

HABERMAS'IN SÖYLEM ETİĞİNDE AHLAK VE HUKUK*

(MORAL AND LAW IN THE HABERMAS'S DISCOURSE ETHICS)

Dr. Muhammet Sait Duran**

Öz

Habermas metafiziğin, tabiat ve hatta aklın ortak bir yaşam alanı oluşturmaya namzet olarak görülmediği gelenek sonrası dönemde, hakikat ve meşruiyetin tespiti için insanlığın son dayanak noktası olarak iletişimsel aklı görür. Anlaşma amacına dayalı bir iletişimde ulaşılabilecek bir uzlaşmada, birey-ötesi bir meşruiyetin temelini tesis etmeye çalışır. Habermas, söylem etiğinin bu temel fikrini ahlak ve hukuk alanında verimli hale getirmeye gayret eder. O, söylem etiği kuramında, tabii hukuk ve hukuki pozitivizm teorilerinden farklı olarak, ahlak ve hukuku birbirini tamamlayıcı bir ilişki içerisinde yeniden yapılandırmaya çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: İletişimsel Akıl, Meşruiyet, Tabii Hukuk, Pozitif Hukuk, Deontoloji

ABSTRACT

Habermas thinks of communicative reason as the last staging post of the humanity for truth and legitimacy in the post-traditional era. The main characteristic of this era is that metaphysics, nature and even reason are not considered as a candidate which can build a common area of life. Habermas tries to construct the basis of an intersubjective legitimacy which is to be found in a communication based on the aim of consensus. He attempts to make this central idea of Discourse Ethics fruitful in the spheres of moral and law. In contrast to the theories of natural law and legal positivism Habermas attempts to reconstruct moral and law in a complementary relationship.

Keywords: communicative reason, legitimacy, natural law, legal positivism, deontology

Giriş

Batı hukuk düşüncesinin başlangıcından, yani Sofistler ile Platon arasında cereyan eden tartışmadan itibaren hukuk ve adaletin yapısı konusunda mütemadiyen şu soru tekrarlı gelmiştir: Pozitif hukuk, metafizik hukuki esaslara, her şeyden önce de ahlakilik ve adalet fikrine bağlı ve muhtaç mıdır? Hukuk felsefesinde bu temel sorun, hukuk ve ahlak ilişkisi başlığı altında ince-

* Bu makale, 2.5.2017 tarihinde Editörler Kurulu'na ulaşılmış olup birinci hakem onayından 21.5.2017 tarihinde, ikinci hakem onayından 23.5.2017 tarihinde geçmiştir.

** saيتدuran@gmail.com

lenmiştir.¹ Bu problemin alt başlıklarıysa, hukukun ne olduğu, toplumun pozitif hukuka neden ihtiyaç duyduğu ve nihayetinde, hukuk düzeninin hangi normatif ölçülere dayandırıldığı şeklindedir. Zira hukuk kendi kendini taşıyıp temellendiremez. Aksine o, lehinde ve aleyhinde gerekçelendirilebilecek sebeplere ihtiyaç duyar. Başka bir ifadeyle, kendi mevcudiyetine dair sistem-içi sebepler üretmez. Bu gerekçelendirilme ihtiyacı veya zorunluluğunun, temel itibarıyla hukukun cebri bağlayıcılığından kaynaklandığı söylenebilir. Bu mesele, neden belirli davranışların yapılmasına zorlanıldığının, diğerlerinin ise yasaklandığının izahıyla alakalıdır.² Bu yüzden de hukuk felsefesinin en temel sorununu, hukuk düzeninin meşruiyetinin temellendirilmesi problemi teşkil eder. Bu temellendirmeye sadece hukukun değil, aynı zamanda onu meşrulaştırarak doktrinlerin temellendirilmesini de kapsar.³

Hukuk ve ahlakın bu temel sorun alanında, tabii hukuk ve hukuki pozitivizm olarak adlandırılan iki ana pozisyon birbiriyle rekabet eder. Tabii hukuk, hukukun mutabık olması gereken, genel ve zorunlu bağlayıcılığı olan temel ahlaki esaslar bulunduğunu kabul eder. Tabii hukuka göre bu temel esaslar, genellikle özünü insan aklından alır ve bu yüzden de ussal ahlak olarak da nitelendirilir. Mutlak geçerliliği olan bu esaslar, aklın doğal kabiliyetleri sayesinde bilinebilir. Bu görüşe göre, hukuk ve ahlak arasında doğrudan bir ilişki vardır ve bu ilişkinin tabiatı da ahlakın hukuk karşısında üstünlüğü şeklinde yapılandırılmıştır. Bu ön kabullerin sonucu olarak da tabii hukuka göre, sadece ahlaki esaslara uygun olan pozitif hukuk yasaları adil ve kabul edilmeye uygundur.⁴

Bu pozisyonun karşısında yer alan hukuki pozitivizm ise, pozitif hukukun aşkın ahlaki temel esaslarla olan bağımlı reddeder. Bu görüşü savunanlar, hukuk normlarının spesifik bir norm çeşidi oluşturduğu ve bu yüzden diğer norm çeşitlerinden ayrı tutulması gerektiği görüşündedirler. Bu görüş, özellikle de hukuk normlarının, etkisi ve uygulanışı bakımından ahlak normlarından ayrı tutulması gerektiğinin altını çizer. “Hukuk normları ve onların bağlamı, hukuk düzeni, sosyal gerçeklikte sadece tecrübeye dayanan bir olgu olarak geçerlidir, [yani] devlet yapısı temeli ve çerçevesinde fiilen (*de facto*) geçerli olan normlar olarak. Bunun sonucunda da hukuk ahlaktan tamamen farklı ve aynı zamanda da bağımsız bir norm düzenidir.”⁵

Her iki pozisyon da hukuk ve ahlak olarak, menşei birbirinden farklı iki grup yükümlülüğün olduğunu kabul eder. Aralarındaki fikir ayrılığının temeli, iki farklı sınıf yükümlülüğün birbirinden tamamen ayrılıp ayrılmaması veya en azından kısmen bir ilişki içinde değerlendirilmesinin gerekip gerekmediği noktasındadır. Tabii hukuk ve hukuki pozitivizm arasındaki temel çatışmanın, hukukun geçerliliğinin ahlaki metafizik bir temelini olup olmadığı sorusuna dayandığı söylenebilir. Bu iki düşünce akımının tutumu pratikte bazı problem-

¹ Otfried Höffe, “Recht und Moral: ein kantischer Problemaufriß”, Neue Hefte für Philosophie, Cilt 17, 1979, s. 1.

² Krş. Katrin Gierhake, “Rechtsphilosophie”, Julian Krüper (ed.), Grundlagen des Rechts, Baden-Baden, 2013, s. 21.

³ Krş. Martin Kriele, Recht und praktische Vernunft, Göttingen, 1979, s. 12.

⁴ Krş. Otfried Höffe, “Recht und Moral”, s. 2; Raymond Wacks, Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş, çev. Engin Arıkan, İstanbul, 2013, s. 1-2; Adnan Güriz, Hukuk Felsefesi, Ankara, 2015, s. 141-142.

⁵ Otfried Höffe, “Recht und Moral”, s. 3.

lere yol açmaktadır. Hukukun ahlaki muvafakate bağlanmasının, meri hukukun geçerliliğini ve bağlayıcılığını zayıflattığı söylenebilir. Bu da dolaylı olarak devlet otoritesini zayıflatabilme ihtimalini içinde barındırmaktadır. Sorun, vatandaş olarak tanımlanan hukuk toplumuna ait bireylerin farklı ahlak sistemlerine tabi olmasından kaynaklandığı gibi; aynı ahlaki geleneğe ait farklı yorumların mevcut olmasından da neşet etmektedir. Son yüzyıllardaki toplumların heterojenleşmesi ve bireyselleşmesi süreci, bu problemin farklı bir boyut kazanması sonucunu doğurmuştur. Neticede birbiriyle kısmen de olsa çatışan ahlak anlayışlarından hangisinin hukukun temelini oluşturması gerektiği sorusu, tabii hukuk anlayışının en önemli problemlerinden birini oluşturur. Zira bu tür bir anlayış, mesela bir grup veya çoğunluğun kendi ahlaki anlayışını, hukuk vasıtasıyla toplumun diğer kesimlerine dayatmasına sebebiyet verebilir. Bundan başka, hukukun ahlakla yakın bir bağının olduğu ön kabulü, farklı norm sistemlerinin çatışması halinde hukuki düzene karşı bir tavrın meşruiyetine de ortam hazırlayabilmektedir.

Diğer yandan hukukun ahlaki bağlamdan koparılmasının da ciddi sorunlara yol açacağı aşikardır. Hukukun meşruiyetini fiili duruma indirgeyen pozitif hukuk anlayışı, hukukun araçsallaşmasına ve dramatik toplumsal sonuçların ortaya çıkmasına sebebiyet verebilmektedir. Bu anlayışın, bir taraftan devlete karşı birey ve azınlıkların haklarını savunmak için ihtiyaç duyulan gerekçelerin zayıflamasına, diğer taraftan hukukun toplum tarafından içselleştirilmesini engelleyen bir yabancılaşmaya yol açtığı öne sürülebilir.

Habermas, tabii hukukla pozitif hukuk arasındaki problemi, hukuk felsefesine dair ana kitabının başlığında “gerçeklik ve geçerlilik” olarak ifade eder ve sorunu hukukun fiili yürürlüğü ve ideal meşruiyeti bağlamında inceler.⁶ O, bu sorunun hukuki eksendeki tezahürünü ulusal egemenlik ve insan hakları arasındaki çatışmada görür ve bu çatışmanın sebebinin, tabii hukuk ve hukuki pozitivizm tarafından ahlak ve hukuk arasındaki ilişkinin yanlış şekillendirilmesine dayandırır. Onun hukuk felsefesi kapsamında yeniden yapılandırılmaya çalıştığı bu ilişkiye geçmeden önce, bu ilişkiye temel teşkil eden söylem etiğini ana hatlarıyla tasvir etmeye çalışacağız.

Söylem Etiği (Diskursethik)⁷

Geleneksel ahlakın ve Hristiyan tabii hukukunun, evvelimde Aristoteles ve Thomas von Aquin'e dayanan klasik öğretilerinin, ahlak ve hukuk ilişkisinin belirlenmesi konusunda Avrupa'da 19. yüzyıla kadar etkili olduğu söylenebilir. Fakat bu klasik öğretiler, Batı'daki modern dünyanın gelişim sürecinde,

⁶ Krş. **Lukas Elsler**, “Die Wurzeln der Rechtsphilosophie von Jürgen Habermas. Faktizität und Geltung als Abschluss einer kritischen Gesellschaftstheorie”, *Helikon. A Multidisciplinary Online Journal*, Cilt 3, 2014, s. 84.

⁷ *Diskursethik* kavramı Türkçe'ye tartışma ve iletişim etiği şeklinde çevrilmişse de ekseriyetle söylem etiği olarak tercüme edilmiştir. *Diskurs* kavramı felsefi bağlamda temel olarak karşılıklılığı/müşareketi içerir. Nitekim Latince kökeni “bir o tarafa bir bu tarafa gitme” olan bu kelime, temel itibarıyla konuşmanın muhataplar arasında gidip gelmesi anlamını taşır. Krş. **Seyit Coşkun**, “Ahlaki Etik Olanaklılığı Olarak Söylem Etiği”, *UÜFD. Kayı*, Cilt 18, 2012, s. 187. Söylem kavramı, alternatif çevirilerine nazaran malesef bu anlamı pek yansıtmamaktadır. Bununla beraber Türkçe'de yaşanan felsefi kavramlardaki uzlaşma sorunu ciddi anlaşılma sıkıntılarına yol açmaktadır. Bundan dolayı söylem etiği kavramında karar kılmakla beraber, bu haşiyeyi yazma ihtiyacı doğmuştur.

yaşam dünyasının rasyonelleştirilmesi temayülüyle birlikte, temellendirme gücünü önemli ölçüde yitirmiştir. Bu da ahlak ve hukukun sadece ilahi bir otoriteye veya hükümdarın kararlarına artık dayandırılmayacağı anlamına gelmektedir. Habermas, ahlaki ve hukuki kuralların, “metafizik sonrası dönem” olarak nitelendirdiği temellendirme düzeyinde eşzamanlı olarak geleneksel ahlak anlayışından ayrılmış olduğunu tespit eder.⁸ Bunun neticesinde de Batı’da, ahlak ve hukuku yeni ve rasyonel bir zemin üzerinde temellendirme ihtiyacı doğmuştur.

Habermas’ın, Karl-Otto Apel ile beraber geliştirdiği söylem etiği, ahlak ve hukuku rasyonel temellendirme geleneğinin bir örneğini teşkil eder. O, bu temeli iletişimsel rasyonellikte (*kommunikative Rationalität*) bulmuştur. Habermas rasyonellik anlayışını, Peirce tarafından şekillendirilen, Austin ve Searle’ün söz edim kuramı altında geliştirdikleri pragmatik felsefenin etkisinde geliştirmiş ve bireyin ötesinde, iletişimsel eylemin öznelerarası bağlamında tanımlamıştır.⁹ Habermas rasyonelliğin kıstaslarını, eleştirilebilirlik (*Kritisierbarkeit*) ve temellendirilebilme (*Begründungsfähigkeit*) olarak belirler.¹⁰ Gerekçelendirmenin gücü, tartışmadaki katılımcıları ikna edebilmesi ve geçerliliği iddia edilen sözün kabul edilmesiyle alakalıdır. Bu bağlamda bireyin rasyonelliği de tartışmada sunduğu gerekçelendirmeye değerlendirilir.¹¹ Habermas, iletişimsel rasyonelliğe, kendi içinde toplumsal mutabakat ve bireyselliği aşır öznelerarası bir bilgi oluşturabilme gücü atfeder.¹² O, iletişim içindeki bireylere kişisel düşünme kabiliyetinin ötesinde bir nitelik yükleyerek bireyselliği aşmaya çalışır.

Habermas’ın söylem etiğinin Kant’ın ahlak felsefesiyle yakın bağları vardır. Bu yüzden Kant’ın etik anlayışıyla benzer özellikler sergiler. Bu anlamda iki etik öğretisi de **deontolojik** ahlak anlayışına aittir. Habermas, Kant’ın öncülüğüyle başlayan bu düşünce akımının temel karakteristiğini şu şekilde izah eder: “Klasik etik anlayışları «iyi hayatın» bütün sorularıyla ilgilenmiştir; Kant etiği ise sadece doğru ve adil eylemin problemleriyle ilgilenmiştir.”¹³ Bu da ahlaki doğrunun yalnızca iyinin bir parçası olarak anlaşılamayacağı, örneğin refahı azami derece artıran eylemlerin her zaman ahlaken doğru eylem olarak kabul edilemeyeceği manasına gelir. Bu anlamda deontolojik ahlak anlayışlarının en tipik özelliği, adalet prensibini iyilik prensibinden önde tutma şeklinde tebarüz eder ve adalet prensibini, kültürel ve bireysel bakış açısıyla malul iyi prensibinden farklı olarak genel geçer bir ahlak anlayışıyla belirlemeye çalışır.¹⁴ Habermas’a göre, ahlaki yargılar, eylem çatışmalarının rasyonel motive olmuş rıza temelinde nasıl yatıştırılabileceğini açıklar. En geniş anlamda ahlaki yargılar, eylemleri, geçerli normlar ışığında ya da normların geçerliliğini, kabule değer prensipler ışığında gerekçelendirmeye hizmet eder. Habermas bu tespitten yola çıkarak, ahlak teorisi açısından izaha muhtaç temel olguyu, ahlaki emirlerin ve eylem normlarının gereklilik kipinin (*Sollgeltung*) geçerliliği olarak belirler.

⁸ Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung, Frankfurt, 1998 s. 135.

⁹ Krş. Peter Koller/Christian Hiebaum, “Einführung”, Peter Koller/Christian Hiebaum (ed.), Jürgen Habermas: Faktizität und Geltung, Berlin/Bosten, 2016, s. 5-6.

¹⁰ Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Cilt 1, Frankfurt, 1981, s. 27.

¹¹ Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Cilt 1, s. 38.

¹² A.g.e., s. 28; Habermas, Jürgen, İnsan Doğasının Geleceği, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul, 2003, s. 17.

¹³ Jürgen Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt, 1991, s. 11

¹⁴ Krş. Jürgen Habermas, Die Einbeziehung des Anderen, Frankfurt, 1999, s. 42-46; Dietmar Hübner, Einführung in die philosophische Ethik, Göttingen, 2014, s. 205-206.

Söylem etiği, Kant'ın öğretilerinden ayrıca **bilişselciliği** (*Kognitivismus*) de miras almıştır. Bu da söylem etiğinin, doğruluk iddialarının tartışılarak, lehte ve aleyhteki gerekçelerin rasyonel değerlendirilmesi suretiyle karar verilebileceği tezine dayandığı anlamına gelir.¹⁵ Habermas'a göre ahlaki yargılar, sadece halihazırda konuşan veya eylemi yerine getiren kişinin rastlantısal hissi tutum, tercih ve kararlarını dile getirmez. Onlar daha çok bir olgu veya tecrübenin nesnesi statüsüne sahiptirler.¹⁶ Söylem etiği, normların ve ahlaki emirlerin doğruluğunu, asserterik önermenin hakikatine benzer şekilde, yani doğrulanabilir ve yanlışlanabilir bilgi olarak görür. Ahlak yargılarının doğru ve yanlış olarak ayrımı, söylem etiğinin imkânının şartını oluşturur ve bu anlamda bu düşünce sisteminin en temel öncüllerinden biridir. Söylem etiği, ahlaki doğru ve yanlış yargıların akıl tarafından tefrik edilmesi ve doğru yargının akıl marifetiyle temellendirilmesinin mümkün olmaması halinde bu konuda konuşmanın anlamsız olduğu tezinden yola çıkar. Habermas, bu bilişselci yaklaşımla ahlaksal şüphecilğe karşı bir tavır almıştır: "Tabii ki emir kipi cümlesinin ahlaki doğruluğu, -sezgicilik (*Intuitionismus*) veya değer etiğinde olduğu gibi- önerme cümlelerinin asserterik geçerliliğiyle karıştırılmamalıdır. Kant teorik ve pratik akli birbiriyle karıştırmamıştır. Normatif doğruluğu, doğruluk benzeri geçerlilik iddiası olarak anlıyorum. Bu anlamda da bilişselci bir etikten bahsediyoruz."¹⁷ Bu açıklamadan da anlaşılacağı gibi, Habermas, ahlaki yargıları olgusal önermelerden ayırır. Bir davranışın iyi veya doğru olduğu iddiası, bir arabanın kırmızı olma iddiasından farklıdır. Normatif cümleler bu anlamda doğrulanıp yanlışlanamazlar.¹⁸ Bununla beraber, Habermas onların da bireysel istek ve eğilimlerin ötesinde rasyonel olarak değerlendirilebilecek sebeplere dayandığı kanaatini taşır ve Kant'ın bilişselciliğinden farklı olarak bu rasyonelliği iletişimsel eyleme dayalı toplumsal bir bağlamda tanımlar.

Söylem etiğinin bu bilişselciliğinin doğru anlaşılması için altı çizilmesi gereken önemli bir nokta vardır. Söylem etiği ne insanların rasyonel davranması gerektiğini ne de kendi kanaat ve inançlarını pratik tartışma içerisinde oluşturmaları gerektiği tezini dayatır. Bu teoride amaçlanan, kendi kanaatlerinin doğru olup olmadığını anlamaya çalışan insan için bunun ne anlama geldiğinin izahıdır.¹⁹ Başka bir ifadeyle söylem etiği, kişisel kanaatlerin doğruluğunun geçerliliğinin bireylerarası (veya birey-ötesi) bir bağlamda tespit ve tesisinin imkanını temellendirir. Dolayısıyla bu tür bir geçerlilik iddiası, normlar üzerine

¹⁵ **Gabriele de Angelis**, *Die Vernunft der Kommunikation und das Problem einer diskursiven Ethik*, Heidelberg, 1999, s. 118.

¹⁶ **Jürgen Habermas**, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, 1983, s. 131. Krş. **Jürgen Habermas**, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Cilt 1, s. 39-40.

¹⁷ **Jürgen Habermas**, *Erläuterungen zur Diskursethik*, s. 11.

Burada şunu da belirtmek gerekir ki, Habermas iletişimsel aklın değerlendirme kriteri olarak belirlediği geçerlilik iddiası ve eleştirilebilirlik kıstaslarının sadece önermesel ve ahlaki doğruyu değil, terapötik değerlendirmeler ve hatta kişisel estetik değerlendirmeleri de kapsadığı görüşünü savunur. Genel olarak geçerlilik iddiasını üç kategori altında toplamıştır: Önermesel hakikat (*propositionale Wahrheit*), normatif doğruluk (*normative Richtigkeit*) ve bireysel samimiyet (*subjektive Wahrhaftigkeit*). Krş. **Jürgen Habermas**, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Cilt 1, s. 34-40; 149; **Jürgen Habermas**, *Faktizität und Geltung*, s. 19.

¹⁸ Krş. **Alessandro Pinzani**, *Jürgen Habermas*, München, 2007, s. 141.

¹⁹ Krş. **Niels Gottschalk-Mazouz**, *Diskursethik. Theorien, Entwicklungen, Perspektiven*, Berlin, 2000, s. 16.

gerçekleşen tartışmanın ön şartıdır. Nitekim Habermas bu bağlamda, bireyin kişisel hayatı ve kimliğiyle bağlantılı olan etik sorunları, alışılmış ahlaki anlayıştan ve kişisel kontekstten bağımsız değerlendirilmesi gereken ahlak (*Moral*) sorunlarından ayrılmıştır.²⁰

Söylem etiğinin Kant'ın ahlak felsefesiyle bir diğer ortak noktası, **formalist** bir prensip etiği anlayışına sahip olmasıdır. Bu tarz etik anlayışlarının temel vazifesi, ana ahlak prensiplerini formüle etme ve temellendirme olarak tanımlanır. Habermas teorisinin bu karakterini şu şekilde tanımlar: “Söylem etiği, içeriksel bir yönlendirme sunmaz, daha çok yargı oluşumunun tarafsızlığını garantilemeyi amaçlayan, ön şartları olan bir prosedür sunar. Pratik tartışma, gerekçeli normları meydana getirmek için değil, bilakis varsayımsal olarak incelenen normların geçerliliğini denetlemek için kullanılan bir metottur.”²¹

Kant'ın mutlak emrinin işlevine benzer olarak, söylem etiği çerçevesindeki pratik tartışmalarda norm üretme amacı güdülmez. Aksine bu süreçte, yaşam dünyası bağlamından getirilen ahlaki iddialar ve varsayımsal normlar tahkik edilir.²² Bu anlamda söylem etiği, münferit hadiselerde ya da belirli türdeki durumlarda nasıl davranılması gerektiğini doğrudan bildiren müşahhas norm ve davranış kuralları sunmaz; o daha ziyade, ahlaki olarak doğru olan davranış şekillerinin, normların ve ilkelerin nasıl belirlenmesi gerektiğini açıklayan, aşkın bir norm ve yönetsel kuraldır. Bu bağlamda da ahlakiliğin yönetsel kısıtasını belirlemeyi hedefler. Söylem etiği bağlamındaki tartışma yöntemi, varsayımsal normatif önermelerin temellendirilmesini mümkün kılar. Habermas, Kant'ın ahlak prensibini ve ahlak formalizmini nasıl yorumladığını şu şekilde izah etmiştir:

“Kant, emir kipini seçmiş olmasına rağmen (‘Öyle eyle ki, senin istemenin ilkesi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın prensibi olarak da geçerli olabilsin!’), mutlak emir, genelleştirilebilme potansiyeline sahip davranış normlarını geçerli olarak tanımlayan bir gerekçelendirme ilkesi rolünü üstlenir: Ahlaki anlamda meşru olanı, bütün akıllı varlıkların isteyebilir olması gerekir. Bu açıdan formalist bir etik anlayışından bahsediyoruz. Söylem etiğinde Kant'ın mutlak emrinin yerini, ahlaki delillendirme yönteminin emri almıştır.”²³

Habermas, ahlaki meşruiyetin kaynağını oluşturan, söylem etiğinin ana prensibini şu şekilde ifade etmiştir: “Sadece pratik tartışmanın katılımcıları olarak bütün ilgili kişilerin onayını kazanabilen normaler geçerlilik iddiasında bulunabilir.”²⁴

Habermas bu prensibi destekleyici olarak ayrıca evrenselleştirme prensibini geliştirmiştir: “geçerli normlarda, her bir kişinin ilgilerinin tatmini için, onlara umumi uyulmasından meydana gelecek muhtemel sonuç ve yan etkile-

²⁰ **Jürgen Habermas**, *Erläuterungen zur Diskursethik*, s. 112-113. Burada şunu da belirtmek gerekir ki, Habermas'ın kendi teorisini söylem etiği olarak nitelendirdikten sonra, “etik” kavramını, kısıtlayıcı bir anlamda bireyin ve belirli bir toplumun norm anlayışı bağlamında kullanması ciddi bir kavram kargaşasına neden olmaktadır.

²¹ **Jürgen Habermas**, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, s. 132.

²² **De Angelis, Gabriele**, *Die Vernunft der Kommunikation und das Problem einer diskursiven Ethik*, s. 117.

²³ **Jürgen Habermas**, *Erläuterungen zur Diskursethik*, s. 12.

²⁴ Aynı yer.

rin, herkes tarafından baskısız kabul edilebilir olması gerekir.”²⁵ Evrenselleştirme prensibi, söylem etiği prensibinde ifade edilen onayın nasıl gerçekleşeceğini yani gerekçelendirilmenin kurallarını belirler. Bu prensip, tartışmadaki uzlaşmanın, katılımcıların bireysel saikleri aşarak müşterek ilgiyi göz önünde bulundurmaları halinde mümkün olacağını öngörür. Habermas, evrenselleştirme prensibinde, normların geçerliliğini onların sonuçlarına bağlayarak temelde Kant'ın salt deontolojik anlayışından ayrılır.²⁶ Onun bu tavrı, Kant'ın teorisine karşı geliştirilen mücerretlik eleştirisini aşıp, tecrübi bakış açısını kendi kuramına ekleme çabası olarak değerlendirilebilir.

Bütün ilkesel ahlak anlayışlarında olduğu gibi, söylem etiğinde de teorinin merkezinde olan ahlak prensibinin temellendirilmesi büyük önem taşır. Söylem etiğinin temel prensibini temellendirme konusunda, bu etiğin kurucuları olan Habermas ve Apel arasında fikir ayrılığı doğmuştur. Habermas evrensel pragmatik ahlak prensibini, gerekçelendirme yani rasyonel tartışma pratiğinin içinde yatan normatif bir içeriğe dayandırır. “Kamuya açıklığı, eşit katılım hakkını, katılımcıların samimiyetini, tavır almanın baskısızlığını vb. garantileyen konuşma şartlarını prensipte önkoşul olarak kabul etmediği takdirde, hiç kimse gerekçelendirmeye girişemez.”²⁷ Bu şartların yani tartışmanın kurallarının zorunluluğu, rasyonel delillendirme ortamında bu şartların gerekliliğine karşı geliştirilecek bütün argümanların kendi kendisiyle performatif bir çelişkiye düşmesinden kaynaklanır. Yani “Hiçbir hakikat yoktur” cümlesini dile getiren kimsede olduğu gibi, söylediği ve davranışı ile iddia ettiği şey arasında tenakuz oluşur. Bu şartlar, argümentasyonun tabiatında yatar; Kantçı ifadeyle, imkanının şartlarını oluşturur ve dolayısıyla bu kuralları inkâr ederek tartışmak mümkün değildir. Habermas, söylem etiğini beraber geliştirdiği Apel'den bu noktada ayrılır ve bu kurallara, normatif bir karakter atfetmekle beraber ahlakilik tevdi etmez ve Apel'in, tartışma pratiğinin transandantal şartlarından nihai ahlaki temellendirme çabasını sorunlu bulur. Habermas bu şartlara daha çok epistemik-transandantal bir zorunluluk izafe eder, yani tartışmaya giren herkes bu kuralları doğası itibarıyla kabul etmek zorundadır. Habermas evrenselleştirme prensibini bu kurallardan çıkarır. Bu çıkarım diğer bir öncüle daha ihtiyaç duyar. Habermas bu öncülü de rasyonel tartışmanın olgusal gerçekliğinden çıkarır. Bütün kültürlerde var olan ve problem çözmede alternatifsiz olan gerekçelendirmenin amacı, geçerlilik iddialarının haklılığını ikna etmek ve onları itirazlara karşı savunmaktır. Habermas, sezgisel olarak öğrenilen rasyonel tartışma kültürünün, dahi iyi gerekçenin ortaya çıkması için yapılan müşterek bir yarışma olduğu ve ortak amacın da anlaşma olduğu ön kabulünden yola çıkar.²⁸ Bu amacın gerçekleşmesi için gerekli olan ideal şartlar ise, yukarı-

²⁵ Aynı yer.

²⁶ Krş. **Marcel Niquet**, “Diskursethik”, Hans Jörg Sandkühler (ed.), Enzyklopädie Philosophie, Hamburg, 2010, s. 442.

²⁷ **Jürgen Habermas**, Erläuterungen zur Diskursethik, s. 132.

²⁸ Habermas'ın temellendirmesinin en zayıf halkasını bu son öncülün oluşturduğu söylenebilir. Zira tartışmanın amacı kendi fikrinin kabulünü sağlamak olarak görülebilirse de kabulün rasyonel olması şartı insan doğası hakkında oldukça pozitif bir bakış açısını gerektirir. Tartışmada kendi görüşünün kabulünü rasyonel olarak gerçekleştirme fikri sadece iyi niyetle izah edilebilir ve dolayısıyla bizatihi kendisi ahlaki bir tutumdan başka bir şey değildir.

da kısaca değinilen tartışma kuralları sayesinde gerçekleştirilebilir. Bu kurallar da zımnî olarak evrenselleştirme prensibiyle eşdeğerdir.²⁹

Söylem etiği prensibi, yukarıda da bahsedildiği gibi, davranış normları hakkındaki yargılarımızın belirli rasyonel sebeplere dayandığı ön koşulundan yola çıkmaktadır. Yani insanların belirli davranışları iyi, diğerlerini kötü olarak tanımlaması belirli rasyonel nedenlere matuftur. Ahlaki yargıların doğruluğu, bu makul sebeplerin tartışmadaki diğer gerekçe ve itirazlara baskın gelmesiyle gerçekleşir. Habermas bu olguyu, “daha iyi olan gerekçenin zorlamasız zorunluluğu” (*der zwanglose Zwang des besseren Arguments*)³⁰ olarak formüle etmiştir ve gerekçelerin inandırıcılık etkisinin tespitini, tartışmanın kendisine bırakır.³¹ Bu kabul, normlar üzerine gerçekleştirilen tartışmanın temel itibarıyla aslında hiçbir zaman bitmeyeceği anlamını da taşımaktadır; zira şartların değişmesine ve gelecek nesillerin hangi argümanları öne süreceğine bağlı olarak, getirilen gerekçenin ikna gücü değişebilir. Fakat bir iddia belirli bir zaman dilimi içerisinde, diğer gerekçe ve itirazlara karşı yukarıda bahsedilen anlamda baskın sebep olarak tebarüz edebilir.³² Bu anlamda, normlar hakkında gerçekleşen tartışmanın, devam eden bir süreci ve ulaşılan sonuçların da potansiyel olarak değişebilecek ara sonuçları ifade ettiği söylenebilir. Başka bir ifadeyle normların geçerliliği, onlar için öne sürülen gerekçelerin “baskınlığını”, yani ikna etme gücünü korumasına bağlı kılınmış olur.

Söylem etiğinin prensibi, Kant’ın mutlak emrinin bir transformasyonu ya da yeni bir yorumu olarak görülebilir. Kant’ın ödev ahlakında, hangi ilkelerin davranışları genel olarak yönlendirmesinin istenebileceği hakkında düşünürken, “ben”den “biz”e doğru doğal olarak bir geçişin gerçekleştiği kabul edilir. Zira Kant’ın ödev ahlakından çıkan sonuç, akıllı bir varlık olarak insanın, eğer samimi olarak mülhaza ederse, ahlakın diğer tüm öznelerinin de yasa olarak isteyebileceği ahlaki ilkeyi tespit edebileceğidir. Habermas kişisel alandaki bu ahlaki mülhazayı sosyal alana taşır ve Kant’ın mutlak emirdeki tümdengelimci tavrını tümevarımcı yöntemle değiştirir. Böylece pratik aklın yerini, iletişimsel akıl (*kommunikative Vernunft*) almış olur. “İletişimsel [akıl] pratik akıldan, onun artık bireysel bir aktöre veya devletsel-toplumsal ahlak öznesine atfedilmemesi suretiyle ayrılır. Daha ziyade bu [ahlak öznesi], sayesinde etkileşim ağlarının kurulduğu, yaşam formlarının yapılandırıldığı ve iletişimsel aklı mümkün kılan dilsel araçtır. Bu rasyonellik, uzlaşmanın dilsel amacına atfedilir”.³³ Habermas, herkes için kabul edilebilir olanın sadece müşterek rasyonel tartışma çerçevesinde keşif ve teyit edilebileceğini savunur. Buna uygun olarak da söylem eti-

²⁹ Jürgen Habermas, Die Einbeziehung des Anderen, s. 60-63; Jürgen Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, s. 132-135.

Bu makale çerçevesinde Habermas’ın temellendirme programını ve ona dair tartışmaları mufassal bir şekilde incelemek mümkün değildir. Bir yandan süre gelen temellendirme tartışmalarında söylem etiğinin iki farklı cepheye ayrılması ve tartışmanın iki grup tarafından yürütülmesi, diğer yandan Habermas’ın eleştiriler zaviyesinden teoride revizyonlara gitmesi geniş bir tartışma alanı oluşturmuştur: Niels Gottschalk-Mazouz, Diskursethik. Theorien, Entwicklungen, Perspektiven, s. 27-109; Micha Werner, "Diskursethik", Marcus Düwell vd. (ed.), Ethik Handbuch, Stuttgart, 2011, s. 141 vd.

³⁰ Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Cilt 1, s. 52-53

³¹ Jürgen Habermas, Die Einbeziehung des Anderen, s. 61-62.

³² Krş. Niels Gottschalk-Mazouz, Diskursethik. Theorien, Entwicklungen, Perspektiven, s. 15.

³³ Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung, s. 17-18

ğinde, Kant'ın mutlak emrindeki ahlakın genelleşebilirliğini denetleyen bireyin yerini, tartışmaya katılan toplumun kendisi alır ve davranış tarzlarının ahlaki doğruluğu, bütün potansiyel tartışma katılımcılarının onaylamasının imkânına bağlanır. Kısaca Habermas ana prensibini birey yerine bütün katılımcılara dayandırarak, teorisine öznelarası/birey-ötesi bir bağlam kazandırmaya çalışır. Şüphesiz o da Kant gibi, ahlaki bireyselciliği ve rölativizmi aşmaya çalışır; fakat bu amacın birey-ötesi bir kıstas olarak iletişimsel akıl bağlamında gerçekleştirilmesinin daha isabetli olduğu kanaatindedir.³⁴

Brandt, Habermas'ın, mutlak emrin, bir normun herkesin görüşüne göre istenebilir olduğunu denetlemek için diğer herkesin perspektiflerini kapsamaması gerektiği şeklindeki yorumunu eleştirir ve önemli bir noktanın altını çizer. Habermas'ın, bu yorumuyla mutlak emrin içinde barındırdığı evrenselleştirme tuzağına düştüğünü öner sürer. Brandt'ın mutlak emrindeki temel esasın, eylemin bireysel ilkesinin genelleşmesi ve diğer herkes tarafından kabul edilebilirliğinin denetlenmesi şeklinde kabul edilmesinin yanlış olduğu fikrini dile getirir. Ona göre mutlak emir ile amaçlanan şey, “ben”den “biz”e doğru, yani bireyden mevzuya müteallik kişilerin tamamına doğru atılan adımın mümkün olup olmadığının kontrolü değildir. “Kant'ın özgürlük felsefesindeki önemli nokta, (sonuç olarak uygun içeriklerin) genelliği değil, (formun) zorunluluğudur.”³⁵ Brandt'ın bu eleştirisi, Kant ile Habermas'ın genelleştirilebilme ilkesindeki temel farkı ortaya koyması açısından önem arz eder. Kant'ın ahlak felsefesine göre, bir davranış biçiminin bütün insanlık tarafından kabul edilmesi, ahlakiliği için yeterli olmadığı gibi, konu dışıdır. Farzımuhal bütün insanlık yalanın meşruiyeti üzerine anlaşmış olsa bile, Kant'ın etik düşüncesinde bu onun ahlakiliği için bir gerekçe olamaz. Onun felsefesindeki genelleşme, kuralın kendi içindeki tutarlılık ile alakalı bir sorundur. Yalanı ahlaka mugayir ad-deder, zira yalanın genel bir yasa olması halinde onu biçimsel olarak imkânsız hale getirir. Başka bir ifadeyle, yalan eyleminin formu genelleşmeye elvermez; çünkü yalanın gerçekleştirilmesi için doğruluk ihtimalinin yani beklentisinin olması zorunludur. Ahlakı kıstas olarak genelleştirilebilme, Habermas'da tamamen farklı bir hüviyet kazanır ve toplumsal kabule dayandırılır. Bu farklılığa rağmen, iki düşünce tarzının biçimsellik bağlamındaki ortak noktasının, altın kural olarak ilkeleşen ve ferdi tecrübeyi ahlaki kıstas olarak belirleyen bireysel yargıyı aşmak olduğu söylenebilir.

Habermas, söylem etiğinin formalist yapısında, Kant'ın ahlak prensibine yapılan içeriksiz biçimsellik iddiasını aşmaya çalışır. Habermas'ın prensibi, Kant'inkinden farklı olarak, sadece eylemlerin ilkelerinin değil, aynı zamanda normun kendisinin ve sonuçlarının da göz önünde bulundurulmasına imkân tanır.³⁶ Bu şekilde of, prensibini daha müşahhas bir bağlama oturtmaya çalışır.

Söylem etiği son olarak Kant'ın etik anlayışıyla **evrenselleştirilebilirlik** ortak özelliğini taşır. Söylem etiği, evrenselleştirilebilme bağlamında şu tezi savunur: “Ciddi olarak bir tartışmaya katılmaya teşebbüs eden her birey, normatif bir içeriğe sahip, genel pragmatik önkoşulları zımni olarak kabul eder; ahlak prensibi, ancak davranış normunu gerekçelendirmenin ne olduğunun bilinmesi

³⁴ Krş. **Jürgen Habermas**, Erläuterungen zur Diskursethik, s. 152-157.

³⁵ **Reinhard Brandt**, “Habermas und Kant”, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Cilt 50, 2002, s. 54.

³⁶ Krş. **Niels Gottschalk-Mazouz**, Diskursethik. Theorien, Entwicklungen, Perspektiven, s. 16.

şartıyla, daha sonra tartışma önkoşullarının içerisinden çıkarılabilir.”³⁷ Evrenselleştirme ilkesinin temellendirilmesinde ifade edildiği gibi, söylem etiğinin evrenselliliği, rasyonel tartışma geleneğinin, kurallarının ve onun uzlaştırma işlevinin bütün kültürlerin ortak özelliği olduğu kabulüne dayanır. Evrenselciliğin bu iddialı formuyla söylem etiği, ahlaki rölativizmin temel kabulü olan, ahlak yargılarının geçerliliğinin içinde yaşadığı kültür ve yaşam şeklinin rasyonalitesi ve değer standartlarına dayandığı yargısını reddetmektedir.³⁸ Buna göre ahlak prensibi, sadece Avrupa kültürü gibi belirli bir yaşam havzasında ya da hâlihazırdaki zaman dilimi içerisinde değil; bilakis genel geçer bir geçerliliğe sahiptir.

Kısaca söylem etiğinin deontolojik, bilişselci, formalist ve evrenselci temel özelliklerini ve bunların Kant’ın etik anlayışından ayıran, nevi şahsına münhasır taraflarını izah etmeye çalıştık. Söylem etiği, ciddi bir entelektüel ilginin adresi olmuştur ve kendi ilkesel ruhuna uygun olarak kamusal bir tartışma ortamında canlı ve yaratıcı bir teorik gelişim gösterir. Bunun neticesinde de söylem etiği taraftarları arasında dahili münazaralar ve harici eleştiriler ile bu teori üzerine çok yönlü tartışmalar süregelmektedir. Söylem etiğinin “temellendirilmesi” ve “pratik uygulanabilirliği” ana başlıkları altında toplanabilecek olan tartışmalara dair eserlerin uzun bir liste oluşturabilecek mahiyette olduğu söylenebilir.³⁹ Bu tartışmaların detayına burada girilmeyecektir. Fakat söylem etiğinin iddiaları ve teori hakkında süren tartışmaların seyrinin tuhaf bir çelişki oluşturduğunu belirtmek gerekir. Zira teorinin temelinde yatan “tartışmada uzlaşmayla hakikate ulaşılabilirlik” savıyla, teoriye dair uzun senelerdir süren tartışmanın uzlaşmadan daha çok ihtilaf doğurduğu gerçeği arasındaki çelişki, teorinin kendi kendisiyle tenakuzu olarak görülebilir.

Söylem Etiği ve Hukuk

Hukuk, Habermas’ın eserlerinde oldukça geç bir dönemde kendi müstakil yerini kazanır.⁴⁰ Bunun ötesinde Habermas’ın eseri, kendisinin mensubu addedildiği Frankfurt eleştirel teori ekolünün de hukuk felsefesiyle ilgili ilk çalışması hüviyetini taşır.⁴¹ Habermas, kitabının başlığı olarak seçtiği “gerçeklik ve geçerlilik” kavramlarını çok katmanlı ilişkileri analiz etmek için velut bir şekilde kullanır. Öncelikle bu iki kavram, temelde, pozitif hukukun fiililiği ve tabii hukukun meşruiyet fikri arasındaki ilişkiyi dile getirir. Fakat bunun ötesinde, Habermas bu kavramları hukuk teorisi üzerine farklı disiplinlerde yapılan araştırmaların içindeki ilişkiyi anlatmak için de kullanır. Ona göre, bir tarafta meşruiyet idealine yoğunlaşmış hukuk felsefesi vardır. Hukuk felsefesinin pratik akıl kavramı, hukukun geçerliliği için gerekli olan meşruiyet düşüncesinin gerekleri açısından ikna etme kabiliyetini yitirmiştir; zira hukuku sosyal bir

³⁷ Jürgen Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, s. 12-13

³⁸ Jürgen Habermas, Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, s. 132

³⁹ Söylem etiğine dair tartışmaların genel değerlendirmesi için: Rainer Forst, “Diskursethik der Moral”, Hauke Brunkhorst vd. (ed.), Habermas-Handbuch, Stuttgart, 2011, s. 237-240; Niels Gottschalk-Mazouz, Diskursethik. Theorien, Entwicklungen, Perspektiven, s. 27vd.

⁴⁰ Christoph Möllers, “Recht und Demokratie”, Hauke Brunkhorst vd. (ed.), Habermas-Handbuch, Stuttgart, 2009, s. 257.

⁴¹ Ralf Dreier, “Rechtsphilosophie und Diskurstheorie. Bemerkungen zu Habermas’ ‘Faktizität und Geltung’”, Zeitschrift für Philosophische Forschung, Cilt 48, Sayı 1, 1994, s. 90.

gerçeklik olarak ele alabilme ve dolayısıyla toplumsal gelişmelerin kendine has seyrine cevap verebilme noktasında yetersizdir. Diğer taraftan hukukun meşruiyet tarafını ihmal edip, onu sadece sosyal bir gerçeklik olarak ele alan sosyolojik bakış açısının yetersizliği söz konusudur. İşte gerçeklik ve geçerlilik aynı zamanda, hukuku inceleyen bilim dallarının farklı bakış açıları arasındaki bu ilişkiyi ifade etmek için de kullanılır.⁴² Habermas, araştırmasında bir taraftan hukuki pozitivizm ve tabii hukuk, diğer yandan da felsefi ve sosyolojik bakış açıları arasında tezahür eden gerçeklik ve geçerlilik noktasındaki tek taraflılığı izale edip, ikisi arasındaki dengeyi sağlamaya çalışır.

Habermas, modern dönemde sosyal entegrasyonun daha önce görülmemiş bir durumla karşı karşıya olduğu tespitinden yola çıkar. Toplumsal gelişim sürecinin ilk dönemlerinde ortak inanç ve kanaatlerden oluşan ve sorgulanmaya açık olmayan yaşam dünyasının, toplumsal entegrasyon konusunda önemli rol oynadığını vurgular. Ayrıca arkaik toplumlardaki, tartışılmaz otoriteye sahip kabile reisi gibi kurumları da gerçeklik ve geçerlilik arasındaki çatışmayı önleyen önemli birer amil olarak görür. Ne var ki toplum yapısının kompleksleşmesiyle beraber bu etkenler önem ve tesirini yitirmiştir. Her ne kadar modern dönem öncesindeki devletleşmiş toplumlarda ihtilafların giderilmesi için hukuk devreye girmişse de bu toplumlarda hukukun otoritesi kutsal bir arka plana sahiptir ve metafizik bir temele dayandırılmıştır. Habermas'a göre, metafizik sonrası modern dünyada sosyal entegrasyonu sağlama işlevi iletişimsel aklın yetilerine yüklenmiştir. O, kişisel menfaatlerin ön planda olduğu ve ihtilafları körükleyen stratejik eylemin karşısına yerleştirdiği iletişimsel eylemin, gerçeklik ve geçerlilik arasındaki çatışmayı ortadan kaldıracak ve toplumsal uzlaşmayı tesis edebilecek bir olgu olduğu kanaatinde. Bireysel haklar temelinde gelişmiş olan modern hukuk zaviyesinden bakıldığı zaman, gerçeklik ve geçerlilik arasındaki çatışmayı, cebri imkanlarla teçhiz edilmiş hukukun fiiliyeti ile hukukun meşruiyetinin kaynağı olarak görülen özgürlük ve irade arasında konumlandırır. Habermas, Rousseau ve Kant'ın demokrasi düşüncesindeki gibi, bu çatışmayı, "kanunların muhataplarının aynı zamanda bu normların rasyonel yazarları" olarak görüldüğü takdirde aşmanın mümkün olduğu kanaatinde.⁴³

Habermas hukuk düzenini söylem teorisi bağlamında yeniden yapılandırırken, vatandaşların, ortak yaşamlarını pozitif hukuk aracılığıyla meşru olarak düzenlemek istedikleri takdirde, birbirlerine tanımları gereken haklardan yola çıkar.⁴⁴ Bu ön şart, Habermas'ın çok önemseydiği, hukuk devletinin radikal demokrasiden bağımsız olarak gerçekleştirilemeyeceği tezinin bir tezahürüdür.⁴⁵ Habermas, hukuk düzenini, Hobbes veya Rousseau'nun teorilerinde olduğu gibi, toplumsal sözleşmeye dayandırmaz; bunun yerine onu, tartışma zemininde ulaşılmış bir muvafakat temelinde oturtur. Böylece Habermas, toplum sözleşmesi modeli yerine tartışma veya danışma modelini önerir. "Hukuk teorisi zaviyesinden bakıldığında, modern hukuk düzenleri meşruiyetlerini ancak

⁴² **Jürgen Habermas**, Faktizität und Geltung, s. 15-21; **Peter Koller**, "Recht als Kategorie der Vermittlung zwischen Faktizität und Geltung", **Peter Koller/Christian Hiebaum** (ed.), Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung, Berlin/Boston, 2016, s. 22.

⁴³ Krş. **Jürgen Habermas**, Faktizität und Geltung, s. 37-52.

⁴⁴ **Jürgen Habermas**, Faktizität und Geltung, s. 109.

⁴⁵ **Detlef Horster**, Postchristliche Moral. Eine sozialphilosophische Begründung, Hamburg, 1999, s. 203.

kendi kendini belirleme (*Selbstbestimmung*) fikrinden çıkarabilirler: Vatandaşların kendilerini her zaman, muhatabı olarak tâbi oldukları hukukun, aynı zamanda yazarları olarak görebilmeleri gerekir.”⁴⁶ Habermas’ın söylem teorisi, bu şartı yerine getirmenin yollarını arar. Buna göre, yasaların muhatabı olan kişilerin katılımıyla gerçekleşen rasyonel tartışmalarda onaylanmış yasalar geçerliliğe sahiptir. Hukuk düzenine meşruiyet kazandıracak olan güç bu yön-temde saklıdır. Habermas’a göre bu demokratik prosedür, ideolojik veya dini metafizik bir temele dayanmadan yasaların meşruiyetini sağlayabilmenin tek yoludur.

Habermas, söylem teorisi yöntemiyle hukuka, onun hukuk felsefesinin esasını oluşturan tarafsızlık hususiyeti kazandırma imkânını sağlamaya çalışır. “Tartışma pratiğine katılan herkesin, bütün muhtemel [yasaya muhatap] ilgili bireylerin, prensipte özgür ve eşit olarak, sadece daha iyi olan argümanın icbarının aktif rol oynayabildiği, müşterek hakikat arayışına katılabilmesini pragmatik ön şart olarak benimsemesi gerekir.”⁴⁷ Söylem teorisinin hukuk anlayışı, “fiili kabul” ve “rasyonel kabul edilebilirlik” arasında tezahür eden ihtilafı telif etmeye çalışır. Zira yasayla ilgili her bireyin, ideal tartışma ortamında özgür ve eşit vatandaş olarak yasama sürecine katılması öngörülerek bu ihtilaf ortadan kaldırılmak istenmektedir. “Çünkü hukuk sadece vazedilmiş olduğu için geçerli değil, aynı zamanda vazedilişi, vatandaşların özerkliğinin öznelerarası şekilde ifade edildiği demokratik bir yöntemle meydana geldiği için geçerlidir.”⁴⁸ Habermas, hukuk sistemi içerisinde ortaya çıkan özel ve kamusal özerklik veya insan hakları ve ulusal egemenlik arasındaki çatışmayı önlemeyi hedefler. Habermas’a göre, modern hukukun ancak özel ve kamusal özerklik kavramları ışığında temellendirilebilmesi tesadüfi değildir; zira bu iki kavram, metafizik sonrası dönemde hukukun meşruiyetinin gerekçelendirilebileceği düşünceyi temsil eder.⁴⁹ Bu yüzden de bu iki kavramın ilişkisi, hukuk sistemi açısından temel bir önemi haizdir.

Habermas, bu bağlamda modern hukuk anlayışının kendini algılama şeklini ve onun temelinde yatan unsurları inceler. Bu anlamda en öne çıkan kavram, bireysel özgürlüklere tekabül eden sübjektif hukuktur. Modern hukukta bireysel özgürlüğü kullanma hakkının, toplum bireyleri tarafından karşılıklı olarak birbirine tanıdığı varsayılır. Fakat bireysel özgürlüğün eşit olarak tesisi için, objektif hukukun pozitifliğine, diğer bir ifadeyle siyasi iradeye ihtiyaç duyulur. Modern hukuk anlayışında objektif hukukun pozitifliği, doğrudan doğruya kanun koyan egemen otorite ve bu otoritenin meşruiyeti mefhumlarıyla bağlantılıdır. Demokratik hukuk devletinde hukuk, meşruiyetini ulusal egemenlik prensibine dayanan hukuk vazetme yöntemine dayandırır. Böylece hukuk, meşruiyetini yasallıktan çıkarır. Hukukun, bireysel özgürlük ve siyasi-kamusal özerkliği aynı anda güvence altına alması gerekir. Habermas, bu ilişkinin hukuk içerisinde çatışma potansiyeli ortaya çıkardığının altını çizer. O,

⁴⁶ Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung, s. 663.

⁴⁷ Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung, s. 564-565.

⁴⁸ Marcelo Neves, Zwischen Themis und Leviathan, eine schwierige Beziehung: eine Rekonstruktion des demokratischen Rechtsstaates in Auseinandersetzung mit Luhmann und Habermas, Baden-Baden, 2000, s. 93.

⁴⁹ Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung, s. 129.

bu iki mefhumun birbirini şart koştuğu ve karşılıklı olarak birbirini tamamladığı fikrine sahiptir ve aralarında temel bir uyum tesis etmeye çalışır.⁵⁰

Habermas, bu problemin tezahürlerini hukuk dogmatliğinde sübjektif ve objektif hukuk ilişkisi bağlamında analiz eder ve Alman hukuk anlayışı içerisinde göstermeye çalışır. Modern hukuk teorisinin başlangıcında, akıl ahlakı (*Vernunftmoral*) tesirinde tanımlanan hukuk anlayışında, kendi başına meşruiyet atfedilen bireysel özgürlüğü temsil eden sübjektif hukuk, objektif hukuk karşısında üstünlük kazanırken; hukuk anlayışında pozitif bakış açısının üstünlük kazanmasıyla birlikte bu ilişki tersine doğru evrilmiştir. Hukukun meşruiyeti ve fonksiyonelliği için gerekli olan bu iki olgunun birbiriyle sağlıklı bir ilişki içinde olması gerekir.⁵¹ Bireysel ve kamusal özerklik arasındaki çatışmanın hukuk sistemi içindeki diğer bir tezahürü, insan hakları ve ulusal egemenlik arasındaki rekabet ilişkisinde gözlemlenebilir. Habermas bu problemi incelediğinde, ABD'de süregelen liberaller ve komüniteryanlar arasındaki tartışmayı göz önünde bulundurur ve problemi müşahhaslaştırırken de bu tartışmadan istifade eder. Habermas, kendi düşünce tarzında sıkça rastlandığı gibi, pozisyonunu iki karşıt pozisyonu eleştirerek belirler ve genellikle de orta yol olarak tanımlar.⁵² Liberaller insan haklarını, ahlaki olarak kendini belirlemenin ifadesi olarak görürken, komüniteryanlar ulusal egemenlik prensibini etik olarak kendini gerçekleştirmenin ifadesi olarak algıladılar.⁵³ Liberaller, politika öncesi özgürlüğü çoğunluk kararlarına tabi kılmazlar ve çoğunluğun diktatörlüğünden kaçınabilmek için insan haklarına öncelik verilmesini talep ederler. Buna karşı komüniteryan model, vatandaşların siyasi özerkliğini koruma adına ulusal egemenlik prensibini ön plana çıkarmaktadır. Her iki durumda da insan hakları ve ulusal egemenlik rekabet ilişkisi içerisinde bulunmaktadır.

Habermas bu tezadı temelde Kant ve Rousseau'nun özerklik anlayışı arasındaki düşünce ayrılığına dayandırır.⁵⁴ Ona göre, Rousseau ve Kant, gerçi ulusal egemenlik ve insan hakları kavramlarının karşılıklı olarak birbirini açıklayabilmesi için, hukuk bireyi özerkliği kavramında egemen iradeyi ve pratik akıl birbirine bağdaşık olarak düşünme amacını gütmüşlerdir.⁵⁵ Fakat Kant'ın hukuk sisteminde, bireyin özel özerkliğini koruyan ahlaki haklar, egemen yasa koyucunun iradesinden önce gelmektedir. Rousseau ise ulusal egemenliğin etik bir yorumuyla bireysel özerkliği, siyasi özerkliğin altında değerlendirir. Bu yüzden her iki filozof da bu kavramlar arasında muvazene kurmayı başaramamıştır.⁵⁶ Habermas bu sorunun kaynağını, akıl hukukunun, tabii hukuktan tevârüs ettiği, pozitif hukuku tabii hukukun yani hukuka temel teşkil eden ahlakın altına yerleştirme itiyadında görür.⁵⁷ Bu yüzden Habermas, söylem teorisi bağ-

⁵⁰ Krş. a.g.e., s. 109-111; s. 661-663; **Klaus Günther**, "Zur Rekonstruktion des Rechts: Das System der Rechte", **Peter Koller/Christian Hiebaum** (ed.), **Jürgen Habermas**, Faktizität und Geltung, Berlin/Bosten, 2016, s. 51-53.

⁵¹ Krş. **Jürgen Habermas**, Faktizität und Geltung, s. 112-123.

⁵² **Christoph Möllers**, "Recht und Demokratie", s. 255-256.

⁵³ **Jürgen Habermas**, Faktizität und Geltung, s. 129.

⁵⁴ **Marcelo Neves**, Zwischen Themis und Leviathan, s. 94.

⁵⁵ **Jürgen Habermas**, Die Einbeziehung des Anderen, s. 299.

⁵⁶ Möllers, aslen bu eğilimin Kant'ın hukuk teorisinde bulunduğunu vurgular: **Christoph Möllers**, "Recht und Demokratie", s. 258-259.

⁵⁷ **Jürgen Habermas**, Faktizität und Geltung, s. 111.

lamında, Kant'ın yerleştirmiş olduğu ahlakın hukuka üstünlüğünü fikrini kaldırıp, ahlak ve hukuk arasında uyumlu bir ilişki tesis etmeyi hedefler.

Ahlak ve Pozitif Hukuk Ayrımı

Habermas, ahlak ve hukuk ilişkisi konusunda, bu kavramların metafizik dönem sonrası temellendirilmesi çerçevesinde, “hukuki ve ahlaki kuralların geleneksel ahlakilikten ayrılması ve farklı, fakat birbirini tamamlayan davranış normları olarak yan yana durmaları” gerektiği görüşünü savunur.⁵⁸ Habermas'ın hukuk teorisi, ahlak felsefesinde olduğu gibi, Kant'ın felsefiyle oldukça bağlantılıdır ve onun fikirleriyle hesaplaşarak geliştirilmiştir.⁵⁹ Habermas, Kant'ın hukuk teorisini, ahlakın üç boyutunun kısıtlayarak oluşturduğunu belirtir. Buna göre, hukuk özgür irade (*freier Wille*) yerine isteğe (*Willkür*) dayanır. İkinci olarak, hukuk içsel ilişkilerle değil, dışsal ilişkilerle alakalıdır. Son olarak, ahlak alanında içsel baskı söz konusuysa, hukuk dışsal baskıyla veya zorunlulukla ilişkilidir. Böylelikle hukuk ahlakın bir sureti şeklinde anlaşılmalıdır ki, Habermas bu ilişkinin Platon'un idealist düşüncesinden kaynaklandığı kanaatindedir. Başka bir ifadeyle Habermas, Kant'ın hukuk ve ahlak arasındaki farklılığı lâıyığı veçhile derinleştirmedeğini düşünür.⁶⁰ Ona göre, Kant'ın nazariyesinde pratik akıldan apriori olarak çıkarılan, hukuka esas olan ahlak o kadar üstünlük kazanır ki, hukuk ahlakın içinde kaybolma tehlikesi taşır. Bu bakış açısında hukuk, bir nevi ahlakın eksik bir biçimi olarak aşağı bir kategoriye indirgenir.⁶¹ Habermas, hukukun ahlakla yakın ilişkisini reddetmez. Nitekim hukuk sistemi, ancak temel ahlak ilkelerine karşı olmadığı takdirde meşrudur.⁶² Onun karşı çıktığı, hukukun ahlak altına yerleştirilmesidir. Habermas, ahlak ve hukuk ilişkisinin neden hiyerarşik olmaması gerektiği veya olamayacağını, hukukun ahlaktan bağımsız unsurlarına işaret ederek temellendirir.

Hukukun pozitifliği, özerklik olgusunda ahlaki alanda karşılığı olmayan bir bölünmeye neden olur. Özerklik, ahlak sahasında bütüncül bir yapıya sahipken, hukuk alanında, hukukun pozitifliği nedeniyle özel ve kamusal olarak iki farklı şekle bürünür. Hukuki özerklik, ahlaki anlamdaki özgürlükle örtüşmez. O, fazladan iki farklı amili içinde barındırır: rasyonel karar veren aktörün keyfi özgürlüğü ve etik karar veren bireyin özgürlüğü.⁶³ Bu olgular, hukukun ahlaki bakış açısıyla değerlendirilemeyecek bir içeriğe sahip olduğunu gösterir. Buna göre, hukuki özerklik, ahlaki özerkliğin içeriğinden daha fazla öğeler içerdiğinden dolayı pozitif hukuk, ahlakın spesifik bir alanı olarak algılanamaz veya algılanmaması gerekir.

Tabii ve pozitif hukuk arasında hiyerarşik bir ilişkinin yanlış olduğunu gösteren diğer bir sebep de iki olgunun muhatapları ve düzenlediği konulardaki

⁵⁸ A.g.e., s. 135.

⁵⁹ İki teörinin karşılaştırmalı analizi için bkz. **Ingeborg Maus**, “Recht und Kant” Hauke Brunkhorst vd. (ed.), Habermas-Handbuch, Stuttgart, 2009, s. 49vd.

⁶⁰ Maus, Habermas'ın, Kant'ın hukuk felsefesiyle alakalı bu yargısını eleştirir. Bu yanlış anlaşılmayı, Habermas'ın Kant'ın kullandığı kavramsal çerçevenin tarihsel arka planını göz önünde bulundurmasına dayandırır. **Ingeborg Maus**, “Recht und Kant”, s. 52-53.

⁶¹ **Jürgen Habermas**, Faktizität und Geltung, s. 591.

⁶² **Jürgen Habermas**, Faktizität und Geltung, s. 137.

⁶³ A.g.e., s. 665.

farklılıkta yatmaktadır. Bu noktada söylem etiği teorisinin evrenselci yaklaşımı ön plana çıkar. Ahlaki yasalar mekânsal ve zamansal sınırın ötesinde bütün bireyleri kapsarken, hukuk normları sadece zamansal ve mekânsal olarak sınırlandırılmış bir hukuk topluluğuna mütealliktir. Ahlak ve hukuk arasındaki konu açısından farklılık ise, hukukun içerik olarak bir taraftan ahlaktan daha sınırlı bir alana sahipken, diğer taraftan daha kapsayıcı olmasıdır. Hukuk, sadece dışsal ilişkileri göz önünde bulundurması hasebiyle ahlaktan kısıtlıdır. Fakat diğer taraftan hukukun resmi kurumsal yapısı vardır ve bu yüzden toplumsal müşterek amaç koyma özelliğine sahiptir; ki bu özelliğiyle de ahlaktan daha kapsayıcıdır. Zira Habermas'a göre, hukukun düzenlemesi gereken konular katien sadece ahlaki sorularla sınırlı değil, bilakis "ampirik, pragmatik ve etik noktalar" ile de ilişkilidir.⁶⁴ Habermas'ın terminolojisinde pragmatik tartışmalar, davranışın amaçsallığını ön plana çıkarır ve müşterek bağlayıcı kararların veya normların amaçlanan hedef doğrultusundaki etkinliğinin müzakere edilmesini içerir. Etik tartışmalar ise, evrensel ve kategorik bağlayıcılığı olan ve adalet fikrini ön plana çıkaran ahlaki bakış açısının dışında, bireyin ve toplumun mutluluğuna, iyilik anlayışına ve kültürel tecrübesine müteallik konuların tümünü kapsar.⁶⁵

Habermas, yukarıda serdedilen gerekçelerle, ahlak ve hukuk arasındaki tabii hukuk düşüncesinden tevarüs eden norm hiyerarşisini reddeder. O, bu kavramlar arasında rekabet ilişkisi yerine, birbirini tamamlayan bir ilişkinin tesis edilmesi gerektiğini savunur. Başka bir ifadeyle onun, ahlak ve hukuk arasındaki rekabetin kaynağının bu hiyerarşik ilişki anlayışında yattığını düşündüğü söylenebilir. Habermas'a göre, ahlak ve hukukun ikisi de bireylerarası anlaşmazlıkları çözmeyi hedefler. Buna rağmen, gelenek sonrası ahlak sadece kültürel bilginin bir formunu temsil ederken, hukuk aynı zamanda kurumsal alanda bağlayıcılık kazanmıştır ve bu bakımından da birbirinden ayrılır. Habermas, ahlaki ve siyasi özerkliği içinde barındıran ve ahlak veya hukuka öncelik tanımayan bir söylem etiği prensibi ortaya atmıştır. Söylem etiği prensibi, ahlak ve hukuk kuralları olarak ikiye ayrılan genel davranış normları bakımından duruma göre farklı bir şekil alır. Tarafsız söylem etiği prensibi şu şekilde ifade edilmiştir: "Geçerli olan davranış normları, tam olarak bütün muhtemel ilgili şahısların rasyonel tartışmada katılımcı olarak onaylayabilme imkânı olan normlardır."⁶⁶

Demokrasi ve Ahlak Prensibi Arasındaki Ayrım

Ahlak prensibi ve demokrasi prensibi, soyut bırakılan söylem teorisi prensibinden husule gelir. Bu prensipler, öncelikle kişisel ve kamusal davranış ayırımına dayanan bir içeriksel alan farkıyla birbirinden ayrılmazlar. İki prensip arasındaki ayrım daha çok gerekçelendirme sahası arasındaki farkta yatmaktadır. Ahlak prensibi, tam olarak, *sadece* bireylerin ilgilerinin eşit olarak gözetilmesi noktainazarından gerekçelendirilebilen davranış normları için geçerlidir.

⁶⁴ A.g.e., s. 666-667.

⁶⁵ Krş. **Peter Koller/Christian Hiebaum**, "Einführung", s. 11. Habermas bu farklılıkları bir makalesinde incelemiştir: **Jürgen Habermas**, Erläuterungen zur Diskursethik, s. 110-118.

⁶⁶ **Jürgen Habermas**, Faktizität und Geltung, s. 138.

Buna karşın demokrasi prensibi tartışmalarında gerekçelendirme sadece ahlaki delillerle sınırlı olmayıp, pragmatik ve etik-siyasi delilleri de kapsamaktadır.⁶⁷

Habermas'a göre, normların temellendirilme tarzının, ilgili normun çözmeye çalıştığı sorunun mantığına göre şekil alması gerekir. Buna göre, ahlaki sorunlarda normların temellendirilmesi, dünyada yaşayan bütün insanların ilgi ve çıkarlarında yattığı için, belirleyici delillerin, kültürel farklılıklardan bağımsız olarak, prensipte bütün insanlar tarafından kabule şayan olabilmesi gerekir. "Etik-siyasi sorularda, bilinçli kolektif bir kendini anlamının ifadesi olarak addedilen kuralların temellendirilmesi için ilişki sistemini (*Bezugssystem*), «her defasında bizim» [olarak kabul edilen] siyasi toplumun yaşam tarzı oluşturur."⁶⁸ Bu yüzden normların etik-siyasi temellendirmesi, evrensel temellendirmenin zorunluluklarından bağımsızlaşır; zira burada normları onaylama yetkisi, gelenek ve müsterek değerlerle bağlanmış belirli bir kültür havzasına ait insanlarla tahdit edilmiştir.

Habermas daha sonra ahlak ve demokrasi prensibi arasında katı bir ayrıma gitmiştir ve demokrasi prensibiyle, meşruiyet yöntemini oluşturmayı hedefler. Demokrasi prensibini şu şekilde tanımlar: "sadece, kendisi de hukuki olarak kaleme alınan tartışmalı (*diskursiv*) hukuk yönteminde, [aynı hukuk düzenine bağlı] bütün hukuk yoldaşlarının onayını alabilmiş hukuk yasaları meşru geçerlilik iddiasında bulunabilir."⁶⁹ Buna göre demokrasi prensibi, ahlak prensibinden farklı bir ilgi alanına sahip olmuş olur. Ahlak prensibi, ahlaki sorulara rasyonel karar vermenin imkânını arar. Demokrasi prensibi ise, pratik sorulara rasyonel karar verme ön şartına dayanarak, haklar sistemi sayesinde akılcı bir siyasi düşünce ve irade oluşturmayı hedefler. Habermas bu ilişkiyi şu şekilde özetler: "Ahlak prensibi, belirli bir gerekçelendirme oyununun içsel şartları düzleminde işlerken; demokrasi prensibi, kendisi de hukuki olarak güvence altına alınmış iletişim formlarında gerçekleştirilen, düşünce ve irade oluşturma tartışmalarına eşit katılımın dışsal, yani davranışları etkileyen kurumsallaşması düzlemine dayanır."⁷⁰

Demokrasi ve ahlak prensibi arasındaki ikinci fark, hukuk normu ve ahlaki davranış normu arasındaki ayrıma dayanır. Hukuk normları, ahlak normlarından farklı olarak, ahlaki bakış açısıyla değerlendirilebilecek tabii bir etkileşimin kurallarına dayanmaz. Bu normlar yapay bir yapıya sahiptir; çünkü onlar mevcut yapısını, toplumsal gelişimin seyri içerisinde tedricen kazanmıştır. Hukuk normları, uluslararası oluşturulan ve reflektif yani kendisine uygulanabilen davranış normları katmanını oluştururlar. Bu yüzden, demokrasi prensibi kanun koymanın meşru yöntemini belirlemek zorunda olduğu gibi, hukuk aracının oluşumunu da yönlendirmek durumundadır.⁷¹ Bir taraftan hukuk düzenine bağlı topluluğun kurulmasını mümkün kılacak, diğer taraftan bu topluluğun kendisini organize etme aracı olma işlevini yerine getirecek hukukun sahip olması gereken şartların, söylem etiği prensibi vasıtasıyla tesis edilmesi gerekir. "Bu yüzden de hukuk sistemi ile aynı zamanda, topluluğun kendisini özgür ve

⁶⁷ A.g.e., s. 139.

⁶⁸ Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung, s. 139.

⁶⁹ A.g.e., s. 141.

⁷⁰ A.g.e., s. 142.

⁷¹ Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung, s. 142.

eşit hukuk yoldaşlarının gönüllü birliği olarak addedebileceği bir dilin oluşturulması gerekir.⁷²

Ahlak ve Hukukun Birbirini Tamamlayıcı İlişkisi

Habermas ahlak ve demokrasi prensipleri arasındaki farkı inceledikten sonra, ahlak ve hukuk arasındaki uygun ilişkinin nasıl şekillendirilmesi gerektiği sorusunu cevaplandırır. O, tabii hukukun, hukuku ahlaka tabi kılan sorunlu ilişkisine alternatif olarak, pozitif hukukun, ahlakın işlevsel bir mütemimi olarak kabul edilmesi gerektiğini iddia eder. Ona göre hukuk, ahlakın sadece bir bilgi sistemi olmasından doğan işlevsel eksikliklerini giderme vazifesini görür. Ahlakın bu yetersizliği, toplumsal alanda sık sık bilişsel belirsizliğe ve motivasyonla ilgi güvencesi olmayan sonuçlara götürür. Habermas, hukukun bireysel vicdana dayanan ahlaki tamamlama işlevini üç ana başlık altında toplar. Buna göre hukuk, bilişsel, motivasyonel ve pozitif ödevler için sıkça gerekli olan iş dağılımının organizasyonun zorunluluklarını yerine getirmesi açısından, karar veren ve eyleyen bireye kolaylıklar sağlar.⁷³

a) Bilişsel Belirsizlik (*Die kognitive Unbestimmtheit*)

Akıl ahlakı, bireye ahlaka müteallik konularda tarafsız yargıya ulaşma imkânı sunar ve bireyden tartışmalı konularda kendi yargısını oluşturmasını bekler. Bireylerin, adalet, sadakat ve ihlas gibi soyut ilkeleri her meselede ayrı ayrı yorumlayıp tatbik etmesi gerekir. Çok yönlü yöntemlerle ele alınması gereken karmaşık sorunlarda ahlaki yargı oluşturup temellendirmek çoğu kez bireyin kabiliyetini aşar. “Bilişsel belirsizlik, hukuk koymanın realitesiyle giderilir. Siyasi kanun koyucu, hangi normların hukuk normu olarak geçerli olduğuna karar verir ve mahkemeler, geçerli fakat yoruma muhtaç normların tatbiki konusundaki yorum tartışmalarını bütün taraflar için açıklayıcı ve belirleyici şekilde düzenler.”⁷⁴ Bu şekilde birey, ahlaki yargı oluşturmanın verdiği yükten kurtulmuş olur.⁷⁵

b) Motivasyonel Belirsizlik (*Die motivationale Ungewissheit*)

Habermas'a göre akıl ahlakı, bireye sadece ihtilafı konularda zor kararlar vermenin sorumluluğunu yüklemeyi, ondan aynı zamanda irade kuvveti göstermesini bekler.⁷⁶ Bilgi düzeyinde konumlanmış olan akıl ahlakı, bireyi bu bilgileri hayata geçirme sorumluluğu konusunda tek başına bırakır. Dolayısıyla bu davranışların bilgidan kuvveye geçmesi ancak kişisel motiflere bağlıdır. Bu da içselleştirilmiş özerk ahlakın özel alana sıkışmasına sebep olur. Bireyden gerektiği zaman kendi çıkarlarına ters hareket etmesi beklenir. Gündelik müşahhas ahlakiliğin dışında kalan ahlak anlayışları, bireyi başka bir şeye ihtiyaç

⁷² A.g.e., s. 142.

⁷³ A.g.e., s. 667.

⁷⁴ **Jürgen Habermas**, Faktizität und Geltung, s. 147.

⁷⁵ Burada şunu belirtmek gerekir ki, Habermas'ın bu tespiti aslında söylem etiğinin temel esaslarıyla çatıştığı izlenimi doğuruyor. Zira bir taraftan söylem etiğinde bireye iletişimsel tartışmada bütün ahlaki konularda argüman geliştirme keyfiyeti ve vazifesi yüklenirken ve bunun ötesinde ondan bu konularda icma oluşturması beklenirken, diğer taraftan normatif alandaki bireyin bilişsel yetersizliğinden bahsetmek bir tenakuz oluşturur.

⁷⁶ **Jürgen Habermas**, Faktizität und Geltung, s. 148.

duymadan hayata geçirilmek için motive etme gücünü kendi içinde barındırmamaktadır. Sorun, temelde bilgi ve amel arasındaki ilişkiden, yani ahlaki bilginin zorunlu olarak doğrudan eyleme dönüşmemesinden kaynaklanmaktadır. Ahlaki davranışın “doğru sebepleri”, eylemlerin pratikte hayata geçirilmeleri için zayıf bir saik teşkil etmelerinden dolayı kişisel eğilimlerin desteğine ihtiyaç duyarlar ki, bu da sıkıntılı bir durum oluşturur. Bu bağlamda, söylem etiğinin prensibine dayanarak, rasyonel bir tartışmayla oluşturulacak ahlakın, davranışları doğrudan doğruya yönlendirecek normatif güce sahip olmadığı anlamına gelir.⁷⁷ Bu şekilde kültürel sistem içinde sıkışmış bir ahlakın eylemlerle olan ilişkisi, ahlaki eylemi yerine getiren kişinin kendi motivasyonu ile hayata geçirilene kadar sanal bir gerçekliğe sahiptir. İşte bireyin şahsi güdüsüyle sınırlanmasından kaynaklanan motivasyonel belirsizlik yüzünden, Habermas’a göre ahlak, modern toplumsal bilgi sisteminden öte bir eylem sistemine sahip ve davranışları yönlendirebilme imkânını haiz bir hukuk sistemine ihtiyaç duyar. Hukuk, bireysel motif ve duyarlılığın yetersiz kaldığı durumlarda, normlara muvafık şekilde hareket edilmesini sağlar.⁷⁸

Habermas, ahlakın cebri hukukla tamamlanmasının ahlaki olarak gereklendirilebileceği kanaatindedir.⁷⁹ Normlar, herkesin gerçekten onlara uyması şartıyla geçerlidir; çünkü normların geçerliliği, herkesin onları uyguladığı ön koşulu çerçevesinde tahkik edilir. Bu şart eğer yerine getirilmiyorsa, kimse nin bu normlara uyması beklenemez. “Her bireyin, herkesten geçerli normlara uymasını bekleme hakkına sahip olması gerekir. Geçerli normlara, ancak onlara aykırı hareket tarzlarına karşı pratikte kendilerini ispatlayabildikleri müddetçe uyulması beklenbilir.”⁸⁰ Ahlakın, normların yerine getirilmesi için gereken pratik herhangi bir yaptırımı olmadığı için, normların geçerliliği için gerekli olan bu beklentisellik ön şartını ahlak tek başına yerine getiremez. Dolayısıyla bu problemi çözebilmek için hukukun bağlayıcılığına ihtiyaç vardır.

c) Organizasyonla İlgili Gereklilikler (*Die organisatorischen Anforderungen*)

Hukukun, ahlaki ikmal etmesi gereken üçüncü alan, akıl ahlakının evrensel karakterinden kaynaklanmaktadır. Özellikle pozitif ödevlerin getirmiş olduğu sorumluluk, toplumun kompleks bir yapı kazanmasına paralel olarak, teşkilatlı bir yapının başa çıkabileceği sorunlarla alakalı hale gelmiştir. Ortak bir çaba gerektiren tartışmasız vazifelerin başında dünyadaki açlık sorunu gelmektedir. Hâlihazırdaki küresel yapı göz önünde bulundurulduğunda, bu tür sorunların bireylerin kudretini aştığı ve müşterek bir çalışmanın neticesinde çözülebileceği aşikârdır. Habermas’a göre, bu tür iş birliği ve organizasyon gerektiren problemlerin çözümü ancak kendi kendisini düzenleyebilen bir kurallar sistemi içinde gerçekleştirilebilir. Bu tür bir ön şartı da hukuktan başka bir yapı yerine getiremez. “Sadece hukuk, tabiatı itibariyle reflektiftir; o, davranışları yönlendiren esas kuralların ihdas edilmesine hizmet eden tali kurallar içerir. O, yetkileri belirleyebilir ve teşkilatları temellendirebilir; kısaca sadece

⁷⁷ Krş. **Guido Palazzo**, *Die Mitte der Demokratie*, Baden-Baden, 2002, s. 53.

⁷⁸ **Jürgen Habermas**, *Faktizität und Geltung*, s. 148.

⁷⁹ A.g.e., s. 566.

⁸⁰ A.g.e., s. 148.

tabii hukuk bireyini değil, bunun ötesinde kurum ve kuruluşlar gibi yapay tüzel kişiliklere dayanan sorumluluklar sisteminin teşkilini de içerir.”⁸¹

Hukukun, ahlakı, onun pratikte etkinlik kazanması için, bu üç boyutta işlevsel olarak tamamlaması ve dengelemesi gerekir. Fakat Habermas'ın tasavvuruna göre, ahlak ve hukuk arasındaki ilişki kesinlikle hukukun ahlaki tarafsızlığını gerektirmez. Nitekim ahlaki gerekçeler de söylem etiği prensibi çerçevesinde oluşturulan yasa koyma sürecinde hukukun içine dâhil olurlar.⁸² Habermas'ın temelde altını çizdiği nokta, ahlak ve hukukun birbirine indirgenmesinin yanlışlığıdır.

Sonuç

Habermas, özelde Kant'ın genelde ise tabii hukuk anlayışının, hukuku başından itibaren ahlak felsefesi çerçevesinde geliştirmiş olmasını eleştirir. Kant hukuk prensibini, nihai ahlak prensibi olan mutlak emirden çıkarmıştır. Bu şekilde hukuk, ahlakın kısıtlanmasıyla meydana gelmekte ve ahlakilik hukuki yasa koymada kendini yansıtmaktadır. Habermas'ın eleştirisinde altını çizdiği nokta, ahlakiliğin hukuk alanında çok fazla ağırlık kazanıp, hukukun sanki ahlakın bir dalı olarak algılanmasına neden olmasıdır. Bu tür bir yapılanmada vatandaşların özerkliği, ahlaki bireyin özgür iradesine tekabül etmiş olur. Hukukun ahlakın altına yerleştirilmesi, insan hakları ve ulusal egemenlik arasında bir rekabet ilişkisinin ortaya çıkmasına sebebiyet verir.

Habermas bu problemi ortadan kaldırmak için tarafsız bir söylem teorisi prensibi teklif eder. Bu prensip, ahlak ve hukuka karşı tarafsızdır; fakat hem ahlaki hem de hukuki özerkliği içinde barındıracak şekilde belirlenmiştir. Buna göre, rasyonel tartışmada muhtemel bütün ilgili şahısların onayını alabilecek davranış normları geçerlilik kazanırlar. Habermas, ahlak ve demokrasi prensibini, öncelikle soyut olarak tanımlanan söylem teorisi prensibinden, özellikle gerekçelendirme boyutunda özelleştirerek birbirinden ayırıştırır. Buna göre ahlak prensibi, sadece eşit olarak ilgi ve çıkarların gözetilmesi noktainazarından gerekçelendirilebilen davranış normları için geçerlidir. Hukuk normları her zaman kendine yeten amaç olmadıkları ve siyasi hedeflere ulaşmak için araç olarak da işlev gördüğü için, demokrasi prensibi, sadece ahlaki değil, pragmatik ve etik-politik sebeplerle de gerekçelendirilebilir. Bu şekilde hukuk, hukuki tartışmalarda, temellendiren ahlaki gerekçeler ile amaç belirleyen siyasi gerekçeleri telif ederek ahlak ve siyaset arasında aracı rolü oynar.

Habermas, söylem teorisiyle tabii hukuk ve pozitif hukuk arasındaki ihtilafı ortadan kaldırmaya çalışır. Onun teorisinde hukuk, meşruiyetini evlemedirde ahlaki olarak tarafsız, demokratik tartışma yöntemi sayesinde kazanır; tabii hukuk düşüncesinde olduğu gibi ahlaki ana ilkedden kazanmaz. Bu bağlamda söylem etiği, tabii hukuk nazariyelerinden farklılık gösterir. Ahlakın, tabii hukukta olduğu gibi hukukun temelini oluşturmaması, onun ahlak karşısında nötr olması anlamına gelmez. Habermas'ın tasavvurunda, ahlaki bakış açısı, söylem teorisinin hukuk tartışmaları yönteminde gözetilir ve böylece ahlaki gerekçelendirme hukuk içerisinde yer bulur. Ahlak ve hukuk arasında ne tabii hukukta olduğu gibi, ahlakın hukuka mutlak kaynaklık etmesi ve onun üzerinde bir belirleme yetkisine sahip olması, ne de pozitif hukukta olduğu

⁸¹ Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung, s. 148-149.

⁸² Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung, s. 667.

gibi, hukukun ahlaktan bağımsızlığı türünden bir ilişki ön görür. Onun tutumu bu ikisi arasında bir yerdedir. O, ahlakın otoritesini hukukun ne olacağını değil de ne olmayacağını belirleme yetkisine indirgemistir. Hukuk düzeninin ahlaki ilkelerle çatışmaması her ne kadar hukukun meşruyetinin yeter şartı değilse de zorunlu bir şartını oluşturur. Söylem etiği, ahlak ve hukuk arasında bu türden gerekçelendirmeye dayalı bir ilişki kurmak suretiyle pozitif hukuk teorilerinden ayrışır. Öte yandan söylem etiğinde, hukukun içinde – ahlaka karşıt olmamak kaydıyla – ahlakın belirleyici olmadığı, başka bir ifadeyle ahlak ötesi bir alan açılmış olur. Ayrıca hukukun, bireysel ahlakın sahip olmadığı ve modern toplumun muhtaç olduğu üstün unsur ve işlevleri haiz olduğu teslim edilmektedir. Her şeyden önemlisi de hukukun meşruyeti doğrudan ahlaka değil, vazedildiği iletişimsel demokratik yöneme isnat edilmektedir. Bu özellikler, söylem etiğini tabii hukuk kuramlarından ayıran temel noktaları teşkil eder.

Habermas, ahlakın sadece bir bilgi sistemi, hukukun ise bilginin yanında aynı zamanda bir davranış sistemi oluşturduğuna vurgu yapar. O, metafizik arka planını yitirmiş ahlaki normların, kompleks toplumlarda sadece bilgi kaynaklı olarak gerçekleştirilmelerinin mümkün olmadığı, onların hayata geçirilebilmesi için kurumsal bir tamamlayıcıya ihtiyaç duydukları kanaatindedir. Toplumsal bütünlüğün ve entegrasyonun sağlanması, yani ihtilafların izalesi için, modern toplumun, bilgi sisteminden öte bir olguya ihtiyacı vardır. Bu yüzden de hukukun, ahlaki, davranışları etkileyecek şekilde ikmal etmesi gerekir. Böylece ahlak ve hukuk hiyerarşik bir ilişkiden ziyade birbirini tamamlayıcı bir ilişki içerisinde olur.

Habermas metafiziğin, tabiat ve hatta aklın ortak bir yaşam alanı oluşturmaya namzet olarak görülmediği gelenek sonrası dönemde, hakikat ve meşruyetin belirlenmesi için insanlığın son dayanak noktası olarak iletişimsel aklı görür. Anlaşma amacına dayalı bir iletişimde ulaşılabilecek bir mutabakatta, birey-ötesi bir meşruyetin temelini tesis etmeye çalışır. Ne var ki bu bireyselliği aşma çabasında ahlak teorisi ciddi bir alan kaybına uğramıştır. Her şeyden önce ahlak, sadece sosyal alanda tanımlanmak zorunda kalmıştır. Ahlak, söylem etiğinde, ihtilafları ortadan kaldırma ve birlikte yaşama problemlerini çözme gibi amaçlara matuf kısıtlı bir sosyal olgu olarak ortaya çıkar. Bu tür bir ahlak anlayışı, bireyin iç dünyasından soyutlanmış bir ahlak düşüncesi ortaya çıkarır; ki bu da birey-ötesilik için ödenmiş ağır bir bedel anlamına gelmektedir. Ayrıca deontolojik bir etik anlayışı olarak söylem etiğinde adalet ilkesinin önceleniyor olması, sosyal alanda savunulabilirse de bireysel ahlak alanında kısıtlayıcı bir değer teşkil ettiği aşıkardır.

Söylem etiğinin, bu bağlam itibarıyla tam bir ahlak teorisi hüviyeti taşıdığı söylenemez. Başta etik ve ahlak normları arasında yaptığı ayırım ile, ahlaki tartışmalarda ortak bir uzlaşmanın sağlanamayacağı bir alanı kendisi belirlemektedir. Bu da teorinin ahlakiliğin kısmi bir alanına tekabül ettiği ve yalnızca bu alanla ilgilendiği anlamına gelir. Bunun ötesinde, epistemik alana sıkışmış bir kuram olarak, ahlakiliği tescillenmiş bir norma uymaya motive etmek üzere, kendi kendisiyle çatışmama kaygısı dışında bir saik sunma imkânı da pek görünmemektedir. Bunun ise, kendi çıkarlarıyla çatışmasına rağmen norma uymayı sağlayabilecek bir saik olduğu şüphelidir. Nitekim Habermas da teorisindeki bu açığın farkındadır ve bunu hukukun pozitifliği ile kapatmaya çalışmaktadır. Öte yandan söylem etiği tartışmalarına insanları yönlendirecek motifi de teorinin kendi içerisinde çıkararak güçtür. Örneğin elinde kendi istediği normu vaz edebilecek güce sahip bir insanın, hangi harici ve batini saik ile tartış-

maya yönlendirilebileceği açık değildir. Bu da söylem etiğinin kendisinin bilfiil ahlakiliğe teşvik etme gücüne sahip olmadığı ve ancak ahlaki olarak davranmaya karar vermiş bir insan için bir anlam ifade ettiği anlamına gelir. Neden ahlaki davranmak gerektiğiyle alakalı bir katkı sunmaktan çok, ahlaki olarak davranmaya yönelmiş insana bu normu belirleme fırsatı tanır. Başka bir ifadeyle söylem etiği, anlaşma temelli iletişime geçen bir kişi için bir anlam ifade eder; fakat bireyin neden bu davranış formunu seçmesi gerektiğini izah edemez. Kısaca söylem etiği ne ahlaki davranmaya ne de bu yöntemle belirlenmiş normlara uygun hareket etmeye motive etme kabiliyetine sahip görünmektedir. Bu eksikleriyle söylem etiği aslında bir ahlak teorisinden ziyade bir siyaset ve hukuk teorisi olmaya daha uygun görünmektedir. Zira bu takdirde onun alanı, herkesi ilgilendiren ortak yaşam alanına müteallik normlarla kayıtlandırılabilir. Nitekim daha önce belirtildiği gibi, teorinin zaten özel hayatı yönlendirme gibi bir iddiası bulunmamaktadır. Söylem etiği yöntemiyle uzlaşmış normların hayata geçirilmesi, yani motivasyon problemi konusu da hukuk sahasında bir sorun teşkil etmemektedir. En önemlisi de söylem etiğinin uygulanabilmesi için gerekli olan bağımsız ve eşitlikçi ortamın, hukuktan bağımsız bir biçimde gerçekleştirilmesi ütopyik bir beklenti olacaktır.⁸³

Ahlak alanındaki yetersizliğine rağmen söylem etiği, hukukun vazedilmesi ve hukukun altyapısını oluşturacak ahlakın belirlenmesi konusunda verimli olabilecek bir teori sunar. Söylem etiğinin ön gördüğü metot, bir taraftan hukukun siyasi aktörlerin ve hukuk uzmanlarının mutlak egemenliğinden bağımsızlaştırılmasına; diğer yandan da ahlakın hukuka etkisini uzlaşma zemini-ne oturtarak sağlıklı bir ahlak-hukuk ilişkisinin tesis edilmesine katkı sağlayabilir. Burada söylem teorisinin, hukuk anlayışına önemli bir katkısı da uzlaşma temeline dayalı adalet anlayışını, bireysel ve grupsal bağlamda belirlenmiş iyilik anlayışına takaddüm ettirme prensibidir. Zira bu tür bir yaklaşım, hukuku araçsallaştırmaya yönelik temayülleri engelleme vazifesi görecektir. Diğer taraftan söylem teorisinde öngörülen tartışmalar çerçevesinde, farklı ahlak sistemlerine müntesip olan kişilerin ortak alanda kendi ahlaki görüşlerini ifade ve ikna etme çabalarının, ahlaki anlayışların reflektif bir yapı kazanmasına büyük katkı sağlayacağı açıktır. Hukuk alanına kaydırılmış bir söylem teorisi, tartışmanın objektifliğini ortaya koyacak şartların ve tartışmadan çıkacak sonuçların hayata geçirilmesinin hukuki yöntemlere bağlanması ile kendi uygulanabilirliğini de makulleştirir.

Bu yönetsel teklifin ötesinde, hukuk felsefesi bağlamında, Habermas fikriyatında ahlak ve hukuk ilişkisi açısından vurgulanan mühim nokta, ahlak ve hukukun yakın ilişkisine rağmen, hukukun ahlaktan farklı bir olgu olduğunun altının çizilmesidir. Ona göre, modern toplum yapısının kompleksliği, ahlak ve hukuka farklı yapı ve fonksiyonlar kazandırmıştır ve bundan dolayı da hukuk, ahlaktan farklı işlevleri ve argümanları içinde barındırır. Her ne kadar hukukun ahlakla göbek bağı bulunsa da içerik, hedef, imkân ve öncelikler bakımından hukuk ahlaktan ayrılıklar serdedir. Ahlak ve hukuk ilişkisi tesis edilirken, aralarındaki yakın ilişkiye rağmen, birbirinin yerini dolduramayacak iki ayrı olguyla karşı karşıya olunduğunun farkında olarak meseleye yaklaşmak gerekliliği, Habermas'ın düşüncesinde ön plana çıkar. Söylem etiği kap-

⁸³ Söylem etiğinin şartlarının oluşmasının geleceğe yönelik optimist bir temenni olduğu, Habermas'ın kendi ifadelerinden de anlaşılabilir. Krş. **Jürgen Habermas**, *Die Einbeziehung des Anderen*, s. 56-58.

samında, bu iki olgu arasındaki ilişkinin hiyerarşik olarak teşekkülünün ortaya çıkardığı sorunlar derinlemesine incelenmiştir. Bununla beraber şunu da belirtmek gerekir ki, ahlak ve hukuk arasındaki hiyerarşik ilişkinin yanlış olduğu tespiti kısmi olarak doğru gözükmemektedir. Habermas, hukukun kategorik olarak ahlakın altına yerleştirilmemesi gerektiğini temellendirirken, hukukun ahlaka mugayir olmaması gerektiğinin de altını çizer. İş bu zorunluluk, temel itibariyle bir hiyerarşinin varlığını kabul etmiş olmayı gerektirir. Bu anlamda, hukuk ve ahlak arasında mutlak bir hiyerarşinin olmadığı tespiti ne kadar doğruysa, belirli bir hiyerarşinin olduğu tespiti de o kadar doğrudur. Bu ilişki, ahlakın kendi yetki ve ilgi alanındaki üstünlüğünü ifade eden yatay hiyerarşik kavramıyla ifade edilebilir. Nitekim iki olgunun birbirini tamamladığı düşünce- si, ikisinin kısmi de olsa birbirinden üstün olduğu alanlar bulunduğunu teslim etme ön kabulüne dayanır.

KAYNAKÇA

Brandt, Reinhard, "Habermas und Kant", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Cilt 50, 2002, s. 53-68.

Coşkun, Seyit, "Ahlaki Etik Olanaklılığı Olarak Söylem Etiği", *UÜFD. Kayıt*, Cilt 18, 2012, s. 187-195.

De Angelis, Gabriele, *Die Vernunft der Kommunikation und das Problem einer diskursiven Ethik*, (Doktora Tezi) Heidelberg Üniversitesi Felsefe Fakültesi, 1999.

Dreier, Ralf, "Rechtsphilosophie und Diskurstheorie. Bemerkungen zu Habermas' Faktizität und Geltung", *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Cilt 48, Sayı 1, 1994, s. 90-103.

Elsler, Lukas, "Die Wurzeln der Rechtsphilosophie von Jürgen Habermas. Faktizität und Geltung als Abschluss einer kritischen Gesellschaftstheorie", *Helikon. A Multidisciplinary Online Journal*, Cilt 3, 2014, s. 83-98.

Forst, Rainer, "Diskursethik der Moral", Hauke Brunkhorst vd. (ed.), *Habermas-Handbuch*, Stuttgart, 2009, s. 234-240.

Gottschalk-Mazouz, Niels, *Diskursethik. Theorien, Entwicklungen, Perspektiven*, Berlin, 2000.

Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Cilt 1, Frankfurt, 1981.

Habermas, Jürgen, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, 1983.

Habermas, Jürgen, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt, 1991.

Habermas, Jürgen, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt, 1998.

Habermas, Jürgen, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt, 1999.

Habermas, Jürgen, *İnsan Doğasının Geleceği*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul, 2003.

Horster, Detlef, *Postchristliche Moral. Eine sozialphilosophische Begründung*, Hamburg, 1999.

Höffe, Otfried, "Recht und Moral: ein kantischer Problemaufriss", *Neue Hefte für Philosophie*, Cilt 17, 1979, s. 1-36.

Hübner, Dietmar, *Einführung in die philosophische Ethik*, Göttingen, 2014

Gierhake, Katrin, "Rechtsphilosophie", Julian Krüper (ed.), *Grundlagen des Rechts*, Baden-Baden, 2013, s. 21-45.

Günther, Klaus, "Zur Rekonstruktion des Rechts: Das System der Rechte", Peter Koller/Christian Hiebaum (ed.), *Jürgen Habermas: Faktizität und Geltung*, Berlin/Bosten, 2016.

Güriz, Adnan, *Hukuk Felsefesi*, Ankara, 2015.

Koller, Peter/Hiebaum, Christian, "Einführung", Peter Koller ve Christian Hiebaum (ed.), *Jürgen Habermas: Faktizität und Geltung*, Berlin/Bosten, 2016.

Koller, Peter, "Recht als Kategorie der Vermittlung zwischen Faktizität und Geltung", Peter Koller/Christian Hiebaum (ed.), *Jürgen Habermas: Faktizität und Geltung*, Berlin/Bosten, 2016, s. 21-37.

Kriele, Martin, *Recht und praktische Vernunft*, Göttingen, 1979.

Maus, Ingeborg, "Recht und Kant" Hauke Brunkhorst vd. (ed.), *Habermas-Handbuch*, Stuttgart, 2009, s. 47-58.

Möllers, Christoph, "Recht und Demokratie", Hauke Brunkhorst vd. (ed.), *Habermas-Handbuch*, Stuttgart, 2009, s. 254-263.

Neves, Marcelo, *Zwischen Themis und Leviathan, eine schwierige Beziehung: eine Rekonstruktion des demokratischen Rechtsstaates in Auseinandersetzung mit Luhmann und Habermas*, Baden-Baden, 2000.

Niquet, Marcel, "Diskursethik", Hans Jörg Sandkühler (ed.), *Enzyklopädie Philosophie*, Hamburg, 2010, s. 439-443.

Palazzo, Guido, *Die Mitte der Demokratie*, Baden-Baden, 2002.

Pinzani, Alessandro, *Jürgen Habermas*, München, 2007.

Wacks, Raymond, *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş*, çev. Engin Arıkan, İstanbul, 2013.

Werner, Micha, "Diskursethik", Marcus Düwell vd. (ed.), *Ethik Handbuch*, J.B. Metzler, Stuttgart, 2011, s. 140-152.