının) bir aile içi kavga (*family quarrel*) olarak görülmesi gerektiğini dile getirir (Höffe, 2002: 269).

Şimdi Habermas’ın Kant’ın ahlak felsefesine dair değerlendirmelerine geri döndüğünde, iki yaklaşım arasında Habermas’ın Kantçı düşüncüyü temel öncülleri bakımından takip etmesi nedeniyle önemli benzerliklerin hala var olduğunun

görüleceği gibi<sup>57</sup>, bunun yanında yukarıda da işaret edildiği gibi Habermas'ın normların geçerliliğini evrensellik ve söylem ilkeleri ışığında tabi tuttuğu koşulların, izole bir öznenin monolojik akıl yürütme sürecinden, fiili, empirik kamusal bir tartışmaya aktarılmasında yapıldığı gibi önemli ayrımların varlığı da fark edilecektir. Habermas'ın ortaya koyduğu yukarıdaki iki ilke belirlediği koşullar bakımından bir tartışma içine girecek katılımcılar çokluğu ile bu katılımcıların gerçek yaşamları üzerine birbirlerine sundukları argümantatif geçerlilik iddiaları bağlamında uzlaşmalarını gerekli kılar. Pratik akla içkin kategorik buyruk ise transendental düzeyde sağlanmış kamusal söylemi önceleyen bir konsensüs varsayar (Rehg, 1996: xii). Bu nedenle Habermas “iletişimsel eylem teorisiyle pratik akli iletişimsel akılla değiştiren yeni bir yaklaşım benimsediğini” ifade eder (Habermas, 1996: 3). Habermas geçerlilik iddiası taşıyan normların gündelik yaşamda toplumsal bireylerin eylemlerini koordine etmede oynadığı role dikkat çekerek, bu işlevi görebilmesi için bir normun geçerliliğinin dayanışma veya ortak iş birliğini gerektirmesi bakımından neden monolojik değil de diyalojik olarak oluşturulması gerektiğinin altını çizer (Habermas, 1990: 67). Söylem, ortak yaşamı idame etmeyi sağlayan yaşam dünyasının arka plan kabulleri üzerine bir anlaşmazlık durumunda devreye girer, ki bu da geçerliliği zedelenmiş söz konusu ortak kabulün eylemi koordine etme güç veya ağırlığının yitirilmesiyle sonuçlanır. Bu durumda eylem koordinasyonunun tekrardan sağlanması, söylem sürecine konu edilen söz konusu normun rasyonel argümantatif tartışmadan çıkan makul sonuç ışığında tamamıyla terk edilmesi veya yenilenerek tekrardan ortak kabule alınması durumu, söylem katılımcıları olarak yaşam dünyası üyeleri arasında sağlanan iletişimsel konsensüsü gerektirir. Bu da Habermas'a göre söylem ilkesinin

---

<sup>57</sup> Habermas'ın söylem etiği teorisi Kant'ın ahlak felsefesini dört başlık altında toplanabilecek birtakım hususlar bakımından takip eder. İlk Habermas'ın söylem etiği de Kant'ın ahlak felsefesi gibi deontolojik bir karakter sergiler. Bir normun tarafsız, evrensel, söylemsel olarak geçerliliği gösterildikten sonra Habermas'a göre eylemin ona göre düzenlenmesi için bağlayıcı gücü vardır. Eylemin sonuçları, bağlamı veya tikel koşulları normun geçerliliğine ilişkin yargı üzerinde bir etkiye sahip değildir. Bu çokkültürlü gelenek sonrası toplumsal durumda genel geçer bağlayıcılığı olan ahlak teorisi geliştirmek için gerekli bir kriterdir. Bir diğer ortak özellik iki teorinin de bilişselci (cognitivist) oluşudur. Söylem etiği ahlaki yargıların doğrulanabilir olmak anlamında doğruluk değerleri olduğunu iddia eder. Bunlar basitçe inanç veya kanılar olarak ele alınamaz. Elbette ki Habermas ahlaki normlar ile olgusal önermeler arasında doğrulama açısından fark olduğunu inkâr etmez. Olgular ile önermeler arasında tekabülîyet ilişkisi varken, ahlak, normların toplumsal öznelerarası rasyonel temeller üzerinden oluşması anlamında nesnel doğruluk değeri taşır ve bu değer veya iddia yine öznelerarası iletişimde söylem etiğinin ilkeleri ışığında denetlenebilir. İki teori arasındaki üçüncü örtüşme, ikisinin de formalist veya prosedürel olmasıdır. Söylem etiği kategorik buyruk gibi evrensel, genel geçer ahlaki normları üreten ilkeleri tarif ederek bu normların içeriklerinden ziyade değerlendirilme ölçütlerine ilişkin standartları belirleme işlevi görür. Buna göre söylem etiği ve kategorik buyruk ahlaki bir geçerlilik iddiasındaki normların test edilebileceği formel prosedürel ölçütleri tarif ederler. (Daha ayrıntılı bir okuma için bkn. Habermas, 1990; Duran, 2017: 63-69; Baynes, 1992: 108-112; Cooke, 2020: 561-563).

karşılıklı rızaya dayalı birleşik, ortak irade oluşumuna hizmet ettiğini söylemenin başka bir yoludur. Buradan çıkarılacak sonuca göre, tek tek bireylerin rızasının bir yansıması olan ortak iradeye dayandığını iddia eden yasal veya ahlaki bir normun izole bir öznenin tek başına gerçekleştirdiği akıl yürütmeye elde edilemez veya hiç olmazsa ortak iradeyi yansıttığı iddiasında bulunamaz oluşudur. Bu nedenle Habermas'a göre ortak irade oluşum süreci zorunlu olarak anlaşmayla sonuçlanan (veya sonuçlanmayan) karşılıklı rasyonel argümantatif fikir alışverişini içeren pratik, gerçek, eşit katılıma dayalı bir kamusal söylem sürecini gerekli kılar. Bu gerekçeye dayanarak Habermas Kant'ın evrensel ortak iradeyi yansıtmada iddiasındaki kategorik buyruk formülasyonunun bu iddiasının geçerli kılınması için şu şekilde dönüştürülmesi gerektiğini ileri sürer;

Evrensel bir yasa olmasını isteyebileceğim herhangi bir maksimin diğer herkes için de geçerli olduğunu varsaymaktan ziyade, evrensellik iddiasını söylemsel olarak test etmek amacıyla maksimumu tüm diğerlerine sunmam gerekir. [Evrensellik iddiasına ilişkin] vurgu, her birinin tutarlı biçimde genel bir yasa olmasını isteyebilirliğinden, evrensel bir norm olmasına dair mutabık olan herkes tarafından istenebilir olmasına kayar. (Habermas, 1990: 67).

İletişimsel eylem ile söylem etiğinden aşına olunan söylem ilkesi bu sefer yasal alana, burada geçerlilik iddiasıyla öne çıkan yasal normların bağlayıcılığına meşruiyet kazandıran iletişimsel, argümantatif rasyonel koşulları tarif eden ilke olarak tatbik edilir. Habermas'ın gözünde söylem ilkesinin gelenek sonrası ahlak ve hukuk normlarının her ikisinin de normatif gerekçelendirme ihtiyacına cevap veriyor oluşu ikisi arasındaki tamamlayıcı eş-köklülüğün işaretidir (Habermas, 1996: 107). Bununla birlikte ahlak ve hukuk arasındaki farktan dolayı burada ahlaki söyleme eşlik eden evrensellik ilkesi yasal söylemde yerini demokrasi ilkesine bırakır. Evrensellik ilkesi, ahlaki normların geçerlilik koşulu ile söylemdeki argüman kurallarını belirtirken, demokrasi ilkesi ise yasal/hukuki normların geçerlilik iddiasına imkân veren toplumsal politik kurumsal koşullara işaret eder (Baxter, 2011: 74). Diğer bir deyişle söz konusu ilke, pozitif hukuki yasanın meşruiyet iddiasında bulunabilmesi için sağlaması gereken prosedürel koşulları tarif ederek pozitif yasama/yasa koyma sürecine normatif meşruiyet sağlar.

Spesifik olarak demokrasi ilkesi, yalnızca yasal olarak oluşturulmuş söylemsel bir yasa koyma sürecinde bulunan tüm yurttaşların rızasını alabilecek kanunların meşruiyet iddiasında bulunabileceğini ifade eder. Diğer bir ifadeyle, bu ilke, birbirlerini gönüllü olarak katıldıkları

bir birliğin özgür ve eşit üyeleri olarak tanıyan yasal müştereklerin kendini belirleme (self-determination) pratiğinin edimsel anlamını açıklar (Habermas, 1996: 110).

Söylem, rasyonel iletişimsel eylemin argümantatif pragmatik koşullarını ifade ederken, demokrasi ilkesi bu ifade edilen normatif koşulların politik bir ortak kanaat ve irade oluşum sürecine eşit ve özgür katılımı mümkün kılan yasal bir insan hakları sisteminin kurumsal oluşum ve uygulama koşullarını kapsar. Demokrasi ilkesi eşit katılım yoluyla ortak kanaat oluşum koşullarını kurumsal olarak güvence altına almakla söylem ilkesinin pratik işleyişine zemin sunar. Habermas bu itibarla söylem ile demokrasi ilkeleri arasındaki ilişkiyi “demokrasi ilkesi, söylem ilkesi ile yasal formun birbirine nüfuz etmesinden/iç içe geçmesinden türer” şeklinde özetler ve söylem ilkesi ile yasal düzenleme arasındaki demokrasi ilkesine hayat veren bu karşılıklı nüfuz edişin “hakların mantıksal doğuşu”na (*logical genesis of rights*) kaynaklık ettiğini dile getirir (Habermas, 1996: 121). Bunun anlamı, insanlara atfedilen (bireysel veya kamusal) hakların ancak ve ancak yasal bir pozitif hukuk sisteminde kurumsal şekilde işleyen demokrasi ilkesiyle var olabildiğidir. “Zira demokrasi ilkesi yalnızca bir haklar sisteminin kalbi olarak ortaya çıkabilir (Habermas, 1996: 121).” Bu kavramların genel yapısı açıklığa kavuşturulduğuna göre şimdi Habermas’ın düşünce tarihinde görmezden gelinmiş veya kavranmakta başarısız olunmuş özel ve kamusal hak ile otonomi arasındaki eş-köklülüğü bu kavramlar aracılığıyla nasıl temellendirmeye çalıştığına tekrardan dönülebilir. Burası Habermas’ın modern hukuk ile politikaya dair argümanının temelini oluşturur.

[Özel ve kamusal haklara ilişkin] söz konusu karşılıklı varsayım bir yandan yurttaşların yalnızca eşit oranda korunan özel otonomileri temelinde yeterince bağımsız olmaları şartıyla kamusal otonomilerinden uygun biçimde yararlanabileceklerine; fakat öte yandan [politik, kamusal, kolektif karar alma süreçlerine katılım gibi] üyelik hakları tanınmış yurttaşların, özel otonomileri üzerine karşılıklı anlaşmaya dayalı bir düzenlemeye sadece politik otonomilerini yeterli biçimde kullanmaları koşuluyla ulaşabileceklerine ilişkin sezgiyi ifade eder (Habermas, 1998b: 260).

Demokrasi ilkesi yurttaşların kamusal otonomileri uyarınca kendilerini tabi oldukları hukuki yasaların aynı zamanda yazarları olarak görmelerinin bir yönüyle teminatını oluşturur. Söz konusu kamusal otonominin yurttaşlar için tanımladığı demokratik olarak düzenlenmiş politik bir irade oluşum sürecine dahil olma hakkı, bu hakkı halihazırda tanımlayıp güvence altına alan bağlayıcı bir hukuk mevzuatının varlığını gerekli bir koşul olarak varsayar. Bununla birlikte bu türden bir mevzuatın var olma

yahut da oluşturulma imkânı özel hak taşıyıcıları olarak (*bearers of individual rights*) tüzel kişi statüsünde tanımlanan bireylerin gönüllülük esasıyla üye oldukları bir yurttaşlar birliğini gerektirir. Diğer bir ifadeyle, bireysel özgürlükleri tanımlayan özel haklar tanınmaksızın, bireylerin özgürce dahil oldukları varsayılan yurttaşlar birliğini düzenleyen hukukun bağlayıcılığının yurttaşlar nezdinde meşruiyetinden de bahsedilemez. “Kısacası bu haklar olmaksızın meşru hukuk da yoktur (Habermas, 1996: 125).” Habermas’ın bireysel haklar ile halk egemenlikleri kavramlarının birinin diğerini zaman veya mantıksal olarak önceleyemeyip, bunların birbirlerini karşılıklı olarak gerektirdikleri şeklindeki iddiasının zemini burada yatmaktadır. Demokrasi ilkesi, pratik düzeyde uygulanabilir olmak için bir yandan bu hakların hâlihazırda yasal olarak var olmasını gerektirirken, diğer taraftan da bu hakların teminatı olan pozitif hukukun meşruiyetini ortak irade ve bireysel rıza üreten bir sürece bağlayarak hukuku bu hakları tanımayla zorlamakla hakların mantıksal doğuşunu mümkün kılar. Aynı şekilde hukuk ve demokrasi arasındaki ilişki de eş zamanlı veya eş-köklü karşılıklı bir gerektirme formunda söz konusu olur. Buna göre meşru yasa yapma pratiği olarak demokrasi ilkesi tanımladığı prosedürlerin hukuki pozitif yasalarca teminat altına alınması gerekliliğiyle pozitif hukuka bağlanırken, hukuk da ortaya koyduğu bağlayıcı yasaların meşruiyetini veya yasa koyma hakkını demokrasi ilkesine dayanarak edinmektedir (Habermas, 1996: 126-127). Bu anlamda hukuk ve demokrasi de birbirlerini birinin diğerini mantıksal olarak önceleyemeyeceği biçimde karşılıklı olarak varsaymak zorundadır. İki kavramın birbirlerinin varlık koşulları olmaları bakımından karşılıklı olarak birbirlerine yaptıkları referans nedeniyle Habermas aralarındaki ilişkiyi döngüsel bir süreç olarak adlandırmaktadır. Yasal (veya olgusal) olan normatif olanın (veya geçerliliğin) kurumsal düzeyde gerçekleşme koşullarını mümkün kılarken, normatif olan da yasal olanın meşru ve geçerli olmasına dayanak sağlar. Bu argüman Habermas’ın meşruiyetin paradoksal olarak yasallıktan çıktığı yönündeki muğlak ifadesini açıklığa kavuşturur (Habermas, 1996: 130). Habermas böylelikle insan haklarını önceleyen veya kaynak sağlayan doğal, metafizik veya aşkın bir kaynağa başvurmadan meşru hukuk ve hak kavramlarını yine toplumsal ve en önemlisi iletişimsel rasyonalitenin pragmatik koşullarına göndermeyle temellendirme yolunu izler. Diğer bir deyişle Kant’ın iddia ettiği gibi hukuki meşruiyet yasallığı (transendental veya doğal anlamda) öncelemez, tam da bireysel iletişimsel özgürlük ve kamusal müzakereye dahil olma haklarını temele alan demokratik söylemin yasal süreç veya prosedürel olarak uygulanmasının ürünü olmak bakımından ondan çıkar.

Birbirlerinin olanaklılık koşullarını sağlamak bakımından demokrasi hukuku, hukuk da demokrasiyi üretir. Dolayısıyla iletişimsel ilişkilerinde bireylerin birbirlerini muhatap olarak karşılıklı olarak tanıdıkları hakların iletişim öncesi temellerine göndermeyle hareket etmek spekülâtif bir varsayım olmanın ötesine geçemez. Bu nedenle hukuk ve onun mantıksal zemini, kendi kendine referansla fiili olarak işleyen bir yasal sistemin yine kendi rasyonel iletişimsel olanaklarına dönülerek açıklanabilir. İletişimsel karşılıklı tanınma ilişkilerine dayanan bir haklar sistemi bu anlamda her ne kadar sözleşmeci bir kavrayış gibi algılanmaya müsait görünse de, Habermas bir nihai başlangıç noktası varsaymadığı için kurucu moment yine döngüsel yasal koşullar bağlamında açıklanmaktadır. Bu nedenle Habermas'ın hukukun pragmatik koşullarına ilişkin analizi, birbirini karşılıklı varsayan veya açıklayan normatif ve olgusal kavramların pratik işleyişte iç içeliğinden retrospektif bir geri çekilmeyle yapılan incelemeye dayanmakta ve bu nedenle analiz, kamusal ve özel otonomi ile hak kavramlarının birinin açıklamasından diğerine geri giden bir döngüsellığe dönüşmektedir (Habermas, 1996: 129).

Tüm bu argüman ve iddiaların oluşturduğu kavramsal çerçeveyi post-metafizik bir düşüncede birleştiren model yukarıda değinildiği gibi müzakereci demokrasi modelidir. Habermas daha önce net bir şekilde ortaya koymakta başarılı olmadığı sistem ve yaşam dünyası ilişkisini şimdi yasal-politik bağlamda müzakereci demokrasi modeline karşılık düşen iletişimsel eyleme göndermeyle temellendirir. *BFN*'de geliştirilen teorinin bu düzeyine kadar, genel anlamda iletişimsel rasyonalite zemininde gerçekleşen etkileşim ve karşılıklı tanınma ilişkileri ile bu ilişkiler çerçevesinde yorumlanan haklar sistemine denk düşen hukukun normatif boyutu ele alındı. Diğer bir ifadeyle meşruiyet iddiasında bulunabilecek fiili bir hukuk sistemi için karşılanması gereken normatif arka plana dair bir analiz yapılmıştır. Şimdi sıra bu normatif boyutun pratikte bir devlet mekanizmasında nasıl şekilleneceği veya buna karşılık gelen fiili kurumsal işleyişin toplumsal örgütlenmeye nasıl yansıdığı açıklamasına gelmiştir. Müzakereci demokrasi modeli bu amaçla bir yanda yaşam dünyasının normatif iletişimsel yapısı, diğer yanda ise sistemik kurumsal bir mekanizma olarak iktidar ve devlet olmak üzere iki toplumsal katman arasındaki ilişkiyi, zeminini demokratik bir iletişim modelinde bulan meşru hukuk aracılığıyla düzenleyecektir.

#### **4.3.1.3. İletişimsel İktidar ile İdari İktidar Ayrımı**

Müzakereci demokrasi modeli her şeyden önce Habermas'ın burada ilk defa ortaya koyduğu bir ayırmadan hareket eder: demokratik meşru bir hukuk devletinde politik iktidar, iletişimsel iktidar (*communicative power*)<sup>58</sup> ve idari iktidar (*administrative power*) şeklinde birbirinden farklılaşır (Habermas, 1996: 136; Flynn, 2004: 435). Bu ayırım sistem ve yaşam dünyası kavramlarının bir yönüyle politik düzeydeki karşılıkları olan merkez-çevre kavramsal ayırımını peşi sıra getirir. Habermas teoriye dahil ettiği iletişimsel iktidarı, sivil kamusal alan olarak ortaya koyduğu çevrede işleyen, buradan çıkan kanaat veya genel iradenin kararlarından etkilenen herkesin eşit ve özgür katılımına açık demokratik, rasyonel kamusal müzakereyle ilişkilendirir. Bu iletişim koşulları sağlıklı işleyen bir kamusal alanda şiddetten bağımsız, sadece en iyi argümanın zordan azade zorlayıcılığının geçerli olduğu ideal konuşma durumunu varsayar. İletişimsel iktidar, kendi politik toplumsal koşulları üzerine en doğru yargıyı hedefleyen veya çıkar çatışmaları üzerinde pazarlığa girişen tarafların karşılıklı olarak öne sürdükleri geçerlilik iddiaları üzerinde argümantatif tartışmalardan doğan fikir birliğinde somutlaşır. Ortak bir kanaat veya irade oluşumuna gönderme yapan iletişimsel iktidar, Habermas'ın hukuk-politika teorisindeki cumhuriyetçi halk egemenliğinin kavramsal karşılığı olarak görülebilir (Habermas, 1999: 941). Bununla birlikte normatif ve motivasyonel bağlayıcılık sağlamaktan öteye gidemeyen iletişimsel iktidarın çoğulcu ve çok renkli karmaşık modern toplumların bütünleşme ihtiyacını karşılayabilmesi için söz konusu ortak kabullerin kurumsal ve dışsal bağlayıcılığı olan idari iktidarla tamamlanması veya daha doğrusu dönüştürülmesi gerekmektedir (Baynes, 1995: 212-213). İdari iktidar meşru yasal hukuk aracılığıyla yetkilendirilmiş sistemik bir mekanizma olan devlet otoritesini temsil eder. Demokratik söylem ilkesinin işaret ettiği şekliyle yurttaşlara dayattığı kural ile kaidelerin meşru ve takip edilmeye değer olduğunu iddia edebilmek için idari iktidar kendisini iletişimsel iktidarın kurumsal karşılığı olarak düzenlemek zorundadır. Dolayısıyla iletişimsel ve idari iktidar arasında yapılan bu ayırım, idari iktidarın uygulamakla yükümlü olduğu yasaların iletişimsel iktidardan süzülen yargı veya kanaatlerin yasalaşması olduğundan, söz konusu yasalara tabi yurttaşların tabi oldukları yasaların aynı zamanda yazarları olmaları gerekliliğine işaret eden normatif

---

<sup>58</sup> Habermas, Arendt'ten iletişimsel iktidar kavramını müzakereci demokrasi modeli bağlamında yeniden yorumlayarak devralır (Habermas, 1996: 147). Arendt iletişim ve idari iktidar ayırımı yapmaktan ziyade iktidarı doğrudan doğruya hiyerarşik bir altüst ilişkisinden kurtararak yatay düzlemde etkileşime giren bireyler çokluğunun ulaştığı fikir birliğinden çıkan ortak uyum olarak anlar.



ilkenin pratik kurumsal imkanını sağlamaktadır (Habermas, 1996: 147; Baxter, 2011: 86). Habermas kendisini normatif ilkeler konusunda takdir edip mutabık olduğu Kant ve Rawls'dan, bu düşünürlerin hukuk ve adalet ilkelerine ilişkin yaklaşımlarında salt normatif zeminde kalarak bu ilke ve normların pratik kurumsal karşılıklarını geri plana attıklarını iddia ederek ayırır (Habermas, 1998a: 132, 135). İdari iktidar kendisine meşruiyet sağlamak adına iletişimsel iktidarın içinden çıkacağı demokratik koşulları var ve sürdürülebilir kılarak yurttaşların kamusal hak ve özgürlüklerinden yararlanmalarına uygun kurumsal, politik koşulları sağlamakla yükümlüdür. Bu bakımdan “tüm politik iktidar yurttaşların iletişimsel iktidarından türer (Habermas, 1996: 170).” Demokrasi ilkesi bu anlamda iletişimsel ve idari iktidar arasında sürekliliği sağlanması gereken simetriyi kurmaya hizmet eder.

Bununla birlikte iletişimsel iktidarın idari iktidara ideal yoldan yansması devletin idari organları arasındaki güçler ayrılığının demokratik anayasa tarafından sağlanıp denetlenmesiyle mümkün olabilir. Bu işlevi üstlenecek anayasa Habermas'a göre demokrasi ilkeleriyle içsel olarak ilişkili temel insan hakları rehberliğinde şekillenerek özel ve kamusal hakların bir arada demokratik bir kanaat ve irade oluşum sürecinde etkin şekilde kullanılmasını güvence altına almakla yükümlüdür. İletişimsel iktidar katılıma dayalı karşılıklı eşit bir düzlemde gerçekleştirilen iletişim ve müzakereden çıkan taleplerin resmi bürokratik biçimde örgütlenmiş idari iktidarın yer aldığı merkeze aktarılması ve bu kararların burada yasal forma geçirilerek yasama, yargı ve yürütme organlarının her birinin kendi işlevi ölçüsünce bu kararların uygulanmasını temin etmesi sağlanır (Zurn, 2014: 165-166). Hukuk tam da bu noktada, iletişimsel iktidar ile idari iktidar veya çevre ile merkez arasında iletişimsel demokratik prosedürlerden çıkan ortak kanaat ve irade oluşumlarının iletimini sağlayan bir “aktarım kanalı” (veya şeridi) (*sluice*) işlevi görür (Habermas, 1996: 170). Hukuk, anayasal insan hakları temelinde düzenlenmiş demokratik yasal prosedürler aracılığıyla kamusal sivil alanda gerçekleşen müzakerelerden çıkan talep ve sonuçları politik idari iktidara yönlendirerek, bu taleplerin yurttaşlarca onları temsil etmesi için yetkilendirilmiş parlamento eliyle yasaya dönüştürülmesiyle yurttaşların tabi oldukları yasaların aynı zamanda yazarları olmalarının önünü açar. Bu perspektiften demokratik parlamenter seçimler müzakereci politik sistemin önemli bir kısmını oluşturuyorsa da, müzakereci demokrasi modeli bağlamında meşruiyet yurttaşların kamusal irade oluşum süreçlerine dahlini salt hükümet seçimlerine indirgeyen bir demokrasi

anlayışından öteye, çok daha geniş aktif ve sürekli bir kamusal katılımı karakterize edilir. Kamusal alan tüm partilerin, derneklerin, düşünce kuruluşlarının ve bireysel yurttaşlardan oluşan sivil toplum örgütlerinin katılımına anayasa tarafından sağlanan güvenceyle açık tutulmalıdır (Flynn, 2004: 441). Bununla birlikte kamusal ve sivil alanlar her ne kadar resmi olarak belirlenmemişse de katılımcı yurttaşların özel ve kamusal hakları gözetilerek buradaki müzakere ve iletişim koşullarının adalet ve eşitliği temele alan bir tarzda düzenlenmesi gerekir. Diğer bir deyişle yasal hukuki olana kaynaklık eden demokratik iletişim ve müzakerenin teminatı yine döngüsel olarak söz konusu demokratik müzakereden çıkan hukuki yasalarca düzenlenip güvencelenmelidir. Bu durum meşru bir anayasal hukuk sisteminin üretiminde iletişimsel kamusal iktidar ile resmi hukuki kod ve sınırlamalara tabi idari iktidarın birbirlerini tamamlayan karşılıklı ilişkilerinin oynadığı rolü betimler. Hukukun üstünlüğü ilkesine göre düzenlenmiş demokratik anayasal devlet tam da dayandığı hukuk aracılığıyla özel ve kamusal hakların politik sistem içinde ve tarafından muhafaza ve icra edilmesini sağlamakla toplum ve devlet (veya yaşam dünyası ile sistem) arasında ideal yönü çevreden merkeze doğru olması gereken bir akışı mümkün kılar. “O zaman genel anlamda anayasal devlet fikrini, iktidar kodu aracılığıyla yönlendirilen idari iktidarın, yasa yapıcı iletişimsel eyleme bağlanması ve toplumsal iktidarın gayri meşru müdahalelerinden korunması için bir gereklilik olarak yorumlamak mümkün (Habermas, 1996: 150).”

Tüm bu açıklamalar büyük resme bakılarak yorumlandığında, Habermas’ın modernitenin kendisiyle özdeşleştirilen araçsal rasyonalite eleştirisine karşı yine modern toplumsal bir fenomen olan hukuka göndermeyle veya modernitenin yıkıcı yan etkilerinin yine modernitenin sağladığı rasyonel imkanlarla dengelenip ortadan kaldırılabileceğine dair savunusunda hukuka merkezi yer veren bir argüman geliştirerek yanıt vermeye çalıştığı görülmektedir. Başka bir deyişle Habermas, yaşam dünyasının normatif ahlaki ve politik kaynakları üzerinde modern rasyonalizasyonla birlikte ön plana çıkan teknik araçsal rasyonalite tahakkümünün özgürlük ve anlam kaybına neden olan bozucu paradoksal etkilerine karşı hukuku rasyonalizmin özgürleştirici olanaklarının en önemlisi olarak konumlandırır. Hukuka ilişkin bu türden bir tanımlama Habermas’ın daha erken tarihli metinlerinden birinde hukuku sistem mekanizmalarının yaşam dünyasına tecavüzünü engelleyen dengeleyici “demokratik bir baraj” (*a democratic dam*) olarak tarif edişinin ötesine geçer

(Habermas, 1992b: 444). Bundan başka Habermas zaman zaman iletişimsel eylem aracılığıyla insanların hukuk ve politik karar alma süreçleri üzerinde etkiye bulunabilmelerini sağlamayı tarif eden bir “kuşatma modeli” (*siege model*) önermiştir. Ancak nihayetinde hukuka ilişkin model tercihini *BFN*’de ortaya koyduğu biçimiyle, diğer modellere nazaran “daha geniş kapsamlı bir demokratikleşmeye dayandığını” ifade ettiği “aktarım kanalı” (veya şeridi) modelinden (*sluice model*) yana kullanır (Habermas, 1998a: 136). Söz konusu modelde hukuk, özgürlüklerini gayri şahsi ileri kapitalist ekonomik ve idari sistem mekanizmalarının tehdidi altında yitirmekle karşı karşıya olan bireylerin kamusal ve özel haklarını güvenceye alıp bu haklar aracılığıyla tersi yönde sistem mekanizmaları üzerinde söz sahibi olmalarının güvencesini sağlayarak bireysel ve toplumsal özgürlüğün teminatını oluşturur. Son tahlilde hukuk veya daha doğru bir ifadeyle Habermas’ın dile getirdiği normatif kriterleri karşılayan meşru hukuk, bireysel ve toplumsal otonomi ile özgürlüğü yine aynı failerin irade ve edimlerine dayanan yasal ve normatif insan hakları sistemi aracılığıyla güvenceye alarak modernitenin paradoksal etkilerine karşı önemli bir direnç noktası oluşturur.

#### **4.3.2. Kozmopolit Dünya Yurttaşlığı ve Uluslararası İlişkilerin Anayasallaştırılması**

Habermas’ın eşitlik, özgürlük, adalet gibi evrensel geçerlilik atfettiği insan haklarının normatif ideallerini pozitif hukuki yasalarla ilişkilendirmesi beraberinde birtakım sorunlar getirir. Bu sorunlardan ilki ve belki en önemlisi, yurttaşlık kategorisinin pozitif hukuki sınırlı veya bağlamsal doğası ile insan haklarının bu kategorinin ötesine işaret eden evrensel normatif karakterinin bir arada nasıl uzlaştırılabileceğine ilişkindir. Buna göre normatif boyutundan dolayı tüm insanları evrensel bir geçerlilikle kapsadığı iddia edilen “insan” haklarının belirli bir devlet veya ulusa üyeliği tanımlayan hukuki yurttaşlık statüsüne dayandırılması, bu kapsamın dışında kalan insanların bu haklarla ilişkileriyle birlikte aynı zamanda insan hakları kavramının normatif evrensellik iddiasının kendisini de tartışmalı hale getirir. Bu durumda özsel olarak meşru ve evrensel olduğu yönünde normatif bir iddiaya dayanan insan hakları ya evrensel ahlaki bir kategoride ele alınarak gerilim bertaraf edilecektir ya da insan haklarının evrensel kapsamıyla uyumlu olacak şekilde yurttaşlık tanımının revize edilmesi gerekecektir ki bu da sınırlı, belirli bir ulus devletin anayasasıyla tarif edilen bir yurttaşlık tanımının anayasanın geçerli olduğu kapsamın ötesine ilişkin bir tanım yapmakla yetkisi dahilinde olan kapsamı aşmaya meylettiği anlamına gelir.

Bunun sonucu olarak, belirli bir politik topluluğun halk egemenliğini ifade eden bir anayasanın kendi kapsamının ötesinde bir tanım veya uygulamaya girişmesi diğer birey, ulus veya halkların otonomi veya egemenlik haklarına tehdit oluşturma ihtimalini doğurur. Habermas insan haklarını ahlaktan ziyade hukuki bir kategori içinde ele aldığını bir kez daha dile getirerek söz konusu hakların evrenselliğini ahlaki zeminde temellendirmenin seçenekler içerisinde yer alamayacağını en baştan ortaya koyar (Habermas, 2005: 404). Dolayısıyla hukuki zeminde tanımlanan yurttaşlık kategorisinin belirli yer, zaman ve sınırlı bir topluluğa dair olması anlamında olgusal, pozitif yasal doğasını tüm insanları kapsayan insan haklarının soyut normatif evrensellik iddiasıyla tartışmaya yer bırakmayacak şekilde bir araya getirmek makul yegâne seçenek olarak kalmaktadır. Bu durumda belirli bir ülke veya politik topluluğun egemenliğine tehdit oluşturmayan, ancak bununla birlikte tüm belirli ulus veya devlet anayasaları için bağlayıcılığı olacak ve bunu pozitif hukuk kategorisini aşan metafizik, dini veya ahlaki bir ilkeye başvurmadan gerçekleştirecek bir hukuki insan hakları kategorisi geliştirmek elzem hale gelir. Diğer bir ifadeyle Habermas'ın ulus veya ulus-devlet endeksli meşru hukuk analizinin bu sefer ulus-ötesi veya uluslararası düzeyde gerçekleştirilerek temellendirilmesi gerekiyor. Habermas söz konusu tartışma bağlamında Kant'ın düşünsel çizgisini takip ettiğini açıkça ortaya koyar; "Kant'ın fark ettiği gibi, anlamsal içeriklerinden dolayı temel haklar uluslararası, yasal olarak yönetilen bir "kozmpolit toplum" gerektirir (Habermas, 1996: 456)." *BFN*'de bunu dile getirerek Habermas, pozitif bir hukuk kategorisi ile normatif evrenselliği içeren insan hakları kavramı arasındaki gerilimin tartışmayı sürüklediği kozmopolitizm temasını gözden kaçırmadığını, ancak mevcut çalışmada ele aldığı tartışmanın ulus-devlet düzeyinde işleyen hukuku odağına almış olmasından dolayı tartışma kapsamını bilerek sınırlandırdığı imasında bulunur (Habermas, 1996: 456). Bu nedenle Habermas'ın *BFN*'yi takip eden çalışmalarında uluslararası politik ilişkiler bağlamında hukuk ile kozmopolitizm temalarının yoğun biçimde yer bulmuş olması hiç de şaşırtıcı değildir. *Ahlak Metafiziği*'nde, birbirlerini tamamlamaları ve biri eksik kaldığında hiçbirinin tam olarak işler olamayacağını ifade ederek kamusal, uluslararası ve kozmpolit hukuk kategorileri arasında içsel zorunlu ilişkiye dikkat çeken Kant'ın bu iddiası yukarıdaki tartışmada açığa çıkan nedenlerden dolayı Habermas tarafından kabul edilmesi zorunlu bir ön koşul olarak kendini dayatır. Bu nedenle Habermas'ın kozmpolit hukuk üzerine düşünceleri ulus-devlet düzeyinde geçerli hukuki-politik öğeler ile uluslararası düzeyde ve buraya özgü ilişki türleri

arasındaki kategorik uyumu göz önünde bulundurmayı gerekli kılar. Habermas, ulusal hukuk temasına eğildiğinde yaptığı gibi uluslararası hukuk ve kozmopolitanizm tartışmalarında da Kant'ı temel başvuru merci olarak konumlandırıp, tartışmayı onun görüşlerini takip ettiği, eleştirdiği veya değişen tarihsel-toplumsal koşulların gereği olarak yenilediği bir hesaplaşma çizgisinde şekillendirir. Ancak Habermas'ın bu temayı ele aldığı metinlerde ortaya koyduğu çözüm önerilerinde, daha önceki çalışmalarında olduğu gibi zaman içinde kendi görüş ve varsayımlarını gözden geçirip yenilemesiyle birtakım değişimlerin meydana geldiği muhakkak göz önünde bulundurulmalıdır.

#### **4.3.2.1. Ebedi Barış Yolunda Kozmopolit İde ile Ulusal Egemenlik Arasındaki Gerilim**

Habermas'ın bu konuyu ele aldığı ilk ciddi çalışması 1996 yılında yayımlanmış (1998'de İngilizceye, 2002'de Türkçeye çevrilmiş)<sup>59</sup> olan "İki Yüzyıl Sonrasında Geriye Bakışın Kazanımlarıyla Kant'ın Ebedi Barış İdesi" makalesidir. Bu çalışmada Habermas, yayımlanmasının üzerinden iki yüzyıl geçmiş olan ve Kant'ın ebedi barışı tesis etme nihai amacı bağlamında uluslararası hukuk ile kozmopolitanizm değerlendirmelerini içeren *Ebedi Barış* metninde öne sürdüğü görüş, iddia ve önerileri, iki dönemin birbirinden farklı tarihsel koşullarını göz önünde bulundurup analiz eden yeniden yapılandırmacı bir yoruma tabi tutar. Bu analiz ışığında Habermas kozmopolitanizm düşüncesinin dünyanın mevcut durumu için ne ifade edebileceğini eksi ve artılarıyla ele alarak, günümüz sorunlarına çözüm sunabilmesi için yapılması gereken müdahalelere ilişkin kendi görüşlerini dile getirmeyi amaçlar (Habermas, 2005: 382).

Habermas, Kant'ın *Ebedi Barış* metninde devletlerin doğal bir süreç içerisinde ortak bir devletler federasyonuna doğru teleolojik tarihsel ilerlemeyi mümkün kılacak üç eğilime dayanan bir argüman geliştirdiğini belirtir. Bu eğilimlerden ilki, giderek daha çok devlette yer ettiği görülen cumhuriyetçi yönetim tarzının barışçıl olduğu varsayılan doğasıdır. Bu varsayım, kendi kaderine karar verme imkânını sağlayan halk

---

<sup>59</sup> Söz konusu makale Habermas'ın çeşitli makale ve yazılarının derlemesinden oluşan *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory* eserinin içinde diğer yazılarla birlikte ilk defa 2002'de "Öteki" olmak, "öteki" yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları başlığıyla Türkçeye çevrilmişse de aynı makale bu sefer 2005 yılı *Cogito* Dergisinin "Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant" başlıklı Kant özel sayısı (41-42) için Ayşegül Çakal tarafından yeniden çevrilmiştir. Çalışma boyunca metnin hem İngilizce hem de her iki Türkçe çevirisi de göz önünde bulundurulmuş ancak alıntı ve göndermeler Ayşegül Çakal'ın 2005 tarihli çevirisi baz alınarak yapılmıştır.

egemenliği ilkesini temele alan cumhuriyetçi devlet yurttaşlarının, kendi çıkarlarına olan barışı, sonuçları bakımından karşı karşıya kalacakları yoksulluk, ölüm riski gibi olumsuzlukların müsebbibi olan savaşa tercih edeceklerine ilişkin beklentiden ileri gelmektedir (Kant, 2015a: 319; 2006a: 75). Ancak Habermas'a göre yaşadığı dönemde kendisini hissettirmeye başlamış olsa da Kant tarafından uzun erimli etkileri öngörülemez kadar büyük olan milliyetçilik faktörü, Kant'ın yukarıdaki akıl yürütmesini tarihsel deneyimlerle yanlışlamıştır. Kant'ın tarif ettiği biçimiyle rasyonel ve belli oranda mesafeli olduğu varsayılan devlet-yurttaş ilişkileri, milletçiliğin ulusal özgürlük, bağımsızlık, ulusa bağlılık, mutlak aidiyet gibi güçlü duyguları harekete geçirmesiyle, yurttaşın üyesi olduğu devlet ve ulus uğruna yaşamını gözden çıkarabilecek denli kendisini devletle özdeşleştirmesine varan radikal bir dönüşüme uğramıştır (Habermas, 2005: 388). Kant'ın göz önünde bulundurduğu ikinci eğilim ise, küreselleşen ticaretin sonucu olarak oluşan ortak dünya pazarında ticari ilişki, etkileşim ve karşılıklı bağımlılıkları artan devletlerin ortak menfaatlerine öncelik vermek için sürekli barışın tesis edilmesi için daha istekli olacakları şeklindeki varsayıma dayanır. Ancak Habermas'a göre bu ikinci beklenti de 19 ve 20. yüzyıllar boyunca küresel düzeyde giderek hâkim ekonomik sistem haline gelen kapitalizmin ulusal düzeyde sınıf çatışmalarına, uluslararası devletler düzeyinde ise emperyalist mücadelelere yönlendiren mantığının dayanışmadan çok rekabet ve çatışmayı tetiklediğinin görülmesiyle geçersiz olduğunu ortaya koymuştur (Habermas, 2005: 389). Yanlış olduğu tarihsel deneyimler ışığında tasdik edilmiş üçüncü ve son öngörü veya çıkarım ise, uluslararası düzeyde normatif veya ahlaki ilkeler uyarınca kendiliğinden oluşan ve otonom toplumsal faillerin ortak kaygı ve amaçlar etrafında bir araya gelmelerini sağlayacak, giderek küresel bir hüviyet kazanan kamusal alanların barışa giden süreci hızlandıracak (ahlaki) rasyonel yargılar geliştirmeye hizmet edecek işlevlerine ilişkindir. Ancak yaşadığı dönemdeki kitle iletişim ve etkileşim araçlarının sınırlı menzilinden dolayı Kant'ın aklına bir ihtimal olarak bile gelmeyen propaganda, reklamcılık faaliyetleri ve kitle iletişim araçlarının manipülatif etkileri günümüzde kamusal alanı dışsal müdahale ve yönlendirmeye açık hale getiren yapısal bir dönüşüme uğratmıştır.

Bununla birlikte Kant'ın öngörme şansına sahip olmadığı bu tarihsel gelişmeler (milliyetçiliğin ayrıştırıcı etkileri, küresel yıkım ve travmalara yol ačan dünya savaşları, nükleer silahlara sahip büyük güçler arasındaki askeri ve ekonomik

rekabetin dünya geneli için oluşturduğu tehditler) Habermas'a göre kozmopolitanizm idesinin gözden düşmesine değil, tam tersine büyük bir ihtiyaç ve aciliyet olarak yeniden gündeme gelmesine zemin hazırladı. Ancak kozmopolitanizm düşüncesinin günümüz ihtiyaçlarına cevap verebilmesi, tarihsel olayların öğretici rehberliği ile dünyanın mevcut koşullarına göre değişmiş beklenti ve ihtiyaçları dikkate alan yeniden yapılandırmacı bir değerlendirmeye tabi tutulmasına bağlıdır.

Yukarıdaki eleştirel akıl yürütmelerin de gösterdiği gibi, Kant'ın kozmopolit düzen idesinin, köklü bir değişime uğrayan dünyanın mevcut durumuyla ilişkisini kaybetmemesi için, yeniden formüle edilmesi gerekir (...) Kant'ın önerisine getirilecek köklü bir kavramsal revizyonun üç noktaya odaklanması gerekir: (1) devletlerin dış egemenliklerinin ve aralarındaki ilişkilerin değişen doğası; (2) devletlerin iç egemenliği ve klasik güç politikalarının getirdiği normatif kısıtlamalar ve (3) tabakalaşan dünya toplumu ve küreselleşerek, "barış"tan ne kastettiğimizi yeniden düşünmemize sebep olan tehdit ve tehlikeler (Habermas, 2005: 393-394).

Habermas, söz konusu yeniden yapılandırma girişimini, Kant'ın evrensel insan haklarını merkeze alan kozmopolit ide ile devletler arası ilişkilerde devlet egemenliği ilkesine göre düzenlenen uluslararası hukuk arasında ortaya çıkan tutarsızlığın neden olduğu gerilimi merkeze alarak başlatır. Kant'ın tarif ettiği devletler birliği veya federasyonu, üyelerinin kendi irade ve egemenlikleri uyarınca istedikleri zaman terk edebilecekleri gönüllü bir birlik olarak tanımlanır. Birliğin böyle bir örgütlenme modeli biçiminde tarif edilmesinin nedeni, Kant'ın devletlerin dış ilişkilerinde ödün vermek istemeyecekleri egemenliklerine yönelik ısrarlarına gönderme yapar. Bu ısrar, Kant'ın egemenlikleri ihlal edilen devletlerin üyesi olduğu birliğin dönüşmesinden çekindiği ve ruhsuz bir despotizm olarak tarif ettiği küresel monarşiye dair kaygılarından ileri gelir. Ancak Habermas'a göre bu tarif, devletlerin egemenliklerine ilişkin tereddütten dolayı bağlayıcı bir anayasa veya yaptırım organına sahip olmadığı için, uluslararası ilişkilerde çıkar çatışmaları veya anlaşmazlık durumlarında sınırlı bir hakemlik rolü atfedilen birliğin ortaya koyduğu çözüm iradesine üye devletlerin uyup uymayacakları ve eğer uymazlarsa mevcut çatışmanın savaşa varmadan nasıl çözüme kavuşturulacağına dair soruyu yanıtsız bırakır (Habermas, 2005: 385). Habermas'a göre Kant'ın üyelerinin devletler birliğinin taleplerini takip edeceklerine ilişkin iddia veya beklentisinin geçerliliğini son kertede devletlerin rasyonel ahlaki irade ve iyi niyetlerine göndermeyle temellendirmek zorunda kalması tam da bu tutarsızlığın üstesinden gelme çabasına işaret eder. Kant'ın devletlerin mutlak egemenliğine ilişkin ısrarı Habermas'a göre söz konusu egemenliğe göre düzenlenen bir uluslararası

hukuktan insan haklarının evrensel geçerliliğini merkeze alan bir kozmopolit hukuka geçişi zora sokan bir gerilime neden olur. Bu gerilim ya da iç tutarsızlığın da işaret ettiği gibi Kant “kozmpolit toplumu, dünya yurttaşlarının değil, devletlerin federasyonu olarak düşünmüştü (Habermas, 2005: 395).” Sonuç olarak bu modelleme, Kant’ın kendi hukuk teorisinin tüm meşru hukuki düzenlerin insanların kökensel temel haklarını gözetten bir yasadan türediği biçimindeki temel varsayımıyla çelişir. Buna göre eğer Kant uluslararası ilişkileri düzenleyen yasaların ahlaki değil hukuki olması gerektiği iddiasında tutarlı olmak istiyorsa, devletler birliğinin devamlılığı ile sorun çözme kapasitesini sadece devletlerin rasyonel ahlaki doğaları gereği iyi olanı isteyebileceklerine dair naif bir beklentiye bağlamaktan öteye geçerek, uluslararası ilişkilerdeki ihtilaf ve çıkar çatışmalarını devletlerin tabi olduğu bağlayıcı yasalara uymalarını elinde bulundurduğu yaptırım ve baskı araçlarıyla garantileyecek ve yeri geldiğinde üye devletlerin egemenliklerini uluslararası anayasanın verdiği yetkiyle sınırlandırabilecek bir örgüt kavramıyla değiştirmek zorundadır (Habermas, 2005: 386).

Kısaca özetlemek gerekirse, Habermas’ın eleştirisinin özünü Kant’ın *Ebedi Barış* metninde ortaya koyduğu devletler federasyonu veya birliğinin üye devletlerle ilişkilerini devletlerin gönüllü tercihlerine bırakması ve böylece yaptırım bakımından egemen devletler üzerinde bağlayıcı kararlar almakta yetersiz kalacağı şeklindeki yorum oluşturur. Ancak Kant bölümünden hatırlanacağı gibi bu türden bir okuma ve buna müteakabil yöneltilen eleştiri, Kant’ın uluslararası örgüte dair ifadelerinden çıkarılabilecek birden fazla olası yorumdan sadece birine odaklanarak geliştirilmiş olur. Elbette ki bu konuyu ele aldığı çalışmaları göz önüne alındığında Kant kronolojik sıralamada nihai tercihini dünya cumhuriyeti veya devletler devletinden ziyade üye devletlerin kendi fark, otonomi ve egemenliklerini muhafaza edebilecekleri bir devletler birliğinden yana kullanmış gözükmektedir. Bununla birlikte ortaya koyduğu gönüllülük esasına dayalı bir devletler birliği önerisinin gevşek karakterinden dolayı (herhangi bir devlet veya devletlerin kendi iradesiyle birliği istediği zaman terk edebileceği göz önüne alındığında) hukuki durumdan doğa durumuna her an geri dönmeye neden olabilecek bir ihtimale açık kapı bıraktığının Kant’ın kendisi de farkındadır. Teoride (veya ideal olarak) sürekli bir barış durumunun muhafazası için devletler üzerinde yaptırımda bulunma yetki ve otoritesini haiz bir devletler devleti gerekliliğini vurgulaması düşünürün bu farkındalığına işaret eder. Ancak teorik veya



rasyonel mantığın işaret ettiği (*in thesi*) biçimiyle devletler üzerinde bu türden hukuki bağlayıcı yetkilerle donatılmış güçlü bir örgütün olması gerekliliğine dair farkındalığa rağmen Kant, mevcut durumda devletlerin egemenliklerinden böyle bir taviz vermeye yanaşmayacaklarını göz önünde bulundurmakta ve bu nedenle pratikte (veya konjektürel olarak) uygulanabilirliği kaygısıyla (*in hypothesis*) devletler devletinin yerini alabilecek “negatif tutarsı” (*negative surrogate*) bir birlik kategorisi önerisi sunmaktadır (Kant, 2015a: 325-326; 2006a: 81). Kant’ın *Ebedi Barış* metninde yaptığı bu açıklama, ideal olarak olması gereken, fakat mevcut pratik koşullarda devletlerin buna direnç gösterme ihtimalinden dolayı mevcut durumda uygulanabilirliği şüphe kaldıran bir devletler cumhuriyeti yerine, egemen devletlerin üye olmayı kabul edebilecekleri, böylelikle devletler arası diyaloga açık kapı bırakan ve bundan dolayı sürdürülebilirliği pamuk ipliğine bağlı olsa da barış imkanı yaratabilecek yaptırım yetki ve gücünden mahrum bir gevşek devletler birliği modelini önermeyi makul bulduğu şeklinde yorumlanabilir. “O halde Kant’ın empirik argümanının işaret ettiği sonuç şudur: En azından, savaşı ve onun yaratacağı kötü koşullarını engellemek istiyorsak, mevcut durumda bir *devletler devletinin* yerini tutacak tek bir şey vardır ki, o da yaptırım gücü olmayan bir *devletler birliğidir* (Çörekçioğlu, 2015: 18).” Bu yorumun yanında ayrıca Kant bölümünde ilgili tartışmaya dair aktarılmış olan diğer alternatif okumalar da bu türden zayıf veya gevşek bir birlikten yana yapılan tercihin gerçekten Kant’ın nihai tercihi olup olmadığı veya (yine Kant’ın hukuk felsefesinin genel karakteri göz önüne alındığı vakit) olup olamayacağı sorusuna Habermas’ın verdiği yanıtın nihayetinde onun kendi yorumsal tercih ve okumasına dayanan bir varsayım olduğunu ortaya koyar. Bu nedenle Kant’ın tercihine ilişkin farklı gerekçelerle Kant yorumcularının yaptığı birbirinden farklı çıkarımlar, Habermas’ın önerdiği okumaya kesin bir geçerlilik atfetmek yerine temkinli yaklaşmayı gerekli kılmaktadır. Sonuç olarak yukarıda ifade edildiği gibi bu türden bir okumaya yaklaşırken bunu Habermas’ın bir yorumsal tercihi olarak görüp, bu tercih üzerinden geliştirdiği eleştirilerin de bu tercihi doğru kabul eden bir varsayımdan hareket ettiğini akılda tutmak faydalı olacaktır. Bu uyarıdan sonra şimdi söz konusu okumanın peşi sıra getirdiği eleştirilerin ortaya koyduğu eksiklere yönelik Habermas’a göre yapılması gereken düzenlemelerin neler olabileceği sorusuna dönülebilir.

İnsan haklarının dünya çapında korunması açısından en zayıf halka, bir ulus devlete, gerektiğinde -kendi toprağındaki "egemenlik gücüne" rağmen doğrudan müdahale ederek İnsan Hakları Evrensel Beyanname'si'ni güvence altına alabilecek bir yürütücü gücün

bulunmayıdır. İnsan hakları çoğunlukla, ulus devlet hükümetlerinin isteklerine rağmen uygulanmak zorunda olduğu için, uluslararası hukuktaki müdahale yasağı yeniden gözden geçirilmek durumundadır (Habermas, 2005: 397).

Habermas'a göre devletler arasındaki ilişkiyi hukuki zeminde düzenleme misyonu üstlenecek uluslararası birliğin üye devletler üzerinde yaptırımında bulunabilmesine imkân sağlayacak şekilde yetkilendirilmesi gerekir. Bu noktada Habermas, yapısı ile kuruluş amacı ve aynı zamanda tüm devletleri bünyesinde barındırması bakımından, günümüzde yukarıda tarif edilen uluslararası birlik işlevini üstlenmeye en uygun örgütün Birleşmiş Milletler (BM) olduğuna dikkat çeker. Ancak BM'nin hem devletlerin taraf oldukları uluslararası ilişkileri düzenleyebilmesi hem de bu egemen devlet yurttaşlarının (devletlerin hukuki aracılığı olmaksızın) doğrudan kozmopolit dünya birliğinin yurttaşları olarak sahip oldukları yasal temel haklarını güvence altına almayı sağlayabilmesi için birtakım değişikliklerden geçirilmesi gerekir. Habermas BM'nin söz konusu işlevleri yerine getirmesi ve "kozmpolit bir demokrasi biçiminde yeniden yapılandırması" için yapılması gereken düzenlemelere dair önerilerini şu şekilde sıralar: "bir dünya parlamentosu kurmak; kusursuz bir dünya yargı sistemi geliştirmek ve Güvenlik Konseyi'nin hayli gecikmiş yeniden yapılandırma çalışmalarına artık başlamak (Habermas, 2005: 401)."

İlk seçenekte Habermas BM'nin yürütme organı işlevi gören Güvenlik Konseyinin bir üst meclis konumuna taşınarak yetkilerini hükümetlerce değil, doğrudan dünya yurttaşlarınca demokratik prosedürlerle seçilen temsilcilerden oluşan bir parlamentoya paylaşması gerekliliğini savunur. Bununla birlikte Güvenlik Konseyi'ne sadece (ABD, Çin, İngiltere, Fransa, Rusya ve sonradan eklenebilecek Almanya ile Japonya gibi) süper güçlerin değil, ayrıca AB gibi bölgesel örgütlerin de dahil edilip (tek başına veto etme yetkisi gibi) bu örgütlere de ayrıcalıklı oy kullanma hakkının tanınması ve alınan kararlarda oy birliği yerine oy çokluğunun esas alınmasının uygun olabileceğini belirtir. İkinci öneri BM'nin yargı organı durumundaki Adalet Divanı'nın salt devletler arasındaki ilişkiler üzerine söz sahibi olmaktan çıkarılması, kozmpolit bir yurttaşlık bakış açısıyla yurttaşlar ve devletler arası anlaşmazlıkları kapsayacak şekilde genişletilmesi ve bir insan hakları ihlali veya uluslararası adaletsizlik gibi durumlarda kendi iradesine dayanarak dava açabilecek şekilde yetkilendirilmesi gerekliliğine işaret eder. Bu yolla devletler karşısında dünya yurttaşlarının temel haklarının korunması ve yurttaşların devlete karşı kendi haklarını dava konusu edebilmeleri mümkün hale gelmiş olur. Son değişiklik de BM'nin kendi

komutası altında bir askeri güce sahip olması gerekliliğini ortaya koyar. Böylece BM'nin sahip olduğu fiili caydırıcı güç aracılığıyla üye devletlerin koyulmuş yasalara uymalarını teşvik ve motive etmesi mümkün olacaktır (Habermas, 2005: 401-402).

Habermas BM'nin bir egemen devletin iç işlerine karışmayı yasaklayan hukuki düzenlemelerine ve devletin otonomi veya bağımsızlığına denk düşen egemenliğinin ihlal edilemezliğini bildiren maddelerine işaret ederek sanki buraya kadar anlattıklarıyla çelişiyormuş izlenimi uyandırabilir. Ancak Habermas'ın burada dikkat çekmeye çalıştığı şey daha çok devletin dokunulamaz egemenlik hakkının hangi şart veya gerekçelerle ortadan kalktığına dair çerçeveyi belirlemektir. Her ne kadar açıkça dile getirmese de Habermas'ın değerlendirmelerinden anlaşıldığı üzere bir devletin egemenliğinin tanınması veya böyle bir hakka sahip olduğundan bahsedilebilmesi, devlet yalnızca yurttaşlarının özel ve kamusal hak ve otonomilerini güvence altına alan meşru anayasal bir hukuk devleti olduğu sürece geçerlidir. Bu türden bir formülasyona, meşru bir hukuk sistemine normatif zemin teşkil eden temel insan haklarının bizzat bu haklara güvence sağlaması beklenen devlet tarafından ihlal edilmesinin önüne geçmek için ihtiyaç duyulur. Kozmopolit ide bu bakımdan, hukuki yasal bir kategoride tanımlanarak belirli bir devlet (tarihsel anlamıyla belirli bir kültür, bölge, kimlik veya inanışla sınırlı) anayasasına dayandırılan insan haklarının sahip olduğu evrensel normatif içeriğiyle hak öznesi olmayı tanımlayan yurttaşlığı aynı zamanda ulus-devletle özdeşleşen tarihsel kapsamın ötesine uzanan bir “insan” olma kategorisine doğru genişlemeye zorlar. Habermas böyle bir iddiayla insanların yasal yurttaşlık kategorisi altında sahip oldukları temel haklarını belirli bir ulus-devlet tekelinde bulunan hukuki düzenlemeye bağımlı kılmaktan, kişiyi aynı anda hem belirli bir devlet hem de bir dünya yurttaşı olarak konumlandırmakla kurtarmaya çalışır. Bu durumda “Otoritenin kendisini tanımlayacak üst-düzey hukuksal güç [Kompetenz-Kompetenz] artık birleşik dünya devletine [*world federal state*]<sup>60</sup> geçmiş olur ve

---

<sup>60</sup> Söz konusu Türkçe metinde “Birleşik Dünya Cumhuriyeti” olarak çevrilen ifadenin Almanca orijinal metinde “Weltbundesstaat” (İngilizce çevirisi “World Federal State”) olarak geçtiğine ve kavramın Türkçedeki uygun karşılığının “Birleşik Dünya Cumhuriyeti”nden ziyade “Dünya Federal Devleti” olduğuna dikkat etmek lazım. Kavramın bu kullanımıyla verdiği anlamın veya Habermas'ın kastettiği şeyin tam olarak birleşik bir dünya cumhuriyeti mi yoksa bir devletler federasyonu mu olduğu tam olarak belli değildir. Dolayısıyla iki ifadenin birbirine anlamca yakın olduğu düşünülerek aralarındaki ayrım göz ardı edilirse, ince ama önemli farkların gözden kaçırılması ve kavramsal karışıklıkların ortaya çıkması söz konusu olacaktır. Ulus-devletlerin ilişkilerini düzenleyen uluslararası örgütün yapı ve işlevleri üzerine Kant'ın metinlerinde rastlanan farklı kavramsal tercihlere odaklanarak yapılan farklı çıkarımların gösterdiği okuma çeşitliliği, ifadenin özel bir kavramsal hassasiyet talep ettiğini göstermektedir. Bu nedenle söz konusu organizasyonun nasıl adlandırıldığı salt kavramsal bir tercihten öte, örgütün yapı, işlev, yetki ve kapsamı hakkında önemli ayrımlara işaret eder.

bireylerin uluslararası toplumla dolaysız bir hukuksal ilişki kurmalarını sağlar (Habermas, 2005: 396).”

Yapılan son alıntıda dile getirildiği biçimiyle (daha uygun bir tabirle) “dünya federal devleti” ifadesi Habermas’ın uluslararası hukuk ve kozmopolitanizm düşünceleri bağlamında yenilenmiş BM’nin bir anlamıyla Kantçı terminolojideki karşılığı olarak görülebilir. Burada BM, üye devlet veya bölgesel örgütlerin oy ve görüşlerini hesaba katan ve kendi bünyesinde devletler üstü bir tür yürütme organı aracılığıyla uluslararası düzeni tertip eden bir küresel otorite şeklinde karakterize edilir. Habermas’ın *Ebedi Barış*’ta sunulmuş haliyle devlet egemenliğine müdahale etme hakkı tanınmayan birlik modelinin etkisizliğine dair eleştirileri, Kant’ın yaptığı sınıflamada devletlerin egemenlikleri üzerinde söz sahibi olan dünya cumhuriyetinin yetkilerine sahip bir devletler federasyonu önermeye doğru yaklaşır. Baynes, *Ebedi Barış* üzerine çalışmasında Kant’a yönelttiği eleştiri ve eksikler ışığında Habermas’ın önerdiği modeli “dünya cumhuriyetine ihtiyatlı bir onay” biçiminde yorumlar (Baynes, 2015: 184). Mertens ise, ulusal ve kozmopolit yurttaşlık üzerine görüşlerinden Habermas’ın ulus-devlet veya ulus-devletler çokluğunu kozmopolit yurttaşlık ve birleşik bir dünya cumhuriyetine giden yolda tarihsel, geçici bir eşikten ibaret saydığını ve hatta evrensel bir hukuk ve dünya cumhuriyetine ulaşmak için ulus-devletin aşılması gerekliliğini ahlaki bir yükümlülük olarak gördüğünü iddia eder (Mertens, 1996: 338). Bu yorum Habermas ile Kant’ın (teleolojik tarih düşüncesi de dahil) kozmopolitanizm görüşlerinin neredeyse tüm yönleriyle örtüştüğünü ima etmektedir. Bununla beraber Habermas’ın ne erken ne de geç dönem çalışmalarında bir dünya cumhuriyeti veya devletine ilişkin dolaysızca bir onayından bahsetmek mümkün değil. Fakat Habermas’ın yenilenerek yeniden düzenlenmesi çağırısında bulunduğu BM’yi uluslararası arenada devletler arası çatışmalar ile devlet içi egemenlik sahasında gerçekleşen insan hakları ihlallerine müdahale etme yetkisine sahip bir otorite olarak konumlandırması birtakım yorumculara dünya cumhuriyetine atfedilen özellikleri belirli oranda taşıması anlamında (Baynes’in ifadesiyle ihtiyatlı da olsa) bir onay biçiminde yorumlanabilir gözükür. Ancak Habermas’ın zaruri olduğunu düşündüğü yetkilerle donatılarak reforme edilmiş BM’yi bir dünya cumhuriyeti yerine Kant’ın dünya cumhuriyetine atfettiği yetkileri üstlenmiş bir devletler birliği veya federasyonu olarak adlandırmak da mümkün. Tabi bu birlik elbette Kant’ın tarif ettiği biçimiyle yatay örgütlenme tarzında gönüllü katılıma

dayanan gevşek bir birlik değil, üye devletlerle ilişkisinde kendisine tanınan yaptırım ve müdahale yetkisiyle bu devletler üzerinde otorite sahibi dikey bir hiyerarşik örgütlenme karakteri sergiler. Bu perspektiften bakıldığında, Habermas'ın Kant'ın *Ebedi Barış* metninde birbirinden ayırdığı biçimiyle müdahale ve yaptırıma sahip (ve aynı zamanda aklın ideal olarak talep ettiği) bir dünya cumhuriyeti ile üye devletlerin egemenlikleri için tehdit oluşturmayacak gönüllü katılıma dayalı gevşek devletler birliği arasında melez veya ara bir model önerdiği de iddia edilebilir. Ancak bu türden bir formülasyon bile Kant'ın ortaya koyduğu kaygıları hafifletmeye yetmeyebilir. Buna göre Gerhardt'ın dile getirdiği gibi barışı tesis etmek için en ideal model olsa bile küresel bir monarşiye dönüşme eğilimi nedeniyle Kant'ın temkinli yaklaştığı dünya cumhuriyetine ilişkin kaygıları, devletlerin egemenliklerini devrettikleri veya egemenliğin tek elde toplandığı bir devletler federasyonu modeli için de pekâlâ duyulabilir. Diğer bir ifadeyle tüm devletlerin egemenliklerini devretmeleri koşuluyla dahil oldukları dünya örgütünün ruhsuz bir küresel despotizme evrilme tehlikesi veya en azından bu ihtimalin gerçekleşmesine ilişkin kaygı, modelin cumhuriyet, federasyon veya birlik olarak tasarlanmasından ziyade egemenliğin tek bir elde toplanmasına dairdir. Bu nedenle küresel uyum, istikrar ve barışın tesis edilmesini tek tek tüm devletlerin egemenliklerinden vazgeçmeleri koşuluna bağlayan yaklaşımın cevaplama gereken asıl soru, bir devletler federasyonu olarak tasarlansa bile, devletlerin karşısında egemenlik haklarına sahip olmayan bir yapının Kant'ın ifadesiyle ruhsuz bir despotizme dönüşmesini neyin, nasıl engelleyebileceğidir. “Ancak Habermas böyle bir durumda dünya çapında oluşması muhtemel bir iktidar tekeli nasıl engelleyebileceğimizi gösteren daha ileri dereceden bir teorik yapılandırmaya girişmez; sadece küresel barışı tesis etme idesinin büyüüne şans tanımakla yetinir (Gerhardt, 2010: 221).”

Mevcut çalışma bağlamında Habermas'ın benzer birçok meşru eleştiri ve soruyla karşı karşıya kalması gayet anlaşılabilir bir şey. Zira bu çalışma Habermas'ın tam olarak nasıl bir model önerdiği ve önerdiği bu modelin Gerhardt'ın ortaya koyduğu türden eleştiri, itiraz veya en azından sorulara nasıl karşılık verebileceğine dair bir fikir edinmeye izin vermeyecek denli muğlak ve görece “yüzeyseldir”. Gelgelelim Habermas'ın bu metni takip eden sonraki dönemlerde kaleme aldığı başka çalışmalarının gösterdiği gibi yukarıda aktarılan düşünsel çerçeve onun kozmopolitanizm ve uluslararası hukuk düzenine nihai fikirlerini yansıtmının tersine

bu konular üzerine hatırı sayılır bir süreye yayılan çalışmalarıyla eş zamanlı olarak geliştirilen ama gelişirken aynı zamanda değişim ve dönüşümlerden geçen teorik arayışlarının tam da başlangıç noktasıdır. Başka bir deyişle Habermas'ın mevcut görüşleri söz konusu temalar üzerine yaptığı araştırmalarla olgunlaşarak farklı ve daha zengin bir kavramsal çerçeveye oturacak şekilde dönüşmüştür. James Bohman'a göre Habermas'ın önceki ve görece yeni çalışmaları arasında göze çarpan farkın nedeni, ulus-devlet düzeyindeki sınırlı kapsama tekabül eden topluluğun kültür, yaşam biçimi veya taleplerinin belli oranda izlerini taşıyan demokratik yönetim ve örgütlenme modelinin (demokratik meşruiyet, sivil dayanışma, ulusal ve politik aidiyet gibi özellikleriyle) olduğu gibi ulus-üstü veya ulus-ötesi düzeylere taşınmasının mümkün olmadığını fark etmesidir. Bohman'a göre Habermas'ın Kant'ın *Ebedi Barış* metnini yorumlarken, tarihsel anlamda ulus-devlet düzeyinde meşruiyet kaidesi olarak iş gören demokrasi ilkesinin aynı şekilde devletler arası ilişkiler ile kozmopolit düzeyde de uygulanabilir olduğuna dair "iyimser" bir tutumun varlığı söz konusudur. Ancak sonraki çalışmaları bu farklı düzeylerdeki aktörlerin (devlet sınırları içindeki yurttaşlar ile uluslararası alandaki aktörler olarak devletlerin) birbirleriyle ilişkilendirme biçimlerindeki farklar, ulus-devlet içinde yurttaşların politik yaşamlarına yön veren demokratik ilke ve uygulamaların küresel düzeyde devletler ile yurttaşlar arası ilişkileri düzenlemek adına uygulamada karşılaşacağı zorluklar ve en önemlisi uluslararası ilişkileri düzenleyen kurumların yetki aldığı hukuki normların meşruiyet probleminin ulus-devlet düzeyinde olduğu gibi demokrasi ilkesine göndermeyle değerlendirilemeyeceği yönünde farklı bir yaklaşıma doğru eğilim gösterir (Bohman, 2007: 39; Bohman & Rehg: 2017). Yaklaşımındaki bu değişimler Habermas'ın kozmopolitizm tartışmasının daha geniş kapsamlı bir düzleme taşınmasına neden olur. Diğer bir ifadeyle daha önce demokrasi ve hukuk tartışmasının sınırlandırıldığı ulus-devlet ile bu türden bir devlete üye olmak anlamında yurttaşlık kategorisinin kozmopolit hukuk düzeyinde ne anlama gelebileceği veya bu perspektif ışığında yeniden nasıl düzenlenebileceğine dair soru tartışmanın kapsamını daha geniş bir düzleme çeker. Dolayısıyla Habermas, hukuk, demokrasi, meşruiyet ve yurttaşlık kavramlarını bu kavramlara tarihsel olarak kaynaklık etmiş ulus-devletin sınırlı ve yerel kapsamı ile bu kapsamın ötesine düşen uluslararası hukuk ve bununla bağlantılı dünya yurttaşlığı kategorilerinin ilişkilendirilmesi bağlamında yeniden yorumlamak zorundadır. Kapsam ve kavramsal çerçevesi bu şekilde genişleyen tartışmanın işaret ettiği sorunlara Habermas'ın önceki çalışmasında önerdiği biçimiyle yenilenmiş BM

gibi uluslararası veya ötesi bir örgüte tek başına göndermede bulunarak yanıt verilemeyeceği ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda, yukarıda değinilmiş olan Habermas'ın *Ebedi Barış* üzerine yorumunu değerlendiren Bayes'in ihtiyatlı onay çıkarımını aktaran alıntının devamı Habermas'ın yaklaşımındaki değişimin çerçevesini kısaca özetler niteliktedir; “Bununla birlikte Habermas, aynı zamanda bir “dünya cumhuriyetine” daha erken düşüncelerinde verdiği ihtiyatlı onaya ilişkin değişime gitmiş ve bundan böyle ‘uluslararası hukukun anayasallaştırılması’ ya da ‘dünya hükümeti olmayan küresel bir yönetim’ [modelinde] tercih kılmıştır (Baynes, 2015: 184).” Klasik ulus-devlet ile onun ulusal kimlik, toplumsal ve politik dayanışma, yurttaşlık ve demokrasi gibi kategorilerinin iç ve dış ilişkilerde meydana gelen dönüşümlerin etkisiyle alışlagelmiş içeriklerinden farklı anlamlara gelecek biçimde uzaklaşmaları, uluslararası ilişkilere dair yeni türden tanımların yapılması gerekliliğini ortaya çıkarır. Habermas bu yeni dünya düzeninin gereği olarak hem pratik uygulanabilirliği hem de çağdaş adalet ve eşitlik gibi normatif talepleri karşılama kapasitesini göz önünde bulundurarak uluslararası kurumsal yapıyı çok katmanlı veya çok düzeyli (*multilevel*) bir model biçiminde yeniden düzenlemeyi önerir. Kozmopolitanizm idesini Habermas'ın ulus-devlet ve yurttaşlığa dair görüşleri bağlamında gözden geçirmek ve buradan çıkan sonuçların kozmopolitanizm temasına yansımalarına dönmek, Habermas'ın Kantçı kozmopolit ideyi çağdaş dünyaya uyarlama çabasına yön veren yaklaşımının arka planına ışık tutacaktır. Habermas'ın bu çerçevede ulus-devlet ile yurttaşlığın yeni dünya düzenindeki yerine ilişkin değerlendirmeleri kendisine *Öteki Olmak Ötekiyle Yaşamak* eserinde (ve hatta *BFN*'ye kadar geri giden biçimde) belirli oranda yer bulmuşsa da, yukarıda değinilen temaların birbiriyle ilişkilerinin detaylı ele alınışı daha sonra *The Postnational Constellation: Political Essays*<sup>61</sup> (1998) ile *Divided West*<sup>62</sup> çalışmalarında olgunlaşarak görünür hale gelmiştir.

---

<sup>61</sup> Habermas kitaba adını veren “Postnational Constellation” (ulus-sonrası dönemde bütünleşmeye göndermeyle kümelenme, gruplaşma veya grup oluşturma, birlik olma) terimini, “küreselleşme ve benzer çağdaş fenomenlerin süregelen etkileriyle uluslararası egemen devletler sisteminin geçirdiği dönüşümler” (Cronin, 2014: 198) ve/veya meydana gelen dönüşümler nedeniyle “ulus-devletin ötesine geçme ihtiyacına” (Thomassen, 2010: 136) atıfta bulunmak için kullanılır. Eserin orijinal Almancası ilk kez 1998'de yayımlanmış ve İngilizceye 2001'de çevrilmiştir.

<sup>62</sup> Almancada ilk defa 2004 yılında *Der gespaltene Westen* adıyla basılan eser *Divided West* adıyla 2006 yılında İngilizceye, 2007 yılında ise *Bölünmüş Batı* adıyla Türkçeye çevrilmiştir. Bu esere göndermeler Türkçe çevirisi de göz önünde bulundurularak İngilizce çeviri baz alınarak yapılmıştır. Çeşitli makalelerin derlenmesinden oluşan eserde özellikle “Kantçı Proje ve Bölünmüş Batı: Uluslararası Hukukun Anayasallaşmasının Hala Bir Şansı Var mı?” başlığını taşıyan makale üzerinde durulmuştur.

#### 4.3.2.2. Ulus-Sonrası Dönemde Hukuki Yurttaşlığın Anlamı

Habermas, etnik köken, kültür veya tikel değerlerin ötesine geçerek kendisini normatif insan hakları gibi evrensel hukuki ilkelere kapatmayan ve bu anlamda kozmopolit yurttaşlık idesiyle uyum gösteren bir devlet yurttaşlığı anlayışının gerekliliğine işaret ederek ulusal ve kozmopolit hukuk arasındaki ilişkinin önemine dikkat çeker (Habermas, 1996: 514-515). Bu çıkarımın gereği olarak Habermas'ın ulus-devlet ve ulusal yurttaşlık üzerine yaptığı çalışmalar, söz konusu devlet anlayışıyla açığa çıkan hukuki eşit yurttaşlık ve halk egemenliği gibi kavramların demokrasinin yolunu açmak bakımından sağladığı tarihsel kazanımların yanında, aynı zamanda günümüzde egemenlik sahasına işaret eden sınırların çeşitli nedenlerle daha geçirgen hale gelmesiyle ulus-devletin karşı karşıya kaldığı krizler ile bu krizlere verilebilecek makul yanıtlara odaklanır. Habermas ulus ve ulus-devlet kavramlarının toplumsal-politik alanda bir paradigma değişimine neden olduğunu ve modern hukuk, yurttaşlık ve demokrasi gibi fenomenler aracılığıyla toplumsal bütünleşmeye yaptığı katkıların altını çizer. “Politik kullanımda ‘ulus’ ve ‘halk’ kavramları aynı kapsama sahiptirler. Fakat ulus kavramı, yasal tanımına ek olarak, ortak köken veya en azından dil, kültür ve tarih aracılığıyla şekillenmiş politik bir topluluk anlamına da sahiptir (Habermas, 1998b: 107).” Ulusal bilinç veya milliyetçilik, hukuki kurumsal yapı olan cumhuriyetçi devletin üyeleri olarak yurttaşların devlet ve anayasayla içsel bir bağ kurmalarını sağlayan ortak kültürel arka planı sağlar. Tarihsel olarak sınırlı bir bölge veya alanda yaşayan insanlar arasındaki ortak bağa göndermeyle oluşturulan biz bilincine karşılık gelen ulus kavramının icadı, demokratik devlet anlayışına temel teşkil edecek kendi kaderini tayin etme ve halk egemenliği ilkelerinin tarih sahnesinde yer almasına önyak olmuştur. O güne kadar birbirlerine yabancı olan insanlar arasında kültür, köken veya ortak tarihsel geçmişe referansla inşa edilen ulusal kimlik, “ötekiler”den kendini ayırt etme ölçütü sunan daha genel ve soyut bir “biz” kavramı etrafında şekillenmiştir. Ulusal bilinç, diğer uluslarla olan fark ve aynı ulusa mensup olanlar arasındaki benzerliklere göndermeyle tanımlanarak, ulus üyeleri arasında güçlü bir aidiyet ve dayanışma duygusu sağlamış ve bu yeni kolektif kimlik ışığında inşa edilen (ulus-)devletler arasındaki ilişkileri ulusal egemenliği bu ilişkiler düzeyinde belirleyici ilke kılacak şekilde dönüştürmüştür. Bu ilkenin “biz”e yaptığı vurgu, devletin kendi sınırları ötesindeki aktörlerle kurduğu ilişkileri bağımsızlık ve otonomi temelinde tanımlarken, içeride ise yönetim ve yasa koyma hakkının



meşruiyetini koyulacak yasanın yine ulusa mensup yurttaşların birleşik iradelerine göndermeyle belirlenmesi gerekliliğine bağlayan demokratik ilkeyi devletin ideal yönetimi için belirleyici politik norm haline getirir. Bunun sonucu olarak modern uluslararası hukukun devletler arası meşru ilişkiler için yaptığı tarifin özünü ulus-devletlerin egemenlik hakları oluştururken, ulusal hukuk düzeyinde ise ulusu tanımlayan kültür, dil veya tarih gibi bir arka planı paylaşan “doğal” ulus üyelerinin devlet yurttaşları olarak sahip oldukları kamusal ve özel haklardan istifade edebilmeleri imkanını sağlamayı devletin ödevi olarak tanımlayan demokratik eşitlik ilkesi meşruiyet ilkesi olarak ön plana çıkar. “Açıkça görüldüğü gibi, ulus-devlet belirli sınır içinde oluşturulmuş toplumlarda demokratik bir öz-denetim biçimi ortaya koymayı sağlayacak önemli ön koşulları yerine getirir (Habermas, 2001b: 62).”<sup>63</sup> Kısacası Habermas’ın vurgusu meşru egemenliğin ölçütü olarak demokrasi ilkesinin, sınırlı bir bölgede bir arada yaşayan insanlar arasında birlik ve dayanışma bağı oluşturan ulusal kimlik ve bilincin doğuşuyla paralel veya eş-köklü olarak ortaya çıktığı yönündedir (Habermas, 1998a: 170).<sup>64</sup>

Habermas modern hukuk devletinde sivil dayanışma, bütünleşme ve bağlılık yaratan bir kültürel arka plan olarak ulusal bilinç veya kültürel milliyetçiliğin bütünleştirici tarihsel katkılarını göz ardı etmemekle birlikte, geçmişten günümüze değişen tarihsel-

---

<sup>63</sup> Ulusçuluk veya Türkçedeki daha yaygın kullanımıyla milliyetçiliğin genellikle Fransız Devrimi’yle ortaya çıktığı ve dünyaya yayıldığı iddiası genel kabul görür. Bu anlamıyla cumhuriyetçi ideallerle beraber ön plana çıkan modern anlamda halk egemenliği ve eşit yurttaşlık anlayışının ulus kavramıyla içsel ilişkiye sahip olduğu yine aynı şekilde yaygın bir görüşü yansıtır. Buna göre insanlar arasında ortak bir aidiyet veya duygudaşlık bağı kuran milliyetçiliğin genel olarak modern politik bir kurgu olduğu ileri sürülür. Bununla birlikte ulus veya milliyetçilik gibi kavramların tarihsel kökenleri üzerine çalışmalar yapmış Azar Gat’a göre bu türden modernist iddialar, kavramlar arasındaki tarihsel (veya olumsal) ilişkileri bir zorunluk veya özdeşlik olarak görmek gibi hatalı bir yaklaşımdan ileri gelmektedir. Başka bir deyişle ulus kavramı ile halk egemenliği ve eşit yurttaşlık gibi modern kavramlar arasında modernistlerin ısrar ettiği gibi zorunlu bir ilişki (veya neden-sonuç ilişkisi) olup olmadığının sorgulanabilir olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla geniş bir halk veya topluluğa aidiyet ve bağlılık duygusuna denk düşen ulusal bilincin modern dönem ürünü olmadığını ve (farklı formlarda olsa da) onu öncelediğine dair tarihsel örneklerin olduğunu dile getirir. Bu iddia, modern dönem öncesi doğrudan bir akrabalık veya yakın ilişkileri olmamasına rağmen belirli bölge, dil veya kültürü paylaşan insanların “yurt” olarak adlandırdıkları yaşam alanlarının yabancı kavim veya halklar tarafından egemenlik altına alınmasına gösterdikleri ortak tepki ve direnişlerle örneklendirilebilir. Milliyetçilik veya ulusal bilincin bir modern dönem icadı olduğu veya onunla başladığını iddia eden (Habermas’ın da paylaştığı) görüşe karşıt veya alternatif bir okuma için Gat (2016) tarafından kaleme alınan “Premodern Nations, National Identities, National Sentiments and National Solidarity” çalışmasına bakılabilir.

<sup>64</sup> Habermas’ın ulus-devlet ile demokrasi arasında kurduğu ilişki her ulus-devlet formunun aynı şekilde demokratik olduğu yönünde değildir elbette. Burada ileri sürülen daha çok tarihsel deneyimlerin de görüldüğü üzere temelleri özellikle Batıda atılan demokratik devletlerin kendilerini her zaman ulus-devlet formunda gösterdikleridir. Dolayısıyla demokrasinin varlığı için ulus-devlet biçimi bir gereklilik olarak görülürken, ulus-devlet tarafında ise aynı şey söz konusu değildir.

toplumsal koşulların ulus-devleti hem içeriden hem de dışarıdan birtakım krizlerle karşı karşıya bıraktığını ileri sürer (Habermas, 1998b: 117). Habermas'a göre göç ve kitlesel insan hareketliliği gibi nedenlerle farklı dil, kültür ve inanç guruplarından müteşekkil ulus-sonrası (*post-national*) toplumsal yapıları kapsayan devlet biçimlerinin farklı kimliklere mensup üyeleri arasında sivil bir ortaklık ve dayanışmayı, devletle olan ilişkilerinde ise aidiyet ve bağlılığı temin edecek kapsayıcı bir kategori olarak yurttaşlığı artık homojen bir ulusal kimlik temelinde tanımlayamayacağı açıkça ortadadır (Habermas, 2001b: 73-74). Bu anlamda devlet üyeliğini belirli bir kültür veya yaşam tarzına göndermeyle tanımlayan yurttaşlık kategorisi, temel haklara erişimde adalet ile eşitliği sağlayan, kapsayıcı ve üyelerinin bir arada yaşama iradelerine güç veren bir düzen tesis etmekten ziyade çatışma potansiyeli barındıran ve her an parçalanma tehdidiyle karşı karşıya kalabilen istikrarsız bir toplumsal yapıya yol açar. Bu tespitten hareketle ortak kültür, kan veya tarihsel kökleri yüceltip bunu politik yazgı olarak sunan ulus anlayışı, Habermas'ın gözünde tarihsel misyonunu tamamlayan, çağdaş çoğulcu toplumsal durumda gerici ve irrasyonel bir anlayışı temsil eder (Fine & Smith, 2003: 470). Egemenlik sınırları içinde yaşayan çeşitli kimlik guruplarının tümü için "ortak vatan" olma iddiasındaki anayasal bir devletin yurttaşlık tarifini kültürel milliyetçilik çerçevesinde inşa edemeyeceği anlaşıldığına göre, bu durumda milliyetçiliğin bütünleştirici gücünden geriye kalan boşluğu doldurmak için yurttaş-yurttaş ve yurttaş-devlet ilişkisini aynı ölçüde aidiyet, duygudaşlık ve sorumlulukla bir araya getirecek kapsayıcı bir yurttaşlık tanımı veya ortak kimliğe ihtiyaç vardır. Dolayısıyla Habermas, ulus-devletin politik etkileşimleri önceleyen verili tikel bir kimliğe gönderme yapan yurttaşlık anlayışını, anayasal hukuk devletinin birbirlerinden kültür, etnik köken, inanç vb. bakımlardan farklı tüm üyeleri içerebilecek kapsayıcı ortak kimliği tüm üyelerin katılımına açık demokratik kanaat ve ortak irade oluşum süreçlerinden elde edilen bir yurttaşlık anlayışıyla değiştirmeyi önerir. Diğer bir deyişle, çağdaş çoğulcu toplumun bütünleşme ihtiyacına hukuki ve politik zeminde cevap verebilecek ve rasyonel ilkeler ışığında "elde edilmiş" ortak politik kültüre dayanan yeni bir yurttaşlık anlayışı gereklidir; "anayasal yurtseverlik" (*constitutional patriotism*)<sup>65</sup> (Habermas, 2001b: 74).

---

<sup>65</sup> Anayasal yurtseverlik kavramı ilk defa 1970'lerde Alman filozof ve politik bilimci Dolf Sternberger (1907- 1989) tarafından, Nazi deneyiminin etkisiyle, 2. Dünya savaşından sonra kurulan Federal Almanya Cumhuriyeti'nde şüphe ve tereddütle karşılanan ulus kavramı yerine ortak yurttaşlık bilincinin

#### 4.3.2.2.1. Anayasal Yurtseverlik

Anayasal yurtseverlik kavramı birbiriyle ilişkili iki farklı soruna çözüm üretmek üzere ileri sürülür. İlki çok renkli çoğulcu çağdaş toplumların bütünleşme ihtiyacına cevap vermekte yetersiz kalan ulus-devletin sınırlı ve indirgeyici yurttaşlık anlayışının ötesine geçerek toplumsal bütünleşmeyi en geniş çerçevede mümkün kılacak daha kapsayıcı bir tanım geliştirmek iken, diğeri ise hukuki insan haklarının belirli bir ulus üyesine atfedilen yerel veya tikel boyut ile kozmopolit bir dünya yurttaşlığı idesine imkan sağlayabilecek evrensellik boyutları arasındaki gerilimin üzerinden gelmeyi sağlayacak bir yurttaşlık tarifi sunmaktır. Habermas'ın teorisine geniş bir çerçeveden bakıldığında, anayasal yurtseverliğin, iletişimsel eylem teorisi ile bunun pratik politik karşılığı olan müzakereci demokrasi modeli için tamamlayıcı bir öge işlevi gördüğü kolayca görülebilir. İletişimsel eylem ile müzakereci demokraside katılım gösterilen söylemle ulaşılan fikir birliğinin hem karşılıklı anlaşmayı mümkün kılan sembolik arka plan olarak yaşam dünyasını, hem de yasal olarak pratik eylemleri düzenleyen hukuki anayasayı daha rasyonel bir istikamete doğru dönüştürüp belirlediği göz önüne alındığında, toplumun ortak kimliği ile toplumsal bir aradalığın üzerinde inşa edildiği ortak zeminin gündelik veya politik iletişimi önceleyen verili bir öz ya da kökene dayandırılarak tanımlanmasının mümkün olmadığı ortaya çıkar. Burada daha çok ortak sembolik, kültürel veya yasal norm ve değerlerin söyleme dahil tüm katılımcıların katkı ve müdahaleleriyle belirlenip yeniden üretildiği dinamik bir süreç söz konusudur. Elbette ki Habermas dünyaya yeni gelen birinin belirli bir kimlik, kültür veya inanın hâkim olduğu aile veya topluma doğmasından dolayı kaçınılmaz olarak içinde şekillendiği çevrenin izlerini taşıyacağını göz ardı etmez. Hatta ortak kabule dayanan böylesi verili bir sembolik anlam veya yaşam dünyasının varlığının karşılıklı iletişim ve anlaşma imkânı için bir ön koşul olduğunu da dile getirir. Buradaki önemli nokta, Habermas'ın bu verili arka plan etkilerini kabul etmesine rağmen, toplum üyelerinin süregiden evrimsel rasyonel süreç içinde kendilerini içinde buldukları yaşam dünyalarının parçaları olan kültürlerini, inanışlarını, ahlaki, yasal ve politik değer ve normlarını rasyonel kollektif eylem ve söylem aracılığıyla yeniden

---

üzerine inşa edileceği zemin olarak etnik veya tarihsel köklerden bağımsız, farklı kökenlerden gelen insanların eşit ve ortak katılımıyla oluşturulan demokratik politik bir kültürü ortak değer kılmak amacıyla ileri sürülmüştür. Kavram, Habermas'ın onu kendi devlet ve politika teorisi bağlamında yurttaşlık kategorisini tanımlamak için kullanmaya başlamasıyla bilinir hale gelmiş ve Avrupa Birliği için bir anayasa oluşturma tartışmaları çerçevesinde sıklıkla gündeme gelmiştir (Müller & Scheppele, 2008).

üretim dönüştürebileceğine ilişkin inancıdır. Habermas'ın anayasal yurtseverliğin klasik ulus kavramının bağlamsal ve sınırlı ufkunun ötesine geçebileceğine ilişkin iddia ve inancının arka planında iletişimsel eylem teorisinden gelen bu temel kabulün varlığı yatar. Bu yaklaşımıyla Habermas'ın birey-toplum ilişkisine dair karşılıklı iki zıt görüşü temsil eden liberalizm ile komüniteryanizm<sup>66</sup> perspektiflerini çoğu zaman yaptığı gibi orta bir argümanla uzlaştırma yoluna gittiği söylenebilir.

Habermas ulus-devletin temeli olarak milliyetçilik ile evrensel eşitlik ve insan haklarını merkeze alan cumhuriyetçi-demokratik ilkelerin tarihsel kesişimini kavramsal-mantıksal zorunlu bir bağlantı olarak değil, tarihsel olumsal bir örtüşme olarak anlamak gerektiğine dikkat çeker. Zira ikisi arasındaki ilişkiyi zorunlu bir bağlantı olarak görmek, cumhuriyetçiliğin özünü oluşturan evrensel eşitlikçi ilkelere dayanan kurumsal politik yurttaşlığı (*demos*), etnik, kültürel, dilsel veya tarihsel köklere dayanan, politik irade oluşum süreçlerini önceleyen verili “doğal” bir kimlikle (*ethos*) özdeşleştirmek olacaktır, ki bu cumhuriyetçi ilkenin kendisiyle tutarsızdır. Çok kimlikli alt-gruplardan oluşan çağdaş toplum üyelerinin altında kapsanacağı ilkenin klasik ulus anlayışı çerçevesinde yapılandırılması, özünde bu çoğulcu yapının tamamına kültürel bir alt-kimliğin dayatıldığı gizli hegemonyadan başka bir şey olmaz. Bu türden bir dayatma, kendilerini aidiyet duygusu bakımından toplumsal

---

<sup>66</sup> Söz konusu tartışma, birey-toplum ilişkisinde bireyin ahlaki yönelimi, dünya görüşü, iyi ve doğruya dair görüşleri üzerinde toplumun ne oranda etkili olduğu şeklinde gelişmiştir. Çağdaş düşüncedeki temsilcileri olarak Charles Taylor, Alasdair MacIntyre gibi düşünürlerin sayılabileceği komüniteryan yaklaşım bireyin en soyut, genel ve evrensel yargıları bile içinde doğduğu, büyüdüğü belirli, tikel toplum ve çevrenin değer kodlarıyla edineceğini savunur. Dolayısıyla bireyler, ait oldukları toplumun kültürel, tarihsel ufkunun ötesine geçip veya kendilerini tamamıyla bu bağlamdan soyutlayıp evrensel bir bakış açısına yerleşip tarafsız yargılar üretilmezler. Bu anlamda içine doğduğu toplumsal bağlamı önceleyen “atomik” veya soyut liberal bir bireyin tarafsız evrensel ilkelere dayanan rasyonel pazarlık veya müzakereler yoluyla oluşturabilecekleri, ortak kültür, değer ve tarihe dayanan ulus kavramının bağlayıcı gücünün yerine geçebilecek bir toplumsal birlikten bahsetmek gerçekçi değildir (MacIntyre, 1984: 16-17). Çoğunlukla savunucuları olarak John Rawls, Will Kymlicka gibi düşünürlerin örnek gösterilebileceği liberalizm ise bireyin belirli bir kültür, inanç veya tarihe sahip toplumsal yapıya ait olmasına rağmen kendisini söz konusu bağlamsal etkilerden soyutlayıp, rasyonel ve böylece tarafsız, evrensel yargılar üretebileceğini ileri sürer. Buradaki temel argüman bireyin kendisini içinde bulunduğu bağlamın dışına çıkarabilecek veya hiç olmazsa ona mesafe koyup eleştirel tutum alabilmesini sağlayacak rasyonel otonomiye sahip olduğu şeklindeki inançtır. Habermas'ın argümanını bu tartışma bağlamında inceleyen daha kapsamlı bir okuma için bkz. Mertnes, 1996. Habermas bireyi bütün yönleriyle toplumsal bütüne göndermeyle belirleyip otonomi imkanını ortadan kaldıran komüniteryan görüşü eleştirirken, aynı zamanda toplumsal bir aradallığın yasal karşılığı olan devlet ve dolayısıyla toplumun kendisiyle ilişkisini araçsal bir yolda betimleyip, yalıtık ve soyut bir özne anlayışı benimseyen liberal yaklaşımı da tatmin edici bulmaz. Habermas her iki yaklaşım arasında, bireyi diğer bireyler ve dolayısıyla toplumla ilişkisini öznelerarası karşılıklı tanınma çerçevesinde ele alır, ancak bunu yaparken bireyi ait olduğu bütünün içinde eritmeyen, toplumsal bağlama belirli oranda mesafe kazanıp eleştirel tutum almayı sağlayan bir bireysel otonomi imkân da atfeder. Aslında bu tutumla Habermas Kantçı geleneğin özne anlayışından uzaklaşarak özneleşme süreci ve imkanını daha çok karşılıklı toplumsal tanınma ilişkileri içinde gören Hegelci anlayışa yaklaşır (Habermas, 1996: 498).

bütünle özdeşleştiremeyen üyeleri direniş ve isyana yöneltmekle toplumsal bütünleşmeyi istikrarsızlaştırıp tehlikeye atar (Habermas, 1998a: 180). Eğer devlet, yurttaşlarının birbirleri ve aynı zamanda kendisiyle çatışmalarını istemiyorsa, cumhuriyetçi evrensel ide ile tikel ulusal kimlik arasında meydana gelen tarihsel örtüşmeyi mantıksal bir özdeşlik olarak varsayan hatalı yaklaşımı terk etmeli ve politik kültürü etik kültürel kimlikten ayırt ederek kapsayıcı yurttaşlık kategorisini politik katılım ve irade oluşum süreçlerinde açığa çıkan genel irade veya konsensüs temelinde inşa etmelidir. Cumhuriyetçi evrensel idenin gerçeklik kazanmasının koşulu söz konusu kopuşu gerçekleştirmektir. Aksi takdirde politik kimliği kültürel öğeler üzerine inşa eden yaklaşım yapay ulusal sınırları doğallaştırarak evrensel cumhuriyetçi ideye zarar verir (Habermas, 1998a: 173-174). Bu düşünce çizgisi ışığında ele alındığında bir devlete göç etmek isteyen birinin talebi, kişinin etnik, kültürel veya tarihsel köklerinden ziyade dahil olacağı toplumun demokratik politik kültürüne adapte olup olmayacağına göre değerlendirilmelidir.

Bununla birlikte Habermas kapsayıcı anayasa altında toplanan yurttaşların kendilerini tanımladıkları ve onları diğerlerinden ayıran kültürel alt kimliklerinin evrensel demokratik ilkeler lehine tamamıyla ortadan kaldırılması veya göz ardı edilmesi gerektiğini savunuyor değildir. Başka bir deyişle, Habermas'ın anayasal yurttaşlık temelinde oluşturulan politik kültürün evrensel cumhuriyetçi hukuk ilkeleri ışığında belirlenmesi gerektiğini dile getirmesi, birbirinden kendilerine özgü toplumsal yapı ve sorunları, kültürel dünya görüşleri, dil, inanış veya tarihsel deneyimleriyle farklılaşan ulusal kimliklerin evrensel ilkelere göre anayasal olarak belirlenmiş tek bir kimlik içinde eritilmesi gerekliliğini ima etmez. Bu yönde bir iddiada bulunma girişimi, yukarıda eleştirdiği biçimiyle bir alt-kültürün yasal kılıfa bürünmüş gizli hegemonyasına kapı aralamaktan başka bir şey olmayacaktır. “Kapsama/içerme (*inclusion*), kolektif politik bir varlığın [farklı kültürel gruplardan gelen] ötekileri homojen bir topluluğun tekdüzeliğine hapsetmeksizin, kendisini her kökenden yurttaşların dahil olmasına açık tutması anlamına gelir (Habermas, 2001b: 73).” Habermas'a göre en demokratik, tarafsız ve evrensel ilkeler bile, altında belirli tikel yaşam biçimlerini toplayan devlet anayasasına yansydıklarında, kaçınılmaz olarak bu anayasa altında bir araya gelen yurttaşların özgün kültürel-tarihsel dünya görüşlerinden izler taşır. Bu durumda cumhuriyetçi demokratik ilkeler her ne kadar normatif evrensel bir karakter taşıysalar da, bir grubun kendine özgü sorunları, ihtiyaç

ve beklentilerinin yansması olan dünya görüşleri ışığında yorumlanmadan bir devlet anayasasına değişmez bir standartla aktarılamazlar. Bu yaklaşımı (biraz riskli bir analogi olsa da) evrensel ilkeleri form, toplumsal pratik yaşam biçimlerinin ayırıcı fark ve özelliklerini içerik olarak daha tanıdık bir kavramsal çerçeveye oturtmak mümkün. Birbirinden farklı tüm dünya görüşlerini kapsama hedefiyle içerikten yoksun, soyut evrensel ilkeler üzerine kurulan ve somut dünya görüşlerinin hepsine eşit oranda mesafeli ve aralarındaki farka duyarsız bir anayasa, kapsadığı yurttaşların kendilerine özgü değer ve dünya görüşlerine duyarsız olmasıyla yurttaşlar arasında toplumsal bütünleşmeyi mümkün kılacak bir motivasyon kaynağı olarak aidiyet, duygudaşlık ve dayanışma bağları oluşturamayacaktır. Dolayısıyla anayasal yurtseverliği merkeze alan bir devlet anayasasının özü, hem ait olduğu belirli toplumun karakteristik tikel özelliklerini yansıtan hem de bu toplumu ondan farklı diğer tüm tikel toplumlarla bir araya getirebilecek evrensel demokratik değerlerin uyumundan meydana gelir. Bu bakımdan anayasal yurtseverlik ışığında var edilen kolektif bilinç, tikel farklara duyarsız olmak şöyle dursun, evrensel ilkelerin birbirinden farklı tüm alt-gruplar tarafından sahiplenilip içselleştirilmesini sağlayabilmek için bu farklara olabildiğince duyarlı kalmak durumundadır. “Hukuki ilkelerin evrenselliği, belirli tarihsel bir politik kültür bağlamına bir tür anayasal yurtseverlik aracılığıyla yerleştirilmesi gereken bir prosedürel konsensüs içinde kendini gösterir (Habermas, 1998b: 226).”

Ancak anayasal yurttaşlık kavrayışının doğrudan doğruya kozmopolit ilke yerine geçemeyeceğinin altının çizilmesi gerekir. Zira bu yurttaşlık kategorisi tikel, bağlamsal bir zemine yerleşen ulusal yurttaşlığı evrensel normatif ilkelerle uyumlu kılarak, sınırlı ve bölgesel aidiyet ile kozmopolit perspektif arasında bir geçiş yapmayı mümkün kılacak bir köprü işlevi görür. Fine ve Smith’e göre anayasal yurttaşlık kavramının kozmopolitizm ile bu denli uyumlu görünmesi, kavramın esnek ve bir ölçüde belirsiz içeriğinden kaynaklanır ki bu belirsizlik beraberinde başkaca zor soruları da getirir: “Peki ya yurttaşlar, anayasal ilkeleri rasyonel olarak yorumlamaya imkân vermek bakımından [aynı anda] eşit iki yol/araçla karşı karşıya kalırlarsa? Bu durumda [yurttaşlar için] ikilem ‘kendi’ ulusal yorumlama biçimlerinde ısrar etmek veya daha yüksek ama daha uzak olan kozmopolit görüşe rıza göstermek arasında olacaktır (Fine & Smith, 2003: 472).” Fine ve Smith bu gibi bir durumda söz konusu ikilemi ortadan kaldırmanın yalnızca iki perspektiften birine öncelik vermekle

mümkün olabileceğini dile getirirler. Habermas'ın yanıtının evrensel perspektife öncelik verilmesi gerektiği şeklinde olacağı varsayılsa bile sorunun tam anlamıyla ortadan kalktığından bahsedilemez. Zira anayasal yurtseverliğin sağladığı refleksif ve eleştirel yaklaşımın yurttaşlara olumsal kültürel kimliklerinin dar ufkunun ötesine uzanma imkânı sağladığı, böylece ulusal içerikleri evrensel ilkeler ışığında bir dünya yurttaşı perspektifiyle ele alacaklarına yönelik varsayımsal beklenti, somut tarihsel deneyimlerin ışığında şüpheli hale gelmiştir. Bu deneyimlere örnek olarak, ihtiva ettikleri çok kültürlü nüfuslarını evrensel ilkelerle uyumlu (ve hatta bu ilkelere öncülük etmiş) anayasal yurtseverlik çerçevesinde inşa ederek farklı kökenlerden gelen üyelerini bu türden bir bilinç etrafında birbirine bağlayan Fransa ve ABD gibi ülkelerdeki yurttaşların kozmopolit ilke ile ulusal çıkar arasında söz konusu olan bir ikileme karşı karşıya geldiklerinde tercihlerini kincisinden yana kullandıklarına defalarca şahit olunmuştur. Başka bir deyişle anayasal yurtseverlik kavramından teşekkül etmiş bir tikel yurttaşlık anlayışının kozmopolit ilkelerle her zaman uyum içinde olacağı yönündeki temel varsayım da şüphelidir. “Her iki ülkeye de nüfuz etmiş “anayasal yurtseverliğin” onları “kozmpolit bir bakış açısı” benimsemekten sık sık alıkoyduğu gerçeği bizi ikisi arasında hiçbir gerilim görmeyen bir teorik perspektif benimsemeye karşı ihtiyatlı kılmalıdır (Fine &Smith, 2003: 485, 9. not).” Ancak Habermas, tüm belirsizliklerine rağmen, anayasal yurtseverlik kavramını kozmopolitan dünya yurttaşlığı önünde kavramsal engel teşkil eden sınırlı bir ulusal kimlik ve bilinç anlayışını aşmayı sağlayacak en uygun model olarak görür.<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> Habermas (ulusal tikel ve ulusüstü evrensel değerler arasındaki ilişki bakımından) söz konusu tema bağlamında benzer bir tartışmayı, ulusal anayasası özü demokratik evrensel değerler üzerine inşa olmuş ABD gibi küresel bir süper gücün, savaş, iç çatışmalar, hükümetlerin yurttaşlarına uyguladığı orantısız ve gayri meşru baskı ve şiddet gibi demokratik insan haklarına aykırı trajik durumlara küresel bir uluslararası dünya örgütünden beklenen müdahale etme misyonunu kendi üzerine alacak şekilde eylemde bulunmasının normatif geçerliliğini sorgulamak için ele alır. Habermas'ın kapsayıcı küresel bir dünya örgütünden beklenen rol için bir alternatif olarak sunulan böylesi bir görüşe yaklaşımı kesin biçimde olumsuzdur. Habermas'a göre, ABD veya kendi ulusal değerlerini anayasal yurttaşlık temelinde demokratik evrensel ilkelerle tam bir uyum içinde inşa eden bir devletin politik kültürünün bile doğası gereği her zaman belirli bir ulusal *ethos*u temsil edeceğinden, bir devletin kendi ulusal değerlerini evrensel demokratik ilkelerle örtüştüğü gerekçesiyle uluslararası bir anayasa olarak uygulamaya çalışması her halükârda tikel olanın evrensel olana dayatılması anlamına gelecektir. Bir diğer sorun ise, söz konusu süper gücün bu doğrultuda hareket ettiğinde kendi ulusal çıkarlarını evrensel normatif değerler arkasına gizleyip gizlemediği veya bu evrensel değerleri kendi amaçları ışığında araçsallaştırıp araçsallaştırmadığı ayrımının yapılabilir olmamasıdır. Bu yönde bir şüphe veya suçlama bile söz konusu ilkelerin normatif güç ve değerine zarar verir. Bir diğer ve daha temel bir itiraza göre ise, süper gücün uluslararası hukukun anayasallaştırılması idealini saf bir iyi niyetle kendi ulusal çıkarlarının ötesine koyduğu varsayımı kabul görse bile, söz konusu idealleri kapsayan uluslararası anayasanın süper gücün tek tarafı dayatmasıyla asimetrik güç ve iktidar ilişkileri üzerinden tesis edilip yürürlükte tutulması, bu küresel hukuki düzenin normatif meşruiyet iddiasını her zaman tartışmaya açık bırakacaktır (Habermas, 2006: 179-182). Benzer bir değerlendirme Kant için de yapılabilir. Buna göre,

Ulus-devletin karşı karşıya kaldığı ve kozmopolit idenin gerekliliğine işaret eden diğer bir kriz ise küreselleşmenin farklı boyutlarıyla neden olduğu ulus ötesi etkileşim ve ilişkilerin ulusal sınırları bir yönüyle geçersiz veya anlamsız hale getirerek ulus-devletin kendi egemenlik alanı üzerindeki nüfuzunu tehdit eder bir seviyeye ulaşmasıdır. Habermas küreselleşmeyi “ulusal sınırların ötesine uzanan ticari, iletişimsel ve mübadele ilişkilerinin artan kapsam ve yoğunluğunu karakterize eden” bitmemiş bir süreç olarak tanımlar (Habermas, 2001b: 66). Herhangi bir ulus-devletin üzerinde söz sahibi olduğu belirli bir egemenlik alanının çok ötesine ekonomik, toplumsal, politik, ekolojik boyutlarıyla yayılan küreselleşmenin sonuçları bir yerden sonra ulus-devletin sınırlı güç ve etkisiyle kontrol edilebilir olmanın ötesine geçmiştir. Kendi müdahale etme kapasitesini kapsam ve etkileri bakımından aşan bu gelişmeler karşısında ulus-devlet aynı gelişmelerin egemenlik alanı içindeki etkileriyle de baş edebilecek kapasitede değildir. Küresel düzeyde örgütlenmiş suç örgütleri ile terörist gruplar, uluslararası silah ve uyuşturucu kaçakçılığı, ekolojik bakımdan küresel çapta bir tehdit haline gelen hava kirliliği ile ekolojik problemler, herhangi bir ulus-devletin kendi sınırları içinde inşa ettiği bir nükleer santralde meydana gelebilecek istenmeyen gelişmelerin tek başına bir ulusun ötesinde bölgesel ve hatta küresel bir tehdit oluşturması gibi faktörler, ulus-devletin kendi kaderini belirleme iradesi olarak egemenliğine darbe indiren belli başlı örneklerdir. Bununla birlikte Habermas

---

Kant’ı küresel bir monarşi ile devletler birliği arasında birini diğerine göre tercih edilebilir bir seçenek olarak onaylamaya yönelen tatmin edici bir ölçüt olup olmadığı sorusu sorulabilir. Muhtemelen Kant felsefesine aşına biri için bu tercihin sorgulanabilir olduğu şeklindeki iddianın kendisi bile ilk bakışta garip duracaktır. Lakin Kant’ın tarih ve insanlık türünün nihai amacı olarak ebedi barış idealine işaret ettiği göz önüne alındığında, bu idealin gerçekleşmesine imkân sağlaması şartıyla (yani Kant’ın diğer tüm kaygıları giderildiğinde) küresel bir monarşinin devletler birliği veya devletler cumhuriyetine neden tercih edilemez olduğu şeklindeki sorunun hiç olmazsa ilk bakışta olduğu gibi kolayca göz ardı edilebilir olmadığı görülecektir. Ancak daha yakından bakıldığında Kant’ın yaptığı tercihe yönelik bu soruya felsefesinin bütünüyle tutarlı olarak vereceği makul bir yanıtının olduğu ortaya çıkmaktadır. Buna göre Kant’ın ebedi barışı insan tür ve tarihinin nihai amacı olarak konumlandırma hamlesi bu idealin pragmatik veya işlevsel getirileri göz önünde bulundurularak yapılsaydı, bu durumda söz konusu amaca ulaşmak için evrensel monarşinin de bir tercih ve hatta en makul tercih olabileceğinden bahsedilebilirdi. Gelgelelim bu tercih ve hatta ebedi barışın kendisini bile arzu edilir kılan neden pragmatik olandan ziyade normatif bir zemin veya arka plana dayanmaktadır. Diğer bir deyişle aklın bir idesi olarak ebedi barış amacı bir hegemon veya despotun idaresi altında işlevsel veya empirik bakımdan mümkün olsa bile, böylesi bir barış durumunun normatif veya ahlaki bakımdan değer ve anlamı olmayacaktır. Ebedi barışa normatif değerini veren ilkenin, Kant’ın ahlak ve politika teorisi başta olmak üzere neredeyse bütün pratik felsefesini üzerine inşa ettiği özgürlük ilkesi olduğu hatırlandığı vakit böyle bir çıkarım yapmak pek de zor olmayacaktır. Bu nedenle Kant için ideal pratik olana anlam ve imkân veren temel kavram olarak özgürlük veya otonomi ilkesinden ödün verilerek ulaşılan bir ebedi barış durumunun kendisi normatif ideal karakterini yitirecek kategorik imperatifin işaret ettiği gerçek ebedi barışla yalnızca görünüşte bir özdeşlik sergileyecektir. Sonuç olarak hem Kant hem de Habermas için uluslararası örgüt üzerinde alternatifler içinde tercih yapmayı sağlayan ölçüt salt pratik kaygılardan ziyade aynı zamanda normatif ilkelere göre de belirlenmektedir.



küreselleşmenin ulus-devlet üzerindeki bu çeşitli etkilerinin yanında özellikle ekonomik küreselleşme üzerinde durur. Ekonomik küreselleşme, küresel finans ağı, küresel düzeyde sürekli hareket eden sermayenin yeni akışkan biçimi, söz konusu sermayeyi dış yatırım olarak çekmek için cazip koşullar yaratma zorunluluğunun ulus-devleti ödünler vermeye zorlaması, çok uluslu şirketlerin ulusal ekonomik denetim ve yasal düzenlemeler karşısında artan bağımsızlığı ve bu tür şirketlerin çok merkezli (ve bu anlamda merkezsiz) üretim güçlerinin ulus-devletin yurttaşlarına sunduğu hizmetler ile yurttaşları arasında sınıfsal çatışmayı engellemek için ekonomik refah ve gelir düzeyini dengelemek için uyguladığı sosyal politikaların parasal kaynağı olan vergi sistemini baltalaması ulus-devleti meşruiyet iddiası bakımından da zor durumda bırakmaktadır.

Küresel boyutta baş gösteren bu problemlerin üstesinden gelmenin ulus-devletin sorun çözme kapasitesinin çok ötesine uzandığı varsayımı kabul edilir edilmez, şimdi de bu sorunlarla baş etmek için yapılması gerekenin ne veya neler olabileceği şeklinde ortaya başka bir soru çıkar. Seçeneklerden biri, ulus-devletin iç işleyişi ile ulusal bağımsızlığı müdafaa retoriğine başvurarak, küreselleşmenin etkilerine karşı devleti tüm milli unsurlarıyla kendi sınırları içine kapatmak olarak düşünülebilir. Ancak Habermas'a göre bu seçenek devleti meşruiyet bakımından sorunlu bir baskı aygıtına dönüştüren neo-milliyetçi bir hamleden başka bir şey olmaz (Habermas, 2001b: 81). Bunun tersi olarak ulus-devleti bu sefer de küresel bir ağ içinde tümüyle eriten, ayırıcı sınırları ile ulusal egemenliği tümünden rafa kaldıran bir çözüm önerisi de gerçekçi bir yaklaşım olamaz. Zira Habermas'ın kanaati, ulus-devletlerin şimdi ve öngörülebilir bir gelecek zaman dilimi boyunca uluslararası politikanın en önemli politik aktörleri olarak kalmaya devam edecekleri yönündedir. "Devletler küresel politik sahnede en önemli aktörler ile nihai söz sahipleri olarak kalmaya devam etmektedir" (Habermas, 2006: 176; Cohen, 2017: 145). Habermas'ın bu iki seçenek dışında makul bulduğu çözüm ise, ulus-devletin toplumsal bütünleşme açısından geçmişte yakaladığı başarıları bugün sürdürmesi için post-ulusal koşullar ve bu koşullara özgü sorunlara çözüm üretebilme kapasitesi kazanması yönünde yeniden düzenlenmesi gerektiğidir. Muhafazakâr bir saikle böylesi gerekli rasyonel bir hamleden kaçınmak veya küreselleşmenin artan kapsamındaki etkileri karşısında işi akışına bırakmak, ulus-devletin temel sağladığı dayanışma ve bu dayanışma türü üzerine yükselen insan hakları merkezli özgürleştirici demokratik anayasal kazanımların yitirilmesi riskiyle

karşı karşıya getirecek yeni örgütlenme türlerinin ortaya çıkmasına neden olabilir (Habermas, 1998a: 169). Dolayısıyla küresel etkiler karşısında yapılması gereken içe kapanmak değil, aksine bu küresel sorunlarla mücadele etme kapasitesini arttıracak bir hamleyle dışarıya daha fazla açılmak, hepsinin lehine olacak şekilde diğer uluslarla ilişki ve iş birliğini arttırmak ve böylece küresel sisteme demokratik kazanımları muhafaza edecek biçimde entegre olmaktır. Bu perspektiften bakıldığında küreselleşmenin ulus-devlet bağlamında değinilen bozucu etkilerinin yanında ayrıca Kant'ın ortaya koyduğu kozmopolit idealin bir ihtiyaç ve dolayısıyla makul bir amaç olarak kabul görmesini teşvik eden dolaylı olumlu bir yönü de vardır (Habermas, 2006: 172-173; Ingram, 2010: 285-286). Habermas'ın küreselleşmenin dolaylı etkilerine dair ortaya koyduğu bu yargı, Kant'ın dünyanın uzak bölgelerine dağılmış insanlar arasındaki temas ve ilişkinin gelişen teknik imkanlar sayesinde yoğunlaşmasının bir sonucu olarak vuku bulan çatışma ve savaş gibi olumsuz gelişmeleri son kertede insanları ebedi barışı ihtiyaç olarak görüp tesis etmeye ikna edip yönlendiren olumlu gelişmeler olarak gören argümanına oldukça benzediği görülmektedir. Sonuç olarak, Habermas'a göre küresel ölçekli bu krizlerle baş etmenin yolu benzer biçimde küresel düzeyde etki üretme kapasitesine sahip, birbirinden bağımsız otonom devletler ile devlet yurttaşları arasında ulus-devlet sınırlarının ötesine uzanan iş birliğini mümkün kılacak yasal örgütler oluşturmaktır.

Anayasal yurtseverlik tam anlamıyla böylesine ulus-devlet ötesine giden geniş düzeyli kurumsal dayanışma ile bütünleşmeye imkân verecek bir devlet ve yurttaşlık modeli oluşturmaya yönelik geliştirilir. Bununla birlikte Habermas'ın ulusal aidiyet ve dayanışma zemini sunan demokratik politik yurttaşlık modeli olarak anayasal yurtseverliğin doğrudan doğruya bir kozmopolit yurttaşlık kategorisi yerine geçemeyeceğine değinilmişti. Politik yasal bir ortak kimlik olarak anayasal yurtseverliğin imkânı belirli ve sınırlı bir topluluğun kendi öz anlayışıyla bağını sürdürme koşuluna bağlıdır. Bu koşul, ayırıcı tüm ulusal farklardan arınmış homojen bir kozmopolit dünya yurttaşlığı kategorisinde içerilmediğinden, küresel ölçüğe yayılmış bu türden bir yurttaşlık bilincinin kapsadığı üyeler arasında aynı yoğunlukta bir bütünleşme ve dayanışma motivasyonunun yakalanması mümkün değildir. Bu, küresel homojen bir toplumun, ortak bir “biz” olma bilincinin sağladığı aidiyet ve dayanışma duygusunun dayandığı ulusal “biz” ve “onlar” (veya iç ile dış) ayırımından yoksun olmasından kaynaklanır. Zira küresel düzeyde oluşturulmuş homojen bir

toplumda iç ve dış veya biz ve onlar ayrımı diye bir fark kategorisi söz konusu olmayacaktır. Bu nedenle Habermas'a göre kolektif bir politik kültür üzerinden ulusal düzeyde tesis edilen en zayıf sivil dayanışma bile kozmopolit düzeyde en güçlü dayanışma türüne kıyasla daha güçlü bir bütünleşme imkânı sunar. Habermas'ın biz-onlar ayrımı aracılığıyla şekillendiğini iddia ettiği belirli etik-politik ulusal bilinç ile demokrasi ilkesinin temelinde yer alan ulusal egemenlik ve kendi kaderini tayin hakkı kavramları arasındaki mantıksal eş-köklü ilişki hatırlandığı vakit, küresel kapsamdaki biz-onlar ayrımı eksikliğinin bu düzey için önerilebilir makul küresel modelin kapsam ve karakteri üzerinde oldukça belirleyici sonuçlarının olacağını tahmin etmek güç değildir. Buna göre, her türlü iktidar mekanizmasına hukuki-normatif meşruiyet sağlayan demokrasi ilkesinin pratik ve mantıksal nedenlerle uygulanamaz olduğu küresel kapsamda faaliyet göstermesi beklenen kozmopolit bir örgütün (ulusal ölçekte olana benzer biçimde) meşru bir hükümet modeli şeklinde tasarlanması olası görünmemektedir. Bunu daha tanıdık bir kavramsal çerçevede ifade etmek gerekirse, Habermas için demokratik meşruiyet ve uygulama imkânı (veya imkansızlığı) bakımından anayasal kozmopolit bir düzen tesis etmenin yolu olarak dünya cumhuriyetine benzer bir küresel hükümet veya iktidar modeline başvurmak geçerli bir seçenek olamaz. Bu yaklaşımıyla Habermas kendisini aynı zamanda güncel kozmopolitizm tartışmalarında en doğru seçenek olarak "kozmpolit demokrasi" modeli önerisinde bulunan çevrelerden de temel bir noktada ayırmış olur (Habermas, 2001b: 107). Temele aldığı bu varsayımın gereği olarak Habermas, anayasal bir kozmopolit düzen idealini, meşruiyet bakımından talepkâr bir küresel hükümet veya iktidar formunda tasarlamaktan mümkün olabildiğince kaçınacaktır.

Habermas, uluslararası hukuku devletler arasındaki ilişkilerin ötesine giden bir "kozmpolit durum" olarak felsefe gündemine sokan ve bunu yaparken ortaya koyduğu modellerle bu gündemi büyük oranda belirleyip meşgul eden Kant'ın önerdiği modelin (veya alternatif modellerin) ahlaki-mantıksal gerekçe ve öncüllerine geri dönerek, bunun günümüz normatif ve olgusal koşullarında bir karşılığı olup olmadığını ve eğer olmayacaksa bir alternatif olarak farklı kozmpolit model tahayyül etmenin olanağını sorgular. Bu değerlendirme söz konusu modelin hem çağdaş koşullara cevap verebilirliği hem de kavramsal olarak doğru varsayımlara dayanıp dayanmadığını sorgulamaya odaklanır. Habermas, devletler arası ilişkilerin ötesine uzanan kozmpolit durumun üzerine inşa edileceği zemin olarak Kant'ın aklında her

zaman evrensel bir anayasa fikri olduğunu ve bundan kariyeri boyunca vazgeçmediğini iddia ederek bunun önemine dikkat çeker (Habermas, 2006: 124). Habermas, kozmopolit yasal bir örgüte yüklediği misyon ve ondan beklentileri bakımından küresel bir anayasanın gerekliliği konusunda Kant’la hemfikirdir. Bununla birlikte Habermas’a göre, Kant bu türden küresel bir anayasa imkanını, anayasanın ulusal düzeyde cumhuriyetçi ulus-devletle olan mantıksal bağıncı aceleci ve dolaysız şekilde kozmopolit duruma uygulamada görmüş ve ulusal anayasanın bağıncı olduğu ulus-devlet modelinin karşılığı olarak küresel bir dünya veya devletler cumhuriyeti modeli tasarlayarak onu ebedi barış ideali için en uygun rasyonel model olarak sunmak gibi bir yanlışa düşmüştür. Habermas’a göre aslında Kant’ın ideal olarak bir dünya cumhuriyeti modelini sunması, yönetsel meşruiyeti demokratik ortak irade ölçütüne bağlayan kendi hukuk-iktidar ilişkisi tezleriyle de çelişmektedir. Habermas için bu tutarsızlığın kaynaklandığı kavramsal arka planı sorgulamanın önemi, Kant’ı ideal model olarak bir dünya cumhuriyeti önermeye yönlendiren kavramsal-teorik yanlış varsayımları tespit ederek bu modele karşı doğru teorik öncüllere dayanan bir alternatif modelin imkanını göstermektir.

Habermas, Kant’ı böyle bir model önermeye ikna eden yaklaşımın arka planında, ilki bireyler arasında anayasal sivil düzeni öncelemekle güvencesiz sürekli bir savaş hali biçiminde tarif ettiği, ikincisi ise küresel anayasal bağlayıcı mevzuattan yoksun devletler arasındaki ilişkileri betimlemek için kullandığı iki farklı kavramsal “doğal durum” ile bu durumlardan hukuki duruma geçişi sağlayan toplum sözleşmesi kavrayışı arasında kategorik benzerlik veya özdeşlik olduğunu varsayan yanlış bir analoginin yattığını ileri sürer (Habermas, 2006: 129; Kant, 1991: 150). İlkinde “doğal durum” herhangi yasal hukuki düzenleme ile sivil toplumsallaşma tecrübesine sahip olmayan insanlar arası kısıtlanmamış anarşik özgürlük ilişkisini içeren yaşam koşullarına denk düşerken, ikincisi ise hayatlarını yasal bir yapı içinde sürdüren, sivil toplumsallaşma süreçlerini deneyimlemiş, yasal sivil statüde hak öznesi olmakla yurttaşlık bilincine sahip bireyler toplamından oluşan devletlerin hukuki küresel bir anayasanın yokluğunda birbirleriyle olan ilişkilerini tarif eden bir “doğal duruma” işaret eder (Cronin, 2014: 203). Sonuç olarak Habermas’a göre hukuki bir yaşam deneyiminden yoksun olarak yurttaşlık bilincine yabancı (“ilkel”) bireyler arasındaki (ilk) anarşik “doğal durum” ile aralarındaki dış ilişkileri düzenleyen bir üst anayasa olmasa bile iç ilişkilerini hukuki bir formda düzenlemekle cumhuriyetçi anayasal bir

yaşam deneyimine sahip yurttaşlardan oluşan devletlerin birbirleriyle olan ilişkilerine işaret eden (ikinci) “durum” arasındaki hukuki bilincin gelişmişlik düzeyi açısından farkı göz ardı eden bir analogiye dayanan kozmopolit model henüz temel varsayım düzeyinde yanlış bir yaklaşıma yönelmiş olur (Habermas, 2009a: 118-119). Bu temel farkın gereği olarak hukuk öncesi iki durum arasındaki ilişkiyi benzerlik formunda ele almak yanıltıcı sonuç ve çıkarımlara yönlendirmektedir. Bu nedenle normatif evrensel boyutu olan hukuki insan haklarını kozmopolit düzeyde uluslararası ilişkilerin anayasallaştırılması aracılığıyla güvence altına alan ikinci durum ile ulusal düzeyde bireyler arası geçerli yasal hakları içeren ilk durum arasındaki ilişkiyi ikincinin birinciyi destekleyerek tamamladığı bir ilişkiyle ele almak daha doğru olacaktır. Başvurduğu hatalı analogi Kant’ın ulusal düzeyde demokratik meşruiyet talepleri karşılanabilir olan cumhuriyetçi hiyerarşik devleti, meşruiyet talebinin karşılanması mümkün olmayan kozmopolit duruma olduğu gibi uyarlamasına ve dolayısıyla kozmopolit dünya örgütü için model olarak egemenliği küresel düzeye yayılmış bir (ulus-)devlet ideali öne sürmesine yol açmıştır.

Habermas, Kant’ın dünya cumhuriyeti modeli tercihini, nihai amaç olan ebedi barışın olanaklılık koşulu olarak kozmopolit anayasal düzen için bir küresel devlet tasarımını zorunlu bir koşul olarak görmeye zorlayan bu analogiye bağlamaktadır. Onu kozmopolit durumu bir devlet modeli içinde karakterize etmeye (yanlış) yönlendiren düşünce tam da anayasa ile devlet (veya hükümet) kavramları arasında gördüğü mantıksal zorunluluktur (Habermas, 2006: 122-123). Habermas, Kant’ın ortaya koyduğu devletler cumhuriyeti modeli dışında başka bir alternatif ortaya koymaya imkân verecek argümanı, Kant’ın “anayasa” ile “devlet” arasında olduğunu düşündüğü zorunlu ilişkiyi reddeden kavramsal bir çerçeveden hareketle geliştirir.

Burada “anayasa” ile “devlet” arasında ayırım yapmamız gerekir. Bir “devlet”, politik iktidarın kullanılması ya da politik programların hayata geçirilmesi için hiyerarşik olarak düzenlenmiş (örgütlenmiş) mevcut/uygun kapasiteler kompleksidir; buna karşılık anayasa, özgür ve eşit kurucuların birbirlerine karşılıklı olarak verdikleri temel hakları belirleyerek yatay [düzlemde ilişkilenen] bir yurttaşlar birliğini tanımlar. Bu anlamda, devlet iktidarının özünün hukuk aracılığıyla gerçekleşen cumhuriyetçi dönüşümü bir “anayasa” telosuna yönelik olarak tasarlanmıştır (Habermas, 2006: 131-132).

Bu ayırımla Habermas, ortaya koyduğu kozmopolit vizyonu gerçekleştirmeye yönelik Kant’ın belirlediği alternatiflerin dışına çıkmayı sağlayacak bir pozisyon alma imkânı bulur. Bu pozisyon anayasal hukuki bir zemine oturtulmak istenen uluslararası

ilişkileri illa bir dünya devleti veya bu tür bir devlete ilişkin çekincelerin rıza göstermeye zorladığı gevşek bir devletler birliği çerçevesinde tahayyül etmeye zorlayan kavramsal sınırları bertaraf etmeyi amaçlar. “Kant’ı böyle bir sonuca varmaya zorlayan alternatifin [diğer] ihtimalleri tüketmediğini göstermeye çalıştım” (Habermas, 2006: 144). Buna göre yukarıda değinilen nedenlerden dolayı her ne kadar uluslararası düzeyde bir anayasal devlet tasavvur etmek mümkün değilse de bu durum söz konusu düzeyde anayasal bir düzen oluşturmaya engel değildir. Dolayısıyla bu kavramsal ayrımı göz önünde bulundurmak farklı bir alternatif model üzerine düşünmenin imkanını sağlar. Bu “daha makul” diğer ihtimal ise, kendine özgü handikaplarına rağmen Kant tarafından sunulan alternatifler arasında seçim yapma zorunluluğundan kurtaran ama nihayetinde Habermas’ın deyişiyle örtük biçimde Kant’ın asıl gayesi olan “uluslararası ilişkilerin anayasallaşması” kozmopolit vizyonunu takip edip gerçekleştirmeyi sağlayacak yeni bir modele kapı aralar; “bir dünya hükümeti olmayan bir dünya iç politikası” (*a world domestic policy without a world government*) veya “dünya hükümeti olmayan bir yönetim (*governance without a world government*)”. Böyle bir modelde tercih kılmak, küresel ekonomik, politik ve ekolojik problemlerin karmaşık yapısı gereği tek başına bir dünya örgütüne devredilemeyecek görev ve yetkileri ulusal (*national*), ulus-ötesi (*transnational*) veya uluslararası ve uluslar-üstü (*supranational*) veya küresel boyutlarda faaliyet gösteren örgütler arasındaki çok düzeyli (*multilevel*) bir yapı içinde paylaştırmaktır (Habermas, 2001b: 110; 2006: 135-136). Başka bir deyişle, Habermas bir dünya örgütü yerine sunduğu çok düzeyli alternatif yapıyı üniter bir dünya devleti tarafından normatif meşruiyet ve işlevsel nedenlerden dolayı üstlenmesi olanaklı olmayan şartları karşılamaya daha uygun birbirinden farklı düzeydeki örgütlere paylaşılacak üçüncü bir alternatif tasarlar. Bu yaklaşımın altında yatan öncüle göre, özellikle toplumsal adalet ve ekonomik refah dağılımı gibi üzerinde küresel düzeyde fikir birliğine varılması güç ihtilafli meselelere ilişkin yukarıda işaret edildiği gibi birbirlerinden farklı ihtiyaç, talep ve öncelikleri bulunan çeşitli ulus veya toplulukların hepsi adına karar verme meşru yetkisinden mahrum bir dünya örgütü yerine, karşılıklı tanınma ve iletişimsel süreçleri gerektiren bu türden sorunları ele almaya daha uygun bir uluslararası adil müzakere mekanizması biçiminde tasarlanan ulus-ötesi bölgesel örgütleri barındıran küresel iç politika alanına devretmek daha makuldür (Cronin, 2014: 208). Buraya devredilen görevler, ulusal düzeydeki ulus-devletin mücadele etme yetersizliği ile küresel ulus-üstü örgüte müdahale etme yetkisi tanıyan normatif

meşruyetin eksikliği nedeniyle, bu iki düzey arasında meşru yetki ile işlevsel mücadele kapasitesi bakımından orta noktayı bulmayı sağlayan bir ara düzeyi gerekli kılmaktadır. Böylece bölgesel veya kıtasal örgütlerden oluşacak bu ara düzeydeki kurumsal yapı, normatif meşruyet ölçütleri bakımından yetersiz bir küresel örgüt ile işlevsel bakımdan mücadele etme kapasitesi sınırlı ulus-devletlerin yetki alanının dışında kalan küresel meseleleri buraya özgü müzakere ve dayanışma ağı içerisinde çözmekle yetkilendirilirler. Habermas bu ara düzeyde yer alacak bölgesel güçlere örnek olarak Avrupa Birliğini (AB) gösterir. İlerleyen sayfalarda buna dönecektir.

#### **4.3.2.2.2. Hükümet veya Yönetimsiz Bir Dünya İç Politikası: Uluslararası İlişkilerin Anayasallaştırılması**

Ulus-üstü ve ulus-ötesi düzeylerde konumlandırılan örgütler arasında yukarıda ifade edildiği gibi işlev ve görevler açısından önemli farklar vardır. Ulus-üstü düzeyde konumlandırılan dünya örgütü her şeyden önce küresel bir kapsama tekabül eden görev sahası nedeniyle demokratik meşruyet ve dayanışma bağları konusunda birtakım eksiklere sahiptir. Tam da bu nedenle ulus-üstü düzeyde, yenilenmiş BM örgütünün görev ve sorumlulukları demokratik meşruyet bakımından olabildiğince az talepkâr işlevlerle sınırlandırılmalıdır. Demokratik meşruyet talebi genel olarak ihtiyaç, beklenti veya dünya görüşleri farklı olan tarafların ortak yaşam koşullarını belirleyen esas ve uygulamalar üzerine taraflar arasında oluşabilecek potansiyel uzlaşmazlık veya fikir ayrılıkları ihtimalinden hareketle bir gerekliliğe dönüşür. Bu formülasyon özellikle Kant ve Rousseau'nun modern politik paradigmadaki makul hukuk-iktidar ilişkisini belirleyen meşruyet ölçütüne dayanır. Dolayısıyla Habermas, bu talebi karşılayacağına ihtimal vermediği ulus-üstü küresel örgütü bir devlet formunda tasarlamaktan kaçınmanın yanında daha da önemlisi söz konusu örgüte yüklediği misyonu dünya yurttaşları arasında potansiyel fikir ayrılığına neden olma ihtimali en düşük görev tanımıyla sınırlandırır (Habermas, 2006: 136). Bu görevler, küresel düzeyde barışı korumak ve insan hakları ihlallerini sonlandırma işlevi görecektir bir mekanizma oluşturmak gibi dar bir çerçeve içine yerleştirilir. Bu anlamıyla Habermas yenilenmiş BM'yi negatif hakları güvence altına alan liberal bir işlevle sınırlayarak küresel düzeyde tüm devletler ile dünya yurttaşları arasındaki ilişkileri onları ortak bir paydada buluşturan eşit ve tarafsız hukuki normlar aracılığıyla düzenleyerek örgütü ona devredilen yetkilerin meşruyetine yönelik itirazlara karşı en baştan bağışık kılma amacındadır. "Sivil [hukuki-politik] dayanışmanın kökleri belirli

kollektif kimliklere dayanmaktadır; [bu nedenle] kozmopolit dayanışma yalnızca insan haklarının ahlaki evrenselliği üzerinden gerçekleşebilir (Habermas, 2001b: 108; 2006: 143).” Burada Habermas’ın küresel düzeyde geçerliliği olan değerleri normatif ahlaki evrensellik boyutu içinde, genel kabul görebilecek türden ilkelere seçtiği görülüyor. Barış ve insan haklarını güvence altına almaya yönelik bir görev tanımının meşruiyet bakımından talepkâr olmaması, bu ilkelerin varsayımsal olarak ahlaki geçerliliğe sahip ve böylece örtük bir meşruiyet zeminine dayanan evrensel ilkelerle uyumlu yasal normlardan seçilmiş olmalarına dayanır. Habermas, bu yasal norm veya ilkelerin evrensel geçerliliğine yönelik iddianın gerekçesini, söz konusu ilkelerin ulus-devlet düzeyinde uzun hukuki anayasal tecrübe ve öğrenme süreçlerinden geçerken ahlaki evrensel normlarla uyumları bakımından rüştlerini ispatlamış ilkelere seçilmiş olmalarına dayandırır. “Uluslarüstü anayasalar her halükârda önceki öğrenme süreçlerinin ürünü olan ve demokratik ulus-devletler içinde denenmiş ve test edilmiş temel haklara, yasal ilkelere ve ceza kanunlarına dayanır. Dolayısıyla normatif özleri cumhuriyet türündeki anayasalardan gelişerek gelmiştir (Habermas, 2006: 140).” Ancak Habermas’ın böyle bir iddiayla burada kendi itirazlarının hedefi olabilecek bir argüman geliştirme riskiyle karşı karşıya olduğuna dikkat etmek lazım. Zira ahlaki evrensel olan ile etik kültürel-bağlamsal olan arasında koyduğu ve evrensel ilkeler belirlemek noktasında göz önünde bulundurulması gerektiğini vurguladığı bu ayrımın burada ne kadar gözetiliyor olduğu tartışmaya açıktır. Daha açık bir ifadeyle Avrupa menşeli, belirli bir tarihsel yaşam deneyiminden süzölmüş demokrasi ve insan hakları gibi değerlerin tarihsel-kültürel köklerinden soyutlanarak evrensel bir statüye taşınmasının arkasında bu değerlerin gerçek evrenselliğinden ziyade mevcut askeri ve ekonomik asimetric ilişkilerden doğan gizli bir hegemonik dayatma olup olmadığı yönünde bilindik eleştiriye açık kapı bırakma riski söz konusudur. Ya da başka bir deyişle, Habermas’ın dile getirdiği demokratik liberal insan haklarının insanlığın evrensel ahlaki değerlerini mi yoksa Batı uygarlığının tarihsel deneyimlerinden süzölmüş belirli kültürel etik bir “doğru yaşam” perspektifini mi yansıttığı sorusu cevapsız kalır.

Habermas daha önce *Ebedi Barış* üzerine makalesinde yaptığı gibi kendisine biçilmiş rolü hakkında üstlenebilmesi için BM’nin birtakım reformlarla yenilenmesi gerektiğini dile getirir. Bunlar kabaca BM Güvenlik Konseyi’nin büyük güçlerin tercih ve iradelerine olan bağımlılığını sona erdirecek şekilde demokratikleştirilmesi, yerel



mahkemelerin evrensel hukuk normlarına aykırı yargılarda bulunması durumunda BM'nin kendi bünyesindeki uluslararası mahkemelerin soruşturma açma ve yaptırım kararı verme yetkisiyle donatılması, devletlerin insan hakları sözleşmelerine aykırı eylemlerde bulunmaları durumunda iç işlerine müdahil olabilme yetkisinin tanınması ve küresel bir anayasa altında bir araya gelen devletlerin bu anayasaya aykırı eylemlerine karşılık “polis”<sup>68</sup> operasyonlarının düzenlenip yetkilendirilmesinin sağlanması olarak sıralanabilir. Son madde Habermas'ın özellikle kaçındığı BM veya ulus-üstü küresel örgütü bir dünya devletine benzeyecek şekilde tanımladığına dair bir izlenim uyandırabilir. Ancak Habermas ulusal modern devlet ile ulus-devlet ötesi örgütler arasındaki farkı şu ifadelerle açıkça ortaya koyar; “BM ve AB gibi uluslararası örgütlerin meşru güç kullanımı üzerine bir tekelleri yoktur. Onlar hukuk egemenliği için gerekli zemini sağlayan idari ve vergiye dayalı modern devletin iç ve dış egemenliğinin temel unsurundan yoksundurlar (Habermas, 2006: 137).” BM'nin meşru güç kullanımı konusunda bir tekele veya doğrudan kendisine bağlı bir askeri güce sahip olmaması bir başka dikkat çekici noktadır. Söz konusu “yoksunluk”, gerekli gördüğünde müdahale edilmesi gerektiği hükmüne vardığı bir duruma karşı askerî harekât veya “polis operasyonları” düzenleme noktasında BM'nin üye devletlerin askeri gücüne bağımlı kalmasına yol açar. Başka bir deyişle, her ne kadar BM Genel Sekreterinin Güvenlik Konseyini üye devletlerin askeri güçleri aracılığıyla harekete geçirme yetkisi olduğunu belirtse de Habermas'ın kendisi de BM'nin bu tür durumlarda etkili olabilme koşulunun nihayetinde şiddet araçlarına sahip üye devletlerin iş birliğine olan iradelerine kaldığının altını çizer. Habermas burada Kant'ın ortaya koyduğu Devletler Birliği modelinin gönüllük esasına dayanan çalışma prensibinin nihayetinde devletlerin ahlaki bilincine bel bağlamak zorunda kaldığı biçimindeki kendi eleştirisinin benzer bir noktada muhatabı olabileceği bir pozisyona yaklaşır. Burada devletlerin iş birliğine yatkın olmalarının gerekliliğine yapılan vurgu,

---

<sup>68</sup> Habermas'ın BM'nin üye devletlere müdahalesine “polis eylemleri” şeklinde göndermede bulunması klasik uluslararası hukukun “savaş ve barış hakkı” çerçevesinde düzenlenen “dış ilişkiler” mantığını kozmopolit perspektife dayanan ve devletler arası ihtilaf durumlarını nihayete erdirmeye konusunda şiddetli bir alternatif olarak görmeyi yasaklayan küresel bir iç politika mantığıyla değiştirmesinden ileri gelir. Bu nedenle suçlu devletlere insan hakları ihlalleri veya savaşa neden olan eylemleri yüzünden yapılan müdahaleler “dış” müdahale değil, BM'nin dünya iç işlerinde anayasayı tatbik etmek amacıyla yine anayasaya dayanarak yetkilendirdiği küresel kolluk kuvvetlerinin iç müdahalesi olarak görülür. Bu bir başka açıdan BM'nin meşruiyetinin üye devletler olarak (örneğin Rawls'un savunduğu gibi) sadece liberal anayasalara sahip demokratik devletlere değil, tüm devletleri bünyesinde barındıran bir yapıyla tasarlanmasını gerektirir. Bu gereklilik klasik uluslararası ilişkilerdeki dış çatışmaların küresel iç ihtilaflar şeklinde dönüşmesinin bir ön koşuludur (bkn. Habermas, 2006: 165, 173-174).

BM'nin etkili ve caydırıcı olabilme kapasitesinin nihayetinde üye devletlerin “gönüllü” iş birliğine dair kanaat ve tercihlerine göre belirlendiğini kabul etmek demektir. Ancak kendi kontrolü altında bir askeri gücü olmayan BM'nin özellikle askeri ve ekonomik süper güçlere karşı etkili bir yaptırım mekanizmasına sahip olmasının nasıl mümkün olabileceği bir başka önemli sorun olarak ortaya çıkar. Bunun en yakın ve çarpıcı örneği ABD'nin BM kararını hiçe sayarak Irak'ı işgal etmesine karşı BM'nin düştüğü durumdur. Dolayısıyla bir devlet karakteriyle tasarlanmamasına karşılık verilen bu “ödün” bu sefer de BM'nin aldığı kararların takip edilebilirliği ve dolayısıyla imajına zarar verme tehlikesi doğurmaktadır. Scheuerman bu soruna dikkat çekerek BM'nin bu tür durumlar karşısında büyük güçler de dahil olmak üzere devletleri uluslararası kamuoyunun takdir ettiği şekilde eylemde bulunmaya yönlendirmesi için bir devlet karakteriyle ilişkili olsa bile üye devletlerden bağımsız bir askeri güce sahip olmaları gerektiğini dile getirmektedir (Scheuerman, 2008: 159). Habermas bu soruna ilişkin farkındalığını hükümetlerin dış politikasını iç işlerindeki (kamuoyu desteği ile seçim kazanma kaygısı gibi) gelişmelere göre belirleyerek çoğu zaman acil müdahale gerektiren iç savaşlar, etnik temizliğe varan katliamlar veya insan hakları ihlallerinin söz konusu olduğu durumlar karşısında harekete geçmeye gönülsüz olabildiklerini gösteren bazı örnekler sunarak ortaya koyar. Ancak bu farkındalıktan hareketle BM'nin söz konusu sorunun üstesinden gelmek için takip etmesi gereken yol olarak ortaya son derece tartışmalı bir öneri atar. Buna göre uluslararası ilişkilerin anayasallaşması projesinin başarıya ulaşması için BM'nin şu anda tek örneği ABD olan süper güçlerin “meşru” çıkarlarıyla çatışmayacak ya da en azından uyumlu olacak şekilde hareket etmesi gerektiğini dile getirir. Zira bu projenin hayata geçirilmesi Habermas'a göre nihayetinde büyük güçleri küresel anayasal düzene tekabül eden kozmopolitanizm projesinin gerçekleştirilmesine uygun hareket etmeye ikna edebilmekten geçtiğini ileri sürer (Habermas, 2006: 173). “Dünya örgütünün kaderinin büyük güçleri ortak bir pratiğe yönlendirme başarısıyla belirleneceği en baştan beri belliydi (Habermas, 2006: 163-164).” Bununla birlikte BM Güvenlik Konseyinin gündem belirleyip karar alma süreçlerinde aynı zamanda ulusal çıkarlardan bağımsız, tüm uluslara eşit mesafeden bakan bir perspektife yerleşerek tutum alması gerektiğini de belirtir. Ancak süper gücün ulusal çıkar (veya normatif-etik değerleriyle) uyumlu hareket edip aynı zamanda tüm uluslar için adil ve tarafsız bir düzen tesis etme gayesini bir arada nasıl uyumlu kılacağı başlı başına başka bir soru işaretidir. Habermas süper güç veya güçleri şiddete başvurmak ve kendi

çıkarımı diğer uluslara dayatmaktan alıkoymanın yolunu uluslararası ilişkilerdeki ekonomik ve askeri güç bakımından söz konusu olan asimetrik ilişkileri ortadan kaldıracak küresel denge politikası oluşturmaktan geçtiği fikrindedir. Ulus-ötesi ara düzeyde tek tek devletlerin AB tarzı bölgesel ölçekte örgütlenmiş kolektif aktörler veya birliklere dahil olarak uluslararası ilişkilere getireceği ekonomik, politik ve askeri güç dengesi sayesinde uluslararası ilişkilerde ortaya çıkan ihtilafların adil müzakere koşullarında şiddete başvurmadan çözülmesi hedeflenmektedir.

BM'nin sınırlandırılmış görev alanlarında üzerine düşeni yapması, yukarıda ifade edildiği gibi üzerinde küresel düzeyde doğası gereği fikir birliğine varılması zor, tartışmalı konuların bir küresel iç politika alanı olarak yeniden yapılandırılmış "uluslararası" ilişkiler ağına devredilerek kurtarılmasını gerektirir (Habermas, 2009a: 99). Ulusal düzeyde küresel kapitalizmle rekabet edebilme güçlerini yitirmiş devletlerin kendi iç işlerinde sosyal politikaları sürdürebilmeleri, egemenliklerini devam ettirmeleri, demokratik örgütlenme karakterini korumaları, iç barış ve genel olarak ulusal çıkarlarını hem küresel ekonomik gelişmeler hem de küresel süper gücün (veya olası güçlerin) kendi çıkarlarını baz alarak tek taraflı ve keyfi politikaları karşısında muhafaza edebilmelerinin tek makul yolu AB benzeri bölgesel rejimlere dahil olmaktır. Zira Habermas'ın deyimiyile mevcut koşullar altında ulus-devletlerin tek başlarına küresel politik ve ekonomik gelişmeler karşısında fark yaratmaları olası değildir (Habermas, 2009a: 90). Ulus-devletler bu gelişmeler karşısında küresel bir iç politik alan oluşturarak bu düzeyde kendi amaç ve çıkarlarının uyduğu diğer devletlerle birlikler oluşturmak zorundadırlar. Küreselleşen pazarda devlet denetiminin ötesine merkezsizleşerek geçmiş sermaye ve küresel kapitalizmin resmi düzenlemelerden azade, kontrolsüz biçimde kendi kar mantığını takip etmekle devletlerin sosyal politikalarını baltalayarak dezavantajlı yoksul kesimler üzerinde iyice yük bindirdiği bir senaryo karşısında ulus-devletlerin yapabilecekleri en makul hamle, küresel piyasaları kontrol altına alabilecek denli kapsayıcı ve etkili küresel ortak politikalar oluşturabilecek birlikler altında örgütlenmektir. Bu türden mevcut uluslararası hukukun asimetrik güç dağılımının sınırlı enerji kaynakları, finans ve ekonomik bölüşümdeki adaletsizlikler ile ekolojik sorunlara karşı etkili ve adil müzakere ağlarının oluşturulması ve müzakere tarafları olarak görece daha zayıf ülke veya grupların dezavantajlı durumlarını daha güçlü olanlar karşısında dengelemeyi mümkün kılacak hukuki kurumsal çerçevenin oluşturulmasına bağlıdır. BM, bu

müzakere koşullarının adil şekilde düzenleyecek hukuki çerçeveyi tüm kıtasal örgütlerin çıkarlarını eşit biçimde gözeterek denetleyecektir. “Ulus-devletler, uluslarüstü dünya örgütü çerçevesinde, dolayısıyla uluslararası toplumun üyeleri olarak idare edilebilir sayıda küresel aktör oluşturmak için ulus-ötesi düzeyde birleşmek zorundadırlar (Habermas, 2009a: 99-100).”

Küresel düzeyde inşa edilecek bölgesel veya kıtasal rejimlere bir model olarak ileri sürülen AB, bu noktada artık yalnızca refah kaygılarının peşine düşmüş Avrupa devletlerinin karşılıklı olarak kendi çıkarlarını korumak amacıyla gerçekleştirdikleri iş birliğinin bir sonucu olarak belirli bir bölgede tesis edilen ortak bir ticari pazarın empirik, tikel tarihsel bir örneği olmanın ötesinde, yeni dünya düzeninde kendi sorumluluğuna düşen ekonomik bölüşüm ve toplumsal adaletin tesis edilmesini sağlayarak dünya barışı ve insan haklarını koruma yetkileri atfedilen dünya örgütüyle beraber kozmopolit vizyonun önemli bir ayağı olmakla evrensel normatif öneme haiz bir modeli temsil eder. Zira “Avrupa’nın birleşiminin başarıya ulaşma gerekliliği, bu deneme dünyanın diğer bölgeleri için bir model işlevi göreceğinden dolayı çok daha önemli hale gelmektedir (Habermas, 2006: 177).” Bununla birlikte bu türden birliklere model olarak gösterilen Avrupa Birliği’nin kurulma aşamasında belirleyici faktör olan ortak pazar veya para birimiyle ulaşılmak istenen ortak ekonomik çıkarları amaçlayan politikalarla sınırlı kalmak Habermas’a göre birliğin konulan geniş kapsamlı hedeflere ulaşmasını sağlayacak ortak irade ve kollektif beraberliği mümkün kılmaktan uzaktır. Çünkü ortak kanaat ve irade oluşumu üzerinden yakalanabileceğini düşündüğü politik bölgesel bütünleşme ve yurttaşlık bilinci, karşılıklı bağımlılıklardan kaynaklanan ekonomik işlevsel bütünleşmeyle kendiliğinden ortaya çıkmaz (Habermas, 2001b: 102). Dolayısıyla belirlenen amaçlara ulaşmak salt ekonomi politikaları etrafında bir araya gelmekle sağlanamaz, bunun imkânı ekonomik birliğin ötesinde politik birlik, buna bağlı olarak ortak (kültürel değil) politik kimlik ve iş birliği bilinci oluşturmakla mümkün olabilir. Bu türden gereklilikler ulus-ötesi örgütlerin üstlendiği işlev ve yetkiler bakımından hem konan bu hedeflere ulaşılması için gerekli olan dayanışma temelini sağlamak hem de ulus-üstü düzeye göre artan meşruiyet talebini karşılanması ihtiyacından türerler. Dolayısıyla “Avrupa’nın politik eylem kapasitesinin genişletilmesi Avrupa kurumlarının meşruiyet temellerinin güçlendirilmesiyle eş zamanlı olarak gerçekleşmek zorundadır (Habermas, 2001b: 99-100).” Bu meşruiyet zemininin yakalanması, ulus-devlet düzeyinde olduğu kadar güçlü olamasa da, ortak

kamusal alanlar aracılığıyla bölge kapsamında kanaat ve irade oluşum süreçlerinin ulus-ötesi düzeye taşınmasını gerektirir. Diğer bir ifadeyle, burada birbirinden farklı ulusal politik-kültürleri ortak bir politik bilinç ve amaç etrafında bir araya getirmenin önemi vurgulanır. Bu ihtiyaca cevap vermek anayasal yurtseverliğin bu sefer de ulus-ötesi düzeye, bölgesel rejimler içinde bir araya gelen farklı ulusal kimlikleri kolektif ortak politik vizyon ve bilinç etrafında uyumlu kılmak için uygulanması gerekliliğine işaret eder. Böylece bu tür kıtasal rejimlere üye devlet yurttaşlarının kendilerini ulusal kimliklerinin yanında bu türden örgütlerin yurttaşları olarak görmelerinin imkânı hedeflenmektedir. Bu aidiyet bilincini geliştirmenin yolu, küresel iç politikada yurttaşlarının hayatları üzerinde etkileri olacak politikalar hakkında alınacak kararların sadece hükümetlerin katılımıyla sınırlı bir müzakere sürecinden geçmiş ve yurttaşlara yukarıdan dayatılan tek yönlü karar alma mekanizmaları oluşturmak yerine, kıtasal rejime üye devlet yurttaşlarının, birliğin politikalarını şekillendiren müzakere süreçlerine ortak politik irade oluşturmak için dolaylı da olsa katılımlarını mümkün kılacak bölgesel bir kamusal alan oluşumunu teşvik etmeyi gerektirir. “Bir Avrupa anayasasının oluşabilmesinden önce, yalnızca hükümetlerin değil yurttaşlarının da politik irade oluşum süreçlerine dahil olmasına olanak verecek Avrupa boyunca uzanan bir kamusal alan oluşturulmalıdır” (Habermas, 1998a: 176). Habermas burada “Avrupa kamusal alanı” olarak dile getirdiği arenaya katılımı iki farklı kanal aracılığıyla ortaya koyar. Bunlardan ilki resmi seçimlerle belirlenen ulusal hükümetlerin kendi yurttaşlarını ulus-ötesi müzakere süreçlerinde temsil etmeleriyle sağlanırken, diğeri ise kamusal tartışmalara müdahil olarak kendi yaşamlarını etkileyecek karar alma süreçlerine dolaylı bir etkide bulunmayı sağlayan ve bu anlamda Habermas’ın kamusal müzakereci demokrasi modeline uygun bir politik kültür için son derece önemli olan sivil toplum örgütlerinin gayri resmi rol ve işlevleridir. Bölgesel kamusal alan ve sivil toplum kuruluşlarının faaliyetlerinden çıkan irade ve kararların bölgesel örgütün anayasal uygulamalarında somutlaşmasıyla yurttaşların kendilerini tabi oldukları yasaların kısmen de olsa yazarları olarak görmeleri ve demokratik meşruiyet şartının belirli bir oranda karşılanması mümkün olur (Habermas, 2001b: 111). “Bununla birlikte, Avrupa çapında bir siyasi kamusal alanın, yani ulusal sınırları aşan ve ilgili sorularda uzmanlaşan bir iletişim ağının geliştirilmesi, nispeten zayıf olsa da, böyle bir Avrupa kimliğinin ortaya çıkması için merkezi öneme sahiptir (Habermas, 2009a: 87).” Hedeflenen dayanışma ağının üzerinde şekilleneceği böylesi bir politik kültür imkânı tarihleri, dilleri, kültürleri

farklı ulusların tüm farklılıklarından homojen bir Avrupalı kimliği altında asimile edilerek koparılmalarını da gerektirmez. Temel amaç belirli bir düzeye kadar otonom ve bağımsız yapısı sürdürülecek ulus-devletlerin ulus-üstü düzeyde ortak bir güvenlik ve dış politika, uyumlu ekonomi, vergi ve sosyal politikalar geliştirmelerini sağlayacak bilinci demokratik, prosedürel süreçlerden geçirecek bölgesel anayasada somutlaşmasını mümkün kılacak kurumsal yapıyı tesis etmektir.

Habermas bu türden bir küresel anayasallaşma sürecinin belirtilerinin olduğunu ve bunun basitçe bir ütopya olarak görülemeyeceğini ifade etse de bu girişimin günümüz şartlarında uygulanabilirliğinin zor olduğunu kabul eder. Bu türden bir uygulama küresel düzene ilişkin umutlarını bu nedenle tarihsel bir öğrenme ve bilinç edinme sürecine bağlayarak gelecekte buna ulaşılabileceği yönünde beklentilerin altının boş olmadığını ileri sürer. Ancak bu tarz bir yaklaşım Habermas'ın günümüz şartlarına varsayım ve öncülleri bakımından uygun olmadığını düşündüğü Kantçı kozmopolit tasarım düşüncesine önemli bir noktadan yakınlaştığı izlenimi uyandırır. Bu da Kant'ın dünya kozmopolit barışı idesini insan türünün teleolojik tarihsel süreçte ahlaki hukuki bilinç gelişimi bakımından kat edeceği yola göndermeyle temellendirme yaklaşımına teleolojik hipotetik varsayımlardan arındırılmış benzer bir perspektifle yaklaştığını gösterir. Bu örnekten de görüldüğü gibi her ne kadar yer yer eleştirel ve çoğu zaman yeniden yapılandırmacı bir tarzda olsa da Habermas'ın özgür, eşit, adil ve uyumlu bir toplumsal yaşam imkanını akıl, modern rasyonel gelenek, aydınlanmaya olan inancına dayandırmasıyla Kant'la kariyerinin en başından beri çok yakın bir ilişkide olduğu görülmektedir. Habermas entelektüel üretim tarzı itibarıyla kendi görüşlerini sürekli olarak başka düşünürlerle polemik içinde, onların yöntemlerinin eksi ve artılarını ortaya sererek geliştirir. Bu türden bir yöntemle ele aldığı düşünürlerin görüşlerini, bu görüş veya teoriler bambaşka bağlamda farklı sorun veya tartışmalara yönelik geliştirilmiş olsalar bile Habermas tarafından kendi teorik gündemi veya düşünsel vizyonuna adapte edilirken kaçınılmaz olarak belirli dönüşümlerden geçirilir. Habermas'ın Kant ile kurduğu ilişki de tam da böyle bir ilişkidir. Kant'ın görüşlerinin bir kısmını post-metafizik bir düşünsel iklime uygun bulmadığı için reddetmiş veya değiştirmişse de Habermas, özü itibarıyla Aydınlanmanın eleştirel, özgürlükçü, eşitlikçi demokratik değerlerini temel düşünsel vizyonu olarak belirlemiş Kantçı yaklaşımın ruhuna sadık kalmış ve kariyeri boyunca rehber edinmiştir.

## 5. ÇAĞDAŞ KANTÇI POLİTİK RASYONALİZMİN DEĞERLENDİRMESİ: FARKLAR, BENZERLİKLER, POLEMİKLER

Bu bölümde Kantçı politik rasyonalizmden farklı amaç ve niyetlerle yararlanan Arendt ile Habermas'ın çağdaş politik tartışmalarda aldıkları konumlara dair bir analiz yapılacaktır. Bu analiz düşünürler arasındaki farklara, bu farklara yol açan teorik arka planlara odaklanarak çağdaş politik rasyonalizm tartışmasında bu görüşe olumlu yaklaşan taraflar (örneğin Rawls) ile bu görüşe mesafeli düşünürleri Arendt ve Habermas ile tartışmaya sokarak politik rasyonalist geleneğin kendi iç tartışmaları ile bu görüşe karşıt kutuplardan gelen eleştiriler ışığında çağdaş dünyada politik rasyonalist geleneğin felsefi ufkunu ortaya koyacaktır. Söz konusu ufkun sınır ve çerçevesi de, Arendt ile Habermas'ın teorik yaklaşımlarının birbirleriyle çakıştıkları noktalar göz önünde bulundurularak belirlenecektir. Bunu gerçekleştirmek için de iki düşünürü mümkün olduğunca karşılıklı polemikler içinde yan yana getirmeye çalışacağız.

### 5.1. Teorik Temas Noktaları: Habermas'tan Arendt'e

Habermas her ne kadar “[b]ir iletişimsel eylem teorisine nasıl yaklaşılacağını H. Arendt'den öğrendim” dese de, başyapıtlarından biri olan *İletişimsel Eylem Teorisi*'nde Arendt'e neredeyse hiç göndermede bulunmaz (Habermas, 1980: 128-129). İletişimsel eylem ve politika arasındaki ilişkiyi kamusal alan kavramı üzerinden ele alan ve bu kavrayışı geliştirirken ondan öğrendiklerini çekinmeden ortaya koyan, teorik olarak ortaklıklar bulduğu gelenek ve düşünürlerle uzun uzadıya tartışmalara giren bir düşünürün Arendt'i iki büyük ciltte (sadece iki not dışında) neredeyse hiç anmamış olması oldukça dikkat çekicidir. Buna karşın Habermas'ın hukuk ve politika üzerine görüşlerini derinleştirdiği *BFN*'de ise, Arendt, önemli ve etkili bir düşünür olarak, özellikle idari iktidardan ayırdığı iletişimsel iktidar kavramının referans noktasını belirleme çabası bağlamında ön plana çıkar. İki düşünür arasındaki entelektüel ilişki dönemseller farklardan dolayı Arendt'in Habermas'ın kendisi hakkında yaptığı değerlendirmelere cevap verebilmesini imkânsız kılmıştır. Zira “İki Devrimin

Tarihi” yazısı dışında (1966) Habermas, Arendt üzerine değerlendirmelerini içeren çalışmalarını düşünürün hayatını kaybetmesinden sonra kaleme almıştır. Bundan dolayı iki düşünür arasındaki ilişkiye dair bir değerlendirme genel olarak Habermas’ın Arendt’e yönelik yazıları ve yine iki düşünürün temel tezlerinin üçüncü bir bakış açısından kıyaslanması üzerinden yapılabilir. Burada izlenebilecek strateji Habermas’ın Arendt’e yönelik eleştirel değerlendirmelerinin geçerliliklerinin bu tarafsız üçüncü bakış açısıyla incelenmesi ve Arendt’in teorisinden hareketle Habermas’ın eleştirilerine yönelik bir yanıtın üretilebilirliğinin imkânı çerçevesinde yapılabilir. Dolayısıyla iki düşünürün entelektüel ilişkisini merkeze alan ve bu ilişki hakkında yeni bir şey söyleme iddiasındaki bir değerlendirmenin ikisi arasındaki bariz benzerliklere oranla çok daha az ve daha az görünür olan örtük farklara yoğunlaşması daha makul görünmektedir.

Habermas (eserlerinde kendi teorik gündemiyle meşgulken dolaylı şekilde başvurmak dışında) doğrudan doğruya Arendt üzerine yoğunlaştığı ve on yıl arayla (1966-1976) kaleme aldığı iki makalesine ek olarak 1980 yılındaki ders dönemi açılış konuşmasında<sup>69</sup> Arendt’e dair görüşlerini ortaya koyar. Arendt’in devrim üzerine görüşlerini ele alan ilk yazısında, düşünürün Fransa ve Amerika’daki devrimleri, ilkinin yoksulluk ve toplumsal refahtaki eşitsizliklere başkaldırı olması, ikincisinin ise politik özgürlüğü amaç edinmesi bakımından sınıflandırıp kıyaslarken Amerikan devriminin politik olanın ruhuna daha uygun olduğu şeklindeki çıkarımı, böyle bir ayırımın tarihsel bağlam ve gerekçeleri bakımından tatmin edici olmadığı gerekçesiyle Habermas tarafından eleştirilir. Bu yazı aslında hem oldukça kısa hem de Habermas’ın kendisini Arendt’ten net bir şekilde ayırmasına imkân sağlayacak içerikten yoksundur. Yazının 1966 gibi Habermas’ın daha sonra büyük oranda terk edeceği erken dönem düşüncelerinin bile sistematik bütünlüğe kavuşmadığı bir tarihte yazıldığı düşünüldüğünde böyle bir beklentinin gerçekçi olmadığı da açıktır. Gelgelelim iktidar kavramı etrafında şiddet, iletişimsel ve stratejik eylem bağlamında Arendt’in düşüncelerini ele aldığı sonraki yazıları ise kendi olgunluk dönemi düşüncelerini içeren iletişimsel eylem teorisi ile bu teorisinin temel kabullerini belirlediği tarihlere denk geldiğinden, fark ve benzerlikleri bakımından ikisi arasındaki ilişkiye dair bize

---

<sup>69</sup> The New School for Social Research’ün ders başlangıcı için New York’ta verdiği ve Arendt, Erich Fromm, Leo Strauss gibi Yahudi-Alman düşünürlerinin bu okulda çalışırken Amerika akademik düşünsel geleneğinde bıraktıkları düşünsel mirası üzerine eğilen konuşmasında Habermas özellikle Arendt’i merkeze alarak ona ilişkin görüşlerini bir kez daha ortaya koymuştur. Bu konuşma aynı zamanda 1980’de *Telos* dergisinde “On the German-Jewish Heritage” başlığıyla yayımlanmıştır.



çok daha açık emareler barındıran bir içerik sunar. Habermas'ın zihni entelektüel çerçevesi bakımından bu aşamada daha nettir. Hiç olmazsa artık politika, hukuk, ahlak ve diğer tüm alanlara dair düşünceleri için zemin teşkil edecek iletişimsel eylem teorisinin temel kabullerinin açığa çıktığı bir döneme rastlar. Bu bakımdan ilgili çalışmalar Habermas'ın tam da politik olanın neliğine dair Arendt'in yaklaşımı ile kendi iletişimsel eylem teorisinin temel kabullerini kıyasladığı ve kendi kabul ve düşünceleri ışığında Arendt'in teorik pozisyonunun artı ve eksilerini teşhis etmeye giriştiği bir tavırla işlenirler. Kendi teorik kabullerinin doğru olduğunu varsayan ve bir başka düşünürü bu kabuller ışığında değerlendirmeyi ifade eden söz konusu yaklaşım Habermas'ın, Arendt'in kendi özgün teorik amaç ve kabulleri göz önüne alındığında, Arendt'e yönelttiği çoğu eleştirinin uygun bir noktadan hareket edip etmediği meselesini tartışmaya açık bırakır. İki düşünür arasındaki doğrudan (ama tek yönlü) teması kaynak oluşturan metinlerin hepsi Habermas'ın kaleminden çıkıp onun perspektifini yansıttığı için, aralarındaki ilişkiye odaklanan bir incelemenin içine yerleşeceği çerçevenin öncelikli olarak Habermas'ın değerlendirmelerinin yayıldığı kapsama göre belirlenmesini gerekli kılar.

Habermas daha önce değinildiği gibi yaşam dünyası ile sistem mekanizmaları arasında yaptığı ayrımı karşılık olarak politik iktidarı iletişimsel ve idari iktidar olmak üzere ikiye ayırarak yasal idari iktidarın meşruiyetini kamusal alanda ilgili tarafların tümünün dahil olduğu söylemden çıkan fikir birliği olarak kanaat ve irade oluşumlarına dayandırır. Bu yaklaşımda iktidarı salt sistem mekanizması karakteriyle ona tabi yurttaşların iradelerine yön veren araçlarla tanımlayan sistem teorik yaklaşımın tek yanlı kavrayışına alternatif olarak sunduğu “iletişimsel eylemin” öncülerinden biri olarak tanımlayarak Arendt'i önemli bir figür olarak gördüğünü belirtir. Dolayısıyla bu yorum Arendt'i toplum felsefesini sistem teorik perspektif ve kavramlarında kalarak betimleyen genel çağdaş eğilimden farklı bir çizginin tam karşısında konumlandırır. Diğer bir deyişle Habermas, Arendt'in Aristoteles'in *praxis* ve *poiesis* arasında yaptığı ayrımı takiben çoğulluğun bir aradalığına dayanan iletişimsel politik eylemin doğasına uygun kavramı *praxis*'e, tek kişi tarafından belirli bir amaç veya başarıya yönelik araçsal eylemi ise *poiesis*'e bağlayarak modern dönemde toplumsal-politik alanda hâkim yaklaşım olan araçsal-stratejik eylem anlayışına karşı politikanın mantığına daha uygun bir eylem anlayışı geliştirdiğini dile getirir (Habermas, 1980: 128; Arendt, 1994: 267-269; Canovan, 1983: 106-107).

Dolayısıyla Arendt Habermas'ın okumasında tam da bu türden bir yaklaşımla sistem teorik perspektifin dayattığı araçsal-stratejik eylem anlayışını öne çıkardığı eylem teorik perspektifle aşmayı sağlayacak iletişimsel eylem teorisinin ilk nüvelerini içeren yaklaşımın bir temsilcisi olarak yüceltilir. Bu anlamıyla Arendt, modern politik düşünce geleneğinde rasyonel eylemi başarıya yönelik işlevsel rasyonalitenin uzantısı olarak araçsal-stratejik eylemle özdeşleştiren hâkim gelenek karşısına insanın yapıp etmelerinin bir diğer yönü olan iletişim ve anlaşmayı amaç edinmiş iletişimsel eylem kavramını çıkarma niyetindeki Habermas'ın girişiminde önemli bir müttefik olarak görünür. Kısaca Habermas'a göre Arendt insani eylem kapasitesinin farklı karakterini (*praxis* ile *poiesis* arasındaki ayrımı takiben) fark etmiş ve tek taraflı eylem anlayışını aşmanın yolunu Antik düşünce kavrayışına dönerek ama onu modern bir perspektifle çağdaş tartışmaya taşımakta bulmuştur.

Habermas kendi iletişimsel eylem teorisi ve daha genel olarak bir eylem teorisi bakımından vazgeçilmez olduğunu düşündüğü, yukarıdaki ayrımın peşi sıra getirdiği üç teorik özelliği ön plana çıkartarak Arendtçi düşünceyi cazip kıldığını düşündüğü öğeleri daha da ayrıntılandırır. Arendt'in düşüncesinde iletişime vurgu yapan özelliklerden ilki (bir bilinç felsefesinin ötesine geçmeyi sağlayarak) öznelerarasılığı ön plana çıkaran insani çoğulluk durumudur. İnsani çoğulluk durumu, her biri dünyanın farklı noktalarını işgal edip dünyaya kendi durduğu yerden bakan, bu nedenle diğerlerinininkinden farklı perspektif ve kanılara sahip insanlar arasındaki çeşitliliğin bir parçası şeklinde öznelerarasılık ile bundan mütevellit konuşma ve iletişimsel eylemi bir arada yaşamının imkânı olarak insani ilişkiler alanına sökülüp atılamaz şekilde yerleştirir. Başka bir deyişle Habermas'ın gözünde bir iletişim teorisinin olmazsa olmaz özelliği olan öznelerarasılık Arendt'in insan bireylerinin zorunlu biçimde farklı fikirlere sahip olmalarının sonucu olan çoğulluk durumunu teorisinde merkezi bir konuma taşır. İkinci özellik ise ortak bir eylem koordinasyonu sağlayan dilin aracılık ettiği “insani ilişkiler ağının sembolik doğasıdır” (Habermas, 1980: 128). Habermas, Arendt'in insani ilişkiler ağı olarak ortaya koyduğu paylaşılan ortak yapıyı, faillerin birbirlerini anlamalarını sağlayan ve geçerliliği çoğunlukla sorgulanmaksızın kabul edilen verili, kültürel ortak arka plan bilgi stoğu olarak kendi teorik terminolojisindeki yaşam dünyası kavramının karşılığı olarak ele alır. Habermas, Arendt'in eylemde bulunan her biri farklı fikir ve kanılara sahip faillerin bir araya geldikleri “görünümler alanında” konuşup iletişime girebilmelerinin imkanını

yaşam dünyası olduğunu dile getirdiği bu sembolik ağın aracılığına dayandırır. Dil bu alanda her biri diğerine eşit ama aynı zamanda biricik ve benzersiz olmakla diğerlerinden ayrılan faillerin birbirlerinin görüşlerine onay veya ret vermelerini ve nihayetinde “dil doğasına içkin bir özellik olan” fikir birliği aracılığıyla eylemlerini uyumlu kılmalarını sağlar. Üçüncü özellik olan doğumluluk insanın yeni, beklenmeyen bir şey başlatabilme kapasitesini süregiden bu ilişkiler ağının içine doğarak, söz ve eylemleriyle ağa yeni bir şey katması veya ona eyleminin etkisi dahilinde yeni bir yön vermesiyle teorisinde bireysel özgürlük ve otonominin yerine işaret eder. Muhtemelen bu özellik Habermas tarafından sistem teorik, makro sosyolojik veya yapısalcı teorilerin dikkati tamamıyla yapıya yönelten ve insan eylemlerini bu yapı karşısında edilgin gören determinist perspektife bir itiraz biçiminde yorumlanabildiği için önemli görülür. Zira Habermas’ın sistem teorik yaklaşımı eylem teorik yaklaşımla bir arada ele alma nedeni, toplum teorisini tamamıyla sistem teorik bir yaklaşımla yorumlayarak insani ilişkiler bütünü bireysel faillik ile otonomiye yer bırakmayacak kapalı bir “demir kafes” olarak tarif eden yaklaşımlara itiraz geliştirmektir. Habermas yaşam dünyası-birey ilişkisini bu nedenle hem bireyin içine doğduğu sembolik arka plan olarak verili, kurulmuş bir yapı tarafından belirlenerek iletişimsel eyleme girebilme imkânı hem de iletişimsel eyleme girmekle bu belirleyici ağı dönüştürüp belirleme irade ve özgürlüğüyle bir arada tarif eder. İletişimsel eylem bu nedenle tek tek bireylerin kendi amaç ve niyetleriyle dahil oldukları ve kendi özgün kimliklerini kendi kanı ve eylemleriyle ortaya koydukları anlaşma süreçleridir. Dolayısıyla Arendt’in konuşma ve eylemi bireyin kendi kimliğini başkalarına ifşa ettiği Habermas tarafından kendi fikirlerini diğerleriyle “anlaşmaya” varma, konsensüs yakalama amacıyla diğerlerine sunma girişimi olarak yorumlanır. Bu türden bir iletişimin zemini, birbirlerini karşılıklı eşit konumda görüp tanıyan bireylerin üzerinde anlaşmaya varabilecekleri beklentisiyle ileri sürdükleri “geçerlilik iddialarının rasyonel” içkin karakterine dayanır. Ayrıca Habermas’ın yaşam dünyasının muadili olarak yorumladığı, Arendt’in her bir bireyin kendi hikayesini dahil ettiği zamansal bir ortak anlatı alanı olarak insani ilişkiler ağı, Habermas’a göre birey veya grupların ifşa ettikleri toplumsal kimliklerini güvence altına almak gibi bir görevi de yerine getirir (Habermas, 1981: 9-10)<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup> Habermas’ın Arendt üzerinde 1966 ve 1976 tarihlerinde yazdığı farklı metinler 1981 yılında yayımlanan *Philosophisch-politische Profile: Erweiterte Ausgabe* eserinde “Hannah Arendt” başlığı altında bir arada yayımlanmıştır. Bu iki metinden 1976 yılında yazılmış olan “Hannah Arendts Begriff

Dikkat edildiği gibi Habermas Arendt'in düşüncesini ve barındırdığı özgün terminolojik öğeleri kendi kavramsal çerçevesi ışığında değerlendirmeye tabi tutarak bir tür iletişimsel eylem perspektifiyle yorumlar. Habermas'ın benimsediği bu yaklaşım biçimi Arendt'in teorik iddia ve varsayımlarını kendi felsefi terminolojisi ve daha da önemlisi teorik vizyonu ışığında değerlendirmesinin sonucudur. Bu onun Arendt düşüncesini iletişimsel eyleme doğru giden tarihsel iletişimsel paradigma geleneğinde önemli olmakla birlikte belirli ve dolayısıyla eksik bir aşama olarak görme eğiliminde olduğunu gösterir. Yaptığı değerlendirmelerin doğru olduğu varsayıldığı vakit muhtemelen Habermas'ın itiraz etmeyeceği bir yorum ışığında onu iletişimsel eylem teorisi bakımından Arendt'in ardılı veya Arendt'i Habermas'ın selefi olarak görmek mümkün hale gelir. Felsefe tarihinde bu türden halef-selef ilişkisi bağlamında bir filozofun ardılı olduğunu iddia eden düşünürlerin tutumları, genelde selefinin halefinin düşünsel yaklaşımını genel olarak benimsediği ama tamamlanması gereken eksikliklerinin veya düzeltilmesi gereken yanlışlarının olduğu veya bu düşüncenin gidebileceği mantıksal sonuçlarına kadar götürülmediği şeklindeki bir varsayımdan hareketle gerekli katkı ve müdahaleleri yapacak kişi rolüne kendilerini konumlandırmalarının bir sonucudur. Habermas'ın Arendt ile ilişkisini bu minvalde düşündüğünün açık işareti de buraya kadar yaptığı değerlendirmelerden ziyade, bu değerlendirmelerin devamında ve bunların sonucu olarak Arendt'e iletişimsel eylemin teorik vizyonu bakımından eksik olduğuna kanaat getirdiği öğeler bağlamında yönelttiği eleştiriler üzerinden görülebilir. Bu değerlendirme tarzı, Habermas'ın tartışmaya girdiği düşünürler veya teorik yaklaşımlarla kurduğu ilişki biçimi olarak benimsediği felsefi tavrı yansıtır. Bu yaklaşım bir felsefi tartışma biçimi veya tarihsel düşünce veya düşünürlerle entelektüel ilişkilene yöntemi olarak yeni olmamakla birlikte düşüncenin tarihsel gelişimi için önemli bir itici güç de sağlar. Gelgelelim Habermas-Arendt ilişkisindeki can alıcı nokta, Habermas'ın Arendt'i değerlendirmeye tabi tutarken terminolojik bir müdahale ve tercümenin ötesine uzanarak onun düşünsel vizyonu ile bütünsel teorik amaçlarını göz ardı edip etmediği veya Arendt düşüncesini kendi amaçları doğrultusunda çarpıtıp çarpıtmadığı ya da Habermas'ın Arendt

---

der Macht" başlıklı yazı 1995 yılında *Cogito* Dergisinin 5. sayısında İngilizceden Türkçeye "Hannah Arendt'in İletişimsel Erk Kavramı" başlığıyla çevrilerek yayımlanmıştır. *Philosophisch-politische Profile: Erweiterte Ausgabe* eserinde kapsadığı biçimiyle her iki metni de içeren çeviri ise 2021 yılında Almandan Hakan Çörekçioğlu tarafından yapılmıştır. Söz konusu metin(ler)e referanslar Çörekçioğlu'nun yaptığı çeviri baz alınarak yapılacaktır. Metin henüz basım aşamasında olduğundan sayfa numaraları Word dosyasına göre verilmektedir.

düşüncesinin eksikleri olarak ileri sürdüğü kavramsal veya teorik yaklaşımların Arendt'in kendi düşünsel vizyonu açısından eksiklik olarak görülüp görülemeyeceği şeklindeki sorulara verilecek yanıtın Habermas'ın yaptığı yorumların geçerliliğinin kabul edilebilirliği için önemli bir veri sunmasıdır. Canovan'ın da belirttiği gibi bir düşünürü farklı yorumlamak ve hatta çarpıtmak bile başlı başına yeni bir söz söylemeye meyleden yaratıcı düşüncenin beslenme kanallarından biridir. Ancak buradaki ilişkiyi ilginç kılan durumun kendisi çarpıtılmamış iletişimi bir normatif önkoşul veya ideal gereklilik olarak koyan, iletişimin tahrifi için ideoloji, şiddet, zorlama vb. nedenler gösteren Habermas'ın Arendt'le (metinler üzerinden gerçekleşen) karşılaşmasında Arendt'in söylemeyi tercih etmeyeceği şeyleri ona söyleterek iletişimi çarpıtıp çarpıtmadığıdır ve eğer cevap olumluysa, kendi teorisine ideal iletişim durumunu çarpıtın bu seçeneği dahil etmemesidir. Bu nedenle Canovan, iletişimsel eyleme nasıl yaklaşılacağını ondan öğrendiğini dile getiren Habermas'ın öğrendiğini iddia ettiği şeylerin Arendt'in gerçekte öğretmek istemeyeceği şeyler olduğunu iddia eder (Canovan, 1983: 107). Aynı şekilde Luban da Habermas'ın Arendt üzerine geliştirdiği bu yorumun nihayetinde Arendt'en çok Habermas ve onun düşüncesini içerdiği veya yansıttığını dile getirerek Habermas'ın yorumlarına şerh koyar (Luban, 1979: 81-82). En son söylenecek olanı şimdiden söylemekte bir beis görülmecekse, iki düşünürün ilişkisinde aralarında bir hayli fazla olan benzerliklerin yanında, var olan farkların Habermas'ın iddia ettiği gibi Arendt'in düşüncesinin mantıksal sonuçlarına ulaşmamış veya dar kapsamlı bir perspektif veya kavramsal çerçeveye sınırlı kalmış olmasından değil, iki düşünürün bazı temel kavramlardan anladıklarının birbirinden oldukça farklı olmasından ileri gelir. Bu da aynı teorik amaçları olan düşünürlerden birinin bu amaca ulaşmak yolunda diğerinden daha eksiksiz bir teorik perspektif geliştirdiği şeklindeki bir belirlemeden ziyade, aynı gelenekte olmalarına rağmen benzer kavramları farklı içerik ve bağlamlar içinde ele aldıkları anlamına gelir. Kısaca Habermas'ın eksiklik olarak gördüğü öğeleri iki düşünür arasında birbirine indirgenemez farklar olarak görmek daha doğru olacaktır. Bu farklar aşağıda ayrıntılandırılacak biçimde iki düşünürün kamusal alanda failer arası etkileşimi tanımlamak için ortaya koydukları konuşma ile iletişimsel eylemin anlamı, iktidar kavramı ile ortaya çıkma koşulları, kamusal uzlaşmanın kapsam ve geçerliliği ile iki düşünürün ondan beklentileri çerçevesinde yürütülecektir.

Arendt'in eylem teorisini özelde iktidar ve şiddet kavramını merkeze alacak şekilde ele almasına rağmen Habermas'ın yaptığı değerlendirme yukarıda görüldüğü gibi daha geniş bir çerçeveye yayılarak iktidar kavramının türetildiği politika ve politik-toplumsal eyleme dair anlayış ile temel teorik kabullerine kadar genişler. Arendt'e bu genel çerçeve içinde yöneltilen temel eleştiri eylem teorik bir perspektifle iktidar ve politik hakimiyetin meşru zemini için ortaya koyduğu normatif ölçütün sistem teorik araçsal eylemin tek yanlılığının üstesinden gelmesine rağmen bu sefer de politik olanın kapsamını ekonomik, iktidar ilişkilerindeki rekabet, toplumsal refahın adil bölüşümünü merkeze alan sosyal politikalar gibi modern politik ve toplumsal yaşamın ayrılmaz öğelerini dışarda bırakarak politik olanı oldukça sınırlı bir çerçeve içine yerleştirerek daraltmasını hedefe koyar. Arendt şiddeti politik olanın doğasına aykırı ve politik eylemi askıya alan bir kapsamda tanımlayarak şiddet ve iktidar arasında doğrudan bir ilişkinin var olduğunu iddia eden Weber ve sistem teorik düşüncenin temel tezlerine karşı çıkar (Arendt, 1997a: 41; Habermas, 1981: 8). İktidar, biri veya bir grubun diğerlerinin iradeleri üzerinde belirleyici veya yönlendirici etkide bulunarak onları istedik davranış kalıpları içerisinde eylemde bulunmaya yönlendirmek olarak anlaşılabilir. Böyle bir anlayış, Arendt'in bireysel otonomi ile politik eylem arasında olduğunu düşündüğü ilişkiyi tahrip eden, herkesi tek kişi veya grubun tekelindeki anlayışa göre belirlenen bir hakikat veya hâkim görüş doğrultusunda eylemde bulunmaya zorlayan ve sonuç olarak politikaya anlamını veren çokluk ile onun bir parçası olan otonomi veya özgürlüğü bir tehdit olarak görüp ortadan kaldırmaya meyleden bir yaklaşımın tezahürüdür. Meşru ve meşru olmayan yasal iktidar arasındaki ayrımı olanaklı kılacak normatif ölçüt işleviyle kullanmak üzere iletişimsel iktidar kavramını kendi hukuk ve politika teorisine dahil eden Habermas, Weber ve diğer sistem teorik yaklaşımlar karşısında Arendt'i bu iddiasında haklı bulur. Zira Habermas'a göre pozitivist hukuk anlayışı, verili bir iktidar ile hukuk arasındaki karşılıklı olgusal ilişkiyi açıklayabiliyor olsa da, iktidarın ve daha doğru bir ifadeyle meşru iktidarın nasıl üretildiğine dair bir açıklama sunma konusunda aynı şekilde başarılı değildir. Bu kavrayışın açıklamakta eksik ve çaresiz kaldığı nokta Arendt'in tam da merkeze aldığı devrim fenomeni bağlamında görünür hale gelir. Zira eğer pozitivist anlayışın dile getirdiği gibi iktidar salt şiddet araçları üzerindeki hakimiyet ve bu yolla diğerlerinin iradesi üzerinde belirleyici olabilme kudreti olarak anlaşılırsa, mevcut iktidarın şiddet aracılığıyla el değiştirmesine yol açan devrimin ürettiği yeni iktidar ve eskisi arasında meşruiyet bakımından hiçbir fark olmayacaktır.

Hatta daha da ötesi, aynı fark demokratik bir hükümet ile despotik yönetim arasında da konulamaz hale gelir. Bu fark Arendt'in eylem teorik perspektifinin iktidar ve iktidara tabi failer arasındaki meşru ilişkiyi rasyonel bir açıklamaya oturtmak için geliştirdiği normatif ölçüt sayesinde görünür hale gelir. Dolayısıyla Habermas'a göre "Hannah Arendt, iktidar kavramının teleolojik eylem modeliyle bağını koparır: İktidar iletişimsel eylemde oluşur; o içinde her katılımcının anlaşmayı kendinde bir amaç olarak gördüğü bir konuşma grubunun ürünüdür [Gruppeneffekt] (Habermas, 1981: 8)." Ancak burada bilerek ya da bilmeyerek Habermas'ın yukarıda değinildiği gibi Arendt'in eylem anlayışını doğrudan ve aceleci biçimde kendi iletişimsel eylem kavramıyla eşitlediği görülebilir. Böyle bir eşitlemenin kabul edilebilir olup olmadığı önemli ve gerekli bir tartışmadır. Ne var ki bu tartışmayı detaylandırmadan önce Habermas'ın Arendt'ten kendi düşüncesini ayırt etme niyetiyle ona yönelttiği eleştirinin arka planına biraz daha yakından bakarak Arendt yorumunun geçerliliğini değerlendirmeyi sağlayacak çerçeveyi tamamlamak tartışmayı anlamlı kılmak açısından daha öncelikli bir meseledir.

Habermas'ın genelde kendi perspektif veya düşüncelerini oluştururken bunu ele aldığı tema bağlamında karşıt kutuplarda pozisyon alan ve ona göre bir kutupta konumlanarak kendilerini tek yanlı uç bir perspektifle sınırlandıran tarafların argümanlarını bir araya getirmek ya da bir ara formül geliştirmekle gerçekleştirdiği görülmüştü. İktidar ile şiddet arasındaki ilişkinin doğasına dair düşüncelerini formüle ederken yaptığı da bundan pek farklı değildir. Ona göre bir yanda iktidarın üretimi ile normatif meşru gerekçelerini ortaya koyan (diğer normatif ve iletişimsel paradigmaya dahil düşünürlerle birlikte) Arendt yer alırken diğer tarafta ise iktidarın uygulanma mantığı veya imkanını fiili olarak sahip olduğu zor veya şiddete başvurma gücünü tekelindeki yetkiyle özdeşleştiren sistem teorik veya pozitivist taraf bulunur. Habermas'ın formülasyonu değinildiği gibi biri iletişimsel diğeri ise idari iktidar olmak üzere birbirlerini normatif meşruiyet ve işlevsel uygulama bakımından karşılıklı olarak mümkün kılan, birlikte politik iktidarı oluşturan farklı iktidar formlarının varlığına dayanır. Sistem teorik veya pozitivist hukuk görüşünün bu kavram hakkındaki kavrayış ve eleştirileri üzerinde önceki bölümlerde yeterince duruldu. Habermas burada ise Arendt'in yaklaşımını tam da bu ayırmda idari iktidarı göz ardı ederek ve bu iktidar modelinin dayandığı stratejik eylemi bir şiddet türü olarak politik olanın dışında bırakarak salt eylem teorik ve normatif iktidar modeliyle sınırlı

kalması üzerinden tek yanlı olmakla eleştirir. Diğer bir deyişle modern bir toplum teorisinde iletişimsel normatif boyutuyla ortak iradeye dayanan meşru iktidar üretiminin yanında aynı zamanda bu iktidarın onu oluşturanlar tarafından ve onlar arasında pratikte nasıl uygulanıp güvence altına alınacağıının da açıklanması gerekir. Politik meşru iktidarın üretimi kadar onun pratik işlev ve kurumsal boyutuna dair açıklamadan mahrum bir toplumsal-politika teorisi, çağdaş karmaşık modern toplumsal yapı içinde iktidarın işlev ve yerini hakkıyla açıklayamaz (Habermas, 1996: 149).

Hannah Arendt'in ilke edindiği kendine has bakış açısını hatırlatmakla yetinmek istiyorum: toplumsal sorunları idari düzenlemelere devreden bir devlet; sosyal politikanın bütün sorunlarından tümüyle arınmış bir politika; refah düzenlemesinden bağımsız bir kamusal özgürlüğün kurumsallaşması ve toplumsal baskıya direnen radikal demokratik bir irade oluşumu. Bunların *herhangi biri* modern toplum için makul bir yol değildir (Habermas, 1981: 14).

Habermas bu tek yanlı veya fazlasıyla dar teorik anlayışın kaynağını Arendt'in Aristoteles'in *praxis* ile *poiesis* arasında yaptığı klasik ama bugünün şartlarında yüzeysel ve kaba kalan ayrımı modern toplumsal yapının politik gerçekliğiyle örtüşmeyecek şekilde olduğu gibi sahiplenişinde bulur. Bu kaba ayrımı olduğu gibi takip etmesi, emek ile iş gibi toplumsal olmayan araçsal "eylem türleriyle" aslında toplumsal bir eylem türü olan stratejik eylemi özdeşleştirerek onu da politik olandan dışlamasına, bununla paralel olarak bu eylem türünün merkezi işlev gördüğü devlet ile idari iktidarı politik olanın dışında bırakmasına ve sonuç olarak çok renkli çoğulcu modern toplumların bir arada yaşama ve bütünleşme meselelerini bunu tek başına üstlenemeyecek iletişimsel iktidar veya eyleme havale etmesine neden olur. Her ne kadar Habermas da stratejik eylem ile iktidarın birbiriyle özdeşleştirilemez olduğunu kabul etse de yine de meşru iktidarın üretildiği politik kamusal alanda iktidarın toplumsal ilişkileri düzenleyebilme kapasitesine sahip olmasının stratejik eylemin işlevsel uygulamasını gerektirdiği noktasında ısrarcıdır. Ancak Arendt'in gözünde "[s]tratejik eylem hem şiddet içerir hem de araçsaldır, bu tip bir eylem politik alanın dışında kalır (Habermas, 1981: 16)." Bu tutum, Arendt'in modern sistem teorik perspektife duyarsız kalarak iktidarı salt eylem teorik perspektiften hareketle tanımlamasıyla neticelenir. "Politika, politik olarak otonom bir biçimde eylemde bulunmak için birbiriyle konuşanların pratikleriyle bir bütün olarak örtüşebilir değildir (Habermas, 1996: 150)." Politikanın böylesine dar bir çerçevede tanımlanması



Arendt'in teorik anlayışını olgusal olanı kavrayamayacak kadar dar bir normatif ufka hapseder. Sonuç olarak bu türden bir kavramsal tercihin teorisine birtakım maliyetleri vardır; “Buna göre o (1) her stratejik bileşeni ‘şiddet’ olarak değerlendirip politikadan ayırır; (2) politikanın idari bir sistem vasıtasıyla içine yerleştiği ekonomik ve toplumsal çevresiyle bağlarını kopartır ve nihayet (3) yapısal şiddet olayını kavrayamaz (Habermas, 1981: 15).”

Yukarıdaki alıntıda Habermas'ın ilk iki eksiklikten neyi kastettiği artık anlaşılır durumdadır. Üçüncü tespit olarak Habermas'ın Arendt'i kavrayamamakla suçladığı yapısal şiddet ise iki düşünür arasında bir başka büyük farka işaret eder. Habermas tarafından yapısal şiddet, iletişimsel eylem süreçlerinden süzülen ortak kanaat gibi görünen, tartışma sürecini örtük biçimde katılımcıların farkında olmadan kendi çıkarlarına ters olan koşul ve düşünme biçimlerini ayırt etmelerinin imkanını ortadan kaldıracak şekilde yönlendiren ve nihayet kurumsallaştıktan sonra içinden çıktığı varsayılan iletişimsel sürecin kendisine karşı dönerek onu tahrif eden yanılgılı ideolojik düşünme biçimleridir. “Yapısal şiddet kendini *şiddet* [*force*] olarak açığa vurmaz; o daha ziyade meşruiyet üzerine etkisi olan kanaatlerin oluştuğu ve aktarıldığı her iletişimi fark edilmeden engeller (Habermas, 1981:19).” Habermas Arendt'in kamusal alanda insanların birbirilerini ikna etmek için ortaya koydukları fikirleri Aristotelesçi klasik teori-pratik ayrımı takiben bilgi ve kanıyı ayırarak, pratik alandaki bireysel tüm argümanları aynı doğruluk değerine sahip olması, bilişsel doğruluk değerinden yoksun bırakarak hepsini eşitlemesi bakımından eleştirir (Habermas, 1981: 19-20). Dolayısıyla Arendt kişinin kendi otantik düşüncesinin ifadesi olan özgün bir kanı ile yapısal şiddet altında manipüle edilerek başkalarının arzu ve çıkarlarını yansıtan kanılar arasında, diğer bir deyişle yanılgılı ile yanılgılı olmayan kanılar arasında bir ayırım yapmaya imkân verecek bir ölçütü dışlar. Habermas'ın bunu eksiklik olarak görmesi, onun rasyonel doğruluk değeri bakımından evrensel geçerliliğe sahip ideolojik olmayan düşünceler ile bu geçerlilik zemininden yoksun ideolojik kanılar arasında fark olduğu ve bu farkın eleştirel rasyonel düşünce aracılığıyla ayırt edilebileceğine dair inancından ileri gelir. Bu yaklaşımla ortak iradeyi yansıttığı iddiasıyla ileri sürülen ve idari sistemsel uygulamaları meşruiyet bakımından belirleyen “kamusal ortak kanaat” görünümünün bir bütün olarak “ideal anlamda” meşru bir iktidar üretemeyeceğini ve bireylerin yanlış bilinç formlarında üzerinde uzlaştıkları veya uzlaştıklarını sandıkları yanılgılı ve dolayısıyla geçersiz

kanıları ayırt etmeyi sağlayacak bir ölçüt belirlemek gerektiğini vurgulamak şart olur. Diğer bir deyişle, ideolojik kanılara rasyonel bir doğruluk değeri veren ve böylece Aristotelesçi teorik bilgi ile pratik kanı şeklindeki klasik ayırmadan sıyrılmaya imkân verecek rasyonel bir geçerlilik veya eleştiri ölçütü belirlemek gerekir (Habermas, 1981: 20). Habermas Arendt'in ideolojik kanıyı ideolojik olmayan geçerli politik-toplumsal normdan ayırt etmeyi sağlayacak rasyonel ölçütü teori ve pratik ayırımını takiben dışlayarak, iktidarın meşruiyet ölçütünü bireyler arası karşılıklı söz vermenin gücü veya (Habermas'ın aynı olduğunu düşündüğü) sözleşme kavrayışına bel bağlayarak telafi etmeye çalıştığını iddia ederek, bu tercihin doğal hukuk geleneğine bir geri dönüşe denk düştüğünü dile getirir.

Son olarak Habermas eğer Arendt'in Kant'ın 3. *Kritik*'inden devraldığı temsili düşünme aracılığıyla bireysel kanıları genelleştirerek ortak kanaate yükseltme işlevi yüklenen zihinsel kapasite olarak yargı yetisinin bu işleviyle meşru iktidarın dayanacağı geçerli bir zemin olarak görülmesini istiyorsa, bu yeti aracılığıyla test edilen kanıların söylemsel rasyonel bir argümantatif sürece yerleştirmesi gerektiğini ifade eder. Ancak Habermas yukarıda değinildiği gibi Arendt'in bunu yapmak için ileri bir adım atmak yerine daha eski bir geleneğe geri adım atarak iktidarın kamusal meşruiyeti için sözleşmecî gelenekten ilham alan bir yaklaşımla söz vermenin gücüne döndüğünü ileri sürer (Habermas, 1981: 20-21). Bununla birlikte Habermas, bu görüşlerinden dört yıl sonra (1980), Arendt düşüncesinin böyle bir imkâna kapı araladığını ve yargı yetisi yorumunun bu türden bir pozisyon almaya olanak sağlayacak bir yönelim içinde olduğunu açıkça ifade eder. Habermas kendi teorik varsayımları uyarınca iletişimsel bir eylem teorisinde olması beklenen rasyonel normatif ölçütün *Vita Activa*'da etik ve politik meselelerde rasyonel yönelim geliştirmek için kendisini diğerlerinin bakış açısına yerleştirerek yargılarını onların olası yargılarıyla karşılaştırmayı sağlayan yargı yetisinin “genişlemiş zihniyet” işlevi aracılığıyla geliştirilmeye çalışıldığı iddiasında bulunur. Bu doğrultuda da (Mead ile birlikte) Arendt'in Kant yorumunu “pratik aklı evrensel bir söylem ideasına bağlayan iletişimsel bir etik proje” şeklinde resmeder (Habermas, 1980: 130-131). Fakat yine Habermas'a göre, *Geçmişle Gelecek Arasında* ve *Vita Activa* çalışmalarında nüveleri verilmiş olan, yargı yetisi aracılığıyla öznelarası anlaşmaya “evrensel rasyonel” zemin sağlayabilecek bir zihin kapasitesi geliştirme girişimi *Zihnin Yaşamı* eserinin yargı yetisi üzerine olan son bölümü düşünürün ömrü yetmeyip yarım kaldığı için söz

konusu proje de tam anlamıyla hayata geçirilememiştir. Ancak Kant'ın politika felsefesi üzerine derslerinde Arendt'in eksik kalan bu bölümün argümantatif yapısının aşağı yukarı nasıl olabileceğine dair verdiği işaretler düşünürün böyle bir yol izleme niyetinde olmadığına dair güçlü emareler barındırdığı için Habermas'ın bu argüman veya varsayımına katılmak için elde pek de geçerli bir neden yoktur. Bu nedenle Arendt'in Kantçı estetik yargıdan kamusal alanda sahip oldukları farklı kanımlarla boy gösteren failer arasında iletişim ve anlaşmayı mümkün kılarak ortak bir anlayış ve uyumlu eylem yakalanacak zemin olarak politik yargı türetme girişimini Habermas'ın yine kendi teorik yönelimi ve kavramsal terminolojisi bağlamında “iletişimsel bir etik proje” şeklinde görmeyi tercih ettiğini göstermektedir. Şimdi bölüm başında açıklandığı şekliyle ikisini de eşit mesafeye koyan tarafsız bir bakış açısından düşünürlerin yaklaşımlarını hangi noktaları göz önünde bulundurarak kıyaslamak gerektiğine dair yeterince içerik elde edildiğine göre, bu temalar üzerine eğilerek hem Habermas'ın eleştirilerinin yerinde olup olmadığı hem de genel olarak iki yaklaşım arasında ayrımı gibi görünen ama son derece önemli sonuçları olan teorik fark/ayrımın neler olduğu tartışmasına geçilebilir.

### **5.1.1. Arendt'e Yönelen Eleştirilere Genel Bir Bakış ve Olası Arendtçi Yanıtlar**

Habermas'ın Arendt yorumu değerlendirmeye tabi tutulduğunda göze çarpan ilk şey düşünürün kendi iletişimsel eylem kavramını Arendt'in politik-pratik eylem kavramıyla bir ölçüde özdeş saydığıdır. Habermas, Arendt'in iktidar ile şiddet ilişkisini sistem teorik perspektiften başkalarının eylemini başarıya ulaştıracak araçlar olarak gören kavrayışın yerine, iktidarı başkalarıyla olan etkileşimi “anlaşmayı hedefleyen bir iletişimde ortak iradeyi oluşturma” amacına yönelik olarak tarif ederek, kamusal alanda failer arasındaki karşılıklı eylem ve konuşmanın nihai amacını Arendt'in de kendisi gibi bir fikir birliği veya konsensüs olarak belirlediğini iddia eder (Habermas, 1981: 7). Ancak bu, Arendt'in eylem ve konuşmaya atfettiği amaç ve özellikler göz önünde bulundurulduğunda kanımca doğru bir okuma değildir. Aslında Arendt politik olan bağlamında eylemin yanında ve ona eşdeğer (veya Habermas'ın başvurduğu bir ifade olarak eş-köklü) şekilde konumlandığı dilsel etkinliği iletişimden ziyade “konuşma” (*speech*) olarak adlandırır. Bu salt bir terminolojik tercih olarak görülebilse de, konuşma ve iletişimin nasıl tarif edildiği ve öznelarası etkileşime nasıl bir işlev yüklendiğine dikkat edilince, iki kavramın ne kadar farklı oldukları da ortaya çıkar. Ancak tüm bunların ötesinde politik olanın doğası

bakımından Arendt'in vurgusunun öncelikle iletişimden ziyade eylemin kendisine olduğunun altını çizmek gerekir. Bu nedenledir ki Arendt, iktidarın temeli olarak ideal bir aradalığı iletişimsel bir müzakerenin sonucu olarak fikir birliğinden ziyade, kamusal alanda bir araya gelen failerin “uyum içinde eyleme kabiliyeti”ne (*ability to act in concert*) dayandırır (Arendt, 1997a: 50). Habermas ise bu iktidar tanımını, iletişimsel eylem ve bu eylem türüyle bağlantılı (Arendt'den esinlendiği şekliyle) bir iletişimsel iktidar kavrayışı şeklinde dönüştürür. “[İ]ktidar tanımı için Arendt'en yapılan (...) alıntıda iletişim veya [iletişimle] ilişkili başka herhangi bir kavramın yokluğu dikkat çekicidir. Arendt insanların uyum içinde müzakere etmelerinden ziyade uyum içinde eylemelerinden bahseder. Habermas, Arendt'in [iktidar için] yaptığı tanımlarda eylemin yerine iletişimi geçirir (Luban, 1983: 83).” Habermas iletişimin kendisini kendi özgün rasyonelitesi gereği bir eylem türü olarak nitelendirir. Arendt ise birey ya da failin ortaya koyduğu etkinliğin anlamlı politik bir edim olması, diğer bir deyişle bunun eylem olarak adlandırılabilmesi için bu edime eş zamanlı olarak konuşmanın eşlik etmesi gerektiğini dile getirir de nihayetinde eylem ve konuşmayı iki farklı etkinlik olarak tanımlar. Konuşma bu bakımdan “söyleme” dahil tarafların birbirleriyle tartışmalı konular üzerine fikir birliğine ulaşmak amacıyla katıldıkları kendi başına bir eylem türü olarak görülmez. O daha çok failinin kendi eyleminin anlamı ile kendi “kim”liğini bir seyirciler topluluğu önünde ifşa etme edimi olarak nitelendirilir. “Arendt, konuşmanın kendisinin, J. L. Austin ile John Searle'un kendi 'söz edimi teorileriyle' yaptıkları gibi bir eylem formu olmadığını iddia eder; [Arendt], insan eylemi, ne olduğu sadece bir anlatı yoluyla belirlenebilecek, tanımlanabilecek ve tanınabilecek dilsel olarak yapılandırılmış olduğunu ileri sürer (Benhabib, 2003: 199).” Bu anlamıyla konuşma, görünüşler alanında eylemin öznesinin ötekilere seslenişi, ortaya koyduğu eylemin amaç ve niyetini duyurmakla pratik eyleme eylem olma vasfı katan bir özelliğe sahiptir. Eylemin amacı bu anlamda diğerleriyle fikir birliğine varmakla özdeşleştirilmekten farklı olarak yeni bir şey başlatmak, mevcut olandan farklı ve öngörülemez bir yenilik ortaya koymaktır (Villa 1996: 70). Ama bu yenilik politik olanın doğası gereği (emek ve iş gibi kişinin diğerlerinden izole biçimde kendi başına gerçekleştirdiği bir etkinlik olmaktan ziyade) kamusal çoğulluk alanında diğer farklı failerle kolektif bir iş birliği içinde gerçekleştirilmek durumundadır. Bu belirli bir politik kamusal soruna ilişkin kendi yargısını ortaya koyma amacıyla kişinin kamuya veya seyirciler topluluğuna yargısını konuşma aracılığıyla görünür kılması ve yargısının diğerleri tarafından paylaşılmasını

“umarak” eylemine iştirak etmelerini beklemek veya şiddet dışı ikna yöntemleriyle onları buna katılmaya ikna etmeye çalışmakla karakterize olur (Arendt, 2012a: 265-266). Böyle bir durumda, başka bir deyişle uyumlu bir kamusal eylem yakalandığında söz gelimi devrim gibi yeni, özgürlüğe alan açan bir kamusal yaşam olanağı açılır ve iktidar da bu kamusal uyuma içkin olan bir aradalıktan türer. Kısacası eyleme eşlik eden ve bir anlamıyla eylemin eylem olma koşulunu yerine getiren konuşma, diğerleriyle fikir birliğine değil, eylemin arkasında yatan kanı veya yargıyı söze dökerek eylemin failce gerçekleştirilme amacını görünür kılıp failin kimliği ile eylemin anlamını ifşa etmeyi ve böylece ötekileri ortak bir amaç yolunda kendi eylemiyle uyumlu biçimde edimde bulunmaya ikna etmeye yöneliktir. Burada konuşma bağlamında en önemli soru uyumlu kılınan politik eylemin ön veya eş zamanlı bir koşul olarak fikir birliği veya konsensüs gerektirip gerektirmediğidir. Bu soruna ilerleyen sayfalarda dönülecektir.

Buraya kadar iki düşünürün dilsel etkileşime yükledikleri anlam ve ondan beklentileri arasında her ne kadar bir fark olduğu görülüyorsa da bu fark henüz gerçek anlamda özsel bir ayırım koymayı iddia etmeyi sağlayacak denli büyük görünmez. Asıl ayırım, konuşma ve iletişimsel eylem aracılığıyla her birinin kendi hesabına müdahil taraflar arasında sağladığı uyum veya konsensüs olarak anlaşmadan düşünürlerin ne anladığı çerçevesinde görünür hale gelir. Bu bağlamda Arendt’in baktığı yerden failerin birbirlerine kanılarını açarak birbirlerini anlamalarını sağlayan konuşma, yalnızca failer arasında iletişimsel eylem veya söylemin ortaya çıkma koşulu olan sorunsuz ortak kabullerin sarsılmasıyla meydana gelen ve iletişimsel eylem aracılığıyla ulaşılan fikir birliğiyle tekrardan bu kabulün yerine daha rasyonel bir kabulün ikamesiyle sonuçlanan sınırlı bir süreç içine yerleştirilmez. Şüphesiz Habermas da belirli bir kabulün yeniden ele alınmasını zaruri kılan söylemin fikir birliğinde sonuçlanmasıyla bu kabul üzerine tartışmanın ebediyen kapanacak bir süreç olduğunu ileri sürmez. Bu sürecin uzunluğu söz konusu ortak kabulün dayandığı geçerlilik iddiası ile argümanın rasyonel gücüne bağlı olarak uzayıp-kısalabilecek bir zaman meselesidir. Tersine bir iddia da dogmatik bir kabule kapı açmakla zaten eleştirel ve argümantatif bir iletişimsel eylem varsayımıyla çelişik olur. Ancak yine de anlaşmazlığa neden olarak söyleme konu olan ve söylem aracılığıyla üzerinde tekrardan fikir birliği tesis edilen norm veya ilke en azından makul gerekçelerle sorgulanıp tekrardan tartışmaya açılıncaya kadar (belirli bir zaman dilimi boyunca) tüm tarafların onayını almış

“evrensel” geçerliliğe sahip bir rasyonel ortak kabul olarak tartışmanın dışına çekilir. Bu evrensel rasyonalite vasfı, geçerliliği zordan azade ve rızaya dayalı olarak kabul gören norm veya iddianın söyleme dahil tüm taraflarca en rasyonel ve makul argümanla desteklendiği üzerine vardıkları uzlaşma varsayımına dayanır. Buna karşın Arendtçi konuşma ve konuşmanın bir parçası olarak fikir alışverişi ise, herkesin ortak onayını almış veya onaylanmayı taşıdığı evrensel geçerlilik iddiasına göndermeyle kendini dayatan “daha iyi argümanın zordan azade gücü” ile bile olsa belirli bir ortak kanaat üzerine varılan uzlaşmayla sona erebilecek geçici bir süreçten farklı olarak süreklilik arz eden bir etkileşim ile tanımlanır (Villa, 1996: 71). Ele alınan pratik-politik meseleler üzerine tartışmanın doğasında içerilen bu süreklilik iddiası Arendt’in insanlık durumunun kaçınılmaz çoğul karakterinden kaynaklanan ve “rasyonel bir fikir birliği” aracılığıyla üzerinden gelinemez bireysel çoklu perspektiflerin birbirlerine veya başka ortak bir kanıya indirgenemez çeşitliliğinden kaynaklanır. Dolayısıyla iki düşünür arasında konuşma ve iletişimsel eylemin içerdiği etkileşim ve uzlaşma bağlamında “[e]sas nokta, Arendt’in Habermas’ın politik sorunlar üzerinde rasyonel bir konsensüse varabilme ihtimaline dair kesin inancını paylaşmıyor oluşudur (Canovan, 1983: 108).” Şüphesiz ki konuşma uyumlu politik bir eylem olanağını iddia edebilmek adına faillerin başkalarını kendi fikir veya kanısını anlayıp paylaşmaları için ikna bağlamında bir anlaşma olanağını varsaymak zorundadır. Dolayısıyla bu varsayım bakımından her iki yaklaşım da bir uzlaşma, ortak bir noktada buluşma ihtimali varsaymakla birbirlerine yaklaşırlar, ki tersi olsaydı, bir arada yaşamının imkânını kamusal ilkesi aracılığıyla açıklamaya çalışan politika veya toplum teorisi olarak söyleyecek sözleri olmazdı.

Böylece asıl ayrım varsayılan anlaşmanın niteliği üzerine düşüncelerinde ortaya çıkar. Habermas tarafından söylemde test edilerek belirlenen ve ortak iradeyi yansıtan fikir birliğinin ürünü olan ilke veya iddia, diğer tek tek bireysel kanı veya fikirlerle nitelikçe aynı doğruluk değerine sahip olmanın ötesinde normatif olarak bağlayıcı evrensel bir rasyonalite ifadesidir. Arendt ise birbirine açılan ve temsili düşünme aracılığıyla diğerlerinin dünyaya baktığı yerden bakarak birbirlerini anlama imkanına sahip failerin uyumlu bir eylem çerçevesinde uzlaşmalarından çıkan ortak kanıların doğruluk değeri bakımından hiçbir zaman çoğul kanı ve fikirleri aşan bir fikir “birliği” formunda bağlayıcı normatif bir konsensüse varabileceğini kabul etmez. Başka bir deyişle kanıyı burada belirli bir kişiye ait bireysel oluşu yahut tüm üyeleri tarafından

istisnasız kabul gören bir topluluğun ortak kanısı olması üzerinden birbirinden nitelikçe ayırmak mümkün değildir (Arendt, 2012c: 305-306). Konuşma sürekli bir git-gel durumunda, herkesin diğerinin perspektifinden bir şeyler öğrenmesini, dünyaya başka bir noktadan (temsili olarak) bakma şansına sahip olma imkânı veren farklı perspektiflerin birbirlerine çarparak birbirleri üzerine belirli oranda iz bırakmasını sağlayan sürekli bir görüş alışverişi sürecidir. Dolayısıyla insan yaşamına anlam ile değer katan ve kendi anlam ve olanaklılık koşulunu da “birlik” veya tekliğe indirgenemez insan çoğulluğundan alan politikanın doğası gereği kamusal politik meseleler üzerine faillerin her birinin görüşünün zorunlu olarak her zaman farklı kanı ve düşüncelerden meydana geldiği temel varsayımı belirleyici ilke olarak muhafaza edilir (Canovan, 1983: 108).

Dikkatli bir şekilde bakıldığında Arendt’in çokluğa yönelik bu güçlü vurgusu karşısında Habermas’ın yorum ve tavrında bir ikiliğin olduğu görülecektir. Arendt üzerine yazdığı metinde (1976) hem onun düşüncesinde bireysel çoğul kanıların indirgenemez farkına yaptığı vurgu ile bu kanılar arasında ayırım yapmayı sağlayacak normatif ölçütün yokluğu üzerinden Arendt’i eleştirirken aslında bu bağlamda Arendt’in kendisinden ne kadar ayrı düştüğünün farkında olduğunu örtük olarak ortaya koymasına rağmen, yine bu metinde iktidarın dayandığı zemin olarak (ancak uyumlu eyleme yapılan vurguyu göz ardı ederek) sanki Arendt de kendisi gibi ortak bir kamusal kanaat geliştirmekten rasyonel bir fikir birliğini kast ediyormuş gibi bir çerçeve çizerek Arendt üzerine kendi yorum ve değerlendirmeleri hususunda çelişik ve kararsız bir tutum sergiler. Burada Habermas “çoğunluğun kamusal olarak üzerinde birleştiği kanı” ifadesini Arendt’ten alıntılıyarak, devamında bu ortak kanıyı belirleme ölçütü olarak “sadece söze içkin akılsal geçerlilik iddiasına göre ölçülür” şeklinde daha çok kendi düşünsel çizgisine yerleşen bir formülasyon resmeder (Habermas, 1981: 8). Ancak artık Arendt’in (teorik-olgusal olanlardan farklı olarak) pratik-politik sorunlara ilişkin bireysel fikir ve kanıların bilişsel veya normatif değer bakımından ortak veya evrensel bir birlik içinde aşılacağı konusunda Habermas gibi düşünmediğini biliyoruz. Peki bu durumda Arendt, aralarındaki farkın aşılmaz olduğu, belirli tekil veya toptancı görüşe indirgenemeyen çoğul bireysel kanılarla karakterize ettiği insani ilişkiler alanı görüşü ile uzlaşmaya dayalı uyumlu politik eylem olanağını bir arada nasıl iddia edebiliyor ve daha da önemlisi bu açıklama Habermas’ın evrensel geçerlilik ölçütünden nasıl ve ne oranda farklılaşıyor? Bu soruya verilecek yanıt yukarıda Arendt

perspektifinden uyumlu eylem için bir fikir birliğinin gerekli olup olmadığı ve eğer değilse nasıl bir zemine dayandırıldığına yönelik soruya da açıklık getirecektir. Bunun için Arendt'in (çoğunlukla Platon'a göndermeyle) rasyonel hakikat kavramı ile politika arasındaki ilişkiye dair düşüncelerini kısaca anımsamak gerekir. Arendt, rasyonel evrensel bir ilke veya hakikat kavramının “[s]iyasetin bakış açısından görüldüğünde, hakikatin despotik bir karakteri vardır” şeklindeki düşüncesiyle bu türden bir ilke veya doğruluk değerinin doğası gereği farklı kanı ve düşüncelere hoşgörüsüzlüğüyle politik olanın doğasına içkin ve ona anlam veren insani çoğulluk özelliğiyle bir arada olamayacağına inanır (Arendt, 2012a: 289).

Bütün hakikatler -sadece türlü çeşitleriyle rasyonel hakikat değil, olgusal hakikatler de- ileri sürdükleri geçerlilik iddiaları bakımından (mode of asserting validity) görüşün (opinion) karşıtıdır. Hakikat kendi içinde "zorlayıcı" bir unsur barındırır (...) [Doğru] oldukları söylendiğinde, anlaşma, çekişme, görüş ya da rıza konusu olmamak gibi bir ortak özelliğe sahiptirler. (...) [İ]nkının da caydırıcılığın da faydası yoktur, çünkü önermenin içeriği ikna edici değil, zorlayıcı mahiyettedir (Arendt, 2012a: 287-288).

Arendt ister fikir alışverişi isterse de tartışma olarak alınsın, politik çoğulluk alanında insanların dünyadaki durumları, ilişkileri ve bir arada nasıl ve hangi şartlar altında yaşayabileceklerine dair konular üzerine ortak eylem belirleyip harekete geçmek için farklı görüşlerini karşılıklı olarak birbirlerine sunmaları gerektiğini dile getirir. Dolayısıyla farklılıklardan meydana gelen kamusal politikayla olan ilişkisiyle dilsel iletişim olarak konuşma, farklılıklarına rağmen ve onlarla birlikte bir arada bulunan farklı bireylerin birlikte yaşama koşul ve olanağı üzerine eğilen politikaya bu farkları dile getirmenin aracı olarak mantıksal bir gereklilikle dahil olur. Arendt tam da politika ile bir iletişim formu olarak konuşmanın bu içsel ilişkisi bağlamında “bütün hakikatler (...) tanınmayı isterken mütehakimdir (*domineering*), tartışmaya meydan vermez. Oysa tartışma, siyasi yaşamın tam da özünü oluşturur. (...) [H]akikatle meşgul olan düşünce ve iletişim tarzları kaçınılmaz olarak mütehakimdir; başka insanların görüşlerini dikkate almaz” şeklinde bir çıkarıma varır (Arendt, 2012a: 289-290). Şüphesiz Arendt'in ifade ettiği ve daha çok aşkın ve tartışmaya kapalı kendinden menkul hakikat anlayışına denk düşen kavramsallaştırma Habermas'ın doğruluk değerine sahip bir evrensel geçerlilik iddiasından kastettiği şeyle özdeşleştirilemez. Zira Habermas da söylemden çıkan rasyonel evrensel ilke veya normu tartışmaya gerek duymaz bir kesinliğin aksine, tam da farklı görüş ve düşüncelere, böylece farklı geçerlilik iddialarına sahip tarafların katılım gösterdikleri tartışmadan türetilen



konsensüse dayanan bir rasyonel ortak görüş ve iradeye dayandırır. Dolayısıyla onun normatif geçerlilik iddiası argümantatif söylemde test edilerek temellendirilen bir kavrayışla (Arendt’le benzeşen biçimde), ortak (ahlaki veya politik) kolektif yaşama dair alınan karardan etkilenen herkesin katılımına açık bir söylem/müzakerenin sonucunun herkes için aynı şeyi ifade edebilecek bir norm olarak ortaya çıkması gerekliliğini vurgular. Söz konusu yaklaşım, Habermas’ın post-metafizik çağda rasyonel evrensel geçerliliğin aracılığıyla savunulabilir olduğunu düşündüğü en makul normatif ölçüttür. Bu makul ölçütün geleneksel evrensel ideal ve ilkelere oranla klasik modern düşüncenin öznenin aklına yüklediği misyonu öznelarası rasyonel iletişim veya dilsel pragmatik teoriye dayandırmakla çok daha mütevazı ve daha az iddialı bir stratejiyle sağlanmaya çalışıldığı görülür. Bununla birlikte her şeye rağmen Habermas aklın veya daha doğru bir ifadeyle iletişimsel aklın (onun tabiriyle geleneksel anlamıyla olmasa da) hala ilgili tüm aktörlerce kabul edilmesi gereken geçerliliğiyle “zordan azade argümanın rasyonel zoruyla” bile olsa evrensel geçerliliğe sahip bir rasyonel ilke olarak öne sürülebilmesi iddiasından geri adım atmak istemez. Arendt ise politik “yargının geçerli olduğu belli/özgül bir sınır vardır, geçerliliği evrensel değildir” biçiminde özetlenebilecek bir yaklaşımla “evrensel” kavramı ile arasına mesafe koymakta kararlı gözükür (Arendt, 2012a: 262). Bu da Arendt’i teorik olarak hedeflediği amaçları gerekçelendirmek bakımından doğal olarak son derece zor bir ikileme karşı karşıya bırakır. Bu ikileme, özel alana dair ilgi ve çıkarların kamusal alanı istilasıyla aşırı bir bireycilik formunda modern bireylerin içine hapsedikleri liberal özneliliğe (*privatistic*) eleştirel bir mesafe almaya gayret gösterirken aynı anda da çağdaş felaketlerin en büyük müsebbibi olan totaliter rejimlerin “makul bir toplum” dizayn etmek için bireysel fark ve biricikliği genel, homojen bütüne feda etmeyi salık veren bütünlükçü ideolojilerine başkaldırmayı bir arada sürdürebilmek gibi bir meydan okumayla karşı karşıya kalmaya tekabül eder. Arendt’in doğrudan veya dolaylı her türlü evrensel ve bütünlükçü politik kategori ve düşünce formuna mesafe almasının arka planında totalitarizmden kaynaklanan bu türden çekinceler bulunur.

Bahse konu bu ikileme baş etmenin yolunu Arendt, evrensel bir iletişim pragmatigi teorisi üzerinden ideal iletişim veya konuşma durumu tarif etmekten farklı olarak, politik yaşamın fenomenolojik pratik koşulları üzerinde düşünmeye çalışarak Habermas’ın rasyonel evrensellik olarak belirlediği kritere oranla uzlaşma koşulu için çok daha az talepkâr ve böylece indirgeyici olmayan bir ölçüt olarak

“genelleştirilebilirlik” kavramını ileri sürmekte bulur. Öznel veya bireysel bir kanıya geçerlilik veren genelleştirilebilirlik ölçütü de ortaya konan fikir veya kanının ilgili tarafların hepsinin rızasını alabilir olmak için “tarafsızlık” karakterine sahip olmasını gerektirir. Başka bir deyişle tek bir kişinin yargısı olarak ortaya çıkan bir kanının diğerlerinin onay ve rızasını almaya aday bir fikir, kişisel çıkar veya ilgiden bağımsız olarak tarafsızlığıyla herkes için eşit ve özgür koşulları sağlayabilmesi ve böylelikle de “genelleştirilebilir” olmasıyla formüle edilir. Arendt’in daha sonra geçerli yargıyı seyircinin perspektifine kaydırması tam da yargının genelleştirilebilir olmasına olanak verecek tarafsızlık ilkesi bakımından (yargıyı koyanın ilgi ve çıkarını bir kenara bırakabileceği) daha uygun bir çerçeve olarak eylem bağlamının ötesine geçme kaygısıyla ilgilidir. Ortak veya kolektif politik yaşamın imkânı yargı yetisi aracılığıyla faillerin kendi fikirlerini bir nevi tarafsızlık “maksimiyle” başkalarının da onu kabul edebileceği biçimde genelleştirebilmesi aracılığıyla politikanın asli ögesi olan bireysel fark ve çoğulluğun varlığını muhafaza etmeyi sağlarken, aynı zamanda modern bireyselleşimin apolitize edici etkilerini bertaraf etmeye olanak sağlayarak kamusal alanda bir arada uyum içinde yaşamaya zemin sunar. Arendt’in politik yargıyı türetmek için yöneldiği Kant’ın felsefesinde politika veya ahlak üzerine düşüncelerini içeren metinlerden ziyade estetik refleksif yargının yer aldığı *Yargı Gücünün Eleştirisine* yönelmesi tam da bu amaçla açıklanabilir. Onun evrensel yargı, hakikat veya doğruluğu kamusal çoğulcu politik olanın doğasına uygun olmayan bir kavram olarak görmesi, modern rasyonel evrensel geçerliliğe sahip ahlaki veya politik yargıların Platoncu bir bütünlük düşüncesine kapı aralayabileceğine ilişkin çekincelerinden ileri gelir. Zira pratik akıldan çıkan ve ahlaki alana doğrudan, politikaya (veya hukuka) da dolaylı şekilde nizam veren kategorik imperatifin bireysel kanı ve görüşlerden bağımsız evrensel geçerliliği olan yasa koyma özelliği, Arendt için politikaya anlam veren kamusal çoğullukla özsel olarak uyuşabilir değildir. Estetik yargı ise öznel, kişisel bir kanıyı tüm farklı öznelerin onu geçerli kabul edebileceğine ilişkin bir beklenti ile imkâna olanak vermesi ve temsili genişlemiş zihniyet aracılığıyla faillerin birbirlerini anlamalarını sağlamasıyla aralarında uyumlu eyleme imkân veren “genelleştirme” ilkesini mümkün kılar. Bunlar tabii ki Kant’ın transendental bir imkân olarak refleksif yargıya yüklediği özellikler değildir. Bu yorumlar daha çok Arendt’in kendi beklentilerini yansıtmaktadır. Dolayısıyla Arendt’in “evrensel” yerine “genel” kavramını tercih etmesine neden olan düşünsel vizyonu düşünürün aynı zamanda Kantla genel anlamda kurduğu ilişkinin doğası

üzerinde de belirleyicidir. Zira Beiner de Arendt'in Kant'ın estetik yargı teorisini ele alırken "'evrensel" yerine "genel"i kullanmayı tercih etmesi"ni düşünürün düşünsel ajandasını takip ederek Kant'ı (tıpkı Habermas'ın kendisine yaptığı gibi) kendi amaçları çerçevesinde dönüştürmesinin bir işareti olarak yorumlar. Bu nedenle Arendt'in kendi politika teorisi için Kant'a yönelmesi ile bu yönelimde bulunurken yaptığı kavramsal müdahalelerin nedenini "[b]ir yandan öznelciliği aşmanın bir yolunu bulmak, bir yandan da kendi yargılarımızın sorumluluğunu mensubu olduğumuz grubun veya topluluğun otoritesine boyun eğmeden üstlenebilmek" olarak özetler (Beiner, 2019a: 27-28). Yargı (refleksif) yetisi bu anlamda asla bir evrensel yakalamaz, tek tek farklılıklardan genel (Kant buna evrensel demeyi sürdürür) bir yargı çıkarmaya yönelir. Ama bu kanının hiçbir zaman evrensel bir doğruluk değeri yoktur. O sadece birinin diğerini ikna edebilmesini sağlayacak ortak bir konuşma ortamı sağlar. Buna göre bireysel farklı kanılar ne evrensel bir geçerlilikle bağlam ötesi geçerliliğe sahiptir, ne de tümünden bağlama gömülmüş bir şekilde ortaya çıktığı mekânsal veya zamansal çerçevenin dışında gerçekleşen bir politik duruma yönelik söyleyecek sözden yoksun bırakılır.

### **5.1.2. Politik Teori ve Normatif Ölçüt Sorunu**

Çağdaş entelektüel tartışmaları bir hayli meşgul eden pozitivist yaklaşımın etkileri kendini politika teorisindeki tartışmalarda da hissettirmiştir. Diğer birçok disiplinde olduğu gibi politika teorisinde de daha güvenilir kesinlikli sonuç ve çıkarımlara ulaşmak, politikadan "bilim öncesi geleneksel" yaklaşımların belirleyici unsurlarını oluşturan ahlaki, teolojik, normatif içeriklerin tümünü metafizik öğeler biçiminde kodlayıp dışarıda bırakmayı bir "politika bilimi" ve ona uygun bilimsel yöntemi geliştirmenin yolu olarak görülmüştür. Pozitivist yaklaşımın toplum bilimleri üzerine etkilerine ilişkin genel çerçeve Habermas bölümünden hatırlanacağı üzere düşünürün özellikle erken dönem ilgilerinde merkeze yerleşirken, hukuk ve politika tartışması çerçevesinde geliştirilen olgunluk dönemi düşüncelerinde ise *BFN*'de pozitif ve normatif hukuki ilkelerin ilişkisi bağlamında ele alınır. Söz konusu tartışmaların politika teorisi özelinde ortaya çıkardığı sonuçlar geçen yüzyılın ikinci yarısında yoğunlaşarak birbirinden farklı iki yaklaşımı karşı karşıya getirmiştir; bunlardan biri ideal toplumsal düzen ve bir arada yaşam pratiklerini olandan ziyade olması gereken ilkeler çerçevesinde ele alan normatif politik yaklaşım, diğeri ise güvenilir bilgi üreten bir "bilimsel" disipline dönüşmesi için politik araştırma yöntemlerinin "bilimsel

gözlem, veri toplama, sınıflandırma ve doğrulama” biçimindeki prosedürlere göre düzenlenmesi gerektiğini öne süren pozitif politika teorisi yaklaşımıdır (Wolin, 1968: 125-126; Pietrzyk-Reeves, 2017: 174-175). Habermas bölümünde pozitivizm tartışmasına yeterince yer verildiğinden burada ayrıca bir açıklama yapmaya gerek yok. Burada asıl mesele çağdaş normatif politik yaklaşımların bu karşı tez ve iddialara nasıl bir yanıt geliştirebildiğidir. Başlangıcından geride kalan yüzyıla kadar neredeyse tüm politik düşünce tarihi boyunca politik yaklaşımlar farklı ve belirli normatif ölçülere göre argümanlar geliştirerek bu soruya birbirinden farklı örtük yanıtlar vermişlerdir. Ancak bütün bir politika teori tarihi ağırlıklı olarak normatif yaklaşımlar ışığında belirlenmiş olmasına rağmen, çağdaş düşünce iklimi söz konusu olduğunda, bu türden bir soruyu yanıtlamanın zorluğu doğa bilimlerindeki göz alıcı ilerlemenin diğer disiplinler üzerinde yarattığı baskıyla pozitivist yaklaşımların yaygınlık ve güç kazanmasından ileri gelir. Dolayısıyla çağdaş düşüncede genel olarak bir toplum bilimi, özelde de politik teori geliştirme girişiminde karşılaşılan meydan okuma modern ve modern öncesi düşüncede olduğu gibi dini, ahlaki, normatif tezlere karşı çıkan pozitif bilimsel iddialar ileri sürmeye benzer biçimde bu sefer de doğa bilimlerinin yöntem ve yaklaşımlarını asgari oranda gözetmeyen, pozitif olgusal karşılığı olmayan teorik iddialar ileri sürmeye ve sürülen iddiaları gerekçelendirme beklentilerinden ileri gelir. Pozitivist eleştiriler karşısında normatif politika teorisi tarafında yer alan düşünürler ise politika ve toplumsal ideal bir düzen ve tahayyülü geliştirmek, bu tahayyüle ve bu tahayyülden hareketle mevcut olana ilişkin iyi ve kötü ayrımı koymak, hukuki ve idari kurumsal yapılarda meşruiyet sorunlarının üzerinden gelmek noktasında ve daha da önemlisi eleştirel tutum ve yaklaşımın muhafaza edilmesinde normatif öğelerin rol ve işlevlerinin kolayca göz ardı edilemeyeceğini dile getirirler. Ancak bu türden yanıtlara rağmen Habermas (ilerleyen sayfalarda görüleceği gibi Rawls) gibi buna benzer argümanlar ileri süren düşünürlerin geleneksel yaklaşımları terk etmek veya yeniden yapılandırmakla özdeşleştiği post-metafizik yaklaşım gerekliliği, normatif düşünce geleneğinde yer alan düşünürlerin her şeye rağmen ifade edilen eleştiri ve itirazları tümüyle göz ardı etmediklerini, öne sürülen karşıt tezleri ciddiye alarak hareket ettiklerini ortaya koyar. Bu anlamıyla her ne kadar yöntem ve teorik sınırlar bakımından bilimin politik teori üzerindeki tahakküm kurması istenmiyorsa da, metafizik karşısında rüştünü ispat ederek zafer kazanmış bilimsel yaklaşımın makul görebileceği sınır ve çerçevenin ötesine çıkmayan bir normatif ölçüt belirlemek gerekmektedir. Bu anlamıyla metafizik, dini

veya uhrevi değerlere her türlü referansın şüphıyla karşılandığı bir çağdaş dünyada normatif bir gerekçelendirme zemini olarak kalan tek makul dayanak insan aklının kendisidir. Habermas ve onunla beraber modern düşüncenin ilerici, özgürleştirici potansiyeline inanan (örneğin Rawls gibi) düşünürlerin tekrardan Kant gibi modern rasyonalist ahlak-politika yaklaşımlarına yeniden dönmelerinin nedeni aklın pratik yaşamda güvenilir ilkeler belirleyebileceğine olan inançları ile ideal bir politik toplumsal yaşama imkânının aklın bu kapasitelerinde görüyor olmalarından ileri gelir.

Arendt'in Habermas'ın eleştirilerine hedef olmasına neden olan, iki düşünürün farklı ve bir yönüyle karşıt pozisyonlara yerleştikleri normativite zemin teması, Arendtçi düşünceye yön veren düşünsel kaynaklar üzerine felsefi literatürde birbirinden farklı görüş ve açıklamaların sunulduğu bir tartışma alanına doğru genişler. Tartışmayı ilginç ve ilgi çekici kılan şey, Habermas gibi kamusal alan, insan hakları, otonomi ve eleştirel zihinsel yetileri teorisinin önemli parçası kılan düşünürün normatif ilke ve zemin konusunda onunla bu kadar farklı düşünmesinin nedenleri ile söz konusu nedenlerin tatmin edici olup olmadığının merak uyandırıyor olmasıdır. Bu tartışma Arendtçi politika teorisinin tanımladığı eylem ve politik kanaatin zemin veya temellerinde bulunan veya çeşitli nedenlerle bulunmayan normatif ölçüt meselesini tartışmaya açar. Söz konusu tema bu konuda kendi yorumlarını ortaya koyan tarafların üzerinde çoğunlukla Arendt düşüncesinin dini, rasyonel, ahlaki vb. normatif bir zemin veya temele dayanmıyor olduğu yönünde bir fikir birliğini paylaşarak, bu durumun politik olanın doğası için bir sorun teşkil edip etmeyeceği üzerinden tartışmaya evrilir. Martin Jay ve Margaret Canovan gibi düşünürler söz konusu zeminin yokluğunu Arendt'in öğrencisi olduğu ve politika teorisi üzerinde yoğun etkileri gözlemlenen Heidegger'in varoluşçu felsefesine göndermeyle açıklamayı tercih ederler. Bu nedenle de Arendt'in politika teorisinin bir tür politik varoluşçuluk (*political existentialism*) veya politize edilmiş varoluşçuluk (*existentialism politicized*) şeklinde adlandırılabilirliğini öne sürerler. Jay'e göre, Arendt kendi teorisinde tıpkı Heidegger ve diğer (politik) varoluşçular gibi değer içerikli, belirleyici bir "insan özü veya doğası" tanımı yapmaktan kaçınarak "insanlık durumu" üzerinden eylemi varoluşa, varoluşun dünyaya içkin ve diğer tüm geleneksel belirleyici ilkelere öncel karakteri üzerine konumlandırır. Tüm katı nesnel, evrensel, normatif geçerlilik iddia ve değerlerinin varoluşun tarafsız, akışkan gerçekliği karşısında buharlaştığı iddiasıyla varoluşçu felsefenin politikaya anlam veren iyi yaşam, doğru ve adil eylem vb.

ilkelerinin altını oyması sonucu kamusal politik alanda “aşkın doğruluk veya yanlışlık, rasyonellik veya irrasyonellik kriterlerine göre” yapılacak tüm ayrımları tali kılarak bireysel tüm kanıların tartışmaya eşit bir şekilde dahil edilmesinin önünü açar (Jay, 1985: 243). Buna göre insan özü ve onun toplumsal durumunu belirleyecek önceden verili her türlü ilke, norm ve değer reddiyle eylemin yönünü baştan belirleyecek sınır veya yönlendirici etkenleri dışarda bırakması, Arendtçi politik eylem ve özgürlük anlayışını dolaysız şekilde belirler. Diğer bir deyişle Arendt’in yeni, öngörülmez, yoktan var edici başlangıç imkânı olarak pratik eylem tanımı bu türden bir varoluşçu özgürlük anlayışının yansımasıdır. Varoluşçu düşüncenin etkisiyle eylemin dayanacağı ve ona geçerlilik veya meşruiyet sağlayan bir zemin veya ölçüte itibar etmemesi ve rasyonalist felsefeye karşı mesafeli tavrı nedeniyle Jay’e göre Arendt, politik eylemi kararcılıkla (*decisionism*) tanımlayan Carl Schmitt, Ernst Jünger ve Alfred Baumler gibi politik varoluşçularla (her ne kadar bu geleneğin katı (*tough*) iddialarına karşı eleştirel yaklaşmakla daha yumuşak (*tender*) bir figür olarak görülebilse de) aynı geleneğe yerleştirilebilir (Jay, 1985: 242; Villa, 1996: 115; d’Entrèves, 2001: 86).

Canovan da yine varoluşçu felsefenin etkisiyle açıklanabilecek şekilde Arendt düşüncesinde normatif bir ahlaki değer veya ilkenin eylem ve politik yaşam için ideal durum tarifi yapmayı sağlayacak zeminden yoksun oluşunu bir tür “temelcilik karşıtlığı” (*antifoundationalism*) olarak kategorize eder. Ağırlıklı olarak Heidegger, Jaspers, Kierkegaard ve Nietzsche gibi düşünürlerin etkisiyle “dünyaya fırlatılıp atılmış olmakla insanın kendini özgürlüğe mahkûm buluşu” ve bu varoluşsal zeminde “ona rehberlik edecek bir kuralın olmaması” gibi varoluşçuluğun çerçevesini belirleyen düşüncelerin onun politik eylem anlayışına yansımaları olduğu iddia edilir (Canovan, 1995: 189-190). Canovan, Arendt’in politik anlamda zor tercihte bulunmakla karşı karşıya kaldıklarında dayanacakları ve eylem için yön tayin eden ahlaki iyi veya doğru gibi evrensel ilke veya tırabzanlar bulunmayışının bireyleri kendi özgün yargısına göre eylemde bulunma sorumluluğuyla yükümlü kıldığı şeklindeki düşüncelerinin altında bu türden etkilerin olduğu tespitinde bulunur. Ahlak ve normatif verili evrensel ilkeler, çoğulluğun bir sonucu olarak politik olanın doğasına içkin eleştirel ve özgür yargıda bulunmaya mahkûm olmanın getirdiği bireysel sorumluluğun önem ve önceliğini gölgelemek gibi etkilerle politik eylem için doğru

zemin veya gerekçeleri temsil etmeye uygun bulunmamakla politik olanın dışında tutulurlar (Canovan, 1995: 185-190).

Özellikle Jay'in (ve vardığı sonuçlarla Canovan'ın) iddialarına karşılık d'Entrèves, Arendt'i politik varoluşçu ilan eden okumanın birkaç nedenden dolayı sorunlu olduğunu düşünür. İlk sorun, politik varoluşçu geleneğin Arendt düşüncesiyle açıkça bir gerilim içinde olacak biçimde “politik eylemin itici gücü olarak *iradeye* ve ilke ya da normlarca sınırlanmamış varoluşsal bir eylem tercihi olarak *karar*'a yaptığı büyük vurgu”dan kaynaklanır (d'Entrèves'e, 2001: 86-87). Bu özdeşleştirmenin uygunsuzluğu, Arendt'in zihinsel yetiler arasında politik eylemin zemini olarak iradeye yapılan göndermeye politika felsefesi geleneğinin yaygın ve ortak bir hatası olarak işaret ettiği anımsandığı vakit aşikâr hale gelir. Arendt yalnızca diğer insanlarla bir arada eylemde bulunurken deneyimlenebilecek bir şey olarak özgürlüğün, tefekküre ağırlık veren geleneksel anlayışın etkisiyle kişinin münzevi, tek başına (bir egemenlik türü olarak) kendisiyle ilişkilmesi çerçevesinde irade özgürlüğüne indirgenerek çarpıtıldığını ve bunun nedeni olarak da “özünde siyaset dışı, hatta siyaset karşıtı yetenekler” olarak “isteme [irade] yetisi ile isteme gücünün” politik zihinsel yeti olarak ön plana çıkarılmasını gösterir (Arendt, 2012a: 222; Villa 1996: 62). İkinci sorun, Jay'in iddiasını desteklemek için yaptığı yorumların büyük oranda Arendt'in 1946'da yazdığı “Varoluş Felsefesi Nedir?” (“What is Existenz Philosophy?”) adlı makalesini (buradaki düşüncelerin daha sonra *İnsanlık Durumu*'nda geliştirilip sürdürüldüğü şeklinde hatalı varsayım ve genellemeyle) referans almış olmasından kaynaklanır. Bu türden bir genelleme yapmanın yanlışlığı d'Entrèves'e göre Arendt'in söz konusu makalede varoluşçu geleneğe dair yaptığı açıklamaların kendi politika teorisinin özelliklerini açıklama niyetiyle yazılmamış olması ve onun gerçek politika teorisini ortaya koyduğu *İnsanlık Durumu*'ndaki genel çerçeveye varoluşçu ilkelerin uyumlu olmamasından kolayca anlaşılabilir. Ayrıca d'Entrèves'in normatif ilkeler ve ahlaki olana ilişkin yorumuna göre Arendt'in politik alan ve eylemden (özgürlük, onur, dayanışma, eşitlik gibi) normatif faktörleri tamamıyla ayırması söz konusu değildir. Arendt'in asıl vurgulamak istediği bu tür ilkelerin politik alan ve eylem üzerinde tümüyle belirleyici olmaması gerekliliğidir (d'Entrèves'e, 2001: 88-89). Dolayısıyla d'Entrèves, Arendt teorisinin normatif içerik ve zeminden tümüyle yoksun olduğu şeklinde bir görüşü yansıtmadığını beyan ederek, onun tutumunun bir biçimde Habermas'ın hukuk, politika, ahlak gibi alanları özgün

karakterlerini göz önünde bulundurarak birbirlerinden ayırmasına rağmen aralarındaki ilişkinin bütünüyle kopartılmasının (radikal bir kararcılık veya pozitivist görüşe varacağına dair endişeleri nedeniyle) söz konusu olmadığı şeklindeki bir düşünceye yaklaştığı türden bir yoruma kapı açar.

Benhabib de Arendt'in politika teorisinin “evrensel insan hakları, insan eşitliği, başkalarına saygılı davranma yükümlülüğü” gibi normatif karakterde ilkeler barındırmasına rağmen düşünürün söz konusu normatif boyutun gerektirdiği gerekçelendirmeden ısrarla kaçındığını ve bunun da teorisinde “normatif bir boşluk” bıraktığını ileri sürer (Benhabib, 2003: 193-194). Teorisinde önemli bir yere sahip olmasına rağmen Arendt'in normatif ilkeleri gerekçelendirmeye yanaşmaması ve bundan kaynaklanan gerekçelendirme eksikliği Benhabib'e göre, (Kant'ın *I. Kritik*'te bilginin kökenleri üzerine iddialara dair gündeme getirdiği ve gerekçelendirme problemine işaret eden ne hakla sorusu olarak) *quaestio juris/quid juris* sorusunun, diğer bir deyişle hangi hak/gerekçeyle eşit olduğumuz, aynı haklara veya herhangi bir hakka sahip olduğumuz şeklinde iddialar ileri sürebildiği sorusunun yanıtsız kalmasına neden olur (Benhabib, 2003: 196; Kant, 1998: 219-220). Benhabib, kendi deyimiyle “normatif boşluk” olarak adlandırdığı “eksikliği”, Jay ve Canovan'ın varoluşçu öğelerin etkileriyle açıklama girişimlerine doğrudan doğruya itiraz etmese de Canovan'ın “temelcilik karşıtlığı” şeklindeki yorumuna katılmaz ve Arendt'in insanlık durumu tarifinin “temel” olarak bir tür “antropolojik evrenselcilik” (*anthropological universalism*) üzerine yükseldiğini öne sürer (Benhabib, 2003: 195). Benhabib kültür, tarih, doğdukları yer ve zaman bakımından insanları ayıran olumsal tüm ayrımlar soyutlandığında geriye kalan emek, iş ve eylem/konuşma gibi evrensel antropolojik insan olma koşullarının insanların birbirlerini karşılıklı eşit bireyler olarak tanımalarını mümkün kılarak yukarıdaki öznelarası normatif kategorilere yer açtığını dile getirir.

Öne sürülen normatif ilkelerin geçerlilikleri bakımından gerekçelendirilmesi gerektiğine dair iddiası, Benhabib'in (öğrencisi olduğu ve bu nedenle yoğun biçimde etkilendiği) Habermas ile paylaştığı şekliyle ortak kamusal bir politik yargının normatif geçerliliğinin söylemsel prosedüre dayanması gerektiği şeklindeki kendi düşünceleri ve aynı zamanda Arendt'in kendi teorisinde “bir gizil etik işaret” (*an implicit ethical gesture*) olduğunu ve bu var olan normatif veya ahlaki boyutun bir gerekçelendirme talep ettiği yönündeki inancının bir sonucu olarak yorumlanabilir



(Benhabib, 2003: 195). Gizil olarak barındırdığı bu normatif içeriği gerekçelendirme eksikliği, doğumdan gelen antropolojik (bir anlamda türsel, doğal) eşitlikten birbirini karşılıklı eşit bireyler olarak tanımaya götüren ve bu yolla karşılıklı saygı ile insan haklarının temeli olan politik ve ahlaki eşitliğe nasıl geçiş yapıldığını gerekçeleriyle açıklamak noktasında yetersiz kalır. Başka bir deyişle, Arendt insanlık durumunda gizil olarak içerilen *quaestio juris/quid juris* normatif/ahlaki iddiaların geçerliliğini yine Kantçı terimlerle bir ölçüde insanlığın antropolojik kökenlerinden kaynaklanan *quaestio facti/quid facti* fiili veya olgusal durumuna göndermeyle açıklamakla yetinmiş olur. Ancak bu türden bir stratejiyle olgusal/fiili olan ile (Kant'ın açıklamasında mantıksal olan) normatif geçerlilik arasında gerekçelendirme bakımından bir boşluk kalmaya devam eder. Benhabib'e göre Arendt, Kantçı refleksif yargı üzerinden etik gerekçelendirme işlevi görebilecek bir tür prosedürel argüman olarak genişlemiş zihniyet maksimine başvursa da, *İkinci ve Üçüncü Kritikler*'de ifade edilen (belirleyici evrensel yasaya yönelen yargı ile tikel durumdan evrensel türeten refleksif) yargılar arasında koyduğu keskin ayırmadan dolayı bu argüman veya strateji söz konusu normatif boşluğun üstesinden gelmeyi sağlayacak denli geliştirilemez. Bu durum Arendt'in belirleyici yargılar üzerinden evrensel geçerlilik iddiasına sahip normatif yasalar üreterek bireysel çoğul kanılarla karakterize olan kamusal politikaya içkin özsel farklılıkları bastırma tehlikesine yol açabileceği kaygısıyla pratik akıllı politik alanın dışında bırakma ısrarının sonucudur. Böylece Benhabib'in aklındaki çözüm önerisine göre, Arendt'in politik refleksif yargı veya kanılar ile pratik akıl (veya politika ile ahlak) arasında koyduğu aşılmasız sınıra rağmen teorisinde var olan normatif boşluğun üstesinden gelmek, indirgenemez refleksif tikel yargıların genelleştirilmesi veya evrenselleştirilmesi talebini pratik aklın normatif prosedürel karakteriyle uyumlu biçimde ilişkilendirmeye, genişlemiş zihniyet maksimini kamusal müzakere prosedürü ile bir arada, pratik akıl çerçevesinde düşünmeye bağlıdır (Villa, 1996: 69-70). Bu müdahaleyi meşru bir strateji haline getiren faktör, her ne kadar gerekçelendirilmemiş olarak bırakılmış olsa da düşünürün teorisinde halihazırda mevcut olan ve söz konusu gerekçelendirmeyi talep eden gizil etik/normatif boyuttur. Dolayısıyla Benhabib bir ölçüde Habermasçı bir tavırla (aynı terimlerle ifade etmese de) Arendt düşüncesini, içkin olarak barındırdığını iddia ettiği mantıksal sonuçlarına kadar götürmek gerektiğini vurgulamış olur. Bunun da “Arendt'e karşı Arendt ile birlikte” onun düşüncelerini sadece yorumlamakla kalmayan fakat gerektiğinde daha ileriye giderek yeniden yapılandırmacı bir müdahalede bulunmakla gerçekleştirilmesi gerektiğini ileri

sürer (Benhabib, 2003: 198). Dolayısıyla Benhabib'in Habermas'la Arendt üzerine teşhis ve yorumlarıyla yakınlaştığı görülmektedir. Bununla beraber Arendt düşüncesini yorumlayıp örtük biçimde kendi yaklaşımı ışığında dönüştüren, teorisine onda bulunmayan öğeler atfeden ve bu nedenle düşünürü yönelik yaklaşımı Canovan tarafından “çarpıtma” olarak adlandırılan Habermas'ın müdahalesinden farklı olarak, Arendt'i doğru yorumlamaya ve müdahale gerektiren yerlerde de bunu düşünürü söylemek istemeyeceği şeyler söyleyerek değil, tam da ona söylemek istemeyeceği şeylerin ona dışarıdan eklendiğini açıkça ifade ederek gerçekleştirmek gerektiğini belirtir.

Dana Villa ise Benhabib'in çözüm önerisinin, Arendt'in teorisinin temel tez ve iddialarıyla olan uyumsuzluğu nedeniyle sorunlu olduğunu düşünür; “Sorun, Benhabib'in Arendt'in politika teorisinin müzakereci boyutunu kurtarma [girişiminin], başlatıcı veya performatif boyut pahasına gerçekleştirilir olmasındandır (...) Kamusal alanın ‘genişlemiş zihniyet’ ethosundan soyutlanan prosedürel yorumu, eylem ile yargıyı konsensüse yönelik diyalog veya iletişime indirgeyerek araçsallaştırır (Villa, 1996: 70).” Villa'nın burada kullandığı araçsallaştırma kavramının sınırlarını belirlemek, Arendtçi modele karşıt eylem anlayışlarının sınırını veya bu sınırı çizen ölçütü göstermesiyle, Arendtçi eylemin (en azından Villa'nın düşündüğü şekliyle) kapsamını belirlemek açısından yararlıdır. Buna göre amaca yönelik teleolojik eyleme karşı tutumu üzerinden Habermas'ın Arendtçi eylemi Weberci araçsal eylemle karşıt olarak konumlandırması her ne kadar doğru olsa da, bu karşıtlığın Arendtçi eylemi doğrudan doğruya iletişimsel eylem çizgisine yerleştirdiği şeklindeki iddiası, Villa'nın “kapsama” dair yaptığı tarif ışığında sınırlı ve dar bir çerçeveye oturur. Bunun nedeni, politik eyleme karşıtlığıyla Arendt'in hedef aldığı eylem modelinin “yalnızca Weber tarafından öne sürülen stratejik eylem anlayışı değil; daha ziyade geleneğe baştan sona hükmeden teleolojik bir model” olmasıdır ve Villa'ya göre tam da bu nedenle Arendt için amaca yönelik teleolojik eylem modelleri olmak bakımından, Habermas'ın (ve aynı zamanda Benhabib'in) “amacı rasyonel konsensüs olan saf iletişimsel politika ideali” de tıpkı Weberci stratejik eylem modeli kadar araçsal olmasıyla “çoğulluk ve politika” karşısında aynı oranda alçaltıcıdır (Villa, 1996: 42). Anlaşma elbette ki politik kamusal alandan tümüyle dışlanmaz, ancak onu nihai amaç olarak konumlandırıp kamusal alanı bu amacın gerçekleştirileceği mekâna, eylemi de ona ulaşmaya hizmet edecek araca indirgemek,

politik olanın söz konusu asli bileşenlerinin “değerini” azaltmaya neden olur. “Eylem, özgür olmak; bir yandan güdülerden, öte yandan eylemin başta konulmuş ve etkisi öngörülebilir olan amacından özgür olmak demektir (Arendt, 2012a: 206).”

Villa’ya göre Arendt’in politik eylem ve yargı kavramlarının özgünlüğü “stratejik (başarı), ahlaki (adalet) veya bilişsel (hakikat) olsun, onu bir telos’un kural/standardına tabi kılan tüm eylem anlayışlarını sorgulamasından ileri gelir (Villa, 1996: 77).” Bu anlamıyla politik çoğulluk ve eylemin kendi içkin değer ve daha genel olarak politikanın otonomisi bireysel erdemler, toplumun ortak refahı, ahlaki veya politik adalet gibi “yüksek normatif ilkeler” uğruna ihlal edilemez (Villa, 1996: 43). Peki ama eğer Arendtçi politik eylemin kapsamı (veya kapsam dışılığı) Villa’nın tarif ettiği gibiyse, bu durumda politik eyleme anlam ve değer katan, onu gerçekleştirmeye değer kılan şey nedir? Bu soru Arendtçi eylem anlayışının bir ölçüde belirsiz karakteri nedeniyle cevaplanması kolay olmayan bir soru olmanın yanında muhtemelen Arendt tarafından sorulabilecek doğru soru olarak da görülmeyecektir. Zira bu türden bir soru tam da eyleme dışarıdan değer katacak bir ilke, amaç veya motivasyon olması gerektiği varsayımına dayanmakla Arendt’in “gerçek” politik eylemi ayırmaya çalıştığı teleolojik eylem geleneğinin sınır ve önyargıları içinde kalan ve sadece bu anlayış içinde anlamlı olabilecek bir sorudur. Keza bu soruyu sormaya iten dürtü, politikanın doğasına içkin olan bu kaygan ve temelsiz zeminden duyulan rahatsızlık, huzursuzluk ve korkudur. Bu da çözümü eylemin yerine yapmayı, özgürlüğün yerine egemenlik ve kontrolü geçirmekle politikayı *homo faber*’in etkinlik alanına taşımakta bulan, Platoncu geleneğin önyargılarından beslenen, politikanın doğasında içerilen bu türden belirsizlik veya temelsizlikten doğan korkularla (en eski formlarından en çağdaş olanlara kadar) onu dönüştürmeye (veya daha doğrusu bastırıp ortadan kaldırmaya) çalışan alışlagelmiş geleneksel politika kavrayışının altında yatan dürtülerin sonucudur. Dolayısıyla yukarıdaki soruya verilen veya verilebilir olarak görülen yanıtlar, politik alanı kontrol edilebilir kılacak teknik, normatif, ahlaki, ideolojik temeller sağlamaya yönelik bir arayıştan ileri gelir. Bir başka deyişle bu türden soruya verilebilecek olası herhangi bir yanıtın varlığı, politikaya değer katan veya nihai amaç olmakla onu peşinen belirleyen bir ilke veya normun var olduğunu iddia etmek, özgürlükten bir kaçış olarak gerçek politik eylemi askıya almak ve dikkati eylemin kendisinden onun ardındaki “idea”ya kaydırmak ve nihayetinde eylemin kendisini de yukarıda ifade edildiği gibi araçsallaştırmak anlamına gelecektir. Tüm bu

nedenlerden dolayı Arendtçi vurgu ne eylemi önceleyen ilke, ideal, motivasyon veya niyete ne de gerçekleştirildikten sonra ulaşılmak istenen bir amaca yöneliktir, daha ziyade doğrudan doğruya eylemin kendisinedir. Villa'nın belirttiği gibi Arendtçi eylem kendi anlamını özgürlüğü olanaklı kılan kendi performatif karakterinden almakla kendi kendisine anlam ve temel sunar. Politikanın varlık nedeni (Aristoteles'in iddiasının aksine) bir iyi yaşam ideali değil, özgürlüktür ve özgürlük kendisini eylemin radikal başlangıç yapma performatif veya teatral karakterinden ortaya koyar (Villa, 1996: 45). “Kelimenin anlamını en iyi ‘virtüöz’ karşılar; yani başarımın, kendisini vareden etkinlik bittikten sonra da varlığını sürdüren ve bu etkinlikten bağımsız hale gelen nihai/amaç üründe değil, bizatihi icra anında yattığı, icracı sanatlara atfettiğimiz bir mükemmellik (*excellence*) (Arendt, 2012a: 207-208).” Politik olanın özü olan özgürlük eylemin icrası sırasında somutluk kazanıp eyleme anlam verir. Arendt'in kaygısı eylemi teleolojik kavrayıştan radikal biçimde ayırmak, onu kendi kendine yeter bir insani etkinlik olarak ortaya koymaktır. “Bu Arendt'in *praxisi* kurtarmak için gerçekleştirdiği radikal zemin kaymasına denk düşer (Villa, 1996: 53).” Böylece politikanın otonomisi, her türlü teleolojik kategoriden bağımsız, kendi anlam ve değerini kendinden başka bir şeye göndermede bulunmadan kendi içinde bulan bir yaklaşımla tesis edilir. Eyleme eşlik eden konuşma da tarafların kimliklerini, eylemlerinin anlamını birbirlerine ifşa ederek karşılıklı ikna çabalarıyla ortak, uyumlu bir eylem tesis etmek ve böylece kamusal ortak yaşamın kendi anlamını yüklenmesini sağlamakla karakterize edilir. Konuşma performatif eyleme eşlik eden, onu kuran ve aynı zamanda bu performatif etkinlik içinde şekillenen, değişen öznelarası bir etkinliktir (Villa, 1996: 32).

Görüldüğü üzere normatif olanın Arendt düşüncesindeki yerine ilişkin tartışmada ortak görüş, çoğul ve farklı kanaat sahibi faillerin eylemlerine uyumlu biçimde yön verebilir dini, ahlaki veya rasyonel her türlü normatif ilkenin kamusal politik alandan bilinçli olarak dışlandığıdır. Bu nedenle tartışma daha çok Arendt düşüncesinde böyle bir dışlamaya neden olan kaynak veya nedenlerin ne olabileceği üzerine yürütülür. Bununla birlikte bu tartışmada üzerinde uzlaşmış ortak kanaatin doğru olduğu kabul edildiğinde, özellikle kaynağını akılda bulan evrensel normatif rasyonel ilkeleri merkeze alan politik teoriler karşısında Arendtçi yaklaşımın çağdaş politik düşüncedeki yer veya konumuna dair ortaya birtakım kışkırtıcı sorular çıkar. Örneğin düşünür rasyonel normatif ilkelere ilişkin bu türden bir tavırla aklın pratik politik

alandaki rolünü bütünüyle inkâr etmek mı istiyor? Veya aklın farklı perspektiflere bir ortak zemin sağlama gücüne karşı tümüyle şüpheci, rölativist veya irrasyonalist bir yaklaşım mı benimsiyor? (Villa, 1996: 155-156). Ve daha da ötesi Benhabib'in sorduğu biçimiyle rasyonel normatif ilkelere karşı tutumu Arendt'i (Kant'tan uzaklaşıp Nietzsche'ye yakınlaştıran bir yorumla) "daha adı henüz konmamış bir postmodernist" olarak görmeye vardırılabılır mi? (Benhabib, 2003: 197).

Düşünürün rasyonel normatif ilke veya hakikate yaklaşımı ışığında üstün körü bir değerlendirmeye bu türden çıkarımlar ilk bakışta bir dereceye kadar yapılabilir gözükse de bu argüman üzerinden Arendt düşüncesinin uç noktalarda bir rölativizm veya irrasyonalizme varacağı şeklindeki çıkarımların oldukça yanıltıcı olduğunu belirtmek gerek. Yakından bakıldığında ise Arendt'in politik alanı radikal bir rölativizmle özdeş tutmadığının en önemli işareti, düşünürün politikanın temel öğeleri olan kanıları her ne kadar perspektiflere içkin olsalar da ortak bir dünyadan edinilmeleri bakımından belirli oranda ortak bir zemin veya "nesnelliğe" sahip olarak tanımlıyor oluşunda görünür hale gelir. Başka bir deyişle bir kanı mutlak olmamakla birlikte bütünüyle perspektife bağımlı veya salt keyfi bir öne sürüm de değildir. Ayrıca Arendt'in irrasyonel bir teorik perspektife sahip olduğu yönünde bir çıkarımın da doğru olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Zira düşünür her ne kadar evrensel, her türlü perspektiften bağımsız veya doğruluk değeriyle tüm perspektifleri kendi içinde birleştiren bir kanı veya normatif ilke belirleme kapasitesine sahip görmese de umudunu aklın politik işlev ve rolünden büsbütün kesmiş de değildir. Bunun en önemli göstergesi *İnsanlık Durumu* çalışmasından sonra pratik olanla (*vita activa*) birlikte politik olanın bu sefer de zihinsel unsurlarını (*vita contemplativa*) göstermek için *Zihnin Yaşamı* eserini yazmaya girişmesi gösterilebilir. Akıl ve düşünmenin yok olduğu yerde kişinin tamamıyla dışsal olanın belirlenimi altında eleştirel, bağımsız yargıda bulunma kapasitesini kaybedeceği, aklın heteronom olandan kendi içine bir geri dönüşle otonom yargı geliştirme imkânı sağladığı düşünüldüğü vakit Arendt'in irrasyonalist bir politika teorisinden taraf olamayacağı kolayca anlaşılabilir. Bunun en önemli ve çarpıcı göstergesi, Arendt'in bütün sığılı ve sıradanlığıyla büyük kötülüklerin gerçekleştirilmesinin parçası olan Adolf Eichmann'ı bunu yapmaya götüren şeyi "düşüncesizlik" olarak tarif etmesi olarak gösterilebilir. Totalitarizm gibi korkunç kötülüklerin tarih sahnesine çıkmasının en büyük nedeni bireylerin kitleler halinde düşünmekten uzaklaştıkları, bireysel kanaat veya yargılarına ideolojinin yön

verdiği, başka bir deyişle düşüncesizliğin kiteselleştiği durumlardır. Dolayısıyla burada söz konusu olan Arendt'in aklın politikadaki tüm işlev ve rolünü inkâr ediyor olmasından değil, daha çok Kant ile Habermas'tan farklı bir yaklaşımla aklın evrensel düzeyde “nesnel” bir ilkenin kaynağı olarak ileri sürülemeyeceğine ilişkin tavrından kaynaklanır. Akıl bu anlamıyla politik veya ahlaki bir hakikat tesis etmekten ziyade, eleştirel ve bağımsız yargı koyma faaliyetinin önünü açan bir özgürleşme imkânı sağlar.

Dolayısıyla yukarıda tartışılan tema özelinde Arendt'in Kant ve Habermas'tan ayrılmasına neden olan faktörün düşünürlerin akıldan beklentileri veya beklentilerinin düzeyiyle ilgili olduğu açığa çıkar. Evrensel bir rasyonel geçerlilik ölçütüne dair Arendt'in bu ketum tavrı değinildiği gibi Habermas tarafından doğru ile yanlış, yanlıgsız ile yanılıklı kanı arasında rasyonel normatif ölçütten yoksun bir teorik yaklaşımla sonuçlanacağı üzerinden eleştirilmiştir. Habermas'ın aklın evrensel normatif ilkeler belirleyebilir olduğuna dair ısrarı, bir anlamda Kant'ın 18. yüzyılda üstlendiği rolü çağdaş düşüncede temsil eden bir figür olarak ahlaki, politik, pratik toplumsal problemleri tamamıyla öznel keyfi tercihlere bağlayan, bu alandaki tüm yönelimleri rölativist tez ve iddialarla açıklamaya çalışan yaklaşımlara karşı aklın evrensel, nesnel eylem ilkeleri belirleyen güvenilir otorite olabileceği bir pozisyona tekrardan taşıma projesine olan inanç ve bağlılığının sonucudur. Habermas'ın modern projeyi sahiplenışı, (birtakım müdahalelerle kısmen dönüştürmüş olsa da) Kantçı rasyonel yaklaşımı veya Kantın 18. yüzyılda akıldan beklentilerini çağdaş post-metafizik döneme uygun ölçütlerle paylaşıyor oluşundan ileri gelir. Bununla birlikte Habermas, rasyonel tezlere karşı şüphe ve eleştirilerin böylesine arttığı bir dönemde bir başvuru merci olarak Kant'a dönen önemli düşünürlerden biri olsa da tek düşünür değildir. Farklı türden gerekçelerle çağdaş birçok politika düşünürü Kantçı rasyonel yaklaşıma geri dönme ihtiyacı duyar ve Howard Williams bu düşünürleri kabaca şu şekilde sınıflandırıp birbirinden ayırmanın mümkün olduğunu düşünür:

Wolfgang Kersting, Otfried Hoffe, Ernest Weinrib ve Fernando Teson gibi orijinal Kantçı projeyi daha ileriye taşımakla ilgilenen politika filozofları ile orijinal projeden vazgeçmekle beraber Kant'ın düşüncesinden esinlenme arayışında olan çağdaş politika düşünürleri arasında ayırım yapabiliriz. Bu ikinci yaklaşıma mensup iki politika filozofu Habermas ve Rawls'tur (Williams, 1999: 1).

Hemen fark edildiği üzere bu düşünürler arasında Arendt'e yer verilmez. Burada Arendt'in adının geçmiyor oluşu büyük oranda yukarıda açıkladığımız nedenlere

dayanır. Habermas modern Aydınlanmacı proje ve bu bağlamda Kantçı politik-ahlaki rasyonel yaklaşımı benimserken, Arendt ise farklı türden bir politik rasyonalite imkânı bulduğunu düşündüğü estetik yargı yetisine yönelerek, bir tür özel ve Kant'ın yapılmasına rıza gösterip göstermeyeceği tartışmalı bir politik yorumu tercih eder. Diğer bir deyişle Kant'ın politika üzerine yazdığı çalışmalarını (doğru) bir politik teori için uygun görmeyen ve bu nedenle düşünürün politik olmayan amaçlarla geliştirdiği estetik tezlerden kendi vizyonu ışığında bir zihinsel politik yargı yetisi üretmekle Arendt tabiri caizse Kant'la Kantçı olmayan bir yoldan ilişkilendirir. Buna karşın söz konusu sınıflamada Habermas'la Kantçı projeye karşı tutumu çerçevesinde yaklaşan düşünürün ise, Kant'a Habermas gibi Kantçı rasyonel proje ve politik-ahlaki vizyonunu paylaşmakla geri dönen John Rawls olduğu görülmektedir. Dolayısıyla çağdaş politik rasyonalizm tartışmasında Arendt ve Habermas ile politik alanda kamusalılık, politik çoğulluk, şiddet dışı iletişim ve uzlaşmanın önem ve yerine dair düşünceler paylaşmakla yaklaşan Rawls'u tartışmaya dahil etmek hem çağdaş politik rasyonalizm çerçevesinde gerçekleşen tartışmanın kapsam ve doğasını hem de Arendt ve Habermas'ın bu kapsamdaki yerlerini daha açık kılıp anlamak için yararlı olacaktır.

## **5.2. Kantçı Çağdaş Politik Rasyonalist Gelenekte Aile İçi Bir Tartışma: Habermas ve Rawls**

Çağdaş düşüncede Kantçı pratik akla dayanan deontolojik yaklaşımı politik bir düzlemde (Habermasçı terimlerle post-metafizik çağa uygun şekilde) yeniden yorumlayarak toplumsal bir aradılığı ideal bir rasyonel zemin üzerinden inşa etme projesine dönen John Rawls da yine çok önemli bir figür olarak ortaya çıkar. Rawls'un politika teorisinin yöneldiği proje toplumsal bir aradalık ile ortak yaşam olanağını güvenceye alacak iş birliği ve istikrarı kendi özgür irade veya otonomisiyle karar veren herkesin onay ve rızasını alabilir olan, geçerli (veya adil) olduğu bu prosedürel iddiaya dayanan rasyonel normatif ilke olarak "adalet" aracılığıyla temellendiren bir politika teorisi geliştirmeye yönelir. Böyle bir proje benimseyen Rawls'un Habermas'ın çağdaş düşüncede konumlandığı gelenek ve çizgiye yerleştiği kolayca fark edilebilir. Diğer bir deyişle yöntem ve yaklaşımları birbirinden belirli oranda farklılık gösterse de iki düşünür temelde aynı entelektüel vizyon ve amacı paylaşır. Bu yakınlık nedeniyledir ki Habermas başta *BFN* olmak üzere birçok eserinde kendi konumunu ortaya koyarken sık sık Rawls'u anarak kendi yaklaşımının ondan hangi noktalarda

ayrıldığı ifade etme gereği duyar. Gelgelelim düşünsel yakınlıklarına rağmen iki düşünür arasında ilk doğrudan temas (düşünürlerin uzun bir üretim süreci sonrası entelektüel yaşamlarının görece geç bir döneminde) *Journal of Philosophy* adında bir felsefe dergisinin öncülük ettiği bir proje çerçevesinde birbirleri üzerine yazdıkları düşünce ve yorumları içerecek makaleler üzerinden 1995 yılında gerçekleşir.<sup>71</sup> Bu tartışmanın (*debate*) çerçevesi Habermas'ın Rawls'un düşünceleri üzerine görüş ve eleştirilerini yazması ve Rawls'un bu yorum ve iddiaları yanıtlaması şeklinde tasarlanır.

Habermas bu tartışmada kendisine düşen görev gereği Rawls'un politika teorisi üzerine görüş ve eleştirilerini ortaya koyarken daha en baştan yönelttiği eleştirilerin Rawls'un teorisinin amaç ve niyetlerini paylaşmasından mütevellit “yapıcı” ve bu anlamda dostane olduğunu belirterek bu tartışmanın “aile içi tartışma sınırları içinde” gerçekleştiğinin altını çizer (Habermas, 2009b: 44). Habermas'ın “aile içi tartışma” nitelmesi çağdaş politika teorisinde realist, post-modern, pozitivist (veya Rawls'un kendini karşıtı olarak konumlandığı faydacı) tezlere teveccühün artmasıyla beraber rasyonel normatif ilkeler üzerinde inşa olacak demokratik bir toplumsal örgütlenme olanağının sorgulanır hale geldiği bir dönemde iki düşünürün de Kant'a geri dönerek ideal toplumsal bir düzeni insanın akli yetilerine dayandıran Aydınlanmacı rasyonel ideali daha ikna edici bir şekilde yeniden yapılandırmaya çalışan bir hareketin temsilcileri olmalarından ileri gelir. Dolayısıyla belirli açılardan birbirlerinden farklılaşsalar da temelde ahlak ve politika teorisinin rasyonel normatif ilkelere dayanan kamusal bir görüş birliği aracılığıyla temellendirilebileceğine dair inançları, bu türden ilke ve değerler ile bunların rasyonel geçerliliğine yönelik şüphenin doruk noktasına ulaştığı bir dönemde yeniden yorumlamak şartıyla Kantçı rasyonel toplum idealine geri dönmekle düşünürleri aynı safta konumlandırır.

### **5.2.1. Rasyonel ile Makul Olan Çerçevesinde Politik Adalet Kuramı: John Rawls**

Rawls'un politika teorisine yön veren temel motivasyon “politika felsefesinin temel sorunu” olarak gördüğü toplumsal adalet ilkelerinin belirlenmesi ve böylece

---

<sup>71</sup> “Rawls-Habermas tartışması 1995 yılında, felsefe alanının önde gelen akademik yayım organı *Journal of Philosophy*'nin girişimiyle gerçekleşir. O güne dek birbirlerini eserleriyle tanıyan ama doğrudan görüş alışverişinde bulunmamış bu iki büyük düşünür, *Journal of Philosophy*'nin davetine olumlu yanıt verirler. Bu tartışmada Habermas'a düşen rol Rawls'un düşüncelerini eleştirmek, Rawls'a düşen rol de bu eleştirilere yanıt vermektir” (Özbank, 2009a: 10).



demokratik liberal teoriyi normatif açıdan “en kabul edilebilir siyasal adalet anlayışı” üzerinden güçlü ve sağlam şekilde yeniden gerekçelendirerek yüz yüze geldiği (örneğin “sosyalist”) eleştirilere karşı bağışık kılmaktır (Rawls, 2020: 29). Bu amaçla Rawls çağdaş dönemde düşünce, inanç, yaşam tarzı, ekonomik ve sınıfsal ayrımlarla birbirinden farklılaşan çoğulcu ve çok renkli toplumlarda kolektif ilişkiler ile bir aradalığı güvence altına alacak, toplumsal istikrarı demokratik meşruiyet üzerinden yeniden tesis edecek bir amaç benimser. Rawls indirgenmez farklılıklardan müteşekkil modern toplumlardaki bu farkları göz önünde bulunduran, ortak yaşam ideal ve imkanının tartışmaya yer vermeyecek biçimde dayanacağı en uygun ilkeyi adalet ilkesi olarak belirler. Ancak tarihsel geçmişi Platon’un *Devlet* eserine kadar giden bir tartışmanın da gösterdiği gibi adalet üstüne güçlü bir uzlaşmaya dayanan genel bir tanımın mevcut olmadığı da biliniyor. Bu aynı zamanda toplumsal çoğulcu durumda iyi, doğru üzerine yapılan her tanımın farklı kesimlere göre değiştiği gerçeği göz önüne alındığında adalet ilkesine ilişkin yaklaşımların da ondan beklentiler ışığında aynı şekilde çeşitlilik gösterebilir olduğu olgusunu açığa vurur. Bunun demokratik politik gelenek içinde yapılan tartışmadaki karşılığı örneğin adaletle ilişkin farklı tanım ve yaklaşımlar çerçevesinde şekillenmekle birbiriyle çatışan, farklılık gösteren özgürlük ve eşitlik taleplerinin dengelenip uzlaştırılmasının nasıl mümkün olduğunun araştırılmasıdır (Rawls, 2020: 22). Bununla ilişkili olarak politika felsefesinin genel anlamıyla temel amacı toplumsal yaşamda ayırıcı dini, ideolojik veya kültürel farklı görüşlerden kaynaklı olası çatışmaları üzerinde uzlaşarak belirlenen temel birtakım ilkelere dayanan toplumsal işbirliği aracılığıyla ortadan kaldırmak veya minimize etmektir (Rawls, 2020: 21). Politikanın bu çeşitlilik gösteren görüş veya inançlar arasında denge veya uyum oluşturma işlevi rasyonel yoldan, diğer bir deyişle insanın akli kapasiteleri aracılığıyla gerçekleştirilebilir. Dolayısıyla söz konusu ilkeyi toplumsal uzlaşma ve iş birliğinin temeli olarak alan bir teori için öncelikli yapılacak şey, adaletin ne olduğu ve ona dair herkes tarafından kabul görececek bir tanımın hangi ölçüte göre belirlenmesi gerektiğini rasyonel yoldan araştırmaktır.

Rawls adalet ilkesini demokratik şekilde herkesin onayını alabilir olan “hakkaniyet olarak adalet” biçiminde formüle ederek, adalet ilkesinin tanımlanacağı çerçevenin klasik modern (sözleşmecî) düşünürlerin ölçüt aldıkları biçimiyle en “makul” şekilde (bireysel, ortak veya genel) toplumsal rızaya referansla belirlenebileceğini düşünür. Hakkaniyet ifadesi burada, nitelediği adalet kavramının ideal anlamda herkes için

kabul edilebilir ve dolayısıyla ortak rızayı üstlenmeye uygun şekilde tanımlanıp formüle edilebilmesi için gerekli olan koşulları tanımlar. Başka bir deyişle hakkaniyet veya hak, herkesin kendi payına düşeni, hak ettiğini alabileceği bir toplumsal temel ilkeyi tarif ve idealize etmekle, söz konusu ilke üzerinden oluşan yapı içinde yaşayanlar arasında haksızlığa uğramış olma duygusunun tetikleyeceği itiraz ve direnci, fikir ayrılıkları ile çatışmayı minimize edecek ve herkesin uygulanan adalet ilkeleri üzerinde en geniş çerçevede uzlaşmasını güvence altına alan bir yoldan formüle edilmesini sağlar. Ancak hakkaniyet ölçütünü karşılayan bir adalet ilkesinin ideal olduğunu ve ortak rızanın bu idealin gerekçelendirme ölçütüne denk düştüğünü söylemek, onun insanlar tarafından neden rıza gösterilerek kabul edileceği veya edilmesi gerektiğini kendiliğinden bir açıklıkla ortaya koymaz. Başka bir deyişle herkesçe arzulanabilir olması istenen hakkaniyet olarak adalet ilkesinin arzulanabilirlik iddiasının salt bir varsayım düzeyinde kalmadan, arzulanabilir olmanın gerekçe ve koşullarını da göstermek gibi bir yükümlülüğü vardır.

Rawls aslında ideal bir politik düzenin temel ilkesinin adalet olması gerektiği şeklinde kabulün sezgisel ortak, örtük bir kavrayışta içerildiğini, ancak toplumsal politik yaşamın üzerine bina edileceği bu türden bir temel ilkenin salt sezgisel bir çıkarımdan hareketle ileri sürmenin teorik gerekçelendirme bakımından tatmin edici olmayacağını, dolayısıyla bunun rasyonel-mantıksal gerekçelere dayanan bir prosedürel formülle somutlaştırılması gerektiğini düşünür (Rawls, 2020: 26; 2007: 54). Buradan itibaren takip edilen gerekçelendirme stratejisi, Kant'ın kategorik imperatif ve ahlaki eylem maksimlerini formüle etme amaç ve mantığıyla neredeyse örtüşecek bir yaklaşım biçimiyle ele alınır. Diğer bir deyişle hakkaniyet olarak adalet ilkesi de tıpkı kategorik imperatif maksimleri gibi kişinin herkes için arzu ettiğini kendisi için de arzu edeceği veya tersi şekilde kendisi için istediğini diğer herkes için istediğiyle eşitleyecek bir formül geliştirmeyi ve böylece ortak yaşamın zemini olabilecek genel ilke veya yasanın formel sınırlarını elde ederek toplumsal bir aradalığın zemini olacak ilkeyi bu yoldan belirlemeyi ve politik sistemin mensupları tarafından bu ilkenin neden arzulanıp kabul edilebilir ve dolayısıyla meşru bir ilke olarak görüleceği şeklindeki soruyu ilkeye tabi tarafların tümünün adalet kriteri bakımından rızasını alabilir olması üzerinden gerekçelendirmeye çalışır. Kant'la olan bu temel benzerlik nedeniyle Rawls "Ortaya çıkan teori doğası gereği oldukça Kantçı. Aslına bakılırsa, iler sürdüğüm görüşler için herhangi bir orijinallik iddiasında

bulunmamalıyım” şeklinde bir ifade bulunma yükümlülüğü hisseder (Rawls, 1999: xviii). Bu nedenle Rawls, adalet ilkelerini, Kant’ın kategorik imperatif maksimleri aracılığıyla yaptığı formülasyona benzer biçimde, ilkeye tabi olanların ilkeyi salt öznel veya bireysel eğilim veya dürtülerinin yönlendirmeleriyle değil, daha ziyade (yasayı yasaya olan ahlaki saygıdan dolayı onaylamak gerektiğini iddia eden Kant’tan bu noktada ayrılarak) diğerlerinin de eşit ve özgür şekilde kabul edip onaylayacakları türden ilkeler biçiminde belirlemek gerektiğini ifade eder.

Rawls, yukarıdaki amacı gerçekleştirmek için en uygun teorik yolu, klasik modern politika geleneğinde Locke, Rousseau ve yine Kant’la anılan hipotetik toplumsal sözleşme kavrayışına başvurmakta bulur. Bu kavrayışa dönüş, tarafların kendi kendilerine koymaya rıza gösterecekleri birincil temel ilkelerinin neden hakkaniyet olarak adalet ilkeleri olması gerektiğini, faillerin mevcut toplumsal durumlarını sözleşme öncesi (doğa) durumdan hareketle anlamalarını ve bizzat kendileri tarafından karşılıklı ilişkilerini düzenleyecek ilkeleri belirlemeleri gerektiğinde bunu en rasyonel ve/veya makul tercihlerle nasıl başaracaklarına yönelik yol gösterici düşünsel, temsili bir araç sağlamasından ileri gelir. Rawls toplumsal sözleşmeyi, teorisinin hareket noktası olarak belirleme nedenini “[g]eleneksel görüşler içinde, ele aldığımız adalet yargılarına en iyi yaklaşan ve demokratik bir toplum için en uygun ahlaki temeli oluşturacak olanın bu [sözleşme] kavrayış olduğuna inanıyorum” şeklinde dile getirir (Rawls, 1999: xviii).

Bununla birlikte Rawls klasik sözleşme geleneğinde sivil topluma geçmeden önceki bireyler arasında bağlayıcı ahlaki veya hukuki yasalar tarafından belirlenmemiş ilişkilerin durumunu tarif etmek için kullanılan “doğa durumu” kavramını kendi teorisine dahil ederken hem anlam ve işlev olarak hem de “orijinal durum” (*original position*) şeklinde ifade olarak belirli oranda dönüştürür. Rawls bu kavramı geleneksel toplum sözleşmecisi geleneğin ele aldığı biçimiyle bir sivil duruma geçişi sağlayan, bu geçişten önce var olduğu varsayılan ve anayasal temelde pozitif hukuki hüviyet kazandırılması gereken verili hak veya doğal hukuk ilkelerini göstermek için ele almaz. Onun orijinal durum kavramından beklentisi daha ziyade “iş birliğine katılanların yaptıkları bir anlaşmayla belirlenen” ve hakkaniyetli politik bir sistemin dayandığı temel ilkeleri belirlemek için katılımcılarının anlaşma süreçlerinde eşit ve özgür oldukları, kimsenin diğeri üzerinde avantajlı bir konumda bulunmadığı koşullar üzerine düşünmeyi sağlayacak varsayımsal bir düşünsel araç temin etmektir (Rawls,

2020: 37; 1999: 11). Başka bir deyişle bu anlayışa her türlü toplumsal-tarihsel koşulu önceleyen bir metafizik iyi veya hak kavramını gerekçelendirme amacıyla geri dönmez. Rawls'un teorisinde haliyle bu kavram, kişilerin kendi faydalarını diğerleriyle ortak bir doğrultuda konumlandırımlarını sağlayacak uygun koşulları tarif etmekle üzerinde bir arada yaşamın olanaklı koşullarının tesis edilebileceği rasyonel ve makul ilkeleri prosedürel olarak belirleyip test etmeyi sağlayan bir hipoteze denk düşer. Bu bakımdan önceden verili bir tür kendinden menkul açık seçik metafizik politik veya ahlaki bir iyi ilkenin varlığını öne süren geleneksel anlayışa karşı Rawls'un tutumu da böylesi aşkın ilkelerin politik çoğulluk alanıyla uyumlu bir kavramsal çerçeveye uygun olmadığını iddia etmekle Arendt ve Habermas'la benzerlik gösterir. Tam da bu düşünceden hareketle Rawls 1985 yılında yazdığı bir makalenin başlığını "Hakkaniyet Olarak Adalet: Metafizik Değil, Politik" ("Justice as Fairness: Political Not Metaphysical") olarak koyar. Politika tam da böylesi verili ortak metafizik ilke ve değerlerin olmadığı, insanların farklı fayda ve değer yönelimleriyle birbirlerinden ayrıldıkları bir ortamda bireysel iyi anlayışları arasındaki farkları, ortak yaşam imkanını oluşturmak için hoşgörülebilir kılarak, adalete dair, bu farklarla birlikte ve onlara rağmen, ortak bir ideal yaşam anlayışı oluşturma gereksinimi bağlamında gerekli ve anlamlı olur. Rawls insanların yaşamları üzerinde seçme şansına sahip olmadıkları ve doğuştan gelen birtakım olumsal faktörlerin yol açtığı değer yönelimleri, ilgi ve çıkarlar arasındaki farkların, ideal bir toplumsal iş birliği ve bütünleşmeyi tesis etmek için üzerinde uzlaşarak etrafında bir araya gelinebilecek ortak ilkeleri belirleme sürecinde olması gereken eşitliğin gönderme yaptığı hakkaniyet kriterine zarar verebileceğini ifade ederek, orijinal durumu bu türden bir eşitliğin düşünsel imkanı olarak konumlandırmak ister. Diğer bir deyişle, içinde uzlaşmaya varılacak koşulların bu uzlaşıdan çıkan ilkelerin karakteri üzerinde etkilerinin kaçınılmaz olarak var olacağı gerçeğini göz önünde bulundurarak Rawls, içinde uzlaşmanın gerçekleşeceği koşullar ile bu koşulların üzerinde anlaşmaya varılan ilkeleri aynı eşitsizliğin izlerini taşıyacak şekilde belirleme ihtimalinin neden olabileceği hakkaniyetsizliğin önüne geçmek amacıyla, orijinal durumu taraflar arasında yaşanabilecek eşitsizlik ve dolayısıyla hakkaniyetsizliğe neden olabilecek toplumsal statü, ekonomik durum veya doğuştan gelen avantajların tümünden askıya alınacağı durum biçiminde tasarlamak gerektiğini düşünür. Ancak bu bireylerin özgür iradesi veya otonomisine müdahale ederek sağlanamayacağına göre, kişilerin diğerlerinin aleyhine olacak şekilde kendi faydalarını maksimize etmelerine imkân

sağlayacak bu türden avantajlardan feragat etmelerinin kendi gönüllü rızalarına dayanması gerekliliğini zorunlu bir koşul haline getirir. Orijinal durumun birbirine karşıt veya uzlaşmaz gibi görünen bu iki şartı bir arada ve gerilimsiz şekilde karşılayabilecek yoldan formüle edilmesi gerekir. Bunu sağlamak için Rawls, içinde yaşayacakları politik sistemin ortak ilkelerini belirlemek maksadıyla orijinal durumda bir araya gelen tarafların her birinin kendi ahlaki iyi anlayışı, toplumsal-ekonomik statüsü ve hatta kişisel psikolojik yönelimleri, diğer bir deyişle söz konusu ilkelere ilişkin tercihlerini belirleyebilecek her türlü kişisel eğilimlerine dair malumattan yoksun bırakılmalarının tercihlerini otonom, özgür ve yansız şekilde gerçekleştirme imkanını sağlayacağı varsayımıyla orijinal durumun bunu mümkün kılacak bir “bilgisizlik (veya bazı Türkçe kaynaklardaki biçimiyle cehalet) peçesi” (*veil of ignorance*) ile birlikte düşünülmesi gerektiğine ikna olur (Rawls, 2020: 38).

Bilgisizlik peçesiyle karakterize olan orijinal durum, varılacak uzlaşmadan çıkan ilkelerin tüm tarafların rızasını kazanmakla herkes için geçerli olmasını mümkün kılacak koşulları temin eden “bir düşünce deneyi” veya normatif ilkeleri belirlemeye hizmet eden maksim benzeri bir tür “temsil aracı”dır. Rawls herhangi bir anlaşmanın adil olması için, anlaşmadan çıkan ilkeler üzerinde inşa olan politik yapıda yaşayacak veya Habermas’ın ifadesiyle bu ilkelerden etkilenecek tüm tarafların söz konusu ilkeleri belirleme sürecinde hakkaniyet şartı gereği eşit konum, söz hakkı ve güce sahip olmaları gerektiğini dile getirir. Habermas’ın söylem etiği formülasyonunun temele aldığı normatif ilkeler ile akıl yürütmenin karakterinin Rawls’ın yaklaşım biçimiyle olan benzerliği dikkat çekicidir. Aslında Rawls’un orijinal durum kavrayışının Habermas’ın söylem etiği ile Kantçı kategorik imperatifin yeniden yorumlanması üzerinden elde edilmek anlamında aynı kaynaktan teşekkül ettiği göz önünde bulundurulduğunda, bu benzerlik veya örtüşmenin bir tesadüften ibaret olmadığı da açığa çıkar. Başka bir deyişle Habermas gibi Rawls da eşitlik, ideal toplumsal ortak yaşamda akıl ve uzlaşının rolü, genel ile bireysel rızanın rasyonel örtüşme koşulu gibi Kantçı Aydınlanmanın normatif ilke ve ideallerinin çağdaş düşünce için hala söyleyecek sözü olduğunu ve ideal bir politik teori için makul kaynak sunduğunu düşünür. Ancak Rawls’un da (tıpkı Arendt ve Habermas gibi) kendi teorik konumuna uygun Kantçı öğeleri devralırken onları olduğu gibi değil, çağdaş düşünsel tutumun genel çerçevesine uygun biçimde yorumlayıp dönüştürdüğünü belirtmek gerek.

Kant'ın görüşü birtakım derin düalizmlerin, özellikle zorunluluk ile olumsuzluk, form ile içerik, akıl ile arzu, numen ile fenomen arasındaki [gibi] düalizm izlerini taşır. Birçok kişiye göre onun [Kant'ın] onları anladığı anlamıyla bu düalizmleri terk etmek, teorisinin sahip olduğu özgünlüğü terk etmektir. Ben ise başka türlü düşünüyorum. Onun ahlak kavrayışı, bu düalizmler kendisinin onlara atfettiği anlamdan ziyade yeniden biçimlendirildiklerinde ve ahlaki güçleri empirik bir teorik kapsam içinde yeniden formüle edildiklerinde çok daha açık şekilde fark edilebilen karakteristik bir yapıya sahiptir. Benim Kantçı yorumlama olarak adlandırdığım şey, bunun nasıl yapılabilir olduğunu gösterir (Rawls 1999: 226-227).

En genel anlamda Rawls kendi orijinal durum kavramsallaştırmasının Kantçı otonomi ile kategorik imperatif kavrayışının empirik çerçevede yapılan bir yorumu olarak görülebileceğini dile getirir (Rawls 1999: 226). Rawls, Kant'ın ahlak felsefesinin gerçek güç ve değerinin onun evrensel yasa koymaya yönelik girişiminden ziyade, kendi eylem ilkesini özgür ve eşit bir özne olarak kendi iradesine dayanarak belirlemeye tekabül eden otonomi ilkesinde yattığını iddia eder (Rawls 1999: 222). Bu nedenle de kendi orijinal durum kavramının karakterize ettiği adalet ilkelerini belirleme gücünü Kantçı otonomi yaklaşımı üzerinden olumsal koşullu etkenlerin belirleyiciliğini dışlayan bir normatif ölçüte dayandırır. Buna göre söz konusu otonomi ilkesi kişiyi eylemde bulunurken ilgi ve çıkarları, ekonomik ve toplumsal statüsü, kültürel, kişisel öyküsünün belirlenecek eylem ilkeleri üzerinde olası heteronomik belirleyiciliğini askıya alan bir özgürlük ve eşitlik zemini üzerinde rasyonel ve hakkaniyetli seçimde bulunmanın koşullarına zemin sağlar. Bu tam da Rawls'un bilgisizlik peçesiyle kişilerin tercihlerine kazandırmak istediği özellikleri karşılar. "Bu durumda bilgisizlik peçesi, orijinal durumdaki kişileri heteronom ilkeler seçebilmelerini sağlayacak bilgilerden mahrum bırakır (Rawls 1999: 222)." Kant'ın ahlaki eylemin altında yatan yönlendirici ilkenin kişisel arzu ve çıkarlardan bağımsız, diğer bir ifadeyle koşulsuz oluşunu seçim özgürlüğü ile otonomi ilkesi için önemli bir kazanım olarak görür. Adalet ilkeleri ile kategorik imperatif arasındaki benzerlik Rawls'a göre kişinin belirli bireysel amaç veya arzuları takiben değil, kişisel olan her şeyden sıyrılmış ve kendi çıkarı ile başkalarının çıkarları arasında fark görmeyeceği bir noktadan eylemlerini belirlemesinden ileri gelir. Rawls bu noktada Kant'ın kategorik imperatifin karşıtı olarak hipotetik imperatifi, "bizi belirli bir sonuca ulaşmak için etkili araçlar olarak belirli girişimlerde bulunmaya yönlendirir" şeklinde tanımladığına dikkat çekerek, bilgisizlik peçesinin kategorik imperatifle olan ortak yönelimine dikkat çeker (Rawls, 1999: 223). Kendi teorisinin belirlemekle yükümlü kılındığı adalet ilkelerinin karşıt kutbuna yerleştirdiği hipotetik buyruğun tanımı

gereği Habermas (ve çağdaş düşüncede başka birçok düşünür) tarafından araçsal akla atfedilen işlevle tanımı gereği oldukça benzer olduğuna dikkat etmek gerekir. Dolayısıyla burada ilk bakışta Rawls'un adalet ilkelerinin başlangıç durumunda belirlediği eşit ve özgür tarafların rasyonel tercihlere yüklediği işlev ile Kant'ın pratik, Habermas'ın ise iletişimsel akla yüklediği normatif rolün neredeyse aynı olduğu düşünülebilir. Ancak bu ilk izlenimin Rawls'un "rasyonel" (*rational*) ve "makul" (*reasonable*) arasında yaptığı ayrımı bakıldığında yanıltıcı olduğu, normatif geçerli ilkeler ile akıl veya rasyonel tercihler arasındaki ilişki bakımından düşünürün farklı bir noktada konumlandığı görülmektedir.

Rawls akıl ile geçerli normatif adalet ilkeleri arasındaki ilişkiyi her ne kadar büsbütün koparmasa da öznelerarası geçerliliği makuliyet gibi ek bir kriterin varlığıyla ilişkilendirir. Rawls aslında kendi başına rasyonel deyince (Habermas'ın terminolojisi ışığında) araçsal akılla özdeşleşen bir işleve gönderme yapar:

[R]asyonel makul olandan ayırılır ve kendine özgü çıkar ve amaçlara ulaşma yolunda kanaat ve müzakere yeteneklerine sahip tek ve bütün (gerçek ya da tüzel kişi anlamında) bir özne anlamına gelir. Rasyonellik, bu amaç ve çıkarların nasıl benimsendiği ve onaylandığı ve bunlar arasında önceliğin nasıl tayin edildiğiyle ilgilidir. Aynı zamanda, şu bilinen ilkeler ışığında şekillenen araç seçimiyle de ilgilidir: Amaçlar için en uygun araçları seçmek veya, diğer şeyler eşit durumda iken, daha mümkün alternatifleri seçmek (Rawls, 2007: 94).

Buna karşın makul ise kendilerini diğer kişilerle eşit görerek toplumsal durum için geçerli olacak normları diğerlerinin rızasını alabilecek şekilde karşılıklı adil bir işbirliğini mümkün kılacak seçenekler içinden seçme kaygısıyla hareket eden kişilerin tutumları için kullanılır. Makuliyet, rasyonel olanın bireysel amaç ve çıkarlarla heteronom bir yönelime gömülmesini engelleyerek, onu diğerleri için de kabul edilebilir ortak adalet ilkelerini göz önünde bulunduran bir ahlaki boyuta taşır. "Makuliyet, adil bir işbirliği sistemi olarak toplum fikrinin bir ögesidir ve bu işbirliğinin şartlarının herkesin kabul edeceği şekilde makul olması karşılıklılık fikrinin bir parçasıdır (Rawls, 2007: 93)." Rasyonel olmak orijinal durumdaki tarafların sahip olduğu temel özelliklerden biri olmakla birlikte, görüldüğü üzere araçsal bir karakterle sınırlanan bir rasyonalite anlayışının "makul" olmaksızın adil bir politik toplumsal iş birliğinin dayanacağı temel ilkeleri belirlemekten uzak kaldığı açıktır. Bu Rawls'un orijinal durumdaki katılımcılara (klasik sözleşme geleneğinin genelde insan doğasıyla ilişkilendirdiği) atfettiği bir takım özellik veya kabiliyetlerle ilgilidir. Bu durumda orijinal durumda bulunan insanlar ne sadece kendi çıkarlarını

düşünen rasyonel varlıklar ne de kendilerini diğerlerine feda edebilecek, kendini diğerlerinin iyiliğine adayan saf iyilikle dolu varlıklar olarak tanımlanırlar. Rasyonel oluşları onların birbirleriyle ahlaki bir ilişkiyle bağlı olmadıkları, birbirlerinin çıkarlarına karşı ilgisiz oldukları ve daha çok kendi faydalarını maksimize etme güdüsüyle hareket ettiklerini gösterir. Zaten tersi bir durumda fayda ve hakların eşitlik ve hakkaniyetli dağılımında bir sorun olmayacak, başka bir deyişle toplumsal adaletin bir gereklilik olarak ön plana çıkmasından bahsedilemeyecekti (Rawls, 1999: 112). Ancak kendi fayda ve çıkarına olacak olanla ilgili olarak kendi iyilerinin ne olacağı hakkında malumata da bilgisizlik peçesi nedeniyle sahip değildirler. Başka bir deyişle felsefi, dini, toplumsal, politik, ahlaki olarak iyi olanın anlamını genel olarak bilmekle beraber, söz konusu iyi olanın kendi durumları bakımından ne anlama geldiğini bilemezler. Dolayısıyla bir kişi için iyi olanın ne olduğunu bildikleri, ancak kendileri için iyi olanın tam olarak ne olduğunu bilmedikleri böyle bir durumda Rawls'a göre kendileri için ihtimal dahilinde arzulanabilecekleri en iyiden feragat etme karşılığında ihtimal dahilindeki en kötü duruma düşme ihtimalini herkes için ortadan kaldırmayı, dolayısıyla tarafların kendileri için istedikleri adil koşulları herkes için isteyecekleri bir standart yakalanmış olur. Gelgelelim buradaki bireylerin, tamamıyla bencil oldukları da iddia edilmez. Taraflar burada kamusal düzeyde bilinen bir adalet duygusu veya anlayışına (*sense of justice*) bağlı olarak üzerinde uzlaşılabilir adil anlaşmanın anlamını baştan kavrama yeterliliğine sahiptirler (Rawls, 1999: 112). Kısaca özetlemek gerekirse kendileri için iyi olana nasıl ulaşabileceklerini bilen “rasyonel” bireylerin kendi rasyonel faydalarını ortak faydada görmelerini sağlayan “makuliyet” ilkesiyle birlikte toplumsal beraberlik ile işbirliğine dayalı adil bir toplumsal düzen tesis etmenin olanağını oluşturur. Rawls'a göre bu hakkaniyetli koşullar altında tarafların kurumsallaşmasına rıza göstermeleri bakımından üzerinde rasyonel ve makul anlamda uzlaşacakları adalet ilkelerinin öncelik sıralamasına göre şu şekilde ortaya çıkacağı beklenebilir;

İlk ilke; her bir kişinin, herkes için benzer bir özgürlük sistemiyle uyumlu en geniş düzeyde eşit temel özgürlük sistemine karşı eşit hakkı vardır. İkinci İlke; ekonomik ve toplumsal eşitsizliklere ilişkin düzenlemeler şu iki şekilde yapılmalıdır; (a) adil birikim ilkesiyle uyumlu olacak biçimde [düzenlemeler] en dezavantajlıların yararına en fazla olacak şekilde yapılmalı, ve (b) makam ve mevkilerin adil fırsat eşitliği koşulları altında herkese açık olması gerekmektedir (Rawls, 1999: 266).



Rawls'un orijinal durum, bilgisizlik peçesi, özgürlük ile eşitlik gibi kavramlar üzerinden ideal olana dair konuşmak üzere geliştirdiği bu türden hipotetik teorinin "gerçeklikle" ilişkisi veya mevcut politik-toplumsal gerçekliğe tatbik edilebilirlik yönünden bir karşılığı olup olmadığı haklı şekilde sorgulamaya açıktır. Rawls, orijinal durumda yer alırken bilgisizlik peçesi aracılığıyla doğal, olumsal özelliklerinden soyutlanan tarafların somut ve maddi varlıklarını önceleyen, amaç ve önceliklerini belirleyen metafizik ve soyut bir zemine dayandığı şeklinde eleştirilerle karşı karşıya kalacağını öngörerek (ve aynı zamanda teorisine yapılan eleştirileri de göz önünde bulundurarak, bkn. Dworkin, 1978: 6. Bölüm), bu olası ve güçlü eleştirilerden bihaber olmadığını örtük veya dolaylı biçimde beyan eder. Buna karşı mevcut veya olası eleştirilerin orijinal durum ile ona atfedilen özelliklerin bir temsil aracı çerçevesinde tasarlandığı gerçeğini göz ardı eden yanlış anlamalardan kaynaklandığını ifade eder (Rawls, 1985: 238-239). Bu bakımdan Rawls'un amacı gerçekliği betimleyen veya mevcut politik gerçekliği, başka bir deyişle olanı temel alan türden realist bir politik teori geliştirmek değildir. Daha ziyade ideal bir toplumsal düzen veya "iyi düzenlenmiş bir toplum" şeklinde olması gerekene gönderme yapan, en yüksek işbirliği, eşitlik ve özgürlük gibi normatif standartlar temelinde bütünleşmiş ideal bir politik toplum tahayyüllüyle mevcut durumun eksikliklerini görünür kılmaya hizmet edecek normatif ilkeler elde etmektir. Dolayısıyla Rawlsçu teorik yaklaşımı (her ne kadar kendisi harfiyen bu şekilde ifade etmese de) mevcut olanın eksikliklerini deşifre etmeyi ve onu daha iyiye götürmek için teorik vizyon sağlamayı amaçlayan bir tür rasyonel "eleştirel" politik "araç" olarak yorumlamak mümkün. Ancak bu Marx ve Marksist gelenekte olduğu gibi mevcut durumun somut koşulları üzerinden gerçekleştirilen "bilimsel" içkin radikal bir eleştiri değil, liberal düzeni (yine onun kendi içkin ideali temel alınarak) daha iyiye götürmek amacıyla, mevcut olanı iyi ve adil toplum idealine referansla değerlendirmeyi amaçlayan normatif karakterde bir eleştirel tutumdur. Sonuç olarak normatif ideallerden hareket eden teorik yaklaşımın olanağına dair somut gerçekliğin teoriye çizdiği sınırların, başka bir ifadeyle teorinin temel adalet ilkelerini belirleme şartının insanların girdiği müzakere sürecinde askıya alınacağı söylenen (dini, felsefî, ahlaki ve ekonomik farklılıklardan kaynaklanan) doğal ve maddi koşulların gerçekte kaçınılmaz etkilerini görmezden geldiği şeklindeki eleştirilerin farkında olarak, teorisinden pratik beklentileri veya somut gerçeklikle ilişkisini adalet ilkelerinin tesis edildiği ideale mümkün olabildiğince yaklaşabilmek gibi mütevazî bir sınırdan konumlandırır (Rawls, 1999: 11; 2020: 40). Dolayısıyla

Rawlsçu teorinin de tıpkı Kantçı kategorik imperatif, ahlak felsefesi ve daha genel olarak pratik akıl anlayışına yöneltilen soyut, içeriksiz olma veya bütün dikkatini olması gerekene yönelten ve dolayısıyla olanı göz ardı ederek onunla ilgilenmeyen, bu nedenle ortaya koyduğu “koşulsuz iyi” ile gerçek toplumsal koşullar, başka bir deyişle evrensel geçerli ilke ile tikel durum ve bağlamlara göre değişen somut koşullarla arasına kapanmaz bir boşluk bırakan bir teori olmak şeklindeki eleştirilere karşı açık ve son derece savunmasız kalması söz konusudur. Rawls’un amaç edindiği sonuçlara ulaşmak adına kendi orijinal durum formülasyonunu klasik sözleşmecî gelenekteki teorilere kıyasla çok daha yüksek bir soyutlama düzeyine çıkarmayı hedeflediği şeklindeki ifadesi, en ideal hakkaniyet ilkelerini betimleyebilmek için soyut bir teorik konumda yer almayı göze alarak gerçekliğin somut bağlamından gönüllü olarak geri çekildiğini gösterir. Ancak Rawls nihayetinde bu eleştirilere karşı kayıtsız kalmayarak, pratik ve somut politik koşullarda içerilen görüş, inanç ve çıkar farklılıklarından kaynaklanan çatışmaların varlığını daha fazla ciddiye alan veya göz önünde bulunduran ve böylece bağlamsal, somut koşullar ile ideal veya koşulsuz olan arasındaki ilişkiyi uyum içinde açıklayabilecek bir formül geliştirmek adına 1993 yılında *Politik Liberalizm* (*Political Liberalism* veya Türkçeye çevrilen adıyla *Siyasal Liberalizm* (2007)) adıyla basılan eserinde teorisine birtakım eklemeler yapar (Özbank, 2009b: 27).

Rawls’un burada yaptığı en önemli değişiklik dini, felsefî veya ahlaki konularda aynı toplum çatısı altında bir arada yaşayanların kişiden kişiye değişen, birbirinden farklılaşan ve çoğu zaman uyuşmaz olan “kapsamlı makul görüşler” olarak adlandırdığı ve politik bir liberal sistemdeki çoğulluğu ifade eden bağlamsal farklılıkların hakkaniyet olarak adalet ilkeleriyle olan ilişkisinin yeniden düzenlenerek formüle edilmesidir. Kapsamlı görüşler politikanın çoğulluğu içeren karakterinden ileri gelir ve politika alanında herkesin kendi perspektifinden dünyayı diğerlerinden farklı, kendi içinde tutarlı ve bütünlüklü şekilde açıklama biçimini ifade eden doktrinlerdir. Diğer bir ifadeyle bunlar birbirinden farklı ve belirli gruplar için bir nevi hakikat çerçevesini ifade eden dini, felsefî veya ahlaki değerlere tekabül eder. Bununla birlikte Rawls tarafından söz konusu farklı görüşler arasında demokratik makul çoğulluk anlayışı gereği politik perspektiften doğru veya yanlış biçiminde bir ayırım yapmaya izin verecek bilişsel, epistemolojik bir doğruluk ölçütünün var olduğu kabul edilmez. Bu nedenle demokratik bir karakterle belirlenen adalet ilkelerini rehber

edinen toplumdaki herhangi bir kapsamlı görüşün diğerlerine doğruluk değeri bakımından üstünlüğü söz konusu değildir ve bu görüşlere sahip kişi veya gruplar arasındaki ilişki ve uyum, söz konusu her bir kapsamlı görüşün kendi değer dünyası bağlamında kendisine özgü gerekçelerle onay verip kabul ettiği ve temel düzenleyici ilkeler şeklinde ortak anayasada somutlaşmış tarafsız adalet ilkeleriyle düzenlenir. Dolayısıyla burada, hiçbir görüşün diğeri üzerinde onu bastırmak, değiştirmek veya kendi görüşünü bir diğerine dayatmak için zor veya baskı uygulama hakkı olmadığı demokratik kabulü belirleyici bir yer tutar. Söz konusu kabul, Rawlsçu liberal teorinin istikrarlı bir toplumsal yaşamın olanağını bu çoğulluğu zor veya gönüllük esası üzerinden zayıflatmakta aramak yerine, onun uyum içinde sürdürülebilirliğini demokratik bir zeminde güvence altına almakta tercih kılan bakış açısının bir yansımasıdır. “Demokratik bir toplumun siyasal kültürü daima birbirine muhalif ve uyumsuz çok çeşitli dinsel, felsefi ve ahlaki doktrinleri içinde barındırır (Rawls, 2007: 49).” Rawls’un toplumsal çoğulculuk ile uzlaşma arasındaki ilişki ve dengeye dair bu görüşü, fark ve çokluğu kapsamlı “evrensel bir fikir birliğine” varılması gerekliliğiyle ele almadığını ve bu bağlamda Habermas’a nazaran Arendt’e yaklaştığını gösterir. Bu perspektife yerleşen görüşe göre, demokratik değerleri benimseyip içselleştirmiş dini, felsefi veya ahlaki kapsamlı görüşlerin kendi inançlarını ortak ve daha yüksek bir ilke lehine (gönüllü veya zorla) terk etmeleri beklenmez. Farklı görüşlerin makuliyet ölçütleri de onların kendi içkin doğruluk değerlerinden ziyade, ortak politik ilkeler üzerinden diğer görüşlerle olan uyumlarına göre belirlenir. Dolayısıyla kendi iyi veya doğru anlayışını bu demokratik çoğulcu kriter ile uyumlu olacak biçimde bağdaştırabilen, başka bir deyişle diğer kapsamlı görüşlerle paylaştığı ortak politik değerler olarak temel adalet ilkeleri ışığında çoğulluğa karşı hoşgörülü olan kapsamlı öğretiler makul öğretiler olarak adlandırılır. Tersine durumda ise, kendi iyisini ortak adalet ilkesinin önüne koyan, kendi dünya görüşünü hakikatin ifadesi olarak diğer tüm görüşlerin üzerinde yegâne geçerli iyi olarak kabul eden her türlü kapsamlı görüşün politik liberal perspektife göre makul olmadığı söylenecektir. Bu bakımdan farklı iyi anlayışları arasında yapılabilecek tek ayırım olan makul ve makul olmayan ayırımı, bu görüşlerin ifade ettikleri özgün hakikat veya iyi anlayışlarının doğruluk değeri bağlamında geçerliliğinden ziyade, iyi anlayışının başka görüşlerin varlığına kamusal bir uzlaşıyla belirlenen ortak bir adalet kriteri uyarınca hoşgörü gösterip göstermediğine göre tespit edilir. Rawls böylece bilgisizlik peçesi kalktıktan sonra, diğer bir deyişle kendi toplumsal, ekonomik ve kültürel konumunun farkında ve

bağlamsal koşullara gömülü somut bireyin sahip olduğu belirli dışlayıcı tikel değerler ile orijinal durumda tüm farklı iyi anlayışlarının etkilerinin dışlanmasıyla belirlenmiş tarafsız adalet ilkeleri arasındaki ilişkinin gerilimden arındırılmış bir uyum içinde formüle edilebilme yolunu bulduğu kanaatindedir. Diğer bir ifadeyle Rawls, bu yaklaşımla koşullu somut durumlara ilişkin özgün dünya görüşlerinin bağlamsal, tikel ve dışlayıcı karakteri ile genel, bağlam dışı ortak adalet ilkelerinin ideal ve soyut karakteri arasındaki gerilimi bu ilkeleri tek tek iyi anlayışlarından bağımsız politik bir ilkeler manzumesi şeklinde tarif ederek çatışma karşısında uyumu güvence altına alacak tarzda yeniden formüle etmeye çalışır. Bu bakış açısının adalet ilkelerinin karakteri üzerinde de belirleyici bir etkisi vardır. Buna göre adalet ilkelerinin de bu tikel makul görüşlerce kabul edilebilir olma kriteri uyarınca kamusal ortak bir uzlaşma çerçevesinde belirlenmiş olması gerekir. Zira ortak adalet ilkelerinin çoğul olan iyi ve makul tüm görüşlerin onay ve desteğini alamayacak şekilde taraflı olarak belirlenmesi, kapsamlı görüşlerin hem kendi aralarındaki hem de ortak politik ilkelerle olan ilişkilerini uyumdan çatışmaya sürükleyecek ve böylece iyi düzenlenmiş toplum idealinin önemli ölçütlerinden biri olan istikrar kriterini sekteye uğratacaktır (Rawls, 2007: 181-182).

Siyasal liberalizm ise mümkün olduğu ölçüde belli bir özel kapsayıcı doktrini ne kabul eder ne de reddeder; dini, felsefi ve ahlaki hakikati aramayı bu doktrinlere bırakır. Hakkaniyet olarak adalet uzun soluklu dini ve felsefi ihtilafları bir kenara koyma ve belli bir kapsayıcı görüşe dayanmaktan kaçınma ümidini taşır. Farklı bir fikri, yani kamusal gerekçelendirme fikrini kullanır ve ayrıştırıcı siyasal çatışmaları yatıştırmak, vatandaşlar arasındaki hakkaniyetli toplumsal işbirliği sisteminin koşullarını belirlemek için uğraşır. Bu hedefi gerçekleştirmek için, siyasal kültürde içkin olan temel fikirlerden hareketle, makul ve rasyonel tüm vatandaşların kendi kapsayıcı doktrinleri açısından destekleyebilecekleri bir kamusal gerekçelendirme temeli geliştirmeye çalışırız. Bu yapıldığında makul doktrinlerin örtüşen görüş birliğine sahip oluruz ve onunla siyasal anlayış, düşünümsel dengede onaylanmış demektir (Rawls, 2020: 54-55).

Dolayısıyla Rawls'un bu formülasyonda izlediği strateji, ideal ilkeler ile belirli türden bir iyi anlayışına göre karakterize olan kapsayıcı doktrinler olarak tikel karakterdeki görüşlerin hem normatif hem de işlevsel açıdan makul ve kabul edilebilirliklerinin birbirleriyle uyumlu olmaları ve bu anlamda birbirlerini karşılıklı bir bağımlılık ilişkisi içerisinde destekleyip dengelemelerine bağlamak şeklindedir. Bu strateji Habermas'ın insan hakları gibi evrensel normatif ilkelerin birbirinden tarihsel, kültürel etik karakterleriyle ayrılan ulusların söz konusu ilkeleri kendi anayasalarına aktarırken

kendilerine göre yorumlayıp dönüştürmeleri aracılığıyla ideal ilkelerin bağlamsal tikel kültür veya etik değerlerle ilişkilendirme tarzını açıklama stratejisini andırır. Habermas bu türden bir stratejiye, küresel düzeyde evrensel geçerliliğe sahip demokratik kriterleri her bir ulusun söz konusu ilkeleri onları diğer uluslardan ayıran özgün farklılıklar ışığında yorumlayarak anayasalarına yerleştirdiklerini ileri sürerek, tikel olgusal pozitif yasa ile evrensel normatif ilkeler arasındaki görünürdeki gerilimin bir uyuma nasıl dönüştüğünü açıklamak amacıyla başvurur. Ancak Habermas'ın açıklaması, normatif evrensel ilkeler ile bağlamsal veya olgusal pozitif yasalar arasındaki ilişkiyi tikel olanın evrensel olana göre belirlendiği, bağlamsal olanın meşruiyetini bağlam dışı olandan aldığı biçiminde bir öncelik ilişkisi içerisinde sunar ve ulusal anayasanın meşruiyeti böylece normatif olanın olgusal olana dönük tek yönlü etkisiyle açıklanır. Rawls ise tikel bağlamsal görüşlerin makul olabilirlik açısından adalet ilkelerine olan bağımlılığı gibi adalet ilkelerinin de geçerlilik iddiası bakımından kapsayıcı görüşlerin onayına bağlanması şartını ortaya atarak söz konusu ilişkiyi bir karşılıklık içinde tarif eder. Bu anlamda ideal normatif ilkelerin tikel veya bağlamsal yerel ihtiyaç ve dünya görüşleriyle olan ilişkileri yalnızca farklı dünya görüşlerinin yaptığı özgün bir yorumlamanın ötesinde bir bağımlılık ilişkisine dönerek ideal olanın geçerlilik bakımından tikel ve bağlamsal olana tabi kılınmasına dönüşür.

Habermas'ın Rawls'a yönelttiği temel eleştiri tam da bu son tema üzerinden şekillenir. Şüphesiz Habermas'ın bu temayı aşan bir takım eleştiri ve önerileri de mevcut, ancak bu bağlamda yürüttüğü tartışma Arendt ile aralarındaki tartışmada da merkeze yerleştiği için Rawls'u da aynı bağlamda tartışmaya dahil etmek düşünürlerin ortaklaştığı düşüncelerin yanında ayrıldıkları noktaları da görünür kılmaya ve böylece çağdaş düşüncede politik rasyonalizm bağlamında ortaya çıkan farklı yaklaşımları daha geniş bir çerçevede ele alıp anlamaya katkı sunabilir. Dolayısıyla her ne kadar kendine özgü birtakım yönleri olsa da, Habermas ile Rawls arasındaki tartışmanın seyri Habermas ile Arendt arasındaki polemikle paralel bir çizgide takip etmek Kantçı rasyonel politikanın çağdaş felsefedeki izdüşümlerinin ayrımlarını görünür kılmak açısından verimli bir çerçeve oluşturur.

### **5.2.2. Habermas ile Arendt Arasında Rawls**

Hatırlanacağı üzere Habermas'ın Arendt'e yönelttiği temel eleştiri, politikanın doğasına içkin çoğulluk olgusuna dair kaygısı nedeniyle, bilişsel ve dolayısıyla doğruluk değerleri olmayan öznel kanıları genel bir uzlaşma zeminini normatif

gerekçelendirme ölçütünden mahrum bırakacak denli belirleyici kılmasına dayanmaktaydı. Söz konusu tercih, tikel bir kanı ile evrensel geçerliliğe sahip rasyonel bir norm veya ilke arasında fark koymayı, yargılara doğru ile yanlış demeyi zorlaştıran, dolayısıyla farklı politik anlayışlarla (veya kanımlarla) ideal politik yaklaşım üzerine yapılan tartışmada demokratik ideali savunan bir teorinin neden tercih edilmesi gerektiği yönündeki iddiayı dayandıracak zeminden yoksun kalmaya kadar gidecek bir gerekçelendirme krizine neden olur. Habermas'ın Rawls'a yönelttiği eleştiri de yine benzer bir kaygıdan ileri gelmekle beraber, bu sefer de herkesin onayını alabilir olmakla tasarlanan ve tüm tarafların üzerinde uzlaşmalarıyla herkes için geçerli olduğu iddia edilen normatif bir adalet ilkesi ile belirli bir grup ya da kişinin birbirinden farklı dini, felsefi, ahlaki “dünya görüşlerine” işaret eden tikel değer formları arasındaki ilişki için sunulan argümana odaklanır. Buradaki tartışmanın tekrardan çağdaş toplumlarda söz konusu dini, ahlaki, kültürel, tarihsel, toplumsal, ekonomik farklılıklara dayanan çoğulluk olgusunu göz önünde bulunduran ancak taraflar arasındaki ilişkilerin çatışma ve ayrışmadan ziyade kolektif bütünlük, iş birliği veya uyum içinde nasıl tesis edileceğine yönelik sunulabilecek tatmin edici açıklamanın çizmesi gereken makul sınırların neler olabileceği üzerinde yürütüldüğü görülür. Rawls da tıpkı Arendt gibi bu makul sınırları belirlemeye çalışırken evrensel geçerliliği olan bir hakikat iddiası ile politik çoğulluğun birbirini dışlayan gerilimli karakterlerini dikkate alarak tüm farklı görüşleri tek bir potada eritebilecek denli kapsamlı bir makuliyet ölçütü ileri sürmekten kaçınmaya çalışır. Ancak aynı zamanda toplumsal uyum ve işbirliği için temel teşkil edecek ve soyut, bağlamdan kopuk metafizik bir ilkeye dayandırılmadan gerekçelendirilebilecek, herkes için bağlayıcı bir ortak normatif ilke tesis etmek şeklinde bir yükümlülük de hisseder. Böylece bu hassasiyetle farklı dünya görüşlerine sahip kişilerin paylaşabilecekleri bir politik uzlaşma zemini için tanım veya kriter belirlerken aynı anda da bu kriterin metafizik evrensel hakikatin tekabül edeceği kapsama kadar genişlemesinin önüne geçmek için söz konusu zemine işaret eden makuliyet ölçütünün sınırlarını hatırı sayılır biçimde daraltır.

Ancak Habermas'ın iddia ve eleştirisine göre bu türden bir daraltma veya soyut ve metafizik olmaması adına fazla iddialı bir kapsama yayılacak bir gerekçelendirme ölçütü belirlemekten sakınmak için ortaya koyduğu adalete ilişkin geçerlilik iddiasının doğruluk değerinden yoksun farklı (Rawls'un kapsamlı görüşler dediği) “dünya

görüşleri” ile olan ilişkisine göre belirlenmesi gerektiği şeklindeki “alçakgönüllü yaklaşım”, bu sefer de üzerinde uzlaşmak amacıyla ileri sürülen tüm görüş veya iddiaların geçerlilik bakımından birbirleriyle kıyaslanamayacak, tek tek farklı dünya görüşlerinin taşıdığı doğruluk değerinden dolayı çatısı altında birleşerek toplumsal uyum için bir zemin sağlayabilecek her türlü normatif ilkeyi daha en baştan şüpheli hale getiren bir bakış açısına kapı aralar. Habermas bu türden bir yaklaşımın daha öte veya aşırı biçiminin tüm “normatif ifadelerin geçerlilik iddialarının arkasında dilbilgisi kuralları açısından yanıltıcı bir şekilde söze dökülmüş, duygular, dilekler ya da kararlar gibi, tümüyle öznel bir şeyler gizlidir” şeklinde tanımladığı bir “değer şüpheciliği”ne (*value-skeptical sense*) varabileceğini iddia eder (Habermas, 2009b: 62). Ancak Habermas’ın da peşi sıra dile getirdiği gibi bu türden bir tanımlama Rawls’a mal edilemeyecek uç bir tanımdır, zira yine ona göre Rawls’un amacı (erken veya geç dönem fark etmeksizin) her zaman normatif ve genelleştirilebilir bir rasyonel ilkenin belirlenebilir olduğunu göstermektir. Sorun ise Rawls’un bunu gerçekleştirmeye çalışırken ortaya koyduğu argümanın bağlamsalcı yaklaşımların eleştirilerini haddinden fazla ciddiye alıp ödün vermesi ve koşulsuz ilkeyi koşullu dünya görüşlerine bağlamasıdır. Habermas’ın haklı şekilde dile getirdiği gibi Rawls ortak uzlaşıyla belirlenebilir, herkes için geçerli olduğu kabul edilebilir genel rasyonel bir normatif ilkenin öne sürülebilirliği konusunda hiç de şüpheli değildir. Ancak Rawls bu uzlaşıdan doğruluk değeriyle diğer tüm görüşlerden ayrılan ve söz konusu farklı görüşleri geçerli tek bir doğru altında toplayabilecek bir ilke türetilbileceği şeklinde bir beklentinin de fazla iddialı olacağını düşünür. Örtüşen görüş birliği, kişilerin kendi dünya görüşlerinin hoşgörüsüyle karşılandığı ve kabul edildiği, makul olması ölçüsünde kendi dünya görüşlerinin varlığını muhafaza etmelerine olanak veren politik bir adalet ilkesinin sınırlı çerçevesinde geliştirilebilir. Tartışma ve uzlaşma dini, felsefi, ahlaki veya metafizik hakikat görüşleri üzerine değil, ortak politik adalet ilkeleri üzerine olabilir ve söz konusu görüşler üzerine adalet ilkeleri konusunda olduğu gibi varılabilecek bir orta nokta, zemin veya uzlaşma imkanından bahsetmek de mümkün değildir (Özbank, 2009c: 179). Bu formülasyona göre adalet ilkesi, farklı dünya görüşleriyle birbirinden ayrılan, bu ayrımlar üzerinden hareket edildiğinde bir araya gelip uzlaşamayacak kesimler arasında bir orta nokta bulmayı, farklı tüm görüşlere eşit mesafede, onlardan bağımsız ama aynı zamanda onlarla makul bir uyum yakalayabilen ve böylece üzerinde ortak rızanın tesis edilebileceği bir zemin işlevi görür. Rawls’un bu tartışmada aldığı konum, Arendt ve Habermas’ın yaklaşımları göz

önüne alındığında tam da ikisi arasında bir orta noktaya yerleşir. Zira Rawls, üzerinde eşit ve özgür şekilde söz hakkına sahip tüm tarafların makul görüp kendi dünya görüşleri perspektiflerinden onay verecekleri geçerli normatif bir politik adalet ilkesinin belirlenebilirliğinin imkânı konusunda Habermas ile uzlaşırken, çeşitlilik gösteren dünya görüşlerinin argümantatif söylem sürecinde geçerliliği test edilerek ispatlanmış ilke altında kapsama imkanına, başka bir ifadeyle kendi görüşlerinden doğruluk değerine sahip daha yüksek bir ilke lehine vazgeçmeyi gerektirecek bir uzlaşının mümkün olmayacağını düşünerek ondan uzaklaşır. Diğer taraftan politik kamusal çoğulluğu oluşturan farklı kanı veya fikirlere sahip tarafların üzerinde uzlaşarak farklı kanıları tek bir kamusal görüş etrafında toplayabilecek herhangi normatif bir ilkeyi mümkün görmeyerek ve (Arendt'in politik alandan felsefi, ahlaki veya her türlü rasyonel hakikati dışlamasına benzer biçimde) taraflar arasında sahip oldukları kapsamlı görüşler üzerine bir tartışmaya kamusal politik alanda yer vermeyerek Arendt'e yakınlaşırken, kamusal çoğulluk alanında örtüşen görüş birliğiyle belirlenen, rasyonel geçerliliğe sahip ve toplumsal uzlaşmaya zemin sağlayabilecek kuşatıcı normatif bir adalet ilkesine dair inancıyla bu sefer Arendt'ten uzaklaşarak Habermas'a yaklaşır.

Burada ufak bir parantez açarak Arendt ile Rawls'un politik vizyon, amaç ve kaygılarını birbirinden farklı kılan çok temel bir öğeye dikkat çekmekte fayda var. Söz konusu fark, Arendt'in politik eylemin belirlenim zemininden normatif öğeleri dışlarken aynı şekilde Rawls için olduğu kadar bütün bir politik gelenek için de temel yönlendirici ilke olarak görülen ve ideal toplum tahayyülüne rehberlik etmesi gerektiği düşünülen adalet ilkesini de diğer tüm yol gösterici, belirleyici normatif ilkeler gibi politik alanın dışında bırakmasından ileri gelir. Arendt'in adalet ilkesine yönelik tutumunun ilk bakışta tüm diğer normatif içerikleri dışlamakla aynı kaygılardan kaynaklanıyor olduğu düşünülebilir ve bunun belirli oranda haklılık payı da vardır. Ancak Pitkin'e göre Arendt'in adalet ilkesini politikanın temel amaç ve belirleyici ögesi kılmaktan kaçınması ve hatta politik anlayışın dışında olması gerektiği şeklindeki düşüncesi politik kamusal alandan emek ve iş gibi kategorileri dışlamasıyla aynı nedenlere dayanır. Buna göre adalet ilkesini politik alandan dışlaması, düşünürün politik olanın belirleyici kavramı olarak özgürlüğü, adaleti ise adil dağıtım, toplumsal refah ile ekonomik eşitsizliklerin dengelenmesi olarak (geç modern dönemin alameti farikası olarak görüp eleştirdiği) toplumsalın amaç ve kaygılarıyla ilişkili olarak



görmesiyle ilgilidir. Başka bir deyişle adalet ilkesinin ekonomik veya toplumsal refahtaki bölüşüm ilişkilerinin hakkaniyetli biçimde düzenlenmesi gibi bir anlayışla yaşamsal, emek eksenli öncelikleri özgürlüğün önüne koyması, onu Arendt'in anladığı biçimiyle politik olanın belirleyici kategorisi olmaktan alıkoymaktadır. Dolayısıyla Rawls'un yaptığı gibi kamusal politik alanın belirleyici ilkesi olarak adalet kavramını koymak, geç modern dönemde *homo faber*'in yerine geçerek kamusal alana kendi mantığını, amaç ve kaygılarını hâkim kılan *homo laborans*'ın yarattığı tüketim toplum anlayışının yönlendirici kaygıları olan refah, yoksulluk, adil yaşam koşulları gibi toplumsal ve biyolojik yaşamla ilgili ekonomik ve toplumsal politikalara kamusal alanda öncelik verilmesini dolaylı yoldan onaylamak olacaktır. Böyle bir yaklaşım Arendt'in kendinde amaç olarak gördüğü kamusal politik özgürlüğü biyolojik yaşamsal kaygılar gibi öncelik verilen amaçlara ulaşmak için kullanılan bir araca dönüştürmek gibi risklere kapı açar. Bu nedenle burada Arendt'in özgürlüğün önüne adalet gibi ilkeleri koyan ve çağdaş politik yaşam ve pratiğe hâkim olan *homo laborans* anlayışına yönelttiği eleştirilerin aynı şekilde Rawlsçu teorik yaklaşıma da yönlendirilebilir olduğunu ve bunun da ikisinin politikanın neliğine, neyi kapsadığına dair çok temel bir yaklaşım farkına sahip olmalarından kaynaklandığını görmek gerek. Rawls'un sözleşmecî liberal geleneğin varsayımlarını takiben “rasyonalite”yi fayda odaklı, ben merkezci birey anlayışıyla ilişkilendirmesi ve bunun da Arendt'in toplumsal olana ilişkin tarifiyle ne kadar örtüştüğüne dikkat edildiğinde, Arendt'in Rawls ile sınırlı kalmayacak biçimde genel olarak liberal politik düşüncenin temel varsayımlarına karşı sahip olduğu eleştirel tavır daha görünür hale gelir. Buna göre politikayı birinci kişinin bakış açısından fayda odaklı egoizme, kamusal kolektif uyumlu eylemin zeminini özgürlükten dengelenmiş bireysel veya ortak yarara kaydıran liberal anlayış, politikanın kendinde değer ve anlama sahip merkezi ögesi olan özgürlüğü, kendi yararını takip eden bireylerin tercih ve kararlarının imkânı çerçevesinde araçsal ikincil bir konuma indirgemektedir (Pitkin, 1981: 339-340). Rawls'un hakkaniyetli adalet formülasyonunda özgürlüğe ilişkin adalet ilkesini ekonomik ve toplumsal bölüşümle ilgili adalet ilkesinin önünde konumlandırması, dolayısıyla özgürlüğü diğer toplumsal ve ekonomik kaygılar karşısında değer bakımından önceliklendirmesi, politik alanda öncelik problemi bakımından onu Arendt'le yakınlaştıran bir öge olarak görülebilir. Ancak her iki adalet ilkesinin de nihayetinde birbiriyle bağlantılı oldukları, özgürlüğün ekonomik refah ve fırsat eşitliğiyle ilişki içinde formüle edildiği hatırlandığı vakit, bu öncelik sıralamasının

hakkaniyet olarak adalet teorisini, ekonomik ve toplumsal eşitsizliklere ilişkin sorun ve kaygıları politikaya çizdiği sınırların dışında bırakan Arendt'in perspektifinden onaylanabilir olduğunu iddia etmek akla pek yatkın olmayacaktır.

Bu kısa değerlendirmeden sonra Habermas ile Rawls arasındaki tartışmaya kaldığımız yerden devam edebiliriz. Habermas, söylem teorik yaklaşımında, farklı geçerlilik ölçütleriyle belirlenen normatif ilkelerin koşulsuz olarak herkesçe kabul edilebilir biçimde tesis edilmesi için farklı grup veya kişilerin değer yönelimlerini hesaba katan bir rasyonel tartışma ve söylem sürecinde belirlenmesi gerektiğini, ancak bu sürecin sonunda fikir birliğiyle belirlenen rasyonel ilkenin doğruluk değeri veya geçerliliğinin son kertede farklı değer yönelimlerinden bağımsız, onları aşan bağlam ötesi bir geçerlilikle karakterize olması gerektiğinin altını çizer. Dolayısıyla Rawls'un rasyonel olanı tam da Habermas'ın değer yönelimleri dediği koşullu iyilerle, iyiyi de görelî kişisel yararlarla ilişkilendirmesi ve daha da ötesi koşulsuz olması gereken genel normatif ilkeyi bu tikel iyiler tarafından kabul edilebilirlik olarak "makuliyetle" koşullandırması, Habermas'ın normatif ilkeye dair anlayışı ışığında çelişkili bir yaklaşım olarak görünür. Habermas, bir normun geçerliliğinin onun "koşulsuz ve evrensel bir ödevin mutlak anlamını" taşımaya bağlı olduğunu dile getirirken, kişi veya grupların iyi anlayışlarına tekabül eden değerlerin ise böyle bir ortak geçerlilik ölçütüne sahip olmadığını ve bu nedenle "değerlerin yönlendirdiği "önemli kararlar" ya da "üst düzey tercihler", koşulsuz ve evrensel bir ödevi değil, her şey dikkate alındığında, bizim (ya da benim) için neyin iyi olduğunu ifade" etmekle sınırlı kaldığını öne sürer (Habermas, 2009: 51). Bu ayrım ışığında Habermas'a göre, farklı değer yönelimlerinden bağımsız ve koşulsuz geçerliliğe sahip bir norm, kendi farklı bakış açıları ve değer yönelimlerinin bilincinde olan somut kişilerin karşılıklı tartışma, fikir alışverişi ile iletişimde buldukları rasyonel ve argümantatif söylem süreciyle ulaşılan bir fikir birliği üzerinden elde edilebilir.

Ama öyleyse bir adalet kavramsallaştırmasının geçerliliğini, ne kadar makul olursa olsun, bir dünya görüşünün doğruluğuna bağlamak mümkün olmaz. Bu koşullar altında, betimleyici, değerlendirici ve (değişik türlerden) normatif ifadelerle ilişkilendirdiğimiz farklı geçerlilik iddialarını, dini ve metafizik gerçeklik yorumlarında anlaşılabilir bir şekilde birbirlerine kaynaştırılan geçerlilik iddialarının karakteristik bileşiminden bağımsız bir şekilde ele alarak çözümlenmek daha anlamlı bir seçenek sunar (Habermas, 2009b: 67).

Bu anlamda bir norm ancak herkes belirleyici tüm tikel koşulların bilincinde ve onların bağlamsallığına dahil olarak onay verdiğinde koşulsuz geçerliliğe ulaşabilir.

Dolayısıyla artık onu tek tek tikel değerlerle uyumlu olmak gibi bir koşula bağlı kılmaya gerek de duyulmaz. Buna karşın Rawls'un tarafsız ve genel bir ilkeye ulaşmak için değer yönelimlerini bilgisizlik peçesiyle gizleyen soyut bir orijinal duruma başvurma stratejisi ise, bilgisizlikten kaynaklı onay verilen norm veya adalet ilkelerinin daha sonra kendi öz-bilinçlerine kavuşan kişilerin talep ve bakış açısıyla uyumlu olup olamayacağını garanti edemez ve bu da onu koşulsuz olması gereken genel geçer normları son aşamada değer yönelimlerinin onayına tabi kılmak zorunda bırakır ve böylece Rawls'un stratejisi koşulsuz olması gereken normatif ilkenin koşullanarak araçsallaştırılmasıyla sonuçlanır (Habermas, 2009b: 55-56). Diğer bir deyişle Rawls'un temel teorik varsayımı gereği tek tek farklı kanı ve görüşlerden bağımsız olarak belirlenmesi gereken normatif adalet ilkesi, somut koşullara uygulanışında sürdürülebilir istikrarlı bir toplumsal bütünlüğe teminat oluşturabilmek için farklı değer yönelimlerine sahip taraflardan onay alması şeklinde işlevsel bir ölçütle ilişkilendirilir ve böylece bağımsız olması gereken norm tekrardan tikel değer yönelimlerine geri bağlanarak işlevsel bir "genel iyiye" tabi kılınır. Habermas, izlenen bu stratejiyle görünürde özel ve genel çıkar arasında sağlanan bir uyum olduğunu, bununla birlikte kişisel fayda veya iyiyi ölçüt alan bir rasyonaliteden hareket eden orijinal durum taraflarının vardıkları uzlaşmadan türetilen adalet ilkesinin normatif değerinin daha en baştan zedelenip zedelenmediğinin tartışmaya açık kaldığını ileri sürer (Habermas, 2009b: 48). Habermas'a göre son kertede Rawls'un teorisinde ileri sürdüğü adalet ilkesinin bu ilkeyi ele alan tarafların nezdindeki geçerlilik veya kabul edilebilirliğinin, söz konusu ilkenin işlevsel veya kişisel faydaya sağladığı katkıdan mı yoksa ilkenin kendi için normatif değerinden mi kaynaklandığı şeklinde yöneltilecek soruya verilecek yanıt bulanık kalır.

Habermas'ın (Arendt'e yaklaşımıyla belirli oranda benzerlik gösterecek biçimde) Rawls'un düşüncelerine dönük buraya kadar yaptığı değerlendirmelerde ortaya koyduğu eleştiriler veya takdir ettiği yönler doğal olarak kendi teorik yaklaşımı ışığında şekillenir. Diğer bir ifadeyle Rawls'un örtüşen görüş birliği olarak kavramsallaştırdığı ve toplumsal politik uzlaşısı için çizdiği çerçeveye dair görüşlerine dönük olumlu veya olumsuz yargılar iletişimsel eylem ve söylem etiği teorisiyle yapılan bir kıyastan hareketle ortaya konulur. Bu anlamda çoğulcu çağdaş toplumsal durumda politik ve ahlaki bir aradalığın imkânını gösterme amacındaki ideal teori (ki burada ima edilen Habermas'ın kendi yaklaşımıdır) "vatandaşlara üzerinde

uzlaşabilecekleri bir adalet anlayışı değil, üzerinde uzlaşabilecekleri böylesi bir anlayışı, birbirleriyle iletişim içinde, birlikte keşfetmelerine olanak sağlayacak akılcı bir tartışma usulü [prosedürü] önerir (Özbank, 2009c: 179).” Buna karşılık Rawls’un adalet teorisi ise varılacak görüş birliği ile bu görüş birliğinden çıkan adalet ilkelerini iddia ettiği gibi toplumsal çoğulluğun temel yapı taşı olan farklı yaklaşım ve görüşler ışığında formüle etmek yerine, çoğulluğu fikir birliği önünde bir engel olarak gören, bu nedenle orijinal durum ile bilgisizlik peçesi gibi kavramsal araçlarla onu müzakere sürecinden dışlayıp askıya alan, sonuç olarak demokratik anlayış gereği içinde yaşayacakları adil toplumsal koşulları düzenleyecek ilkeleri üzerinde uzlaşarak belirlemeleri gereken bireyler adına üzerinde uzlaşılacak ilkeleri (müzakere sürecini önceleyerek daha en baştan) dayatan bir müdahaleyi yansıtır. Bu bağlamda Habermas’a göre örtüşen görüş birliğine karşı söylem ettiği teorisinin en önemli avantajı, bu yaklaşımın kamusal alanda tartışma ve müzakereye giren taraflara Rawls’un yaptığı gibi (teorisyen tarafından belirlenip dışarıdan) tözel (substantive) önceliği olduğunu düşündüğü bir adalet ilkesi dayatmaması ve varılacak uzlaşımın kapsam ile içeriğini önceden koşullandırıp müdahil olmamasına dayanır.

Rawls, başlangıç durumundaki tarafların bilebilecekleri şeyleri kısıtlayarak onlara ortak bir bakış açısı dayatıyor ve böylece bakış açılarının çoğulluğunu ve bunlardan kaynaklanan yorum farklılıklarını daha en baştan etkisiz kılıyor. Buna karşın tartışma ettiği [söylem ettiği], ahlaki bakış açısının özneler arası bir tartışma pratiğinde vücut bulduğunu düşünür. Böylesi bir tartışma süreci katılımcıların değişik yorumlarını şekillendiren farklı bakış açılarını, ideal bir şekilde genişletmelerini zorunlu kılar (Habermas, 2009c: 54).

Burada dikkatli bir göz, Habermas’ın yönelttiği bu eleştirinin Rawls’u bir ölçüde Kant’a karşı ileri sürdüğü monoloji eleştirisine muhatap kılacak şekilde yorumladığını fark edecektir. Zira Rawls’un formülasyonu da genelleştirilebilir normatif bir ilke belirleme prosedürü olarak gerçek iletişim ve diyalog içinde yer alacak farklı görüş ve geçerlilik iddialarını iletişimsel tartışmadan orijinal durum ve bilgisizlik peçesi gibi kavramlar aracılığıyla daha en başta dışlayan bir düşünce deneyi veya “maksime” başvurarak, normatif adalet ilkesini öznel bir düşünce sürecinden türetmeye çalışır. Bu anlamıyla makul veya normatif geçerliliğe sahip hakkaniyetli adalet ilkesi belirlemek için orijinal durum gibi teorik veya kavramsal temsil araçlarına başvuran herhangi bir bireyin monolojik akıl yürütme süreci içinde ulaşacağı “makul” ilkelere, aynı hakkaniyetli koşulları göz önünde bulundurarak akıl yürüten diğer herkesin de aynı şekilde ulaşacağı şeklinde varsayımsal bir fikir birliğinden hareket edilir. Şüphesiz

Rawls ortak normatif adalet ilkesinin geçerliliğini farklı kişi veya grupların tikel görüş ve inançlarını yansıtan kapsamlı görüşlerce onaylanmasına bağlayarak ortak ilkeyi farklılıklara karşı kör olmayan, ona tabi herkesin geçerliliği üzerinde söz sahibi olduğu bir makuliyet koşulu ile formüle ederek bu tip eleştirilerden sakınmaya çalışır. Ancak bu eleştiri, orijinal durum düşüncesiyle belirlenen adalet ilkesi formülasyonu yerinde durduğu sürece geçerliliğinden hiçbir şey yitirmez. Habermas kendi söylem teorik yaklaşımının ise, üzerinde fikir birliğine varılacak normatif ilkenin içeriğine ilişkin hiçbir ön koşul veya dayatma öne sürmediğini, her türlü rasyonel iletişimin evrensel pragmatik koşullarını göz önünde bulundurarak, yalnızca öne sürülen farklı iddiaların rasyonel geçerliğini test edip belirlemeyi sağlayacak ideal konuşma durumunun prosedürel koşullarını tarif etmekle sınırlı olduğunu ve böylece belirlenecek ilkenin nihayetinde bu koşullar içinde tartışmaya dahil somut katılımcıların üzerinde uzlaşarak karar kıldıkları kendi tercihlerine bırakıldığını dile getirir. Habermas'ın buradaki eleştirisi Rawls'un katılımcılar arasında cereyan edecek öznelarası prosedürel iletişim sürecine tözel bir adalet ilkesini öncel kıldığı ve teorik yaklaşımını bu ilkenin önceliği etrafında karakterize ettiği'dir.

### **5.2.3. Rawls'tan Habermas'a Yanıt**

Rawls ise Habermas'ın bu eleştirisine yanıt verirken söz konusu "suçlamayı" inkâr etmek yerine, Habermas'ın yaptığı tespitin doğru olduğunu ancak bu tespiti bir eleştiri veya suçlama olarak öne sürüyor olmasının sorunlu ve anlamsız olduğunu ifade eder. Zira (demokrasi, insan hakları, adalet, eşitlik gibi) normatif ortak bir ilke belirleme iddiasında olan yaklaşımın, zorunlu olarak belirli tözel bir değerden hareket edeceğini ileri sürer. "Ben yanıtımı liberalizmin bir savunması olarak görüyorum, çünkü her liberal görüş esasa [öz veya töze] dair olmalıdır ve böyle olması da doğrudur. Ayrıca, Habermas'ın görüşünün de, esasa dair öğeler farklı olsa da, neden esasa dair olmadığını anlamıyorum (Rawls, 2009: 124)." Görüldüğü üzere Rawls belirli bir pozisyondan hareket ederek veya belirli bir pozisyonun savunusu görevi üstlenen bir politik-ahlaki yaklaşımın (açık veya örtük biçimde) bir takım tözel ilke veya değerlerce önceden belirlendiğini ve buradan hareket etmekten kaçamayacağını ileri sürerek aynı şeyin, her ne kadar inkâr etse de, bizzat Habermas'ın yaklaşımı için de geçerli olduğunu dile getirir. Dolayısıyla Rawls'a göre iletişimin evrensel pragmatik koşullarına göre formüle edilerek ileri sürüldüğü iddia edilen söylemsel prosedürün değer ve normlardan bağımsız formel bir yapıya sahip olduğu iddiasının kendisi bir değer

ifadesi içerir.<sup>72</sup> Buna göre peşinen kabul edilerek savunusu üstlenilmiş değerlerin prosedürün karakter ve çerçevesini belirlemesi bakımından prosedür ile özsel ilke arasında içsel bir ilişki vardır. Kısacası her türlü değerden bağımsız, tarafsız, evrensel geçerliliği olan bir ilke elde etmeyi sağlayacak bir ideal prosedür önerisinin kendisinin bile bir değer ifadesi içerdiği iddia edilir; “Burada, prosedürün değerleri olarak görünen beş değer -tarafsızlık ve eşitlik, açıklık (hiçbir kimse ve amaca uygun hiçbir bilgi dışlanmamalıdır), baskı kullanmama ve oybirliği- tüm katılımcıların anlaşması için genelleştirilebilir menfaatlerin tartışılmasını hep beraber yönlendirir (Rawls, 2009: 127).”

Rawls’un değerlendirmelerinden hareketle ele alındığında, Habermas’ın rasyonel iletişimin evrensel pragmatik ön koşullarına göndermeyle ortaya koyduğu prosedürel söylem teorisinin iddia ettiği gibi özsel her türlü norm ve değerden bağımsız, herhangi önsel değer içeriği dayatmayan bir sıfır noktasından hareket edip etmediğinin sorgulanabilir olduğu görülmektedir. Başka bir deyişle Habermas iletişimin bu örtük biçimde kabul edilen pragmatik ön koşullarının herkes tarafından tam anlamıyla anlaşılıp takip edildiği, dışsal her türlü baskı veya dayatmadan bağımsız, gerekli tüm şartların sağlandığı iletişim durumu için “ideal konuşma durumu” biçiminde bir tanım yaparken, bu tarifi politik-ahlaki her türlü değer içeriğinden arınmış bir zeminden hareketle mi, yoksa belirli normatif bir “olması gereken” ön kabulünden hareketle mi ortaya koyduğu, cevabı kolayca verilemeyecek meşru bir soru olarak ortada kalır. Rawls’un ortaya koyduğu eleştiriden hareketle Habermas’a, örneğin söylem etiğinin tarif ettiği iletişim ve tartışmadan elde edilen herhangi bir ilkenin farklı yollardan elde

---

<sup>72</sup> Bu türden bir iddianın Habermas tarafından inkâr edilebileceğini düşünmek son derece güçtür. Zira özellikle erken dönem pozitivizm eleştirilerinde öne çıkan bir tema olarak ortaya koyduğu “nesnellik yanılması” tam da bu türden her türlü bilimsel, nesnel iddia veya bilginin arkasında toplumsal veya kişisel birtakım değer içeriklerinin bulunduğu şeklinde bir kabule dayanarak ileri sürülür. Ancak her ne kadar bu yaklaşıma açıkça ters düşecek bir iddia ileri sürmese de, Habermas’ın olgunluk dönemi düşünceleri özellikle rasyonel geçerlilik iddialarının evrensel, genel geçer karakterini ortaya koyma amacıyla dilin pragmatik koşullarını resmeden bir tür “transendental” zemine dayanacak şekilde bir formülasyondan hareket eder gibidir. Buradaki transandantal ifadesi şüphesiz Habermas’ın ileri sürdüğü veya Kantçı anlamıyla kabul edeceği bir kavramsal ifade değildir. Ancak erken dönem düşüncesinde epistemolojik bir çerçeve içinde öne sürdüğü türsel antropolojik “yarı-transendental” bilişsel kategorileri dilsel dönüşle geçilen olgunluk döneminde bu sefer de iletişimin ortak ön koşulları biçiminde daha başka bir zeminde (Bernstein’in iki dönem arasında Habermas’ın “Kantçı transendental felsefe programındaki sağlam olduğunu düşündüğü” ögeyi) muhafaza ederek, dil veya iletişimin içerikli, bağlamsal değişken yapısı ile iletişimin kendisini mümkün kılan “değişmez” formel doğasını birbirinden ayırma yolunu izleyerek iletişimin evrensel rasyonel bir boyutu olduğunu göstermeye çalışır (Bernstein, 1991: 17). Dolayısıyla Rawls’un burada ortaya koyduğu eleştirinin Habermas’ın iletişimsel eylem teorisinin çok temel bir varsayımına kadar uzanan bir itiraz biçiminde yorumlanabileceği görülmektedir.

edilen bir başka ilkeden normatif bakımdan daha doğru olduğu kabulünün arkasında, bu ilkeye veya bu ilkenin içinden çıktığı prosedürün kendisine normatif gücünü veren başka bir değer ifadesi veya normatif olanı tarif eden ön-değer biçiminde bir varsayım olup olmadığı şeklinde meşru bir soru yöneltilebilir. Daha da öte, bir görüş veya iddiayı diğer başka iddialardan doğruluk değeri bakımından ayırt etmeyi sağlayacak normatif bir ölçütün gerekliliğini ileri süren bir teorik savın diğer teorik savlardan normatif veya doğruluk değeri bakımından daha geçerli, rasyonel veya kabul edilmeye değer olduğu şeklinde bir iddia ileri süren (söylem etiği gibi bir) görüşün kendisi ideal konuşma durumu veya söylem etiği teorisinin gerekli gördüğü tüm şartları sağlamış, “gerçek kişilerin” dahil olduğu söylem sürecinden elde edilen bir fikir birliği aracılığıyla test edilerek desteklenmeden, söz konusu iddianın daha makul veya kabul edilmeye değer olduğunun hiçbir varsayıma başvurmadan nasıl ileri sürülebileceği bir muamma olarak kalır. Bu durumda yegâne geçerlilik ölçütünü prosedürel söylem etiği veya iletişimsel eylem olarak ileri süren bir teorik iddianın kendi geçerliliğini bu prosedüre göre henüz sınamamış olduğu bir durumda ölçütün geçerlilik iddiasının doğruluk değerine sahip olduğu nasıl kabul edilebilir? Ve tüm bunların yanında belirli bir normatif değer ölçütü ileri süren kişi olarak teorisyenin ortaya koyduğu teorisinin normatif her türlü varsayımdan tam anlamıyla kaçınmış olduğunu ve ileri sürdüğü prosedürün kendisinin bile bir tür teorik dayatma içermediğini iddia etmek mümkün müdür?

İki düşünür arasında yukarıda merkeze alınan tartışma çoğunlukla düşünürlerin toplumsal bir aradılığın üzerinde tesis edilebilecek genel normatif ilkeleri belirleyip gerekçelendirmek için başvurulacak kavramsal araçlara çizdikleri sınır ve kapsam bağlamında ayrıldıkları noktalara odaklanır. Ancak Rawls kapsam ve çerçeve bakımından farkın yalnızca böylesi belirli kavramsal araçlarla sınırlı olmadığını, geliştirdikleri teorilerin bunun ötesinde birbirlerinden amaç ve iddialarının içine yerleştiği genel bir çerçeveye ayrıldığını dile getirir. Daha açık bir ifadeyle Rawls, kendi teorisinin hakkaniyetli adalete ilişkin temel ilkeleri belirlemeye dönük bir politik teori olmakla sınırlı olduğunu, Habermas’ın yaklaşımının ise bilimsel, ahlaki veya politik iddiaları nesnel, normatif veya adalet ile ilgili doğruluk değerleriyle olan ayırımları bağlamında açıklamaya çalışan daha kapsamlı bir görüş olduğunu ileri sürerek iki teori arasındaki temel farkı kendi perspektifinden ortaya koyar (Rawls, 2009: 76). Bu anlamıyla Rawls Habermas’ın iletişimsel eylem teorisinde yaptığı gibi

daha geniş çerçeveye ilişkin ortaya koyduğu (“hem kuramsal akıl hem de pratik aklın çeşitli formlarına ilişkin bir genel anlam, referans, doğruluk ve geçerlilik”) ölçütleri belirleme problemiyle ilgilenmediğini, politik kategoriyle kendini sınırlayarak “felsefeyi (veya “her türlü dinsel, metafizik, ahlaki doktrini ve bu doktrinlerin uzun tarihsel gelişim ve yorum geleneklerini”) nasıl bulduysa” öyle bırakma amacıyla olduğunu belirtir (Rawls, 2009: 78-79). Böylece kendisine çeşitli dünya görüşleri arasında doğruluk değerleri bakımından ayırım yapmaya olanak verecek bir zemin veya ölçüt sunmadığı gerekçesiyle Habermas’ın yaptığı eleştiriye Rawls, amaçları gereği politik liberalizmin tüm kapsamlı doktrinlerin içerik ile iddialarına karşı tarafsız ve ilgisizliğinin altını çizerek ve bunun da onun kendini politik teoriyle sınırlandırmak şeklindeki bilinçli tercihin doğal bir sonucu olduğunu ortaya koyarak cevap vermiş olur. Dolayısıyla Rawls, Habermas’ın makul olanın ötesinde evrensel doğruluk değer ve ölçütlerini belirlemeyi amaç edinen “kapsamlı doktrini” ile kendisini bu tür doktrinlerin “doğruluğuna” ilişkin olumlu ya da olumsuz bir iddiada bulunmaktan programının amaç ve sınırları gereği geri çeken kendi yaklaşımı arasındaki temel farka dikkat çekerek, hakkaniyet olarak adalet teorisine bu türden bir eleştiri yöneltmenin yersizliğine dikkat çeker (Rawls, 2009: 98). Diğer eleştirilere de cevaben Rawls, Habermas’la teorilerinin özünde çoğu noktada örtüştüğünü, ancak ortak hususları farklı kavramsal araçlarla ele almaları nedeniyle teorileri arasında ortaya birtakım “görünürde” farklar çıktığını ve Habermas’ın kendisine yönelttiği eleştirilerin çoğunlukla bu görünürdeki farklılara dayanan yanlış yorumlar olduğunu ima eder. Buna örnek olarak Rawls, orijinal durumda resmedilen bireyler arasındaki ilişkiler ile rasyonel yönelimlerine bakıldığında, özel otonomi ve haklara kamusal politik haklar karşısında öncelik verildiği ve ikincilerin birincilerin elde edilmesi için araçsallaştırıldığı şeklinde Habermas’tan gelen eleştiriye karşılık olarak, aslında kendisinin de tıpkı Habermas gibi bireysel eşitlik ve özgürlük gibi temel liberal özel haklar (veya özel otonomi) ile politik katılıma dayalı kamusal hakları (veya kamusal otonominin) birbirlerini karşılıklı gerektirmek veya mümkün kılmak anlamında eş köklü bir ilişkiyle tanımladığını ileri sürer. Hatta söz konusu eş köklülük ilişkisinin kendi adalet teorisine sınırlı olmadığını, daha öte Locke’a kadar giden bütün liberal teorik yaklaşımlarca örtük temel bir kabul olarak paylaşıldığını ileri sürer. Dolayısıyla Rawls’ın Habermas’ın eleştirilerine yanıt verirken izlediği genel strateji, kendi görüşlerini, iki yaklaşımın örtük veya açık teorik benzerliklerini görünür kılarak mutabık oldukları hususları ön plana çıkarmak biçiminde geliştirilir.



Tüm bu tartışma ve analizler ışığında varılan en açık sonuç, klasik modern ahlaki-politik (veya hukuki) gelenekten miras kalan iç görü ve kazanımlar olarak demokratik rasyonel ilkeleri sahiplenerek geliştirmeye ve kendi rasyonel toplum veya politika teorilerini bu temeller üzerinden inşa etmeye çalışmak şeklinde tasarlanmış proje veya teorik vizyonu paylaşımlarıyla Habermas ile Rawls'un aynı düşünsel çizgiye yerleştikleridir. Düşünürlerin bu bağlamda ortaklaştıkları can alıcı nokta, özellikle ortak toplumsal-politik yaşam idealini akli melekeleri bakımından eşit olan toplumsal failerin görüş ve önerilerini hesaba katan demokratik öznelarası bir zemine yerleştiren Kantçı prosedürel formülasyonu metafizik çağrışımlardan arındırılmış şekilde kendi teorik perspektiflerine uygun farklı rasyonel araçlar ve dolayısıyla prosedürlerle yeniden formüle edip daha güçlü şekilde gerekçelendirmeye çalışmaları olarak gösterilebilir. Aynı şekilde söz konusu ortak ahlaki-politik ilkeleri belirleme ölçütünün rasyonel bireyin kendi aklına başvurup test edebilmesine (veya Kant'ın deyimiyile aklın mahkemesine çıkarıp yargılamasına) bağlamaları ile bu imkânın ön koşulu olarak (kendi kendine yasa koyma anlayışı şeklinde) Kantçı rasyonel otonomi anlayışını demokratik ortak rıza ölçütü olarak dönüştürüp formüle etmeleri, düşünürleri birbirlerine yakınlaştıran Kantçı kökene işaret eder. Şüphesiz ki Habermas (Kantçı kategorik formülasyonu monolojik olmakla suçlayarak) özne veya toplumsal failin kendi aklına başvurma eyleminin diğer toplum üyelerinden izole soyut bir akıl yürütmeye değil, daha ziyade diğer failerle iletişimde, eş zamanlı olarak onların görüş ve düşüncelerine başvurmayı olanaklı kılan karşılıklı bir müzakere sürecinde gerçekleştirilmesi gerektiğini dile getirir. Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken husus, böyle bir fiili iletişimde bile kişilerin ileri sürülen iddialardan rasyonel bir fikir birliği elde etmelerini sağlayan şeyin, nihayetinde iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırmayı, böylece bir argümanın kabul edilebilirliğine karar vermeyi sağlayan, iletişimi mümkün kılan bireysel akıl yürütme kapasitesi veya rasyonel yetkinliğin en baştan varsayılması gerekliliğidir. Diğer bir deyişle söylemde içerilen farklı argüman ve iddiaların geçerliliği üzerine verilen ortak fikir birliği biçimindeki kararın doğruluk değerine sahip olması, söyleme dahil kişilerin rasyonel yetkinliklerinin önceden varsayılmasını gerektirir. Bu bağlamda Rawls'un formüle ettiği biçimiyle kamusal iletişim ve müzakerenin, rasyonel kişilerin orijinal durum gibi ortak ilkeleri belirlemeyi sağlayan temsili akıl yürütme araçlarına bağlanması biçiminde geliştirdiği formülasyonun (akıl yürütme ile etkileşimi eş zamanlı bir söylem süreciyle birbirine bağlayan Habermas'ın formülasyonuna oranla) Kant'ın yaklaşımına daha yakın

olduğu görülmektedir. (Williams, 1999: 10). Ne var ki yapılan bu son çıkarımın yerinde olup olmadığına dair yargı, Kant'ın (ve bir ölçüde Rawls'un) geçerli politik ve ahlaki yargılara ulaşmayı sağlayan akıl yürütme sürecini monolojik mi, yoksa diyalojik olarak mı formüle ettiğine dair yoruma göre değişir. Sonuç olarak Habermas ile Rawls arasındaki farkın, ikisinin de (daha çok Habermas ile özdeşleşmiş bir ifade olsa da) temel varsayımlarını benimsedikleri “modern rasyonel projeyi” hangi yöntem ve (Rawls'un ifadesiyle) “temsil araçlarına” (ideal söylem ile orijinal durum) göre gerçekleştirmeye çalıştıklarına göre değiştiği görülmektedir (Rawls, 2009: 76). Rawls modern projeye yönelik olumlu veya sahiplenici tavrını, geliştirdiği adalet teorisi için yol gösterici temel “fikirlerin klasik ve bilindik” olduklarını, başka bir deyişle modern demokratik gelenekte, özellikle “sözleşme geleneğinde örtük biçimde” hali hazırda içerildiklerini ifade ederek oldukça açık kılar (Rawls, 1999: xviii). Rawls'un amacı bu anlamda demokratik gelenek adına yeni bir şey söylemek değil, söylenmiş olanı çağdaş düşünce paradigmasında kabul görmeyen öğelerden arındırarak daha iyi ve güçlü biçimde formüle etmek, modern demokratik toplum ideasının var olan potansiyelinin yeni kavramsal araçlarla daha iyi kavranıp anlaşılmasını sağlamaktır. Bu yaklaşımın Habermas'ın çağdaş düşüncede modern Aydınlanmacı ilkeler aracılığıyla gerçekleştirmek için yüklendiği misyon veya proje ile olan benzerliği dikkat çekicidir. Sonuç olarak demokratik modern toplum ideal ve projesine olan inançları, bu ideali akıl ve rasyonalite üzerinden tesis etmeye çalışan Kant'ın temel kabullerini paylaşımları düşünürleri “aynı ailenin” fertleri kılan en belirgin özelliklerdir. Burası, politikaya yaklaşım biçimleri, politikanın merkezine koydukları kavramsal-teorik tercihlerle önemli ölçüde örtüşen Habermas, Rawls ile Arendt'in (Rawls ile Habermas'ın bütünüyle aynı tarafta kalması şartıyla) birbirlerinden ayrıldıkları temel bir noktaya işaret eder. Söz konusu ayrım Habermas ile Rawls'un kendi toplum veya politika teorilerini geliştirirken büyük oranda benimseyip hareket noktası olarak gördükleri modern politika idealine Arendt'in eleştirel ve olumsuz yaklaşımından kaynaklanır.

### **5.3. Moderniteye Karşı-Tutumlar**

Toplumsal ortak yaşamın ideal koşullarını inşa etme olanağına yönelik uygun yaklaşım ve tezlerin Kantçı modern rasyonel düşünce mirasında hali hazırda yatıyor olduğu konusunda mutabık olan Habermas ile Rawls'tan Arendt, akıl aracılığıyla herkesin kabul ederek “rıza” göstereceği ve böylece kamunun “ortak iradesini”

yansıtan genel geçer ilkelerin elde edilebileceğine, toplumsal birlik ve istikrarın da aklın bu işlevi aracılığıyla tesis edilebileceğine dair düşüncelerinin olumsuz ve eleştirel olmasıyla ayrılır. Diğer bir deyişle ayrım, politik “ideal” bir aradılığın Kantçı veya genel olarak rasyonel pratik aklın (Habermas bunu iletişimsel akıl olarak değiştirirse de pratik aklın kaynaklık ettiği rasyonel ortak ilkelere ulaşılmasını sağlayacak özellikleri iletişimsel akılda muhafaza etmiştir) kamusal alanda üstlenebileceği rol ve işlevle tesis edilebilirliğine olan inançlarından teşekkül eder. Arendt hatırlanacağı üzere pratik aklın politika karşıtlığını hem düşünmenin politik çoğulluk alanı olan kamusal alanı çekilmeyi gerektiren işleyiş biçim veya yöntemi hem de ürettiği belirleyici yargıların evrensel genel geçerlilik iddialarının çoğul politik kanımlarla gerilimli ve karşıt karakterine dayandırarak açıklamaktadır. Tam da bu yüzden Arendt ahlaki belirleyici yargıları konu edinen *2. Kritik* yerine, kamusal bir genellik iddiası taşıyabilen, ancak doğası gereği hala öznel ve tikel bir kapsamı olan refleksif yargılar üzerinde duran *3. Kritik*'e yönelmeyi tercih eder. Zira *2. Kritik* ve pratik aklın tarif ettiği belirleyici yargı türü kamusal politik alana belirli bir kanıyı ahlaki ilkelerin genel geçerliliğiyle dayatan, ahlaki öznel ve bireysel “doğru” veya “iyi”den bir evrensel “ideal” kurgusu türetmekle farklı kanı ve görüşlerin kamusal alandaki etkileşimini baskı altına alan bir düşünce biçimine kapı açar. Arendt evrensel geçerlilik iddiası taşıyan rasyonel politik veya ahlaki görüşlerin ortak paydada bir aradılığını ifade etmek için modern politik gelenekte çoğunlukla “genel” veya “ortak irade” şeklinde formüle edilen yaklaşımları temelde politika karşıtı düşünme biçimleri olarak eleştiriye tabi tutar. Bu yaklaşıma yönelik eleştirilerini *Devrim Üzerine* çalışmasında tüm rasyonel insanların kabul etmeleri gereken ve bu anlamıyla Kant'ın ahlak ve politika düşüncesini önemli ölçüde etkileyen Rousseau'nun “genel irade” kavramına karşı ortaya koyar. Arendt, Habermas ve Rawls'un temel tezlerinden biri olan demokratik kamusal rıza ile irade oluşumu kavramlarının kökenlerini oluşturan Rousseaucu modern genel irade kavramının ortak rıza ve uzlaşıyla kurulan fikir birliği ile politik çoğulluk ilkelerini birbirleriyle uyumlu olacak şekilde bir arada barındırdığı şeklinde ileri sürülmesine rağmen, bu yaklaşımın özünde çoğulcu değil tekçi ve tahakkümcü olduğunu, bundan dolayı da politik çoğulluğu ortadan kaldırılması, ortak bir irade formunda birleştirilmesi gereken bir sorun olarak gördüğünü iddia eder. Tikelin çıkarının genelin çıkarı karşısında gözden çıkarılabilir olduğu ve ikisinin birbiriyle zorunlu biçimde karşıt olması gerektiği şeklinde genel irade anlayışının altında yatan ahlaki varsayım, genel iradenin kendisinden farklılık gösteren tikel

kanıyı kendisine uymaya zorlama, bastırma veya ortadan kaldırma hakkı tanıdığı biçimindeki örtük kabulü, politik alana şiddeti meşrulaştırarak dahil eden bir anlayışın tezahürüdür. “Robespierre’den Lenin’e ve Stalin’e kadar terör kuramı, bütünü çıkarımın, kendiliğinden ve aslında sürekli olarak yurttaşın tikel çıkarına düşmanca bir tavır alacağını varsaymaktadır (Arendt, 2012c: 101).” Rousseau da söz konusu örtük kabulden hareketle politik farklılıkların kamusal alanda neden olduğu tartışma, fikir ayrılıkları ile söz ve eylem üzerinden yürütülen politik rekabetin (ki bunlar Arendt’in politik olanın doğasını ifade ettiği çokluğun ayrılmaz parçalarıdır) politikanın yozlaşmışlığının işaretleri olarak yorumlar (Villa, 1996: 75). Bu anlamda genel irade anlayışı politik meşruiyet kıstasını veya iktidar kavramını birbirine indirgenemez tikel farklı kanıların farklılıkları muhafaza ederken yakaladığı uyumlu eyleme değil, farklı tikel görüş ve kanıların varlığını genel homojen bir “fikir birliği” altında ortadan kaldıran, genelin rızasını alan düşüncenin tikel kanılardan “doğruluk değeri” bakımından daha yüksek olduğunu düşünen ve iktidarın meşruiyet ölçütünü de bu genel irade mevhumuyla olan uyuma göre tasavvur eden, sonuç olarak totaliter bir politik anlayışın tohumlarını içeren bir yaklaşımı temsil eder. Bu yaklaşım biçimi Arendt tarafından egemenliği politika ile, iktidarı da şiddet veya tahakküm ile özdeşleştiren geleneksel politik anlayışın modern tezahürü olarak algılanır. Bu perspektiften bakıldığında, politikanın asli bileşeni olan kanısal çoğulluğu aşkın, metafizik veya dini evrensel genel geçer ilkelere karşı düşman gören geleneksel önyargılar modern seküler politik anlayışa bu sefer demokratik meşruiyetin kaynağı olarak “genel veya ortak rasyonel irade” formunda ve çoğulluk karşısında ahlaki veya normatif rasyonel genel geçer “iyi” veya “doğru”nun üstünlüğünü savunacak biçimde dönüşerek aktarılmıştır. Dolayısıyla Arendt için modern öncesi geleneksel anlayış kadar modern politik yaklaşım da politika karşıtı bir düşünce biçimini temsil eder (Villa, 1996: 76). Daha da öte Arendt, Rousseau’nun ortak rıza vurgusuna dayanan “demokratik” genel irade formülasyonunun son kertede Hobbes’un tahakkümcü politik anlayışından çok farklı olmadığını, zira farklı kanılar arasında doğru ve yanlış ayrımı yapma hakkını ister tek kişi ister ortak iradeye devretsin ikisinin politik çoğulluğa karşı yaklaşımlarıyla aynı paradigma içine yerleştiklerini ileri sürer. Bu nedenle ona göre Rousseau, “bir çoğulluğu tek bir kişi yerine koymanın ustaca yollarını keşfetmişti; zira genel istenç, çokluğu teke indirgemekten başka bir şey değildi (Arendt, 2012c: 99).”

Arendt genel iradeye karşı bu tutumuyla sadece Rousseau veya Kant'ın genel veya ortak irade kavramsallaştırmalarına değil, modern politika veya rasyonalite anlayışının tümüne karşı eleştirel tavır almış olur. Arendt değinildiği gibi genel veya ortak irade kavrayışını özgürlükle ve bu bakımdan politikanın ideali ile özdeşleştirme düşüncesinin nihayetinde geleneksel egemenlik anlayışının modern ahlak ve politika paradigmasındaki görünümü olduğunu ileri sürer. Arendt bölümünden hatırlanacağı gibi düşünürü göre modern dönem, *vita activa* ile *vita contemplativa* arasındaki öncelik ilişkisinin yer değiştirdiği, tefekkürün yerine yapmanın geçtiği bir dönem olarak tarif edilir ve modern ile modern dönem öncesi arasındaki ilişkide politik alandan evrensel değerlere ters düşen farklı kanaat ve fikirlerin dışlanması gerekliliğine olan vurgu, politika karşıtlığını besleyen önyargı olarak süreklilik içinde korunarak devam ettirilir. *Vita activa*'nın modern dönemde öncelik kazanması geleneksel anlayışta önceliği tefekküre veren yaklaşımın yerine politik eylemi değil, dünyaya bir mühendis veya marangozun perspektifiyle bakan *homo faber*'in teleolojik ve müdahaleci mantığını geçirmiş ve politik modern yaklaşım bu perspektif etrafında şekillenmiştir. Modern olana dair bu yaklaşım, politikanın kendi anlam ve mantığından saptığı kavşağın, başka bir deyişle “geleneksel” ile geleneksel olmayan ayrımını yapmayı sağlayan kırılma anının Arendt tarafından modern ile modern öncesi arasına değil, daha ziyade Antik *polis* yurttaşlık ve demokrasi anlayışı ile Platon düşüncesi sonrası bu anlayışın ortadan kalktığı daha eski iki dönem arasına yerleştirildiğini gösterir. “Geleneksel” olan veya geleneksel olanın kapsamına dair anlayış farkından kaynaklı olarak Arendt'in referansı Antik Yunan *polis* deneyiminde gözlemlenen antagonistik kamusal ve çoğulcu politika anlayışınayken, Habermas ile Rawls'ın ideal olana dair referansları ise modern demokratik geleneğin politik vizyonuna yönelir. Dolayısıyla Habermas'ın modern dönemi, rasyonalizasyon aracılığıyla modern öncesi döneme kıyasla daha iyiye doğru giden bir ilerleme olarak konumlandırılan yorumu veya modern ile modern öncesini dünyayı rasyonel ve daha doğru anlamayı sağlayan niteliksel farklılaşmayla birbirinden ayırma şeklindeki tarifi Arendt için çok anlamlı değildir. Habermas *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*'nden itibaren çalışmalarında süreklilik gösteren bir tez olarak, modernitenin sıkıntılarını teşhis etmeyi sağlayan ölçüt veya referans olarak eleştirel, özgürleştirici modern rasyonalite veya burjuva kamusalılığı demokratik idesinin, modernitenin kendi içinden çıkan toplumsal, politik, ahlaki veya ideolojik tüm patolojileri yine kendi içkin rasyonel potansiyeline başvurarak kendi imkân ve olanaklarıyla düzeltebileceğini

iddia eder. Modern rasyonaliteyi önceki dönemlerden ayıran işte bu refleksif öz-anlayış ile öz-referanstır. Arendt ise modern rasyonalist geleneği bir biçimde (özellikle politik perspektiften) sekülerleşmiş bir tür Antik veya Ortaçağ Platonculuğundan çok farklı görmez, zira modern akıl ya da rasyonalite de akıl-ruh-beden, numen-fenomen, rasyonel irade-bedensel eğilimler vb. kartezyen ayrımlar üzerinden bir varlık hiyerarşisi geliştirerek ideal olanı genelde dünya veya dünyanın içinde meydana gelen tezahürler alanı olarak kamusal politik alandan geri çekilmek, ona yabancılaşmakla özdeşleştirir ve görünüşler alanından kendi aklına geri dönüşün yol açtığı apolitik bir öznellik veya bireycilikle politikadan da geri çekilmeye neden olur. Sonuç olarak Arendt'in politik olanın doğasına dair tarifi ile bu tarif ışığında yaptığı tarih okuması ve teşhis ettiği çağdaş sorunların kaynak ve ortak kökeni, Antik *polis* demokrasisinden sapma veya kopuşu takip eden farklı politika tahayyüllerinin özsel olarak paylaştıkları politika karşıtlığının çağdaş döneme kadar uzanan tarihsel sürekliliğine vurgu yapar.

Bununla birlikte Arendt'in modern düşünceye yaklaşımında yer alan bazı tutarsızlıklardan kaynaklı bir tür gerilim veya paradoksun olduğunu da belirtmek gerek. Paradoks, idealize edilen Antik politika vizyonu karşısında modern döneme dair yaptığı tarif neredeyse tümüyle olumsuz bir çerçeve içinden aktarılmasına rağmen, düşünürün aynı zamanda da Antik politik anlayışta yeri olmayan kadın erkek eşitliği, insan hakları, kamusal özgürlük ve eşit katılım gibi modern dönem düşünce paradigmasından ortaya çıkan politik-ahlaki değerleri teorisine savunulacak öğeler olarak dahil etmesi, modern döneme yaklaşımında açığa çıkan bir tür tutarsızlığın işaretleridir. Benhabib bu nedenle Arendt'in Antik politik kavrayışa tüm övgülerine ve modern döneme ilişkin tüm eleştirilerine rağmen hala gönülsüz(ce) de olsa bir modernist (*reluctant modernist*) olarak kalmaya devam ettiğini ileri sürer (Benhabib, 2003: 138; 198). Benzer bir tutarsızlık veya karışıklık da, politik meseleler üzerine aktif, eşit, sivil katılımı savunan bir cumhuriyetçi düşünür olarak anılan Arendt'in benimsediği cumhuriyetçi tezlere rağmen modern cumhuriyetçiliğin öncüleri arasında sayılan Rousseau ile onun cumhuriyetçi anlayışı arasındaki görüş ayrılıkları nedeniyle ortaya çıkar. Yurttaşların “tek politik beden” içinde bütünleşmelerini savunan politik birlik tahayyülüne dayanan bir cumhuriyetçiliğin Arendt tarafından totaliterliğe kapı aralayabileceği kaygısıyla reddedileceğini kestirmek pek zor değil. Bununla birlikte, politik ortak beden veya bütünlüğe yönelik itirazına karşın düşünürün, kendi hak ve rızalarını negatif bir özgürlük ile bireysel faydaları karşılığında devlete devreden

yurttaşlık anlayışı tarifi yapan ve böylece politikayı bireysel faydanın bir aracı olarak gören liberal geleneğin apolitik bireyciliğinden taraf olmadığını da eklemek gerek. Dolayısıyla düşünür ne modern liberal bireycilik ne de “halk egemenliği” altında bütünlükçü ve bu anlamıyla indirgeyici modern cumhuriyetçilik anlayışlarına karşı sıcaaktır. Arendt’in cumhuriyetçiliği Antik politik kamusallığın antagonistik anlayışıyla oluşmuş bir politik bireyselliğe dayanan yurttaşların aktif katılım gösterdikleri kamusal alanda kendi yaşamlarını ilgilendiren politik meselelerde söz sahibi olmalarına vurgu yapan bir cumhuriyetçiliktir. Bu anlamda onun cumhuriyetçiliği, kanılara dayalı kamusal fark ve karşıtlıkları homojen bir politik beden aracılığıyla üstesinden gelinecek bir “sorun” olarak görmeyen, ortaklık veya uzlaşmayı indirgeyici fikir birliği yerine birbirini farklılıkları içinde anlamayı sağlayan kamusal politik katılım aracılığıyla resmeden çoğulcu bir cumhuriyetçiliktir. Akıl da politik alana diğerlerini anlamak için onların görüşlerini kendi bakış açısına bütün farklılığıyla temsil etmeyi sağlayan bir işlevle dahil edilebilir, yoksa altında herkesin bir araya gelebileceği evrensel hakikatleri keşfetmek için değil. Arendt’in politika teorisinde “genişletilmiş zihniyet” gibi zihinsel temsil araçlarının imkân sağladığı yargı yetisi de düşünürün geleneksel modern düşüncedekinden farklı bir tür politik rasyonalite anlayışına sahip olduğunu gösterir. Villa’nın dediği gibi “rasyonel tartışma ve iletişim ile uzlaşmanın politik alandaki rolünü takdir etse de, kamusal alanı [tümüyle] bu türden etkinliklerin bir işlevine de dönüştürmez” (Villa, 1996: 78).

Arendt’in modern döneme dair genel anlamda eleştirel ve karamsar yaklaşımı Habermas’ın yaptığı teşhislerle belirli oranda örtüşmektedir. Aslında sadece Habermas’ın değil, Habermas’ın mensubu olduğu Frankfurt Okulu’nun modern düşüncede (Weber’i takiben) araçsal aklın yükselişiyle politikanın bir toplum mühendisliğine dönüştüğü, bireyselleşmenin radikal biçimde arttığı, özgürlüğün yitirildiği şeklindeki teşhisleri genel olarak Arendt’in modern rasyonalite ile politika arasında gördüğü ilişki açısından benzer özellikler sergiler. İki taraf da bu türden bir anlayışın politik veya toplumsal ilişkiler ağına sirayet edişini özgürlüğün yitimi ve bir tür yozlaşma olarak görürler. Modern dönemde gerçekleşen bu gelişmenin yozlaşmışlık olarak algılanması hem Arendt hem de Horkheimer ile Adorno tarafından modern dönemi tarihsel olarak önceleyen örneklere göndermeyle dile getirilir. Başka bir ifadeyle Frankfurt Okulu ile Arendt’in modern düşünceye yönelik eleştirilerinin kaynağı Habermas’tan farklı olarak (zira Habermas modern olanın eleştirisini yine

modern akıl ideali ışığında gerçekleştirir) modern öncesine yapılan referanslara dayanır. Buna göre Arendt'in modern politik toplumsal yaşama yönelik eleştirilerinin Antik *polis* politik anlayışı ışığında belirlenmesinin Frankfurt Okulu düşünürleri tarafından yapılan eleştiri veya değerlendirmelerle olan paralelliği, söz konusu düşünürlerin modern araçsal akla yönelik eleştirilerini benzer biçimde modern öncesi anlayışı imleyen nesnel akla yaptıkları referansla gerçekleştirmeleri üzerinden görülebilir. Horkheimer'ın yaptığı biçimiyle modern dönemin belirleyici rasyonalite anlayışını temsil eden araçsal akla denk düşen öznel aklın, iyi yaşam, normatif doğruluk, erdem gibi insanın bireysel faydasının ötesine denk düşen kapsayıcı rasyonaliteyi ifade eden nesnel akıl karşısında üstünlük kurarak modern düşünce anlayışında egemen rasyonalite olmasının neden olduğu patolojiler Arendt'in "toplumsalın yükselişiyle" resmettiği modernite manzarasında ön plana çıkan ve modernitenin karakterini yansıtan patolojilerle büyük oranda örtüşür (Horkheimer, 1998: 55-56). Horkheimer'ın birbirinden ayırdığı iki akıl veya rasyonalite tipinden ilki modern, ikincisi ise modern öncesi akıl türüne denk düşer ve ilkinin neden olduğu patolojik ve yozlaştırıcı etkilerin ayırıcılığına ikincisinin, yani modern öncesi akıl türünün örneklediği rasyonalite üzerinden varılır. Habermas da Arendt ve Frankfurt Okulu birinci kuşak düşünürleri olan Horkheimer ile Adorno'nun ortaya koyduğu modern dönem patolojilerinin varlığını büyük oranda kabul eder. Ancak bu türden sorunlar üreten aklın veya daha doğrusu modern aklın aynı zamanda bu problemleri aşabilecek potansiyeli yine kendi içinde barındırdığını iddia ederek Eleştirel Okul düşünürlerinden ayrılır. Dolayısıyla Habermas ile kendisini önceleyen Frankfurt Okulu birinci kuşak düşünürleri arasındaki temel fark, modern dönem patolojilerinin modern (araçsal) rasyonaliteden kaynaklı olup olmadığı değildir, asıl fark bu patolojilerin bir bütün olarak modern aklın doğasından tecessüm eden ve kaçınılmaz olarak ortaya çıkacak olan sorunlar mı, yoksa tarihsel veya şimdi olduğundan başka türlü biçimde de olabilecek olumsuz sonuçlar mı olduğudur. Weber'in modern rasyonalizasyon düşüncesine yaklaşımı göz önüne alındığında, Habermas'ın burada tahmin etmesi güç olmayan biçimde alacağı tutumun modern rasyonel düşünceyi savunmak ve yukarıdaki soruya yanıt olarak ikinci seçenektan yana tavır koyacağıdır. Aşağıda görüleceği gibi Adorno ile Horkheimer ise totalitarizm, faşizm, dünya savaşları, soykırım gibi çağdaş felaketlere neden olacak patolojik potansiyellerin tam da modern rasyonalite veya Kantçı Aydınlanmanın doğal sonuçları ve özünün açığa çıkışı olduğunu öne sürerler. Bu tartışmada aldığı farklı tutum Habermas'ın modern



düşünceye yaklaşımıyla sadece Arendt, postmodernistler, postyapısalcılar gibi modern düşünce muhalifi geleneklerden değil, aynı zamanda mensubu olduğu Eleştirel Teorinin genel düşünce eğiliminden de ayrıldığı ve dolayısıyla ona Okul üyeleri içinde kendisine özgü yerini veren çerçeveyi açığa serer.

### **5.3.1. *Aydınlanmanın Diyalektiği: Mitleşmiş Bir Proje Olarak Modernite***

Habermas'ın Horkheimer ile Adorno'ya yönelik eleştirileri özellikle Nazi rejiminden kaçıp yerleştikleri Amerika'da 2. Dünya Savaşı sırasında kaleme aldıkları *Aydınlanmanın Diyalektiği* (1944) kitabında ileri sürdükleri tezlere yönelir. Düşünürler burada 2. Dünya Savaşının yarattığı yıkıma, faşist Nazi rejiminin tahayyül sınırlarını aşan zulmüne ve buna rağmen geniş kitlelerden aldıkları desteğe tanıklık etmenin yarattığı hayal kırıklığıyla modern rasyonel Aydınlanma düşüncesine yönelik kuşkuvarlığını, bu felaketlerin tam da söz konusu projenin sonuçları olduğunu ileri sürerek ortaya koyarlar. “1930'lu yıllarda Eleştirel Kuramcılar, burjuva kültürünün, gelişen üretim güçlerinin baskısı altında açığa çıkması gereken rasyonel potansiyele duydukları (tarih felsefesine dayanan) güvenin bir kısmını hala koruyorlardı (Habermas, 2003c: 96).” *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde ise iki düşünür rasyonel, eşitlikçi demokratik toplumsal bir yapı ile özgürleşme gibi hedef ve vaatleri olan modern Aydınlanma projesinin tam tersi yönde yıkım ve barbarlıkla sonuçlandığını, diğer bir deyişle bu yıkımın tam da Aydınlanmanın içkin karakterinden kaynaklandığını gösterme amacındadırlar. “Aslında amacımız, insanlığın gerçekten insani bir duruma ulaşmak yerine neden yeni bir tür barbarlığa battığını anlamaktan fazlası değildi (Horkheimer & Adorno, 2010: 10).” Dolayısıyla Habermas'ın burada ima ettiği biçimiyle düşünürlerin rasyonel Aydınlanma ideali ile çağdaş felaketler arasında dolaysız bir neden sonuç ilişkisi görmelerinde kişisel tanıklıklarından kaynaklanan travmaların etkisi büyüktür.<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> Aslında benzer bir çıkarımın Arendt ve Habermas'ın modern olana yaklaşımları hakkında düşünürlerin yaşam öyküsel koşullarına göndermeyle yapılabileceği de ileri sürülebilir. Horkheimer ile Adorno'nun Almanya'dan Amerika'ya kaçmak zorunda oldukları üzerinden böyle bir tutum aldıkları göz önünde bulundurulduğunda, ki eğer Habermas haklıysa, Arendt'in de neredeyse aynı şekilde tecrübe ettiği bu süreçlerden etkilenmiş olduğunu düşünmek akla yatkın geliyor. Başka bir ifadeyle, Arendt'in de modern olana karşı tutumunun mensup olduğu kuşağın tanıklık ettiği bu felaketlerle aynı endişe ve travmalarla şekillendiği iddia edilebilir. Böyle bir çıkarım yapmanın makul olduğunu düşündürtecek bir veri olarak düşünürün kendi ifadelerine göz atmak yerinde olacaktır. Arendt Günter Gaus'a verdiği röportajda emek ve tüketimin toplumsal yaşamda belirleyici kategoriler haline gelmesiyle kamusal ortak meselelere dair politikanın yerinden edildiği bir süreç olarak tanımladığı modern döneme dair yaptığı teşhiste kendi kişisel deneyimlerinin etkilerinin kapsamına yönelik soruya verdiği yanıt aracılığıyla entelektüel eğilimi, ilgi veya vizyonu üzerinde kişisel tecrübelerinin etkilerini birincil ağızdan şu şekilde dile getirir: “Kişisel deneyimlerden bağımsız herhangi düşünsel bir sürecin

Weber'in rasyonalizasyon tezlerinin etkisiyle iki düşünür (modern dönemi de önceleyen şekliyle) Aydınlanmayı bilinemez mitsel olanın kökenlerini açığa sermek ve irrasyonel büyüsel metafizik hurafeleri (dünyayı büyüden arındırarak) doğanın içkin yapısını aydınlatarak ortadan kaldırma amacı olarak tanımlarlar (Horkheimer & Adorno, 2010: 19). Modern Aydınlanmanın içkin karakteri doğanın gerçekliğini açığa serip onun hakkında bilgi sahibi olmayı ve Bacon'ın karakter ve amacını tarif ettiği biçimiyle bu bilgi aracılığıyla doğaya boyun eğdirip ona hükmetmeyi ifade eder. Kartezyen düşünceyle de birleşerek insanı doğadan koparan bu bilimsel modern yaklaşım, doğayı özgürleşim, ilerleme ve insanın kendi yazgısı üzerine söz sahibi olmak için alt edilmesi gereken dışsal bir 'nesne' veya 'araca' indirger. Bu süreçte insanın doğayla mücadelesinde onu alt etmek için başvurduğu en etkili araçlar gözleme dayalı deneme-yanılma yöntemi veya deney aracılığıyla geliştirdiği teknik araçlar ile bu araçları sağlayan bilginin dayandığı matematiksel ölçüp-biçme, hesaplama, çıkarım yapma rasyonel kapasitesi olarak düşünülür. Aydınlanma ve onun dünya görüşünü ifade eden bilimsel yaklaşımın kesinlik arayışı matematiğin kesin sonuçlara götüren hesaplayıcı karakterini doğaya uygulamakta veya matematiksel bir dille düzenlenmiş doğayı topyekûn nicel sayılabilir nesnelere yığımına indirgemektedir (Horkheimer & Adorno, 2010: 26). "Aydınlanmaya göre hesaplanabilirlik ve yararlılık ölçütüne uymayan her şey kuşkuludur (Horkheimer & Adorno, 2010: 22)." İnsanın bir parçası olduğu doğayla ilişkisinin onun üzerinde hakimiyet veya tahakküm kurma yönünde dönüşmesindeki belirleyici etmen insanın doğa veya evrende bilinemez olana

---

var olduğuna inanmıyorum. Her düşünce bir sonradan düşüncedir (*afterthought*); yani birtakım mesele veya olay üzerine [gerçekleştirilen] refleksiyonlardır. Ben modern dünyada yaşıyorum ve deneyimlerim [de] açıkça modern dünya içinde ve ona aittirler" (Arendt, 2000: 19). Ancak burada asıl ilginç olan nokta, Habermas'ın kişisel yaşam öyküsü ile entelektüel teorik yaklaşımlar arasında olduğunu iddia ettiği söz konusu ilişkinin aynı şekilde düşünürün kendi düşünsel tutumu ile teorik vizyonu bağlamında da ele alınabileceğidir. Şüphesiz Habermas da Horkheimer, Adorno ve Arendt ile hemen hemen aynı dönemde yaşamıştır. Buna karşın onun düşünsel serüveninin başlangıcı tam da İkinci Dünya Savaşı'nın sona erdiği ve bu süreçlerden geriye kalan politik-düşünsel yıkıntılar karşısında yeniden restorasyon yaklaşımının ivme kazandığı bir döneme denk gelir. İkinci Dünya Savaşı'nı takip eden dönem, bu savaşa giden sürece tanıklık etmiş düşünürlerin içine düştüğü hayal kırıklığı ile umutsuzluğun etkisiyle modern olana yönelik şüphenin travmatik ve kötümser ruh haline sürüklediği ve bu travmaların da politika, ahlak, insanın dünyadaki yerine ilişkin eski kategorileri sorgulamaya götürdüğü, bu kategoriler yerine yenilerinin ikame edilmesi gerektiği kanaatinin baskın hale geldiği bir dönemdir. Bu anlamıyla insanın dünyadaki yeri üzerine yeniden düşünmeye giriştiği ve dünyada yönünü yeniden bulmaya ve yeni manzara karşısında yeni bir dünya inşa etmeye yönelik çabaları barındırır. Pratik ve düşünsel alanların bu yeniden yapılandırılması sürecinde düşünsel yaşama dahil olan Habermas'ın restorasyon için moderniteye geri dönme önerileri bu bakımdan oldukça aykırı bir tercih olarak görülebilir. Sonuç olarak Arendt'in İkinci Dünya Savaşı'na adım adım giden süreci de kapsayan yıkım sürecinin, Habermas'ın ise yıkımdan yeni bir dünyaya geçişe denk düşen restorasyon süreci kuşağının üyesi olması düşünürlerin modern olana kendi kişisel deneyimleri ışığında oldukça farklı düşünsel perspektif ve vizyonlardan yaklaşmalarına neden olur.

ilişkin korkusu ile bu korkuya kaynaklık eden varlığını devam ettirme güdüsüdür. Bu nedenle düşünürlere göre Spinoza düşüncesinin merkezi kavramı olan *conatus*'un tekabül ettiği varlığını devam ettirme çabası “[b]atı uygarlığının gerçek maksimini dile getirir” (Horkheimer & Adorno, 2010: 51). Bu güdünün belirleyiciliğinde şekillenen ve doğayla modern bilimsel perspektiften kurulan ilişkinin nesneleştirici araçsal karakteri insan-doğa ilişkisini resmeder. Gelgelelim bilimin araçsal rasyonalitesinin bu karakteri insan-doğa ilişkisiyle sınırlı kalmamış, insan-insan, birey-toplum ilişkilerine de sirayet ederek toplumsal-kültürel alandaki etkileşimlerin aynı araçsal formel rasyonalitenin etkisine girmesine neden olmuştur. Dolayısıyla insani ilişkiler alanı da birbiriyle etkileşime giren insanların birbirlerini salt birer nesne, kendi varlıklarını sürdürmek için kullanacakları araçlar olarak görmeleriyle erozyona uğrar. İnsanların birbirini çıkarları uğruna araç olarak gördükleri, diğerlerinin yaşam ve emeğine kendi faydası için el koydukları ve birbirlerini sömürdükleri kapitalist ekonomik ilişkiler tam da modern aklın kökeninde yer alan bu güdüyle açıklanır. Bu güdüye dayanan ve modern toplumsal ilişkileri belirleyen araçsal rasyonalitenin nesneleştirici etkisi politik alanda totaliter yönetim biçimlerinin ortaya çıkmasıyla neticelenir. Diğer bir deyişle totalitarizm modern döneme tesadüfi olarak denk gelmiş tarihsel bir fenomen değil, doğrudan doğruya modern Aydınlanma aklının doğal bir sonucudur (Jay, 2014: 402). “Aydınlanmanın nesnelere karşı tutumu, diktatörün insanlara karşı tutumuyla aynıdır. Diktatör insanları güdümleyebildiği ölçüde tanır. Bilim adamı da nesnelere, onları yapabildiği ölçüde tanır (Horkheimer & Adorno, 2010: 26).” Araçsal aklın politik, ahlaki, sanatsal ve ekonomik tüm değer ve eylem alanlarında belirleyici tek rasyonalite biçimi haline gelişi toplumsal ilişkileri yalnızca kendini koruma güdüsüyle şekillenen iktidar/tahakküm ilişkilerine indirgeyerek modern aklın eleştirel kapasitesini ortadan kaldırmış ve modern bireyleri söz konusu iktidar ilişkilerini sorgulama yetisinden yoksun bırakmıştır. Bu gelişmeler bireysel otonominin ortadan kalkmasına, mevcut düzene itiraz etmeyi sağlayacak eleştirel kapasitenin kaybolmasına, toplumu (bilim adamının doğaya yaklaşımıyla paralel olarak) öngörülebilir kılmak adına kontrol altına alınması gereken nesnelere yığını olarak ele alan idari anlayışın ortaya çıkmasına ve böylece bireyin biricikliğinin ortadan kalktığı, homojen bir “şeyler” yığına dönüşen toplumda bireyin veya bireysel otonominin silindiği toplumsal bir manzaranın ortaya çıkmasına neden olmuştur.

*Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde öne sürülen bu anlayışa kaynaklık eden en önemli temalardan biri insan-doğa ilişkisinde insanın kendini konumlandığı yer ile kendisine biçtiği roldür. İnsanın doğadan ayrıksılığı ile özgürlüğü için onunla mücadelesini vurgulayan insan-doğa düalitesi veya karşıtlığı, modern rasyonel özne tasarımı biçiminde Aydınlanmanın temel kabulüne tekabül eder. Doğa üzerinde kurulan tahakküm, modern öznenin kendi kader ve kararını hem doğal hem de toplumsal heteronom etkilerden sıyrılmış ergin bir birey olarak bağımsız bir şekilde belirleyebilmesiyle ilişkilendirilir. Doğa ile insanın birbirine bağımlılığını özgürlük ve ilerleme önünde engel gören bu anlayış, insanın kendini doğayla ve nihayetinde diğer insanlarla bir boyunduruk altına alma mücadelesi içinde bulmasıyla sonuçlanır. Kendini doğadan koruma anlayışının neden olduğu doğadan yabancılaşma, eş zamanlı olarak ötekine, diğer insanlara yabancılaşmayla neticelenerek insanın insanla ilişkisini herkesin herkesle savaşı şeklinde tanımlamaya götüren, politikayı tahakküm, kontrol ve baskı aracına dönüştüren bir anlayışa kaynaklık eder. Kant'ın epistemolojisinde nesnel bilginin imkânı bakımından öznenin aktif kurucu rolü karşısında doğanın pasif ve bağımlı oluşu yukarıda tarif edilen özne-nesne veya insan-doğa ilişkisinin bir yansıması olarak yorumlanır. Doğaya anlama yetisinin kategorilerinin dayatılmasıyla mümkün kılınan nesnel bilgi veya nesnenin nesneliliğinin özneye bağımlılığı, düşünürler tarafından doğanın kendi başına bir anlamının olmadığı, olsa olsa öznenin amaçları için bir hammadde deposu konumunda bir araç olabileceği şeklinde betimlenir. Bu değerlendirmede özellikle ilginç ve tartışmalı olan husus ise, yazarların Kant'ın epistemoloji görüşü (şematizm ile tamalgının transendental birliği) çerçevesinde yaptıkları yorumlara dayandırdıkları çıkarımları düşünürün ahlak-politika görüşlerini yansıtan pratik felsefesine dolaysız biçimde mâl etmeleridir. Sonuç olarak düşünürler, Kant'ın ahlak felsefesinde hipotetik (eylemi istenen sonuca ulaştıracak bir araç olarak gören pratik ilke) ile kategorik buyruk (sonucundan bağımsız olarak eylemi kendi içinde iyi olduğu için talep eden pratik ilke) (Kant, 1999: 22; 2002: 31) arasında yaptığı ayrımı görmezden gelerek, teorik ve pratik akıl fark etmeksizin, doğal ve toplumsal tüm alanlarda aydınlanmacı rasyonalitenin özü gereği aynı araçsal karakteri sergilediği türünden son derece indirgemeci bir çıkarımda bulunurlar. "Aydınlanmanın aklındaki sistem, olgularla en iyi biçimde baş edebilen ve böylece öznenin doğaya egemen olmasını en etkili biçimde destekleyen bir bilgi biçimidir. Sistemin ilkeleri öz-varlığı korumanın ilkeleridir. Bu durumda insanın ergin olmama durumu kendi varlığını korumakta yetersiz kalması demektir (Horkheimer &

Adorno, 2010: 117).” Habermas ise aklın normatif ahlaki boyutunun dayandığı (pratik akıl yerine geçirdiği) iletişimsel aklın teknik araçsal akıldan ayrı olduğu tezinin geçerliliğini iddia etmeyi sürdürerek modern projenin umut vadeden boyutlarını göz ardı etmeyi reddeder.

Sonuç olarak Horkheimer ile Adorno’nun aydınlanmacı akıl ile onun evrensel norm ve ilkeler tesis edebilirliğine dayanan özgürleştirici projeye karşı son derece keskin eleştiriler yönelttikleri görülmektedir. Aslında bu yorumun aydınlanma ve modern aklın özgürleştirici potansiyeline karşı tümünden reddedici bir eleştiriyi mi yoksa aklın belirli bir kullanım türünün aşırı biçimde genelleştirildiği (ki bu Habermas’ın yaklaşımına denk düşer) şeklinde bir iddiayı mı öne sürdüğü tartışmaya açık bir konudur. Bu tartışma bir ölçüde düşünürlerin ortaya koydukları eleştiriler ile yaptıkları tespitlere karşılık özgürleşme için nasıl bir alternatif veya çıkış yolu önerdiklerinin veya böyle bir öneride bulunup bulunmadıklarının pek açık olmamasından kaynaklanır. Diğer bir neden ise Eleştirel Teori düşünürlerinin daha 1930’lu yıllarda halihazırda Weber’i takiben araçsal rasyonalite eleştirisi geliştirmelerine rağmen bu rasyonalite türünü akılla özdeşleştirmek yerine onu diğer rasyonalite türleri üzerinde modern dönemde hâkimiyet kurmuş olması şeklinde sınırlı kapsama sahip bir eleştiriyle ele almış olmalarından kaynaklanır. Benhabib tam da bu bağlamda *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nde bile yukarıdaki iki yaklaşımı benimsemek bakımından düşünürler arasında nihai bir fikir birliğinin olmadığını ileri sürer. Çalışmanın 1969 yılında yapılan basımına yazdıkları önsözde düşünürler öne sürülen iddialar konusunda mutabık olduklarını dile getirmek amacıyla “[d]ışarıdan biri, hangimizin hangi cümleden ne ölçüde sorumlu olduğunu kolay kolay anlayamaz” (Horkheimer & Adorno, 2010: 7) şeklinde bir ifadeye yer vermişlerse de, Benhabib’e göre dikkatli bir okuma eserin belirli yerlerinde (özellikle iki arasöz arasında) Aydınlanma, (araçsal) akıl ve çağdaş patolojiler arasındaki ilişkinin doğasına dair yapılan açıklamaların birbirleriyle gerilimli veya uyumsuz olduğunu gösterir. Bu iddiaya göre, Horkheimer çağdaş patolojilerden kendi başına Batı aklının değil, aklın araçsal kullanımının sorumlu olduğunu ve bütünlüğü içinde aklın hala araçsal rasyonaliteyi aşan “standart ve normlar” içerdiğini düşünürken, Adorno ise baskı ve tahakküme eğilimli doğasıyla otonomi ile özgürlüğü ortadan kaldıran aydınlanmacı rasyonalitenin aklın belirli bir formuna değil, Batı aklının tüm formlarını kapsayan özüne tekabül ettiğini ileri sürer (Benhabib, 2005: 214). Benhabib’in bu iddiasının yerindeliği, Best ve Kellner’in,

“[g]enel olarak Adorno, postmodern teoriye Horkheimer, Marcuse, Fromm ve Frankfurt Okulu’nun öbür üyelerinden daha yakındır” şeklindeki ifadeleriyle de desteklenebilir (Best & Kellner, 2011: 272).

Adorno’nun düşüncesi ile postmodern yaklaşımın bahse konu yakınlaşması, rasyonel aydınlanma projesinin temel kabul ile vaatlerine karşı paylaştıkları şüpheden ileri gelir. Bilindiği gibi postmodern geleneğin temel tezi (her ne kadar farklı düşünürlerce yine farklı tez ve iddialar içinde sunulmakla bir çeşitlilik ihtiva etse de) *Postmodern Durum* adlı eserinde Jean-François Lyotard tarafından en bilindik ifadesiyle modern dönem iddialarının geçerliliklerini yitirdikleri bir dönem veya durumu betimlemek için “meta anlatılara karşı kuşku” şeklinde ifade edilir (Lyotard, 1984: xxiv). Meta (veya büyük) anlatılar, modern düşüncenin özgürleşmeyi, kurtuluşu, iyi, adil, mutlu yaşamı, doğa ve evrenin anlam ve hakikatlerini bilmeyi vaat eden ahlaki, politik, pratik veya teorik tüm evrensel iddiaların (bir ölçüde bilim ve teknolojinin geçerli bilginin tanımını dönüştürmesiyle) meşruiyet ve geçerliliğinin söz konusu şüpheden nasibini aldığı bir dönem olarak anlatılır. Postmodern eleştirinin en önemli tezlerinin çağdaş Fransız düşünürleri tarafından Nietzsche ile Heidegger’in modernite eleştirilerinden esinlenerek geliştirildiği kabul gören yaygın bir düşüncedir (Best & Kellner, 2011: 31-32). Postmodern yaklaşım, akıl ve rasyonel öznenin bağlam ötesi, yer ve zamanı aşan, herkes için geçerli evrensel bağlayıcı doğru veya iyiler belirleyebileceğine yönelik bütünlükçü, farklardan ziyade özdeşlikleri temele alan yaklaşımına karşı özdeşsizliği, bilince karşı bilinç dışını, evrensel özne yerine farklı kimlik ve bakış açılarıyla “oluşan” öznellikleri, bütünlüğe karşı fark ve parçalılığı ön plana çıkararak Aydınlanma düşüncesinin temel varsayımlarının geçersizliğini göstermeye çalışır. Bu varsayımların geçersizliği aynı zamanda doğru ile yanlış, iyi ile kötüyü herkes için ortak norm veya yasalar olarak belirlemeyi sağlayacak evrensel doğruluk değer veya ölçütlerinin beyhudeliğine işaret ederek, akıl aracılığıyla ahlaki-politik yaşamın dayanacağı ortak değerler belirlemeyi iddia eden rasyonalist yaklaşımları mahkûm eder. Evrensel bir geçerliliğe sahip olduğu düşünülen tüm bu kabullerin tarihsel, kültürel değişkenlere göre ortaya çıkan, belirli dil veya söylemler içinde oluşan kurgular olduğunu iddia eder. Postmodern yaklaşım, anti-hümanist karakteri uyarınca akıl ve düşünceyi merkeze koyan her türlü anlayışı reddederek “merkezsiz” bir gerçeklik resmi çizer. Merkezsizlik iddiası, perspektife yaptığı vurguyla bütüne ilişkin genel bir açıklamanın meşruiyet bakımından sorunlu olduğunu, gerçekliğin bağlamsal,

yerel ve sınırlı söylem ve dil oyunları içinde “oluşturulan kısmi bir gerçekliğe tekabül edebileceğini” iddia eder. Bir “kurgu” olduğu iddiasıyla kendinden menkul rasyonel ve otonom öznellik tasarımını reddeden postmodern teori, bunun yerine bağlamsal dil oyunları veya söylem ürünleri olan farklı, parçalı ve çok katmanlı, çok kimlikli “öznellikler” olduğunu dile getirerek, özne tarafından yapılan politik-ahlaki tercih ve kararların perspektifler ötesi, evrensel doğru ve yanlış olma ölçütleriyle değerlendirilemeyeceğini iddia eder.<sup>74</sup> Modern düşünce bütün ve totalite kavramını merkeze alırken, postmodern teori ise tikel olanı ön plana çıkarır. “[P]ostmodern teorinin büyük kısmı diyalektiği ve totalleştirici makro teoriyi saldırgan bir tarzda reddeder. Farklılık, bölük pörçüklük, çoğulluk ve heterojenliğe verdikleri ağırlıkla postmodernistler, içsel olarak baskıcı olduğu gerekçesiyle rasyonellik, totalite, konsensüs ve toplumsal sistem kavramlarını reddetme eğilimindedir (Best & Kellner, 2011: 268).”

Adorno da benzer bir yaklaşımla, varlığı bütünlük ve mutlaklığı içinde kavramanın veya teoriyle yakalamanın imkân dahilinde olduğunu düşünmediği için böyle bir iddiayı temele alan felsefi girişimlerin yanlısamalardan hareket edeceğini iddia eder. Bu kanaatin temelinde, düşünürün modern geleneğin düşünce ile varlık arasında olduğu varsayılan özdeşlik kavramına karşı eleştirel bakışı yer alır. Diğer bir deyişle, Adorno düşünce veya akıl ile doğa arasında (modern empirizm ve rasyonalizmin çoğunlukla paylaştıkları biçimiyle) bir tekabüliyet ilişkisi olduğu iddiasını reddederek, burada olsa olsa “düşünce ve nesnesi arasındaki ortadan kaldırılamaz farklılığı muhafaza eden bir "özdeşsizlik"ten (*non-identity*)” bahsedilebileceğini düşünür (Best & Kellner, 2011: 272). Düşünür bu nedenle felsefi düşüncenin konusunun genel varlık

---

<sup>74</sup> Söz konusu eleştirilerin yalnızca liberal politik teorileri değil, aynı zamanda Marksizm gibi yine modern öncüllere dayanan sol teorileri de tahrip ettiğini ifade etmek gerek. Postmodern eleştiriler Marksist teoriyi birçok bakımdan hedef alsada Marksist gelenekte politik failin kimliği etrafında yapılan tartışmalardan yeni teorik yaklaşımlara alan açmasıyla sınıf kavramı ön plana en çok çıkan kategoridir. Bu eleştiri ve tartışmalara göre tüm politik toplumsal ilişkileri yalnızca sınıfsal ayrımlarla kategorize etmek son derece indirgeyici ve söz konusu ilişkiler içinde var olan farklı cinsiyetleri, etnik, kültürel, tarihsel kimliklerin sorunlarını, önceliklerini, beklentilerini ve yönelimlerini görünmez kılması bakımından yetersiz kalmaktadır. Diğer bir ifadeyle çağdaş Marksist teoride “krize yol açan şey, bizzat çağdaş toplumsal mücadelelerin çoğulluğu ve bu mücadelelerin içerdiği zenginlikler olmuştur (Laclau ve Mouffe, 2012: 27).” Postmodern teorinin eleştiri ve iddialarını kabul etmekle beraber Marksist teoriyi tümüyle terk etmek yerine bu eleştiriler ışığında teorinin yeniden yapılandırılabilirliğini düşünen Post-Marksist yaklaşımlar içinde Ernesto Laclau ile Chantal Mouffe tarafından geliştirilen radikal demokrasi teorisi en bilindik olanlardandır. Bu düşünürlerle göre Marksist teorinin çağın gerçekliğini yakalayıp ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için hegemonya, söylem, fark, çoğulluk, toplumsal antagonizma gibi yeni teorik kategoriler ışığında yeniden düzenlenmesi gerekir. Bkn. Laclau, E. & Mouffe, C. (2012) *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*. Çev. Ahmet Kardan. İstanbul: İletişim Yayınları.

veya evrenseller değil, tikeller olabileceğini ve gerçekliğin söz konusu tikellerin birbirleriyle olan ilişki ve etkileşimleri içinde aranabileceğini, buradan sağlanan bilgilerin de evrensel hakikatin bilgisini değil, belirli nesne veya varlık gruplarının tikel koşullarını ortaya koyabileceğini iddia eder. Tikele olan vurgusu, düşünce ve varlığın özdeşliği şeklindeki idealist görüşü reddedişi, klasik özne-nesne ayırımına saldırması ve evrensel kategorilerin bilinebilirliğine olan şüphesi Adorno’yu postmodern düşünceye yaklaştırırken, tikellerin ilişkilerinin diyalektik dolayım yorumlanarak tikelin içinde yer aldığı toplumsal ve ekonomik ilişkiler ile bütüne dair genel bir çerçevenin çizilebileceğine, bütünsel gerçekliğin bir eleştirisinin yapılabileceğine ve bu eleştiri aracılığıyla söz konusu gerçekliğin dönüştürülebileceğine olan inancı onu postmodern düşünürlerden ayırmaktadır. Başka bir ifadeyle, postmodern teoriye göre tikellerden kapsayıcı büyük anlatılar veya iddialara gitmek mümkün değilken, Adorno tikel durum veya nesne ilişkilerine uygulanan diyalektik yöntemle yapılan dolayım aracılığıyla varlığın gerçekliğine ilişkin geçerli çıkarımlara varılabileceğini iddia eder. Ancak söz konusu çıkarımların geçerlilikleri düşünce ile varlık arasındaki kapanmaz farktan dolayı hiçbir zaman mutlak, bağlam aşırı, zaman ve mekânı aşan bir hakikat statüsüne yükselmez. “Şu hâlde, her bir tikel, kurucu bağıntıların ya da dolayımın benzersiz bir şekillenimidir [configuration]. Diyalektik düşünce, bu tikelleri aydınlatacak beti [figures] ya da düşünce kümeleri üretecektir. Ama düşünce kümeleri ile tikelin şekillenimi arasında daima bir özdeşlik söz konusudur (Best & Kellner, 2011: 277).”<sup>75</sup>

Habermas hem *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nin tezlerinin hem de genel olarak postmodern kuşku, üçüncü bölümde görüldüğü gibi, aklın belirli bir işlevinin diğer işlevleri göz ardı edilerek aşırı bir genellekle değerlendirilmesi gibi yanlış veya tek yanlı bir yorumdan kaynaklandığını ileri sürerek, aklın ilerici yönüne dikkat çeker. Düşünürün kendi çalışmaları da, *İletişimsel Eylem Teorisi*’nin önsözünde “1960’ların sonundan bu yana Batı toplumları batı rasyonalizm mirasının artık tartışmasız şekilde kabul edilemeyeceği bir duruma yaklaşmaktadırlar” (Habermas, 1985: xli) biçiminde işaret edilen yaygın iddialara karşı modern rasyonaliteyi savunmak gibi bir motivasyonun ürünüdürler. Habermas çağdaş dünyada modern rasyonaliteye yönelik kuşkunun ortaya çıkardığı karamsarlığın genel olarak mücadele edilmesi gereken “bir

---

<sup>75</sup> Postmodern teori ile Eleştirel Teori arasında bu bağlamda kısa bir karşılaştırma için bkn. Benhabib, 2005: 35.



ruh hali olduğunu” dile getirerek şöyle devam eder; “postyapısalcılık tarafından canlandırılmış bir Nietzscheciliğin gölgesi altında Horkheimer ile Adorno'nunkine şaşırtıcı derecede benzeyen ruh halleri ve tutumlar yaygınlaşmaya başladı. Bu karmaşaya engel olmak istiyorum (Habermas, 2003c: 85).” Dolayısıyla kendisine modern akıl ve projeyi savunma misyonu yükleyen Habermas’ın karşısında modern rasyonel projeye yönelik kuşkular bağlamında ortaklaşan Eleştirel Teori birinci kuşak temsilcileri ile bir tür “yeni muhafazakârlık” olarak adlandırdığı postmodern teorik yaklaşımlar bulunur.

### 5.3.2. Bitmemiş Bir Proje Olarak Moderniteyi Savunmak

Habermas, Horkheimer ile Adorno'nun Aydınlanmaya yönelik radikal şüphe argümanlarına ilişkin eleştirilerini *Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü* (1982) adlı yazısında ortaya koyar. Habermas ebetteki kapitalist ekonomi ile modern devlette geçerli toplumsal ilişkilere dair geçerlilik ölçütlerinin araçsal güç/iktidar ilişkilerine göre düzenlenme eğiliminde olduğunu göz ardı etmez. “Gerçekten de kapitalist ekonomi ve modern devlette, tüm geçerlilik sorunlarını -kendini korumayı dert edinen öznelerde ve kendi içinde sürekliliğini koruyan sistemlerde görüldüğü gibi- erekli rasyonelliğin sınırlı ufkuna mahkûm etme eğilimi de güçlenmektedir (Habermas, 2003c: 91).” Ancak bununla birlikte modern rasyonalizasyon veya Aydınlanmanın sadece bu eğilimi güçlendiren bilimsel teknik gelişimden ibaret olmadığını, bunun yanında ahlaki, politik, estetik vb. diğer toplumsal-kültürel alanlarda ve toplumsal uzlaşmayı mümkün kılan iletişimsel akıl kapasitesinde de ilerleme sağladığını ileri sürerek Horkheimer ile Adorno'nun indirgemeci yaklaşımlarına itiraz eder.

*Aydınlanmanın Diyalektiği*, burjuva ideallerinin boyunduruğu altında kalmış (ayrıca onlarla birlikte araçsallaştırılmış) kültürel modernitenin rasyonel içeriğine haksızlık etmektedir. Bunu söylerken, bilimlere ve hatta bilimlerin özdeşünüm süreçlerini, teknik olarak yararlı bilginin ortaya çıkarılmasından ibaret olmanın ötesine götüren özgül kuramsal dinamikten söz ediyorum; bunun da ötesinde, (her ne kadar çarpık ve eksikli bir biçimde de olsa) anayasaya dayanan hükümetin kurumlarına, demokratik iradenin formasyonuna ve kimlik formasyonunun bireysel motiflerine de katkıda bulunan ahlak ve hukukun evrensel temellerinden söz ediyorum; ve nihayet, erekli etkinliğin buyruklarından ve gündelik algılar üzerinde varılan uzlaşılardan özgür kılınan öznelliğin, merkezsizleşerek kazandığı temel estetik deneyimlerin -avangard sanat eserlerinde sunulan, sanat eleştirisinin söylemlerinde açıkça ifade edilen ve bireyin kendini gerçekleştirme için ihtiyaç duyduğu değerler silsilesinin yenilikçi bir biçimde zenginleştirilmesiyle belli bir ölçüde aydınlatıcı bir etkiye (ya

da en azından öğretici olmanın tersi bir etkiye) ulaşmayı başaran deneyimlerin-  
üretkenliğinden ve patlayıcı gücünden söz ediyorum (Habermas, 2003c: 91-92).

Habermas, Horkheimer ile Adorno'nun kapitalist modernite üzerine ortaya koydukları birtakım teşhis ve eleştirilerde haklı olduklarını düşünmekle beraber bu eleştirilerin topyekûn Aydınlanma projesi ve daha öte modern aklın kökenlerine götürülecek kadar genişletilip radikalleştirilmesine ve dolayısıyla modernitenin yukarıda ifade edilen birbirinden farklı toplumsal yapılarda sağladığı ilerlemeyi göz ardı edecek biçimde akli araçsal akılla özdeşleştirmesine karşı çıkar. Habermas'a göre iki düşünür (Nietzsche'nin akla yönelik radikal ve yıkıcı eleştirilerine paralel biçimde) modern akıl ile onun eleştirel, ilerletici kapasitesini araçsal akla indirgerken aklın kendi işlev ve uygulamaları üzerinde gerçekleştirmeye muktedir olduğu öz-eleştirel kapasiteyi göz ardı etmekle performatif çelişkiye (*performative contradiction*)<sup>76</sup> düşmektedirler. Habermas'ın bununla ifade etmek istediği, düşünürlerin tamamıyla araçsal bir kimliğe sahip, otonomi ve eleştirel kapasiteden yoksun olarak tarif ettikleri modern akla yönelik eleştiriye yine aynı aklın eleştirel olanağına başvurarak gerçekleştirdiklerini görememeleridir. “Eleştirel kapasitenin kendisini yok edişinin bu şekilde betimlenmesi paradoksaldır, çünkü betimlemenin yapıldığı anda bile, yok olduğu ilan edilen eleştiriden yararlanılmalıdır. Aydınlanmanın kendi araçlarıyla hareket ederek aydınlanmanın totaliterleşmesini açığa vurmaktadırlar (Habermas, 2003c: 97).” Buna göre modern akıl veya Aydınlanma projesinin uygulamada her ne kadar eleştiriye mahal verecek eksikleri olsa da, bu eksikliklerin tespit ve teşhis edilip düzeltilmesinde gene aynı aklın eleştirel veya öz-eleştirel kapasitesi dışında başvurulabilecek başka araç yoktur. Bu da modern toplumsal yaşam ve kurumlarda var olan patolojileri gene modern aklın kendi eleştirel kapasitesi yoluyla tespit ederek iyileştirebilmesinin imkanını göstermesi bakımından modern aklın bütünüyle olumsuzlama girişiminin geçersizliğini gösterir. Daha doğru bir ifadeyle böyle bir girişimin paradoks veya çelişkiye düşmeksizin geçerli bir eleştiri geliştirmesi imkansızdır. Habermas bu nedenle Horkheimer ile Adorno'nun modern akli bu denli radikal bir eleştiriye tabi tutup olumsuzladıktan sonra özgürleşme ideali için sunulabilecek başka alternatif

---

<sup>76</sup> İngilizcesi “performative contradiction” (Almanca: *performativer Widerspruch*) olan kavramsallaştırma, referans yapılan Türkçe çeviride “gerçekleştirici çelişki” olarak çevrilmiştir. Ancak söz konusu kavramsallaştırmanın özellikle Yordam Kitap yayınevine ait çevirilerde tercih edilen “performatif çelişki” ifadesi kavramın Türkçede aktarmak istediği anlamı karşılamak bakımından daha uygun olduğu düşünüldüğü için bu çalışmada kavramın Türkçe karşılığı olarak “gerçekleştirici” yerine “performatif” ifadesi tercih edilmiştir.

koyamadıklarını, bu yüzden Aydınlanma projesine karşı tutumlarının yapıcı olmaktan ziyade salt yıkıcı bir eleştiri düzeyinde kaldığını ifade eder. Bu türden bir eleştiri, eleştiriye imkân sağlayan aklın kendisini de yerinden ederek nihayetinde kendi altını oyan yıkıcı bir girişime varır (Habermas, 2003c: 98). Düşünürlerin Nietzsche'nin yaptığı gibi akıl ile onun eleştirel kapasitesine yönelttikleri eleştirinin kendi altını oymaktan geri durması için yapabilecekleri tek bir şey vardır: “Eğer son maskeyi düşürmekten geri durmak istemiyor ve eleştiriye devam etmek istiyorlarsa, tüm rasyonel ölçütlerin çöküşünü açıklarken, en azından bir tane rasyonel ölçüte dokunmaktan kaçınmaları gerekiyor (Habermas, 2000c: 104).” Bu tek ölçütün kabul edilmesi zorunluluğu da modern Aydınlanmacı akıl projesi ile onun eleştirel, eşitlikçi, ilerletici evrensel ilkelerinin tümüyle ideoloji ve üzeri örtülmüş araçsal rasyonaliteye indirgenip reddedilebilir olmadığını kabul etmeye bağlıdır. İdeolojik olmakla suçlanan modern akıl eleştirisi yine aynı aklın imkanlarıyla yapılmak zorunda olduğuna göre söz konusu aklın ideolojiden geriye kalan özgürleştirici bir otonomisinin peşinen kabul edilmesi gerekir. Bu Habermas'ın modern Aydınlanmadan vazgeçilemeyeceğine dair düşüncesinin merkezi ögesine tekabül eder. Aynı düşünsel çizgi farklı türde argüman ve teorik zeminlere başvurularak dönüşüme uğramışsa da Habermas'ın ilk eseri olarak görülebilecek *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*'ne kadar takip edilebilir.

Habermas'ın modernitenin sonunu ilan eden anti-modernist geleneklere karşı kaleme aldığı bir diğer yazısı olan “Bitmemiş Bir Proje Olarak Modernite” (1980) metninin başlığı bir anlamda Habermas'ın moderniteyi sahiplenişinin mottosu haline gelmiştir. Habermas bu yazıda Weber ile Frankfurt Okulu birinci kuşak düşünürleriyle olan hesaplaşmasının ötesine geçerek yukarıda ifade edildiği gibi modernizm projesine farklı gerekçelerle karşı çıkan veya politik-toplumsal dejenerasyondan modern yenilikçiliği sorumlu tutan postmodernist düşünürler veya onun adlandırdığı biçimiyle yeni-muhafazakarların iddialarını da yanıtlama ihtiyacı hisseder. Modern aydınlanma ilkelerinin evrensellik iddiasını reddeden bu daha geniş cephenin tezlerine Horkheimer ile Adorno'nun eleştirilerine verilen karşılıkla hemen hemen aynı türden bir yanıt verilir: kapitalist ekonomi ile bürokratik modern devletin idari yapısında geçerli olan araçsal rasyonalitenin dayandığı sistem entegrasyonunun kültürel-toplumsal yeniden üretimin geçerli olduğu ve kendisine özgü otonomisi olan yaşam dünyasının iletişimsel mantığına genişletilip mal edilmesi.

Yeni-muhafazakarlık, ekonomi ve toplumun iyi kötü başarılı kapitalist modernleşmesinin rahatsız edici yüklerini kültürel modernizmin sırtına yükler. (...) Yeni-muhafazakâr, çalışma, tüketim, başarı ve işsizliğe karşı değişen tavırlar için, ekonomik ve sosyal nedenler aramaz. Sonuç olarak da bütün sayacaklarının sorumluluğunu -hedonizm, sosyal kimliğin yokluğu, itaat noksanlığı, narsizm, statü ve başarı yarışından çekilme- "kültür" alanına yükler. Gerçekte ise, kültür, bütün bu problemlerin yaratılmasına, sadece oldukça dolaylı ve aracılı bir yoldan katılır. (...) Ekonomik büyümenin dinamikleri ve devletin ulaştığı örgütsel başarıların baskısı altında, bu toplumsal modernleşme insan varoluşunun daha önceki formlarına derinlemesine sızar. Bence yaşam-dünyalarının (Lebenswelt), sistemin baskısına tabi kılınması, gündelik yaşamın iletişimsel altyapısını bozan bir olaydır (Habermas, 1994: 35-36).

Bu tek yanlı okumalar Habermas'a göre bir ölçüde modernitenin maddi yeniden üretim ilişkilerine, diğer bir deyişle araçsal rasyonalitenin ilerlemesine odaklandıkları için rasyonalizasyonu tek bir boyutta göz önünde bulundurmuşlar ve dolayısıyla modern rasyonalizasyonun kültürel, normatif, simgesel yeniden üretime dayanan ilerici boyutunu göz ardı etmişlerdir. Bu da moderniteyi kapitalist üretim ve tüketim ilişkileriyle özdeşleştirmelerine ve modern toplumsal ilişkileri salt ekonomik üretim ve iktidar ilişkilerinin genişlemesi perspektifiyle ele almalarına neden olmuştur. Habermas'ın bu indirgemeci yaklaşımdan kendisini kurtarma girişimi rasyonelleşmenin toplumsal ilerlemede rol oynayan araçsal maddi ilerlemenin yanında iletişimsel akıl aracılığıyla ahlaki, normatif, eleştirel ilerlemenin rolünü de ortaya koymasına dayanır. Bu, bir yönüyle Marx'ın üstyapı öğeleri olarak sınıflandırdığı ahlak, hukuk, kültür ve politika gibi aslında kendi iç dinamiklerine sahip toplumsal yapıların maddi üretim ilişkilerine denk düşen ekonomik altyapının belirleyiciliğine bağlanmasına bir itiraz olarak da okunabilir. Habermas modern toplumsal değişimde her ne kadar maddi üretim ve idari iktidar ilişkilerinin rolünü inkâr etmese de Marx'ın üstyapı öğeleri olarak sınıflandırdığı simgesel normatif toplumsal öğelerin kendi özgün tarihsel mantıklarını takip eden bağımsız, bir anlamda otonom karaktere sahip olduklarını iddia eder (Habermas, 1979b: 116-117). "Yaşam dünyasının sembolik yeniden üretimindeki aksaklıklara yönelik [bunları maddi yeniden üretim koşullarıyla sınırlı kalarak açıklayan] bu materyalist yaklaşım "yaşam dünyası"ndan daha geniş bir kavramsal temelde işleyen bir teori gerektirir (Habermas, 1987: 148)." Bu da toplumu yaşam dünyası kavramıyla birlikte aynı zamanda sistem perspektifinden de ele alan bir toplum teorisi yaklaşımını gerektirir. Dolayısıyla modernleşme sürecini bir ilerleme süreci olarak okuyan, ancak onu nihayetinde karanlık bir dünya imgesiyle özdeşleştiren düşünürlerin hepsinin (farklı teorik yaklaşımlarla olsa bile) paylaştıkları

kusur aynıdır: “toplumsal rasyonalizasyonu eylem içeriklerinin/bağlamlarının araçsal ve stratejik genişlemesiyle özdeşleştirmek (Habermas, 1985: 144).”

Arendt’in özellikle modern politika anlayışında ön plana çıktığı haliyle politik alana rasyonel bir hakikat veya doğruluk değer yahut da ölçütüyle yaklaşmak şeklindeki anlayışa karşı çıkıp çoğulluk, fark ve tikele vurgu yaparak postmodern teorilerin perspektifine bir ölçüde yaklaştığından bahsedilebilir. Ama yukarıda belirtildiği gibi Arendt akli tümüyle devre dışı bırakan irrasyonel bir politika anlayışı da geliştirmez. Zira aklın veya düşünmenin devre dışı kaldığı veya bırakıldığı yerde tahakküm ve manipülasyona ve dolayısıyla içinde kötülüğün sıradanlaştığı koşullara alan açılmış olacaktır. Bu *Aydınlanmanın Diyalektiği* ile postmodernlerin akli tahakkümle özdeş gören anlayışlarından bir kopuş anlamına gelir. Ama akıl tümüyle politik alanı domine edecek kapsama sahip ilkeler de üretmez, çünkü politik alan ne akıl ne de başka hiçbir şey için veya uğruna domine edilebilecek bir alan olarak anlaşılabilir. Diğer bir deyişle akıl evrensel bir hakikate göndermede bulunarak gerçekleştirilmediği de, politik alanda insanların birbirlerini anlamalarını, ortak bir anlayış geliştirerek uyumlu yargı ve eylem tesis etmelerini mümkün kılmayı sağlayan önemli bir işleve sahiptir. Akli özdeşlik ve totalite lehine fark ve çoğulluğa karşı açılan savaşın aracına dönüştürmek yerine, tam da fark ve çoğulluğun içinde korunabileceği koşulları kolektif bir şekilde üretmeyi sağlayacak ortak eylem için bir imkân olarak ele almak gerekir. Dolayısıyla yapılması gereken ilk şey, akıl ile özdeşlik arasında dolaysız bir ilişki kuran anlayışın ötesine, akıl ile fark veya çoğulluğun zorunlu olarak karşıt olduğu ön yargısını terk ederek geçmektir. Aynı anlayış Habermas ve hatta Rawls tarafından da paylaşılmakta, bununla birlikte teorik düzleme farklı kapsam ve formüllerle yansıtılmaktadır. Rawls da tek bir ortak hakikat veya herkes için geçerli olacak evrensel bir doğruluk olanağına karşı çıkarak kapsayıcı doktrinleri politika alanının dışında bırakmak gerektiğini düşünürken, bir ölçüde çağdaş toplumun çoğulluğuna vurgu yaparak ortak bir inanç veya görüş altında evrensel bir doğruluk ölçütü geliştirmeye şüpheyile yaklaşan (komüniteryenizm ile beraber) “post yaklaşımların” eleştirilerini göz ardı etmediğini göstermektedir. Burada ‘kapsamlı doktriner’ ile ‘büyük anlatılar’ arasında anlam bakımından bir tür paralellik kurulabilir. Taraflar çoğulculuk ile farklılığın indirgenemezliğine yaptıkları vurguda ortaklaşırlarken, Rawls’un rasyonel ve makul herkesin rıza göstererek üzerinde uzlaşabileceği adalet gibi “rasyonel” bir ilkenin tesis edilebilirliğine dair inancı ayrıştıktıkları noktaya tekabül eder. En nihayetinde Habermas

da modern toplumlar için çoğulluk ve farklılığın göz ardı edilmez toplumsal özellikler olduğunu, toplumsal bütünleşme araç ve olanaklarını analiz eden çağdaş bir toplum teorisinin bu çoğulluğu kaçınılmaz olarak göz önünde bulundurması gerektiğini iddia etmesine rağmen, insanın iletişimsel rasyonel yetilerine, başka bir ifadeyle (iletişimsel) akla yönelik umutlarıyla herkesin tesis edilme sürecine katılarak rıza gösterdiği, birbirlerinden farklı kültür, tarihsel arka plana, dünya görüşlerine sahip tarafların fikir birliğiyle onay verdikleri evrensel rasyonel ilkelerin oluşturulabileceği olanağı üzerinde ısrarından vazgeçmez. Tüm fark ve ayrımlar bir yana, düşünürlerin birbirlerine yaklaştıkları nokta özellikle politik alanda özgürlük veya otonomi ile eleştiri arasında içsel bir ilişki olduğunu iddia eden Kantçı zemindir. Arendt'in ideoloji ve propaganda gibi manipülatif belirleyicilerin etkisine rağmen kendi kararını başkasının yargı ve tercihlerine bırakmayı reddetmek (Kantçı terimlerle erginlik) olarak gördüğü politik sorumluk alma gerekliliği, düşünme ile eleştiri ve nihayetinde özgürlük arasında olduğuna inandığı bağa işaret eder. Özgürlük, heteronomi görünümündeki otoritelere karşı eleştirel tutum alabilmekle, eleştirel tutum almak düşünmekle, düşünmek sorumlulukla, sorumluluk alabilmek de imkân sağlamak bakımından otonomiyle ilişki içinde görülür. Habermas da iletişim ve sağlıklı, rasyonel düşünmenin önünde engel teşkil edebilecek, onu çarpıtabilecek politik, ekonomik, toplumsal, ideolojik tüm manipülatif baskılar karşısında insanın akıl aracılığıyla ortak ilkelere karar verebileceğini iddia ederken, politik rasyonalizm veya rasyonel bir zemine dayanan bir politika teorisi için otonomi ile eleştiri ve onların birbirlerini karşılıklı olarak mümkün kılan içsel ilişkilerini temele koymak zorunda olduğuna inandığını gösterir. Akıl ve rasyonalite nihayetinde düşünürlerin teorilerinde ona verdikleri yer veya ondan beklentilerinin farklılığına rağmen eleştirel tutum, itiraz ve dolayısıyla özgürlüğü bir değer olarak alan politik toplumsal örgütlenmede gözden çıkarılamaz bir başvuru noktası olarak kalmaya devam eder.

## 6. SONUÇ

Bu çalışma, çağdaş politik tartışmalarda ön plana çıkan sorunların çözümüne yönelik aklı referans alan veya onun göz ardı edilemez rolüne işaret eden yaklaşımlar geliştiren Arendt ve Habermas'ın ortaya koyduğu argüman ve teorik perspektifleri Kant'ın ahlak, politika ve estetik teorisiyle ilişkileri çerçevesinde ele alarak incelemeye tabi tutmuştur. Söz konusu incelemenin problematiği, çağdaş toplumsal yaşamın adalet, eşitlik, özgürlük, refah, toplumsal uyum ve bütünleşme gibi önemli ihtiyaçlarına ilişkin politik ve ahlaki sorunların çözümü için aklın çeşitli nedenlerle uygun veya doğru adres olmadığı düşüncesinin baskın bir kanaat haline geldiği bir çağda aklın yapıcı işlev ve rolünün savunulabilirliğinin imkânı bağlamında ortaya çıkmaktadır. Bu sorunların çözümü için aklın rol ve işlevinin önemini vurgulayan yaklaşımların karşı karşıya kaldığı zorluk, böylesi bir çağda aklın sadece çözüm üretme konusunda yetersiz olduğunun ileri sürülüyor olmasının ötesinde, doğrudan doğruya sorunların kaynağı veya en azından bir parçası olarak gören iddiaların azımsanmayacak farklı çevre ve gelenek tarafından paylaşılıyor olmasından ileri gelir. Aklın insan yaşamının adil ve özgür koşullar içinde düzenlenmesi için en doğru ve uygun adres olduğunu dile getiren modern anlayış veya modernite, bu baskın kanaatten tarihsel olay ve deneyimler ışığında gözden düşmüş veya sonu gelmiş bir proje konumuna itilerek nasibini almaktadır. Rasyonel projenin yaşanmasını engellemesi beklenen tarihsel olay ve deneyimler kısaca iki büyük Dünya Savaşı, özgürlük, eşitlik ve hak gibi ideallerin beşiği olan Avrupa uluslarında tahakkümcü totaliter yönetimlerin büyük halk kitlelerinin desteğiyle yönetime gelmeleri, soykırımlar ve atom bombası gibi kitlesel kıyımlara yol açabilecek silahların doğrudan sivillere yönelik kullanılması gibi şahit olunmuş travmatik olaylar olarak özetlenebilir. Akla karşı öne sürülen eleştiriler, modern rasyonel yaklaşımın insanlığı vaat ettiği gibi daha iyiye değil, daha kötüye götürdüğü ve aklın toplumsal yaşamın düzenlenmesinde doğru rehber olduğu yönündeki iddianın tarihsel deneyimlerle test edilerek yanlışlandığı inancına dayanır. Böylesi felaketlerle karakterize olan yakın geçmişin çağımız üzerinde bıraktığı

karanlık, kötümser ruh hali ve umutsuzluğun gölgesinde yürütülen tartışmalarda, yoğun saldırılarla karşı karşıya olan aklın politik bir arada yaşamın uygun koşullarının inşa edilmesinde hala önemli bir rolü olduğu şeklindeki iddiayı (birbirinden farklı düzeylerde de olsa) ileri sürerek birbirine yaklaşan Arendt ve Habermas'ın tez ve iddiaları dikkate alınmayı hak ediyor. Düşünürlerin söz konusu yaklaşımlarını çalışma konusu yapmaya değer kılan daha önemli unsur ise, dile getirilen çağdaş baskın eğilim karşısında aykırı veya “marjinal” kalan tutumları değil, aynı zamanda akla karşı radikal ve uç noktalara varan şüphe ve reddiyeye karşı aklın olumlu işlev ve rolüne dair ileri sürdükleri iddiaların “akla” daha yatkın olmasıdır. Bundan dolayı aklın hala toplumsal politik sorun ve tartışmalarda girilen çıkmazlara bir çözüm geliştirebilir olup olmadığı sorusuna dolaylı veya doğrudan olumlu yanıt veren Arendt ile Habermas'ın yaklaşımlarının çerçevesini ortaya koymak, bu yanıtların tatmin edici olup olmadığını soruşturmak ve haklı oldukları noktaları aydınlatmak, akli tüm boyutlarıyla mahkum etmek biçiminde artık neredeyse peşin hüküm haline gelen çağdaş baskın eğilime karşı eleştirel bir mesafe kazanmak için de yol gösterici olmaktadır. Kanımca Arendt ve Habermas'ın eleştirel bir tutumla aklın hem olumlu hem de olumsuz taraflarını, başka bir ifadeyle neden olabileceği tehlikelerin yanında politik toplumsal yaşamın düzenlenmesinde üstlendiği role de yer vererek ele almaları, çağdaş toplumsal politik tartışmalara yaptıkları en önemli katkılar arasında gösterilebilir.

Şüphesiz aklın olumlu, yapıcı rolüne vurgu yapan iddiadan taraf olmak klasik Aydınlanma felsefesinin argüman ve kabullerini olduğu gibi devralarak sürdürülen bir tutumla gerçekleştirilemez. Zira aklın zorunlu olarak en iyi ve doğru olanı ortaya koyabileceğine kör bir inançla bağlanmanın bir sonucu olarak ideoloji ve manipülasyonların çarpıttığı “yanlış bilinç” formlarının özgürlüğün yitiminde, ekonomik ve toplumsal eşitsizliklerin kurumsallaşarak kök salmasında rolü olan “karanlık” tarafını göz ardı etmenin oldukça eksik, fazlasıyla naif ve gerçeklikten uzak olduğunun farkında olmak da bir o kadar hayattır. Platon'dan beri süregelen bir anlayışın modern dönemdeki izdüşümü olarak yorumlanabilecek, herkes adına en doğru ve en iyiye en akli başında lider, parti ve hareketin (gerekirse herkese rağmen) karar vermesi gerekliliği, türlü vesayeti eleştirel ve özgürleştirici gücüyle yok edebileceğine koşulsuz güven duyulan aklın mutlak bir otorite olarak yüceltilmesiyle gerekçelendirilir. Kölelik ile tahakküm, bireysel ve toplumsal rızayı bir ilke olarak



yücelten modern dönemle birlikte zor ve şiddetten ziyade ideoloji ve manipülasyonla çarpıtılmış akıl ve rasyonel “evrensel” ilkeler aracılığıyla tesis edilmiştir. Aklın “koşulsuz” evrensel iyilerle ilişkilendirilmesi, köleleştirici toplumsal ekonomik pratiklerin, eşitsizliğin, adaletsizliğin “istisnai koşullar” olarak kabul edilebilir kılınmasına katkı sunar. Kant’la birlikte diğer modern düşünürlerin metafiziğin önünü almak için akla koyduğu sınırlara rağmen akıldan onun gücünü aşan beklentiler yüklemeyi sürdürmeleriyle meydana gelen gerilim aklın hanesine yazılan bir hayal kırıklığıyla sonuçlanmıştır. Farklı şekilde ifade edecek olursak, akli doğrudan doğruya evrensel, kozmik, teolojik, metafizik güç veya varlıklardan modern öncesi beklenen bir sorumluluk ve işlevi üstlenmekle yükümlü kılmak akli tam da yıkması beklenen önyargılarla tekrardan ama farklı bir yolla muhatap kılmak ve ona haksızlık etmek olacaktır. Zira tarihten edindiğimiz tecrübeler sayesinde bugün artık aklın bir ve tek, zaman ve mekân ötesi, tüm perspektif ve bağlamları aşan ve kapsayan ilkelerle doğrudan bir temasının olmadığını, olamayacağını, böyle olduğunu farz etmenin ne kadar tehlikeli olabileceğini biliyoruz. Diğer bir deyişle akla koşulsuz ve kendinden menkul bir iyi ilke veya değer yüklenemeyeceği, “yanlış ellerde” en yıkıcı silahtan daha tehlikeli olabileceği, rasyonalitenin eşitlik, özgürlük, adaletle dolaysızca özdeş sayılamayacağı gibi düşünceler tarihsel olaylardan bize miras kalan öğretici dersler olarak önümüzde duruyor. Eldeki tüm bu veriler, rasyonel olduğu iddia edilen içeriklerin herkes için kabul edilmesi gerekliliğine gönderme yapan bir varsayımı geride bırakmayı, iyiyi, doğruyu, özgürlüğü, eşitliği, kısacası daha iyi olanı yakalamanın tek bir rasyonel iyi ve doğru aracılığıyla mümkün olamayacağını kabullenmeyi ve böylece çağdaş çoğulcu toplumsal çeşitliliği, farklı beklenti ve ihtiyaçların varlığını hesaba katan aklın iyiye olduğu kadar kötüye de kapı aralayabileceği gerçeğini ihtimal dahilinde tutan bir rasyonalite perspektifi geliştirmeyi zorunlu kılıyor. Dolayısıyla “her nasıl eylerse iyi eyler” gibi tanrıya olan kör inanca dayanan güvenin bu sefer koşulsuz iyilere ulaştırabileceği inancıyla akla bağlanmasına, başka bir deyişle aşkın tanrıdan boşalan yere benzer beklentilerin yüklendiği içkin bir akli yerleştirmeye yönelik girişime karşı şüphe hem haklı hem de gerekli bir tavır olarak anlaşılmalıdır.

Ancak söz konusu tereddüdü meşru ve gerekli görmek, diğer bir ifadeyle aklın mutlaklaştırılmasına karşı tetikte olmak, onu çağdaş felaketlerin tek müsebbibi olarak tümüyle gözden çıkarmak gibi uç bir iddiaya da vardırılamaz. Zira ister araçsal isterse

normatif boyutlarıyla olsun aklın insan yaşamının maddi ve tinsel ihtiyaçlarını gidermede sağladığı ve sağlayabileceği katkıyı görmezden gelmek veya yok saymak, aklın mutlaklaştırılması iddiasıyla savunulamazlık bakımından aynı değere sahiptir. Aklın ayırım koymayı sağlayan rasyonel ölçütünün tümüyle geçersiz ve keyfi bir standart olduğunu dile getirmenin neden olabileceği sonuçlar, aklın iyi ve kötüyü birbirinden mutlak ve evrensel standartlarla ayırabileceği iddiasının yol açtığı ve açabileceği sonuçlardan nitelik bakımından çok farksız olmayacaktır. Zira iyi ve kötüyü, doğru ve yanlış ayırmayı sağlayacak herhangi rasyonel bir ölçütün olmadığını savunmak, büyük ülkelerin, şüphe edilmez mutlak doğruların, herkes için iyi olan evrensel değerlerin götürdüğü kör savaflara bu sefer de her şeyin diğer her şey kadar meşru, haklı ve savunulabilir olduğunu varsayan rölativist veya kararcı anlayışların sürüklemesiyle sonuçlanabilir. Bu bakımdan benzerliklere nazaran farklılıkların ön plana çıktığı çoğulcu toplumları ele alan ve çoğulluk ilkesi etrafında örgütlenmiş bir politik topluluğun mustarip olduğu sorunlara çözüm üretme iddiasındaki toplum veya politika teorisinin aklın ortak bir zemin yaratabilme imkânı karşısında keyfi özneliği mutlaklaştıran bir kabule sivrilmekten kaçınmak gibi de bir ödevi vardır. Dolayısıyla toplumsal çoğulculuğu kabullenmek ile radikal bir politik rölativizme varabilecek bir rasyonalite eleştirisi arasında zorunlu bir özdeşlik veya dolaysız neden-sonuç ilişkisi olduğu türünden bir önyargıyla savaşmak, çağdaş politik rasyonalizmin birincil amaçlarından biri olarak ortaya çıkmaktadır.

Arendt ve Habermas'ın, tüm eksikliklerine rağmen, politik sorunlarla mücadelede aklın oynayabileceği rolü göstermek için müracaat ettikleri Kantçı rasyonaliteye çağdaş çoğulcu toplumsal yapıyı göz önünde bulundurarak yaptıkları müdahaleyi bu perspektif yolunda atılan bir adım olarak görmek mümkün. Her iki düşünür de akli iyi ile kötüyü birbirinden ayırt etme ölçütü olarak konumlandırırken politik, toplumsal insani ilişkiler alanının çoğul karakterini evrensel rasyonel soyut bir ilke, doğru, özne veya insanlık temsili içinde eritmeden ve kendi içinde yeni sorunlara neden olabilecek uçların ikisine düşmeden gerçekleştirme çabası içinde olmuştur. Bu müdahaleyle rasyonalite, kendisini yargılayacağı mahkemenin yegâne yargıç ve otoritesi olarak kendine duyduğu sonsuz inançla yine kendi kendisini atayan ve böyle yapmakla öz-eleştirel gücünü örtük şekilde tahrif eden akıl anlayışından koparılıp, çoğulculuğun renk ve anlamını verdiği politik alan katılımcılarının çoğul "akıllarının" öznelerarası etkileşimine bağlanır. Dolayısıyla çıkarlarını ideolojik bir perde altında evrensel çıkar

ve ilkeler olarak sunabilecek her türlü girişimin önüne geçmek için aklın koyduğu ölçü ve standartları belirleme ayrıcalığını belirli kişilerin, sınıfların, grupların, elitlerin veya “uzmanların” tekelinden kurtararak herkesin eşit katılım gösterdiği kamusal onay ve eleştiri süreçlerine yerleştirmekle aklın gerçek öz-eleştirel güç ve potansiyelinin tahkim edilmesi amaçlanmaktadır.

Burada Arendt ve Habermas’ın söz konusu girişimleri arasında ayırım ve belirli oranda gerilim yaratan can alıcı nokta ise düşünürlerin çoğulluğun üzerinde uzlaştıkları rasyonel fikir veya ilkelerin geçerliliğine dair belirledikleri kapsamın akıldan beklentileri oranında birbirinden farklılaşmasıdır. Buna göre Arendt, kamusal aktörlerin üzerinde uzlaştıkları ilkelerin evrensel geçerliliğe sahip olduğu iddiasının politik olanın temel ve birincil karakteri olan çoğulluk için (her ne kadar post-metafizik ölçütlere göre düzenlenmiş olsa da) özsel anlamda bir tehdit oluşturacağı şeklinde bir uyarıda bulunarak, üzerine uzlaşılan fikir veya “kanılar” arasındaki “ideal” ilişkileri doğruluk değerleri ışığında belirlenen hiyerarşik bir sıralamaya yerleştirmek yerine, eşit ve yatay bir düzleme oturan mütevazı bir “uyum” olarak tanımlamayı tercih eder. Kant’ın evrenseli tikelin önüne koyan pratik akıl anlayışından ısrarla kaçınarak, tikelin evrensel karşısındaki önceliğini, fark ve özgünlüğünü vurgulayan refleksif yargı görüşüne başvurması, Arendt’in akıl ve rasyonaliteyi mutlaklaştırmanın politik çoğulluk üzerinde yaratacağı tehlikelerden kaçınma hamlesine işaret eder. Evrensel karşısında tikele olan vurgu çoğulluğa, çoğul kanıların özsel eşitliği ve biricikliğine olan vurguyla birleşerek Arendt’in politik olana ilişkin yaklaşımının özünü oluşturur. Bununla birlikte Arendt’in fırsat eşitliği, politik katılım ve kamusal ifade imkanını içeren politik eylem koşulları üzerinde dolaylı veya doğrudan etkileri olan ekonomik eşitsizliği göz ardı etmesi, kamusal politik eşitliği varoluşsal antropolojik bir eşitlikle özdeşleştirilmesi ve (ekonomik toplumsal) eşitsizliği politik alandan dışlamanın yolu olarak ekonomik belirlenimleri/ilişkileri politik olanın konusu olmaktan çıkarması, politikanın ve politik eşitliğin kapsamını dar ve “soyut” bir çerçeve içine sıkıştırmış olur. Arendt’in politik olanın doğası için referans aldığı Antik *polis* politik yaşamında kamusal politik alana özgür yurttaşların katılımının imkânı zorunlulukla karakterize olan emek gibi insani diğer kategorilerden özgürleşmeleriyle ve onların özgürleşmeleri de kölece işler olarak emek ile iş’in başkalarının yaşamlarına kök salarak özgürlüklerine mal olmasıyla mümkün olmaktadır. Burada ekonomi gibi biyolojik ve toplumsal yaşam koşullarıyla ilişkili

olan emeğin sınıfsal karakteri, özgürlük ve eşitliğin görmezden gelinen sınıfsal karakterini gözler önüne serer. Arendt'in Antik Yunan *polis* politik anlayışına olan referansı elbette ki bu deneyimin tarihsel bir ögesi olan köleliğin günümüz politik yaşamına aktarılması gerektiğini ifade ediyor değildir. Ancak köleliğin normal ve gerekli olarak karşılandığı bir politik anlayışın kategorik ayrımlarını takiben ekonomi ve emeği kamusal politik alandan dışlaması, ekonomik sınıfsal eşitsizliklerin politik eşitliği tahrif eden etkilerini gözden kaçırmamasına ve bu nedenle ileri sürdüğü politik eşitliğin soyut ve gerçeklikten uzak bir kavrayıştan ibaret olmasına neden olur. Ekonomik veya sınıfsal eşitsizliğin sonucu olarak bireylerin ihtiyaçları, yaşam pratikleri, öncelikleri, beklentileri, bilinç durumları arasındaki (ait oldukları sınıf bilincinin etkisiyle) farklılıklar, Arendt'in başkalarının kanı ve düşüncelerini kendi zihninde temsil etmeyi sağlayan "genişletilmiş zihniyet" aracılığıyla kurulabileceğini düşündüğü ortak anlayış veya ortakduyu imkanını da zora sokar. Bu perspektiften bakıldığında, politik yaşamın evrensel bir ilkeye indirgenemez çoğul karakterine güçlü vurgusuyla soyut, normatif zemine yerleşen bir politika idealinden uzaklaşarak gerçekçi bir çizgiye yaklaşan Arendt'in gündelik toplumsal ve politik yaşamın temel belirleyicilerinden biri olan ekonomik sınıfsal koşullar ile bunların politik eşitlik üzerindeki etkilerini göz ardı edişi onun başka türden bir soyut politika "idealine" savrulmasına neden olur.

Habermas ise rasyonel düzeyde gerçekleştirilen kamusal müzakere ve tartışma süreçlerine dahil olan katılımcıların üzerinde fikir birliğiyle uzlaştıkları normatif ilkelerin geçerliliğinin (en azından ondan etkilenenler için) evrensel bir geçerliliğe sahip olduğunu iddia ederek, toplumsal ve politik yaşamı düzenlemesi bakımından akla dair beklentilerini çok daha iddialı bir argümanla formüle eder. Arendt gibi Habermas da (özellikle modern toplumlarda görünür bir özellik haline gelen) toplumsal çoğulluk ve farklılığın göz ardı edilemez bir olgu olduğunu dile getirerek ideal bir politik örgütlenmenin yolunun bu farklılığı ortadan kaldırmaktan ziyade onu muhafaza eden bir rasyonel fikir birliği ve gönüllü uzlaşıdan geçtiğini öne sürer. Bununla birlikte Habermas'a göre söz konusu rasyonel fikir birliğinden elde edilen normatif ilke muhafaza edilen çoğul kanılarla doğruluk değeri bakımından eşit olmaktan öte, bu tikel kanıların kendi geçerliliklerini ona göre sınavabileceği nitelikçe daha üst bir konuma yerleşir. Dolayısıyla Habermas, hem ahlaki hem de hukuki tüm toplumsal normların, yaşam dünyası ile sistemik kurumların meşruiyet kriteri olarak

ortaya koyduğu rasyonel fikir birliğinin varlığı ile toplumsal, politik düşünsel ve vicdani çoğulluk arasında Arendt'in gördüğü gibi bir gerilim görmez. Ona göre fark ve çoğulluğun korunmasını mümkün kılacak ideal toplumsal düzenin kaynağı tam da aklın rehberlik ettiği bir düzen ve örgütlenmedir. İdeal toplumsal yaşam için tehdit oluşturan düşünsel ve vicdani çoğulluk değil, söz konusu çoğulluğun içeriğini oluşturan fark ve ayrımların ortaklaştırılmaz biçimde mutlaklaştırılması, ideal bir aradalığın üzerine inşa edilebileceği en uygun zemin olan akıl ile tüm bağlarının koparılmasıdır. Bu değerlendirmeleriyle Habermas, ortak yaşamın ilkelerini oluşturan öznelerarası ilişkilerde belirleyici faktörlerden biri olarak bireysel ve toplumsal çıkarların, fark ve eşitsizliklerin, ekonomik amaç ve faydanın önem ve belirleyiciliğini ortaya koyarak Arendt'e göre daha gerçekçi bir politik perspektife yerleşir. Toplumsal ilişkilerin yalnızca faillerin eylem yönelimleriyle ilişkili yaşam dünyası üzerinden analiz edilemeyeceğini dile getirerek aynı zamanda faillerin yaşamsal pratiklerine yön veren, dolayısıyla rasyonel yapıp etmeleri, bireysel ve toplumsal eylemleri üzerinde etkilere sahip ekonomik ve idari sistemleri analize dahil etmesi toplumsal ve politik yaşamın bütünlüklü bir biçimde anlaşılması açısından Habermas'ın yaklaşımına önemli bir avantaj sağlar. Dolayısıyla Habermas'a göre toplumsal, politik ve ahlaki koşulların rasyonel biçimde tesis edilmesi, araçsal ve iletişimsel aklın her birinin toplumsal pratiklere yön veren maddi ve normatif gereksinimlerle doğru ve olması gerektiği biçimiyle eklenmesiyle mümkün kılınabilir.

Bununla birlikte Habermas iletişimsel eylemin temel öncüllerinden biri olarak farklı fikirlerin dahil olduğu argümantatif söylem ve müzakere süreçlerinden çıkan, ortak rıza ve irade oluşumunu mümkün kılan iletişimsel eylemin olanaklılık koşullarını tarif etmek için kullandığı “ideal konuşma durumu” tahayyüllüyle Arendt'e kıyasla normatif ve daha soyut bir teorik düzleme yaklaşır. Habermas tarafından dile getirilen biçimiyle kendi çıkar ve beklentilerini ideal konuşma durumunda ortaya koyan faillere tepeden inme normatif, ahlaki veya etik hiçbir ilkenin dayatılamayacağı, meşru ve geçerli politik-ahlaki tüm ilke veya değerlerin rasyonel iletişime içkin söylemden geçerek belirlenmesi “gerektiği” şeklindeki temel kabulün kendisi de söyleme dahil taraflara söylemi önceleyerek yön tayin eden, değer ve geçerliliği kendinden menkul bir geçerlilik iddiası olarak “dayatılmaktadır”. Diğer bir ifadeyle, geçerli norm ve ilkeleri belirleme ölçüt ve prosedürü olarak iletişimsel söylemi işaret eden iddianın kendisi söylem ve iletişimde test edilmekten bir ölçüde muaf tutulan, geçerliliği

iletişimsel rasyonalitenin pragmatik veya “transendental” evrensel ön-koşullarına referansla ileri sürülen bir tür üst (veya meta) norm olarak teorisyen tarafından bir “Arşimet noktası” olarak ele alınır. Bu açıdan bakıldığında bir tür meta teori olarak ortaya çıkan iletişimsel eylem teorisinin üzerine inşa edildiği iddiaların da bizzat peşin hüküm veya politikanın yön veya normatif doğasını politika öncesi evrensel veya transendental pragmatik koşullara dayandıran bir tür politik “karar” veya tercih olarak görülebileceği gerçeği ortaya çıkar. Dolayısıyla politik öznelerarası ilişkilerin normatif zeminini öznelerarası politik alana dahil olmaksızın daha en baştan belirlemeye çabalayan, tabiri caizse “suya girmeden” yüzme öğrenmeye çalışan veya yüzmenin nasıl öğrenilmesi gerektiğinin normatif prosedürel tarifini yapan teorik bir çıkış noktasıyla karşı karşıyayız. Böyle bir zeminden hareket etmek, tartışmaya girecek faillere daha en baştan hangi normatif kabul veya varsayımları göz önünde bulundurarak nasıl tavır almaları gerektiğini veya kendilerinden neyin beklendiğini bildiren, bu beklentileri karşılamak adına “özgür” eylemleri için “makul” olabirliğin sınırlarını baştan çizen bir tür “zorlama” getirmektedir. Söz konusu ön kabulden hareketle belirlenen ve tüm teorisinin üzerine inşa edildiği “rasyonel” tutum veya eylemlerin fikir birliğiyle sonuçlanacağı varsayımı, pratik politik alan katılımcılarının özgürleşmelerinin koşullarını araştıran teorisinin faillere olması gerekenden daha ağır bir yük altına soktuğu veya beklentiyle karşı karşıya bıraktığını gösterir. Arendt ile bu bağlamda kıyaslandığında, makul eylem için çizdiği çerçeve bakımından Habermas’ın akıl ile rasyonel faillere yönelik beklentilerinin politik eylemi gündelik yaşamın politik-ahlaki, gerçek fiili pratiklerinde karşılanması zor yükümlülüklerle karşı karşıya bıraktığı görülmektedir. Habermas’ın iletişimsel eylem ile rasyonel söylemi fiili pratik ilişkilerden ziyade düzenleyici soyut bir fikir olarak “ideal konuşma durumu” üzerinden tariflemesi veya tariflemek zorunda kalması, rasyonel veya makul olarak yaptığı tarifin gerçek yaşamın somut pratikleri içinde karşılık bulabilirliğinin ne kadar zor olduğunun farkında olduğunu gösterir. Bu bakımdan politik olana dair anlayışı ışığında öznelerarası uzlaşmanın kapsamını belirlerken çoğulcu doğası gereği agnostik ve uyumsuz olan öznelerarası ilişkilerin ön görülmezliğine yaptığı vurguyla Arendt’in pratiği teorik varsayımların yükünden özgür kıldığı ve bu açıdan daha gerçekçi bir perspektife yaklaştığı görülür. Diğer bir ifadeyle Arendt, tartışma ile çatışmalar sonucunda uzlaşmanın, fikir birliğinin, herkesin rızasının ortaklaşacağı biçiminde “rasyonel” bir ön-kabul veya varsayımın yükümlülüğünden kurtararak, politik olanı

her türlü sonuç ve ihtimale açık insani pratik ilişkilerin fiili gerçekliliğine yaklaştırarak politika ile politik eylemin açık uçlu ufkunu daraltmayı reddeder.

Sonuç olarak birbirine kıyasla eksi ve artıları, avantaj veya dezavantajları olan birbirinden farklı yaklaşımlar geliştiren iki düşünürün uzlaştıkları makul nokta, aklı iki yönüyle de ele alan bir rasyonalite perspektifi geliştirmiş olmalarında yatar. Bu perspektif, aklı hem totaliter ve baskıcı yönetimlere alan açması, araçsal aklın yükselişi, ideoloji ve manipülasyonların yayılması, denetim ve kontrol toplumu yaratmaya katkısıyla tümüyle olumsuzlayan hem de doğa ve toplumdan tam bir otonomiyle özgürleşme, sınıf, cinsiyet, kimlik ve kültürden bağımsız evrensel genel geçer ahlaki ve politik ilkeler belirlemeye, toplumsal ilişkilerde karşılıklı anlayış ve uyuma zemin sunabileceğine inançla olumlayarak mutlaklaştıran tek yanlı, eksik ve yanlış yaklaşımların ikisine de eşit mesafe almaları üzerinden okunabilir.

## KAYNAKÇA

- Arendt, H. (1971). "Thinking and Moral Considerations: A Lecture", *Social Research*. Cilt: 38. Sayı: 3, ss. 417-446.
- Arendt, H. (1978). *The Life of the Mind*. Ed. Mary McCarthy. New York: Harvest Books.
- Arendt, H. (1982). *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Ed. Ronald Beiner. Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1990). "Philosophy and Politics", *Social Research*. Cilt: 57. Sayı: 1, ss. 73-103.
- Arendt, H. (1994). *İnsanlık Durumu*. Çev. Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (1997a). *Şiddet Üzerine*. Çev. Bülent Peker. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (1997b). "Diktatörlük Dönemlerinde Kişisel Sorumluluk", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*. Çev. Yakup Coşar. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, ss. 172-183.
- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. London: The University of Chicago Press.
- Arendt, H. (2000). "'What Remains? The Language Remains": A Conversation with Gunter Gaus", *The Portable Arendt*. Ed. Peter Baehr. New York: Penguin Books, s. 3-25.
- Arendt, H. (2006). *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. New York: Penguin Books.
- Arendt, H. (2012a). *Geçmişle Gelecek Arasında: Siyasi Konulu Altı Deneme*. Çev. Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2012b). *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichmann Kudüs'te*. Çev. Özge Çelik. İstanbul: Metis Yayınları.
- Arendt, H. (2012c). *Devrim Üzerine*. Çev. Onur Eylül Kara. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2014). *Totalitarizm: Totalitarizmin Kaynakları-3*. Çev. İsmail Serin. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2018). *Zihnin Yaşamı*. Çev. İsmail Ilgar. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2019). *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*. Der. Ronald Beiner. Çev. Devrim Sezer & İsmail Ilgar. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aristoteles. (2017). *Nikomakhos'a Etik*. Çev. Saffet Babür. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.



- Arndt, D. (2019). *Arendt on The Political*. New York: Cambridge University Press.
- Ashmore, M. (1989). *The Reflexive Thesis: Wrihting Sociology of Scientific Knowledge*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Baxter, H. (1987). "System and Life-World in Habermas's "Theory of Communicative Action"", *Theory and Society*. Cilt: 16. Sayı: 1. ss. 39–86.
- Baxter, H. (2011). *Habermas: The Discourse Theory of Law and Democracy*. Stanford: Stanford University Press.
- Baynes, K. (1992). *The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls, and Habermas*. Albany: State University of New York Press.
- Baynes, K. (1995). "Democracy and the Rechtsstaat: Habermas's Faktizität und Geltung", *The Cambridge Companion to Habermas*. Ed. Stephen K. White. Cambridge: Cambridge University Press. ss. 201–232.
- Baynes, K. (2016). *Habermas*. New York: Routledge.
- Beiner, R. (2019a). "Türkçe Baskıya Önsöz", *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*. Der. Ronald Beiner. Çev. Devrim Sezer & İsmail Ilgar. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Beiner, R. (2019b). "Hannah Arendt: Yargılama Üzerine", *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*. Der. Ronald Beiner. Çev. Devrim Sezer & İsmail Ilgar. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Beiser, F. C. (2018). *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm: Modern Alman Politik Düşüncesinin Doğuşu 1790-1800*. Çev. Aslı Önal. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bender, S. (2016). "Reflection and Rationality in Leibniz", *Subjectivity and Selfhood in Medieval and Early Modern Philosophy*. Ed. Jari Kaukua & Tomas Ekenberg. Switzerland: Springer International Publishing.
- Benhabib, S. (1999). *Modernizm, Evrensellik ve Birey*. Çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Benhabib, S. (2003). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- Benhabib, S. (2005). *Eleştiri, Norm ve Ütopya: Eleştirel Teorinin Temellerine Dair Bir İnceleme*. Çev. İsmet Tekerek. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Berktaş, F. (2011). *Politikanın Çağrısı*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bernstein, R. J. (1986). "Judging - The Actor and The Spectator", *In Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press. ss. 221-237.
- Bernstein, R. J. (1991). "Introduction". *Habermas and Modernity içinde*. Ed. Richard J. Bernstein. Cambridge: The MIT Press, ss. 1-32.
- Best, S. & Kellner, D. (2011). *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar*. Çev. Aslı Önal. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Buckler, S. (2011). *Hannah Arendt and Political Theory*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Byrd, B, ss. & Hruschka, J. (2010). *Kant's Doctrine of Right: A Commentary*. New York: Cambridge University Press.

- Canovan, M. (1983). "A Case of Distorted Communication: A Note on Habermas and Arendt", *Political Theory*. Cilt: 11 Sayı: 1, ss. 105-116.
- Canovan, M. (1995). *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. New York: Cambridge University Press.
- Canovan, M. (1998). "Introduction", *The Human Condition*, Londra: The University of Chicago Press, ss. vii-xx.
- Cassirer, E. (1996). *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*. Çev. Doğan Özlem. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Cooke, M. (2020). "Private Autonomy and Public Autonomy: Tensions in Habermas' Discourse Theory of Law and Politics", *Kantian Review*. Cilt: 25. Sayı: 4. ss. 559–582.
- Çörekçioğlu, H. (2010a), "Kant: Çağdaş Politik Düşüncenin Ufku", *Kant Felsefesinin Politik Evreni*. Der. & Çev. Hakan Çörekçioğlu. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, ss. 1-16.
- Çörekçioğlu, H. (2010b). "Kant'tan Bir Sivil İtaatsizlik Teorisi Türetmek Mümkün mü?", *Kant Felsefesinin Politik Evreni*. Der. & Çev. Hakan Çörekçioğlu. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, ss. 243-261.
- Çörekçioğlu, H. (2016). "Yargı ve Politika: Çağdaş Bir Politik Yargının İmkanının Koşulları", *Yargıya Felsefeyle Bakmak*. Haz. Kurtul Gülenç & Özlem Duva. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, ss. 136-166.
- D'entrèves, M. P. (2001). *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. New York: Routledge.
- Deflem, M. (1996). "Introduction: Law in Habermas's Theory of Communicative Action", *Habermas, Modernity and Law*. Ed. Mathieu Deflem. London: Sage Publications, ss. 1-20.
- Deflem, M. (2013). "The Legal Theory of Jürgen Habermas", *Law and Social Theory*. (Edit. Reza Banakar and Max Travers. Oxford: Hart Publishing, ss. 70-95.
- Duran, M. (2017). "Habermas'ın Söylem Etiğinde Ahlak ve Hukuk", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*. Cilt: 75. Sayı: 1, ss. 61–83.
- Dworkin, R. (1978). *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press.
- Edgar, A. (2005). *The Philosophy of Habermas*. Chesham: Acumen.
- Fichte, J.G. (2003). *Science of Knowledge*. Ed. & Çev. Peter Heat & John Lachs. New York: Cambridge University Press.
- Finlayson, J. G. (2005). *Habermas: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Flood, T. (1978). "Jurgen Habermas's Critique of Marxism", *Science & Society*. Cilt 41 Sayı 4, ss. 448-464.
- Flynn, J. (2004). "Communicative Power in Habermas's Theory of Democracy", *European Journal of Political Theory*. Cilt: 3. Sayı: 4, ss. 433–454.
- Gasché, R. (1997). *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge: Harvard University Press.

- Geuss, R. (2002). *Eleştirel Teori: Habermas ve Frankfurt Okulu*. Çev. Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Giddens A. (2008). *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori: Toplumsal Düşüncenin Klasik ve Çağdaş Temsilcileriyle Hesaplaşmalar*. Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları.
- Goode, L. (2005). *Jürgen Habermas: Democracy and the Public Sphere*. London: Pluto Press.
- Guyer, P. (2022). *Kant*. Çev. Deniz Soysal. İstanbul: Say Yayınları.
- Gülenç, K. (2015). *Frankfurt Okulu: Eleştiri, Toplum ve Bilim*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Habermas, J. (1972). *Knowledge and Human Interests*. Çev. Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1973a). "A Postscript to *Knowledge and Human Interests*" Çev. Christian Lenhardt. *Philosophy of the Social Sciences*. Cilt: 3 Sayı: 2, ss. 157-189.
- Habermas, J. (1973b). *Theory and Practice*. Çev. John Viertel. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1979a). "Interview with Jürgen Habermas". Interviewers: D. Horster & W. Reijen. *New German Critique*. Duke University Press. Sayı: 18, ss. 29-43.
- Habermas, J. (1979b). "Historical Materialism and the Development of Normative Structures", *Communication and the Evolution of Society*. Int. & Çev. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, ss. 95-129.
- Habermas, J. (1980). "On the German-Jewish Heritage". *Telos*. Sayı: 44, ss. 127-131.
- Habermas, J. (1981). "Hannah Arendt". *Philosophisch-politische Profile: Erweiterte Ausgabe*. Çev. Hakan Çörekçiöğlü. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, ss. 223-248.
- Habermas, J. (1982). "The Entwinement of Myth and Enlightenment: Re-Reading Dialectic of Enlightenment". Çev. Thomas Y. Levin. *New German Critique*. No. 26. Spring- Summer, 1982, ss. 13-30.
- Habermas, J. (1985). *The Theory of Communicative Action Vol. 1: Reason and the Rationalization of Society*. Int. & Çev. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1987). *The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Çev. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1990) "Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification". *Moral Consciousness and Communicative Action*. Çev. Christian Lenhardt & Shierry Weber NicholSEN. Cambridge: MIT Press, ss. 43–115.
- Habermas, J. (1991). *The Structural Transformation of the Public Sphere: Inquiry Into A Category of Bourgeois Society*. Çev. Thomas Burger & Frederick Lawrence. Cambridge: The MIT Press.
- Habermas, J. (1992a). *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas (Revised Edition)*. Ed. Peter Dews. London: Verso.
- Habermas, J. (1992b) "Further Reflections on the Public Sphere" *Habermas and the Public Sphere* içinde. Çev. Thomas Burger. Cambridge: MIT Press, ss. 421–461.

- Habermas, J. (1993). *'İdeoloji' Olarak Teknik ve Bilim*. Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Habermas, J. (1994). "Bitmemiş Bir Proje Olarak Modernite". Çev. Gülen Gül Naliş *Postmodernizm: Jameson, Lyotard, Habermas* içinde. Der. Necmi Zekâ. İstanbul: Kıyı Yayınları, ss. 31-44.
- Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Çev. William Rehg. Cambridge: The MIT Press.
- Habermas, J. (1998a). *A Berlin Republic: Writings on Germany*. Çev. Steven Rendall. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Habermas, J. (1998b). *Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Çev. Ciaran Cronin. Cambridge: The MIT Press.
- Habermas, J. (1999). "Between Facts and Norms: An Author's Reflections". *Denver Law Review*. Cilt: 76. Sayı: 4, ss. 937-942.
- Habermas, J. (2001). "Constitutional Democracy: A Paradoxical Union of Contradictory Principles?". *Political Theory*. Çev. William Rehg. Cilt: 29. Sayı: 6 ss. 766-781.
- Habermas, J. (2003a). *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*. Çev. Tanıl Bora & Mithat Sancar. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Habermas, J. (2003b). "Realism After the Linguistic Turn". *Truth and Justification*. Ed. & Çev. Barbara Fultner. Cambridge: The MIT Press, ss. 1-49.
- Habermas, J. (2003c). "Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü: Max Horkheimer ve Theodor Adorno". Çev. Bülent O. Doğan. *Cogito Dergisi*. Sayı: 36. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, ss. 85-108.
- Habermas, J. (2005). "İki Yüzyıl Sonrasından Geriye Bakışın Kazanımlarıyla Kant'ın Ebedi Barış İdesi". *Cogito*. Çev. Ayşegül Çakal. Sayı: 41-42, ss. 381-417.
- Habermas, J. (2009b). "Aklın Kamusal ve Alem Kullanımı Yoluyla Uzlaşma: John Rawls'un Siyasal Liberalizmi Üzerine Düşünceler". *Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar? Rawls-Habermas Tartışması*. Der. & Çev. Murat Özbek. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, ss. 43-75.
- Habermas, J. (2012). *"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları*. Çev. İlknur Aka. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Habermas, J. (2019). *İletişimsel Eylem Kuramı*. Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Hasnner, P. (2010). "Immanuel Kant: "Ahlak ve Politika İlişkisi", *Kant Felsefesinin Politik Evreni*. Der. & Çev. Hakan Çörekçiöglü. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, ss. 81-124.
- Hegel, G. W. F. (2010b). *The Science of Logic*. Ed. & Çev. George Di Giovanni. New York: Cambridge University Press.
- Hegel, G.W. F. (2004a). *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I, Mantık Bilimi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları.
- Hegel, G.W. F. (2004b). *Tinin Görüngübilimi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları; (1977). *Phenomenology of Spirit*. Çev. Arnold V. Miller. New York: Oxford University Press.

- Hegel, G.W. F. (2010a). *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline, Part I: Science of Logic*. Ed. & Ç. Klaus Brinkmann and Daniel O. Dahlstrom. New York: Cambridge University Press.
- Hobbes, T. (2007a). *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği Biçimi ve Kudreti*. Çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hobbes, T. (2007b). *De Cive: Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*. Çev. Deniz Zarakolu. İstanbul: Belge Yayınları.
- Horkheimer, M. & Adorno T. W. (2010). *Aydınlanmanın Diyalektiği*. Çev. Nihat Ülner & Elif Öztarhan Karadağın. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Horkheimer, M. & Adorno T. W. (2010). *Aydınlanmanın Diyalektiği*. Çev. Nihat Ülner & Elif Öztarhan Karadağın. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Horkheimer, M. & Adorno, T. (2014) *Aydınlanmanın Diyalektiği*. Çev. Nihat Ülner & Elif Öztarhan Karadoğın. İstanbul: Kabalcı Yayınlar.
- Horkheimer, M. (1998) *Akıl Tutulması*. Çev. Orhan Koçak. İstanbul: Metis Yayınları.
- Horkheimer, M. (1998). *Akıl Tutulması*. Çev. Orhan Koçak. İstanbul: Metis Yayınları.
- Horkheimer, M. (2005). *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*. Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Horkheimer, M. (2018). “The State of Contemporary Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research” (1931). Çev. Peter Wagne. *Journal for Cultural Research*. Cilt: 22. Sayı: 2, ss. 113–12.
- Höffe, O. (1994). *Immanuel Kant*. Çev. Farrier Marshall. New York: State University of New York.
- Höffe, O. (2010). “Uluslararası Hukuk Topluluğunun Teorisyonu Olarak Kant”, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*. Der. & Çev. Hakan Çörekçioğlu. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, ss. 225-241.
- Hughes, F. (2010). *Kant's Critique of Aesthetic Judgement*, London: Continuum.
- Hyppolite, J. (2013). *Mantık ve Varoluş: Hegel'in Mantığı Üzerine Bir Deneme*. Çev. İsmail Yılmaz & Celal Gürbüz. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Ingram, D. (1989). *Habermas and the Dialectic of Reason*. New Haven: Yale University Press.
- Ingram, D. (2010). *Habermas: Introduction and Analysis*. New York: Cornell University Press.
- Jay, M. (1985). “The Political Existentialism of Hannah Arendt”. *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*. New York: Columbia University Press, ss. 237–257.
- Jay, M. (2014). *Diyalektik İmgelem: Frankfurt Okulu'nun Tarihi ve Çalışmaları*. Çev. Sevgi Doğan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kant, I. (1970). “The Metaphysics of Morals”, *Kant's Political Writings*. Ed. Hans Reiss. Çev. Hugh B. Nisbet. London: Cambridge University Press, ss. 130-175.
- Kant, I. (1979). *The Conflict of the Faculties*. Çev. Mary J. Gregor. New York: Abaris Books.

- Kant, I. (1991). *The Metaphysics of Morals*. Çev. Mary Gregor. New York: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1993). *Arı Usun Eleştirisi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları.
- Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*. Çev. Paul Guyer & Allen W. Wood. New York: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi*. Çev. Ülker Gökberk, İoanna Kuçuradi, Gertrude Durusoy ve Füsün Akatlı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant, I. (2000). *Critique of the Power of Judgment*. Ed. Paul Guyer, P. Çev. Paul Guyer & Eric Matthews. New York: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2002). *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çev. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant, I. (2006a). "Toward Perpetual Peace: A Philosophical Sketch", *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*. Ed. Pauline Kleingeld. Çev. David L. Colclasure. New York: Yale University Press, ss. 67-109.
- Kant, I. (2006b). "Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Perspective", *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*. Ed. Pauline Kleingeld. Çev. David L. Colclasure. New York: Yale University Press, ss. 3-16.
- Kant, I. (2006c). "Dünya Yurttaşlığı Düşüncesine Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", *Tarih Felsefesi. Seçme Metinler*. Çev. Uluğ Nutku. Haz. Doğan Özlem & Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, ss. 30-47.
- Kant, I. (2006d). "İnsanlık Tarihinin Tahminî Başlangıcı", *Tarih Felsefesi. Seçme Metinler*. Çev. Metin Bal. Haz. Doğan Özlem & Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, ss. 81-102.
- Kant, I. (2010). "Yaygın Bir Söz Üstüne: 'Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz'". *Kant Felsefesinin Politik Evreni*. Der. & Çev. Hakan Çörekçioğlu. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, ss. 17-56.
- Kant, I. (2012). *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*. Çev. Suat Başar Çağlan. Konya: Literatürk Academia.
- Kant, I. (2015). *Critique of Practical Reason*. Çev. Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2015a). "Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme", *Immanuel Kant: Seçilmiş Yazılar*. Ed. & Çev. Nejat Bozkurt. Ankara: Sentez Yayınları, ss. 327-375.
- Kant, I., (2015b). "Aydınlanma Nedir?" Sorusuna Yanıt", *Immanuel Kant: Seçilmiş Yazılar*. Ed. & Çev. Nejat Bozkurt. Ankara: Sentez Yayınları, ss. 315-325.
- Karin, A. F. (2008). *Arendt: A Guide For The Perplexed*. London: Continuum.
- Kersting, W. (2010). "Politika, Özgürlük ve Düzen: Kant'ın Politika Felsefesi", *Kant Felsefesinin Politik Evreni*. Der. & Çev. Hakan Çörekçioğlu. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, ss. 57-80.
- Kleingeld, P. (1999). "Kant, History, and the Idea of Moral Development". *History of Philosophy Quarterly*. Cilt: 16. Sayı: 1, ss. 59-80.

- Kleingeld, P. (2016). "Kant's Moral and Political Cosmopolitanism". *Philosophy Compass*. Cilt: 11. Sayı: 1, ss. 14-23.
- Kortian, G. (1980). *Metacritique: The Philosophical Argument of Jürgen Habermas*. Çev. John Raffan. New York: Cambridge University Press.
- Laclau, E. & Mouffe, C. (2012) *Hegemony ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*. Çev. Ahmet Kardan. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Leibniz, G. W. (1989). "The Principles of Nature and of Grace, Based on Reason". *Philosophical Papers and Letters*. Çev. & Ed. Leroy E. Loemker. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Leibniz, G. W. (2011). "Monadoloji". *Monadoloji & Metafizik Üzerine Konuşma*. Çev. Atakan Altınörs. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Locke, J. (1997). *An Essay Concerning Human Understanding*. Ed. Woolhouse, R. London: Penguin Books.
- Locke, J. (2012). *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme*. Çev. Fahri Bakırcı. Ankara: Ebabil Yayınları.
- Luban, D. (1979) "On Habermas on Arendt on Power". *Philosophy and Social Criticism*. Cilt: 6. Sayı: 1, ss. :80-95.
- Lyotard, J. (1984). *Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Çev. Geoff Bennington & Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Marx, K. & Engels, F. (2013). *Alman İdeolojisi*. Çev. Tonguç Ok & Olcay Geridönmez. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Marx, K. & Engels, F. (2014). *Komünist Manifesto*. Çev. Levent Kavas. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Marx, K. (2004). "1844 İktisadi ve Felsefi El Yazmaları" *Felsefe Yazıları*. Çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Hil Yayınları.
- McCarthy, T. (1985). "Complexity and Democracy, or the Seductions of Systems Theory". *New German Critique* (Special Issue on Jürgen Habermas). Sayı: 35, ss. 27-53.
- McGowan, J. (1997). *Hannah Arendt: An Introduction*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Neves, M. (2017). "System and Lifeworld". *The Habermas Handbook*. Ed. Hauke Brunkhorst & Regina Kreide & Cristina Lafont. New York: Columbia University Press, ss. 632-636.
- Nietzsche, F. (1988). *The Portable Nietzsche*. Ed. & Çev. Walter Kaufmann. New York: Penguin Books.
- Oranlı, İ. (2014). "Kant'ın Etik Anlayışı ve Radikal Kötülük Mefhumu". *Felsefi Düşün: Kant Özel Sayısı*. Sayı: 3 (Ekim). İstanbul, ss. 65-76.
- Outhwaite, W. (2009). *Habermas: A Critical Introduction*. Cambridge: Polity Press.
- Özbank, M. (2009a). "Çağdaş Siyaset Kuramının İki Büyük İsim: John Rawls ve Jürgen Habermas". *Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar? Rawls-Habermas Tartışması*. Der. Murat Özbank. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, ss. 3-15.

- Özbank, M. (2009b). “Neden Demokrasi? Düşünsel ve Vicdani Çeşitlilik Koşulları Altında Normatif Gerekçeleştirme ve Siyasal İstikrar Sorunu”. *Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar? Rawls-Habermas Tartışması*. Der. Murat Özbank. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, ss. 15-41.
- Özbank, M. (2009c). “Rawls-Habermas Tartışması ve Diyalog Üzerine Örtüşen Görüşbirliği Fikri”. *Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar? Rawls-Habermas Tartışması*. Der. Murat Özbank. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, ss. 15-41.
- Pietrzyk-Reeves, D. (2017). “Normative Political Theory”. *Teoria Polityki*. Sayı: 1, ss. 173–185.
- Pitkin, H. F. (1994). “Justice: On Relating Private and Public”. *Hannah Arendt: Critical Essays*. Ed. Lewis P. Hinchman & Sandra K. Hinchman. New York: State University of New York Press, ss. 261-288.
- Pitkin, H., F. (1981). “Justice: On Relating Private and Public”. *Political Theory*. Cilt: 9. Sayı: 3, ss. 327-352.
- Platon. (2010a). *Devlet*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu & Mehmet Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Platon. (2010b). “Gorgias”. *Diyaloglar*. Çev. Melih Cevdet Anday. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon. (2010c). “Sokrates’in Savunması”. *Diyaloglar*. Çev. Teoman Aktürel. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon. (2010d). “Theaitetos”. *Diyaloglar*. Çev. Macit Gökberk. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Rasmussen, D. M. (1996). “How is Valid Law Possible? A Review of Between Facts and Norms By Jurgen Habermas”. *Habermas, Modernity and Law*. Ed. Mathieu Deflem. London: Sage Publications, ss. 21–44.
- Rawls, J. (1985) “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”. *Philosophy & Public Affairs*. Cilt: 14 Sayı: 3, ss. 223-251.
- Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, J. (1999). *The Law Of Peoples With "The Idea Of Public Reason Revisited"*. London: Harvard University Press.
- Rawls, J. (2007). *Siyasal Liberalizm*. Çev. Mehmet Fevzi Bilgin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Rawls, J. (2009). “Habermas'a Yanıt”. *Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar? Rawls-Habermas Tartışması*. Der. Murat Özbank, Çev. Mehmet Fevzi Bilgin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, ss. 75-136.
- Rawls, J. (2020). *Hakkaniyet Olarak Adalet*. Çev. Osman Baş. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Reas, K. (1987). "Legalisation, Communication and Strategy: A Critique of Habermas' Approach to Law". *Journal of Law and Society*. Cilt: 13. Sayı: 2, ss. 183-206.
- Rehg, W. (1996). “Translator's Introduction”. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Çev. William Regh. Cambridge: The MIT Press, ss. ix-xliii.



- Ripstein, A. (2009). *Force And Freedom: Kant's Legal And Political Philosophy*. London: Harvard University Press.
- Rorty, M. R. (1967). *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Rousseau, J. J. (2013). *Toplum Sözleşmesi*. Çev. Vedat Günyol. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Schroeder, R. (1996) *Max Weber ve Kültür Sosyolojisi*. Çev. Mehmet Küçük. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Sezer, D. (2014). "Hannah Arendt". *Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon'dan Žižek'e*. Ed. Ahu Tunçel & Kurtul Gülenç. Ankara: Doğubatı Yayınları, ss. 638-678.
- Stahl, B. C. (2008). *Information Systems: Critical Perspectives*. New York: Routledge.
- Strauss, L. (2000). *Politika Felsefesi Nedir?*. Çev. Solmaz Zelyüt. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Strecker D. (2017). "The Theory of Society: The Theory of Communicative Action (1981): A Classic of Social Theory". *The Habermas Handbook*. Ed. Hauke Brunkhorst & Regina Kreide & Cristina Lafont. New York: Columbia University Press, ss. 360-382.
- Taylor, C. (2011). *Modernliğin Sıkıntıları*. Çev. Uğur Carbilen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Tierney, B. (2001). "Kant on Property: The Problem of Permissive Law". *Journal of the History of Ideas*. Vol. 62. No. 2. pp. 301-312.
- Tuori, K. (1989). "Discourse Ethics and the Legitimacy of Law". *Ratio Juris*. Cilt: 2. Sayı: 2, ss. 125–143.
- Villa, D. R. (1996). *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*. New Jersey: Princeton University Press.
- Weber, M. (1999) *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhü*. Çev. Zeynep Gürata. Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Weber, M. (2012a). *Ekonomi ve Toplum: I*. Çev. Latif Boyacı. İstanbul: Yarın Yayınları.
- Weber, M. (2012b). *Ekonomi ve Toplum: II*. Çev. Latif Boyacı. İstanbul: Yarın Yayınları.
- Wellmer, A. (1991). "Reason, Utopia, and the Dialectic of Enlightenment". *Habermas and Modernity*. Ed. Richard J. Bernstein. Cambridge: The MIT Press, ss. 35-66.
- Westphal, K. R. (2004). "A Kantian Justification of Possession", *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*. Ed. Mark Timmons. New York: Oxford University Press, ss. 89-109.
- White, S. K. (1988). *The Recent Work of Jürgen Habermas: Reason, Justice and Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, H. (1999) "Kant, Rawls, Habermas and the Metaphysics of Justice". *Kantian Review*. Cilt: 3, ss. 1-17.
- Wolin, S. (1968). "'Paradigms and Political Theories". *Politics and Experience: Essays Presented to Professor Michael Oakeshott on the Occasion of His Retirement*.

Ed. Preston King & B. C. Parekh. Cambridge: Cambridge University Press, ss. 125-152.

Wood, A. W. (1998). "Kant's Project for Perpetual Peace", *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*. Ed. Pheng Cheah & Bruce Robbins. Minneapolis: University of Minnesota Press, ss. 59-76.

Young-Bruehl, E. (2006). *Why Arendt Matters*. New Haven: Yale University Press.

Zurn, C. (2014). "Discourse Theory of Law". *Jürgen Habermas: Key Concepts*. Ed. Barbara Fultner. New York: Routledge, ss. 156–173.

## **ÖZGEÇMİŞ**

2004 yılında Lise, 2010 yılında Akdeniz Üniversitesi Felsefe Bölümünden, 2014 yılında ise Adnan Menderes Üniversitesi Felsefe Ana Bilim Dalı yüksek lisans programından mezun oldu. 2015 yılında Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalında doktora programına başlayıp ve 2017-2018 akademik yılında doktora tez araştırması kapsamında Eberhard Karls Tübingen Üniversitesi'nde bulundu. Başlıca çalışma alanları politika, ahlak, hukuk felsefesi, rasyonalizm, Alman İdealizmi ve sinema felsefesidir.