cogito

JÜRGEN HABERMAS

"öteki" olmak, "öteki"yle yaşamak

Siyaset Kuramı Yazıları

Çeviren: İlknur Aka

6. baskı

YKY
Yapı Kredi Yayınları

"ÖTEKİ" OLMAK, "ÖTEKİ"YLE YAŞAMAK
Siyaset Kuramı Yazıları

Jürgen Habermas 18 Haziran 1929'da doğdu. 1961 yılında Marburg'da doçent oldu. 1961-1964 yılları arasında Heidelberg'de felsefe dersleri verdi. 1964 yılında Frankfurt am Main Üniversitesi'nde felsefe ve sosyoloji profesörü oldu. 1971-1981 yıllarında Starnberg'deki, bilim-teknik dünyasının yaşam koşullarını araştıran Max Planck Enstitüsü'nün müdürlüğünü yaptı. 1981'de Berkeley Üniversitesi'nde konuk profesör olarak bulundu. 1982 yılında Frankfurt Üniversitesi'ne profesör olarak geri döndü. 1994 yılında buradan emekli oldu ve Northwestern Üniversitesi'nde konuk profesör olarak seminerler verdi.
Başlıca Yapıtları: *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962, "Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü"); *Erkenntnis und Interesse* (1968, "Bilgi ve İlgi"); *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'* (1968, *"İdeoloji" Olarak Teknik ve Bilim*); *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1970, "Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine"); *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?* (Niklas Luhmann'la birlikte, 1971, "Toplum Kuramı ya da Sosyal Teknoloji. Sistem Araştırması Neye Yarar?"); *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus* (1976, "Tarihsel Materyalizmin Yeniden İnşası Üzerine"); *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981, "İletişimsel Eylem Kuramı"); *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985, "Modernin Felsefî Söylemi"); *Die nachholende Revolution* (1990, "Arkadan Yetişen Devrim"); *Faktizität und Geltung* (1992, "Olgular ve Normlar").

İlknur Aka 1960 yılında Ankara'da doğdu. İlk ve ortaöğreniminin büyük bölümünü Federal Almanya'da gördükten sonra, 1982 yılında Hacettepe Üniversitesi Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden mezun oldu ve aynı üniversitede Almanca okutmanı olarak göreve başladı. 1990 yılında Bilkent Üniversitesi İnsanî Bilimler ve Edebiyat Fakültesi'ne geçen ve halen burada çalışmalarını sürdüren Aka, 1987'de *Almanca Test Kılavuzu (Testen Sie Ihre Deutschkenntnisse)* adlı kolektif bir kitap hazırlamış; 1998 yılında İbrahim Turan ile birlikte Karl R. Popper'ın *Bilimsel Araştırmanın Mantığı* (YKY) adlı kitabını, 2001 yılında da yine Karl R. Popper'ın *Daha İyi Bir Dünya Arayışı* (YKY) kitabını Türkçeye çevirmiştir.

Jürgen Habermas'ın
YKY'deki kitapları:

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

JÜRGEN HABERMAS

"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak

Siyaset Kuramı Yazıları

Çeviren:
İlknur Aka

YKY
Yapı Kredi Yayınları

Yapı Kredi Yayınları - 1600
Cogito - 114

"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak – Siyaset Kuramı Yazıları / Jürgen Habermas
Özgün adı: *Die Einbeziehung des Anderen – Studien zur politischen Theorie*
Çeviren: İlknur Aka

Kitap editörü: Barış Tut

Kapak tasarımı: Nahide Dikel

Baskı: Bilnet Matbaacılık Biltur Basım Yayın ve Hizmet A.Ş.
Yukarı Dudullu Organize Sanayi Bölgesi 1 Cadde
No: 16 Ümraniye / İstanbul
Sertifika No: 15690

Çeviriye temel alınan baskı: Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1997
1. baskı: İstanbul, Şubat 2002
6. baskı: İstanbul, Ocak 2012
ISBN 978-975-08-0369-8

© Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş. 2010
Sertifika No: 12334
© Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1996

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

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

İÇİNDEKİLER

Önsöz • 7

I. Ulus-Devletin Bir Geleceği Var Mıdır?
1. Avrupa Ulus-Devleti – Egemenliğin ve Devlet Vatandaşlığının Geçmişi ve Geleceği • 13
2. Dahil Etmek – Benimsemek mi, Yoksa Tektipliliğe mi Sokmak? Ulus, Hukuk Devleti ve Demokrasi Arasındaki İlişki • 37

II. Küresel Düzeyde ve Devlet Düzeyinde İnsan Hakları
3. 200 Yıl Sonra – Kant'ın Ebedî Barış Düşüncesine Bakış • 69
4. Demokratik Hukuk Devletinde Tanınma Mücadelesi • 111

III. "Tartışımcı Politika" Ne Demektir?
5. Demokrasinin Üç Normatif Modeli • 151
6. Hukuk Devleti ve Demokrasi Arasındaki İçsel İlişki • 167

IV. Yapılması İstenenlerin Geçerliliği Ne Derece Akılcıdır?
7. Ahlâk'ın Bilişsel İçeriğine İlişkin Soykütüksel Bir İnceleme • 181

Adlar Dizini • 233

Önsöz

Burada yer alan makaleler, *Faktizität und Geltung* (1992) adlı kitabın yayımlanmasından sonra ortaya çıkmıştır. Bu çalışma, cumhuriyetçi ilkelerin evrensel içeriğinden yola çıkarak, günümüz sorunları karşısında hangi çözümlerin olabileceği konusunda bize ışık tutacaktır – özellikle de çokkültürlülüğün ortaya çıkardığı çelişkilerin yoğun bir biçimde görüldüğü çoğulcu toplumların, uluslar-üstü bir birlik oluşturmak için bir araya gelen ulus-devletlerin ve istemleri dışında zorunlu bir risk toplumu haline getirilmiş dünya toplumu yurttaşlarının karşılaştığı sorunlara yanıt verecektir.

Birinci kısımda, birleşmeden bu yana Federal Almanya'da yeniden yaşanan bir tartışmaya açıklık getirmeyi amaçladım. Vaktiyle "Staatsbürgerschaft und nationale Identität" adlı makalede incelediğim konuyla ilgili hayal gücümü biraz daha zorlamaya çalıştım.* Kendine özgü devletsel bir varoluş hakkını alabilen, ırk kökenli ve ortak yazgıya sahip bir kültür toplumu olarak algılanan ulus kavramı, hâlâ sorunsal düşünüşlerin ve yaklaşımların meyvesi olmaya devam etmektedir – toplulukların sözümona ulusal self-determinasyon hakkına sahip olduğu çağrısı, çokkültürlülüğe ve insan hakları politikasına bakışımlı olarak karşı koyma, bununla birlikte de egemenlik haklarının uluslar-üstü yapılandırılmasına karşı duyulan güvensizlik, işte bu romantizm kaynaklı ulus anlayışının bir ürünüdür. Halk ulusunun savunucuları, bugün artık ulusal-sonrası bir toplumsallaşma biçimine kaçınılmaz olarak geçerken ortaya çıkan sorunların üstesinden nasıl geleceğimiz konusunda, özellikle de-

* *Faktizität und Geltung* (Suhrkamp), 632-660.

mokratik ulus-devletin tarihte elde ettiği harika kazanımların ve cumhuriyetçi anayasa ilkelerinin bizleri aydınlatacağını kabul etmemektedirler.

İkinci kısım, küresel ve toplumsal düzeyde insan haklarının kabul ettirilmesi konusunu ele almaktadır. *Zum Ewigen Frieden* adlı yazının ikiyüzüncü yıldönümü, Kant'ın dünya yurttaşlığı hukuku anlayışının, tarih deneyimlerimizin ışığında yeniden elden geçirilmesine vesile olmuştur. Devletlerarası hukukun öngördüğü masumiyet iddiasını çoktan yitirmiş olan bir zamanların egemen devlet özneleri, içişlerine müdahale etmeme ilkesiyle artık daha fazla yetinemezler. İnsanî müdahaleler sorununun bir yansıması olarak çokkültürlülük önplana çıkmıştır. Burada bile azınlıklar kendi hükümetleri karşısında korunma arayışı içindedirler. Fakat bu ayrımcılık, meşru hukuk devleti çerçevesi içerisinde, genel siyasî kültürle kaynaşmış çoğunluk kültürüyle azınlığa istenileni kabul ettirme biçiminde içinden çıkılması oldukça zor bir hale bürünmektedir. Charles Taylor'ın cemaatçi önerisine karşı gelerek ben, farklı altkültürlerin ve yaşam biçimlerinin aynı cumhuriyetçi toplum içerisinde eşit haklı bir arada varoluşunu sağlayacak bir "Tanınma Politikası"nın, kolektif haklar ve hayatta kalma güvenceleri olmaksızın da işlemesi gerektiğini ortaya koyuyorum.

Üçüncü kısım, demokrasi ve hukuk devletinin tartışım-kuramsal yaklaşımının temel varsayımlarını hatırlatır. Tartışımlı politika anlayışı özellikle halk egemenliği ve insan hakları arasındaki eş-kökenliliğin belginleştirilmesine olanak sağlar.

Dördüncü kısımda, herkese gösterilmesi gereken eş-saygı ve birinin ötekine karşı taşıması gereken genel dayanışmacı sorumluluk ahlâkının akılcı içeriği tartışılmaktadır. Duyarsız olarak özümleyen ve denkleştiren bir evrenselciliğe karşı duyulan postmodern güvensizlik, ahlâkın bu anlamını yanlış yorumlamakta ve aynı heyecanla, aslında gerçek anlamda bir evrenselciliğin daha yeni gündeme getirdiği farklı olmak ve farklılık arasındaki bağıntılı yapıyı ortadan kaldırmaktadır. *Theorie des kommunikativen Handelns* ile ben, "topluluk" ve "toplum"a getirilen yanlış alternatifleri kıracak olan yaşam koşullarına yeni bir boyut oluşturacak temel kavramları ortaya atmıştım. İşte

toplum-kuramsal olarak getirilen bu farklı bakış açısı, ahlâk ve hukuk kuramında farklılıklara karşı daha duyarlı bir evrenselcilik anlamına gelmektedir. *Herkese* eş-saygı, soydaşlara değil, ötekine, yani farklı oluşu nedeniyle diğerine gösterilme koşulunu temel alır. Ötekine karşı, *bizlerden biri olarak* dayanışma göstermek de, tözsel olan her şeye direnen ve gözenekli sınırlarını sürekli daha da öteye taşıyan bir topluluğa ait esnek "Biz"i kapsar. Bu ahlâksal topluluk, ayrımcılığın ve haksızlığın kaldırılmasıyla birlikte marjinalleri, karşılıklı saygı temelinde benimseme düşüncesi üzerine kurulmuştur. Yapısal olarak ortaya çıkan bu topluluk, kendi türünü zorla kabul ettirerek tektip üyeler oluşturan bir kolektif değildir. Benimsemek, kendi içine kapatmak ve ötekine karşı kapanmak demek değildir. "Ötekini benimsemek", toplumsal sınırların herkese –hatta ve özellikle de, birbirine yabancı olan ve birbirine karşı yabancı kalmak isteyenlere– açık olması demektir.

Starnberg, Ocak 1996
J. H.

I.

ULUS-DEVLETİN BİR GELECEĞİ VAR MIDIR?

1.

Avrupa Ulus-Devleti – Egemenliğin ve Devlet Vatandaşlığının Geçmişi ve Geleceği

"Birleşmiş Milletler" ifadesinden de anlaşılacağı gibi, günümüz siyasî dünya toplumu ulus-devletlerden oluşmaktadır. Fransız ve Amerikan devriminden çıkan tarihsel model artık dünya çapında kendini kanıtlamıştır. Bu durum kesinlikle küçümsenmemelidir.

Avrupa'nın kuzeyindeki ve batısındaki klasik devlet ulusları, kendilerini o zamanki mevcut ülke devletler (*Territorialstaaten*) içerisinde geliştirmişti. Bunlar, daha 1648'de Vestfalya Barışı ile biçim kazanan Avrupa devletler sisteminin bir parçasıydı. Buna karşın, ilkin İtalya ve Almanya gibi "daha sonra devletleşen" uluslar, orta ve doğu Avrupa'daki ulus-devlet oluşumu için de tipik olan farklı bir gelişim sergilemişlerdir. Devlet oluşumu burada, önde gitme eğilimli ve propagandayla yayılan bir ulus bilinciyle hareket ediyordu. Bu her iki yol arasındaki farklılık (*from state to nation vs. from nation to state**), devlet ya da ulusun biçimlendirilmesinde öncü rolü oynayan aktörlerinden kaynaklanmaktadır. Bunlar bir yandan, kralın buyruğu altında "rasyonel bir devlet kurumu" yaratan hukukçular, diplomatlar ve asker kesimi; diğer yandan, bir "kültür ulusunun" az çok sanal birliğinin propagandasıyla (Cavour ya da Bismarck tarafmdan gerçekleştirilmiş) diplomatik-askerî eylemlerle devletsel birliğe hazırlayan yazarlar ve tarihçiler, kısacası bil-

* (devletten ulusa ve ulustan devlete) (Ed. n.)

ginler ve aydınlardı. Ulus-devletlerin bütünüyle farklı üçüncü bir nesli de İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, özellikle Afrika ve Asya'da sömürgeciliğin kaldırılması süreciyle ortaya çıkmıştır. Daha önceki sömürgecilik sınırları içerisinde kurulan bu devletler genelde, ihraç edilmiş devletsel örgütlenme biçimlerini –kabile sınırlarının dışına taşan– ulusun altyapısına taşımadan, egemenlikleri için çaba harcamışlardı. Bu tür durumlarda yapay devletler, birbirleriyle sonradan kaynaşan uluslarla önce "doldurulmalıydı". Sonuçta da, Sovyetler Birliği'nin parçalanmasından sonra doğu ve güneydoğu Avrupa'da bağımsız ulus-devletlerin kurulması eğilimi adeta şiddetli kopmalarla kendini göstermişti. Bu ülkeler sosyal ve ekonomik açıdan zorlu durumlara düştüğünde, güvensizliğe kapılmış nüfusun bağımsızlık seferberliğini bir zamanların etno-milliyetçi çağrılarıyla güdülemek yeterli oluyordu.

Ulus-devlet bugün artık daha eski siyasî yapılar karşısında üstünlüğünü kesin olarak kanıtlamıştır.[1] Kuşkusuz klasik şehir devletleri modern Avrupa'da da –daha çok yukarı İtalya şehirlerinde, İsviçre ve Hollanda'nın çıkış noktalarını oluşturan şehir sırtlarında, kısaca eski Lotharingien bölgesinde– ardıllarını bulmuştu. Eski imparatorlukların yapıları da, ilkin Alman ulusunun Roma İmparatorluğu, sonra da Rus, Osmanlı ve Avusturya-Macaristan imparatorluklarındaki çok-ırklı devletler biçiminde yeniden karşımıza çıkmıştı. Fakat artık ulus-devlet, miras aldığı bu modern-öncesi yapıların yerine geçmiştir. Günümüzde Çin'in, en son ve en eski imparatorluğun, derinlemesine dönüşümünü izlemekteyiz.

Hegel'e göre, tarihsel her bir yapı olgunluğa eriştiği anda yok olmaya mahkûmdur. Ulus-devletin ulaştığı zaferde de madalyonun ironik diğer yüzünü görmek için, Hegel'in tarih felsefesini özümsemek gerekmez. Ulus-devlet, zamanında, parçalanma sırasında fark edilmiş ilk-modern toplumsal entegrasyon biçimlerine işlevsel bir eşdeğer bulmaya adeta zorlayan tarihsel gelişmeye inandırıcı bir yanıttı. Bugün yine benzer tarihsel bir süreçle karşı karşıyayız. İlişkilerdeki ve iletişimdeki küreselleşme, ekonomik üretimin ve parasal kaynakların küreselleşmesi, teknoloji ve silah transferinde, özellikle de ekolojik ve

askerî risklerde küreselleşme artık bizleri, bir ulus-devlet çerçevesi içerisinde ya da daha önce alışılagelmiş yollarla egemen devletlerin birleşerek çözemeyeceği sorunlarla karşı karşıya bırakmaktadır. Eğer bunlar bir aldatmaca değilse, ulus-devlet egemenliğinde yaratılan bu boşluk giderek daha da artacak, siyasî açıdan medenî hakları kullanma yeterliğinin uluslar-üstü düzeyde yapılandırılmasını ve kurumsallaştırılmasını gerektirecektir – zaten şu sıralar bunun başlangıcını izlemekteyiz. Avrupa, Kuzey-Amerika ve Asya'da kıtasal "rejimler" için, bugün hâlâ oldukça etkisiz çalışan Birleşmiş Milletler'e gerekli altyapıyı sağlayabilecek, devletler-üstü örgütlenme biçimleri ortaya çıkmaktadır.

Fakat bu inanılmaz soyutlama adımı yalnızca tek bir gelişmeye açıktır. Bunun ilk büyük örneğini de ulus-devletin entegrasyon girişimleri vermiştir. Bu nedenle, uluslar-ötesi toplumlara giden belirsiz yollarda, özellikle artık üstesinden gelmek zorunda olduğumuz tarihsel örneklerin ışığında kendimizi yönlendirmemiz gerektiği kanısındayım. Şimdi ilkin ulus-devletin kazanımlarını hatırlatmak istiyorum. Bunun için de (I) "devlet" ve "ulus" kavramlarına açıklık getirip, (II) ulus-devlet biçimiyle çözümlenmiş bu iki sorunu irdeleyeceğim. Daha sonra, bu devlet biçiminin içine işlemiş (III) cumhuriyetçilik ve milliyetçilik arasındaki potansiyel çatışmayı ele alacağım. Son olarak da, ulus-devletlerin medenî haklarını kullanma yeterliğini zorlayan, güncel iki gelişmeyi: (IV) toplumun çok-kültürlü ayrımını ve mevcut ulus-devletlerin egemenliğine hem (V) içte hem de (VI) dışta zarar veren küreselleşme süreçlerini işleyeceğim.

I. "Devlet" ve "Ulus"

Modern anlayışa göre "devlet", hukuksal anlamda tanımlanmış bir kavram olup, nesnel anlamda, içte ve dışta egemen bir devlet gücüne; coğrafyası bakımından, kesin olarak sınırları çizilmiş ülke topraklarına, yani devlet sahasına; sosyal açıdan da, mensupların tümüne, yani devlet halkına işaret eder. Devlet egemenliği, pozitif hukukun biçimleriyle yapılandırılmıştır ve

devlet halkı da, devlet sahası içerisinde geçerlik kazanan hukuk düzeninin taşıyıcısıdır. Siyasî terminolojide, "ulus" ile "devlet halkı" aynı kapsamda düşünülür. Fakat hukuksal tanımlamanın ötesinde "ulus", ortak köken, en azından ortak dil, kültür ve tarih ile şekillenmiş siyasî bir topluluk anlamına da gelir. Devlet halkının, bu tarihsel anlamdaki "ulus"a dönüşmesi de ancak kendine özgü yaşam biçiminin somut bir yapısında gerçekleşir. "Ulus-devlet" ya da "devlet vatandaşlığı ulusu" kavramlarında birbiriyle kenetlenen bu bileşenler, tarihsel olarak gelişen, ama hiçbir koşulda koşutluk göstermeyen iki sürece, –bir yandan (1) devletlerin, diğer yandan (2) ulusların oluşumuna– dayanır.

(1) Ulus-devletin tarihteki başarısı, daha çok *bu türden* modern bir devlet mekanizmasının üstünlükleriyle kendini göstermektedir. Belli ki tekelci bölge devleti, farklılaştırılmış, vergilerle finanse edilen yönetimle, toplumsal, kültürel, özellikle de ekonomik modernleşmenin işlevsel buyruklarını, önceki siyasî yapılanmalara göre daha iyi yerine getirebilmişti. Bu bağlamda, Marx ve Max Weber'in ortaya attıkları ideal-tipik betimlemeleri hatırlamak yeterli olacaktır.

(a) Kralın toprak egemenliğinden ayrılan ve bürokratik biçimde yapılanan devletin yürütme gücü, hukuk öğrenimli memurların yer aldığı, uzmanlaşmış kurumsal örgütlerden oluşmuştu; sırtını da, ordu, polis ve ceza yargısından oluşan kışla güçlerine dayamıştı. Bu yasal zor kullanma araçlarını tekelleştirmek için "ülke barışı" gerekliydi. Ancak içeride huzur ve düzeni sağlayabilen ve dışarıya karşı sınırlarını *de facto* (fiilen) koruyabilen devlet, egemendir. İçeride rakip güçler karşısında güçlü olmalı ve uluslararası düzeyde de eşit haklara sahip bir rakip olarak kendini kanıtlamalıdır. Devletlerarası hukuk öznesinin statüsü, uluslararası düzeyde, devletler sisteminin "eşit" ve "bağımsız" üyesi olarak tanınmasına dayanır; ve bunun için de oldukça güçlü bir iktidar konumuna gereksinim vardır. İçte egemenlik, devletsel hukuk düzeninin sonuna kadar yürütülebilmesi koşulunu, dışta egemenlik ise, "anarşist" devletlerarası güç rekabetinde kendini kanıtlayabilme koşulunu gerektirir.

(b) Modernleşme süreci için daha da önemli olan, devletin "sivil toplumdan" ayrılmasıdır, yani devlet mekanizmasının işlevsel açıdan özgülleşmesidir. Modern devlet, hem yönetim hem de vergi devletidir. Bu da devletin, daha çok idarî görevlerle sınırlı olduğu anlamına gelir. Devlet, o tarihe kadar siyasî egemenlik *çerçevesinde* yürütülmüş üretim işlerini devletten ayrı bir pazar ekonomisine devreder. Bu bağlamda devlet, "genel üretim koşulları", yani kapitalist anlamda mal ticareti ve bununla ilgili toplumsal iş örgütlenmesi için gerekli hukuksal çerçeveyi ve altyapıyı belirler. Devletin para gereksinimi, özel olarak oluşturulmuş vergi sistemiyle karşılanır. İdarî sistem, bu işlevsel özgülleşmenin kazançlarını, pazarlara yönlendirilmiş bir ekonominin verimliliğine bağlı kalmakla sağlar. Pazarlar, gerçi siyasî amaçlı düzenlenebilir ve gözetim altında tutulabilir; fakat devlet kontrolünde olmayan, kendine özgü bir mantıkla çalışır.

Devletin elini ekonomiden çekmesi, kamu hukukunun medenî hukuktan ayrılmasında kendini gösterir. Modern devlet pozitif hukuku egemenliğinin örgütsel bir aracı olarak kullanırken, yasa, (buradan çıkan) öznel hukuk ve (hakların taşıyıcısı olarak) hak kişileri kavramlarıyla kendini, Hobbes'un ortaya attığı ilkenin gündemde olduğu bir ortama bağlar: Ahlâkî öğütlerden (kuşkusuz yalnızca belirli ölçüde) yoksun bir pozitif hukuk düzeninde, vatandaşlar, yasak olmayan her şeye izinlidirler. Devlet gücünün hukuk devleti biçiminde ıslah edilip edilmediği ve paranın "yasanın altında" olup olmadığı konuları bir yana, devlet, sivil toplum ortamında tümüyle farklı gelişen ilişkileri, özel insanlara –ilkin eşitsizce dağıtılmış– öznel özgürlüklere ulaşma zevkini tattırmayacak biçimde düzenlemediği sürece, hukuk aygıtından gerçek anlamda yararlanamaz. Medenî hukukun, kamu hukukundan ayrılmasıyla her bir vatandaş, Kant'ın bir zamanlar söylediği gibi, "yönetilen" (*Untertan*) rolünde, özel özerkliğin en önemli bir boyutunu elde eder.[2]

(2) Bugün hepimiz, birliğini bu türden bir örgütlenmeyle sağlamış ulus toplumlarında yaşamaktayız. Kuşkusuz bu tür devletler, –modern anlamda– "uluslar" ortaya çıkmadan önce de uzun süre varlıklarını sürdürmüşlerdi. Devlet ve ulus sözcükleri, 18. Yüzyıl'm sonlarındaki devrimlerden sonra, ulus-

devlet olarak birbiriyle kaynaşmıştır. Bu kaynaşmanın özel durumuna girmeden önce, kavramın tarihsel gelişimine şöyle bir bakmak, böylece de devlet halkının, bir yandan "ulus" olarak, diğer yandan yalnızca hukuksal anlamda yorumlanmasına izin veren modern bilinçlenmenin doğuşunu hatırlatmak istiyorum.

Romalıların klasik dil kullanımında "natio" ve aynı zamanda "gens", "civitas"a zıt kavramlardır. Uluslar (*Nationen*) aslında, coğrafî açıdan, yerleşim ve komşuluklarla, kültürel açıdan, ortak dil, töre ve ananelerle devlete ilişkin -fakat siyasî olmayan- örgütlenme biçimi çerçevesinde kaynaşmış soy topluluklarıdır. Bu sözcük kökü, Ortaçağda ve Yeniçağın başlarında, "natio" ile "lingua"nm denkleştirildiği her yerde varlığını sürdürmüştür. Böylece, örneğin Ortaçağ üniversitelerinde öğrenciler, geldikleri memleketlere göre ("nationes") gruplandırılırdı. Coğrafyadaki hareketlenmenin artmasıyla kavram, daha çok şövalye tarikatı, üniversiteler, manastırlar, ruhâniler meclisi, ticaret yerleşimleri gibi ülke içinde yapılan bir ayrıma yarıyordu. Bununla birlikte, *başkaları tarafından belirlenen* millî köken, baştan beri yabancı olanın kendinden farklı olduğu biçimindeki olumsuz soyutlamayı da kapsıyordu.[3]

"Ulus" kavramı, o zamanlar başka bir bağlamda, siyasî-olmayan farklı bir anlam kazanmıştı. Alman İmparatorluğunun feodal birliklerinden mahallî devletler ortaya çıkmıştı. Bunlar, vergilere ve askerî desteğe bağlı olan kralın ya da imparatorun, soylulara, kilise ve şehirlere ayrıcalıklar -yani siyasî egemenlik uygulamasına sınırlı da olsa katılım- tanıyan sözleşmelere dayanıyordu. "Parlamentolarda" ya da "eyalet meclislerinde" bir araya gelen bu sınıflar, saray karşısında "ülke"yi, yani "ulus"u temsil ediyorlardı. Soylu sınıf ulus olarak, yönetilenlerin tamamı olan halkın halen yoksun bırakıldığı siyasî varoluşun keyfini çıkarıyordu. Bu durum, "King in Parliament" gibi sloganların ve özellikle de "üçüncü sınıfın" "ulus" ile özdeşleştirilmesinin altında yatan devrimci anlamı açıklamaktadır.

18. Yüzyıl'ın sonundan bu yana "soylu-ulusun" "halkçı-ulusa" gelişen dönüşümü, kuşkusuz esin kaynağını aydınların oluşturduğu bir bilinç değişimini şart koşmuştur. Bu değişim ilkin şehirlerde, özellikle akademik çevrede başlamış, sonra da

halkın geniş kesiminde yankısını bulup kitleler halinde siyasî seferberliklere yol açmıştır. Halkçı ulus bilinci, millî tarihle yoğrulmuş, kolektif yeni bir öz-kimliğin kristalleşme çekirdeğini oluşturan "sanal toplumlarda" yoğunlaşır (Anderson): "Uluslar bu biçimde, 18. Yüzyıl'ın sonlarında ve 19. Yüzyıl'ın içinde ortaya çıkmıştır...: küçümsenmeyecek sayıda çok bilgin, yazar ve şair tarafından iyice düşünülmüştür – daha hayata geçirilmeyip, yalnızca düşüncede gerçekleştirilmiş halkçı ulusları."[4] Bu düşüncenin ne oranda yaygınlaştığı, halkçı-ulusa dönüşen siyasî kavramın, daha eski, politika-öncesi soy ve köken betimlemesi olarak kullanılan "ulus" kavramındaki basma kalıpların soylu-ulus kavramında ne oranda yer aldığıyla ilişkilidir. Ait olunan ulusun kendini olumlu yönde biçimlendirmesi, artık yabancı olan her şeyden korunma, diğer ulusları değerden düşürme ve millî, etnik ve dinî azınlıkları –özellikle Yahudileri– dışlamak için iyi bir araç olmuştu. Avrupa'daki milliyetçilik, vahim sonuçlar doğurmuş, Yahudi düşmanlığı ile özdeşleşmişti.

II. Sosyal Entegrasyonun Yeni Biçimi

Dal budak salarak uzun süre devam eden gelişmelerin sonuçlarına baktığımızda, ilk modern devletin demokratik bir cumhuriyete dönüşmesinde, "ulus buluşunun" (H. Schulze), katalizör rolü oynadığını söyleyebiliriz. Ulusçu öz-kavrayış, yönetilenlerin siyasî anlamda aktif birer vatandaşa dönüşebileceği yapıyı sağlayan kültürel içeriği oluşturmuştu. Artık bir "ulus"a ait olmak düşüncesiyle, o ana kadar birbirlerine yabancı olan kişiler arasında dayanışmacı bir ilişki kurulmuştu. O halde ulus-devletin sağladığı en önemli şey, iki soruna bir kalemde çözüm bulmasıydı: Yeni bir *meşruluk* temelinde, *sosyal entegrasyonun* yeni, daha soyut bir biçimini olanaklı kılmıştı.

Meşruluk sorunu, kısaca, mezhep ayrımı sonucunda, "tanrı merhametine" dayalı din esaslarını giderek siyasî egemenlikten uzaklaştıran dünyagörüşlü çoğulculuğun gelişmesiyle ortaya çıkmıştı. Laikleşme sürecindeki devlet artık başka kaynaklarla meşrulaşmalıydı. Toplumsal entegrasyon sorunu da,

basitçe, kentselleşme ve ekonomik modernleşme, mal ticaretinin, haberleşme ağının ve insanlararası ilişkinin yayılması ve hızlanmasından kaynaklanmıştı. Halk, yeni çağ başlarındaki toplumun mahallî sosyal cemiyetlerinden koparılmış ve bununla birlikte coğrafî açıdan seferber edilmiş ve dağıtılmıştı. Her iki tahrikçi gelişmeye ulus-devlet, vatandaşlarının *siyasî* seferberliğiyle yanıt verir. Çünkü gelişen ulus bilinci, toplumsal entegrasyonun daha soyut bir biçimini, değiştirilen siyasî kararlar yapısıyla ilişkilendirmeyi olanaklı kılmıştı. Yavaş yavaş hayata geçirilen demokratik katılım, devlet vatandaşlığı statüsü kavramıyla yasalarca sağlanan *dayanışmacılığa* yeni bir bakış kazandırır; aynı zamanda da devleti, *meşruluğun* laik bir kaynağına götürür. Kuşkusuz modern devlet, sosyal sınırlarını her zaman devlet mensupluğu haklarının ötesine göre ayarlamıştı. Fakat *devlet mensupluğu,* artık bir devlet gücünün altında olmak anlamına gelmiyordu. Bu biçimde adlandırılmış bir örgüt üyeliği, ancak demokratik hukuk devletine geçişle, (en azmdan örtük olarak onay vererek) siyasî egemenliğe katılacak vatandaşlarca oluşturulan bir üyeliğe dönüşmüştü. Üyeliğin, devlet mensupluğu statüsünden devlet *vatandaşlığına* dönüşmesi biçiminde kaydedilen bu anlamsal gelişmede, kavramın kuşkusuz hukuksal-siyasî yönüyle asıl kültürel yönünü birbirinden ayırmalıyız.

Daha önce değinildiği gibi, modern devlete temel oluşturan ayırıcı iki özellik şudur: Prens bünyesindeki devlet egemenliği ve devletin özel insanlara öznel özgürlüklerin önemli bir bölümünü koruyuculuk perdesi altmda (*paternalistisch*) vererek toplumdan kendini soyutlaması. Yönetilenlere verilen bu haklar, prenslik egemenliğinin halk egemenliğine dönüşmesiyle, insan haklarına ve devlet vatandaşlığı haklarına, yani liberal ve siyasî vatandaşlık haklarına dönüşür. İdeal açıdan ele alındığında bu haklar, özel özerkliğin yanı sıra, artık siyasî özerkliğin de güvencesini verir – ilke olarak da herkese aynı oranda. Demokratik anayasal devlet, düşüncesi itibariyle, halkm bizzat istediği ve onun özgür iradesiyle meşrulaştırılmış bir düzendir. Rousseau ve Kant'a göre, hukukun muhatapları kendilerini aynı zamanda yazarları olarak görmelidirler.

En üst yönetim organı olarak tanımlanmış halktan, öz-kavrayışı doğrultusunda, öz-bilinçli devlet vatandaşlarının oluşturduğu bir ulus elde edilmeseydi, bu biçimdeki hukuksal-siyasî yeni düzenleme, harekete geçirme ve biçimsel yapılandırılmış cumhuriyet düzeni içerisinde yaşama isteği gücünden yoksun kalırdı. Bu türden siyasî bir seferberlik için, kalplerde ve gönüllerde *inanç oluşturan*, halk egemenliği ve insan haklarından daha güçlü bir düşünceye gerek duyulmuştu. İşte bu boşluğu, ulus düşüncesi doldurur. Devlet toprakları üzerinde yaşayanlara, hukuksal ve siyasî yollarla yeni bir bilinç, yani birbirine ait olma bilincini kazandıran bu düşüncedir. İşte ancak, ortak köken, dil ve tarih anlayışı etrafında kristalleşen ulus bilinci, başka bir deyişle, "aynı" halka ait olma bilinci, yönetilenleri, tek bir siyasî kamunun vatandaşlarına *–birbirlerine karşı* sorumluluk duyabilen üyelere– dönüştürür. Ulus ya da millî ruh –kolektif kimliğin bir bakıma ilk modern biçimi–, hukuksal yapılanmış devlet biçimini, kültürel öz ile biçimlendirir. Tarihçiler, bu eski bağlılıkların, oldukça yapay, aynı zamanda bürokratik gereksinimlerle yönlendirilerek yeni ulus bilinci içinde eritilmesini, daha devam edecek bir süreç olarak betimler.

Bu süreç devlet vatandaşlığı statüsünde çift anlamlı bir yasalaştırmaya yol açar: Devlet vatandaşlığı, hem vatandaşlık haklarına sahip olma, hem de kültürel tanımlanmış bir topluma ait olma statüsünü almıştır. Devlet vatandaşlığı haklarında bu kültür boyutu olmasaydı, herhalde ulus-devlet daha gelişim aşamasında, demokratik devlet vatandaşlığının yapılandırılmasını ve sosyal entegrasyonun bu yeni soyut düzeyini oluşturacak bir güce sahip olamazdı. Buna karşın Birleşik Devletler örneği, ulus-devletin, bu biçimde ortak kültürel temele sahip olmaksızın homojenleştirilmiş halkıyla yine de cumhuriyetçi bir yapıya bürünebildiğini ve ayakta durabildiğini göstermektedir. Ancak burada, milliyetçiliğin yerine, çoğunluk kültürü içerisinde kök salmış sivil din* (*Zivilreligion*) geçmektedir.

* Aydınlanma döneminden bu yana din kişisel bir olgu olarak işlemektedir. Bu anlayışla 'sivil din' geleneksel dinin getirdiği yasaklardan uzaklaşarak, toplumsal olgulara ve olaylara farklı bakış açıları getirir. Geleneksel din gibi buyurucu olmayan 'sivil dinin' içeriği, özellikle de modern toplumlarda, sonsuza dek değişmez değildir; yeni olaylar karşısında her zaman yeni yorumlara açıktır. (Çev. n.)

Şimdiye kadar ulus-devletin *kazanımlarından* söz ettik. Fakat cumhuriyetçilik ve milliyetçilik kavramlarının birleşmesi diğer yandan tehlikeli *çelişkili yorumlara* yol açmıştır. Görüldüğü gibi, ulus-devletin oluşmasıyla devlet egemenliğinin anlamı da değişmiştir; burada kastedilen prenslik egemenliğinin halk egemenliğine dönüşmesi değildir, dış egemenlik anlayışı da farklılaşmıştır. Ulus düşüncesi, egemen devletin, "güçler" arenasında kendini baştan beri yönlendirttiği entrikacı öz-kanıtlama iradesine bürünmüştür. Modern devletin dış düşmanlara karşı kendini stratejik ölçülerde kanıtlaması, bir bakıma ulusun varoluş kanıtlamasıdır. Böylelikle "özgürlüğün" üçüncü bir kavramı devreye girer. Kolektif anlamda bir ulusal özgürlük kavramı, toplum vatandaşlarının özel özgürlüğü ile devlet vatandaşlarının siyasî özerkliği biçimindeki bireyci iki özgürlük kavramının karşısına çıkmıştır. Önemli olan, bu ulus özgürlüğünün *nasıl* düşünüldüğüdür – birbirlerini dışlayan ve birbirleriyle yarışan özel insanların özgürlüğü biçiminde mi, yoksa özerk devlet vatandaşlarının işbölümcü self-determinasyonu biçiminde mi?

Kamusal özerklik modeli, eğer ulus, hukuksal yapılandırılmış bir büyüklük, yani devlet vatandaşlarının oluşturduğu bir ulus olarak algılanırsa, her şeyin üstündedir. Aslında bu vatandaşlar, ülke tarihinden çıkan anayasalarını kazanım olarak gören ve savunan birer yurtsever olabilir. Fakat ulusal özgürlüğünü –tıpkı Kant gibi– kozmopolit, yani Milletler Cemiyeti'nin barışçıl çerçevesi içerisinde, diğer uluslarla ortak anlaşmalara varmak ya da çıkar dengeleri için yetki ve sorumluluk sahibi olmak olarak anlamaktadırlar. Politika öncesi büyüklük olarak ulusun doğalcı algılanışı ise, bambaşka bir yorumu telkin etmektedir. Buna göre ulusal özgürlük, bağımsızlığını gerektiğinde askerî güçle kanıtlayabilme yetisidir. Nasıl ki özel insanlar pazarlarda çıkarlarının takipçisiyse, milletler de, uluslararası iktidar politikasının serbest av bölgesinde çıkarlarının izini sürer. Dış egemenliğin geleneksel imgesi, ulusal renklerle gösterilir ve böylece yeni enerjilere hayat verilir.

III. Milliyetçilik ve Cumhuriyetçilik Arasındaki Çelişki

Bireylerin cumhuriyetçi özgürlüklerinden farklı olarak, ait olunan ulusun bağımsızlığı –bu da gerektiğinde "evlat kanıyla" savunulmalıdır–, laikleşmiş devletin bünyesinde laik olmayan aşkınlıklar barındırdığı anlamına gelmiştir. Savaşçı ulus-devlet vatandaşlarına, ortaklığın korunması için yaşamlarını tehlikeye atma görevini yüklemiştir. Fransız Devrimi'nden bu yana zorunlu askerlik hizmeti, vatandaşlık haklarının bir başka yüzü olarak çıkmıştır; vatandaşların, anavatanları için savaşmaya ve ölmeye hazır oluşları, aynı zamanda milliyetçi bilincin ve cumhuriyetçi yaklaşımın korunmasının bir göstergesidir. Benzer hatırlatmaları Fransız millî tarihinin belgeleri de yansıtmaktadır: Cumhuriyetçi özgürlük için girişilen mücadele şehitlerin anma törenleriyle sembolize edilmiştir.

Ulusun iki yüzü vardır: Doğal olmayan devlet vatandaşlığı ulusu, demokratik meşruluğun kaynağını oluştururken, halkçı ulus anlayışı, sosyal entegrasyon için çaba harcar. Devlet vatandaşları kendi çabalarıyla özgürlükçü ve eşitlikçi siyasî ortaklığı yapılandırırken, halktaşlar (aynı halkın mensupları), ortak dil ve tarihin belirlediği bir toplulukta barınırlar. İşte ulus-devlet kavramı bu ikilemi, eşitlikçi hukuk toplumunun evrenselciliği ile tarihsel ortak yazgılara sahip bir toplumun bölgeciliği (*Partikularismus*) ikilemini taşır.

Kozmopolit bir devlet vatandaşlığı ulusu anlayışı, sürekli gizli savaş durumunda olan etno-merkezli bir ulus anlayışına göre daha üstün tutulduğu sürece, bu ikilem zararsızdır. Yalnızca doğalcı-olmayan bir ulus kavramı, tam bir birlik oluşturacak demokratik hukuk devletinin evrensel anlayışına yaklaşmaktadır. Bu durumda cumhuriyetçi yaklaşım öne çıkıp, sosyal entegre yaşam biçimlerinin içine işleyebilir ve onları evrensel örneklere göre yapılandırabilir. Ulus-devlet, ilk modern toplumun çürüyen birlik bağlarını, devlet vatandaşlarının dayanışmacı ilişkisi kavramıyla yeniden sağlamlaştırarak tarihte büyük bir başarı elde etmiştir. Fakat bu cumhuriyetçi kazanım, devlet vatandaşları ulusunun bütünleşme gücü, doğal bir halkın politika öncesi yapılanmasına dayandırıldığında, daha doğ-

rusu vatandaşlarda siyasî kamuoyu ve irade oluşturma konusundan farklı bir anlayışa temellendirildiğinde, tehlikeye düşecektir. Milliyetçiliğe kaymanın kuşkusuz birçok nedeni vardır. Fakat ben yalnızca iki nedene değineceğim; bunlardan biri kavramsal, diğeri ise görgüldür.

Anayasal devletin hukuksal yapısı içerisinde bir boşluk vardır. Bu boşluk, millet sözcüğünün doğalcı bir anlamıyla doldurulmaya elverişlidir. Çünkü normatif kavramlar tek başına, ortak yaşamlarını pozitif hukukun araçlarıyla meşru biçimde düzenleyebilmek için bir araya gelen kişilerin *temel bütünlüğünün* nasıl *oluşması gerektiği* konusuna açıklık getirememektedir. Normatif açıdan bakıldığında, özgür ve eşit haktaşlık (aynı hakları paylaşanlar) ortaklığının sosyal sınırları olumsaldır (*kontingent*). Gönüllü olarak anayasal bir düzene geçme kararı, akıl hukukuna dayalı bir esin olduğundan, dünyamızda, siyasî bir toplumun sınırlarını tanımlama gücüne kimin sahip olacağı, bütünüyle tarihsel rastlantılara ve olayların gelişine –normal koşullarda, şiddetli anlaşmazlıkların, savaş ve iç savaşların doğal çıkışına– kalmıştır. Bu soruna da normatif çerçevede, özellikle de "self-determinasyon hakkı" çerçevesinde yanıt bulma çabası, aslında vahim sonuçlara neden olan, 19. Yüzyıl'a uzanan kuramsal bir hata olarak düşünülebilir.[5]

Milliyetçilik, sınırlar sorununu kendi tarzında çözer. Ulus bilincinin gelişmesi, her ne kadar insanoğlunun bir eseri olsa da, bu sanal büyüklük, pozitif hukukun ve anayasal devlet yapısının yapay düzenine karşın, kendiliğinden anlaşılır düzgün bir yapı olarak ortaya çıkar. Bu nedenle "organik" ulus kavramına geri dönmek, siyasî toplumun tarihsel olarak çizilmiş az çok rastlantısal sınırlarındaki bu olumsallığı yok edebilir; sınırları taklitçi bir tözcülük havasıyla bezeyebilir ve "köken" yönüyle meşrulaştırabilir.

Diğer neden, herkesçe aşikârdır. Özellikle millî söylencelerdeki yapaylık, bir yandan bilimsel saflaştırma, diğer yandan propagandacı yaklaşım, milliyetçiliğin, siyasî elit gruplarca suiistimalini baştan elverişli kılmaktadır. İç anlaşmazlıkların başarılı dış politikayla dengelenmesi, hükümetlerin her zaman başvurdukları sosyal-psikolojik bir yöntemdi. Fakat dünyada

tanınabilmek için savaşçı bir ruhla mücadele eden bir ulus-devletin, sınıf farklılıklarının, hızlı kapitalist bir sanayileşme sonucunda doğurduğu ikilemlerden kurtulma yolları önceden çizilmişti: Kolektif ulus özgürlüğü, emperyalleşme anlamında yorumlanabiliyordu. 1871 ile 1914 tarihleri arasındaki Avrupa emperyalizminin tarihi, tıpkı 20. Yüzyıl'daki köklü milliyetçilik gibi (Nazi ırkçılığına değinmeye bile gerek duymuyorum), ulus düşüncesiyle, milletleri, gösterdikleri bağlılıklarıyla anayasal devlete güdülemekten çok, kitleleri, hiçbir biçimde cumhuriyetçi temel ilkelerle bağdaşmayan amaçlar doğrultusunda harekete geçirdiği acı gerçeğini göstermektedir.[6]

Bu tarihten alacağımız ders çok açıktır. Ulus-devlet, bir zamanlar ivme kazandıran, potansiyel ikilemleri yaratan bu boyuttan kurtulmalıdır. Bugün, ulus-devletin medenî haklarını kullanabilme konusunda dayandığı sınırlara baktığımızda, örneğinin ne kadar öğretici olduğunu görüyoruz. Zamanında ulus-devlet, toplumsal modernleşmedeki soyutlamaları yakalamayı ve geçmişinden koparılmış bir milletin, ulus bilinciyle, daha gelişmiş ve rasyonelleştirilmiş bir yaşam dünyası içine yeniden yerleştirilmesini olanaklı kılan, siyasî bir iletişim ortamını yaratmıştı. Vatandaşın hukuksal statüsünü kültürel anlamda bir ulusa ait olma düşüncesiyle tanımlayarak, bu entegrasyonu daha da hızlandırmıştı. Bugün artık ulus-devlet, içeride çokkültürlülüğün doğurduğu patlama ve dışarıda küreselleşmenin getirdiği sorunlar altında kendini adeta bir meydan okumayla karşı karşıya hissetmektedir. Bu nedenle, devlet vatandaşları ulusunun ve halk ulusunun bağlayıcılık antlaşmasının (*Junktim*), işlevsel bir eşdeğeri olup olmadığı sorusu karşımıza çıkar.

IV. Altkültürlerin Çeşitliliği Halinde Siyasî Kültürdeki Birlik

Bir zamanlar telkinle az çok homojen halktan oluşturulan birlik, hukuksal tanımlanmış devlet vatandaşlığı statüsünde kültür boyutuna yer verebilmişti. Demokratik devlet vatandaşları bu bağlam içerisinde, karşılıklı sorumluluklardaki düğüm

noktasını oluşturabiliyordu. Fakat günümüz çoğulcu toplumlarında artık bizler, kültürel açıdan homojen bir ulus-devlet modelinden gittikçe uzaklaşan güncel gerçeklerle iç içe yaşıyoruz. Kültürel yaşam biçimlerindeki çeşitliliğin, etnik grupların, mezheplerin ve dünya görüşlerinin sayısı gittikçe artmaktadır. Bundan kaçınmak da olanaksızdır – normatif açıdan asla kabul edemeyeceğimiz, etnik temizlik dışında. Bu nedenle cumhuriyetçilik, kendi ayaklarında durmasını öğrenmelidir; çünkü altında yatan espri, demokratik sürecin, aynı zamanda birbirinden gittikçe kopan bir toplumun sosyal entegrasyonunun güvencesini de üstlenmesidir. Kültürel ve dünyagörüşü çoğulcu toplumlarda bu ağır yük, ancak ve ancak siyasî irade oluşturma ve kamusal iletişim süreçleriyle taşınabilir, sözümona homojen bir halkın görünürdeki doğal esaslarıyla değil. Bunun aksini herhalde yalnızca egemen hegemonyacı bir kültür savunur. Tarihsel nedenlerden dolayı birçok ülkede, kültürel kökene bakılmaksızın, *tüm* devlet vatandaşları tarafından tanınma talebinde bulunan genel siyasî kültür ile çoğunluk kültürü arasında bir füzyon oluşmuştur. Eğer *aynı* toplum içerisinde, kültürel, etnik ve dinsel açıdan farklı yaşam biçimleri diğerleriyle –ve birbirleriyle– eşit olarak var olma hakkına sahip olacaksa, bu füzyonun çözülmesi gerekir. Ortak siyasî kültür düzeyi, altkültürlerin ve politika-öncesi biçimlenmiş kimliklerin düzeyinden bağımsız olarak oluşturulmalıdır. Eşit haklı bir arada varoluşun yegâne önkoşulu, korunan inançların ve uygulamaların, (her bir siyasî kültürün yorumlanması çerçevesinde) geçerli anayasa ilkeleriyle çelişmemesidir.

Bir ülkenin siyasî kültürü geçerli anayasa çevresinde kristalleşmektedir. Bütün ulusal kültürler, cumhuriyetçi diğer anayasalarda da yer alan –halk egemenliği ve insan hakları gibi– aynı ilkeler için, kendi tarihinin ışığında farklı yorumlar getirir. Bu yorumlamaların temelinde, milliyetçilikten çok, "anayasabağlılığı" esastır. Bazı gözlemciler, karmaşık toplumları bir arada tutmada, bu türden bir anayasabağlılığı kavramının zayıf bir bağ olduğu görüşündedirler. Bu nedenle, içinde farklı ırkları barındıran devlet vatandaşları ulusunu bölünmelerden kurtarma koşullarının arayışı daha da ivedilik ka-

zanmıştır. Bunun için de liberal siyasî bir kültürün sağlam yapısı gerekmektedir.

Bu durum günümüzde, ABD gibi klasik göç ülkeleri için de büyük bir sorun haline gelmiştir. Birleşik Devletler'in siyasî kültürü, farklı kültürel temele sahip vatandaşların bir arada barışçıl bir varoluşu için, diğer ülkelere göre daha geniş bir alan sunmaktadır. Burada herkes, aynı anda iki kimlikle yaşayabilir; ülkesinde hem mensup hem de yabancı olabilir. Fakat hortlayan köktendincilik, hatta (Oklahoma'da olduğu gibi) terörizm, burada da sivil din güvencesinin –ki bu, iki yüzyılı aşkın geçmişiyle, anayasaya hayranlık uyandıracak yorumlar kazandırmıştır– zedelenebileceğine ilişkin uyarılardır. Bence, siyasî kültür kendini ne kadar sağlamış olursa olsun, demokrasi, yalnızca liberal özgürlük ve siyasî katılım haklarının değil, aynı zamanda dünyevî boyutta sosyal ve kültürel ortaklık haklarının sağlanmasıyla kendini kanıtladığında, çok-kültürlü toplumlar bir arada tutulabilir. *Hakların kullanım değeri,* sosyal güvenlik ve farklı kültürel yaşam biçimlerini karşılıklı tanıma biçiminde vatandaşlara geri dönmelidir. Demokratik devlet vatandaşları topluluğu, ancak istenilen yaşam biçimlerinin gerekli koşullarını hazırlayan bir mekanizma olarak varlık gösterdiği sürece, bütünleştirici bir güç geliştirebilecek, başka bir deyişle, yabancılararası dayanışmayı sağlayabilecektir.

Bu bakış açısını hiç değilse, savaş sonrası Avrupası'nda, elverişli, ama kuşkusuz fazla uzun sürmeyen koşullarda gelişmiş, sosyal refah devleti modeli ortaya koymuştur. İkinci Dünya Savaşı'nın bitiminden sonra, had safhadaki milliyetçiliğin enerji kaynakları artık tükenmişti. Süper devletlerin nükleer dengeleri altında, Avrupa devletleri –yalnızca bölünmüş Almanya değil–, kendine özgü bir dış politika oluşturmaktan yoksun bırakılmıştı. Tartışmalı sınır sorunları artık gündemdışı bırakılmıştı. Toplumsal ikilemler, ilgiyi dışarıya yönlendirerek değil, iç politikanın öncelikli konusu olarak ele alınıyordu. Bu koşullar altında demokratik hukuk devletinin evrenselci anlayışı kendini, ulusal çıkarlar doğrultusunda jeopolitik güdülenmiş güç politikasının buyruklarından büyük ölçüde kurtarabilmişti. Dünya vatandaşlarının içinde bulunduğu savaş havası ve anti-komünist düşman imgelerine

rağmen toplum, ulusal öz-kanıtlama amacını güden geleneksel cumhuriyetçilik bilincinden artık yavaş yavaş uzaklaşıyordu.

Siyasî topluluğun, belirli ölçüde "ulus-ötesi" bir öz-kavrayışa ulaşma eğilimi, önemli egemenlik hakları elinden alınan Federal Almanya örneğinde, diğer Avrupa devletlerine göre daha güçlü olarak kendini göstermiş olmalı. Fakat çoğu batı ve kuzey Avrupa ülkelerinde, sınıf çatışmalarının sosyal devletçe susturulması yeni bir durum yaratmıştı. Zaman içerisinde sosyal güvenlik sistemleri yapılandırıldı ve geliştirildi; okul, aile, ceza hukuku ve ceza yargısı, belgelerin korunması gibi konularda reformlar yapıldı; kadın hakları politikasına en azından bir adım atıldı. Aynı kuşak içerisinde vatandaşm statüsü, her zamanki gibi tam olmasa da, hukuksal boyutta gözle görülür oranda iyileştirildi. İşte bu da –varmak istediğim de budur–, vatandaşlarda, temel hakların hayata geçirilmesi konusunun *ilk sırada* olması –yani gerçek devlet vatandaşları ulusunun sanal halktaşlık ulusundan önde gelmesi– gerektiği duyarlılığını kazandırmıştı.

Haklar sistemi, oldukça uzun süren bir ekonomik büyüme döneminin ekonomik açıdan elverişli koşulları altında yapılandırılmıştı. Böylece herkes, kendiyle siyasî topluluğun diğer üyeleri arasında kurulan bağın ve bununla birlikte bu topluluğa kılınan bağımlılığın ve hissedilen sorumluluğun, devlet vatandaşlığı statüsüyle sağlandığını anlayabilmiş ve takdir edebilmişti. Herkes, özel ve kamusal özerkliğin, öncelikli yaşam biçimleri koşullarının yeniden oluşturulması ve iyileştirilmesi döngüsü içerisinde karşılıklılığa dayandığını algılayabilmişti. En azından sezgisel olarak da, devlet vatandaşlığı sorumluluklarını uygun kullanmaları halinde, özel hareket alanlarını adilce birbirinden ayırabileceklerini; ve siyasî katılımı da yalnızca işleyen özel bir alanla gerçekleştirebileceklerini fark etmişlerdi. Anayasa, vatandaşm hem özel hem de devlet vatandaşlığı özerkliğini güçlendiren, hukuksal ve fiilî eşitlik arasındaki diyalektiğe kurumsal bir çerçeve olarak, varlık göstermişti.[7]

Fakat artık bu diyalektikten, son zamanlarda yerel olaylar dışında söz edilmemektedir. Buna açıklık kazandırmak istiyorsak, "küreselleşme" adı altında bugün ilgi toplayan eğilimlere bakmak zorundayız.

V. Ulus-Devletin Sınırları: İçte Egemenlik Kısıtlamaları

Ulus-devlet bir zamanlar bölgesel ve sosyal sınırlarını adeta nörotik biçimde denetlemekteydi. Bu kontroller günümüzde, artık sınır-ötesine taşan, önüne geçilemeyen gelişmelerle çoktan delinmiştir. A. Giddens "küreselleşmeyi", bölgede ve uzakta yaşanan olayları etkileyen ilişkilerin dünya çapında yoğunlaşması olarak tanımlamıştır.[8] Dünya çapında iletişim doğal dillerle (genelde elektronik kitle iletişim araçlarıyla) ya da özel mevzuatlarla (özellikle para ve hukukla) gerçekleştirilir. Burada "iletişimin" iki farklı anlamı olduğundan, birbirine zıt eğilimler ortaya çıkar. Bunlar bir yandan dinamik bilincinin yayılmasına, öte yandan sistemlerde, (pazarlar gibi) örgülerde ve örgütlenmelerdeki dallanmaya, genişlemeye ve birleşmeye olanak sağlar. Sistem ve örgülerdeki büyüme gerçi olası ilişkileri ve bilgileri artırır, ama per se (tek başına) öznelerarası paylaşılan dünyayı geliştirmeye, siyasî platformları oluşturacak öncelikli konular ve katkılara dönük tartışımsal bağı kurmaya yeterli değildir. Planlayan, birbiriyle anlaşan ve eyleyen öznelerin bilinci sanki hem genişlemiş hem de parçalanmıştır artık. İnternette yaratılan platformlar, köy toplulukları gibi birbirinden kopuk kalmaktadır. Genişleyen ama yaşam dünyası içerisinde odaklanan kamusal bir bilincin, sistematik biçimde birbirinden aykırılaşan ilişkileri toparlayıp toparlayamayacağı, ya da, bağımsızlaşmış sistematik cereyanların, siyasî iletişimin sağladığı bağlamlardan çıkıp çıkmayacağı konusu ilk bakışta açık değildir.

Ulus-devlet bir zamanlar, toplum içine bilinçli nüfuz eden cumhuriyetçi düşüncenin dile getirildiği ve belirli ölçülerde kurumsallaştırıldığı çerçeveyi oluşturuyordu. Onun için tipik olan, daha önce de değinildiği gibi, bir yandan devlet ve ekonomi arasındaki bütünleyici ilişki, diğer yandan devlet içi politika ve devletlerarası güç rekabetiydi. Bu yapı, kuşkusuz yalnızca ulusal politikanın halen "ulusal ekonomi" üzerinde etkili olabildiği durumlar için geçerlidir. Buna göre örneğin Keynes'ci ekonomi politikası döneminde büyüme, salt sermayenin kullanımına değil, halkın tamamına yararlı olacak etmenlere

–(bağımsız sendikaların baskısıyla) genel tüketimin yaygınlaştırılmasına; (bağımsız bir temel araştırma bazında) çalışma saatlerini kısan teknik üretim kaynaklarının artırılmasına; yaygın bir eğitim sistemi (bu da halkın eğitim düzeyini artırmıştı) çerçevesinde iş gücünün kalifiye edilmesine vs.– bağlıydı. Ve ulusal ekonomiler çerçevesinde, bilinçli ve aydın bir halkın rahat soluk alabilmesini sağlayabilmek için, hem toplu iş sözleşmesi politikasına hem de –devlet açısından bakıldığında– sosyal ve toplumsal politikaya yarar getirebilecek paylaşım alanları yapılandırıldı.

Kapitalizm baştan beri dünya çapında boyutlarda gelişmesine rağmen[9], modern devlet sistemiyle serbest bırakılan bu ekonomik hareketlilik, daha çok ulus-devletin sağlamlaşmasına hizmet etmişti. Fakat bu iki gelişme artık birbirini daha fazla güçlendirememektedir. "Sermayede getirilen bölgesel kısıtlamanın, hiçbir zaman sermayenin yapısal hareketliliğini" sağlamadığı doğrudur. "Bu hareketlilik, Avrupa'daki medenî toplumun tarihsel koşullarından ortaya çıkmıştır."[10] Fakat bu koşullar, ekonomik üretimin ulusallık özelliğinin kaldırılmasıyla (*Denationalisierung*) büyük ölçüde değişmiştir. Artık tüm sanayileşmiş ülkeler, gittikçe daha fazla işletme tarafından yapılan yatırımların dünya çapındaki para *ve iş piyasalarınca* yönlendirilmiş olmasından rahatsızdırlar.

Günümüzde "yerinde yürütülen müzakereler", ulus-devlet sınırları içerisindeki hareket alanlarıyla, küresel, yani siyasî araçlarla neredeyse hiç kontrol edilemeyen ekonomik buyruklar arasındaki farkın gittikçe daha da büyüdüğünü su yüzüne çıkarmaktadır. Buradaki en önemli değişkenler, bir yandan hızlı gelişme ve verimliliği artıran yeni teknolojilerin yaygınlaşması, öte yandan, fazlasıyla ucuz iş gücü rezervlerinin hızla artmasıdır. Bir zamanlar Birinci Dünya'daki dramatik iş sorunlarının asıl kaynağı, klasik dünya ticareti ilişkileri değil, küreselleşmiş üretim ilişkileridir. Egemen devletler ancak, müdahaleci politikaların yönlendirdiği ulusal ekonomiler var olduğu sürece, ekonomistlerinden bir şeyler öğrenebilir. Fakat ekonominin ulusallık özelliğinin kaldırılmasıyla ulusal politika, *vergilendirilebilir* kazanç ve gelirleri oluşturan üretim koşulları üzerindeki

egemenliğini gittikçe kaybeder. Yatırım kararlarını artık küresel boyutta veren işletmeler üzerinde hükümetlerin etkisi giderek azalır. Aynı oranda mantıksız iki tepkiden kaçınmaları gerektiği ikilemiyle karşı karşıyadırlar: Kendini himaye altına alma ve savunma kartellerini oluşturma girişimi ne kadar ümitsizse, beklenen sosyal sonuçlar karşısmda, fiyat ayarlamasının sosyal siyasî saptırımlarla yapılması da o kadar tehlikelidir.

Uluslararası düzeyde rekabet edebilmek için yüksek oranda daimî işsizliği ve sosyal devletin kaldırılmasını göze alan bir politikanın doğurduğu sosyal sonuçlar, OECD-ülkelerinde gözlenmektedir. Toplumun dayanışma kaynakları erimektedir; öyle ki, Üçüncü Dünya'nm yaşam koşulları Birinci Dünya'nın merkezlerinde yaygınlaşmaktadır. Bu gelişmeler, yeni bir "altsınıf" olgusunu yaratmaktadır. Bu olağanüstü durumdan yola çıkan sosyologlar, toplumun diğer kesiminden kopmuş olanları marjinal gruplar olarak tanımlarlar. *Alt-sınıf*'a ait olanlar, sosyal konumlarını kendi çabalarıyla değiştiremedikleri halde kendi başlarına bırakılmış, yoksullaştırılmış gruplardır. Hiçbir tehdit potansiyeli oluşturacak durumda değillerdir – dünyanın gelişmiş bölgelerinde sefalet çekenler kadar acizdirler. Fakat bu türden bir parçalanma, herhangi bir kesimin dayanışmaları bozulmuş toplumlarca *siyasî etkisi olmayacak şekilde* dışlanabileceği anlamına gelmez. Uzun vadede, en azından şu üç sonuçtan kaçınmak mümkün değildir: Alt-sınf, sosyal gerginlikler yaratacaktır; bu gerginlikler, kendini yok edici amaçsız ayaklanmalarla patlak verecek ve ancak bastırıcı yöntemlerle kontrol edilebilecektir. Bu durumda cezaevleri inşaatı, genel olarak iç güvenlik örgütlenmesi, büyüme sanayisi haline gelecektir. Ayrıca sosyal kirlenme ve fiziksel yoksulluk bölgesel olarak smırlandırılamayacaktır. Getolaşma, adeta bir zehir gibi artık şehir içindeki altyapıya, hatta bölgelere bulaşacak ve tüm toplumun hücrelerine işleyecektir. Bunun sonucunda da toplum, cumhuriyetçiliğin evrensel çekirdeğine zarar verecek ahlâksal bir erozyona uğrayacaktır. Çünkü yalnızca yok olma tehdidi altında kalan ortadireğin statü kaygılarını ve kendini kanıtlama reflekslerini yansıtan, biçimsel açıdan doğru olarak ortaya çıkan çoğunluk kararları, işleyişlerin ve kurumların meşruluğuna zarar verir.

Bu yollarla, halkını demokratik katılım etrafında kaynaştırmış ulus-devletin asıl kazanımları yitirilmiş olur.

Bu kötümser senaryo gerçekdışı değildir, fakat gelecekte karşımıza çıkabilecek görüntülerden yalnızca birini ortaya koymaktadır. Tarih, katı hiçbir yasayı tanımaz; insanlar da, hatta toplumlar bunlardan ders alırlar. Alternatif bir politika şu olabilirdi: medenî haklarını uluslar-üstü kullanabilen dinamiklerin yapılandırılmasıyla pazarlara yetişmek. Bunun bir örneğini Avrupa Birliği yolundaki Avrupa sergilemektedir. Ne var ki bu örnek yalnızca tek bir yönüyle öğretici değildir. Bugün Avrupa devletleri, uğruna ulusal hükümetlerin para egemenliğinden vazgeçmek zorunda oldukları para birliği karşısında *direnmektedirler*. Paranın ve para politikasının ulusallığının kaldırılması, ortak para, ekonomi ve toplum politikasını gerektirecektir. Üye devletler içerisinde, Maastricht-Sözleşmesi'nden bu yana, bizzat bir devletin önemli özelliklerine bürünerek üyelerini dolaylılaştıran Avrupa Birliği'nin dikey yapılanmasına karşı tepkiler gittikçe artmaktadır. Ulus-devlet şu sıralar, tarihte elde ettiği kazanımlarının bilinciyle kimliğinde ısrarla direnmektedir; çünkü, küreselleşme süreçleri onu hızla sollamakta ve güçten düşürmektedir. Ulus-devlet politikası hâlâ toplumunu elverdiğince koruyarak, siyasî çerçeve koşullarından ileri derecede kopmuş, dünya çapında seyreden ekonomik dinamizmin sistemli buyruklarına ve yan sonuçlarına ayak uydurmaya çalışmaktadır. Oysa kendini aşması ve kahramanca, uluslar-üstü düzeyde medenî haklarını kullanma kapasitesini yapılandırmak için girişimlerde bulunmalıdır. Geçici sermaye kullanımını güdüleyen dinamizm karşısında demokratik hukuk devletinin normatif mirasının değeri öne çıkarılmak istendiğinde de, bu, demokratik irade oluşturma süreçleriyle bağlantılı biçimde gerçekleştirilmelidir.

VI. Ulus-Devleti "Aşmak": Fesih mi, Yoksa Dağıtmak mı?

Ulus-devleti aşma konusu iki anlama gelir. Postmodern yorumlamaya göre, ulus-devleti bırakmakla kendimizi devlet vatandaşlığı özerkliği projesinden ayırmış oluyoruz; ki bu da,

projenin, vadesini zaten ümitsizce çoktan doldurmuş olduğu anlamına gelir. Diğer, bozguncu-olmayan yorumlamaya göre, siyasî irade ve bilinçle kendini etkileyen ve öğrenen bir toplumun, ulus-devlet ötesindeki dünyada da bir şansa sahip olacağıdır. Sorun, demokratik hukuk devletinin normatif öz-kavrayışıyla ilgilidir. Küreselleşme çağında da kendimizi burada yeniden tanıyabilecek miyiz, yoksa eski Avrupa'nın bu sevimli, fakat işlevini yitirmiş kalıntısından kurtulmak mı zorundayız?

Ulus-devletle birlikte, *siyasî* toplumsallaştırma biçimleri de artık işlerliğini yitirdiğinde vatandaşlar, ilişkilerin anonim biçimde örgüleştiği bir dünyada tek başına kalacaklar ve burada, kendi önceliklerine göre sistemli yaratılmış tercih hakları arasında seçim yapmak zorunda olacaklardır. Bu *politika-sonrası* dünyada ulus-aşırı girişim, davranış modeline dönüşecektir. Küresel ekonomik sistemin, normatif yönlendirilmiş siyasî nüfuzun acizliği karşısında bağımsız olması, sistem-kuramsal açıdan bakıldığında oldukça genel bir gelişmenin özel bir durumu anlamına gelir. Kaçış noktası, kendiliğinden çoğalan ve kendini yöneten düzensiz işlevsel sistemler yığını içerisinde çözülen, tam anlamıyla yerinden yönetilen dünya toplumudur. Hobbes'çuların doğal durumda oluşturdukları çevreler gibi, bu sistemler de birbirleri için çevreler oluşturur. Ortak bir dilleri yoktur artık. Öznelerarası paylaşılmış bir anlamlar evreni olmaksızın, birbirleriyle karşılıklı gözlemler temelinde karşılaşırlar ve ilişkilerini, varlığı koruyan buyruklar doğrultusunda düzenlerler.

J. M. Guéhenno bu anonim dünyayı, devletsel dayanışmacı toplumların tasfiyesiyle ortaya çıkan ve artık, normsuz işleyen öz-kanıtlama sistemlerinin uçsuz bucaksız dağınık tarlasında yolunu bulmak zorunda kalan vatandaşlar bakışıyla şöyle betimlemektedir: Bu "yeni" insanlar, üzerlerinden modern çağın hayalî öz-kavrayışını silkeleyip atarlar. Bu Helenistik görüntünün neo-liberal ruhu daha da açıktır. Vatandaşın özerkliği doğrudan, özgür devlet vatandaşlarının ahlâk boyutlu self-determinasyonuna indirgenir ve özel özerkliğe geri dönülür: "Caracalla zamanının Roma vatandaşı gibi, örgüleşme dönemi vatandaşı, egemenlik uygulamasındaki ortaklığından çok, tüm işleyişlerin belirgin ve öngörülebilir kurallara uyduğu bir çerçeve

içerisinde hareket edebilmesiyle tanımlanmaktadır... Özel teşebbüsün mü yoksa bürokratların mı bir norm getirdiği pek de önemli değildir. Norm artık egemenliğin bir ifadesi değil, yalnızca belirsizlikleri azaltan bir etmen, şeffaflığı sağlayacak ticarî giderlerin düşürülmesine bir araç olacaktır."[11] Israrla Hegel'in "acil devlet ve akıl devleti" (*Not- und Verstandesstaat*) polemiğine karşı çıkarken, demokratik devlet yerine, "doğal hukukla felsefî herhangi bir bağı olmayan, mevzuatlara indirgenmiş ve işlerliğini yalnızca günlük göstergelerle meşrulaştırılmış özel haklar devletini" getirir.[12] Efektif olan *ve* halk egemenliği ve insan hakları gibi önemli noktalara değer veren normların yerini, –"örgüleşmenin mantığı" görünümünde– sözde anında düzenlenen dünya toplumu süreçlerinin görülmeyen eli alır. Fakat dış giderlere duyarsız olan bu mekanizmalar, pek de güven telkin edici değildir. Bu, en azından küresel öz-düzenlemeye ilişkin bilinen en iyi iki örnek için geçerlidir.

Uluslararası sistemin üç yüzyıldır dayandığı "güçler dengesi", sonunda İkinci Dünya Savaşı'yla bozulmuştu. Uluslararası mahkeme heyeti ve devletlerüstü yaptırım gücü olmaksızın, devletlerarası hukuğa devletsel iç-hukuk gibi ne itiraz edilebilir ne de o kabul ettirilebilirdi. Savaşların normatif ölçülerde durdurulmasında, geleneksel ahlâk ve hanedanlık ilişkilerindeki "ahlâklılık" rol oynamıştı. 20. Yüzyıl'daki topyekûn savaş, bu zayıf normatif çerçeveyi de parçalamıştı. Silah teknolojisindeki gelişmişlik, silahlanmadaki dinamizm ve kitle imha silahlarının yaygınlaşması[13], görülmeyen hiçbir el tarafından yönlendirilememiş güçler anarşisinin risklerini büsbütün gözler önüne sermişti. Cenevre Milletler Cemiyeti'nin kurulması, baştan hesaplanamayan güç idaresini ortak bir güvenlik sistemi içerisinde en azından ıslah etmek için yapılan ilk girişimdi. Uluslar-üstü düzeyde medenî hakları kullanabilme kapasitelerini, hâlâ başlangıçtaki yerinde sayan bir küresel barış düzeni için yapılandırmak amacıyla kurulan Birleşmiş Milletler Örgütü'yle de ikinci bir adım atılmış oldu. Korkunun çift-kutuplu dengesinden sonra, her türlü geri tepmeye rağmen, uluslararası güvenlik ve insan hakları politikası alanında, sanki bir "dünya iç politikası" (C. F. v. Weizsäcker) anlayışına doğru ilerleme

olanağı yaratıldı. Anarşik güçler dengesinin iflası, en azından siyasî bir düzenleme gerekliliğini ortaya çıkarmıştır.

Kendi kendine örgüleşme örneğindeki durum da buna benzemektedir. Eğer OECD-dünyası ile ekonomilerini kendi başına geliştirmek zorunda olan marjinalleşmiş ülkeler arasındaki bakışımsız bağımlılığın aşılması isteniyorsa, dünya piyasası da herhalde salt dünya bankasının ve uluslararası para fonunun yönetimine bırakılamaz. Kopenhag'daki dünya-sosyal-zirvesinin çıkardığı hesap fazlasıyla ağırdır. Bunun nedeni, uluslararası alanda, düzenlemelerde, işleyişlerde ve siyasî çerçeve koşullarında uzlaşacak güce sahip, medenî haklarını kullanabilen dinamiklerin olmayışıdır. Bu türden işbölümünün gerekliliğini, yalnızca kuzey ve güney arasındaki dengesizlikler değil, aynı zamanda refah düzeyi yüksek Kuzey-Atlantik toplumlarının sosyal standartlarındaki düşüş de göstermektedir – burada, ulus-devletle sınırlı toplum politikası, küreselleşen ve hızla gelişen iş piyasalarındaki düşük işçi maliyetlerinin doğurduğu sonuçlar karşısında aciz kalmıştır. Özellikle, Rio'daki dünya zirvesinde küresel bağlamda tartışılan ekolojik sorunlardaki çözümsüzlük, medenî hakların uluslar-üstü düzeyde kullanılabilme kapasitelerinin olmadığının göstergesidir. Daha barışçıl ve daha adil bir dünya ve dünya-ekonomisi düzenine ulaşmak, uluslararası medenî haklarını kullanabilen kuruluşlar olmadan, özellikle de, bugün daha oluşum sırasında geliştirilen kıtasal rejimler arasında mutabakat girişimleri, ve yalnızca dünya çapında seferber edilmiş bir sivil toplumun baskısı altında gerçekleştirilebilen politikalar olmaksızın mümkün değildir.

Bu durum, ulus-devletin feshedilmesi değil "dağıtılması" gerektiği konusuna işaret etmektedir. Peki bununla birlikte normatif içeriği de dağıtılabilecek midir? Yeni bir dünya ve dünya ekonomisi düzeni girişimlerini başlatmak için, Birleşmiş Milletler'in ve yerel kuruluşlarının, uluslar-üstü düzeyde medenî haklarını kullanabilme kapasitelerini gerçekleştirebileceğine ilişkin aydınlık düşünce, karanlık, tedirgin edici bir sorunun gölgesindedir: Acaba demokratik kamuoyu ve irade oluşturma olgusu, ulus-devlet ötesindeki bir entegrasyon aşamasında, bağlayıcı bir güce sahip olabilecek midir?

Notlar

1 Bkz. M. R. Lepsius, *Interessen, Ideen und Institutionen*, Opladen 1990, 256-269'daki "Der europäische Nationalstaat".

2 Kant, "Über den Gemeinspruch" adlı makalesinde, "yönetilen olarak her bir bireyin, diğerleriyle eşit olduğu" konusuyla, "insanın özgürlüğü" (Freiheit des Menschen) ve "vatandaşın kendi başına özgür ve bağımsız olması" (Selbständigkeit des Bürgers) konularını birbirinden ayırır, *Werke* (Weischedel), cilt VI, 145.

3 "Ulus modeli, bakışımsız zıt kavramlar türünde Avrupa tarihine girmişti." H. Münkler, "Die Nation als Modell politischer Ordnung", *Staatswissenschaft und Staatspraxis*, 5. Jg., H. 3, 1994, 381.

4 H. Schulze, *Stadt und Nation in der Europäischen Geschichte*, München 1994, 189.

5 Liberal anayasa hukukçusu Johann Casper Bluntschli şöyle der: "Her ulusun görevi ve bu nedenle de hakkı, bir devlet kurmaktır... Nasıl ki insanlık, bir dizi ulusa bölünmüşse, dünya da birçok devlete ayrılmalıdır (!). Her ulus bir devlet. Her devlet ulusal bir varlık." (Alıntı H. Schulze'ye aittir [1994], 225.)

6 Bkz. H. Schulze (1994), 243 ve devamı.

7 Bkz. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main 1992, 493 ve devamı.

8 A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Cambridge 1990, 64; ve *Beyond Left and Right*, Cambridge 1994, 78 ve devamı.

9 Bkz. I. Wallerstein, *The Modern World System*, N.Y. 1974.

10 R. Knieper, *Nationale Souveränität*, Frankfurt am Main 1991, 85.

11 J. M. Guéhenno, *Das Ende der Demokratie*, München/Zürich 1994, 86 ve devamı.

12 J. M. Guéhenno (1994), 140.

13 Bugün, yaklaşık ondan fazla ülke nükleer, yirmiden fazla ülke kimyasal silahlara sahiptir. Orta ve yakın doğuda da bakteriyolojik silahların var olduğu tahmin edilmektedir; bkz. E. O. Czempiel, *Weltpolitik im Umbruch*, München 1993, 93.

2.

Dahil Etmek – Benimsemek mi, Yoksa Tektipliliğe mi Sokmak? Ulus, Hukuk Devleti ve Demokrasi Arasındaki İlişki

65. yaşgünü için Hans-Ulrich Wehler'e

İkinci Dünya Savaşı sonrasında sömürgeciliğin kalkması döneminde olduğu gibi, Sovyet imparatorluğunun dağılması da, art arda çözülen devlet oluşumlarıyla karakterize edilmektedir. Dayton ve Paris Barış Antlaşması, yeni –ya da bağımsızlaşan veya parçalanan, tasfiyesi nedeniyle yeniden yapılandırılan– ulus-devletlerin kurulmasını sağlayan başarılı kopmaların ilk etaptaki sonuçlarıdır. Aslında bunlar, yalnızca sosyal bilimlerde değil, diğer alanlarda da az çok unutulmuş bir olgunun yaşama gücüne işaret eden apaçık göstergelerdir: "İmparatorluğun çöküşüyle devletler, millî tarihten gelen kökene bağlı sınırlar içerisinde yeniden biçimlenmektedir."[1] Hermann Lübbe'nin ifadesine göre, siyasî gelecek, bugün yine "köken güçlerinin" elinde olacak ve bu durumda da, "bir yandan din ve kilise mezhebi, diğer yandan ulus" yine önem kazanacaktır. Başka yazarlar ise, ister fiziksel anlamdaki ortak soy, isterse geniş anlamda ortak kültürel miras olsun, kimsenin tasarrufunda olamayan köken ilişkisini vurgularken, "etno-milliyetçilik" kavramından söz ederler.

Terminolojiler, sanıldığı kadar masum değildir; belirli bir anlayışı dikte ederler. Günümüze "etno-milliyetçilik" biçiminde uyarlanmış bu yeni sözcük, köken terminolojisinde var olan

"Ethnos" ve "Demos" arasındaki ayrımı yok eder.[2] Kavram bir yandan, etnikler arası yakınlığı, yani akrabalık ilişkilerine göre düzenlenmiş politika-öncesi soy topluluklarını, diğer yandan, devletsel ya da en azından siyasî bağımsızlık çabasındaki ulusları vurgular. Böylece, etnik toplulukların, uluslara göre "daha doğal" ve evrimsel açıdan "daha eski" olduğu görüşü örtük olarak yadsınmaktadır.[3] Ortak köken inancını paylaşan, birbirlerini aynı topluluğun "mensupları" olarak gören ve böylece kendilerini çevreden soyutlayan kişilerde var sayılan kan akrabalığına ve kültürel kimliğe dayalı "biz-bilinci", etnik ve ulusal toplumlaşmanın *ortak* çekirdeğini oluşturur. Uluslar, bu ortaklık ışığında ele alındığında, diğer etnik topluluklardan genelde karmaşıklık ve kapsamlılık yönüyle farklılık gösterir: "It is the largest group that can command a person's loyalty because of felt kinship ties; it is, from this perspective, the fully extended family."*[4]

Bu etnolojik ulus kavramı, tarihçilerin kullandığı kavramla adeta yarışmaktadır. Çünkü, demokratik hukuk devletinin pozitif hukuk düzeni ve kitle iletişiminin dinamizmi için özgül ilişkilendirmeleri yok saymıştır – oysa 19. Yüzyıl Avrupası'nda gelişen ulus bilinci, yansımacı ve belirli biçimdeki yapay karakterini bunlara borçludur.[5] Eğer ulusallık, *genelleştirilmiş* bir yapısalcılık bakışından bakıldığında, etniklik gibi, "inanılan" ya da "düşlenen ortaklık" (M. Weber) olarak görülüyorsa, "halk ulusu buluşu"na (H. Schulze) şaşırtıcı anlamda olumlu bir boyut kazandırılabilir. Bu durumda ulusallıktaki sanal doğallık, özel bir evrensel toplumsallaşma biçimi olarak kendisinin yapısal karakterinden yola çıkan bir bilim adamının gözünde de az çok yine bir doğallık kazanacaktır. Çünkü ulusallık, yalnızca toplumsal genelliğin bir çeşitlemesi olarak algılandığında, aynı sözcük yeniden hiçbir açıklama gerektirmeyecektir. Böyle bir doğallık kazanma durumu, etno-milliyetçiliği yaratırsa, günümüzde yeniden ilgi toplayan çatışmaları, açıklama gerektiren geri çekilme ve yabancılaştırma olayları olarak betimlemek ve bunları, örneğin uluslararası güç statüsü kaybının dengelenme-

* "Hissedilen ortaklık bağları nedeniyle bir kişinin sadakatine hükmedebilen en büyük gruptur; bu açıdan bakıldığında, bu tam olarak geniş ailedir."

si ya da göreli ekonomik yoksulluğun irdelenmesi olarak kavramak hiç de mantıklı olmayacaktır.

Artık pazar ve yönetim gücüyle işlevsel açıdan bir arada tutulan modern toplumlar, halen farklı "uluslar" biçiminde sınırlandırılmıştır. Fakat bu, ulusal öz-kavrayışı tanımlamaya yeterli değildir. Modern halkların, ne zaman ve ne ölçüde halktaşlardan ya da devlet vatandaşlarından oluşan bir ulus olarak algılanacağı, görgül bir soru olarak kalır. Bu çifte kotlama, içine kapanma ve dahil etme boyutuna işaret eder. Ulus bilinci, aslında daha geniş yelpazeli dahil etme ve yeniden soyutlanma (kendi içine kapanma) eğilimleri arasında gidip gelmektedir.

Ulusal kimlik modern bilinç biçimi olarak bir yandan bölgesel bağlılıkların aşılması yönüyle kendini gösterir. 19. Yüzyıl Avrupası'nda ulus, o tarihe kadar birbirlerine yabancı olan kişiler arasında yeni bir dayanışmalı bağ kurmuştur. Bir zamanlar köy ve aile, toprak ve hanedanlığa karşı gösterilen içten bağlılıkların evrensel boyutlu bir bağlılığa dönüşmesi, oldukça zor kazanılmış, en azından Batı'nm klasik devlet uluslarında dahi 20. Yüzyıl'dan önce tüm halkın içine işleyememiş uzun vadeli bir süreçtir.[6] Diğer yandan, "anavatanın düşmanlarına" karşı seferber edilmiş askerlerin savaşmaya ve canlarını feda etmeye hazır oluşlarıyla kendini gösteren bu soyut entegrasyon biçimi de bir tesadüf değildir. Devlet vatandaşlarının dayanışması, önemli durumlarda halkı ve anavatanı için hayatını riske atma biçiminde kendini göstermeliydi. Varoluşunu ve kendine özgü yaşam biçimini diğer uluslarla savaşarak kanıtlamış, romantik esinli halk kavramı içerisinde, doğal olarak kendini bulan sanal dil ve soy topluluğu ile kuşaktan kuşağa aktarılan hikâyeler etrafında yapılanmış ortak yazgıya sahip topluluk kaynaşmıştır. Fakat bu sanal geçmişlerde kök salan ulusal kimlik, aynı zamanda gelecekteki cumhuriyetçi özgürlük haklarının hayata geçirilmesi projesinin sorumlusudur.

İçeride açık fakat dışarıya karşı kapalı ulusun bu iki yüzü, özgürlük kavramının çifte anlamında da kendini göstermektedir. Dışarıya karşı ulusal bağımsızlığını kanıtlayan kolektifin bölgesel özgürlüğü, aslında içeride hayata geçirilen bireysel özgürlükleri –toplum vatandaşlarının özel özerkliğini olduğu ka-

dar, devlet vatandaşlarının siyasî özerkliğini- koruyan bir görüntüdür. Bu görüntü, alternatifsiz, yani yakıştırılan bir halka aidiyet kavramıyla -ki bu, yitirilmemesi gereken bir özelliktir-, özgürce seçilen, üyeliği öznel haklarla güvencelenen ve tercih hakkını vatandaşlara bırakan, siyasî olarak arzulanan bir toplum kavramı arasında bir ikileme yer verir. Bu çifte kotlama, bugüne kadar tartışmalı yorumlara ve farklı siyasî tespitlere neden olmuştur.

Halk ulusu fikri, devlet vatandaşlığı demo'sunun halktaşlık etno'sunda kök salması gerektiğini savunur; çünkü ancak bu biçimde, özgür ve eşit haktaşlardan oluşan sağlam bir siyasî ortaklık kurulabilir. Anlaşılan cumhuriyetçi toplumlaşmanın bağlayıcı gücü bunu sağlamaya yeterli değildir. Devlet vatandaşlığı bağlılığı, doğal ve tarihsel yazgılara sahip halkın birbirine ait olma bilincini gerektirmektedir. "Öylesine bir anayasa bağlılığı" düşüncesi, "sağlıklı bir ulus bilinci" yerine geçemez: "Bu kavram (anayasa bağlılığı), ...havada kalır... Bu nedenle ulus sözcüğüne, ...özünde duygusal bağlılığı içeren biz-bilinci kavramına geri dönmek kaçınılmazdır."[7] Kuşkusuz ayrı bir bakış açısından bakıldığında, milliyetçilik ve cumhuriyetçiliğin bir arada var olması daha çok geçici bir birliktelik olarak nitelendirilebilir. Aydın ve bilginlerce propagandası yapılan, eğitim görmüş şehirli orta sınıftan başlayarak yavaş yavaş yaygınlaşan ulus bilinci -bu bilinç, ortak soy düşüncesi, paylaşılan bir tarih yapısı ve dilbilgisel açıdan ortak bir yazı dili etrafında kristalize olmuştu-, kuşkusuz yönetilenleri (*Untertanen*), cumhuriyet anayasası ve bununla açıklanan hedeflerle özdeşleşen, siyasî açıdan bilinçli vatandaşlara dönüştürmüştü. Fakat milliyetçilik bu katalizör rolüne rağmen, demokratik bir sürecin gerekli önkoşulu değildir. Halkın, giderek daha fazla devlet vatandaşlığı statüsüne dahil edilmesi, devleti meşruluğun yeni bir laik kaynağına götürmekle birlikte, sosyal entegrasyona soyut, hukuksal anlamda yeni bir boyut kazandırır.

Her iki yorum, ilk-yeniçağ toplumunun mahallî sosyal cemiyetlerinden koparılmış bir halkın ayrışma (*Desintegration*) sorununa tepki olarak ulus-devletin ortaya çıktığı görüşünden hareket eder. Fakat yorumlardan biri sorunun çözümünü kül-

tür boyutunda, diğeri ise demokratik işleyiş ve kurumlar boyutunda ele alır. Ernst Wolfgang Böckenförde kolektif kimliği şöyle vurgular: "Eğilimleri yönünden parçalanan toplumun yeniden bir arada tutulabilmesi ve –farklılaşan çeşitliliğe rağmen– medenî haklarını kullanabilen bir bütün olabilmesi için, ...ortak bir kültür içerisinde ...göreli bir homojenleşme gerekmektedir. İşte ulus ve ona ait olma biçimindeki ulus bilinci, dinin yanında ve dinden sonra bu işlevi üstlenmektedir... Bu nedenle hedef, ulusal kimliği güncelleştirmek ve yerine evrensel insan hakları için de olsa başka bir kimlik getirmek olamaz."[8] Diğer yorum, gittikçe birbirinden kopan bir toplumun sosyal entegrasyon güvencesini demokratik sürecin üstlenebileceği savmdadır.[9] Evet, çoğulcu toplumlarda bu ağır yükümlülüğün üstesinden ancak siyasî irade ve kamusal iletişim boyutuyla gelinebilir, sözümona homojen bir halkın görünürdeki doğal ve kültürel esaslarıyla değil. Bu çıkış noktasından hareketle Hans-Ulrich Wehler, "aslen anayasal ve sosyal devletle kazandırılan bağlılık duygusuna sahip federal devlet birliklerinin, normal hale getirilen Alman...ulus-devletiyle karşılaştırılamayacak kadar daha çekici bir ütopya sergiledikleri", görüşüne varmıştır.[10]

Bu tartışmayı tarihsel argümanlarla açıklayabilme konusunda kendimi yeterli görmüyorum. Bunun yerine ben daha çok, normatif düzeyde tartışılan, ulus, hukuk devleti ve demokrasi arasındaki ilişkiden doğan devlet hakları yapılanmalarını ele almak istiyorum. Hukukçular ve siyaset bilimcileri, vatandaşların karşılıklı anlaşma süreçlerine belki farklı, ama tarihçilerinkisi kadar etkili araçlarla müdahale ederler; öyle ki, federal anayasa mahkemesinin kararını dahi etkileyebilirler. 18. Yüzyıl'm sonlarında ortaya çıkan klasik yaklaşıma göre 'ulus', demokratik bir anayasaya sahip olabilecek biçimde kendini yapılandıran devlet halkı anlamına gelir. Bunun karşısına 19. Yüzyıl'da, pozitif hukukun yapma düzeninin tersine, geçmişiyle organik bağlarla büyüyen bir halk anlayışını halk egemenliği için şart koşan yeni bir yaklaşım ortaya çıkar: "...demokrasilerde yasa koyan gücün öznesi olarak bilinen 'halk', kimliğini doğrudan kendi koyduğu anayasayla kazanmış değildir. Bu

kimlik daha çok ön-dayanakları olan tarihsel bir olgudur: oldukça olumsal, keyfe bırakılmamış, o halka ait olan kişilerin tasarrufunda olmayan bir olgudur."[11]

Bu savın güçlenmesinde, Carl Schmitt'in önemli bir rolü olmuştur. Şimdi ilk olarak Schmitt'in ulus, hukuk devleti ve demokrasi ilişkisinin yapısıyla klasik yaklaşımı karşılaştıracağım (I). Buradan, bazı güncel ve birbiriyle ilintili sorunlar için farklı vargılar elde edilecektir: Bir yandan ulusal self-determinasyon hakkı (II) ve çokkültürlü toplumlarda eşit haklar (III), diğer yandan, insanî müdahale hakkı (IV) ve egemenlik haklarının uluslar-üstü yapılanmasına götürecek haklar (V) konusunda bizlere ışık tutacaktır. Bu sorunların asıl kökünde, halk egemenliğinin etno-milliyetçi anlayışındaki tutarsızlığı tartışmak istiyorum.

I. Halk Egemenliğinin Devlet Hukukuna Göre Yapılandırılışı

(1) Weimar Anayasası'nı yorumlarken Carl Schmitt, yapısal bir etno-milliyetçiliğe devlet-hukuksal bir boyut yüklemektedir. Weimar Cumhuriyeti, vatandaşlarını devlet gücünün suiistimaline karşı koruyacak –daha meşrutiyet monarşisinde biçimlenen– bir hukuk devleti geleneğine sahipti; fakat devlet biçimi ve siyasî demokrasi içeriğiyle hukuk devletini ilk olarak Alman topraklarında entegre etmişti. Almanya'nın hukuk gelişimi için rol oynayan bu özel hareket noktası, Schmitt'çi "anayasa öğretisinin" yapılandırılmasında yansımasını bulur. Schmitt burada, anayasayı oluşturan "hukuk-devleti" boyutu ve "siyasî" boyut arasında kesin bir ayrım yapar; sonra da "ulus" kavramını, medenî hukuk devletine aktarılan ilkelerle halkın demokratik self-determinasyonunu birleştiren bir menteşe olarak kullanır. Ulusal homojenliğin, siyasî egemenliğin demokratik uygulanışı için zorunlu bir koşul olduğunu ileri sürer: "Vatandaşlarının ulusal soydaşlığında demokrasinin önkoşullarını bulan demokratik bir devlet, bir ulusu devlet, bir devleti de ulus yapan milliyet ilkesine karşılık gelir."[12]

Böylece Schmitt, Johann Caspar Bluntschli'nin bir tanımlamasını benimsemiş olur. Aynı zamanda, Wilson ve Lenin'in benimsedikleri ilkelerle de –Paris Banliyö Sözleşmeleri bunların ışığında Avrupa'nın savaş sonrası düzenini belirlemiştir– çelişmemeye gayret etmiştir. Bunlardan daha da önemlisi, Schmitt kavramlara açıklık kazandırmaya çalışmıştı. Schmitt, siyasî irade oluşturabilmek için vatandaşların eşit orandaki siyasî katılımını, az çok homojen bir halka ait, aynı beklentideki mensupların anlık geliştirdikleri ortak irade beyanı gibi algılar.[13] Demokrasi yalnız ve yalnız ulusal demokrasi bünyesinde mümkündür; çünkü, kendi kendini yöneten halkın "kendisi", medenî haklarını kullanabilen bir makro-özne olarak; halk ulusu da, bu soyut makamı işgal edebilecek bir büyüklük olarak kabul edilir: Bu, doğal bir altyapı olarak devlet örgütünün altında yer alır. Kendi kendine yasa koymayı öngören bu Rousseau'cu modelin kolektif özellikli yorumu, diğer tüm yaklaşımları etkilemektedir.

Demokrasi kuşkusuz, yalnızca ortak bir eylem olarak uygulanabilmektedir. Fakat Schmitt bu ortaklığı birbirlerini özgür ve eşit kabul eden vatandaşlar arasında yürütülen üst düzeyde öznelerarası bir anlaşma olarak yapılandırmaz; halktaşların *soydaşlığına* varmak için onu nesnelleştirir. Eşit davranma normu, aynı millî kökenden gelme olgusuna dayandırılır: "Demokratik eşitlik, tözsel bir eşitliktir. Devlet vatandaşlarının tümü bu töze sahip olduğundan, eşit davranılmaya lâyık, aynı oranda seçme ve seçilme hakkına sahip görülebilirler."[14] Devlet halkının bu biçimde tözselleştirilmesi sonucunda, demokratik karar verme sürecinin varoluşsal anlayışı biçiminde yeni soyut bir bakış açısı daha ortaya çıkar. Schmitt siyasî irade oluşturmayı, bir halkın ortaklaşa kendini evetlemesi olarak algılamaktadır: "Halkın istediği şeyin iyi olmasının tek nedeni de zaten, halkın (onu) bizzat istemesidir."[15] Demokrasiyi hukuk devletinden ayrı düşünmesinin nedeni de şudur: Yön gösteren siyasî irade, normatif akılcı bir içeriğin ifadesinden ziyade, çok doğallaştırılmış bir halk ruhunun dışavurumu olduğundan, zaten kamusal tartışmalarla oluşturulamaz.

Halk iradesinin özgünlüğü, halk kitlesinin irade beyanını, mantıklı olsun ya da olmasın, topluca dışavurduğu referandumda kendini gösterir. Halkçı öz-egemenlik, devlet organları biçi-

minde örgütlenmeden önce, halkın evet/hayır tavırlarıyla vereceği anlık kararlarda ifadesini bulur: "Bir araya toplanmış halk, gerçek anlamda halktır... ve halka özgü bu işi de ancak o yapabilir: tayin edebilir, başka bir deyişle, kabul ya da ret oyuyla sesini duyurabilir."[16] Çoğunluk kuralı yalnızca bireysel irade beyanları arasındaki uyumu araççılaştırır – "herkes aynı şeyi ister". Bu uyuşma, ortak ulusal bir yaşam biçimindeki içeriksel önselliği açığa çıkarır. Bu önsel ön-anlaşma, kendilerini özel bir ulus olarak diğer uluslardan farklı gören halktaşların tözsel soydaşlığıyla güvence altına alınmıştır: "Demokratik bir kavram olan eşitlik, siyasî bir kavramdır ve ayrım yapılabilirliğe işaret eder. Bu nedenle siyasî anlamdaki demokrasi, tüm insanlarda fark gözetmeme düşüncesine değil, yalnızca belirli bir halka ait olma düşüncesine dayanır... Demokrasinin özündeki eşitlik, bu nedenle yalnızca içeride söz konusudur, dışarıda değil."[17]

Bu biçimde Schmitt "halk" sözcüğü ile, ahlâksal anlamda herkesin birbirine göstereceği eşdeğer saygıya ulaştıran insancılık temelli "insanlık" kavramı arasında bir polemiğe girer: "Demokrasinin odaksal kavramı halktır, insanlık değil. Eğer demokrasi siyasî bir yapılanma olacaksa, yalnızca halk demokrasisi vardır, insanlık demokrasisi değil."[18] Herkesin çıkarını aynı oranda gözetme anlamındaki "insanlararası eşitlik düşüncesi", anayasanın vazgeçilmez maddesi olduğu sürece kendini, hem hukukta hem de devlet gücünün hukuk devleti ölçülerinde örgütlenmesinde eşit öznel haklara sahip olma biçiminde gösterir. İnsan haklarının içeriği, eşit liberal özgürlüklerin kişiselleştirilmesiyle biçimlenirken, devlet vatandaşlarının siyasî özgürlüklerinin hayata geçirilmesi tamamen farklı bir mantıkla işlemelidir. Soydaşlık temelli demokratik self-determinasyonun altında yatan, ulusal bağımsızlıktır – yani bir ulusun kendini kendi tarzıyla kanıtlaması, onaylaması ve gerçekleştirmesidir. Bu anlamdaki 'ulus', hukuk devletiyle demokrasiyi uzlaştırır; çünkü demokratik egemenliğe katkı getirebilecek olanlar özel kişiler değil, bir ulusun mensupları olma bilinciyle siyasî anlamda örgütlenmiş insanlar, yani vatandaşlardır.

(2) Medenî toplum içerisinde özel ilişkileri düzenleyen bu temel hakları, tözselleştirilmiş bir "halk demokrasisinden"[19]

ayırmakla Schmitt, akıl-hukukuna dayalı bir cumhuriyetçiliğe tümüyle ters düşmektedir. Bu geleneğe göre, "halk" ve "ulus", kavramları demokratik toplum yapısıyla aynı geçmişe sahip (eş-kökenli) vatandaşlar için kullanılan eşanlamlı ifadelerdir. Devlet halkı, siyasî yapılanma-öncesi bir varlık değil, toplum sözleşmesinin bir ürünüdür. Eskiden beri sahip olunan, "herkesin yasalarla tanınan özgürlükler içerisinde yaşama haklarından" yararlanma konusunda üyelerin vardığı uzlaşma, özgür ve eşit haktaşların bir ortaklığını oluşturur. Siyasî özgürlük içerisinde yaşama kararı, anayasal bir uygulamanın benimsendiği anlamına gelir. Böylece, halk egemenliği ve insan hakları, demokrasi ve hukuk devleti kavramsal olarak, Carl Schmitt'te olduğundan farklı biçimde kaynaşmıştır. Demokratik işleyişlerle kendi kendine yasa koyma kararı ancak –şayet ortak yaşamın pozitif hukukun araçlarıyla meşru yollarla düzenlenmesi isteniyorsa– taraflarca karşılıklı kabullenilmesi gereken yasaların hayata geçirilmesiyle gerçekleştirilebilir. Fakat bu da yine, yasalar sistemi yapısına süreklilik kazandıran meşruluk güvencesine dayalı bir yasa koyma işleyişini gerektirmektedir.[20] Rousseau'cu formüle göre bu durumda herkes, herkes hakkında aynı karara varmalıdır. O halde temel haklar, demokratik olarak kendi kendine yasa koyma işleyişinin hukuksal boyutta kurumsallaştırılması gerektiği düşüncesinin *ürünüdür*.

Bu biçimde prosedürleştirilmiş ve gelecek yönelimli halk egemenliği düşüncesi, siyasî irade oluşturma sürecini, soydaş halktaşlarca benimsenen politika-öncesi bir uzlaşmın içeriksel önselciliğine dayandırmayı anlamsız kılmaktadır: "Pozitif hukukun meşru olmasının nedeni, içerikli adalet ilkelerine karşılık gelmesi değil, yapısı yönünden adil –daha doğrusu demokratik– işleyişlerle saptanmış olmasıdır. Yasa koyma sürecinde, herkesin herkes hakkında aynı karara varması, normatif açıdan önemli bir koşuldur. Bu koşul artık içeriksel açıdan tanımlanmamıştır, böyle olduğundan da, hak muhataplarınca konulan yasayla, hukuksal düzenlemenin eşit işleyiş ve genelliğiyle keyfi kararların çıkmasını engelleyecek ve egemenliği en aza indirecektir."[21] Öncesi olan, kültürel homojenlikle sağlanmış temel bir uzlaşıya gerek yoktur. Çünkü demokratik yapılanmış

kamuoyu ve irade oluşturma süreçleri, yabancılar arasında da akılcı ve normatif bir anlayışı olanaklı kılmaktadır. Demokratik sürecin işleyiş biçimi meşruluk güvencesini verdiğinden, gerektiğinde sosyal entegrasyonun yarattığı boşlukları telafi edebilir. Öznel özgürlüklerden eşit koşulda yararlanmayı sağladığı sürece de, devlet vatandaşları arasındaki dayanışma örgüsünün yırtılmasını da engelleyecektir.

Bu klasik yaklaşıma yöneltilen eleştiri özellikle yaklaşımın "liberal" yorumuna ilişkindir. C. Schmitt, demokratik işleyişli hukuk devletinin sosyal entegrasyon gücünü, hem Hegel'in, modern doğal hukukun "acil devlet ve akıl devleti"ne getirdiği eleştiride de belirleyici olan, hem de bugün, "liberallerle" "cemaatçiler" (*Kommunitarist*) arasındaki anlaşmazlıklarda yeniden ele alman yönleriyle, sorgulamaktadır.[22] Saldırılar kavramın özünü oluşturan, "hiçbir bağımlılığı olmayan Ben" olarak birey yaklaşımına ve toplumsal çıkarlar bütününün göstergesi olan siyasî irade oluşumundaki araççı anlayışa yöneliktir. Toplum sözleşmesi tarafları, ortak gelenekle yoğrulmamış –yani kültürel değerleri paylaşmayan ve anlaşma amaçlı davranmayan–, rasyonel açıdan aydın benciller olarak tanıtılmaktadır. Siyasî irade oluşumu bu betimlemeye göre, salt etik ve ahlâksal konularda bir anlaşmayı olanaklı kılan modus vivendi (yaşam tarzı) müzakereleri biçiminde gelişmektedir. Böyle yollarla bu kişilerin, yabancıları devlet vatandaşlığı ulusu biçiminde kaynaştıran, yani yabancılar arasında devlet vatandaşlığı dayanışmasını sağlayan öznelerarası kabullenilmiş bir hukuk düzenini yaratabilecekleri aslında pek de mümkün gibi görünmemektedir. Böyle Hobbes'çu eğilimlerle bezenmiş yaklaşım karşısında, az çok homojen bir halkın ortak etnik ya da kültürel kökenini normatif bağların güvencesi ve kaynağı olarak ele almak gerekmektedir – zira bu bağlara, iyelikçi bireyselcilik işlemez.

Doğal hukukun bu çeşitlemesine gelen haklı eleştiri ne var ki, cumhuriyetçilikle büyük benzerliği olan prosedürleştirilmiş halk egemenliğinin *öznelerarası anlayışını* gözden kaçırmıştır. Bu yorumlayış, pazar katılımcıları arasmdaki sözleşmenin özel haklar modeli yerine, akılcı güdülenmiş kararlara ulaşmak isteyen iletişimcilerin danışmacılığını temel alır. Siyasî kamuoyu

ve irade oluşturma, yalnızca uzlaşmalar biçiminde değil, aynı zamanda genelleştirilmiş çıkarlar, paylaşılmış değer yargıları ve gerekçelendirilmiş ilkeler ışığında, düzenlemelerin rasyonel anlamda kabul edilmesini amaçlayan kamusal tartışımlar modelinde gerçekleşir; araççı olmayan bu siyaset kavramı, iletişimsel eyleyen kişi kavramıyla desteklenir. Oysa hak kişileri, kendilerinin sahibi olarak düşünülmemelidir. Öznelerarası paylaşılmış yaşam biçimlerinde, doğal kişilerin bireylere dönüşmesi ve kimliklerin karşılıklı tanımayla sağlamlaştırılması, sosyal yapının karakteristik bir özelliğidir. Hukuksal açılardan bakıldığında da tek tek kişiler, yalnızca kültür-eğitim süreçlerinin bağlamıyla *birlikte*, yani kişilerarası ilişkilerle, sosyal örgülerle ve kültürel yaşam biçimleriyle güvenilir bağlantıların sağlanması koşulunda korunabilirler. Tartışımsal biçimde yapılandırılan kanun koyma ve siyasî karara varma süreci, öngörülen önceliklerle birlikte, değerleri ve normları da göz önünde bulundurmalıdır. Böylece, başka yerde iflas eden entegrasyon girişimlerinin siyasî güvencesi üstlenilmiş olur.

Kant'çı ve –oldukça iyi anlaşılan– Rousseau'cu[23] bakışa göre, demokratik self-determinasyonun anlamı, kolektif ve aynı zamanda *dışlayıcı* anlamda ulusal bağımsızlığın kanıtlanması ve ulusal özgürlüğün hayata geçirilmesi değildir. İçerdiği anlam daha çok, kendi kendine yasa koyma sürecine tüm vatandaşları eşit ölçüde dahil etmektir. Dahil etme, ayrım gözetilenleri eşit görmeye ve marjinalleşmişleri, soydaş bir toplumun tektipliliğine *sokmadan, benimsemeye* hazır bir siyasî düzen ile sağlanır. Bunun için gönüllülük ilkesi önemlidir; vatandaşın devlet mensubu olup olmaması, en azından örtük olarak vereceği onaya dayanmaktadır. Halk egemenliğinin tözcü anlayışı "özgürlüğü", bir halkın varoluşunu daha çok *dıştaki* bağımsızlığına, prosedüre ilişkin anlayışı, özgür ve eşit haktaşlarm ortaklığı *içerisinde* herkese aynı biçimde tanınan özel ve kamusal özerkliğe dayandırmaktadır. Şimdi günümüzde karşı karşıya kaldığımız koşulların ışığında, iletişim-kuramsal cumhuriyetçilik yaklaşımının, etno-milliyetçi ya da cemaatçi ulus, hukuk devleti ve demokrasi anlayışından daha uygun olduğunu göstermek istiyorum.

II. Ulusal Self-determinasyonun Anlamlılığı ve Anlamsızlığı Hakkında

Milliyet ilkesi, ulusal self-determinasyon hakkına sahip olmak demektir. Buna göre, kendini yönetmek isteyen her ulus, bağımsız devletsel bir varoluş hakkına sahiptir. Etno-milliyetçi halk egemenliği anlayışı, cumhuriyetçiliğin henüz yanıtlayamadığı en azından şu soruna çözüm getirebilecektir: Vatandaşlık haklarına meşru dayanak olacak halk egemenliğinin asıl bütünlüğü nasıl tanımlanabilir?

Kant'a göre herkes haklara sahiptir ve toplumsal zorunlu yasalar uyarınca herkes, eşit özgürlükleri tadabilecek biçimde ortak yaşamını diğerleriyle birlikte düzenleyebilmelidirler. Fakat bu, kimin, kiminle, nerede ve ne zaman bu haklardan yararlanabileceği, toplum sözleşmesi uyarınca kendi geleceğini kendisi belirleyen bir toplum etrafında birleşip birleşilmeyeceği konusuna açıklık getirmemektedir. Demokratik self-determinasyonla, yalnızca bir araya gelmiş halktaşların ortak yaşam biçiminin düzenlenmesi kastedildiğinde, vatandaşlararası asıl bütünlüğün *meşru yollarla nasıl oluşturulacağı* sorusu açık kalmaktadır. Demokratik yapılanmış bir ulusun yasalarını kendi koyması, kuşkusuz atalarının vaktiyle verdiği statü kazanma kararına dayanmaktadır; taraflar, ancak böyle bir edimle *itiraz edebilen* bir devlet halkı niteliği kazanır. Devletsel varoluşu temellendirmek, ortak bir iradenin ürünüdür; tarafların, devlet vatandaşlığı ulusu biçiminde yapılanmasını sağlayan da, bu karar sonucunda çıkan yasa koyma uygulamasıdır.

Bu yaklaşım, sınır sorunları gerçek anlamda tartışmalı olmadığı sürece –örneğin Fransız ve hatta Amerikan devrimlerinde olduğu gibi– sorunsal değildir: Bu devrimlerle vatandaşlar sınırlarını, cumhuriyetçi özgürlükleri için kendi yönetimlerine karşı, yani var olan bir devletin sınırları içerisinde, ya da adaletsizliğin sınırlarını bizzat çizmiş bir sömürgeciliğe karşı, giriştikleri mücadele sonucunda kazanarak elde etmişlerdi. Fakat diğer tartışmalı durumlarda, vatandaşların halk olarak yapılandığı ve böylece çevrelerinden sosyal ve bölgesel açıdan ayrıldığı biçimindeki dolambaçlı yanıt yetersiz kalmaktadır: "To say

that all people... are entitled to the democratic process begs a prior question. When does a collection of persons constitute an entity –'a people'– entitled to govern itself democratically?"*[24] Gördüğümüz ve okuduğumuz kadarıyla dünyada, bir devletin tartışmalı sınırlarını tanımlayacak otoritenin kim olacağı, tümüyle tarihsel rastlantılara, daha doğrusu şiddetli çatışmaların, savaşların ve iç savaşların doğal çıkışına bırakılmıştır. Cumhuriyetçilik, bu sınırların olumsallığı konusunda bizlere telkin ederken, olumsallığa hiç mi hiç yer vermeyen ulus kavramı, sınırları taklitçi tözcülük havasıyla bezeyebilecek ve sağlam temellendirilmiş köken ilişkilendirmeleriyle meşrulaştırabilecektir. İşte milliyetçilik, ulusal self-determinasyon "hakkı" çağrısıyla, bu normatif boşluğu doldurmaktadır.

Carl Schmitt'in bu türden kolektif bir hukuku, hukukî ilişkileri öznelerarası kabullenilmiş bireysel ilişkilere dayandıran akıl hukukundan farklı biçimde temellendirebildiği gözlenmektedir. Demokratik self-determinasyon, kolektif öz-kanıtlama ve kendini gerçekleştirme anlamında algılandığında, hiç kimse aynı vatandaşlık hakkına sahip olma biçimindeki en temel hakkını, devletsel bağımsızlığa ulaşmış bir halk ulusu bağlamı dışında hayata geçiremez. Bu bakış açısına göre, herhangi bir halkın kendine özgü devlet yapısıyla kolektif varoluş hakkı, eşit bireysel hakların güvencesi için zorunlu bir koşuldur. Milliyet ilkesini bu biçimde demokratik-kuramsal temellere dayandırmak, ulusal bağımsızlık hareketlerinin fiilî başarısına geriye dönük normatif bir güç kazandırabilir. Çünkü ulusal self-determinasyon hakkına hazır bir halk topluluğu, bir yandan kendini homojen bir halk olarak tanımlayarak, diğer yandan yakıştırılmış özelliklerle belirlenmiş sınırları kontrol etme yetkisine sahip olarak, kanıtlar.

Diğer bir açıdan bakıldığında da homojen bir halk öngörüsü, gönüllülük ilkesiyle çelişir ve Schmitt'in de zaten sakınmadan ifade ettiği, normatif açıdan hiç de arzu edilmeyen sonuçlara yol açar: "Homojen bir ulus-devlet alışılmış, homojenlikten yoksun bir devlet ise alışılmadık, barışı tehdit eden bir olgudur."[25] Elde edilememiş kolektif bir kimliğe kavuşma düşüncesi,

* "Tüm insanların... demokratik süreci hak ettiklerini söylemek, bir önceki aşamayla ilgili bir soru doğurur. Bir grup insan ne zaman kendilerini demokratik olarak yönetmeye hak kazanan bir varlık –'bir halk'– oluşturur?"

ister yabancı unsurların zorunlu özümlemesi biçiminde, isterse ırkçılık politikası ya da arıtmayla halkın saflaştırılması biçiminde olsun bastırıcı politikaları zorunlu kılmaktadır. Aksi halde "demokratik bir devlet, kamusal yaşam ve kamusal hukuk alanında tutarlı biçimde insanlararası eşitliği tanımak uğruna, özünü yitirebilir".[26] Yabancıların artmasına karşı kontrol amacıyla alman önlemlerin yanı sıra C. Schmitt, "heterojen halkın bastırılmasından ve sürülmesinden", bir de yöresel dışlamalardan, yani protektoraların (tabî devletlerin), kolonilerin, doğal koruma bölgelerinin, Homeland'lerin vb. kurulmasından söz eder.

Cumhuriyetçi yaklaşım kuşkusuz, etnik toplumların, kendilerini demokratik bir anayasayla yönetebileceklerini ve kendilerini, yasal özgürlükler çerçevesinde bireysel olarak vatandaşlara tanınan yaşama hakkı meşru kılındığı sürece egemen bir devlet olarak yapılandırabileceklerini yadsıyor değildir. Fakat ulus-devletler aslında, birbirinden ayrı yaşayan etnik grupların barışçı yollarla tek tek devletleşmesiyle değil, komşu bölgelere, soylara, altkültürlere, dil ve din topluluklarına sirayet ederek ortaya çıkmıştır. Yeni ulus-devletler de genelde, asimile edilmiş, baskı altına alınmış ya da marjinalleştirilmiş "alt-halklar" pahasına oluşmaktadır. Etno-milliyetçi anlayışlarla oluşan yeni ulus-devletler ise, neredeyse her zaman kanlı saflaştırma töreleriyle gerçekleşmiş ve yeni azınlıkları sürekli yeni baskıların altına almıştır. Bu, 19. ve 20. Yüzyıl'ın Avrupası'nda, iltica ve ülke dışına çıkarma, yoğun göç, hakların elinden alınması ve –soykırıma kadar varan– fiziksel yok etme biçiminde korkunç izler bırakmıştı. Takip edilenler, elde edilen eşit haklar sonrasında çoğunlukla takip edenler olmuştur. Devletlerarası hukuk çerçevesinde devletlerin tanınmasında rol oynamış milliyet ilkesinin yerine artık etkililik ilkesi geçmiştir – buna göre, kurulan her yeni hükümet –meşruluğunu itibara almadan– yalnızca içte ve dışta egemenliğini sağlamlaştırdığı sürece, tanınacağı düşüncesindedir.

Fakat yaderklik ve sömürgeciliklerde olduğu gibi haksızlık güdülmektedir ve bu haksızlığa karşı yapılan meşru direnişin nedeni, kolektif bir ulusal self-determinasyon hakkının ihlali değil, bireysel temel hakların çiğnenmesidir. Self-determinasyon, yalnızca eşit vatandaşlık haklarının kabul ettirilmesi demektir.

Azınlıklara karşı gözetilen ayrımcılığı ortadan kaldırmak, var olan haksız bir rejimin sınırlarını sürekli sorgulamak değildir. Ancak merkezî devlet gücü, bir bölgede yoğunlaşmış nüfusun eline haklarını vermediği takdirde, ayrılma talebinin haklılığından söz edilebilir. Bu durumda dahil edilme talebi, ulusal bağımsızlık hareketleriyle gerçekleştirilebilir. Amerika Birleşik Devletleri'nin bağımsızlığı 1778, işte bu bakış açısıyla İspanya ve Fransa tarafından tanınmıştı. Fakat Güney- ve Orta-Amerika'daki İspanyol kolonilerinin çöküşünden bu yana, o zamana kadar geçerli olan uygulamaya karşın[27], anavatandan ayrılma talebinin uluslararası düzeyde, egemen devletin onayı dışında da olsa da tanınacağı yaklaşımı artık kendini kabul ettirmiştir.[28]

Ulusal bağımsızlık hareketleri, cumhuriyetçi bir demokratik self-determinasyona ulaşma amacıyla yürütüldüğü sürece, anavatandan kopma (ya da ayrılmış bir bölümün başka bir devlete bağlanması), status quo'nun meşruluğu olmaksızın savunulamaz. Çünkü tüm vatandaşlara eşit haklar verildiği ve kimseye ayrımcılık gözetilmediği sürece, var olan toplumdan kopmayı haklı çıkaran normatif açıdan inandırıcı hiçbir neden yoktur. Bu koşullar altında baskıcılık ve "yaderklikten" söz edilemez. Bunun altını, BM-Temel Sözleşmesi uyarınca tüm halklara self-determinasyon hakkını garanti eden BM-Genel Kurulu'nun kararı da çizmiştir – üstelik "halk" kavramına hiçbir etnik anlam yüklemeden.[29] Ayrılma hakkı, yani "eşit haklar ve halkların self-determinasyon hakkını sağlayan, yasalarla uyum içerisinde olan ve bu nedenle, ırk, din ve cinsiyet ayırımı gözetilmeksizin tüm halkı temsil eden bir hükümete sahip devletlerden kendini koparma isteği", açıkça reddedilmiştir.[30]

III. Farklılığa Duyarlı Dahil Ediş

Demokratik self-determinasyonun liberal yaklaşımı, "doğurulan" azınlıklar sorununu örtbas eder. Bu sorun, cemaatçi bakıştan[31] ve hareket noktası öznelerarası tartışım kuramı açısından[32] ele alındığında, oldukça belirginleşecektir. Bu sorun siyasî egemenlikte olan bir çoğunluk kültürünün kendi yaşam biçimi-

ni azınlıklara dikte etmesi ve böylece kültürel kökenleri farklı vatandaşları gerçek eşitlikten yoksun bırakması sonucunda demokratik toplumlarda da ortaya çıkar. Bunlar, vatandaşların etik öz-kavrayışı ve kimliğiyle ilgili siyasî sorunlardır. Bu konularda çoğunluğun isteği, olduğu gibi azınlıklara empoze edilemez. Burada artık çoğunluk ilkesi sınırlarına dayanmıştır; çünkü vatandaşlığın olumsal birleşimi, görünürde tarafsız bir işleyişin sonuçlarını bağlar: "The majority principle itself depends on prior assumptions about the unit: that the unit within which it is to operate is itself legitimate and that the matters on which it is employed properly fall within the jurisdiction. In other words, whether the scope and domain of majority rule are appropriate in a particular unit depends on assumption that the majority principle itself can do nothing to justify. The justification for the unit lies beyond the reach of majority principle and, for that matter, mostly beyond the reach of democratic theory itself."*[33]

"Doğurulan" azınlıklar sorunu, vatandaşların –bunlar hak kişileri olarak da düşünülebilir– soyut-olmayan, köken bağları koparılmış bireyler olmasından kaynaklanmaktadır. Hukuk, etik-siyasî sorulara müdahale ettiği zaman, kişisel yaşamın biçimlenmesini sağlayan yaşam tarzlarının dokunulmazlığına el atmış olur. Bu durumda, –ahlâksal yorumlamalar, pragmatik değerlendirmeler ve pazarlık edilebilen çıkarların yanı sıra– öznelerarası paylaşılan fakat kültüre özgü olan ananelere bağlı *sert değerlendirmeler* gündeme gelir. Tüm hukuk düzenleri genelde de "etik yüklüdür"; çünkü aynı anayasal ilkelerin evrenselci içeriğini farklı yorumlar – millî tarihin kazandırdığı deneyimler ve tarihsel üstünlüğe sahip anane, kültür ve yaşam biçimleri burada rol oynar. Resmî dil, yaygın eğitim ve öğretim programları, kilisenin ve dinî toplulukların statüsü, ceza hukuku normları (örneğin kürtaj) gibi, ayrıca, ailenin ve evlilik tarzı ortak yaşamların konumunu, güvenlik standartlarının kabulünü ya da özel

* "Çoğunluk ilkesinin kendisi birimle ilgili öncül varsayımlara dayanır: içinde iş göreceği birimin kendisinin meşru olması ve uyguladığı meselelerin meşru yetki içinde bulunması varsayımlarına. Bir başka deyişle, çoğunluk kuralının kapsam ve ilgi alanının belirli bir birime uygun olup olmaması, çoğunluk ilkesinin haklı çıkarmak için bir şey yapamayacağı varsayımlara dayanır. Birimin haklı çıkarılması çoğunluk ilkesinin etki sınırının ötesindedir ve buna ek olarak çoğu zaman demokratik kuramın kendisinin etki sınırının da ötesindedir."

ve kamusal yaşam arasındaki sınırı işleyen daha az önemdeki meseleler gibi kültürel duyarlılıktaki konular, genelde yalnızca tarihsel nedenlerden dolayı üstün olan bir çoğunluk kültürünün etik-siyasî öz-kavrayışıyla biçimlenir. Örtük olarak baskın çıkan bu düzenlemeler, cumhuriyetçi bir toplum içerisinde dahi hesaba alınmayan azınlıkların çoğunluk kültürüne karşı koyacağı bir kültür savaşını alevlendirebilir – bunun örneklerini, Kanada'daki frankofon nüfusta, Belçika'daki Wallonlar'da, ve İspanya'daki Bask ve Katalanlar'da görmekteyiz.

Bir devlet vatandaşları ulusu, toplumsallaştırma süreci içerisinde –yetişkin olarak köken geleneklerinden uzaklaşmış olsalar da– kimliklerinin geliştiği yaşam tarzlarını biçimlendiren kişilerden oluşmaktadır. Karakterlerin biçimlendirildiği bu ortamda kişiler aynı zamanda yakıştırılan bir kültür ve anane örgüsü içerisindeki düğüm noktalarıdır. Devlet halkının olumsal bir araya gelişi, Dahl'ın terminolojisiyle "political unit", beraberinde kültür çatışmalarının ve anlaşmaya dönük etik-siyasî tartışımların yer aldığı değer yargıları ufkunu da belirler. Vatandaşların sosyal yapılanmasıyla birlikte bu değerler ufku da değişir. Kültürel bir nedene bağlı siyasî sorunlar, örneğin bir ayrılmanın doğurduğu sorunlar, zorunluluk gereği farklı açılardan tartışılmaz, ama farklı sonuçlara varılır; her zaman yeni argümanlar değil, yeni çoğunluklar ortaya çıkar.

Haksızlığa uğramış bir azınlık ayrılma yoluna giderken, yalnızca bölgesel bir yoğunlaşma koşulunda –ki bu da imkansız gibi görünmektedir– eşit haklara ulaşabilir. Aksi halde, eski sorunlar, bu sefer farklı belirtilerle ortaya çıkar. Genelde ayrımcılık ulusal bağımsızlıkla değil, bireysel ve sınıfsal farklılığın kültürel tabanma yeterince duyarlı kalarak onları da topluma dahil etmekle ortadan kaldırılabilir. Tüm çoğulcu toplumlarda karşılaşabileceğimiz "doğurulan" azınlıklar sorunu, çokkültürlü toplumlarda kendini daha da vahim gösterir. Fakat bu toplumlar, birer demokratik hukuk devleti biçiminde organize olduklarında, "farklılığa duyarlı" bir dahil edişin zorlu hedefine her şeye rağmen ulaşmanın yolları vardır: Federal yetkinin paylaşımı, devlet yetkilerinin işlevsel açıdan özgülleştirilerek devredilmesi ya da yerel makamlara aktarılması (yerinden yönetim), özellikle

de kültürel özerklik güvencesinin verilmesi, sınıflara özgü haklar, eşitlik politikaları ve etkin bir biçimde azınlığın korunması için gerekli başka düzenlemeler gibi. Böylece belirli bölgelerde ya da belirli siyasî alanlarda demokratik sürece katılan vatandaşların temel bütünlükleri, ilkelerine dokunulmadan değişir.

Tabii ki farklı etnik toplulukların, dil gruplarının, mezheplerin ve yaşam biçimlerinin eşit haklarla bir arada yaşaması, toplumun parçalanması pahasına göze alınmamalıdır. Sancılı çözülme süreci toplumu, birbirini karşılıklı kabul etmeyen çeşitli altkültürlere parçalamamalıdır.[34] Çoğunluk kültürü, tüm vatandaşlarca eşit ölçüde paylaşılmış genel siyasî kültürle kendini kaynaşmış görmemelidir; aksi halde, tartışımsal anlaşma süreçlerinin parametrelerini daha en baştan dikte etmiş olur. Azınlıklar için önemli bazı varoluşsal sorularda demokratik işleyişi bağlayıcı kılmak istemiyorsa, toplumun yalnızca bir kesimi olarak artık daha fazla bütünün çehresini oluşturmamalıdır. Bir de, artan altkültürlerle birlikte gittikçe soyutlaşan ortak siyasî kültürün birleştirme gücü, devlet vatandaşları ulusunu parçalanmaktan korumak için oldukça güçlü olmalıdır: "Multiculturalism, while endorsing the perpetuation of several cultural groups in a single political society, also requires the existence of a common culture... Members of all cutural groups... will have to acquire a common political language and conventions of conduct to be able to participate effectively in the competition for resources and the protection of group as well as individual interests in a shared political arena."*[35]

IV. Demokrasi ve Devlet Egemenliği: İnsanî Müdahaleler

Demokrasinin tözsel ve prosedüre ilişkin anlayışı yalnızca ulusal self-determinasyon ve çokkültürlülük konusuna farklı

* "Çokkültürcülük, tek bir siyasal toplum içinde çeşitli kültürel grupların varlığını sürdürmesini açıkça onaylamanın yanı sıra, ortak bir kültürün varlığını da gerekli kılar... Tüm kültürel grupların üyeleri... ortak bir siyasal arenada, kaynaklar için bireysel çıkarlar kadar grup çıkarlarının da korunması için yapılan rekabete etkin biçimde katılabilmek amacıyla ortak siyasal bir dil ve üzerinde uzlaşılmış tutumlar edinmelidir."

yaklaşımlar getirmemiş; devlet egemenliğinin kavramsallaştırılması için de değişik sonuçlara yol açmıştır. Modern çağ Avrupası'nda gelişen devlet, baştan beri kışla güçlerine, yani güçlü orduya, güvenlik kuvvetlerine ve ceza yargısına dayanmakta ve meşru şiddet kullanma araçlarını tekelleştirmektedir. İç egemenliğin anlamı, devletin hukuk düzenini kabul ettirmek; dış egemenliğin anlamı ise, (Vestfalya Barışı'ndan bu yana Avrupa devletler sisteminde kanıksanan) rakip güçler arasında kendini kanıtlamaktır. Bu bakış açısından bakıldığında, ulus-devletin kurulmasıyla birlikte ortaya çıkan demokratikleşme, egemen prenslik gücünün halka devredilmesi anlamına gelir. Fakat bu formül, bizim varmak istediğimiz konuya açıklık getirmemektedir.

Eğer demokratik self-determinasyonla kastedilen, karar verme ve yasa koyma sürecinde özgür ve eşit vatandaşların eşit katılımı ise, demokrasiyle birlikte başta iç egemenliğin tarzı ve uygulanışı değişir. Çünkü demokratik hukuk devleti, egemenliğin meşruluk esasını baştan aşağı değiştirmiştir. Buna karşın, demokratik self-determinasyonla kastedilen, aynı soydan gelen ya da aynı eğilimleri güden halktaşların kendilerini kolektif biçimde kanıtlamaları ve gerçekleştirmeleri ise, dış egemenlik boyutu önplana çıkar. Çünkü devletsel gücün bu biçimde güçler sistemi içerisinde varlığını ayakta tutması demek, o ulusun kendine özgü özelliğini yabancı uluslar karşısında korumasıdır. O halde, demokrasiyle devlet egemenliği ilişkisinde ilk tanımlamaya göre önemli olan, dış egemenlik sorununa açıklık getirmek değil, iç düzenin meşruluğuna ilişkin önemli koşulları saptamaktır. Diğeri ise, ulus-devletin uluslararası arenadaki konumunu temel alır, içerideki egemenliğin meşruluk ölçütü de, yalnızca düzen ve huzurdur.

Klasik devletlerarası hukukun egemenlik kavramı anlayışı, uluslararası tanınmış bir devletin içişlerine karışılmasına ilke olarak getirilen yasağı açıkça göstermektedir. Birleşmiş Milletler Temel Sözleşmesi'nde bu müdahale yasağı gerçi daha da kesin ifadelerle tanımlanmıştır, fakat uluslararası insan haklarının korunması girişimleri bu sözleşmeyle daha en baştan çelişmektedir. İçişlerine karışmama ilkesi, insan hakları politikasıyla, özellikle son yıllarda ihlal edilmiştir.[36] C. Schmitt'in bu girişimleri

kararlılıkla reddetmiş olması, herhalde şaşırtıcı değildir. İnsan hakları gerekçesiyle yapılan müdahalelere karşı çıkmasının nedeni, uluslararası ilişkileri –ve hatta siyaseti– savaşçı bir anlayışla değerlendirmesidir.[37] Schmitt'i bu alaycı protestosuna iten sadece insanlığa karşı işlenen suçların cezalandırılması gerektiği düşüncesi değildir. Saldırı savaşının karalanması[38] da ona göre, varoluşlarını ve kendine özgü oluşlarını yalnızca devletlerarası hukukun egemen çatışmacı özneleri rolünde kanıtlayabilen ulusların hareket alanları ve statüsüyle bağdaştırılamaz.

Schmitt'çi teamülün militan etno-milliyetçiliğiyle hiç mi hiç ilgilenmeyen Michael Walzer, benzer bir yaklaşım içerisindedir. Şimdi yanlış koşutlukları telkin etmeden, onun insanî müdahaleler karşısında, cemaatçi güdülenmiş çekincelerini ortaya koymak istiyorum[39], çünkü bunlar, demokrasi anlayışıyla egemenlik haklarının ele alınışı arasındaki içsel ilişkiyi aydınlatacaktır. Walzer, "haklı savaş"[40]a ilişkin incelemesinde haklardan yola çıkarak, devlet biçiminde bir varoluşu kazanma ve siyasî bağımsızlığını kanıtlama iradesine ve gücüne kültürel miras bilinciyle sahip olunduğunda, kendine özgü kolektif kimlikli tüm toplumlara tanınan ulusal self-determinasyona varmıştır. Bu hakları ancak başarıyla kullanan bir halk topluluğu, ulusal self-determinasyon hakkına sahip olabilir.

Walzer, siyasî yeterliğe sahip bir topluluğu etnik vârisler olarak değil, kültürel miras topluluğu olarak değerlendirmektedir. Tarihten çıkan bir kültür ulusu da aynı soy topluluğu gibi, bütünlüğünü, egemen bir devlet bünyesinde koruma hakkına sahip politika-öncesi bir oluşumdur: "The idea of communal integrity derives its moral an political force from the rights of contemporary men and women to live as members of historic community and to express their inherited culture through political forms worked out among themselves."*[41] Daha sonra da Walzer, müdahale yasağı ilkesinin istisnaî durumlarına geçer. Ona göre, a) bağımsız bir topluluğun kimlik mücadelesi verdiği ulusal kurtuluş hareketlerini desteklemek ve b) saldırıda bulunulan toplumun dokunulmazlığını –eğer bu ancak karşı mü-

* "Topluluk bütünlüğü düşüncesi ahlâkî ve siyasal gücünü, çağdaş kadın ve erkeklerin tarihî toplulukların üyeleri olarak yaşama ve aralarında uzlaştıkları siyasal biçimler aracılığıyla atadan kalma kültürlerini ifade etme haklarından alır."

dahale koşulunda korunabilecekse– savunmak amacıyla müdahalelere onay vermek gerekir. Bir üçüncü koşulu da Walzer, per se insan hakları ihlalleriyle değil, c) köleleştirme, katliam ya da soykırımlarda canice davranan bir hükümetin, yaşam tarzlarının hayata geçirilmesini ve böylece kolektif kimliklerinin korunmasını sağlayacak olanaklardan vatandaşlarını yoksun bırakması durumunda, haklı görerek savunmaktadır.

Halk egemenliğinin cemaatçi yaklaşımı da, iç düzendeki meşruluk sorununu arka plana atarak dış egemenliği öne çıkarmaktadır. Walzer'in yaklaşımındaki en can alıcı nokta, insan hakları ihlalleri işleyen bir dikta rejimine karşı yapılan insanî bir müdahalenin ancak ve ancak, mağdur kalan vatandaşların siyasî baskıya bizzat karşı çıkmaları ve hükümetlerinin, halkın iradesine karşı hareket ettiğini ve halkın bütünlüğünü tamamıyla tehdit ettiğini gözler önüne seren isyanlarla kanıtlamaları halinde savunulabilir olmasıdır. Buna göre meşru bir düzenin ölçütü, öncelikle siyasî işleyiş ile halk kimliğine esas oluşturan yaşam biçimi arasındaki uyumdur: "A state is legitimate or not, depending upon the 'fit' of government and community, that is, the degree to which the government actually represents the political life of its people. When it doesn't do that, the people have a right to rebel. But if they are free to rebel then they are also free not to rebel... because they still believe the government to be tolerable, or they are accustomed to it, or they are personally loyal to its leaders... Anyone can make such arguments, but only subjects or citizens can act on them."*[42]

Walzer eleştirmenleri demokratik self-determinasyonun farklı bir anlayışından yola çıkar; iç egemenliği, huzur ve düzenin etkin biçimde korunması düşüncesine dayandırmaktan kaçınırlar. Bu yorumlayışa göre, iç düzenin meşruluk ölçütü, ortak kültürel miras değil, vatandaşlık haklarının hayata geçirilip

* "Bir devlet, hükümet ile topluluğun 'uygunluk'una bağlı olarak, yani halkının siyasal yaşamını hükümetin gerçekten temsil etme ölçüsüne bağlı olarak meşrudur ya da değildir. Hükümet bunu yapmadığı zaman, halkın ayaklanmaya hakkı vardır. Öte yandan, ayaklanmakta özgürse, aynı zamanda ayaklanmamakta da özgürdürler... çünkü hükümetin katlanılabilir olduğuna hâlâ inanmaktadırlar ya da ona alışmıştırlar ya da kişisel olarak liderlerine bağlıdırlar... Herkes buna benzer nedenler ileri sürebilir, ama yalnızca kullar ya da vatandaşlar bu nedenlere göre hareket edebilirler."

geçirilmemesidir: "The mere fact that the multitude shares *some* form of common life –common traditions, customs, interests, history, institutions and boundaries– is not sufficient to generate a genuine, independent, legitimate political community."*[43] Eleştirmenler, müdahale yasağı ilkesini reddederken, uluslararası insan haklarının korunması konusunun elverdiğince yaygınlaştırılmasını savunurlar. Oysa ki, bir devletin demokratik hukuk devleti ölçülerine göre meşru olmayışı, içişlerine müdahale için *yeterli* bir koşul değildir. Aksi halde, Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nun herhalde bambaşka biçimde yapılanması gerekirdi. Walzer haklı olarak, ahlâksal nedenlerden dolayı diğer bir ülke vatandaşı lehine davranma kararının her zaman zor olduğuna işaret etmektedir. Müdahalenin muhasebesi[44] yapılırken getirilen önerilerde, her şeye rağmen insan hakları politikasının sınırları ve yaratacağı büyük tehlikeler hep göz önünde bulundurulmuştur.[45] Fakat dünya organizasyonunun aldığı kararlar ve belirlediği stratejiler, özellikle de 1989'dan bu yana büyük güçlerin Birleşmiş Milletler Mandası altında giriştiği müdahaleler, devletlerarası hukukun artık dünya vatandaşlığı hukukuna dönüşmesi gerektiği yönünde önemli göstergelerdir.[46]

Böylece siyasî ve hukuksal gelişme nesnelleştirilmiş bir duruma tepki verir. Teknolojik ve ideolojik anlamda sınırların yok edildiği İkinci Dünya Savaşı'nın gölgesinde yaygınlaşan farklı bir boyutta ve büyüklükteki hükümet suçları, klasik egemen devletlerarası hukuk öznelerinin masumiyetine sanki bir nispettir. İleriyi gören bir barış sağlama politikasının, karmaşık-toplumsal ve siyasî savaş nedenlerini göz önünde bulundurması gerekmektedir. Gündemindeki stratejiler, kendine özgü bağımsız bir ekonomiyi, katlanabilir sosyal koşulları, eşit ölçüde bir demokratik katılımı, hukuksal devlet düzenini ve hoşgörü kültürünü geliştirmek amacıyla, biçimsel egemen devletlerin iç düzeninde –mümkün olduğunca şiddet kullanmadan– etkili olacak stratejilerdir. İç düzeni demokratikleştirmeye yönelik yapılan müdahaleler, kültürel bir yaşam biçiminin kolektif an-

* "Kitlelerin bir biçimde ortak bir yaşamı paylaşıyor olması –ortak gelenekler, görenekler, çıkarlar, tarih, kurumlar ve sınırlar– hakiki, bağımsız, meşru bir siyasal topluluk yaratmaya yetmez."

lamda hayata geçirilmesi uğruna, ulusal bağımsızlık hakkına temellendirilen bir demokratik self-determinasyon anlayışıyla ilişkilendirilemez.

V. Bütün Anavatanlara Tek Bir Avrupa mı?

Dünya piyasasının devlet düzenini sarsan zorlamaları ve buyrukları, iletişim ve ilişkilerin dünya çapında yoğunlaşması karşısında, devletlerin dış egemenliği –her nasıl temellendirilirse temellendirilsin– bugün artık güncelliğini yitirmiştir. Dünya devletlerini sinsice zorunlu risk topluluğu biçiminde bir araya getiren küresel tehlikeler karşısında da, uluslar-üstü bir boyutta siyasî hakları kullanma yeterliğine ilişkin düzenlemelerin yaratılması gerekliliği doğmuştur. Şu sıralar, bir dünya-iç-politikası yürütecek ve gerekli çerçeve koşulları, düzenlemeler ve işleyişler konusunda bir uzlaşmaya varabilecek kolektif aktörlerin eksikliği görülmektedir. Bu zorunluluk altında, ulus-devletler şimdi daha büyük birlikler etrafında bir araya gelmektedir. Fakat bu yapılanmayla birlikte, Avrupa Birliği örneğinde de görüldüğü gibi, meşruluk konusunda tehlikeli boşluklar oluşmaktadır. Brüksel Antlaşması gibi, yeni, asıl temelden oldukça uzak organizasyonlarla, bir yandan kendi kendini programlayan idarelerle sistemli örgüler, diğer yandan demokratik süreçler arasındaki uçurum giderek artmaktadır. Bu koşullar altında çaresizce yürütülen savunmalar dahi, halk egemenliğinin tözcü yaklaşımının ne kadar yetersiz olduğunu gözler önüne sermektedir.

Federal Anayasa Mahkemesi Maastricht-Sözleşmesi'yle ilgili olarak getirdiği kararla, Avrupa Birliği'ne tanınan yetkilerin artırılmasını sonuçta desteklerken, kararın temellendirilmesinde, devletsel yetkilerin "nispî homojen" bir devlet halkına uygulanmaması halinde, demokrasi ilkesinin "içi boşaltılmış" olabileceğini ileri sürmektedir. Carl Schmitt yerine, Hermann Heller'e dayanan Yüksek Mahkeme Kurulu, sanırım etno-milliyetçi bir halk kavramından kaçınmak istemiş olsa gerek. Fakat öte yandan, demokratik anlamda meşrulaşmış bir devlet gücünün, politika-öncesi ve hukuk-dışı var olan "ulusal kimliğini" siyasî

irade oluşumunda kendini yeterince açık dile getiren bir halkla sağlayabileceği görüşündedir. Demokratik sürecin gerçek anlamda gelişebilmesi için devlet halkı, "manevî-sosyal ve siyasî açıdan –nispî ölçülerde homojen bir grup olarak– kendisini ona neyin bağladığını, hukuksal bir çerçevede ifade etme" olanağına sahip olmalıdır.[47]

Bu temel gerekçeye dayanarak mahkeme, Maastricht-Sözleşmesi'nin, belki Federal Almanya'yı kısmen öne çıkartıp, elinden, (bağımsız bir adalet politikası, iç ve dış politika ve kendi silahlı kuvvetlerini elinde tutma hakkı gerekçesiyle) devletlerarası hukuk öznesi sıfatını alabilecek federal bir Avrupa devletini niçin temellendirmediğini ayrıntılarıyla açıklamaktadır.[48] Kurul getirdiği iddiayla daha çok, birlik sözleşmesinin uluslarüstü bağımsız bir hukuk öznesinin selahiyet-yetkisini (*Kompotenz-Kompotenz*) (Amerika Birleşik Devletleri'nde olduğu gibi) yapılandırmadığını göstermeye çalışmıştır. "Devletler-Birliği"nin[49] tek dayanağı, "egemen *kalan* devletlerin güçlenmesi" olmalıdır: "Birlik sözleşmesi, üye devletlerin egemenliğini ve bağımsızlığını hep koruyacak; üye devletlerin ulusal kimliğini korumak da birliğin görevi olacaktır."[50] Bu türden açıklamalar, tözcü halk egemenliği kavramının uluslar-üstü düzeydeki egemenlik haklarına dönüştürülmesinde oluşacak *kavramsal* engellere işaret ettiği gibi, mahkemenin toplum hakkı önceliğine ilişkin aldığı ilk kararlarla uyum içinde olmayan vargıları da gerektirecektir.[51]

Sanırım kararın gerekçelendirildiği metinde, Hermann Lübbe'nin "Avrupa Birleşik Devletleri"ne karşı getirdiği savunmasında vardığı sonuca yakın benzerliklerin yer aldığını söylemek, yanlış olmayacaktır. Alt başlıkta yazıldığı gibi, "böyle bir devlet asla olamaz": "Gelecekteki Avrupa Birliği'nin meşruluğu ...üye ülkelerinin ortak güttüğü çıkarlara dayanır, Avrupa devlet halkının kendi iradesiyle belirlediği çıkarlara değil. Avrupa halkı, siyasî anlamda var değildir; ve Avrupalıların halk biçiminde birbirine ait olabileceğini olanaksız gösteren nedenler ileri sürülemese de, şu sıralar, meşruluğu aşılayacak bir Avrupa halk iradesinin oluşabileceğine ilişkin bir gösterge de yoktur zaten."[52] Oysa Avrupa halkları, birbirlerine *gerçekten bağla-*

yan ortak bir geçmişe sahiptirler; her iki Dünya Savaşı'nın yarattığı felaketler sonucunda, milliyetçi dışlama mekanizmalarının kök saldığı zihniyetlerden artık kurtulmaları gerektiğini öğrenmişlerdir. O halde, siyasî-kültürel anlamda birbirine aitlik bilinci neden gelişmesin ki? Kaldı ki herkes, artık dünya tarihinde önemli yeri olan ortak geleneklerin arkasındaki geniş kültürün ve son yıllarda Avrupa Topluluğu'nun ekonomik başarısıyla ortaya çıkan ortak çıkarların ve iletişim yoğunluğunun bilincindedir. Lübbe'nin Euro-kaygısı anlaşılan, "halk benzeri" bir aidiyetin yapılandırılması zorunluluğuna dayanmaktadır. Fakat yeniden bir engel teşkil edecek "homojen halk" düşüncesi, yanlış bir benzetmedir.

Asya'daki, özellikle de Afrika'daki sömürgecilik sonrası devlet oluşumunun yarattığı yoğun çatışmalar tarihi, inandırıcı karşıt bir örnek olarak düşünülemez. Bir zamanların sömürgeleri, emperyalist güçlerin geri çekilmesiyle bağımsızlıklarına "terk edildiklerinde" ortaya çıkan sorunun kaynağı, yapay oluşan ülkelerin daha etkin bir devlet gücüne erişmeden, dış egemenliğe ulaşmalarıdır. Çoğu durumlarda kurulan yeni hükümetler, sömürgeci yönetimlerin geri çekilmesinden sonra, iç egemenliklerini oldukça zor kanıtlamışlardı. Bu koşul, "devletselcilik", yani baskıcılıkla yerine getirilemezdi: "The problem was everywhere to 'fill in' ready made states with national content. This poses the interesting question, why postcolonial states had to be nations... Nation-building as development means the extension of an active sense of membership to the entire populace, the secure acceptance of state-authority, the redistribution of resources to further the equality of members, and the extension of effective state operation to the periphery."*[53] Biçimsel olarak bağımsızlaşan sömürgecilik sonrası devletlerde süregelen soylararası çatışmalar, ulusların ancak, birbirini tanıyan halktaşlar arasındaki etnik temelli ortaklıkların, birbirine ya-

* "Her yerde sorun, hazır devletleri ulusal içerikle 'doldurmak'tır. Bu da şöyle ilginç bir soru ortaya çıkarır: sömürgecilik-sonrası devletler neden ulus olmak zorundaydı?.. Gelişme olarak ulus-yapımı, bütün nüfusa etkin bir üye olma hissi aşılamak; devlet otoritesini güvenli bir biçimde kabul etmek; kaynakları üyelerin eşitliğini ilerletecek biçimde yeniden paylaştırmak; devlet etkinliğini merkezden çevreye doğru genişletmek anlamına gelir."

bancı devlet vatandaşları arasındaki hukuksal bir dayanışmaya dönüşmesine giden zorlu yolun aşılması halinde oluşabileceğini bize bir kez daha hatırlatır. Batı'da her yere yayılan ama, soylarla yöreleri kaynaştırmayan bu ulus-devlet oluşumu, bir yüzyıldan fazla sürmüştür.

Bu entegrasyon süreci örneği bize, demokratik bir irade oluşumu için işlevsel gereklerin nerede başladığını gösterir: Vatandaşlık ortaklığının tabanında ve kitle iletişim araçlarıyla yayılan siyasî bir kamunun iletişim dolaşımlarında. Ancak bu biçimde aynı konular, aynı anda anonim kalan büyük bir kamu için aynı önemi taşıyabilmiş ve vatandaşlar, uzak mesafelere rağmen getirilen açıklamalarla uyarılabilmişti. Siyasî nüfuzu etkileyen konuları ve görüşleri bir araya getiren kamuoyu işte böyle oluşur. O halde: Ulusal-sonrası toplumsallaşma için ele alınması gereken entegrasyon biçimi, herhangi bir "Avrupa halkının" alt katmanından yola çıkarak değil, tüm Avrupa'yı kapsayan, ortak siyasî bir kültür içerisinde gelişen, siyasî bir kamuoyunun iletişim örgüsüyle gerçekleşebilir; yani aynı çıkarı güden derneklerin, devletsel olmayan kuruluşların, vatandaş inisiyatifi ve hareketlerinin yer aldığı sivil bir toplumun üstelendiği; ayrıca, siyasî partilerin doğrudan Avrupa kuruluşlarının kararlarına yanıt verebilmesine ortam hazırlayan ve fraksiyon ittifaklığı ötesinde bir Avrupa partiler sistemine doğru bir gelişmeyi sağlayabilecek arenalarda yer alabilen, siyasî bir kamuoyu yapılanmasını gerektirmektedir.[54]

Notlar

1 H. Lübbe, *Abschied vom Superstaat*, Berlin 1994, 33 ve devamı.

2 Bkz. M. R. Lepsius, *Interessen, Ideen und Institutionen*, Opladen 1990, 247-256; ve, *Demokratie in Deutschland*, Göttingen 1993'teki "'Ethnos' ve 'Demos'".

3 Bkz. C. Leggewie, H. Berding (yayımcı), *Nationales Bewußtsein und kollektive Identität*, Frankfurt am Main, 1995, 54'teki "Ethnizität, Nationalismus und multikulturelle Gesellschaft".

4 W. Connor, *Ethnonationalism*, Princeton U. P., 1994, 202: "Our answer to that often asked question, 'What is a nation?', is that it is a group of people who feel they are ancestrally related." ("Sıkça sorulan şu, 'Millet nedir?' sorusuna bizim

yanıtımız, soydaşlık bağlamında kendilerini ilişkili hisseden bir grup insan olduğu yolundadır.")

5 Bkz. H. Schulze, *Staat und Nation in der Europäischen Geschichte*, München 1994.

6 Bkz. örneğin P. Sahlins, *Boundaries*, University of California Press, Berkeley, 1989.

7 F. W. Böckenförde, "Die Nation", 30 Eylül 1995 tarihli *Frankfurter Allgemeine Zeitung*.

8 Böckenförde, aynı yerde.

9 Bkz. J. Habermas, *Die Normalität einer Berliner Republik*, Frankfurt am Main 1995, 181.

10 H. U. Wehler, *Berding* (1995), 174 ve devamındaki "Nationalismus und Nation in der deutschen Geschichte".

11 H. Lübbe (1994), 38 ve devamı.

12 C. Schmitt, *Verfassungslehre* (1928), Berlin, 231.

13 Bkz. I. Maus, *Rechtstheorie und Politische Theorie in Industriekapitalismus*, München 1986, 111-140'daki "Rechtsgleichheit und gesellschaftliche Differenzierung bei Carl Schmitt".

14 C. Schmitt (1983), 228.

15 C. Schmitt (1983), 229.

16 C. Schmitt (1983), 243.

17 C. Schmitt (1983), 227.

18 C. Schmitt (1983), 234.

19 B. O. Bryde, *Staatswissenschaften und Staatspraxis*, 5, 1994, 305-329'daki "Die bundesrepublikanische Volksdemokratie als Irrweg der Demokratietheorie".

20 Bkz. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main 1992.

21 I. Maus, *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 5, 1994, 604'teki "'Volk' und 'Nation' im Denken der Aufklärung".

22 Bkz. R. Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1994, I. ve III. Bölümler.

23 Bkz. I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, Frankfurt am Main 1992.

24 R. A. Dahl, *Democracy and Its Critics*, Yale U. P., New Haven ve Londra, 1989, 193.

25 C. Schmitt (1983), 231.

26 C. Schmitt (1983), 233.

27 Ancak, 1581'de Vestfalya Barışı'nda tek taraflı ilan edilen Birleşik Hollanda'nın bağımsızlığı İspanya tarafından kabul edildiğinde, ilgili statü sorunları Avrupa güçleri için açıkça anlaşılır olmuştu.

28 Bkz. J. A. Frowein, *Der Staat*, Sayı 11, 1972, 145-159'daki "Die Entwicklung der Anerkennung von Staaten und Regierungen im Völkerrecht".

29 İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra sömürgeciliğin barışçıl yollarla kaldırılması dönemine işaret eden, 16 Aralık 1966 tarihli İnsan Hakları Sözleşmesi'nin I. Madde'si şunu der: "All peoples have the right of self-determination. By virtue of that right they freely determine their political status and freely pursue their economic, social and cultural development." ("Tüm halklar kendi geleceklerini belirleme hakkına sahiptir. Bu hak sayesinde siyasal durumlarını özgürce belirlerler ve ekonomik, toplumsal ve kültürel gelişimleriyle özgürce uğraşırlar.")

30 A. Verdross, B. Sima, *Universelles Völkerrecht*, 3. Baskı, Berlin 1984, 318 ($ 511).

31 Bkz. Ch. Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt am Main 1993.
32 Bkz. J. Habermas, aşağıda 4. Bölüm, "Demokratik Hukuk Devletinde Tanınma Mücadelesi".
33 Dahl (1989), 204.
34 Bkz. H. J. Puhle, yayımcı K. J. Baade, *Menschen über Grenzen*, Herne 1995, 134-149'daki "Vom Bürgerrecht zum Gruppenrecht? Multikulturelle Politik in den USA".
35 J. Raz, "Multiculturalism: A Liberal Perspective", Dissent, Winter 1994, 67-79, buradaki alıntı 77.
36 Bkz. R. Wolfrum, *Europa-Archiv*, 23, 1993, 681-690'daki "Die Entwicklung des internationalen Menschenrechtschutzes".
37 Bkz. C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (1932), Berlin 1979.
38 Bkz. C. Schmitt, *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff* (1938), Berlin 1988.
39 Bu konuyla ilgili olarak bkz. B. Jahn, *Politische Vierteljahresschrift*, 34, 1993, 567-587'deki "Humanitäre Intervention und das Selbstbestimmungsrecht der Völker".
40 M. Walzer, *Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations* (1977), N.Y. 1992.
41 M. Walzer, *Philosophy and Public Affairs*, 9, 1980, 209-229, alıntı 211'deki "The Moral Standing of States".
42 M. Walzer, (1980), 214.
43 G. Doppelt, *Philosophy and Public Affairs*, 8, 1978, 3-26, alıntı 19'daki "Walzer's Theory of Morality in International Relations".
44 Bkz. D. Senghaas, *Wohin driftet die Welt?*, Frankfurt am Main 1994, 185.
45 Bkz. K. O. Nass, *Europa-Archiv*, 10, 1993, 279-288'deki "Grenzen und Gefahren humanitärer Interventionen".
46 Bkz. Ch. Greenwood, *Europa-Archiv*, 23, 1993, 93-106'daki "Gibt es ein Recht auf humanitäre Intervention?".
47 12 Ekim 1993 tarihli Federal Anayasa Mahkemesi'nin 2. Yüksek Mahkeme Kurulu kararı - 2 BvR 2134/92, 2 BvR 2159/92, *Europäische Grundrechte Zeitschrift* (EuGRZ) 1993, 429-447, buradaki alıntı 438.
48 Bkz. D. Murswiek, *Der Staat*, 1993, 161-190'daki "Maastricht und der Pouvoir Constituant".
49 Bu kavram için bkz. H. P. Ipsen, *Europarecht*, 29, 1994, 20'deki "Zehn Glossen zum Maastricht-Urteil": "'Devletler-Birliği' kavramıyla ilgili olarak (yargı kurulu), uygun düşmeyen, ekonomik-teknik bir terminoloji kullanır. Toplumun dilini ve diğer üye devletleri dikkate almaz."
50 EuGRZ 1993, 439.
51 Bkz. J. A. Frowein, *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht*, 1994, 1-16'daki "Das Maastricht-Urteil und die Grenzen der Verfassungsgerichtsbarkeit".
52 H. Lübbe (1994), 100.
53 Ch. Joppke, *Nation-Building after World War Two*, (European University Institute, Floransa) 1995, 10.

54 Federal Anayasa Mahkemesi bu yorumu, Maastricht-Kararı gerekçesinin bir yerinde de açıkça ortaya koymuştur: "Demokrasi...belirli ön-hukuksal koşulların var olmasına bağlıdır; yani siyasî amaçların açıklandığı, değiştirildiği ve buna dayanarak, kamuoyunun siyasî iradeyi önceden biçimlendirdiği, sosyal güçlerin, çıkarların ve görüşlerin çarpıştığı, özgür, sonu olmayan tartışmalara bağlıdır... Partiler, dernekler, basın ve radyo-televizyon yayını, bu neşriyat sürecinin –Avrupa'daki bir kamuoyunun bu şekilde oluşması beklenmektedir–, hem aracı hem de etkenidir." EuGRZ 1993, 437 ve devamı. Bunun devamında açıklanan, ortak bir dil gereksinimi de, anlaşılan, demokrasinin iletişim-kuramsal anlayışıyla, ayrıca gerekli görülen devlet halkının homojenliği arasında bir köprü oluşturacaktır.

II.

KÜRESEL DÜZEYDE VE DEVLET DÜZEYİNDE İNSAN HAKLARI

3.

200 Yıl Sonra – Kant'ın Ebedî Barış Düşüncesine Bakış

Abbé St. Pierre'in ısrarla savunduğu "ebedî barış", Kant'ı dünya vatandaşlığı düşüncesine çeken ve somut olarak güdüleyen bir ideal haline gelir. Bundan yola çıkan Kant, hukuk kuramına üçüncü bir boyut kazandırır: Devlet hukuku ve devletlerarası hukuktan ayrı, bir de dünya vatandaşlığı hukuku boyutunu ekler; zaten önemli sonuçlar doğuran yenilik de budur. İnsan hakları esaslarına dayalı demokratik anayasal bir devletin cumhuriyetçi düzenini sağlamak için, savaşlarla egemen olunan uluslararası ilişkileri gevşek devletler hukukuna dayandırmak yeterli değildir; devlet içi hukuk daha çok, halkları birleştiren ve savaşı ortadan kaldıran küresel bir hukuk durumu biçiminde belirlenmelidir: "İnsanların doğal haklarıyla uyuşan bir yapılanma düşüncesi; yani yasalara uyma zorunda olanların, aynı zamanda yasa koyucu olmaları gerektiği anlayışı, her devlet biçiminde esastır; buna göre de, ... platonik bir ideal anlamına gelen toplumsal varlık, boş bir hayal değil, medenî hakları işleyen anayasalar için ebedî bir normdur ve savaşlara yer vermez" (Streit der Fakultäten, *Werke VI*, 364[1]). Burada ilginç olan şey, "... ve savaşlara yer vermez" vargısıdır. Bu vargı, savaş ve barışı düzenleyen devletlerarası hukuk normlarının sadece buyurucu olması, daha doğrusu Kant'ın, "Zum Ewigen Frieden" (Ebedî Barışa Doğru) makalesiyle ortaya attığı hukuksal barış yanlılığı (*Rechtspazifismus*), dünya vatandaşlığı yapı-

lanması ve savaşların ortadan kaldırılması sağlanana kadar yürürlükte olması gerektiğine işaret etmektedir.

Kuşkusuz Kant bu görüşü, zamanın deneyimleri ve akıl hukuku kavramlarıyla geliştirmiştir. Bizi bugün Kant'tan uzaklaştıran da bunlardır. Bugün, bilgiçlik taslayan Kant sonrası nesle baktığımızda, önerilen yapılanmanın kavramsal sorunlara maruz kaldığını ve tarihsel deneyimlerimize uygun olmadığını anlıyoruz. Bu nedenle ilkin, Kant'ın hareket noktasındaki esasları hatırlatmak istiyorum. Bunlar, Kant'ın düşüncesine yön veren üç aşamaya işaret etmektedir – hem doğrudan doğruya hedefin tanımına, ebedî barışa, asıl projenin betimlenmesine, Milletler Cemiyeti'nin hukuksal biçimine ve bununla birlikte ortaya atılan sorunun tarihsel-felsefî çözümüne hem de dünya vatandaşlığı düşüncesinin gerçekleştirilmesine (I). Bunu, (II) Kant'çı düşüncenin, son iki yüzyılın tarihi ışığında nasıl betimlendiği ve (III) bu düşüncenin bugünkü dünya konjonktüründe yeniden nasıl formüle edilmesi gerektiği sorusu izleyecektir. Hukukçuların, siyaset bilimcilerin ve filozofların ortaya attığı doğal duruma dönüş alternatifi, dünya vatandaşlığı ve insan hakları politikasının evrenselliğine karşı, (IV) hukuk ile ahlâk arasında uygun bir ayrımın yapılmasıyla, insan hakları kavramı altında çürütülebilecek eleştiriler kazandırmıştır. Bu ayrım, aynı zamanda (V) Carl Schmitt'in, hukuksal barış yanlılığındaki insancıl temellere getirdiği, tarihsel açıdan önemli açıklamalarının bir üst-eleştirisine olanak sağlayacaktır.

I

Kant, halklar-arası "hukuksal durumun" sağlanabilmesini, olumsuzlayıcı bir buyrukla, savaşı yok etmekle ilişkilendirmiştir: "Savaş olmamalıdır; hiçbir esenlik getirmeyen savaşlar"a son verilmelidir ("Beschluß" der Rechtslehre, *Werke IV*, 478). Böyle bir barışa duyulan arzuyu Kant, bir zamanlar Avrupa prenslerinin paralı asker ordularıyla sürdürdüğü savaşların yol açtığı zararlarla açıklar. Bu zararları sıralarken başta, verilen insan kayıplarının değil, "zorbalıkların" ve "yakıp yıkmaların",

özellikle de büyük savaşlar sonrasında ülkede yaşanan yağmalamaların ve yoksulluğun altını çizer; savaşın olası sonuçları olarak da, köleleştirmeyi, özgürlüğün yitirilmesini ve yaderkliği vurgular. Bununla birlikte, törelerin yozlaştırılmasmdan da söz eder; çünkü yönetilenler (*Untertan*) yönetimler tarafından yasaya aykırı davranışlara, ispiyonculuğa ve yanlış haberlerin yayılmasına ya da –keskin nişancılar ve alçakça cinayet işleyen kimseler olarak– hainliğe teşvik edilmektedirler. İşte bu, 1648 Vestfalya Barışı'ndan beri güçler sisteminde, anlaşmazlıkların çözümü için meşru bir araç olarak devletlerarası hukukça kurumsallaştırılan, sınırları belli bir savaşın panoramasıdır. Bu türden bir savaşa son vermek, barış durumunu tanımlamaktadır. Belirli bir barış antlaşması nasıl ki herhangi bir savaşın getireceği zararlara son veriyorsa, barış birliği de, "tüm savaşları ebediyen sonlandırmalı" ve bu türden bir savaşın yaratacağı zararları baştan ortadan kaldırmalıdır. İşte "ebedî barışın" anlamı budur. Barış, aynı savaş gibi sınırlandırılmıştır.

O zamanlar Kant'm bildiği savaşlar, tek tek devletler ve ittifaklar arasında bölge sınırları içerisinde kalan anlaşmazlıklardı, dünya savaşları değil. Düşündüğü şey, kabineler ve devletler arasındaki savaşlardı, iç savaşlar ve halk savaşları değil. Kastettiği savaşlar, savaşan birliklerle sivil halk arasında ayrımı öngören, teknik açıdan sınırlandırılmış savaşlardı, partizan mücadeleleri ve bomba terörü değil. Aklındakiler, siyasî açıdan hedefleri sınırlandırılmış olan savaşlardı, ideolojik güdülenmiş, yok etmeye ve zorla yerinden uzaklaştırmaya yönelik savaşlar değil.[2] Kant'ın sınırları çizilmiş savaş düşüncesi, savaşı ve barışı düzenleme konusunda devletlerarası hukukun normlaştırılmasına dayanmaktadır. "savaştaki" ve "savaş sonrasındaki" hak ve hukuku belirleyen "savaşma" hakkı, yani *ius ad bellum*, aslında hiç de hak değildir. Çünkü, bu yalnızca, devletlerarası hukuk öznelerine doğal –yani ilişkilerinin yasalarla yönlendirilmediği– durumda hak olarak verilmiş özgür istemi açığa çıkarmaktadır (*Werke VI*, 212). Bu kanunsuz durumda devreye giren ceza hükümleri de –savaş halindeki devletin mahkemelerince verilse dahi–, yalnızca savaştaki davranışları kapsamaktadır. Savaş suçları, savaş *esnasında* işlenen suçlardır. Fakat sınır-

ötesi yürütülen savaşlar ve bunun sonucunda barış kavramı kapsamında yapılan ek düzenlemeler, bizzat –saldırı savaşı biçimindeki– savaşın kanundışı kılınması ve cezalandırılması gereken bir suç olduğu düşüncesini gerektirecektir; ne var ki, Kant için savaş bir suç anlamı taşımaz.

Ebedî barış, her ne kadar önemli bir özellik olsa da, dünya vatandaşlığı konumunun yalnızca bir bulgusudur. Kant'ın çözmesi gereken *asıl sorun* da, hukuksal açıdan böyle bir durumun kavramsallaştırılmasıdır. Kant, dünya vatandaşlığı hukukuyla klasik devletlerarası hukuk arasındaki farkı, *ius cosmopoliticum*'a özgü olanı göstermek zorundadır.

Devletlerarası hukuk, doğal durumdaki hukuk gibi yalnızca buyurucu iken, dünya vatandaşlığı hukuku, aynı devletin yaptırım hakkı gibi, doğal duruma mutlak bir son verecektir. Bu nedenle, dünya vatandaşlığı durumunu ele alırken Kant her seferinde, belirli bir devletin toplum sözleşmesiyle ülke vatandaşlarına yasalar güvencesinde özgürce bir yaşam sağlayan doğal durumla benzerlik kurmuştur. Nasıl ki burada, kendi başının çaresine bakan bireyler arasında doğal duruma son verildiyse, savaşçı devletler arasında da son verilmelidir. "Zum Ewigen Frieden" yazısını kaleme almadan iki yıl önce yayımladığı bir makalesinde Kant, bu iki olgu arasında sıkı bir koşutluk görmüştü. Bu makalesinde de, sosyal refah düzeyinin bozulmasını ve özgürlüğün yitirilmesini, felaketlerin en büyüğü olarak ele alır, sonra da şöyle devam eder: "Evet buna karşı yapılacak tek şey, (tek tek herkesin devlet hukukuna ya da medenî hukuka uymak zorunda olduğu gibi) her devletin boyun eğmesi gereken, iktidar gücüyle herkesi bağlayan yasalara temellendirilmiş devletlerarası hukuku hayata geçirmektir; çünkü salt güçler dengesiyle Avrupa'da genel bir daimî barışı sağlamak, ...düpedüz bir hayaldir" (Über den Gemeinspruch, *Werke VI*, 172). Fakat burada henüz sözünü ettiği, "tüm devletlerin kendi isteğiyle boyunduruğu altına girecekleri genel bir halklar devletidir". Ancak iki yıl sonra Kant, "Milletler Cemiyeti" (*Völkerbund*) ve "Halklar Devleti" (*Völkerstaat*) arasındaki farka titizlikle eğilmiştir.

Artık "dünya vatandaşlığı" biçiminde betimlenen durum, devlet içi hukuksal durumdan farklılık göstermelidir: Bundan

böyle devletler, tıpkı vatandaşlar gibi, daha üst bir gücün koyduğu zorunlu yasalara boyun eğmeyecek, tersine bağımsızlığını korumaya devam edecektir. Karşılıklı ilişkilerde savaş aracından sonsuza dek kaçınacak olan özgür devletler federasyonu, üyelerinin egemenliğini dokunulmaz bırakmalıdır. Daimî ortaklığa girişen devletler, selahiyet-yetkilerini koruyup, devletsel niteliklerle donanmış bir dünya cumhuriyeti olarak ortaya çıkmayacaktır. "Olumlu bir dünya cumhuriyeti düşüncesi", yerini, "savaşı geri püskürten bir ...birliğin kurulması amaçlı, olumsuzlayıcı buyruğa" bırakmıştır (*Werke VI*, 213). Bu birlik, artık toplum sözleşmesi modeli uyarınca değil, devletlerarası hukukça yapılmış egemen iradeli antlaşmalarla ortaya çıkmalıdır. Çünkü antlaşmalar, üyelerin karşılıklı itiraz edilebilir haklarına temellendirilmiş değildir; tersine onları sadece daimî bir ittifak –"sürekli özgür bir ortaklık"– içerisinde birleştirmiştir. O halde, devletlerarası hukukun öylesine bağlayıcı gücünün ötesinde Milletler Cemiyeti biçimindeki birleşmeyi sağlayan tek şey, "devamlılık" özelliğidir. Fakat Kant yine de Milletler Cemiyeti'ni, "devamlılığı olan bir devlet kongresiyle" karşılaştırmaktadır (Rechtslehre [Hukuk öğretisi], no. 61).

Bu yapılanmadaki çelişki açıkça ortadadır. Çünkü başka bir yerde Kant, kongreyle, "yalnızca farklı devletlerin istemli, fakat her an için ayrılabilir bir araya gelişini" kasteder, "...(Amerikan eyaletlerinde olduğu gibi) bir devlet anayasasıyla temellendirilmiş bir birleşmeyi değil" (Rechtslehre, *Werke IV*, 475). Fakat birleşmedeki devamlılığın –ki uluslararası anlaşmazlıkların "sivil biçimde" uzlaştırılması buna bağlıdır–, anayasal düzene benzer hukukî taahhütler olmaksızın, nasıl güvence altına alınabileceğini Kant açıklamamıştır. Kant bir yandan, sözleşmelerin çözülebilir olması koşuluyla, üyelerin egemenliğini korumak ister; kongrelerle gönüllü ortaklıklar arasında Kant'ın yaptığı karşılaştırma, bunu açıkça ortaya koymaktadır. Diğer yandan, daimî barışı sağlayacak federasyonun, geçici ittifaklardan farklılık göstermesini ister: Kant'a göre üyeler, gerektiğinde kendi devlet anlayışlarını, ortak açıklanmış hedeflerin altında tutma, "anlaşmazlıklarını ...savaşla değil, ...ortak yürütülen davalarla çözme" konusunda kendilerini *sorumlu* hissetmelidirler. Böyle bir so-

rumluluk olmadan devletlerin barış kongresi ve gönüllü ortaklıklar, "daimî olacak" biçimde süreklilik gösteremeyecektir; tersine husursuzluk yaratacak çıkar ilişkilerine mahkûm kalacak ve sonunda da –Cenevre Milletler Cemiyeti gibi– dağılacaktır. Kant'm burada *hukuksal* bir sorumluluğu düşünmüş olabileceğini sanmıyorum; çünkü Milletler Cemiyeti'ni, ortak organlarla devlet niteliğine ve bu oranda zorlayıcı bir otoriteye sahip bir örgütlenme olarak algılamış değildir. Bu nedenle, hükümetlerin yalnızca *ahlâksal açıdan* bir öz-bağlayıcılık getirdiklerine inanmak zorunda kalır. Bu da diğer yandan, Kant'ın zamanın siyasî yapılanmasına bütün çıplaklığıyla getirdiği betimlemelerle hiçbir biçimde bağdaşmamaktadır.

Kant da aslında bu sorunu görmüştür, fakat akla yönelttiği bir çağrıyla bu sorunu aynı zamanda gizlemiştir: "Eğer (bir) devlet: 'her ne kadar ben, haklarımı koruyan, benim de onun haklarını koruduğum, en üstte bir yasama erkini tanımasam da, benimle diğer devletler arasında bir savaş olmamalıdır' diyorsa, bu durumda aklın, devletlerarası hukuk kavramıyla birleştirmek zorunda olduğu şey, geçici kurulan toplumsal birlik, yani özgür federalizm değilse, haklarıma ilişkin inancımı, hangi temeller üzerine oturtmak istediğim anlaşılır olmayacaktır ki" (*Werke VI*, 212). Fakat bu güvence yine de, egemen devletler olarak kalacak devletlerdeki öz-bağlayıcılığın sürekliliğini nasıl sağlanabileceği sorusunu yanıtlamamaktadır. Kaldı ki bu, bir düşünceye görgül olarak nasıl yaklaşılacağı sorusunu değil, o düşüncenin yorumlanışını ilgilendirmektedir. Eğer Milletler Cemiyeti ahlâksal değil de, hukuksal bir düzenleme biçiminde yapılanacaksa, Kant'ın birkaç sayfa sonra değindiği gibi, "iyi bir devlet anayasası" –yani üyelerinde "iyi bir ahlâk oluşumu" beklentisinden yola çıkan değil, bunu en iyi biçimde geliştirebilen bir anayasa– gerektirdiği niteliklerden yoksun olmamalıdır.

Tarihsel açıdan bakıldığında, Kant'ın, tek bir *anayasa etrafında* halklar topluluğunu *bir araya getirme* projesi karşısındaki çekingenliğini gerçekçi karşılamak gerekir. Amerikan ve Fransız devrimlerinden sonra hemen ortaya çıkan demokratik hukuk devleti, o zamanlar henüz istisna idi, kural değil. Güçler sistemi yalnız ve yalnız, egemen devletlerin devletlerarası hukukun öz-

neleri olabilmesi koşulunda işliyordu. Dış egemenliğin anlamı, bir devletin, uluslararası arenada bağımsızlığını, yani sınırlarının bütünlüğünü, gerektiğinde askerî güçle kanıtlayabilme yetisidir; iç egemenliğin anlamı ise, iktidar tekelinde olan, yönetim gücü ve pozitif hukukun araçlarıyla kendi ülkesi içerisinde huzur ve düzeni koruyabilme yetisidir. Devlet anlayışı, sınırları belli savaşları kapsayan, akılcı bir iktidar politikasının esaslarına göre belirlenir; iç politika da, her şeyden üstün tutulan dış politikadan sonra gelir. Dış ve iç politika arasmdaki bu denli keskin ayrım, iktidar sahibinin elindeki ordu ve polis güçleriyle ölçülen, siyasî açıdan net ama dar anlamlı bir güç kavramına dayanır.

Bu sınırı, klasik-modern devletler âlemi koyduğu sürece, devletlerin egemenliğini tanımayan bir dünya vatandaşlığı düzenine getirilen bakış açıları, gerçekdışı olacaktır. Bu da, halkların neden güçlü bir devletin hegemonyası altında birleşme olanağından başka bir seçenekleri olmadığını gözler önüne serer; bunu Kant, "evrensel monarşi" imgesiyle somutlaştırmaktadır (*Werke VI*, 247): Sözü edilen bu koşullar altında hüküm süren bir iktidar gücü, herhalde "en feci despotluğu" beraberinde getirir (*Werke VI*, 169). Kant'ın, o zamanki deneyimleriyle, bağımsız ve iktidar politikasına inancı tam bir devletler federasyonunun kurulması ve korunmasında, ahlâksal motiflerin de rol oynayabileceği kolay kolay düşünülemez. Bu *sorunun çözümü* için Kant, dünya vatandaşlığı gözüyle bir tarih felsefesi geliştirir. Bununla amacı, ilk bakışta ihtimal dahilinde görünmeyen, "siyaset ile ahlâk ortaklığına", "doğanın gizli amacı" boyutuyla inandırıcılık kazandırabilmektir.

II

Kant, akla doğal olarak yakın gelen başlıca önemli üç eğilimden söz eder. Bunlar, bir Milletler Cemiyeti'nin, devletlerin öz-çıkarlarına neden uygun olabileceğini açıklar: (1) Cumhuriyetlerin barışçıl doğası, (2) dünya ticaretinin toplumsallaştırma gücü ve (3) siyasî kamuoyunun işlevi. Bu iddialara tarihsel açıdan bakmak, iki yönde faydalı olacaktır. Bunlar bir yandan

içerdikleri anlam bakımından, 19. ve 20. Yüzyıllardaki gelişmelerle yanlışlanmıştır; diğer yandan kendine özgü bir diyalektiğe sahip tarihsel gelişmelere dikkatleri çeker. Bu gelişmeler, 18. Yüzyıl'ın koşulları altında Kant'ın kuramını temellendirdiği çıkış noktalarının bir yandan artık geçerli olmadığını gösterirken, bir başka açıdan, zamana uygun olarak yeniden formüle edilen bir dünya vatandaşlık hakları anlayışının –20. Yüzyıl'la birlikte değişen koşulları nasıl yorumlarsak yorumlayalım– birbirine destek güçler yapılanmasını sağlayabileceği konusuna açıklık getirmektedirler.

(1) Bu ilk iddia, uluslararası ilişkilerdeki savaşçı ruhun devletlerdeki cumhuriyetçi yönetim biçiminin başarılı bir biçimde kendini göstermesine bağlı olarak azalacağını savlamaktadır; çünkü demokratik anayasal devletlerde yaşayanlar, kendi çıkarları için hükümetlerini barışçıl politikalara teşvik ederler: "Savaşma kararını vermek için, devlet vatandaşlarının oluruna gereksinim duyuluyorsa, böyle kötü bir oyunu başlatmadan önce, savaşın tüm sıkıntı ve eziyetlerini kendileri çekeceklerinden, ... iyice düşünmekten daha doğal bir şey olamaz." Bu iyimser yaklaşım, insanları harekete geçiren, daha 1795'te Kant'ın çelişkilerini fark etmediği bir düşünceyle çürütülmüştü; burada kastettiğim, ulus düşüncesidir. Ulusçuluk kuşkusuz, yönetilenlerin artık devletleriyle özdeşleşerek birer etkin vatandaşa dönüşmesi için bir araçtı. Fakat bu, demokratik ulus-devletini, bir zamanlar hanedanlıkla yönetilen otoriter devlete göre daha barışçıl yapmamıştı.[3] Çünkü, egemen devletlerin klasik anlamda kendini kanıtlayabilmesi, ulusal hareketler açısından özgürlük ve ulusal bağımsızlık kavramlarını çağrıştırır. Bu nedenle de, vatandaşlardaki cumhuriyetçi anlayış, halkı ve vatanı için savaşmaya ve ölmeye hazır olmakla ölçülmeliydi. Kant, zamanın paralı asker ordusunu, "insanları salt makineler olarak... bir başkasının güdümünde kullanmaya" yarayan bir araç olarak görmekle ve milislerin kurulmasını talep etmekle pek de haksız değildi; ancak, milliyetçilik ruhuyla tutuşan zorunlu askerlik seferberliklerinin, bir dönem boyunca ideolojik anlamda sınırları aşarak, yakıp yıkan özgürlük savaşlarına neden olabileceğini de hiç kestirememişti.

Öte yandan, devlet içerisinde demokratik bir düzenin sağlanmasıyla, dışarıya karşı barış yanlısı bir tutum içinde olunacağı düşüncesi de pek yanlış değildir. Gerçi tarih istatistikleri, demokratik yapılanmış devletlerin, (şu ya da bu biçimdeki) otoriter rejimlere göre daha az savaştıklarını değil, karşılıklı ilişkiler konusunda daha az savaşçı ruha sahip olduklarını gösterir. Bu sonuç ilginç bir yoruma olanak sağlar.[4] Nasıl ki özgürlükçü kurumlara alışmış bir halkın evrensel değer yargıları, dış politikayı biçimlendiriyorsa, demokratik bir toplum da belki genelde daha az barışçıl, fakat farklı nitelikli savaşlar sürdüren bir toplum olarak kendini gösterir. Vatandaşların beklentileriyle, devletin dış politikası da değişir. Askerî gücü devreye sokmak, artık yalnızca bölgeci bir devlet anlayışı kararına değil, *aynı zamanda*, otoriter-olmayan devlet ve yönetim biçimlerinin uluslararası yaygınlaştırılmasına dayanmaktadır. Fakat değer öncelikleri, ulusal çıkarların ötesinde, demokrasi ve insan haklarının hayata geçirilmesi yararına geliştiği takdirde, güçler sistemini işleten koşullar da değişecektir.

(2) İzleyebildiğimiz kadarıyla tarih, bu ikinci iddiayla benzer bir diyalektik içerisindedir. Kant açıkça yanılmıştı, fakat dolaylı olarak da haklıydı. Çünkü Kant, toplumlarda gittikçe artan haberleşme, insan ve mal trafiğiyle gelişen karşılıklı bağımlılığın (*Interdependenz*) (*Rechtslehre*, [Hukuk öğretisi], no. 62), özellikle de ticaretin yaygınlaşmasıyla, halkları barışçı ortamda birleştirmeye götürebileceği düşüncesini taşıyordu. Modern çağın başlarında yaygınlaşan ticarî ilişkiler, Kant'm yaklaşımına göre, "karşılıklı çıkarlarla" barışçıl ilişkileri koruyacak bir dünya pazarı oluşturur: "Savaşla bir arada yürüyemeyen, er ya da geç tüm halkları güçlendiren, tek şey ticaret ruhudur. Çünkü, devlet gücü altında işleyen tüm güçler arasmda para gücü, en güvenilir güç kaynağı olarak kendini kabul ettirmiştir; bu nedenle de devletler, ...soylu barışı sağlayabilmek için ısrarlıdırlar" (*Werke VI*, 226). Kuşkusuz Kant o tarihlerde –sonraları Hegel'in İngiliz ekonomistleri hakkında yaptığı araştırmalardan öğrendiği[5]–, kapitalist gelişmenin, hem barışı, hem de özellikle siyasî liberal toplumların olası barışa hazır oluşlarını tehdit ederek sosyal sınıflar arasında bir ayrıma yol açacağını henüz

bilmiyordu. Kant, önceleri, hızlı kapitalist bir sanayileşme süreci içerisinde artan sosyal gerginliklerin sınıflararası çatışmalarla iç politikaya büyük sorun getirebileceğini ve dış politikayı da, savaşçı bir emperyalizme sürükleyeceğini öngörmemişti. 19. Yüzyıl'ın sonlarında ve 20. Yüzyıl'ın ilk yarısında Avrupa hükümetleri, sosyal anlaşmazlıkları dışa yöneltmek ve dış politikada sağlayacağı başarılarla denge sağlamak için, her zaman milliyetçiliğin itici gücünden faydalanmıştır. Ancak İkinci Dünya Savaşı'nda yaşanan facialardan sonra, yani köklü bir milliyetçiliğin enerji kaynaklarını tükettiği dönemlerde, sınıf çatışmaları başarılı bir sosyal devlet düzeniyle etkisizleştirilerek, gelişmiş toplumlarm iç düzeninde değişiklikler yapılabilmişti. Bu değişikliklerle, ulusal ekonomilerin –en azından OECD-dünyası içerisinde– oluşturduğu kartelleşme, Kant'm haklı olarak barış yanlılığına bir fayda sağlayacağı umudunu taşıdığı, "uluslararası politikanın ekonomikleştirilmesine"[6] varabilecekti. Bugün, dünya çapında yaygınlaşmış kitle iletişim araçları, ağlar ve sistemler, bölgede ve uzakta yaşanan olaylardan karşılıklı etkilenmelere yol açan simgesel ve sosyal ilişkilerin yoğunlaşmasını zorunlu kılmaktadır.[7] Bu küreselleşme süreçleri, karmaşık toplumları, teknik açıdan yetersiz altyapıları nedeniyle, daha da yaralamaktadır. Nükleer silahlara sahip büyük güçler arasındaki askerî anlaşmazlıklardan, risklerin çok masraflı olması nedeniyle artık söz edilemezken, bölgesel anlaşmazlıklar, oldukça fazla ve ağır kurbanlar vererek artmaktadır. Bir diğer açıdan küreselleşme, klasik devletlerarası hukukun önemli koşullarını da sorgulamaktadır – yani devletlerin egemenliğini, iç ve dış politika arasında yapılan keskin ayrımları.

Ulus-aşırı işletmeler ve uluslararası etkin özel bankalar gibi, devletsel-olmayan dinamikler, biçimsel açıdan sahiplenilen ulus-devlet egemenliğini içten içe tahrip ederler. Bugün, dünya çapında iş yapan otuz büyük işletmeden her birinin yıllık cirosu, Birleşmiş Milletler Örgütü'nde temsil edilen doksan devletin millî gelirinden daha fazladır. Ekonomik açıdan en güçlü ülkelerin hükümetleri bile bugün, ulus-devlet sınırları içerisindeki hareket alanlarıyla, dünya ticaretinin değil, küresel örgüleşmiş üretim ilişkilerinin buyrukları arasında kalman ikilemin

farkındadırlar. Egemen devletler ancak, siyasî yollarla etkileyebilecekleri "ulusal ekonomiler" söz konusu olduğu sürece, ekonomilerinden yarar sağlayabilirler. Fakat ekonominin ulusallıktan çıkarılmasıyla, özellikle de para piyasasının ve sanayi üretiminin dünya çapında örgüleşmesiyle, ulusal politika, genel üretim koşulları konusunda egemenliğini –ve bununla birlikte, erişilen sosyal standardın korunmasını sağlayacak itici gücünü– yitirir[8].

Aynı zamanda, egemen devletler için esas alman, iç ve dış politika arasındaki sınır da belirsizleşir. Klasik iktidar politikasının çehresi, yalnızca demokratikleşme ve insan hakları politikası için ek olarak getirilen normatif ölçütlerle değil, gücün kendine özgü biçimde yaygınlaştırılmasıyla değiştirilir. İşbirliğine gün geçtikçe daha fazla duyulan zorunluluk nedeniyle, algılanan durumların yapılandırılması, ilişkilerin kurulması ya da iletişim kanallarının kesilmesi, gündemlerin ve sorunların tanımlanması konusunda az çok dolaylı söz sahibi olabilmek artık önem kazanır. Genelde çerçeve koşulları konusunda söz sahibi olmak –bunlara dayanarak, diğer aktörler karar verirler–, hedefleri doğrudan kabul etmekten, yürütmeyi uygulamaktan ya da şiddet tehdidinde bulunmaktan daha önemlidir.[9] "Soft power" (yumuşak güç), "hard power"ı (ağır gücü) bastırmış ve Kant'çı özgür devletler ortaklığının bel bağladığı öznelerin elinden bağımsızlıklarının temellerini almıştır.

(3) Tasarı olarak ortaya atılan Milletler Cemiyeti'nin, yalnızca "hayalperest bir düşünce" olmadığını göstermek için Kant'ın ortaya attığı üçüncü iddiayla ilgili söyleyeceklerim diğerlerinden pek farklı olmayacaktır. Cumhuriyetçi bir toplumda kamuoyunun değerlendirmesine bırakılmış politikanın ölçütlerini koyan, anayasa ilkeleridir. Her ne kadar siyaset yalnızca söylemlerden ibaret olsa da, hükümetler "açıkça salt zekâ yatkınlığıyla politika yapmayı" göze alamazlar (*Werke VI*, 238). Bu bağlamda sivil toplumun denetleyici bir işlevi vardır: Sivil toplum, kamunun benimsediği maksimlerle uyuşmayan ve "dürüst olmayan" niyetlerle yürütülen siyasetlere, eleştirilerle engel olabilecektir. Kant'ın yaklaşımına göre, nasıl ki filozoflar, "toplumun hukuk eğitmenleri" kimliğinde, ya da, entelektüel

kamuoyu, "açık platformlarda, özgürce savaş ve barış maksimlerine ilişkin düşüncelerini" ifade ederek kamuoyunu ilkeler konusunda aydınlatabiliyorsa, toplumun da bunun yanı sıra, programlayıcı bir işlevi olması gerekir. Herhalde Kant, şu etkileyici satırları yazarken, II. Friedrich ve Voltaire örneğini göz önünde bulundurmuştu: "Kralların felsefe yapmasını ya da filozofların kral olmasını ne beklemeliyiz ne de arzu etmeliyiz; çünkü iktidar veya nüfuz gücüne sahip olmak, aklın özgürce yargıda bulunmasını kesinlikle engelleyecektir. Fakat eşitlik yasaları doğrultusunda kendilerini yönetenlerin filozof sınıflarını susturmak ya da ortadan kaldırmak yerine, onların açıkça konuşmalarına izin vermeleri, kralların ve kraliyet mensuplarının işlerine geldiğinden, her ikisi için de vazgeçilmezdir ve ... endişe verici değildir" (*Werke VI*, 228).

Bir süre sonra Fichte'nin ateizm kavgasında da gösterdiği gibi, Kant'ın sansür endişesi haklıydı. Felsefenin ikna gücüne ve filozofların dürüstlüğüne duyduğu güveni de hoş görmek istiyoruz; çünkü akılcı kuşku (*Vernunftskepsis*) henüz 19. Yüzyıl'da önem kazanmış ve büyük ihanetlerin sorumluları da yüzyılımızın entelektüelleri olmuştur. Bundan da önemlisi: Kant, büyük kamuoyu içerisinde oldukça küçük bir kesimin oluşturduğu, çokyönlü, edebiyatla yoğurulmuş, engin fikirlere götüren bir topluluğun daha şeffaf olacağını düşünüyordu. Hiç şüphe yok ki Kant, böyle bir kamuya ileride, elektronik kitle iletişim araçlarıyla hükmedileceğini, onun, anlambilimsel açıdan bozulmuş, resimler ve görsel gerçeklerle bezenmiş, yapısal bir değişikliğe uğrayacağını öngöremezdi. Bu "konuşan" aydın ortamın, hem akıl almaz bir öğreti yoksunluğuna varacağını, hem de sözlerle yanıltmacı bir işlev üstleneceğini nasıl kestirebilirdi ki?

Sanırım, *dünya çaplı* bir kamunun vaktinden önce, fakat şimdi anlaşılıyor ki, ileriyi görmeden oluşturulmasına cesaret veren, bu bilmezlik örtüsü olsa gerek. Çünkü bu yapılanma, küresel iletişim sonucunda daha yeni ortaya çıkmıştır: "Yeryüzündeki halklara (!) genel olarak baktığımızda, ...dünyanın neresinde olursa olsun tüm toplumlar, çiğnenen haklar karşısında artık aynı duyarlılığı göstereceğinden, dünya vatandaşlık hukuku düşüncesinin hayalî ve abartılı bir hukuk fikri olduğu

söylenemez; aksine bu düşünce, insan hakları ve ebedî barış konularında, devlet hukuku ve devletlerarası hukukta ...yer alan boşlukları tamamlayacak zorunlu bir yapılanmadır; bu koşulla da (yani işleyen bir dünya kamuoyuyla, J. H.), giderek ebedî barışa doğru yaklaşmak, bize haz verecektir." (*Werke VI*, 216 ve devamı)

Gerçekten dünya kamuoyunun dikkatlerini üzerine çeken ve görüşleri dünya çapında kutuplaştıran ilk olaylar, herhalde Vietnam Savaşı ve Körfez Savaşı olmuştu. Birleşmiş Milletler Örgütü (BMÖ) daha yakın zamanda, (Rio de Janeiro'da) dünyayı sarsan ekoloji, (Kahire'de) nüfus artışı, (Kopenhag'da) yoksulluk ve (Berlin'de) iklim sorunlarına ilişkin ardı ardına konferanslar düzenlemiştir. Bu "dünya zirvesini", dünya kamuoyunda hayatî sorunları salt gündemleştirerek, yani dünya kamuoyuna seslenerek, hükümetlere uygulanan, en azından belirli bir siyasî baskı niteliğinde bir dizi girişimden biri olarak düşünebiliriz. Fakat bununla birlikte, bu özel konularda sağlanan o anki duyarlılığın, her zaman olduğu gibi, ulusal platformlarca elde edilmiş yapılanmalarla başka yerlere yönlendirildiğini de göz ardı etmemeliyiz. Birbirlerinden uzak yaşayan, fakat aynı konular hakkında karşılıklı görüşlerini anında aktaran, katılımcılar arasındaki iletişimi sürekli kılmak için destek yapılara gereksinim vardır. Ancak bu anlamda, hâlâ dünya çaplı, hatta acilen zorunlu Avrupa çaplı bir kamuoyu bile yoktur. Fakat yalnızca bu tür konferanslarda değil, aynı zamanda ulusötesi toplulukları oluşturmak ve harekete geçirmek için etkin bir rol oynayan Green Peace ya da Amnesty International gibi devletsel-olmayan yeni organizasyonlar, kamuoyunda, devletlere karşı uluslararası örgüleşmiş sivil toplumdan çıkan aktörlerin sayısının gün geçtikçe arttığına ilişkin bir göstergedir.[10]

Haklı olarak Kant'ın önemle üzerinde durduğu kamuoyu ve kamu olgusu, toplumun siyasî kültürü ve hukuksal esasları arasındaki ilişkiye işaret etmektedir.[11] Çünkü liberal bir siyasî kültür, hem özgürlük kurumlarının kök salacağı zemini, hem de, halkın siyasî uygarlaşma süreci içerisinde gelişmeleri güdüleyecek ortamı oluşturur.[12] Evet, Kant, "ilkeler konusunda büyük oranda tekseslilik" sağlayacak olan "kültür kaynaşma-

sı"ndan (*Anwachsen der Kultur*) söz eder (*Werke VI*, 226); aynı zamanda da, kamusal iletişimsel özgürlüklerin kullanılmasıyla, siyasî toplumsallaşma yoluyla halkın yaklaşımını ve düşünüş biçimini uyaran aydınlanma sürecinin sağlanabileceğini düşünür. Bu bağlamda Kant, "aydın insanın, özümsediği iyiyi tüm kalbiyle kabul etmekten asla vazgeçmeyeceğinden" söz eder (Idee zur einer Allgemeinen Geschichte [Bir Genel Tarih Düşüncesi Üzerine], *Werke VI*, 46 ve devamı). Fakat bu yaklaşımlar, sistematik bir önem kazanmamıştır; çünkü aşkmlık felsefesinin dallandırılmış kavramsallaştırmaları, içtekileri dıştakilerden, ahlâklılığı meşruluktan ayırır. Kant özellikle, liberal siyasî bir kültürün, akılcı çıkarlarla ahlâksal anlayış ve alışkanlıklar arasında, bir yandan gelenek diğer yandan da eleştiri arasında kurduğu bağlantıyı yadsımaktadır. Oysa böyle bir kültürün uygulamaları, hem ahlâk, hukuk ve politika yapılanmasını sağlar, hem de siyasî öğrenme süreçlerini güdüleyecek bir kamuoyu için uygun içerikler oluşturur.[13] Bu nedenle Kant'ın, "patolojik olarak zorla kabul ettirilen bir birlikteliğin, ahlâksal bir bütün oluşturan bir topluma nasıl dönüşebileceğini" açıklamak için, fizikötesi doğal bir duruma geri dönmemesi gerekirdi (Idee zu einer Allgemeinen Geschichte, *Werke VI*, 38).

Bu eleştirel çözümlemeler, Kant'ın ortaya attığı dünya vatandaşlığı durumunun, bu denli değişen dünya konjonktürü içerisinde de yeri olsun isteniyorsa, yeniden formüle edilmesi gerektiği anlamına gelir. Temel kavramlar çerçevesinde gerek duyulan bu revizyon, Kant'ın düşüncesi yerinde saymadığından, aslında zor olmayacaktır. Başkan Wilson'm kararlı politikasından ve Cenevre Milletler Cemiyeti'nin kurulmasından bu yana, bu yaklaşım siyasete girmiş ve yürürlüğe alınmıştır. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra da, bu ebedî barış düşüncesi, Birleşmiş Milletler'in (ve devletler-üstü diğer organizasyonların) kurumlarında, açıklamalarında ve politikalarında daha somut bir biçim kazanmıştır. 20. Yüzyıl'da yaşanan benzeri görülmemiş felaketler de bu düşünceye yeni bir ivme kazandırmıştır. Bu kasvetli ortamdan dünya ruhu kendini sıyırmıştır; Hegel olsaydı herhalde şöyle derdi: bir darbe yapmıştır.

Birinci Dünya Savaşı, Avrupa toplumlarını, bölgesel ve teknolojik açıdan sınırsız bir savaşın korku ve dehşetiyle, İkinci Dünya Savaşı da, ideolojik açıdan sınır-aşırı bir savaşın toplu katliamlarıyla karşı karşıya bırakmıştır. Hitler tarafından düzenlenen topyekûn savaş, dünyayı tümüyle sarsan, sonuçta da devletler ve dünya vatandaşlığı hukukuna geçilmesini sağlayan bir medeniyet çöküşüne (*Zivilisationsbruch*) neden olmuştur. Bir yandan, 1928'deki Kellogg (ya da Paris)-Paktı'nda savaşın kınanmasıyla ilgili ilkeler, Nürnberg ve Tokyo askerî mahkemeleri tarafından ceza hükümleri olarak benimsenmiş; bundan böyle savaşta işlenen suçlar hakkında yaptırımlar değil, savaşın bizzat suç olduğu yaptırımı hükme bağlanmıştır ve bundan böyle "savaş suçu" takip edilebilecektir. Diğer yandan ceza yasaları, "insanlığa karşı işlenen suç", kapsamıyla genişletilmiştir – devlet organlarınca meşru kılınan suçlar saptanmış ve sayısız örgüt üyelerinin, delegelerin, memurların, iş adamlarının ve özel insanların desteğiyle yürürlüğe konulmuştur. Bu her iki yeni düzenlemeyle, devletlerarası hukukun özneleri ilk defa, doğal durumun genelde masum olabileceği konusunda inançlarını artık yitirmişlerdir.

III

Temel kavramlar düzeyinde getireceğimiz revizyon, devletlerin dış egemenliğini ve devletlerarası ilişkilerdeki değişen yapılanmayı (1), devletlerin iç egemenliğini ve klasik iktidar politikasındaki normatif kısıtlamaları (2), aynı zamanda, dünya toplumunun katmanlaşmasını ve tehlikelerdeki küreselleşmeyi –ki bu, kastettiğimiz "barıştan" farklı bir kavramsallaştırmayı gerektirmektedir– kapsamaktadır (3).

(1) Kant'ın ortaya attığı, süreklilik arz edecek ve aynı zamanda devletlerin egemenliğini tanıyacak Milletler Cemiyeti kavramı, görüldüğü gibi, sağlam değildir. Dünya vatandaşlığı hukuku, hükümetleri tek tek bağlayacak biçimde kurumsallaştırılmalıdır. Milletler Cemiyeti, üyelerini, yaptırımlarla hukuka uygun davranışlara en azından teşvik edebilmelidir. Ancak bu

biçimde, kendini kanıtlayan egemen devletlerin oluşturduğu karşılıklı tehdide dayalı, stabil olmayan sistem, devlet işlevini üstlenen –yani üyelerarası ilişkiyi hukuksal açıdan düzenleyip bu kurallara uyulup uyulmadığını denetleyen– ortak kurumları olan bir federasyona dönüşecektir. Sözleşmeler uyarınca belirlenen uluslararası ilişkilerde birbirlerine çevre oluşturan devletlerin dış ilişkisi, örgüt üyelerince, nizamnamelere ya da yasalara dayalı bir iç ilişki biçiminde yeniden düzenlenebilecektir. Saldırı savaşlarını (paragraf 2'nin 4. maddesindeki şiddet yasağıyla) yasaklayan ve (VII. Bölüm'de) Güvenlik Konseyi'ni, "bir tehdit veya barışta bir bozulma ya da bir saldırı eylemi söz konusu olduğunda", ilgili önlemlere ve gerektiğinde askerî müdahalelere başvurma yetkisini vererek güçlendiren Birleşmiş Milletler Temel Sözleşmesi'nin altında da bu yatmaktadır. Bunun dışında, Birleşmiş Milletler'in bir devletin içişlerine karışma yetkisi (2. paragrafın 7. maddesiyle) açıkça yasaklanmıştır. Her devlet, askerî anlamda kendini savunma hakkına sahiptir. Aralık 1991'de toplanan Genel Kurul, (46/182 sayılı kararla) şunu onaylamıştır: "Bir devletin egemenliği, bölgesel bütünlüğü ve ulusal birliği, Birleşmiş Milletler Temel Sözleşmesi uyarınca tamamıyla tanınmak zorundadır."[14]

Bu iki yönlü düzenlemelerle her bir devletin egemenliğini bir yandan kısıtlayan diğer yandan da güvence altına alan Temel Sözleşme, bir geçiş durumunu hesaba katmaktadır. Çünkü Birleşmiş Milletler, güç tekeline sahip olmak bir yana, henüz kendi silahlı kuvvetlerine sahip olmadığı gibi, kendi komutası altında devreye girebilecek güçlerden bile yoksundur. Bu silahlı güçler ancak, medenî haklarını kullanabilen üyelerin gönüllü olarak yürütecekleri bir işbirliği sonucunda devreye girebilirler. İktidar boşluğunun da, veto hakkına sahip büyük güçleri sürekli üyeler olarak dünya örgütüne bağlayan bir Güvenlik Konseyi yapılandırmasıyla dengelenebileceği düşünülmektedir. Bu da bilindiği gibi, süper güçlerin on yıldır birbirlerini engellemelerine yol açmıştır. Ve inisiyatifler, Güvenlik Konseyi'nin elinde olduğu sürece, eşitlik ilkesinin ihlali karşısında, takdir yetkisi alanı oldukça seçici kullanılmaktadır.[15] Bu sorun, Körfez Savaşı'yla yeniden güncellik kazanmıştır.[16] Lahey Uluslararası Ada-

let Divanı da, fazla önemsiz olmamakla birlikte, yalnızca sembolik bir anlam taşımaktadır; çünkü ancak başvuru üzerine harekete geçebilmekte, (ABD'nin en son Nikaragua durumunda gösterdiği gibi) yargılarıyla da hükümetleri bağlayıcı kılamamaktadır.

Bugün artık en azından nükleer açıdan silahlanmış güçler arasındaki ilişkilerdeki uluslararası güvenlik, Birleşmiş Milletler Örgütü'nün normları çerçevesinde değil, silahlanma alanındaki uluslararası denetim sözleşmeleriyle, özellikle de kurulan "güvenlik ortaklıklarıyla" sağlanmaktadır. Bu ikili sözleşmeler, rakip güçler arasında koordinasyon zorunluluğunu ve denetlemeleri yapılandırmaktadır. Böylece, düzenlemelerin şeffaflığı ve gerekçelerin hesaplanabilirliği konusu, beklentilerin, normatif-olmayan, salt amaca uygun akılcı güvenilirliğine dayanmaktadır.

(2) Kant, devlet egemenliğini aşılması mümkün olmayan engel olarak gördüğünden, dünya vatandaşlığı birliğini, dünya vatandaşlarından oluşan bir birlik olarak değil, devletlerin oluşturduğu bir federasyon olarak tasarlamıştı. Ne var ki Kant, yalnızca devlet içi hukuk durumunu değil, herkesi, "insan olarak" her bireyin sahip olduğu asıl hukuka dayandırmakla, tutarsızlık yaratmıştı. Her birey, eşit özgürlüklerle, ("herkesin herkes hakkında, buna göre de kişinin kendi hakkında karar vereceği") genel yasalara ulaşma hakkına sahiptir. Böyle insan hakları temellerine dayandırılan bir hukuk, bireyleri hak sahibi olarak niteler ve tüm modern hukuk düzenlerini, bireyselliği kollayan bir tarza büründürür.[17] Fakat Kant bu özgürlük güvencesini –"insanın, özgürlük yasalarına göre yapması gerekeni"–, "ebedî barışın esası" olarak, "yani medenî hukukta yer alan, devlet, devletlerarası ve dünya vatandaşlığı hukukuna göre" (*Werke VI*, 223), düşünüyorsa, devlet vatandaşlığı özerkliğini devletlerin egemenliğiyle dolaylılaştırmamalıdır.

Dünya vatandaşlık hukukunda yatan en can alıcı nokta, devletlerarası kolektif hak öznelerinin ötesinde, bireysel hak öznelerinin konumunun ele alınması ve bunların, özgür ve eşit dünya vatandaşlığı ortaklığında, dolaylılaştırılmamış bir üyeliğe temellendirilmesidir. Carl Schmitt, bu can alıcı noktayı kav-

ramış ve buna göre, "her bireyin... aynı zamanda hem dünya vatandaşı hem de (tam hukuksal anlamda) devlet vatandaşı" olduğunu görmüştür.[18] Karşılıklı salahiyet-yetkisi "dünya birliği devletinin" elinde olduğundan ve bireyler, bu uluslararası topluluk içerisinde doğrudan hukuksal bir statü kazandıklarından, üye devletlerin elindeki yetki, "uluslararası ve ulusal işlevi olan ikili roldeki belirli insanların yetkisine" dönüşür.[19] Egemen devletlerde düzen sağlayan bir hukukun en önemli vargısı ise, devlet ve savaş görevlerinde işlenen suçun sorumluluğunu tek tek kişilerde aramaktır.

Bu konuda kaydedilen ilerlemelerle de Kant aşılmıştır. Ağustos 1941'de imzalanan Atlantik Bildirgesi'ne dayanarak, Haziran 1945'teki Birleşmiş Milletler Temel Sözleşmesi, insan haklarının üye devletlerce korunması ve hayata geçirilmesi taahhüdünde bulunmuştur. Aralık 1948'deki Genel Kurul buna, "İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi"yle örnek oluşturacak biçimde açıklık kazandırmış ve günümüze dek birçok kararla geliştirmiştir.[20] Birleşmiş Milletler, insan haklarının korunmasını, yalnızca ulusal boyutlu uygulamalara bırakmamıştır; insan hakları ihlallerinin *saptanması* için kendisi de gerekli her türlü donanıma sahiptir. İnsan hakları komisyonu, "olabilir kayıttaki" sosyal, ekonomik ve kültürel temel hakların korunması için, denetleme organlarını ve raporlama işleyişini; vatandaşlık ve siyasî temel hakların korunması için de, bunlardan ayrı olarak, başvuru hakkı mekanizmasını yapılandırmıştır. Kuramsal olarak, kendi hükümeti aleyhine her bir devlet vatandaşına sunulan ve hukuksal olanaklarla yürütülen bireysel başvuru hakkı (ne var ki bu, tüm üye devletlerce kabul edilmiş değildir), devletlere tanınan başvuru haklarından daha büyük bir önem taşımaktadır. Fakat insan hakları ihlallerini denetleyecek ve hüküm verecek bir ceza mahkemesi heyeti bugüne kadar hâlâ kurulmuş değildir. İnsan hakları için Birleşmiş Milletler'de bir yüksek komiserliğin kurulması önerisi de, Viyana İnsan Hakları Konferansı'nda kabul görmemiştir. Nürnberg ve Tokyo'daki uluslararası askerî mahkeme heyetleri modeline göre *ad-hoc* (salt bu amaç için) kurulan savaş suçları mahkemesi yalnızca bir istisnadır.[21] Fakat Birleşmiş Milletler Genel Kurulu, orada

dava konularına temel oluşturan iddiaları, "devletlerarası hukukun ilkeleri" olarak kabul etmiştir. Bu bağlamda, Nazi-Rejimi'nin önde gelen askerlerine, diplomatlarına, bakanlık memurlarına, tıp doktorlarına, bankacılarına ve büyük sanayicilerine karşı yürütülen bu davalarda, yalnız "bir kez yaşanan" olayların söz konusu olduğu, bu nedenle de hukuksal ilerleme için hiçbir örnek oluşturmadığı iddiası, yanlıştır. [22]

İnsan haklarının korunmasında aksayan nokta yine, ulus-devletlerin hükümranlık gücüne gerektiğinde müdahale ederek, genel İnsan Hakları Beyannamesi konusunda duyarlılık kazandıracak bir yürütme gücünün olmayışıdır. İnsan hakları, genelde ulusal hükümetlere karşı savunulacağından, devletlerarası hukuk uyarınca getirilen müdahale yasağı ile ilgili ilkelerin yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir. Somali örneğinden farklı olarak, işleyen bir devlet gücü var olduğu sürece, dünya örgütü, yalnızca (Liberya ve Hırvatistan/Bosna'da olduğu gibi[23]) ilgili hükümetlerin onayıyla bir müdahalede bulunur. Ne var ki, Körfez Savaşı sırasında, Birleşmiş Milletler, Nisan 1991 tarihli 688 sayılı kararla, hukuksal olmasa da fiilen farklı bir adım atmıştır. O tarihte Birleşmiş Milletler, Temel Sözleşme'nin VII. Bölüm'ü uyarınca "uluslararası güvenliğin tehdit edilmesi" durumunda müdahale hakkını kendinde görmüştü; hukuksal açıdan bakıldığında, bu müdahale, bu sefer de yine egemen bir devletin "içişlerine" yapılmış bir müdahale değildi. Kürt mültecilere "sığınma yerleri" sağlayabilmek, yani millî bir azınlığı kendi devletlerine karşı koruyabilmek için, (bu yerleri Türkiye son yıllarda başka amaçlarda kullanmıştı) kara birliklerini Kuzey Irak'ta konuşlandırırken ve Irak hava sahasını ihlal ederken, Birleşmiş Milletler'in bu müdahaleyi fiilen bu anlamda yaptığını müttefikler kavramıştı.[24] İngiliz dışişleri bakanı bu bağlamda, "uluslararası davalarda sınırların genişlediğinden" söz etmişti.[25]

(3) Devletlerarası ilişkilerde değişen yapı ve egemen devletlerin hareket alanına getirilen normatif kısıtlamalar nedeniyle temel kavramlarda gerek duyulan revizyonlar, Milletler Cemiyeti ve dünya vatandaşlığı durumunun düzenlenmesinde yol gösterici olacaktır. Şu anda var olan önemli normlar bunu

göz önünde bulundurmaktadır. Fakat her zaman olduğu gibi, bu normların seslendirilişi ve uygulanışı arasında aykırılıklar vardır. Bugünkü dünya konjonktürü iyimser koşulda, devletlerarası hukuktan dünya vatandaşlık hukukuna geçiş olarak nitelenebilir. Ancak günümüzde yaşananlar, daha çok milliyetçiliğe kaymanın sonuçlarıdır. Bunun yorumu, "karşı" eğilimlerdeki dinamizmi nasıl değerlendirdiğimize bağlıdır. Vaktiyle Kant'ın önemle üzerinde durduğu, cumhuriyetlerin barışçıllığı, küresel pazarların birleştirici gücü ve liberal toplumların normatif özellikli baskısı biçiminde tanımlamalarda ortaya çıkan diyalektik gelişmeleri izledik. Bunlar bugün hiç beklenmedik bir durumla karşı karşıya kalmıştır.

Kant'a göre özgür devletler ortaklığı, barışçıl cumhuriyetlerin öncü çekirdeği etrafmda gittikçe daha çok devletin kristalize olması biçiminde gerçekleşecekti: "Çünkü, güçlü, aydın bir halk, bir cumhuriyet kurabilme fırsatını yakalayabilirse, bunun gibi olabilmek... ve daha fazla birleşmelerle bu türden bir birliği yaygınlaştırmak için, diğer devletlerin federatif birliğine örnek oluşturabilecektir" (*Werke VI*, 211 ve devamı). Gerçekten de dünya örgütü, hemen hemen *tüm* devletleri, –cumhuriyetçi olsun ya da olmasın, insan haklarını tanısın ya da tanımasın– artık birleştirmiştir – ama kendi çatısı altında. Dünyadaki siyasî birlik de, tüm hükümetlerin eşit olarak temsil edildiği, Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'yla kendini göstermektedir. Bununla birlikte dünya örgütü, yalnızca üyelerinin *devletler* topluluğu içerisindeki farklı meşruluk zeminlerini değil, aynı zamanda katmanlaştırılan bir dünya *toplumu* içerisindeki statü farklılıklarını da göz önünde bulundurmaktadır (soyutlamaktadır). Burada "dünya toplumu"ndan söz etmemin nedeni, bilhassa iletişim sistemlerinin ve pazarların bu küresel bütünleşmeyi sağlamış olmasıdır. Fakat aslında, "katmanlaştırılmış" bir dünya toplumu ifadesi daha doğru olacaktır; çünkü dünya pazarı mekanizması, gelişen üretkenlikle birlikte gittikçe artan yoksullukları, daha doğrusu, gelişmişlikle geri kalmışlık süreçlerini beraberinde getirmiştir. Küreselleşme, dünyayı bir yandan ikiye ayırırken, risk toplumu olarak ortak ticarî ilişkiyi de zorunlu kılmaktadır.

Siyaset bilimi bakış açısıyla dünya, 1917'den bu yana üç dünyaya bölünmüştür. Kuşkusuz 1989'dan sonra da, bu Birinci, İkinci ve Üçüncü Dünya betimlemeleri daha başka anlamlar kazanmıştır.[26] Bugünkü *Üçüncü Dünya*, mafya ya da köktendinci dolaylı güçlerin iç düzeni sarstığı bölgelerden oluşur. Bu güçler, devlet altyapısının ve iktidar tekelinin (Somali gibi) neredeyse hiç gelişmemesine ya da, sosyal gerginliklerin artması ve siyasî kültürdeki hoşgörü bilincinin azalması sonucunda (Yugoslavya gibi) iyice çökmesine neden olmaktadır. Bu toplumlar, millî, etnik ve dinî açıdan parçalanma süreciyle karşı karşıya kalmışlardır. Gerçekten de son on yıldır dünya kamuoyunun ilgi odağından oldukça uzak yaşanan savaşlar, daha çok böyle bir iç savaş niteliği taşıyan savaşlardı. Buna karşın *İkinci Dünya*, sömürgecilik sonrası oluşan ulus-devletlerin Avrupa'dan devraldığı iktidar politikası mirasıyla yoğrulmuş ülkelerdir. Bu devletler, iç düzenlerindeki çarpık ilişkileri genelde diktacı anayasalarla dengelerken, dışarıya karşı (örneğin Körfez bölgesinde olduğu gibi) egemenlikleri ve tarafsızlıkları konusunda kararlı görünürler. Her şeylerini askerî güce bağlayıp güç dengesi mantığına göre hareket ederler. Yalnızca *Birinci Dünya* devletleri, ulusal çıkarlarını Birleşmiş Milletler ölçülerindeki dünya vatandaşlığı yapılanmasının gerektirdiği normatif esaslara göre bir dereceye kadar ayarlayabilmeyi başarabilmektedir.

R. Cooper'a göre, Birinci Dünya devletleri arasında olmanın göstergeleri şunlardır: Sınır sorunlarına verilen önemin gittikçe azalması ve içeride meşru kılman çoğulculuğa gösterilen hoşgörü; devletlerarası ilişkilerde, geleneksel iç politika meselelerinde karşılıklı olarak birbirini etkileyebilme –yani iç ve dış politikada artan füzyon–; liberal kamuoyunun baskısı karşısında duyarlılık; sorunların çözülmesinde ve uluslararası ilişkilerin yasalaştırılmasında askerî gücün dışarıda bırakılması; son olarak da, şeffaflık ve güvenilirlik temeli üzerine kurulmuş bir asayiş anlayışına sahip ortakların tercih edilmesidir. Bu dünya adeta, ekonomik ve kültürel açıdan var olan eş-zamansızlıktaki siyasî eş-zamanlılığı ayarlayan günümüz meridyenini tanımlamaktadır. 18. Yüzyıl'ın evladı olarak henüz tarihsel düşünmeyen Kant, bunu göz ardı etmiş ve bununla birlikte, Milletler Ce-

miyeti örgütünün hayata geçirilmesi ve uyguladığı politikaların dikkate alınması konusunda gerek duyulan *asıl soyutlamayı* gözden kaçırmıştı.

Birleşmiş Milletler politikası, ancak ve ancak, sosyal çarpıklıkları ve ekonomik dengesizlikleri aşmak için girişimde bulunduğu takdirde, bu "asıl-soyutlamayı" dikkate alabilecektir. Bu da ancak, dünya toplumundaki kutuplaşmaya rağmen, en az şu üç konuda uzlaşma sağlandığında gerçekleşebilir: Bir arada eş-zamanda barış içerisinde yaşamak zorunda olan toplumlardaki eş-zamansızlıklara ilişkin tarihsel bilincin tüm üyelerce paylaşılması; bir yandan Avrupa'da, diğer yandan Asya ve Afrika'da hâlâ yorumları tartışmalı olan insan hakları konusunda, normatif bir uzlaşı sağlanması[27]; ve son olarak, hedeflenen barış durumu kavramına ilişkin ortak bir yaklaşımın gerçekleştirilmesi. Kant, barışın olumsuzlayıcı kavramıyla yetinmişti. Fakat bu, yalnızca savaşların sınır ötesine yayılması nedeniyle değil, savaşların özellikle toplumsal sorunlardan dolayı ortaya çıkması nedeniyle yetersiz kalmıştır.

Dieter ve Eva Senghaas'ın[28] bir önerisine göre, savaşların çıkış nedenlerindeki karmaşıklık, barışı şiddetten uzak bir *süreç* olarak algılayan, fakat yalnızca şiddetten kaçınmakla da yetinmeyip, farklılaşmış grup ve halkların bir arada yaşaması için gerçek koşulları da sağlayan bir anlayışı gerektirmektedir. Yürürlüğe girecek düzenlemeler, ne tarafların varlıklarını ve özsaygılarını yaralamalı, ne de olası işleyiş biçimleri iyice değerlendirildikten sonra tarafların yeniden şiddete başvurmalarını gerektirecek biçimde, hayatî çıkarlarını ve adalet duygularını zedelemelidir. Böyle bir barış kavramı doğrultusunda yürütülen siyasetler, biçimsel egemen devletlerin iç düzeninde, bağımsız bir ekonomiyi ve tahammül edilebilir sosyal ilişkileri, demokratik katılımı, hukuk devleti düzenini ve kültürel hoşgörüyü sağlayabilmek amacıyla, askerî şiddetten önce, insancıl müdahale de dahil her türlü yönteme başvuracaklardır. Demokratikleşme süreci yararına geliştirilen şiddetten uzak müdahale stratejileri[29], küreselleşme sürecinin *tüm* devletleri birbirlerine bağımlı ve –açıkça ifade edilen ekonomik yaptırımlara kadar varabilen– dolaylı olarak birbirlerini "ılımlı yönde" etki-

leyebilme gücüne sahip olma konusunda duyarlı kıldığı savından yola çıkar.

Kuşkusuz, hedeflerin karmaşık, stratejilerin ise masraflı olması nedeniyle, inisiyatifi elde tutma ve sorumlulukları üstlenme konusunda iktidar güçlerini engellemek de gittikçe zorlaşır. Bu bağlamda önemli dört değişkene en azından değinmekte yarar görüyorum: Dizginleri elde tutacak bir Güvenlik Konseyi yapısı; harekete geçen kitlelerin normatif baskısına tepki vermeleri gerektiğinde, hükümetlerini kısa bir süre için "özverili" politikalara davet edebilen bir siyasî kültüre sahip devletler; dünya örgütüne etkin bir altyapı sağlayacak bölgesel rejimlerin kurulması; ve, küreselleşmeden doğacak tehlikelerin bilincinden hareketle, dünya çapında koordine edilmiş bir ticaret ilişkisine ılımlı bir biçimde karşılıklı zorlama. Ekolojik dengesizliklerin, refah düzeyi ve ekonomik güç dağılımındaki çarpıklıkların, büyük çaplı teknolojilerin, silah –özellikle de NBC-silahları– ticaretinin, terörizmin, uyuşturucu kaçakçılığı nedeniyle işlenen suçların vb.'nin yaratacağı tehlikeler de apaçık ortadadır. Uluslararası sistemin öğrenmeye hazır oluşu konusunda *a fortiori* (peşinen) ümitsizliğe kapılmayan kişi, ümidini, bu tehlikelerin küreselleşmesiyle, tüm dünyanın zaten çoktandır nesnel anlamda istemeden bir risk toplumu biçiminde bir araya getirildiği gerçeğine bağlamak zorundadır.

IV

Devletlerarası doğal durumdan dünya vatandaşlığı durumuna uzanan Kant'çı yaklaşımın bugünkü yorumlanış biçimi, bir yandan Birleşmiş Milletler'de gereken hızlı reform girişimlerine, diğer yandan da yerkürenin farklı bölgelerinde uluslarüstü düzeyde hakların kullanılabilme kapasitelerinin yeniden yapılandırılmasına esin vermektedir. Burada söz konusu olan, Jimmy Carter başkanlığından bugüne dek hem özendirilmiş, hem de önemli darbeler almış insan hakları politikası için gerekli kurumsal çerçevenin iyileştirilmesidir (1). Diğer yandan bu politika, uluslararası insan haklarının kabul ettirilmesi giri-

şiminde, ahlâklaştırma süreciyle insan hakları politikasına bizzat zarar verildiği iddiasını ileri süren güçlü bir muhalefeti doğurmuştur. Karşıt savlar kuşkusuz, hukuk ve ahlâk boyutu arasında yeterince ayrım yapmayan, belirsiz bir insan hakları kavramına dayanmaktadır (2).

(1) Burada eleştireceğimiz "evrenselcilik söylemi", Birleşmiş Milletler'in "kozmopolit bir demokrasi"ye göre yapılandırılması için ortaya atılan önerilerde en cüretkâr ifadesine ulaşmıştır. Getirilen reform önerileri üç noktada odaklanmıştır: Dünya parlamentosunun yapılandırılması, bir dünya adaletinin geliştirilmesi ve Güvenlik Konseyi'nde gerekli yeni düzenlemelere gidilmesi.[30]

Birleşmiş Milletler, hâlâ "daimî devletler kongresi" işleyiş tarzını andıran özellikler taşımaktadır. Eğer delegasyonlarm oluşturduğu bir kurul niteliğinden farklı çalışması istenirse, Genel Kurul'un, Federal Konsey biçimine bürünmesi ve yetkilerini bir meclisle paylaşması gerekecektir. Bu durumda halklar bu parlamento içerisinde, hükümetleri tarafından değil, seçilmiş temsilciler tarafından bütün dünya vatandaşları olarak temsil edilebileceklerdir. Milletvekillerinin (ulusal azınlıkta olmaları nedeniyle) demokratik işleyişlere göre seçilmesini istemeyen ülkelere de bir süre için, bastırılmış toplulukların temsilcileri olarak dünya parlamentosunun bizzat belirlediği, devletsel-olmayan örgütlerce vekâlet edilebilir.

Lahey Uluslararası Adalet Divanı'nın elinde hiçbir dava açma yetkisi yoktur; bağlayıcı yargılar alamaz, yalnızca hakem heyeti işlevini yürütmek zorundadır. Bununla birlikte yargı hakkı, devletlerarası ilişkilerle sınırlandırılmıştır; tek tek kişilerin ya da devlet vatandaşlarının hükümetleri ile arasındaki anlaşmazlıklara karışmaz. Adalet Divanı'nm yetkileri, yarım yüzyıl önce vaktiyle Hans Kelsen'in üzerinde çalıştığı öneriler doğrultusunda her yönüyle geliştirilmelidir.[31] Bugüne dek bazı savaş suçları davaları için yalnızca *ad hoc* kurulan uluslararası cezaî yargı müessesesinin aslında daimî olarak kurumsallaştırılması gerekmektedir.

Güvenlik Konseyi, eşitlikçi Genel Kurul'a karşı bir denge unsuru olarak tasarlanmıştı; görevi, dünyadaki fiilî güç ilişkile-

rini yansıtmaktı. Bu akılcı ilke elli yıl sonra, aslında değişen dünya konjonktürüne uygun uyarlamaları gerektirmektedir; fakat bu uyarlamalar, (örneğin Federal Almanya ve Japonya'nın daimî üyeler olarak alınmasıyla) temsil edilen nüfuz sahibi ulus-devletlerin direktifleri doğrultusunda geliştirilmemelidir. Ne var ki bunun aksine, (ABD gibi) dünya güçlerinin yanında, (Avrupa Birliği gibi) yerel rejimlere ayrıcalıklı bir oy hakkı verilmesi önerilmektedir. Ayrıca, daimî üyeler arasmda sağlanması gereken oybirliği de, uygun düzenlemelerle gerçekleştirilmelidir. Güvenlik Konseyi bütünüyle, Brüksel Bakanlar Kurulu modeline göre, medenî haklarını kullanabilen bir yürütme organı biçiminde yapılandırılabilir. Bununla birlikte dünya örgütü, kumandası altındaki silahlı kuvvetlerini devreye sokarak güvenlik gücü görevini yerine getirebildiğinde de, devletler, geleneksel dış politikalarını, dünya iç politikası buyruklarına göre düzenleyeceklerdir.

Bu yaklaşımlar, ulusal anayasaların organizasyonlarına endeksli olduğu sürece yerleşiktir. Soyut olarak açıklık kazandırılmış bir dünya vatandaşlık hukukunun yürürlüğe girmesiyle kuşkusuz kurumsal boyutta daha fazla düzenlemeler gerekmektedir. Fakat ne olursa olsun, projelerinde Kant'ı yönlendiren ahlâksal evrenselcilik, ölçüt oluşturan asıl sezgi olarak kalacaktır. Ne var ki, modern çağın bu ahlâk-uygulamalı öz-kavrayışına karşı[32], Hegel'in, Kant'ın insanlık ahlâkına yönelttiği eleştiriden bu yana, Almanya tarihinde başarılı sonuçlar doğuran ve derin izler bırakan bir iddia ortaya atılmıştır. Bu iddiayı, en keskin biçimde formüle eden, bir yandan akılcı, diğer yandan da akıl karıştırıcı temellendirmeler getiren Carl Schmitt olmuştur.

Schmitt, "insaniyetten söz eden her kimse, aldatmak niyetindedir" sözünü, "insanlık, canavarlıktır" diyerek daha çarpıcı bir biçimde ifade etmiştir. Ona göre, "insancıllık kandırması"nın kökünde, barış ve dünya vatandaşlık hukuku göstergesiyle "adil savaşı" savunan hukuksal barış yanlılığı ikiyüzlülüğü yatmaktadır: "Eğer devlet, insanlık adına siyasî düşmanına karşı savaşıyorsa, bu, bir insanlık savaşı değil, herhangi bir devletin, evrensel bir kavramı ele geçirmek uğruna düşmana

karşı yürüttüğü bir savaştır. Bu tıpkı, kendi eline geçirmek ve düşmanından esirgemek için, barışı, adaleti, gelişmeyi ve uygarlığı kötüye kullanmaya benzer. 'İnsanlık', ideolojik açıdan amaçlı kullanılabilen bir araçtır..."[33]

1932'de ABD ve Versailles galip güçlerine karşı getirdiği argümanı Schmitt, sonraki yıllarda Cenevre Milletler Cemiyeti'nin ve Birleşmiş Milletler'in uygulamalarına yöneltir. Esin kaynağını Kant'm ebedî barış düşüncesinden alan ve dünya vatandaşlığının yaratılmasını hedefleyen bir dünya örgütü politikası, Schmitt'in yaklaşımına göre, pan-müdahaleciliği ister istemez pan-suçluluğa varan[34], böylece de hizmet etmesi gerektiği amacı yozlaştıran bir mantıkla çalışmaktadır.

(2) Konunun asıl içeriğine girmeden önce, ileri sürülen savı genel olarak ele almak ve sorunsal kökünе inmek istiyorum. Önemli iki iddiaya göre: İnsan hakları politikası, –güvenlik gücü eylemleri örtüsü altında– ahlâksal nitelikli savaşlara yol açar; bu ahlâklaştırma, karşı tarafı düşman olarak damgalar; böylece de insanlıkdışı davranışlara adeta davetiye çıkartılmış olur: "Biz bu sözcüğün altında yatan gizli yasayı görüyor ve günümüzde, en korkunç savaşın barış adına ... ve en korkunç barbarlığın insanlık adına yapıldığını biliyoruz."[35] Bu ifadeler, şu iki gerekçeye dayandırılmaktadır: (a) insan hakları politikası, evrenselci bir ahlâkın parçası olan normların kabul ettirilmesini sağlar; (b) ahlâksal yargılar, "İyi"ye ve "Kötü"ye göre işlediğinden, savaş rakibinin (ya da siyasî bir muhalifin) ahlâksal anlamda olumsuz değerlendirilmesi, askerî mücadelenin (ya da siyasî anlaşmazlığın) hukuksal kurumlaştırılmış sınırlarını bozar. Birinci yaklaşım, yanlıştır; ikincisi ise, insan hakları politikası bağlamıyla yanlış bir varsayımı telkin etmektedir.

(a)'ya. Modern anlamdaki insan hakları, Virginia Bill of Rights ve 1776'da Amerika'nın bağımsızlık ilanına, ayrıca, 1789'daki *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*'e dayanmaktadır. Bu bildirimlerde, akıl hukukuna (*Vernunftrecht*) temel oluşturan siyaset felsefesinden, özellikle de Locke ve Rousseau'dan esinlenilmiştir. Fakat insan haklarının ilk anayasalarda –ulusal bir hukuk düzeni çerçevesinde güvencelenen temel haklar olarak– tam anlamıyla somutluk kazanması bir

rastlantı değildir. Ne var ki bu haklar, çift karakterlidir: Anayasa normları olarak pozitifliğe ulaşırken, herkesin insan olarak sahip olduğu haklar bakımından, pozitif-ötesi bir geçerlilik kazanırlar.

Bu çifte anlamlılık, felsefî tartışmalarda[36] farklı anlamalara yol açmıştır. Bir yaklaşıma göre insan hakları, ahlâk hukuku ve pozitif hukuk arasında bir statü kazanmalı; diğerine göre, aynı içerikten söz edildiğinde, hem ahlâksal hem de hukukî haklar biçimine bürünebilmelidir – yani "devlet-öncesi yürürlükte olan, ama bu nedenle de, geçerli olmayabilen bir hukuk" niteliği taşımalıdır. İnsan hakları, "aslında verilmiş veya esirgenmiş değil, güvencelenmiş ya da ihlal edilmiştir".[37] Bu formüller, anayasa koyucunun, bir biçimde var olan ahlâksal normları her zaman pozitif hukuk biçimine büründürdüğünü telkin eder. Fakat doğal hukuk ve yasalarla düzenlenmiş hukuk arasında bu türden klasik bir ayrım yapmak, bence yanlıştır. İnsan hakları kavramı, ahlâk kökenli değildir, öznel hakların modern bir kavramıyla biçimlenerek ortaya çıkmıştır, yani hukuksal bir terminolojidir. İnsan hakları, *kökeni itibarıyla* hukuksal doğadadır. Ahlâk yasalarına benziyor olmalarının tek nedeni de, içerikleri ya da yapıları değil, ulus-devlet hukuk düzenlerinin ötesinde bir geçerliliğe sahip olmalarıdır.

Tarihsel anayasa metinleri, "doğuştan var olan" haklara işaret eder ve genelde şanlı "bildirgeler" biçimindedirler: Kuşkusuz bunların altında yatan, günümüz söylemiyle, pozitivist yanılgının önüne geçmek ve insan haklarının, ilgili yasa koyucunun "kontenjanında olmadığını" vurgulamaktır.[38] Fakat bu türden söyleme ilişkin çekinceler, temel hakları tüm pozitif hukukun yazgısından koruyamaz; çünkü onlar da değiştirilebilir ya da sözgelimi bir rejim değişikliğinden sonra, yürürlükten kaldırılabilir. Demokratik bir hukuk düzenini oluşturan öğeler olarak, diğer hukuksal normlar gibi yine çifte "geçerlilik" taşırlar: hem devletsel yaptırım gücüyle kabul edilmeleri yönünden fiilî, hem de akılcı temellendirmelere olanak sağlayabilmeleri bakımından meşru geçerliliğe sahiptirler. İşte bu temellendirebilme özelliği temel haklara gerçek anlamda kayda değer bir statü kazandırır.

Temel haklar, anayasal normlar olarak, hukuk düzenine esas oluşturmaları ve yasama işleyişindeki çerçeveyi belirlemeleri bakımından ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Fakat tüm anayasa normları içinde en çok göze çarpan normlardır. Liberal ve sosyal temel haklar, bir yandan, "insan olarak" tüm vatandaşları (yalnızca devlet vatandaşlarını değil) muhatap alan genel normlar biçimindedir. İnsan hakları, her ne kadar ulusal bir hukuk çerçevesi içerisinde yürürlükte olsa da, geçerlilikleri ölçüsünde yalnızca devlet vatandaşları için değil, tüm bireyler için haklar temellendirmiştir. Anayasanın insan hakları normları ne kadar iyi değerlendirilirse, Federal Almanya'da yaşayan ama devlet vatandaşı olmayan bireylerin hukuksal statüleri, devlet mensuplarının statüleriyle o denli özdeşleşecektir.[38a] İşte temel haklar, ahlâk normlarıyla birlikte, insanı öne çıkaran evrensel genel geçerliliğe sahip normları paylaşmaktadır. Yabancıların seçme ve seçilme hakları konusunda günümüzde yaşanan tartışmalar da gösteriyor ki, bu, belirli ölçüde siyasî temel haklar için de geçerlidir. Bu da, daha önemli diğer bir noktaya işaret eder. Temel haklar, *yalnız ve yalnız* ahlâksal bakış açısıyla temellendirilebildiğinden bu türden evrensel bir geçerlilik kazanmıştır. Gerçi başka hukuksal normlar *da* ahlâksal kanıtlamalarla temellendirilebilir, ama burada, genelde tarihsel bir hukuk toplumunun somut yaşam biçimine ya da bazı politikaların somut amaçlarına dönük etik-politik ve pragmatik boyutlara da yer verilir. Oysa temel hakların genel geçerliliği, yeterli *temellendirmeyi sağlayan* ahlâksal kanıtlarla belirlenir. Bunlar, niçin bu kuralların, kişi olarak herkesin aynı oranda çıkarına olduğunu, yani *herkes* için neden aynı oranda iyi olduğunu gerekçelendiren kanıtlardır.

Ne var ki bu türden temellendirmeler, temel hakların hukuksal boyutunu yok edecek, onları, ahlâk normlarma dönüştürecek değildir. Hukukî normlar, meşrulukları nasıl temellendirilirse temellendirilsin, –modern pozitif hukuk anlammda– hukuksal biçimlerini korumaya devam eder. Bunun nedeni de yapılarıdır, içerikleri değil. Ve yapıları yönüyle de temel haklar, aktörlere, çıkarları doğrultusundaki davranışlarına yasalar çerçevesinde hareket alanları sağlayarak hak kişilerini, farklı dü-

zenlemelerle ahlâksal buyrukların yükümlülüğünden kurtaran, itiraz edilebilir öznel haklardır. Ahlâk yasaları, özerk kişilerin özgür iradesini bağlayan yükümlülüklerle temellendirilirken, hukuksal yükümlülükler, keyfi davranışların hak olması halinde doğacak *sonucun* ışığında, başka bir deyişle, bu öznel özgürlüklerin yasalarla kısıtlanmasıyla, ortaya çıkar.[39]

Yükümlülükler karşısında, haklara tanınan bu temel kavramsal ayrıcalık, ilk olarak Hobbes tarafından ortaya atılan modern bağlayıcı hukukun (*Zwangsrecht*) yapısından kaynaklanmaktadır. Hobbes, din ve fizikötesi bakış açılarıyla biçimlenen, modern-öncesi hukuka, farklı bir boyut getirmiştir.[40] Yükümlülükleri temellendiren meslekî ahlâktan farklı olarak hukuk, bireylerin özgür istemlerini, özgürlüğü kısıtlayan genel yasalarla açıkça yasak getirilmemiş her şeye izin vererek korumaktadır. Fakat bu yasaların genel geçerliliği, ahlâksal adalet anlayışını da doyurmalı ki, bunlardan türetilen öznel haklar meşru kılınabilsin. Özgür istemi koruyan öznel haklar, modern hukuk düzenlerinde tek başına yapı oluşturan bir güce sahiptir. Bu nedenle Kant, hukuku, "genel özgürlük yasaları uyarınca, birinin istemiyle diğerinin isteminin bir arada var olabilmesini sağlayan koşulların tümü olarak" kavramaktadır (*Rechtslehre, Werke IV*, 337). Kant'a göre, özel tüm insan haklarının tek dayanağı, eşit öznel özgürlüklere sahip olma hakkıdır: "Genel yasalar uyarınca, diğerinin özgürlüğüyle bir arada var olabilen özgürlük (yani bir diğerinin zorladığı istemden bağımsız olma), herkese, insan olması nedeniyle verilmiş tek doğal haktır" (*Rechtslehre, Werke IV*, 345).

Kant'a göre insan haklarının yeri, olması gerektiği gibi, yalnız ve yalnız hukuk öğretisidir. Diğer öznel haklar gibi, onlar da –ki doğrusu da budur– ahlâksal bir içeriğe sahiptir. Fakat yapıları itibariyle, bu içeriklerini bozmadan, itiraz edilebilir öznel hakları temellendiren pozitif ve bağlayıcı bir hukukun normlarıdır. Ulusal veya uluslararası ya da küresel hukuk düzeni çerçevesinde güvencelenen temel haklar statüsünde olmaları da, zaten insan haklarının anlamında saklıdır. Ahlâksal haklarla karıştırılmalarının nedeni de, evrensel *geçerliliklerinin* ötesinde, o zamana kadar yalnızca demokratik devletlerin ulusal hukuk dü-

zenlerinde tam anlamıyla pozitif bir biçim kazanabilmeleridir. Bunun yanı sıra, devletlerarası hukuk düzeyinde oldukça zayıf bir geçerliliğe sahiptirler ve halen, dünya vatandaşlığı düzeni çerçevesi içerisinde kurumsallaştırılmayı beklemektedirler.

(b)'ye. İnsan haklarının, aslen ahlâksal haklar olduğu biçimindeki koşul yanlış ise, 'insan haklarının küresel anlamda kabul ettirilmesi, ahlâksal bir vargıdır ve bu nedenle yalnızca güvenlik güçleri eylemleriymiş gibi gösterilen müdahalelere yol açar' ifadesindeki ilk önermenin dayanağı ortadan kaldırılmış, "Kötü'ye karşı mücadele" biçiminde, müdahaleci insan hakları politikasının yozlaştırılmasını ifade eden ikinci önermenin geçerliliği de sarsılmış olur. Zaten bu önerme yanlış bir önkoşulu, yani askerî anlaşmazlıkları "uygar" bir çizgiye oturtmak için, sınırları belli savaşların şartlarına uyan klasik devletlerarası bir hukukun yeterli olduğunu telkin etmektedir. Bu doğru olsaydı, medenî haklarını kullanabilen ve demokratik anlamda meşrulaşan bir dünya örgütünün güvenlik güçleri eylemleri, uluslararası anlaşmazlıkları "sivil" anlamda sonuçlandırma eylemleri olarak nitelenirdi, sınırları belli savaşlar olarak değil. Çünkü bir dünya vatandaşlığı durumunun yerleştirilmesi demek, insan hakları ihlallerini, *doğrudan* ahlâksal boyutta değerlendirmek ve bunun önüne geçmek değil, tıpkı suç eylemleri *gibi*, devletsel hukuk düzeni çerçevesinde –kurumsallaştırılmış yasal işleyişlerle– takip etmek demektir. İşte doğal durumun devletlerce yasalaştırılması, bir yandan hukukun ahlâksal boyutta farklılaşmasını önleyecek, diğer yandan da davalıya, günümüzde birçok önemli savaş suçu ve insanlık suçları karşısında, tam bir hukuksal koruma güvencesi verecektir, yani onu doğrudan ahlâksal açıdan karalanmaya karşı koruyacaktır.[41]

V

Bu argümanı, Carl Schmitt'in getirdiği eleştirileri tartışarak enine boyuna geliştirmek istiyorum. Öncelikle bu eleştirilerin içeriğine inmekte yarar görüyorum, çünkü Schmitt, iddiasındaki farklı boyutları, anlaşılır biçimde birleştirememiştir. Üniter

devletlerin egemenliği bağlamında ele alman dünya vatandaşlığı hukukuna getirdiği eleştiride Schmitt, özellikle ayrımcılık güden savaş kavramı üzerinde durmaktadır. Böylece eleştirisi, sanki hukukî açıdan net bir boyut kazanmaktadır. Eleştirilerini sürekli, Birleşmiş Milletler Temel Sözleşmesi'nde yer alan, saldırı savaşının cezalandırılması ve, Birinci Dünya Savaşı'na kadar yürürlükte olan klasik devletlerarası hukukun o tarihe kadar hiç karşılaşmadığı, işlenen bazı savaş suçlarından kişilerin tek tek sorumlu tutulması konularına yöneltmiştir. Fakat, hukuksal açıdan zararsız olan bu açıklamayı Schmitt, kendi içinde, siyasî yaklaşımlar ve fizikötesi temellendirmelerle desteklemeye çalışır. Bu nedenle ilkin, arkasında yatan kuramı ayrıştırmamız gerekecek (1), ki, iddianın ahlâksal-eleştirel çekirdeğine inebilelim (2).

(1) At face value (dışarıdan bakıldığında), hukuksal boyutta getirilen iddia, savaşın devletlerarası hukuka göre uygarlaştırılması konusuyla ilgilidir (a); ve bu argüman, sağlaması yapılmış uluslararası bir düzenin yalnızca korunmasını göz önünde bulunduran siyasî bir kanıtlamayla bütünleşir (b).

(a) Schmitt, saldırı ve savunma savaşı arasında yapılan ayrıma karşı çıkar. Bunun nedeni, bu ayrımı pragmatik açıdan ele alamaması değil, hukuksaldır. Çünkü yalnızca ahlâksal açıdan tarafsız ve cezaî yaptırımı olan savaşta kişisel sorumluluk boyutunu dışarıda tutan bir savaş sözcüğü, devletlerarası hukuk öznelerinin egemenliğiyle bağlantılı düşünülebilir; zira, *ius ad bellum*, yani bir savaşı, hangi nedenlerden dolayı olursa olsun başlatma hakkı, bir devletin egemenliği için esastır. Kanıtlamasının daha bu aşamasında, ilgili yazısından da anlaşıldığı gibi[42], Schmitt'i ilgilendiren, ahlâksal evrenselciliğin olası yıkıcı sonuçları değil, savaşın sınırlandırılmasıdır. Ona göre, ancak ayrımcılık gütmemesi koşulunda, savaş eylemleri sınırlandırılabilecek ve toplumlar, Schmitt'in İkinci Dünya Savaşı'ndan önce bütün açıklığıyla çözümlediği topyekûn savaşın vahşetinden korunabilecektir.[43]

Buraya kadar Schmitt, devletler arasındaki doğal durumun, dünya vatandaşlığı hukuku çerçevesinde bir barışçılığa dönüşebileceğini gösteren oldukça gerçekçi bir alternatif ola-

rak, sınırlı savaşın *status quo ante* çağrısını açıkça ortaya koymuştur; savaşın ortadan kaldırılması konusu uygarlaştırılmasına göre, zaten çok uzak ve görüldüğü gibi, ütopik bir hedeftir. Bu önerinin "gerçekçiliği", kuşkusuz görgül gerekçelerle kolaylıkla yadsınabilmektedir. Dinî savaşlar sonucunda Batı usçuluğunun büyük başarılarından biri olarak nitelenen devletlerarası hukuka geçiş, güçler-arası dengelerin sağlandığı klasik-modern dünyanın yeniden yapılandırılması için izlenebilecek pragmatik bir yolu henüz çizmiş değildir. Çünkü, devletlerarası hukuk, klasik biçimiyle, 20. Yüzyıl'daki topyekûn savaşın yol açtığı olaylar karşısında çaresiz kalmıştır. Bölgesel, teknik ve ideolojik açıdan smır-ötesine yayılan savaşın arkasında, buna büyük ivmeler kazandıran güçler vardır. Bunlar bugün de, egemen yönetim anlayışına davet eden, fakat herhangi bir sonuca götürmeyen hukuksal bir çağrıyla değil, örgütlü bir halklar birliğinin yaptırımları ve müdahaleleriyle ıslah edilebilir. Çünkü, klasik devletlerarası hukuk düzenine geri dönmekle, özellikle gayrimedenî davranışlarını değiştirmek zorunda olan kolektif aktörlere, tüm haklarını kullanma özgürlüğü yeniden verilmiş olur. İşte ileri sürülen kanıtlamanın yetersizliği, hukuksal iddianın aslında, arkasında başka bir düşünceyi barındıran göstermelik bir argüman olduğunun ilk işaretidir.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra C. Schmitt, savaş konusuna en azından ahlâksal açıdan tarafsız bakabilmek için, Nazi-Dönemi'nde işlenen kitlesel suçları, kendine özgü bir kategori olarak ayrı tutmuştur. Böylece, salt hukuksal bakışla getirdiği kanıtlamayı sağlamlaştırmaya çalışmıştır. 1945'te Schmitt (Nürnberg'de yargılanan Friedrich Flick için düzenlenmiş bilirkişi raporunda), tutarlı biçimde, savaş suçları ve, "insanlıkdışı bir zihniyetin karakteristik ifadeleri" olarak insanın tahammül sınırlarını aşan "atrocities" (vahşetler) arasında bir ayrım yapmıştır: "Bir üstün emriyle, bu tür vahşetler ne haklı çıkarılabilir ne de bağışlanabilir."[44] Burada, avukat olarak Schmitt'in salt dava taktiği gereği böyle bir ayrım yaptığı, birkaç yıl sonra günlüğe kaydedilen metinlerden tüm acımasızlığıyla ortaya çıkmıştır. Bu "Glossarium" Schmitt'in, yalnızca saldırı savaşını değil, aynı zamanda Yahudi kıyımıyla gerçekleştirilen medeni-

yet parçalanmasını da suç kategorisinde saymak istemediğini açıkça gösterir. Şu soruları yöneltir: "'İnsanlığa karşı işlenen suç' nedir? Aşka karşı işlenen bir suç var mıdır?" ve buradaki durumların hukuksal açıdan ele alınamayacağı sonucuna varır; çünkü bu tür suçlarda "korunacak ve saldırılacak öğeler" yeterince açık formüle edilememektedir: "Soykırımlar, halk katliamları, etkileyici kavramlardır. Bir örneğini kendim de yaşadım: 1945'te Prusya-Alman devlet memurlarının yok edilişini." Soykırıma karşı beslediği bu duyarlılık Schmitt'i şu sonuca götürmüştür: "'İnsanlığa karşı işlenen suç', düşmanın yok edilmesini şart koşan özel hükümlerin yalnızca en genelidir." Başka bir yerde de: "İnsanlık için ve insanlığa karşı işlenen suçlar vardır. İnsanlığa karşı suçlar, Almanlar tarafından; insanlık için suçlar, Almanlara karşı işlenir."[45]

Sanırım burada artık başka bir argüman öne çıkar. Ayrımcılık güden savaş kavramıyla dünya vatandaşlık haklarının kabul ettirilmesi, artık topyekûn savaş gelişimine gösterilen yanlış tepki olarak değil, aynı zamanda onun nedeni olarak da algılanmaktadır. Topyekûn savaş, günümüz deyimiyle, müdahaleci insan hakları politikasının zorunlu olarak devreye girdiği "haklı savaş"tır: "Buradaki can alıcı nokta, topyekûn savaşın haklılık içermesidir."[46] Böylelikle artık ahlâksal evrenselcilik, açıklık getirme işini üstlenmiş, kanıtlama da, hukuksal düzeyden ahlâksal-eleştirel düzeye kaymıştır. Anlaşılan Schmitt, topyekûn savaştan kaçınmak için klasik devletlerarası hukuka geri dönmeyi tercih etmişti. Ne var ki, sınır-ötesi topyekûn savaşı, yani savaşın vahşetini, kötülük olarak mı algıladığı, yoksa ilk etapta, bu türden bir savaşı kınamaktan mı kaçındığı konusu bile artık anlaşılır değildir. Fakat en azından, 1938'de yayımladığı *Begriff des Politischen*'in (Siyasiyat Kavramı) bir ekinde, topyekûn savaşın, bütünüyle askerî alanların dışına yayılmasının, halk temizliğine hizmet ettiğini açıklamıştır: "Salt askerî sınırların ötesine çıkmak, niceliksel bir genişlemeyle birlikte niteliksel bir yükselmeyi de beraberinde getirir. Bu nedenle, onun (topyekûn savaşın) anlamı, düşmanlığı azaltmak değil, tersine artırmaktır. İşte, düşmanlık derecesinin böyle artırılmasıyla, dost ve düşman kavramları yeniden siyasî bir anlam kazanacak; siyasî

ortamlarda hiç önemsenmemiş olsalar dahi, yine de özel ve psikolojik deyimler olarak algılanamayacaklardır."[47]

(b) Koyu bir barış karşıtının, topyekûn yoldan çıkan savaşı ıslah etmek istemeyişinin nedeni, herhalde, savaşların yürütülebildiği ve ancak bu yolla anlaşmazlıkların çözülebildiği uluslararası bir düzeni sağlamaktır. Ayrımcılığa yer vermeyen savaş kavramıyla, ulusal öz-kanıtlamayı sonuna kadar düzenleyecek mekanizma ayakta tutulur. Bu durumda kaçınılması gereken sorun, topyekûn savaş değil, klasik ayrıma göre, iç ve dış politika arasında kalan siyasiyatın çökmesidir. Bunu Schmitt, kendine özgü geliştirdiği, siyasiyat öğretisiyle temellendirmektedir. Bu öğretiye göre, hukuksal barış yanlılığı çerçevesinde yürütülen bir iç politika, devletlerarası hukukça onaylanan savaşçı bir dış politikayla doldurulmak zorundadır; çünkü iktidarı tekeline alan devlet, devlet içindeki yıkıcı düşmanların zehirli gücü karşısında hukuk ve düzeni, ancak dış düşmanlarla mücadelede siyasî varlığını koruduğu ve yeniden tazelediği sürece ayakta tutabilir. Bu cevher yalnızca bir ulusun, öldürmeye ve ölmeye hazır oluşuyla yeniden hayat kazanabilir; çünkü doğası bakımından siyasiyat, "gerçek anlamda fiziksel öldürebilmeyle" ilişkilendirilmiştir. "Siyasiyat", bir halkın düşmanını tanıyabilme becerisi ve iradesidir ve "yabancı olandan farklı görünerek", "kendi varoluşunun yadsınmasına" karşı yürütülen öz-kanıtlamadır.[48]

"Siyasiyatın özüne" ilişkin getirilen bu garip yaklaşımlar, bizim için burada yalnızca kanıtlama açısından önem taşımaktadır. Siyaset kavramına bu biçimde hayat vermenin arkasında yatan şey, uluslararası kurtlar sofrasında, "ele geçirme gücünün" engellenmesi halinde, siyasiyattaki yaratıcı gücün yok etmeye dönüşmesi gerektiği iddiasıdır. Schmitt'e göre, dünya barışını sağlayabilmek için, insan haklarının ve demokrasinin küresel boyutta kabul ettirilmesi sonucunda istemeden, "biçimsel-haklı" ya da devletlerarası hukukça korunan savaşın smır-ötesine çıkmasına izin verilmiştir. Serbest av bölgesine çıkılmasaydı, modern toplumların özerkleşmiş sivil yaşamları istila edilecek ve birbirine aykırılaşan toplumlardaki karmaşıklık yok edilecekti. Hukuksal barış yanlılığı uğruna savaşın ortadan kaldı-

rılmasıyla doğabilecek felaketlere karşın getirilen bu uyarı, ancak günümüzde artık seyrelmeye başlamış "çelik kavgası" estetiğine dayandırılabilen bir metafizikle açıklanabilir.

(2) Böyle savaşçı bir yaşam felsefesinden tarihsel bir bakış açısı elde etmek ve bunu özgülleştirmek kuşkusuz olanaklıdır. Schmitt'e göre "organize halkların" aralarında yürüttüğü, sosyal, zamansal ve içeriksel açıdan sınırlı askerî mücadeleyi, ordu disiplini ve yapısına göre örgütlenmiş, sınırsız bir iç savaşa yol açan ideolojik temelli "savaşa karşı savaş" düşüncesinin arkasında, –Kant'ın ortaya attığı– insanlık ahlâkının evrenselciliği yatmaktadır.

Görüldüğü gibi, Birleşmiş Milletler'in barışı korumak ya da sağlamak için girişeceği müdahaleler karşısında, Carl Schmitt'in tutumu da Hans Magnus Enzensberger'den farklı olmazdı: "Batı için özgül olan, evrenselcilik söylemidir. Bu bağlamdan çıkacak olan ön-kabuller (*Postulat*), hiçbir istisna ve fark gözetmeksizin herkes için geçerli olmalıdır. Evrenselcilikte, yakınlık ve uzaklık ayrımı yoktur; zorunluluk ve soyutluk vardır... Fakat tüm haklarımızı kullanma olanağımız sonlu olduğundan, talepler ve gerçekler arasındaki uyumsuzluk gittikçe artar. Nesnel ikiyüzlülüğe sadece birkaç adım kalmıştır; o zaman da evrenselcilik, ahlâksal bir tuzak olacaktır."[49] Demek ki bizi hayalperestliğe düşüren ve aşırı ikiyüzlülüğe götüren, insanlık ahlâkındaki yanlış soyutlamalardır. Böyle bir ahlâkın sınırlarını Enzensberger, tıpkı Arnold Gehlen[50] gibi, antropolojik açıdan yakınlık ve uzaklık kavramlarıyla belirlemiştir: Çarpık biçimlenmiş bir varlık, yalnızca görülebilir yakın çerçevede ahlâksal değerlendirmeye elverişlidir.

Carl Schmitt, ikiyüzlülükten söz ederken daha çok Hegel'in Kant-eleştirisinden esinlenmiştir. "İnsanlık, canavarlıktır" biçiminde getirdiği aşağılayıcı tanımlamayı, iki anlamlı bir açıklamayla desteklemeye çalışır – ilk bakışta bu açıklamanın Horkheimer tarafından getirilmiş olabileceği de düşünülebilir: "Biz, devlet mezarlığı derken, aslında nazikçe mezbahayı kastetmiş oluruz. Burada söz konusu olan, açıkça kesip biçmektir; fakat bunu bu biçimde dile getirmek, kuşkusuz insanlıkdışı, evet canavarca, olurdu."[51] Bu özdeyişinden iki anlam çıkartıl-

masının nedeni, ideolojik açıdan eleştirisinin, yanlış, platonik genel kavramları yücelten soyutlamalara yöneldiği izlenimini vermesidir – bu kavramlarla bizler genelde, galip gelen uygarlığın yarattığı olumsuzluğu, yani marjinalleştirilmiş kurbanların çektiği acıları ve ıstırapları örtmeye çalışırız. Gerçi bu yorumlayışla, uğruna mücadele edilen ahlâksal evrenselciliğin gerektirdiği eşitlikçi saygı ve evrensel merhamet sağlanır. Öte yandan Schmitt'in anti-hümanizm ile (Mussolini ve Lenin'in Hegel bakışıyla[52]) aslında vurgulamak istediği, mezbahada kesilecek olan hayvanlar değil, kesimin, yani meydan savaşının kendisidir – Hegel'in deyimiyle, halkların kesilip biçildiği yer, yani "savaşın onuru"dur; çünkü Schmitt bunu daha sonra: "İnsanlık, savaşamaz... İnsanlık kavramı, düşman kavramını içermez" biçiminde ifade eder.[53] Demek ki Carl Schmitt'e göre insanlık ahlâkının yanlış soyutlanması, siyasî olanın doğal düzeninden, dost ve düşman arasındaki kaçınılmaz ayrımdan kaynaklanmaktadır. Bu düzen, "siyasî" ilişkileri "İyi" ve "Kötü" kavramları altında topladığından, savaştaki karşı tarafı da, "yalnızca geri püskürtülmesi değil, aynı zamanda da açıkça yok edilmesi gereken, insanlıkdışı, iğrenç bir canavar" olarak nitelemektedir.[54] Ayrımcı savaş kavramı, insan haklarının evrenselliğiyle ilişkili olduğundan, modern savaşlarda ve iç savaşlarda "insanlık adına" işlenen barbarlık da ancak, devletlerarası hukuku bozan ahlâkla açıklanabilir.

Bu son argümanın, Carl Schmitt'in ortaya koyduğu bağlamdan bağımsız olarak doğurduğu felaketler hiç de küçümsenemez. Çünkü bu argümanda, doğru bir anlayış, siyasî olanın dost-düşman kavramından çıkan nahoş bir anlayışla iç içe geçmiştir. En önemlisi de, hukuk ve siyasetin *doğrudan* ahlâklılaştırılmasıyla, hak kişileri olarak bizlerin, ahlâksal geçerli nedenlerden dolayı güvencede hissetmemizi sağlayan koruma alanlarının zedelenmesidir. Fakat, uluslararası politikanın hukuktan, hukukun da, ahlâktan ayrı tutulması ya da arındırılması koşulunda, bu tür bir ahlâklaştırmadan kaçınılabileceği varsayımı da bir yanılgıdır. Hukuk devleti ve demokrasinin önkoşulları altında her ikisi de yanlıştır: Hukuk devleti ilkesinde, devlet gücünün dışarıda olduğu kadar içeride de meşru bir

hukukla düzenlenmesi yatmaktadır; hukukun demokratik biçimde meşrulaştırılması da, hukukun, kabul edilmiş ahlâksal ilkelerle uyumlu olmasının güvencesidir. Dünya vatandaşlık hakkı, hukuk devleti ilkesinin bir vargısıdır. Ancak bu biçimde, devlet sınırlarının ötesinde ve berisinde gelişen toplumsal ve siyasî ilişkilerin yasalaştırılması arasmda bir bakışım sağlanmış olur.

Carl Schmitt, içeride barışçıl bir hukuk yapısı, dışarıya karşı da savaşçı bir ruha sahip olma biçiminde bir bakışımsızlığı öngörmekle, tutarlılıktan uzaklaşmıştır. Hukuksal iç barışı da, yalnızca devlet organları ile baskı sonucu köşeye sıkıştırılmış düşmanları arasındaki gizli bir anlaşmazlık olarak değerlendirdiğinden, devlet erklerine, siyasî muhalefet temsilcilerini iç düşmanlar olarak ilan etme hakkını tanımış olur – bu, Federal Almanya'da büyük izler bırakmış bir uygulamadır.[55] Yasaya aykırı davranışlar konusunu, bağımsız mahkemelerin ve (hatta uç durumlarda, sivil başkaldırılarla harekete geçirilen) tüm devlet vatandaşlarının kararma bırakan demokratik anayasal bir devletten farklı olarak Carl Schmitt, siyasî rakibin, iç savaş suçlusu olarak yargılanmasını, iktidar sahibinin takdirine bırakır. Devlet içi ilişkilerdeki bu smır-durumda, hukuk devleti denetimleri gevşediğinden, devletlerarası ilişkilerin barış yönünde yürütülmesinden doğan, Carl Schmitt'in asıl endişe ettiği durum ortaya çıkmaktadır: *Hukuk koruması altındaki siyasî* tutumlara ahlâksal unsurların nüfuz etmesi ve rakiplerin, kötünün elçileri olarak susturulması. Fakat bu durumda da, uluslararası ilişkileri, hukuk devletine benzer düzenlemelerden uzak tutmak, yine tutarsızlıktır.

Gerçekten de uluslararası arenalarda, siyasetin *doğrudan* ahlâklılaştırılması, –Carl Schmitt'in, zararı yanlış yerde arayıp işi alaya dökerek izin verdiği– hükümet ile devletin iç düşmanları arasındaki anlaşmazlık gibi zarar verici olabilir. Fakat her iki durumda doğacak zarar, hukuk koruması altındaki siyasî ve devletsel tutumun, yanlış iki farklı biçimde yasalaşmasından kaynaklanmaktadır: Tutumun ilkin ahlâkî açıdan irdelenmesi, yani "İyi" ve "Kötü" ölçülerine göre değerlendirilmesi; sonra da suçlanması, yani, tarafsız bir yargı mekanizmasını ve taraf-

sız bir ceza infazını sağlayacak gerekli hukuksal işleyişlere başvurmaksızın –Schmitt'in gözden kaçırdığı en önemli nokta da işte budur–, "Haklı" ve "Haksız" ölçülerine göre yargılanması. Bir dünya örgütünün insan hakları politikası, gerçekte iki siyasî parti arasındaki mücadeleden hiçbir farklı olmayan bir müdahaleye, hukuksal meşruluk görüntüsü altında ahlâksal meşruluk kazandırdığında, radikal insan hakları uygulamasında bulunmuş olur. Böyle durumlarda dünya örgütü (ya da adına hareket eden bir ittifakı) "sahtekârlık" yapmış olur; çünkü bunu –gerçekte, savaş tarafları arasındaki askerî anlaşmazlıklarda yaptığı gibi–, yürürlükteki yasalarla ve ceza hükümleriyle savunulabilen tarafsız polisiye bir girişim olarak gösterir. "Ahlâksal çağrılar, insan haklarının (pozitifleştirilmesiyle birlikte) uygulanması ve kabul ettirilmesinde, hukuksal işleyişlerin yürürlüğe geçirilmesi yerine, doğrudan insan hakları ihlallerini saptayacak yorumlamaları içermesi ve gerekli yaptırımların tek kaynağı olarak düşünülmesi halinde, köktendinci eğilimlere yol açacaktır."[56]

Bunun yanı sıra Carl Schmitt, devlet sınırları ötesinde güç politikasının yasalaştırılmasıyla, yani şimdiye kadar askerî gücün egemen olduğu bir arenada insan haklarının uluslararası boyutta kabul ettirilmesiyle, *her zaman ve zorunlu olarak* radikal insan hakları politikasına varılacağını savunmaktadır. Ne var ki bu iddia yanlıştır; çünkü insan haklarının ahlâksal bir doğaya sahip olduğu –yani insan haklarının kabul ettirilmesinin, ahlâklılaştırılma anlamına geldiği– düşüncesinden yola çıkılmıştır. Uluslararası ilişkilerin yasalaştırılmasıyla ortaya çıkacağı sanılan bu sorun, düşünüldüğü gibi, o ana kadar "siyasî" olarak kabul edilmiş davranışın bundan böyle hukuk kategorilerine girmesi gerektiğinden kaynaklanmamaktadır. Çünkü hukuk mevzuatı, ahlâk yasası gibi, "İyi" ve "Kötü" ölçülerine göre doğrudan ahlâksal bir değerlendirmeyi asla gerektirmez. Klaus Günther, buradaki en can alıcı noktaya şöyle açıklık getirmektedir: İnsan haklarına aykırı bir davranışın (Carl Schmitt'in düşündüğü gibi) siyasî yorumlamalarla ele alınması, ahlâksal bir yorumun gerekliliğine işaret etmez."[57] İnsan hakları, ahlâksal haklarla karıştırılmamalıdır.

Günther'in ısrarla üzerinde durduğu, hukuk ve ahlâk arasındaki ayrım, pozitif hukukun ahlâksal bir içeriğe sahip olmadığı anlamına gelmez. Demokratik işleyişlerle yürütülen siyasî yasama, normlara temel oluşturan ve böylece hukuka giren ahlâksal argümanlara yer verir. Kant'm da daha önce gördüğü gibi, hukuku ahlâktan ayıran yasallığıdır. Böylece, ahlâksal açıdan değerlendirilebilir bazı davranışlar (örneğin zihniyetler ve motifler), hukuksal düzenlemelerden uzak tutulmuş olur. Hukuk mevzuatı, muhataplarının korunabilmesi için, özellikle yargı ve yaptırım organlarını, hukuk devleti işleyişinin öznelerarası denetlenebilen koşullarıyla bağlayıcı kılar. Ahlâksal kişi vicdanî hesaplaşmalar karşısında çaresizce tek başına kalırken, hak kişisi, –ahlâksal açıdan iyi temellendirilmiş– özgürlük hakları zırhı altında korunmaktadır. Bu nedenle, güç politikasının doğrudan ahlâklılaştırılması sonucunda doğuracağı tehlikeye verilecek en doğru yanıt, "siyasetin ahlâktan arındırılması gerektiği değil, ahlâkın, hukuksal işleyişlere göre uygulanan ve kabul ettirilen pozitif yasalar sistemine demokratik dönüşümüdür".[58] Köktenci insan haklarından kaçınmak, insan hakları politikasından vazgeçmekle değil, devletler arasındaki doğal durumu, dünya vatandaşlık haklarına ilişkin bir hukuk durumuna dönüştürmekle olanaklıdır.

Notlar

1 Buradaki alıntı, W. Weischedel, *Studienausgabe*, Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt, Insel-Yayınevi, Frankfurt am Main 1964'e göre verilmiştir. Başlık belirtilmeden yapılan alıntılar, "Zum Ewigen Frieden" adlı makaleye dayanmaktadır, *Werke VI*, 195-251.

2 Gerçi hukuk öğretisinde, "haksız düşman"dan bahseder. "Bu, aslında bir maksimi açığa çıkarır; bu maksim, genel bir kural haline getirilecek olsaydı, halklar arasmda bir barış durumundan söz etmek olanaksız" olurdu (no. 60 *Werke* IV, 473); fakat, devletlerarası hukuk çerçevesinde yapılan anlaşmaların çiğnenmesi ya da yenilgiye uğrayan ülkenin bölünmesi (zamanında Polonya'nın durumu) gibi sözünü ettiği örnekler, bu yaklaşımın pek de kayda değer olmadığını gösterir. Haksız düşmanlara karşı yürütülen bir "cezalandırma savaşı", kayıtsız şartsız egemen devletler için tutarsızdır. Çünkü bu devletler, devletlerarası ilişkilerdeki kural ihlallerini tarafsızca yargılayacak bir yargı merciini, egemenlik-

lerini koruyarak kabullenemez. Galibiyet ve mağlubiyet, "hak ve hukukun kimin tarafında olduğuna" bağlıdır (*Werke VI*, 200)

3 Bkz. H. Schulze, *Staat und Nation in der Europäischen Geschichte*, München 1994.

4 Bkz. D. Archibugi, D. Held (Eds.), *Cosmopolitan Democracy*, Cambridge 1990, Giriş 10 ve devamı.

5 Bkz. G. Lukács, *Der junge Hegel*, Zürich 1948.

6 D. Senghaas, "Internationale Politik im Lichte ihrer strukturellen Dilemmata", *Wohin driftet die Welt?*, Frankfurt am Main 1994, 121 ve devamı, buradaki 132.

7 A. Giddens, "küreselleşmeyi" bu şekilde tanımlamaktadır, *The Consequences of Modernity*, Cambridge 1990, 64.

8 Bkz. R. Knieper, *Nationale Souveränität*, Frankfurt am Main 1991.

9 Bkz. J. S. Nye, "Soft Power", *Foreign Policy*, 80, 1990, 153-171.

10 Bkz. E. O. Czempiel, "Zum Abschied von der Staatenwelt", *Weltpolitik im Umbruch*, München 1993, 105 ve devamı.

11 Bkz. Albrecht Wellmer ve Axel Honneth'in, M. Brumlik ve H. Brunkhorst'un (yayımcı) *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1993, 173 ve devamı ile 260 ve devamına yönelik bildirileri.

12 Bkz. J. Habermas, *Die Normalität einer Berliner Republik*, Frankfurt am Main 1995, 167 ve devamında aynı adlı makale.

13 Bkz. H. Brunkhorst, "Zum Volk als lernendem Souverän", *Demokratie und Differenz*, Frankfurt am Main 1994, 199 ve devamı.

14 J. Isensee, "devlet temel haklarının" yapılanmasıyla "artan yumuşama eğilimlerine karşı", nitelikli bir müdahale yasağını savunmaktadır: "Weltpolizei für Menschenrechte", *Juristische Zeitung*, 50. yıl, 1995, sayı 9, 421-430: "Bireylerin temel hakları için geçerli olan, gerekli değişikliklerden sonra, devletlerin 'temel hakları' –yani eşit egemenlikler, kişiye ve ülkeye yaraşır self-determinasyon– için de geçerlidir" (424; aynı anlamda 429). Devletlerarası hukuka göre tanınan devlet egemenlikleri ve doğal hak kişilerine temel haklarla güvencelenen özgürlük arasında kurulan benzerlik, yalnızca bireysel öznel hakların asıl değerini ve modern hukuk düzenlerinin bireyci tarzını anlamsızlaştırmakla kalmıyor, aynı zamanda, dünya vatandaşlığı düzenindeki vatandaşların öznel hakları olan insan haklarının hukuksal özel değerini de anlamsızlaştırmaktadır.

15 Bkz. Chr. Greewood'un örnekleri, "Gibt es ein Recht auf humanitäre Intervention?", *Europa-Archiv*, 4, 1993, 93-106, burada söylenenler 94.

16 Bkz. J. Habermas, *Vergangenheit als Zukunft*, München 1993, 10-44.

17 Bkz. aşağıda 4. Bölüm.

18 Georges Scelle'in eserinin tartışılmasında, *Précis de droit de gens*, Paris, 1. cilt, 1932, 2. cilt, 1934: C. Schmitt, *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff* (1938), Berlin 1988, 16.

19 C. Schmitt (1988), 19.

20 Viyana İnsan Hakları Konferansı için bkz. R. Wolfrum, "Die Entwicklung des internationalen Menschenrechtsschutzes", *Europa-Archiv*, 23, 1993, 681-690; tartışmalı egemenlik haklarının statüsü için bkz. W. Huber, *Theol. Realenzyklopädie XXII*, Berlin/New York 1992, 577-602'deki "Art. Menschenrechte/ Menschenwürde"; aynı zamanda E. Riedel, "Menschenrechte der dritten Dimension", *Europäische Grundrechte Zeitschrift* (EuGRZ) 1989, 9-21.

21 Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi 1993'te, eski Yugoslavya'da işlenen savaş ve insanlık suçlarını takip edebilmek için böyle bir mahkeme kurmuştu.

22 Bkz. H. Quaritsch'in C. Schmitt'le ilgili olarak yazdığı sonsöz, *Das internationalrechtliche Verbrechen des Angriffskrieges* (1945), Berlin 1994, 125-247, burada sözü edilen yer 236 ve devamı.

23 Bkz. Ch. Greenwood'un çözümlemeleri ve vargıları (1993).

24 Greenwood (1993) şu sonuca varır: "İnsanî nedenlerle bir devlete müdahale etmek için, Birleşmiş Milletler'in Temel Sözleşme'ye göre yetkisini kullanabileceği düşüncesi, anlaşılan artık iyice yerleşmiştir." (104)

25 Alıntı Greenwood'a göre yapılmıştır, 1993, 96.

26 Bkz. R. Cooper, "Gibt es eine neue Welt-Ordnung?", *Europa-Archiv 18*, 1993, 509-516.

27 Bir tartışma çerçevesinde T. Lindholm, mantıklı bir öneri getirmektedir, "The Cross-Cultural Legitimacy of Human Rights", *Norwegian Institute of Human Rights*, Sayı 3, Oslo 1990.

28 Bkz. D. ve E. Senghaas, "Si vis pacem, para pacem", *Leviathan* 1992, 230-247.

29 E. O. Czempiel, bu stratejileri farklı örnekler üzerinde araştırmaktadır: G. Schwarz, "Internationale Politik und der Wandel von Regimen", *Sonderheft der Zeitschrift für Politik*, Zürich 1989, 55-75.

30 Burada D. Archibugi'den yola çıkıyorum, "From the United Nations to Cosmopolitan Democracy", Archibugi, Held (1995), 121-162.

31 Bkz. H. Kelsen, *Peace through Law*, Chapel Hill 1944.

32 Bkz. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main 1985, 390 ve devamı.

33 C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (1932), Berlin 1963, 55. Aynı iddiayı J. Isensee de ileri sürmüştür (1995): "Müdahale girişimleri her zaman ideolojilerin, 16. ve 17. Yüzyıl'da dinin, monarşinin, jakobenlerin, insancıl ilkelerin, sosyalist dünya devriminin işine yaramıştır. Şimdi de sırada insan hakları ve demokrasi vardır. Müdahalelerin tarihine baktığımızda amacın, iktidarı ele geçirmek için kendilerini güzel sözlerle ifade etmek ve meşruluğun kutsal olduğunu etkin bir biçimde aktarmak olduğunu görürüz." (429)

34 Bkz. C. Schmitt, Glossarium (1947-1951), Berlin 1991, 76.

35 C. Schmitt (1963), 94.

36 Bkz. St. Shue, S. Hurley (yayımcı), *On Human Rights*, New York 1993.

37 O. Höffe, "Die Menschenrechte als Legitimation und kritischer Maßstab der Demokratie" bkz. J. Schwardtländer (yayımcı), *Menschenrechte und Demokratie*, Straßburg 1982, 250. ve *Politische Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1987.

38 S. König, *Zur Begründung der Menschenrechte: Hobbes-Locke-Kant, Freiburg*, 1994, 26 ve devamı.

38a Siyasî katılma haklarını işleyen insan hakları içeriğine göre, herkes, vatandaş olarak siyasî *bir* gruba katılma hakkına sahiptir.

39 Bkz. T. Regan, D. van de Weer (yayımcı), *And Justice for All*, Totowa 1983, 297'de, H. A. Bedau'nun, insan haklarına ilişkin yapının çözümlemesini ele aldığı çalışması, "International Human Rights" ile birlikte, Henry Shue'ya işaret edilen kısım: "The emphasis on duties is meant to avoid leaving the defense of human rights in a vacuum, bereft of any moral significance for the specific con-

duct of others. But the duties are not intended to explain or generate rights; if anything, the rights are supposed to explain or generate the duties." ("Görevler üzerine yapılan vurgu, insan haklarının savunulmasını boşlukta, başkalarının belli tutumları için her tür ahlâkî değerden yoksun, bırakmaktan kaçınmayı amaçlar. Gene de, görevler hakları açıklamayı ya da oluşturmayı amaçlamaz; tam tersine haklar görevleri açıklamayı ya da oluşturmayı amaçlar.")

40 Bkz. S. König (1994), 84 ve devamı.

41 Etik, hukuk ve ahlâk arasındaki ayrım için bkz. R. Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1994, 131-142.

42 Bkz. C. Schmitt (1994).

43 Bkz. C. Schmitt (1963) ve (1988).

44 Bkz. C. Schmitt (1994), 19.

45 C. Schmitt, *Glossarium* (1947-1951), Berlin 1991, 113, 265, 146, 282.

46 C. Schmitt (1988), 1.

47 C. Schmitt (1963), 110.

48 C. Schmitt (1963), 27.

49 Bkz. H. M. Enzensberger, *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Frankfurt am Main 1993, 73 ve devamı; bununla ilgili olarak A. Honneth, "Universalismus als moralische Falle?", *Merkur* 546/47, 1994, 867-883. Enzensberger, yalnızca, son yirmi yıl içerisinde, Latin Amerika, Afrika ve Doğu Avrupa'da inanılmaz biçimde yaygınlaşan demokratik devlet biçimlerinin safdışı edildiği, uluslararası konjonktürün oldukça seçici bir betimlemesine dayanmakla kalmamıştır (Bkz. E. O. Czempiel, *Weltpolitik im Umbruch*, München 1993, 107 ve devamı). Aynı zamanda bir yandan, devlet içerisindeki köktendinci çatışma potansiyelleri arasındaki karmaşık ilişkiyi, diğer yandan da, toplumsal mahrumiyetleri ve eksik liberal gelenekleri antropolojik değişmezlerle incelemektedir. Genişletilmiş barış kavramı, özellikle de koruyucu ve zor kullanmayı gerektirmeyen stratejileri ortaya koyar ve –Somali ve bundan farklı olarak, bir zamanların Yugoslavya örneğinin gösterdiği gibi– altında insancıl müdahalelerin yattığı pragmatik kısıtlamaları gündeme getirir. Müdahale biçimlerinin incelenmesine ilişkin bkz. D. Senghaas (1994), 185 ve devamı.

50 A. Gehlen, *Moral und Hypermoral*, Frankfurt am Main 1969.

51 C. Schmitt, Glossarium (1947-1951), Berlin 1991, 259.

52 Bkz. C. Schmitt (1991), 229.

53 C. Schmitt (1963), 54 ve devamı.

54 C. Schmitt (1963), 37.

55 Bkz. J. Habermas, *Kleine Politische Schriften I-IV*, Frankfurt am Main 1981, 328-339.

56 Klaus Günther, "Kampf gegen das Böse? Wider die ethische Aufrüstung der Kriminalpolitik", *Kritische Justiz*, 27, 1994, 135-157 (Parantezdeki ekleme bana aittir).

57 K. Günther (1994), 144 (Parantezdeki ekleme bana aittir).

58 K. Günther (1994), 144.

4.

Demokratik Hukuk Devletinde Tanınma Mücadelesi

Modern anayasalar varoluşlarını, vatandaşların kendi kararlarıyla özgür ve eşit haktaşlar olarak bir arada topluluk oluşturması düşüncesini ortaya atan akıl hukukuna borçludurlar. Toplu yaşamın pozitif hukukun araçlarıyla meşrulaştırılması istendiğinde, karşılıklı kabullenilmesi gereken hakları tam olarak yürürlüğe koyan, anayasadır. Bu bağlamda, öznel hak ve bireysel hak kişisi kavramları, hakların taşıyıcısı kavramının önkoşuludur. Modern hukuk, öznelerarası birbirini kabullenme için gerekli devletsel yaptırımları temellendirmiştir, ama buradan doğan haklar, tek tek hak öznelerinin zedelenebilir dokunulmazlıklarını korumaktadır. Her ne kadar bireylerin dokunulmazlığı –ahlâkta olduğu kadar hukukta da– karşılıklı birbirini tanıma ilişkisinin çalışır yapısına bağlı olsa da, asıl olan tek şey, bireysel hak kişilerinin korunmasıdır. Peki, bu denli *bireyselci* bir haklar öğretisi, *kolektif* kimliklerin dile getirildiği ve kanıtlanmaya çalışıldığı tanınma mücadelelerinde etkin olabilecek midir?

Bir anayasa, her kuşağın yeniden izini sürdüğü tarihsel bir proje olarak algılanabilir. Demokratik hukuk devletinde siyasî güç iki temele dayanır: Mevcut sorunların kurumsal ele alınması ve prosedürler uyarınca çıkarlar arasında uzlaşma sağlanması; her ikisi de, hukuk sisteminin hayata geçirilmesi olarak anlaşılmalıdır.[1] Fakat siyasî arenalarda, kolektif hedefler ve metalar konusunda çatışma halinde olan kolektif aktörler karşı karşıyadırlar. Yalnızca mahkemede ve hukuksal tartışımlarda

doğrudan dava edilebilir bireysel haklar söz konusudur. Yürürlükteki hukuk da yeni gereksinimler ve çıkarlar ışığında değişen bağlamlar içerisinde yorumlanmalıdır. Vaktiyle yerine getirilememiş taleplerin yorumlanmasına ve kabul ettirilmesine ilişkin yürütülen kavgalar, yine kolektif aktörlerin yer aldığı ve onurlarının çiğnenmesine karşı çıkıldığı, meşru haklar uğruna verilen mücadelelerdir. İşte bu "tanınma mücadelesi", A. Honneth'in gösterdiği gibi, zedelenen dokunulmazlıkların, kolektif deneyimleridir.[2] Bu olaylar acaba, bireyselliği göz önünde bulunduran haklar öğretisiyle bağdaştırılabilir mi?

Vatandaşlararası eşitlik mücadelesinin ve Avrupa'daki işçi eylemlerinin sonucu olarak ortaya çıkan liberalizm ve sosyal demokrasinin siyasî kazanımları, bizi olumlu bir yanıta yaklaştırır. Her iki eylemin tek amacı da, sosyal bakımdan mağdur grupların haklardan yoksun bırakılmasını ve böylece toplumun sosyal sınıflara ayrılmasını engellemekti. Fakat *eşit sosyal yaşam fırsatlarından* yoksun bırakılmış kolektiflerin bastırılmasına karşı yürütülen mücadele, sosyal-liberal reformist hareketlerin kendini göstermesiyle, medenî hakların sosyal devlet anlayışıyla evrenselleşmesi mücadelesine dönüşmüştür. Devletçi sosyalizmin (*Staatssozialismus*) iflasından sonra da bu, tek eğilim haline gelmiştir – artık bağımlı emekçi statüsüne, sosyal ortaklık ve siyasî katılım hakları kazandırılarak, halkın tamamına, güvenlik, sosyal adalet ve refah temelli bir beklenti içerisinde yaşama fırsatı verilmek istenmiştir. Kapitalist toplumlarda eşit olmayan sosyal yaşam koşullarının da, kolektif metaların daha adil paylaşımıyla dengelenebileceği düşünülmektedir. Bu hedef şüphesiz, haklar öğretisiyle bağdaşmaktadır; çünkü, (Rawls'ın deyimiyle) "asıl mallar" (para, boş zaman ve emek gibi) ya bireylerce paylaşılmakta ya da (ulaşım, sağlık veya eğitim işlerinin altyapısı gibi) onlardan bireyler tarafından yararlanılmaktadır; bu nedenle de, hak edilen sosyal hizmetler biçiminde güvencelenmelidirler.

Kolektif kimliklerin tanınması ve *kültürel yaşam biçimlerinde eşitliğin sağlanması* için talep edilen haklar konusu, ilk bakışta farklıymış gibi görünmektedir. Bugün bu uğurda, feministler, çokkültürlü toplumlardaki azınlıklar, ulusal bağımsızlık

mücadelesi veren halklar ya da kültürlerinin aslen bir olmadığını uluslararası platformlarda ileri süren, bir zamanların sömürge bölgeleri, adeta savaş vermektedirler. Peki, ister çoğunluk kültürü, isterse, Kuzey-Atlantik ya da Avrupa merkezli dünya toplumu bağlamında olsun, marjinalleştirilen geleneklerin ve kültürel yaşam biçimlerinin tanınması, statü ve hayatta kalma güvencesini –en azından, atalardan kalan, öznel hakları göz önünde bulunduran ve bu anlamda "liberal", demokratik hukuk devleti öz-kavrayışını kıracak *kolektif hakları*– gerektirmeyecek midir?

Bu soruya Charles Taylor, tartışmaya büyük çapta yön veren, farklı boyutta bir yanıt getirmektedir.[3] Kuşkusuz, aynı yapıtta yayımlanan makalelerden de anlaşıldığı gibi, özgün düşünceleri birçok eleştiriye konu olmuştur. En önemli konuda Taylor, ikilemde kalmıştır. Demokratik hukuk devleti ile ilgili olarak, liberalizm 1 ve liberalizm 2 diye adlandırdığı, iki ayrı yorum getirmektedir. Bu tanımlamaya baktığımızda, tercih ettiği ikinci yorumlamasıyla, liberal temel ilkelerde yerinde olmayan anlayışı düzelttiği sanılabilir. Oysa daha ayrıntılı incelendiğinde, Taylor'ın, bu ilkeleri bizzat çökerttiği ve modern özgürlük anlayışındaki bireyci özü sorguladığı görülmektedir.

Taylor'ın "Tanınma Politikası"

Amy Gutmann'ın şu savı, hiç tartışma götürmez: "Herkes tarafından tamamıyla tanınmanın altında, iki türden saygı yatmaktadır: 1. Cinsiyet, ırk ve etnik kökenden bağımsız olarak, her bir bireyin kendine özgü kimliğine saygı ve 2. haksızlığa uğramış grupların –ki bunların içinde kadınlar olduğu kadar, Asyalı Amerikalılar, Afro-Amerikalılar, kızılderili Amerikalılar ve Birleşik Devletler'de yaşayan diğer birçok grup yer almaktadır– fazlasıyla değer verdiği kendine özgü davranış biçimleri, hareketleri, farklı dünya görüşleri karşısında saygı."[4] Aynı şey kuşkusuz, Federal Almanya'da yaşayan yabancı işçiler (*Gastarbeiter*) ve diğer yabancılar, Sırbistan'daki Hırvatlar, Ukrayna'daki Ruslar, Türkiye'deki Kürtler, özürlüler, homoseksüeller

vb. için de geçerlidir. Bu koşul ilk etapta, sosyal yaşam biçimlerinin eşleştirilmesini değil, ayrım gözetilen grup üyelerinin kimliklerini yeniden bulabileceği geleneklerde ve yaşam biçimlerinde dokunulmazlığın korunmasını öngörmektedir. Normalde, kültürü tanımamazlık, çarpıcı bir biçimde, gözle görülür sosyal mağduriyeti doğurmakta ve birbirini sürekli olarak etkilemektedir. Ne var ki, tartışmalı olan şey, (2). koşulun (1). koşuldan -yani her bireye gösterilen eşit saygı ilkesinden- elde edilip edilemeyeceği, ya da, her iki koşulun, en azından bazı durumlarda, birbiriyle örtüşüp örtüşmeyeceği sorunudur.

Taylor, kolektif kimliklerin korunması konusuyla, eşit öznel özgürlüklere sahip olma hakkı -yani Kant'ın tek ve doğal insan hakları- arasındaki çekişmeden yola çıkar ve çatışma durumunda, üstünlüklerine göre tercihte bulunulması gerektiği görüşündedir. Bunun altında şu düşünce yatar: (2), özellikli durumların [(1), bunlardan soyutlanmış gibi görünür] dikkate alınmasını gerektirdiğinden, eşitlik ilkesi, buna ters işleyen -bir yandan, kültürel farklılıkları göz önünde bulunduran, diğer yandan öznel hakları genelleştiren- politikalarda kendini göstermelidir. Politikalardan biri, eşitlemeci (farklılıkları ortadan kaldırıcı) bir evrenselciliği güderken, diğeri dengeyi sağlamalıdır. Taylor, -burada, hatalı yapılandırıldığını göstermek istediğim- bu karşıtlığı, ahlâk-kuramsal İyi ve Haklı kavramları içerisinde ayrıntılandırır. Rawls ve Dworkin tarzı liberaller, herkese kendince İyi'yi izleme fırsatını sağlayacak, etik açıdan tarafsız bir hukuk düzenini savunurken, Taylor ve Walzer gibi toplumcular, hukukta etik tarafsızlığı yadsıyarak hukuk devletinden, iyi yaşamın belirli kavramlarını gerektiğinde etkin bir biçimde özendirmesini beklerler.

Taylor, dikkatleri Kanada örneğine çekerek, Quebec eyaletinde çoğunlukta olan, frankofon azınlığa işaret eder. Bu azınlık, tüm devlet içerisinde, Quebec'e mahsus olmak üzere, "kendine özgü bir toplum" oluşturma hakkını talep eder. Buradaki frankofonlar, anglo-sakson çoğunluk kültürü karşısında kendi yaşam biçimlerinin dokunulmazlığını, Fransızca konuşan halka ve göçmenlere, çocuklarını İngilizce okutulan okullara göndermesini yasaklayan, 50'den fazla çalışanı olan iş yerlerinde ileti-

şimin Fransızca yürütülmesini sağlayan ve genelde Fransızcayı, ticarî iletişim dili olarak öngören düzenlemelerle korumak isterler. Birinci koşulu sağlayan bir haklar öğretisi, bu tür kolektif isteklere elbette kulak asmayacaktır: "Quebec örneğindeki gibi kolektif hedefleri olan bir toplum, bu modele aykırı düşer. (...) Bu modele dayanarak, sözgelimi reklamlarda, belirli bir dilin kullanılabilmesi, temel hak olarak nitelenirse, tehlike doğuracak önemli bir konu göz ardı edilmiş olur. Çünkü, asla kısıtlanmaması ve bu nedenle de güvence altına alınması gereken en temel özgürlüklerle, ayrıcalıklı ve özellikli haklar birbirleriyle karıştırılmamalıdır; şüphesiz bunlar da önemlidir, ama siyasî bazı sağlam gerekçelerle, geri alınabilir ya da kısıtlanabilir haklardır."[5] Taylor, temel hakları kısıtlayacak bazı statü güvenceleriyle, tehdit altındaki kültürel yaşam biçimlerinin hayatta kalabilmesine izin veren karşıt bir model önermektedir. Bu model aynı zamanda, "sözgelimi, gelecek kuşakların da frankofon kimliğiyle var olabilmesini sağlayarak, azınlık grubu üyelerinin *çoğalması* için, etkin" politikalara da izin vermektedir. "Böyle bir politikanın, yalnızca var olan bir halka bazı olanaklar vermek amacını güttüğünü söyleyemeyiz."[6]

Taylor, (1) ve (2)'nin birbiriyle bağdaştırılamaz olduğunu, ilkin haklar öğretisini, liberalizm 1'in seçici yorumlayışıyla ortaya koyarak açıklamaya çalışır. Fakat Kanada örneğini net bir biçimde yorumlamadığı gibi, sorgulamasında referans aldığı hukuk da belirgin değildir. Bu son saydığım iki sorunu ele almadan önce, tam anlamıyla doğru özümsenmiş bir haklar öğretisinin, kültürel farklılıkları görmezden gelmediğini göstermek istiyorum.

Taylor'a göre liberalizm 1, tüm haktaşlara, eşit öznel haklarını kullanabilme özgürlüklerini temel haklar biçiminde güvenceleyen bir öğretidir; anlaşmazlık durumlarında, kimin hangi haklara sahip olacağına, mahkemeler karar verir. Böylece, herkese gösterilmesi gereken eşit saygı ilkesi, yasalarla korunan, kişisel özgün yaşam modelini hayata geçirebilmek için herkesin yararlanabileceği bir özerklik biçiminde kendini gösterir. Haklar sisteminin bu biçimde yorumlanışı, özerklik kavramını eşit paylaştırdığından *korumacıdır*. Bu yorumlama, hak muha-

taplarının, yalnızca bağımlı oldukları yasaların yazarları olarak, kendilerine biçtikleri değer oranında (Kant'ın kastettiği) bir özerkliğe sahip olabileceği konusunu göz ardı eder. Liberalizm 1, özel ve kamusal özerkliğin *eş-kökenliliğini* (*Gleichursprünglichkeit*) yanlış değerlendirmektedir. Oysa söz konusu olan, özel özerklik kavramını yalnızca yüzeysel kalacak açıklamalarla desteklemek değil, içsel, daha doğrusu kavramsal olarak gerekli ilişkilendirmelerin yapılmasıdır. Sonuçta özel hak özneleri, devlet vatandaşı olarak özerkliklerini ortaklaşa hayata geçirirken, hangi çıkarların ve ölçütlerin hak olacağı konusunda değil de, yalnızca aynıya aynı, aynı olmayana ayrı davranılması gereken hususlarda bir uzlaşı sağladıklarında, eşit öznel özgürlüklerinin tadına dahi varamayacaklardır.

İşte hukuk devleti ve demokrasi arasındaki bu *içsel* ilişkiyi ciddiye aldığımız takdirde, haklar sisteminin, ne ayrı sosyal yaşam koşullarını, ne de kültürel farklılıkları görmezden geldiğini anlamış oluruz. Seçici yorumlamadaki bu "renk körlüğü", öznel hakların taşıyıcılarına da, öznelerarası anlaşılır bir kimlik yükleme koşulunda yok olacaktır. Kişiler, yani hak kişileri, yalnızca toplumsallaştırma yoluyla bireyselleştirilir.[7] İşte bu koşul altında, tam anlamıyla özümsenmiş bir haklar öğretisi, bireylerin dokunulmazlığını, kimlik oluşturulan yaşam bağlamlarında da koruyan bir tanıma politikasını gerektirmektedir. Bu nedenle de, haklar sistemindeki birey yapısını başka normatif bakış açılarıyla düzeltmek için karşıt bir modele gerek yoktur; tersine, yapılması zorunlu olan tek şey, bunu tutarlı bir biçimde hayata geçirmektir. Ne var ki bu da, sosyal eylemler ve siyasî mücadelelerle olanaklıdır.

Bunu, güçlü muhalefetler karşısında siyasal haklarını kabul ettirebilmek için, her seferinde yeni hamlelere girişmek zorunda olan feminizm tarihi örneğinde göstermek istiyorum. Batılı toplumlarm hukuksal gelişim sürecinde gözlendiği gibi, feminist eşitlik politikaları da son yüz yıldır, hukuksal ve fiilî eşitlik arasında diyalektik bir model izlemektedir. Eşit haklı yetkiler, farklı kullanılabilen, bu nedenle de yaşam statülerinde ya da güç konumlarında fiilî eşitlikten uzak hareket özgürlüklerine yer vermektedir. Hukukî eşitliğin altında yatan normatif anla-

mm ters işlemesi istenmiyorsa, eşit dağıtılmış hukukî yetkilerin fırsat eşitliğine göre kullanılması için, fiilî koşulların kuşkusuz yerine getirilmiş olması gerekmektedir. Fakat bu bakış açısıyla, fiilî yaşam statülerinde ve güç konumlarında kurulmaya çalışılan bir denge, ihtimal dahilindeki çıkarcı kimseleri, özerk bir yaşam biçimini geliştirmeleri için yeniden kendi hareket alanları içerisinde duyarlı bir biçimde sınırlandıracak *normalleştirici* müdahalelere yol açmamalıdır. Tüm gözler özel özerkliğin korunması konusuna odaklandığında ve özel insanların öznel haklarıyla yasa koyan devlet vatandaşlarının kamusal özerkliği arasındaki içsel ilişki yok olduğunda, hukuk politikası, çaresizce Locke'çu liberal ve, aynı biçimde uzağı göremeyen, sosyal-devletçi hukuk paradigmaları arasında gidip gelecektir. Aynı şey, kadm-erkek eşitliği sorununda da söz konusudur.[8]

Liberal politika ilkin, statü kazanımlarını cinsiyet kimliğinden bağımsız tutmak istemiş ve iş, sosyal itibar, diploma, siyasî güç vb. rekabet ortamlarında kadınlar için tarafsız bir fırsat eşitliğini sağlamayı amaçlamıştı. Fakat kısmen gerçekleştirilmiş bu biçimsel eşitlik, kadınların maruz kaldığı fiilî eşitsizliği daha da belirginleştirmişti. Bunun üzerine *sosyal-devletçi politika*, özellikle de medenî hukuk, iş ve aile hukukunda, gebelik ve annelik konularını ya da boşanma halinde sosyal yükümlülükleri işleyen, çok özel düzenlemelere girişmişti. Artık feminist eleştirilerin gündemine, yalnızca yerine getirilmeyen liberal talepler değil, aynı zamanda, başarıyla kabul ettirilmiş sosyal-devletçi programların ikilemli sonuçları da girmiştir – örneğin, bu tür dengelemelerle kadınların daha fazla göze aldığı uğraşlar, düşük gelir grupları içerisinde kadınların saygınlığı, sorunsal "çocuk sağlığı", yoksulluğun daha çok "kadın gözüyle değerlendirilmesi" vb. konular. Hukuksal açıdan bakıldığında, mağdur durumlar ve kişiler için yapılmış genelleme-ötesi sınıflandırmalar içerisinde düşünsemeyle yaratılan bu ayrımcılığın yapısal bir nedeni vardır. Çünkü bu "yanlış" sınıflandırmalar, yaşam biçimini "normalleştirici" müdahalelere yol açacaktır. Fakat kurulmaya çalışılan denge, özgürlük güvencesini özgürlük kısıtlamasına dönüştüren yeni bir ayrımcılığa itecektir. Sosyal-devletçi koruyuculuk, feminist haklar konusunda sözcük

anlamına uygun bir tutum sergiler; çünkü, yasama ve yargı, geleneksel yorumlamalardan yola çıkarak, var olan basma kalıplarla cinsiyet kimliğini yalnızca pekiştirir.

Cinsiyet rollerine getirilen sınıflandırma ve cinsiyetlere bağlı farklılıklar, toplumun kültürel öz-kavrayışını ilgilendirir. Radikal feminizm, sorumlu olan, revizyonu gerektiren ve ilke olarak tartışmalı olan bu öz-kavrayışın yapısını ilk kez bugün gündeme getirmiştir. Feminizm, öznel hareket özgürlüklerinin fırsat eşitliğine göre kullanılmasında önem taşıyan, belirli kadın ve erkek gruplarının deneyimleri ve yaşam statüleri arasındaki farklılığı gerekçelendiren *noktaların*, siyasî platformlarda, özellikle de, gereksinimlere uygun yorumların kazanılabileceği toplumsal platformlarda, açıklığa kavuşturulması gerektiği konusunda ısrarla direnmektedir.[9] İşte, kadın-erkek eşitliği mücadelesi örneği bu nedenle, paradigmatik hukuk anlayışının bir an önce değişmesi gerektiğini, daha iyi gözler önüne sermektedir. Artık, hak kişilerin özerkliğinin, özel insanların rekabetinde rol oynayan öznel özgürlüklerle mi, yoksa sosyal refah devleti bürokrasilerinin müvekkillerine nesnel anlamda güvence verdiği sosyal hizmetlerle mi daha iyi sağlanabileceği kavgası, yerini, *aynı anda* hem özel hem de kamusal özerkliği güvence altına alacak biçimde demokratik sürecin yapılandırıldığı, *prosedüre ilişkin bir hukuk anlayışına* bırakmaktadır: Kadınlara özel-özerk bir yaşam tarzını güvenceleyecek öznel haklar ancak, eşit ve eşit olmayan davranışlara ilişkin kayda değer tipik örnekler toplumsal platformlarda doğrudan mağdur kalanlarca açıkça dile getirildiği ve temellendirildiği sürece, uygun biçimde formüle edilebilir. Eşit haklara sahip vatandaşların özel özerkliği ancak, devlet vatandaşlık özerkliğinin hayata geçirilmesiyle sağlanabilir.

Bu ilişkiyi görmeyen bir "liberal" haklar sistemi, temel hakların evrenselliğini, kültürel ya da sosyal farklılıkların soyut anlamda düzeltilmesi olarak yorumlayarak yanlış sonuçlara varacaktır. Oysa ki bu farklılıklar, haklar sisteminin demokratik yollarla hayata geçirilmesinde, daha fazla duyarlılık gerektirmektedir. Vatandaşlık haklarının evrenselleştirilmesi, kimliklerin korunduğu yaşam bağlamlarında vatandaşlarca bizzat yön-

lendirilmiş ve kesin kurallara bağlanmış bir eşitlik olmaksızın, hak öznelerinin dokunulmazlığını güvence altına alamayan hukuk sisteminin daha da ayrmtılandırılmasına güdüleyecek bir motordur. Haklar öğretisinin bu seçici yorumunu, temel hakları hayata geçirecek bu türden bir demokratik anlayışın kazanılması yönünde düzeltecek olursak, liberalizm 1'in karşısına, sisteme yabancı kolektif haklara yer veren bir modelin getirilmesi gerekmeyecektir.

Tanınma Mücadeleleri – Çözümlemelerinin Temelinde Yatan Olgular ve Düzeyler

Feminizm, çokkültürlülük, milliyetçilik ve Avrupa merkezli sömürgecilik mirasına karşı yürütülen mücadeleler, birbirine benzer ancak karıştırılmaması gereken olgulardır. Benzerliklerinin altında, kadınların, etnik ve kültürel azınlıkların, ulusların ve kültürlerin, baskıya, marjinalleşmeye ve aşağılanmaya karşı gelme ve –ister çoğunluk kültürü bağlamında olsun, isterse halk toplulukları içerisinde olsun– kolektif kimliklerin tanınması mücadeleleri yatmaktadır. Burada, her ne kadar sosyal ve siyasî eşitsizlikler ve siyasî bağımlılıklar rol oynasa da, söz konusu olan, aslında kolektif siyasal hedefleri baştan, kültürel açıdan tanımlanmış eşitlik mücadeleleridir.

(a) Her ne kadar feminizm, bir azınlık sorunu olmasa da, yine de cinsiyetler-arası ilişkiyi, eşitliği yok sayacak biçimde ters yorumlayan egemen kültüre karşı yürütülen bir eylemdir. Cinsiyete has yaşam statüleri ve deneyimleri arasındaki farklılık, ne hukukî ne de gayrî resmî boyutta dikkate alınmakta; kadınların kültürel öz-kavrayışma olduğu gibi, ortak kültüre getirdikleri katkıya da gereken takdir gösterilmemekte; yaygın tanımlamalar içerisinde, kadınların gereksinimleri dahi yeterince dile getirilmemektedir. Bunun sonucu olarak da, cinsiyete özgü yeteneklerin ve ilgilerin açıklanması amaçlı bir mücadele olarak, siyasî tanınma mücadeleleri başlar. Bu mücadele başarılı olduğu ölçüde, kadınların kolektif kimliğiyle birlikte, cinsiyetler arasındaki ilişkiyi değiştirecek, sonuçta da, erkeklerin öz-

kavrayışını doğrudan etkileyecektir. Artık toplumun tüm değerleri tartışmaya açılmıştır; bunun doğuracağı sonuçlar, toplumun özel kesimlerine kadar yansıyarak, özel ve kamusal alan arasındaki sınırları da etkileyecektir.[10]

(b) Baskı altına alınmış etnik ve kültürel azınlıkların, kolektif kimlikleri için giriştikleri tanınma mücadelesi ise farklıdır. Bu tür eşitlik mücadeleleriyle de, toplumda gayrî meşru yaratılan ayrımın ortadan kaldırılması amacı güdüldüğünden, yine çoğulcu kültürün öz-kavrayışında bir etkilenme olacaktır. Fakat *ötekilerin* yetenekleri ve ilgilerine ilişkin getirilecek yeni anlayış, feminizm hareketlerinde erkeğin öz-kavrayışını değiştirdiği gibi, çoğulcu kültürde değiştirmeyecektir.

Çokkültürlü toplumlardaki eşitlik mücadelelerini, tekparça hareketler oluşturmaz; çünkü farklı tahrikler gözlenmektedir. Bunun da nedeni, bir yandan mücadelenin nasıl ve niçin yapıldığına –aynı soydan gelen azınlığın kimlik bilinciyle mi, yoksa iltica sonucunda yeni azınlıkların ortaya çıkmasıyla mı–, diğer yandan da, devletlerin –yani tarihleri ve siyasî kültürleri nedeniyle kendilerini göç ülkesi olarak gören, ya da, ulusal öz-kavrayışı, yabancı kültürlerin entegrasyonuna uygun hale getirmesi gereken devletlerin–, bu konuya karşı ne kadar duyarlı olduklarına bağlıdır. Bu tahrikler, ortadan kaldırılması gereken, din, ırk ya da etnik kökenli farklılıklar veya tarihsel-kültürel eşzamansızlıklardaki uçurum ne kadar derinleşirse, o oranda büyük çapta; ne kadar köktendinci öz-kanıtlama eğilimleri güdülürse o denli sancılı olacaktır – çünkü, tanınma için savaşan azınlık, aciz kalmışlıktan dolayı geri dönmelere sapmış olabilir, ya da, ancak kitlesel eylemlerle, insanlarda yeni ve esaslı bir kimlik oluşturma bilinci uyandırılabilir, düşüncesi söz konusu olabilir.

(c) Milliyetçilik mücadelesini, bunlardan ayırmak zorundayız. Çünkü milliyetçiler, ortak geçmişleriyle kendilerini, etnik ve dilsel açıdan homojen gruplar olarak görür ve kimliklerini, yalnızca soy-toplumları olarak değil, aynı zamanda siyasî açıdan medenî haklarını kullanabilen bir devlet halkı biçiminde korumak isterler. Milliyetçi hareketlerin dayanağı her zaman, Fransız Devrimi'yle ortaya çıkan, cumhuriyetçi biçimde yapı-

landırılmış ulus-devlet modeli örneği olmuştu. İtalya ve Almanya, kurulan ilk ulus-devletlere karşın "daha sonra devletleşen" uluslardı. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra sömürgeciliğin ortadan kalkması dönemi ise ayrı bir yapı oluşturmuştu. Osmanlı, Avusturya-Macaristan ya da Sovyetler Birliği devletleri gibi imparatorlukların çöküşüyle de, yine farklı oluşumlar ortaya çıkmıştı. Basklar, Kürtler ya da Kuzey-İrlandalılar gibi, ulus-devlet oluşumu sırasında ortaya çıkan ulusal azınlıkların durumunu ise bunlardan ayırmak gerekmektedir. Milliyetçi-dinî bir hareket ve Auschwitz dehşeti sonucunda doğan, Araplarca hak iddia edilen İngiliz manda bölgesi Filistin içerisinde kurulan İsrail devleti de özel bir durumu sergilemektedir.

(d) Batı kültüründeki Avrupa merkeziyetçiliği ve egemenliği, uluslararası boyutlu tanınma mücadelesinin başlıklarıdır. En son Körfez Savaşı bu boyutu herkesin gündemine getirmişti: Henüz yakın sömürgecilik tarihi gölgesinde müttefiklerce yapılan müdahale, gerek dinî güdülenmiş kitleler, gerekse de laik aydınlar tarafından, Arap-İslam Dünyası'nm bağımsızlığını ve kimliğini tanımamazlık olarak değerlendirilmiştir. Bu tanımamazlığın altında yatan, hâlâ Batı ve Doğu Dünyası, özellikle de Birinci Dünya ve bir zamanların Üçüncü Dünya'sı arasındaki tarihsel ilişkilerdir.

Bu yüzeysel açıklamalara baktığımızda, Kanada hükümetiyle Quebec arasında yasal düzenlemelerle ilgili olarak ortaya çıkan anlaşmazlıkta, (b) ve (c) arasında bir sınır durumun söz konusu olduğu görülmektedir. Frankofon azınlık, özgün bir devlet kurma ayrıcalığını kendinde görerek –yakın zamanda Hırvatistan, Slovenya ya da Slovakya'nın, Baltık Devletleri ya da Gürcistan'ın yaptığı gibi–, kendini bağımsız bir devlet-ulusu olarak ilan edecek olsaydı kazanmış olacağı haklar için bugün açıkça mücadele etmektedir. Fakat aslında elde etmeye çalıştığı, "devlet içinde devlettir"; zaten, federal devlet düzenlemeleri ile tam oturmamış devletler birliği arasında kalan bu türden geniş bir yelpaze, federal yapılanmalara çok elverişlidir. Kanada'daki, kendi evinde nispi çoğunluk olmak isteyen bir azınlığın kültürel özerklik sorunu, devlet yönetimindeki yetkilerin yerel makamlara devredilmiş olmasıyla (yerinden yönetim) ilgilidir.

Fakat çoğunluk kültürünün renk değiştirmesiyle, yeni azınlıklar kuşkusuz yine ortaya çıkacaktır.

Nasıl ki (a)'dan (d)'ye kadar olan olayları birbirinden ayırt ederek betimlediysek, çözümlemelerinde de farklı düzeyleri ayırt etmeliyiz. Taylor'ın yaklaşımları, bu olaylarla alevlenmiş şu üç tartışımı ilgilendirmektedir.

(e) *Political Correctness* (siyaseten doğruluk) tartışmalarında bu tür olaylar, Amerikan entelektüellerinde daha çok modern çağın önemine ilişkin öz-kavrayışın biçimlenmesine yardımcı olur.[11] Tartışan taraflardan hiçbiri, modern çağı, vazgeçilmez bir proje olarak daha fazla ötelemek istemez.[12] Postmodern yaklaşım ve bütünleştirici düşünce biçimlerinin aşılması, "radikaller" için cesaret verici bir adım anlamına gelirken, "gelenekselciler" bunu, ancak Batı'nın klasik ananelerine geri dönülmesi koşulunda üstesinden gelinebilecek bir kriz olarak niteler. Artık bu tartışmaların ayrıntılarına hiç girmeyelim; çünkü bunlar bize, ne demokratik hukuk devleti içerisindeki tanınma mücadelelerinin çözümlenmesi, ne de konunun siyasal çözümü anlamında hiçbir şey kazandırmayacaktır.[13]

(f) Genel sorunları betimleyebilmek için aynı olaylardan yola çıkan felsefî tartışımlar ise daha farklı bir boyut taşımaktadır. Bu olaylar, kültürlerarası anlaşmada ortaya çıkan sorunların açımlanmasına iyi bir zemin oluşturmakla birlikte, bir yandan, ahlâk ve ahlâklılık arasındaki ilişkiyi, diğer yandan, anlam ve önem arasındaki içsel ilişkiyi hem aydınlatır, hem de eski bir soruya yeni ufuklar oluşturur: İlgili dil ve kültür bağlamı aşkınlaştırılabilir mi yoksa tüm akılcı normlar, belirli dünya görüşlerinde ve geleneklerinde saklı mı kalır? Çokkültürlü toplumların parçalanması ve karmaşık-ötesi dünya toplumu içerisindeki Babil dil karmaşası üzerine bu apaçık gerçekler, bizi sanki –bilişsel ya da normatif olsun– tüm evrensel taleplere kuşkuyla bakan holistik* dil ve bağlamsal dünya anlayışlarına sarılmayı zorlamıştır. Dallanıp budaklanan ve hâlâ sonuca bağlanmayan akılcılık tartışmaları, kuşkusuz, "tanınma politikası"nın koşullarını irdelerken kullandığımız İyi ve Haklı kav-

* Holizm: Doğada birim yapıların düzenli gruplaşmasından bütünler oluşturmaya yönelik eğilim. (Ed. n.)

ramlarına da açıklık kazandıracaktır. Fakat Taylor'ın aldığı referans, hukuk-siyaset ilişkisi boyutudur.

(g) Onurları kırılan ve aşağılanan azınlıkların "hak" ya da "haklar" sorunu böylece hukuksal bir anlam kazanır. Karmaşık toplumlarda siyasî kararların etkinliği, pozitif hukukun düzenleniş biçimiyle sağlanır. Fakat böyle bir hukuk ortamı, bizleri bazı normatif önkararların alınmasına yol açan yapay bir yapıya götürür. Modern hukuk *biçimseldir*; çünkü, açıkça yasaklanmamış her şeye izin verildiğini savlayan bir öncüle dayanmaktadır. Modern hukuk *bireyselcidir*; çünkü, tek tek her bir kişiyi, öznel hakların taşıyıcısı yapmıştır. Modern hukuk, *bağlayıcı* hukuktur; çünkü devletsel *yaptırımı* vardır ve yalnızca meşru ya da kurallara uygun biçimde hareket eder – örneğin, dinîn uygulanışını insanların takdirine bırakır, fakat bir inanışı empoze edemez. Modern hukuk, *pozitif* hukuktur; çünkü siyasî yasa koyanların –değiştirilebilir– kararlarına dayanmaktadır; ve son olarak, *prosedüre ilişkin olarak maddeler haline getirilmiş* hukuktur; çünkü, demokratik bir işleyişle meşrulaştırılmıştır. Pozitif hukuk gerçi yalnızca *yasal* davranışların talepçisidir, fakat *meşru* olmak zorundadır: Her ne kadar hukuka nasıl uyulacağını, herkesin takdirine bırakmışsa da, muhataplarının her zaman yasaya saygı göstermelerini sağlayacak biçimde yapılanmış olmalıdır. Bir hukuk düzeni, ancak tüm vatandaşların özerkliğini eşit biçimde sağladığı zaman, meşrudur. Hukukun muhatapları da kendilerini aynı zamanda hukukun yazarları olarak gördüğünde, özerktir. Ve yazarlar da, yalnızca yasa koyma süreçlerine katılanlar olarak özgürdür; bu süreçler de, herkesin farklı iddialar getirebileceği iletişim biçimleriyle ve düzenlemelerle gerçekleştirilir. Bu biçimde kararlaştırılmış düzenlemeler, herkesin akılcı güdülenmiş onayını gerektirmektedir. Normatif açıdan bakıldığında, demokrasisiz bir hukuk devleti yoktur. Öte yandan, demokratik süreç, hukuksal kurumsallaştırılmış bir işleyişi gerektirirken, halk egemenliği ilkesi, temel hakları gerektirir, ki ancak bu koşulda meşru hukuk var olabilir: Öncelikle de, eşit öznel haklarını kullanabilme özgürlüklerine sahip olma hakkını şart koşar ki, bu da yine kendi içinde bireysel hakların korunması koşulunu beraberinde getirir.

Bir sorunu hukuk sorunu olarak ele aldığımızda, modern hukuk kavramını da gündemimize almış oluruz. Bu da, –salt yapısal nedenlerden dolayı– hukuk devleti mimarîsiyle uğraşmamızı gerektirir. Buradan elde edeceğimiz sonuçlar, aynı zamanda, hukuksal eşitlik sorununun ele alınmasına ve kültürel olarak farklı grupların –yani, gelenekleri, yaşam biçimleri, etnik kökenleri vb. özellikleriyle diğer kolektiflerden ayrılan kolektiflerin, ve kendi kimliğini koruma ve geliştirme uğruna diğer kolektiflerden ayrı olmak *isteyen* grupların– eşit biçimde tanınmasına ışık tutacaktır.

Hukuk Devletinde Etik Nüfuz

Çokkültürlülük, hukuk-kuramsal açıdan, ilk etapta hukuk düzeninde ve siyasette *etik tarafsızlığa* yer verilip verilmediği sorusunu ortaya atar. Burada "etik" olarak kastettiğim, iyi ya da hatalı-olmayan yaşamın kavramlarını ilgilendiren tüm sorulardır. Etik sorular, bir şeyin "herkes için aynı oranda iyi" olup olmadığı biçimindeki "ahlâksal" bakış açısıyla değerlendirilemez. Bu soruların tarafsız değerlendirilmesi, ancak sağlam değerler temelinde, özel grupların öz-kavrayışı ve o bakış açısındaki yaşam modelleri ışığında mümkündür – yani onların bakış açısından bütüne bakıldığında, "bizler için iyi olanla" ölçülür. Etik sorular dilbilgisi kurallarıyla, birinci şahsa ve bununla birlikte bir (birey ya da) grup kimliğine referans verecek biçimde oluşmuştur. Şimdi Kanada'daki anayasa kavgası örneğinde, hukuktaki etik tarafsızlığa ilişkin liberal talebi, öncelikle devlet vatandaşlarından oluşan bir ulusun etik-politik öz-kavrayışına dayanarak incelemek istiyorum.

Hukukta –ve demokratik yasa koyma işleyişinde– tarafsızlık, genelde etik siyasî sorunların tarafsız hukukî düzenlemelerde yeri yoktur diye, "gag rules" ("tabu") biçiminde siyasî gündemden uzak tutulması ve tartışmalara alınmaması gerekirmiş gibi anlaşılır. Buna göre de devlet, (liberalizm 1 anlamında) özel özgürlüğü, kişisel refahı ve vatandaşlarının güvenliğini sağlamanın ötesinde başka kolektif hedefler gütmemelidir.

Oysa, (liberalizm 2 anlamındaki) karşıt modelde devletten beklenen, bu temel hakları genelde güvence altına almakla birlikte, "belirli bir ulusun, kültürün ya da dinin, daha doğrusu sınırlı sayıda, ulusların, kültürlerin ve dinlerin" hayatta kalması ve geliştirilmesi için çaba harcamasıdır. Michael Walzer için de bu model esastır; çünkü vatandaşlara, gerektiğinde bireysel haklara öncelik vermeleri için açıkça izin verir. Bununla birlikte Walzer, normatif her iki durumda çatışmaların kuşkusuz olabileceğini, böyle durumlarda da ancak liberalizm 2'nin, kolektif hedeflerin ve kimliklerin göreli önceliğine ve dikkate alınmasına olanak sağlayabileceğini ifade eder. Bunun yanında haklar öğretisi, hakların mutlak anlamda kolektif metaların önünde yer alması gerektiğini savlamaktadır; öyle ki hedef belirlemeleri, Dworkin'in gösterdiği gibi, ancak öncelikli hakların ışığında gerekçelendirilebilir olması koşulunda, öznel haklara "üstün gelebilir."[14] Fakat bu tek başına, haklar sisteminin, kültürel yaşam biçimlerinin ve kolektif kimliklerin korunma taleplerini görmezden geldiğini, bu bağlamda "eşitlemeci" olduğunu, bu nedenle de düzeltilmesi gerektiğini iddia eden, Taylor ve Walzer'in toplumcu yaklaşımını desteklememektedir.

Feminist eşitlik politikaları örneğinde neyin genel geçerli olduğunu göstermiştik. Buna göre: Haklar sisteminin demokratik donanımı, yalnızca genel politik hedeflere değil, aynı zamanda, tanınma mücadelelerinde dile getirilen kolektif hedeflere de yer vermiştir. Çünkü, konuşabilen ve medenî haklarını kullanabilen özneler arasındaki olası etkileşimi düzenleyen hukuk normlarının kaynağı, ahlâk normlarından farklı olarak, somut bir toplumun etkileşim ilişkileridir. Hukuk normları, yerel bir yasa koyucunun kararlarına dayanır; coğrafyası belirli bir devlet bölgesi içerisinde, sosyal sınırları belirlenmiş devlet mensuplarının oluşturduğu bir kolektifi kapsar; bu geçerlilik sınırları içerisinde de siyasî kararları –ki devlet tarafından örgütlenmiş toplum, bunlarla kendisini biçimlendirir–, kolektifi bağlayacak programlara dönüştürür. Kolektif hedefleri hep göz önünde bulundurmak, hukuk *yapısını* kuşkusuz bozmamalıdır; hukukun *biçimine* bu şekilde zarar vermemeli ve böylece de hukuk ve siyaset arasındaki farkı ortadan kaldırmamalıdır. Dav-

ranış biçimlerinin -ahlâktan farklı olarak- hukuk aracı içerisinde normlaştırılmasıyla, siyasî iradeye hedef belirlemesi için olanak sağlanması, sonuçta düzenleme gerektiren konuların somut doğasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle tüm hukuk düzenleri ve *bununla birlikte* özel bir yaşam biçimi ifadesi, sadece temel hakların evrensel içeriğinin bir yansıması olarak değerlendirilmemelidir. Siyasî yasa koyucunun kararları da, haklar sisteminin hayata geçirilmesi, politikaları da, işletilmesi olarak algılanmalıdır; ama içerik ne kadar somutlaşırsa, ilgili hukukî düzenlemenin kabul görmesiyle birlikte, kolektifin öz-kavrayışı ve ona özgü yaşam biçimi *de* (aynı zamanda da rakip grup çıkarları arasındaki denge ve alternatifli hedefler ve araçlar arasındaki tercih) o denli açık ifade edilebilecektir. Bu, siyasî yasa koyucunun fikrini ve iradesini rasyonel olarak biçimlendiren geniş yelpazeli gerekçelerde kendini gösterir - ahlâksal ve pragmatik yorumların ve adil görüşmelerden çıkan sonuçların yanı sıra, etik gerekçelerin de yasama kararlarının görüşülmesinde ve savunulmasında önemli yeri vardır.

Vatandaşlarda siyasî fikir ve irade oluşturma süreci, hakların hayata geçirilmesi ilkesiyle yönlendirildiği sürece, toplumcuların önerdiği, karşılıklı yürütülen etik-politik anlaşmayla, *bir* tutulamaz[15]. Fakat hukukun hayata geçirilmesi süreci, siyasetin önemli bir parçası olarak, karşılıklı tartışımları -yani ortaklaşa kabul edilen İyi kavramı, arzu edilen ve özgün görülen yaşam biçimi hakkında yürütülen tartışmaları- da gerektiren bağlamlar içerisinde ele alınır. Bunlar aslında, belirli bir cumhuriyetin vatandaşları, belirli bir bölgede yaşayanlar, belirli bir kültürün mirasçıları olarak kendilerini nasıl görmek istedikleri, hangi gelenekleri sürdürüp, hangilerinden vazgeçmek istedikleri, tarihsel geçmişlerini, birbirlerini ve doğayı nasıl kullanmak istedikleri vb. konularda katılımcıların aydınlandığı müzakerelerdir. Resmî dilin seçimi ya da devlet okullarında hangi müfredatın uygulanacağı kararı, herhangi bir ulusun etik öz-kavrayışını da elbette ilgilendirecektir. Etik-politik sorunlar, siyasetin vazgeçilmez bir parçası olduğundan ve ilgili düzenlemeler, devlet vatandaşları ulusunun kolektif kimliğini açıkça ortaya koyduğundan, duyarsız çoğulcu kültüre karşı hiçe sayılan

azınlıkların kalkışacağı kültürel mücadele, sadece bir an meselesidir. Bunun önüne, devlet hukuk düzeninde etik tarafsızlığa yer vermekle değil, temel hakların hayata geçirilmesinde izlenecek demokratik süreçlerin ve hukuk toplumlarının içine etik anlayışı işlemekle geçilir. Bu, örneğin Federal Almanya gibi devletlerde –din özgürlüğüne rağmen– Hıristiyan kiliselere verilen kurumsal güvencelerle ya da, anayasanın son zamanlarda evlilik benzeri hayat ortaklıklarından farklı biçimde aileye tanıdığı tartışmalı statü güvencesiyle varlığını göstermiştir.

Görgül ya da normatif açıdan incelendiğinde, burada altını çizmemiz gereken, bu tür etik-politik kararların, olumsal bir araya gelen devlet ulusuna bağlı olmasıdır. Bir devlet halkının sosyal sınırları, tarihsel nedenlerle ortaya çıkmıştır; bunlar da, haklar sisteminde ve hukuk devleti ilkelerinde dikkate alınmayan yüzeysel konulardır. Oysa ki, aynı topraklar üzerinde bir arada yaşayan ve anayasayla, daha doğrusu atalarının kararıyla, ortak yaşamlarını pozitif hukukun araçlarına göre meşru biçimde düzenlemek için birbirine bağlı olan kişilerin bütününü kapsayan, bu sınırlardır. Bu kişiler, bir sonraki kuşak olarak, bu topraklardan miras aldıkları bu projeyi devam ettirmeyi örtük biçimde (iltica edip oraya yerleşen devlet vatandaşları olarak da, açıkça) kabullenmişlerdir. Fakat, belirli bir zaman içerisinde devlet ulusu kurmak için bir araya gelen kişiler artık, toplumsallaşma süreçleriyle birlikte, kimliklerinin oluştuğu kültürel yaşam biçimlerini de –geldikleri geleneklerden kendilerini koparsalar da– yansıtmaktadırlar. Bu kişiler, hatta daha doğrusu, kişilik yapıları, kültürlerine ve ananelerine, öznelerarası paylaşılan deneyim ve yaşam bağlamlarına yakışan bir örgünün düğüm noktalarını oluşturur. Ve bu bağlam aynı zamanda, devlet vatandaşlarının, istesin ya da istemesin, karşılıklı etik-politik tartışımları yürüteceği, ufku belirler. Vatandaşların temel bütünlüğü değiştiğinde, bu ufuk da değişecek; aynı sorunlar üzerinde, farklı tartışımlar yürütülecek ve farklı sonuçlar elde edilecektir. Bu gerçek –ki ulusal azınlıklar bunun en azından sezgisel açıdan farkındalar– kendi devletini kurma, ya da, Meech Lake'in başarısız anayasal girişimlerinin gösterdiği gibi, "*distinctive society*" ("diğerlerinden farklı bir toplum") olarak tanınma ta-

lebine önemli bir kaynak oluşturmaktadır. Frankofon azınlık, böyle, kendine özgü bir hukuk toplumu olarak yapılansaydı, aynı demokratik yollarla ele alacağı önemli etik-politik sorularda, başka çoğunluklar oluşturup, tüm Kanada nüfusunun o zamana kadar elde edemediği başka düzenlemelere ulaşırdı.

Ulus-devlet oluşumu tarihinin de gösterdiği gibi[16], yalnızca yeni devlet sınırlarıyla yeni ulusal azınlıklar ortaya çıkmaktadır. Ve bu sorun, –siyasî ve ahlâksal açıdan hiçbir biçimde savunulamayacak– "etnik grupların tasfiyesi"yle dahi yok edilemez. Beşten fazla devlete yayılmış Kürtler veya etnik grupların zalimce savaştıkları Bosna-Hersek örnekleri, ulusal self-determinasyon konusundaki "hak" kavgasını açıkça ortaya koymaktadır. Kendini özgün kimlikli gören bir topluluk olarak kolektifler, kendi devletlerini kurma girişimiyle, politika-öncesi dil ve soy toplumu ya da birleştirilmiş veya parçalanmış bir "kültür ulusu" olmaları nedeniyle yoksun kaldıkları kimlikleri için, yeni bir tanınma mücadelesi başlatmışlardır. Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra görüldüğü gibi, geriye dönüp yeniden kolektif kimliğin belli başlı göstergelerine sımsıkı sarılarak yaratılan kriz dönemlerinde de, devlet ulusu olarak tanınma gereksinimi daha da artmıştır. Eskiye bu biçimde sımsıkı sarılmanın altında, gelecek endişesini ve sosyal güvensizlikleri dengeleme düşüncesi yatmaktadır. Ulusal bağımsızlık mücadelelerine bir başka neden de, yalnızca bir iç savaş çıkarmak, anlaşmazlık nedenlerini çarpıtan yeni baskılar ya da sorunlar yaratmaktır.

Devlet bütününü bozmadan, mantıklı bir biçimde federalist bir çözüm arayışı içinde olan, fakat devletsel yetkileri yerel yönetimlere devrederek, bir kısım nüfusun kültürel özerkliğini sağlamaya çalışan Kanada'da, olaylar daha farklıdır.[17] Bu durumda, belirli siyasal alanlarda, demokratik sürece katılan vatandaşların yalnızca temel bütünlüğü değişir, ilkeleri değil. Çünkü haklar öğretisi, demokratik hukuk devleti vatandaşlarına, tüm devletsel düzen içerisinde, eskiden beri benimsedikleri ya da siyasî tartışımlarda ortaklaşa kararlaştırdıkları İyi kavramına geçerlilik kazandırmalarını asla yasaklamaz; yasaklanan tek şey, devlet *içerisinde*, diğerlerini yok sayarak, tek bir yaşam biçimine ayrıcalık tanınmasıdır. Bu, federal devlet yapılanmala-

rında, hem federe hem de üniter devlet düzeni için de geçerlidir. Ve anladığım kadarıyla, Kanada'daki kavganın konusu, eşitlik değil, Quebec eyaletine devredilecek devlet yetkilerinin türü ve ölçüsüdür.

Eşit Haklı Bir Arada Varoluş ve Soyların Korunması

Federalleşme ancak, farklı etnik grupların ve kültürel yaşam dünyalarının üyelerine, az çok bölgesel bir ayrılma olanağı sağlanabildiği takdirde, bir çözüm olarak ortaya çıkar. Fakat ABD'deki gibi çokkültürlü toplumlarda bu söz konusu değildir; bu durum, halkın etnik yapısının dünya çaplı iltica akınlarıyla değiştiği (Federal Almanya gibi) ülkelerde de geçerli değildir. Kültürel açıdan özerk bir Quebec de aynı durumu yansıtır ve çoğulcu kültür yalnızca İngilizlerden Fransızların eline geçmiş olur. Şimdi, bu türden çokkültürlü bir toplumda, karşılıklı tartışımları sağlayacak ve geliştirecek iletişim yapılarını miras almamış, fakat liberal bir kültürün eşiğinde ve gönüllü bir ortaklık temelinde iyi işleyen bir kamunun var olduğunu düşünelim. Bu durumda, eşit öznel hakların demokratik olarak hayata geçirilmesi süreci, farklı etnik grupların ve kültürel yaşam biçimlerinin eşit haklarla bir arada var olma güvencesiyle sağlanabilecektir. Bunun için, özel bir temellendirmeye ve rakip bir ilkenin öne sürülmesine gerek yoktur. Çünkü, normatif açıdan bakıldığında, içinde toplumsallaştırıldığı ve kimliğin oluşturulduğu öznelerarası paylaşılan deneyim ve yaşam bağlamları korunmadan, hiçbir hak kişinin dokunulmazlığı güvence altına alınamaz. Tek tek her bir bireyin kimliği, kolektif kimliklerle örülmüştür ve ancak, anadil gibi üzerinde özel bir tasarruf hakkına sahip olunan kültürel bir örgü içerisinde sağlamlaştırılabilir. Böylece birey her ne kadar, W. Kymlicka'nın belirttiği gibi[18], "üyesi olduğu kültüre özgü hakların" taşıyıcısı olarak kalsa da; hukuksal ve fiilî eşitlikteki diyalektikten ötürü, geniş kapsamlı statü güvenceleri, kendini yönetme hakları, altyapı hizmetleri, devlet yardımları vs. elde edebilecektir. Tehdit edilen yerli kültürler korunabilmek için, kendilerinin, fakat ar-

tık çoğunluk kültürünün sahiplendiği, tarihlerine özgü bazı ahlâkî temellere geçerlilik kazandırabilir. "Tersine ayrımcılıkla" ilgili benzer açıklamalar, uzun süre baskı altına alınmış ve yadsınmış, bir zamanların köle kültürleri için de söz konusudur.

Bu tür ve buna benzer yükümlülükler, *hak* taleplerinden ortaya çıkar, ilgili kültüre genel anlamda *değer* vermekle değil. Taylor'm tanınma politikası, kültürlerin "aynı değerde olduğu varsayımına" ve dünya uygarlığına getirdikleri katkılara dayansaydı, herhalde çürük bir temelde yapılanırdı. Herkesin, kimlik oluşturacağı yaşam bağlamlarında da talep edebileceği eşit saygı hakkının, geldiği kültürün olağanüstülüğüyle, yani o sıradışı katkılarıyla hiçbir ilgisi yoktur. Susan Wolf da aynı görüşü vurgular: "Tanımayarak yaratılacak ağır hasarın, tanınmayan insan ya da kültürün, tüm insanlara önemli bir mesaj verip vermediği sorusuyla yakından uzaktan hiçbir ilgisi yoktur. Bu zararı ortadan kaldırma zorunluluğu, herhangi bir kültürün, o kültüre ait olmayan insanlar için de özel bir değeri olduğu varsayımına ya da bunun kanıtlanmasına dayanmamaktadır."[19]

O halde, farklı etnik grupların ve kültürel yaşam biçimlerinin eşit haklarla bir arada varoluşunu sağlamak için, kolektif hakların, bireyleri muhatap alan bir haklar öğretisini zorlayacak biçimde çeşitlenmesine gerek yoktur. Böyle grup haklarına, demokratik bir hukuk devletinde izin verilmiş olsaydı bile, bunlar gereksiz olmakla birlikte, normatif açıdan tartışmalı da olacaktı. Çünkü, kimliğin oluştuğu yaşam biçimlerinin ve geleneklerin korunması, zaten üyelerinin tanınması demektir; amaç, idarî uygulamalarla bir soyu korumak değildir. Ekolojik açıdan soyların korunması kültürlerle sağlanamaz. Kültürel ananeler ve içlerinde dile getirilen yaşam biçimleri normalde, tutsak aldıkları ve kişilik yapılarını biçimlendirdikleri insanları *inandırarak*, başka bir deyişle, benimsemelerine ve bunları sürdürmelerine güdüleyerek, yeniden-oluşturulabilir. Hukuk devleti, yaşam dünyalarının kültürel bakımdan yeniden-oluşturulmasma ilişkin bu yorumlamalı icraata yalnızca *olanak sağlayabilir*. Buna hayatta kalma güvencesini vermek, mensupları, bugün kültürel bir mirasın sahiplenilmesi ve korunması için gerekli olan, evet-havır ifade özgürlüğünden yoksun bırakmak

anlamına gelir. Düşünsenmiş bir kültürle, -eleştirel sınamalardan geçip sonraki kuşaklara, başka geleneklerden öğrenme ya da gelenekleri değiştirip kendilerine, yeni ufuklar açma konusunda *seçme özgürlüğü* tanınsa bile- ancak mensuplarını *bağlayan* gelenekler ve yaşam biçimleri korunabilir. Bu, Pennsylvania Amish gibi, oldukça içine kapalı tarikatlar için de geçerlidir.[20] Kültürlerin, soyların korunmasıyla korunabileceğini anlamlı bulsak da, yeniden-oluşturmayı sağlayacak yorumlamalı koşullar, bu hedefle bağdaştırılamaz - "to maintain and cherish distinctness, not just now but *forever*"*.

Bunun için, mesleklerine göre sınıflandırılan, Yeniçağ Avrupası'mn ilk burjuva toplumunda yeşeren birçok altkültürü ve yaşam dünyalarını, ya da, bunlardan doğan, taşralı gündelikçilerin yaşam biçimlerini ve ilk sanayileşme döneminin proletaryacı şehirlilerini hatırlatmaya gerek yoktur. Kuşkusuz hepsi de, modernleşme süreciyle ortaya çıkmış ve öğütülmüştü; fakat hiçbiri de, Anton ustalarıyla tanışıp, muhataplarınca modern çağın seçenekleri karşısında inandırıcılıkla savunulamamıştı. Öz-kanıtlama iradesini uyaracak kültürel açıdan güçlü ve çekici yaşam biçimleri, ancak bazı yönleriyle, belki de 19. Yüzyıl'ın şehir burjuva kültürü gibi, *öz-dönüşüme* (*Selbsttransformation*) elverişli olmaları sayesinde korunabilmişti. Kendini tehdit altında görmeyen bir çoğunluk kültürü bile -ananeleriyle parçalanana kadar- canlılığını, ancak revizyonlara açık olmakla, var olanlar karşısında yeni seçenekler üretmek ya da yabancı tahrik unsurlarım benimsemekle korur. Bu, özelikle de, yeni çevrenin özümleyici baskısıyla, ısrarlı bir etnik sınırlanmaya ve geleneksel unsurlara yeniden hayat vermeye kışkırtan, fakat bunun sonucunda, benzeşimin ve ait olduğu soyun oldukça uzağındaki bir yaşam tarzını hemen biçimlendiren göçmen kültürleri için geçerlidir.[21]

Çokkültürlü toplumlarda, yaşam biçimlerinin eşit haklı bir arada varoluşu, vatandaşlar için, incitilmeden, geldiği kültürel dünyada yaşayabilme ve çocuklarını da aynı dünyada yaşatabilme güvencesi anlamına gelir; başka bir deyişle vatandaşlara, -diğer kültürleri olduğu gibi- kendi kültürlerini sorgulama, ge-

* "yalnızca şu an için değil, *sonsuza kadar* farklılığı korumak ve yaşatmak."

leneklere göre kültürlerini sürdürme ya da değiştirme fırsatını vermek, hatta bundan böyle, kasıtlı olarak tahrip edilmiş geleneğin yarasıyla veya parçalanmış bir kimlikle yaşamamak için, buyruklarından kayıtsızca uzaklaşma ya da eleştirel yaklaşarak ilişkilerini tümüyle kesme olanağını tanımaktır. Modern toplumlardaki hızlı değişim, tüm yerli yaşam biçimlerini parçalar. Sadece eleştiri ve kopmalarla öz-dönüşüm gücüne sahip kültürler hayatta kalır. Hukuksal güvencelerin tek dayanağı da her zaman, herkese, kendi kültürel çevresinde bu gücü yenileme olanağını tanımasıdır. Bu güç de ancak, yabancıları ve yabancı olanı ayırmakla değil, yabancılar ve yabancı olanlar arasındaki karşılıklılıkla artar.

Modern çağda katı yaşam biçimleri karmaşaya (*Entropie*) yenik düşer. Köktendinci eylemler, onarıcı araçlarla kendi yaşam dünyalarına aşırı-sağlamlık kazandırma amaçlı ironik bir girişim olarak nitelenebilir. İronik olmasının nedeni, gelenekselciliği tamamıyla farklı, toplumsal modernleşmenin baştan çıkarıcı ortamında ortaya çıkan ve çökmüş bir tözcülüğü taklit eden bir gelenekçilik biçiminde algılamasıdır. Modernleşmenin olağanüstü ilerlemesine tepki olarak köktendincilik, fazlasıyla modern bir yenileme hareketiyle ortaya çıkar. Milliyetçilik de köktendinciliğe dönüşebilir, fakat birbiriyle karıştırılmaması gerekmektedir. Fransız Devrimi'ndeki milliyetçilik, demokratik hukuk devletinin evrenselci temel ilkeleriyle bütünleşmişti; o zamanlar milliyetçilik ve cumhuriyetçilik adeta ikiz kavramlardı. Öte yandan, yalnızca köklü değişim geçiren toplumlar değil, Batı'nın sağlam demokrasileri dahi, köktendinci hareketlerle mahvedilmeye çalışılmaktadır. Ayrı ayrı bütün dünya dinleri, kendilerine özgü köktendinci yaklaşımlar ortaya atmıştır; fakat tarikat hareketlerinin tümü için aynı şeyi söylemek doğru olmaz.

Rushdie olayının bize anımsattığı gibi, hoşgörüsüz uygulamalara meydan veren köktendincilik, hukuk devletiyle bağdaştırılamaz. Bu tür bir uygulama, ayrıcalıklı bir yaşam biçimi için kendi gibi olmayanı dışarıda bırakmayı öngören din ya da tarih felsefesi kökenli dünya anlayışlarına dayanmaktadır. Bu tür yaklaşımlarda eksik olan şey, geçerliliklerinin yanlış olabileceği

bilinci ve "aklın çektiği çile" karşısında saygıdır (John Rawls). Tabii ki genel dünya görüşleri ve dinî inançlar, günümüz bilgi kuramındaki varsayımsal bilgide aranan yanlış olabilirlik ilkesi üzerine kurulmuş değildir. Fakat köktendinci dünya görüşlerinin dogmacılığı hiç de küçümsenemez: *Aynı* tartışma ortamında paylaştıkları ve olası geçerlilikleri karşısında, yalnızca nedenler ileri sürebildikleri farklı dünya görüşlerinin, aralarında düşünsenmesine bile izin vermezler; "reasonable disagreement"e ("makul anlaşmazlık") kapalıdırlar.[22]

Bunun yanında modern dünyanın öznelleştirilmiş din güçleri, –din özgürlüğü ilkesinden hareketle hukuksal olarak elde edilebilen– birçok yaşam tarzma (*modus vivendi*) izin veren bir anlayış içerisindedir. Rawls'ın "not unreasonable comprehensive doctrins" ("mantıksız olmayan, kapsamlı doktrinler") olarak tanımladığı köktendinci-olmayan dünya görüşleri[23], bir tarafın kendince geçerli değerleri koruyarak, diğer tarafı özgün gerçekleri tartışanlar olarak görebileceği, daha çok –Lessing'ci hoşgörü ruhuyla yürütülen– uygar kavgalara açıktır. Çokkültürlü toplumların hukuk devleti anayasası, yalnızca köktendinci-olmayan ananeler ortamında dile getirilen yaşam biçimlerini hoş görebilir; çünkü bu yaşam biçimlerinin eşit haklı bir arada varoluşu, farklı kültürdeki üyelerin karşılıklı kabullenmesini gerektirmektedir: Bir kişi, başka bir İyi kavramıyla entegre edilmiş bir toplumun üyesi olarak da kabul edilmek zorundadır. O halde, kendine özgü kolektif kimliklere sahip grupların ve altkültürlerin *etik entegrasyonu*, tüm devlet vatandaşlarını aynı oranda kapsayan soyut *siyasî entegrasyondan* ayrı tutulmak zorundadır.

Devlet vatandaşlarının entegrasyonu, ortak siyasî kültüre karşı gösterilecek içten bağlılığın güvencesidir. Bu, tüm devlet uluslarının, tarihsel yaşantılarından hareketle belirleyecekleri anayasa ilkelerinin yorumuna yansır; bu nedenle etik açıdan da tarafsız olamaz. Belki bu bağlamda, cumhuriyet vatandaşlarının gündem gereği sorgulayacakları siyasî öz-kavrayışın tartışma çerçevesini belirleyen ortak bir yorumlama *ufku*ndan söz etmek, daha doğru olacaktır. 1986/87 yıllarında Federal Almanya'da tarihçiler arasında geçen tartışmalar buna iyi bir örnek-

tir.[24] Fakat tartışılan tek konu, *aynı* temel haklar ve ilkelere ilişkin en iyi yorumun hangisi olduğudur. Bunlar, haklar sistemini, hukuk topluluğunun tarihsel bağlamı içerisinde yaşatacak, anayasa bağlılığının esaslarıdır; vatandaşların güdüleri ve düşünceleriyle sürekli örtüşme içinde olmak zorundadırlar; aksi halde, özgür ve eşit insanlar ortaklığının yapılandırılması projesine ivme kazandıracak gücü oluşturamazlar. Bu nedenle, içinde, devlet vatandaşlarının kendilerini toplumun üyeleri olarak yeniden bulacağı ortak siyasî kültür de etikle biçimlendirilir.

Fakat bu etik içerik, alt-politikalarla etik açıdan entegre edilmiş toplumlar karşısında tarafsız işleyecek bir hukuk düzenine de zarar vermemeli; tersine, çokkültürlü toplumlardaki çeşitliliğin ve bir arada var olan farklı yaşam biçimlerinin dokunulmazlığım daha da anlamlaştırmalıdır. Önemli olan, her iki düzeydeki entegrasyon arasındaki farkı korumaktır. Çünkü aradaki fark yok olduğunda çoğunluk kültürü, farklı kültürel yaşam biçimlerine eşitlik tanımayarak, devletsel ayrıcalığı zorla ele geçirecek ve birbirini tanıma hakkını çiğneyecektir. İçerideki etik farklılıklar karşısında hukuksal tarafsızlığın gerekliliği de zaten, karmaşık toplumlarda artık tüm vatandaşların, tözsel değerlerle değil, ancak meşru yasa koyma ve egemenlik kurma işleyişi konusunda sağlanan bir uzlaşıyla bir arada tutulabilmesi esasına dayanmaktadır. Siyasî entegrasyonu sağlanmış tüm vatandaşların, siyasî platformlarda iletişim özgürlüklerinin serbest bırakılması, anlaşmazlıkların çözülmesinde demokratik işleyişlere başvurulması ve hukuk devleti biçiminde egemenliğin sürdürülmesiyle, gayrî meşru güçlerin sindirilebileceği ve idarî gücün, herkese aynı oranda yarar sağlayacak biçimde kullanılabileceği konusunda inançları tamdır. Hukuk ilkelerinin evrenselciliği, *anayasa bağlılığıyla*, tarihsel siyasî bir kültürün bağlamına *yedirilmiş olması gereken, prosedüre ilişkin bir uzlaşıda* kendini gösterir.

İltica, Devlet Vatandaşlığı ve Ulusal Kimlik

Hukukçular, hüküm verilecek durumlarla ilgili normatif soruları tartışma ayrıcalığına sahiptirler; uygulanabilir düşünceler geliştirirler. Felsefeciler ise bu türden hükümlerle uğraşmayıp, kendilerini, iki bin yıldan fazla bir süredir var olan klasik düşüncelerin çağdaşları olarak, hiç çekinmeden ebedî söyleşinin katılımcıları olarak görürler. Hele bir de Charles Taylor gibi, dönemini düşüncelerde toparlamaya ve siyasî açıdan gündemi zorlayan sorulara felsefî yaklaşımlarla çözüm bulmaya çalışan biri ortaya çıktığında, bu söyleşi daha da büyüleyici olmaktadır. Makalesi, "uygulamalı etiğin" moda yolunu izlememesine rağmen (belki de: izlemediği için demek daha doğru olacak), bu türün, az rastlanır olmakla birlikte mükemmel bir örneğini oluşturmaktadır.

Federal Almanya'nın –ve aslında bütün Avrupa Topluluğu'nun– gündemine artık, Orta ve Doğu Avrupa'da yaşanan devrimlerden sonra, başka bir konu girmiştir: İltica. Hollandalı bir meslektaşımız, sorunu ayrıntılarıyla ortaya koyduktan sonra, gerçekleri tüm çıplaklığıyla gösteren bir kestirimde bulunmaktadır: "Western Europaen countries... will do their utmost to prevent immigration from third countries. To this end they will grant work permits to persons who have skills of immediate relevance to the society in fairly exceptional cases only (soccer players, software specialists from the US, scholars from India etc.). They will combine a very restrictive entry policy with policies aimed at dealing more quickly and effectively with requests for asylum, and with a practice of deporting without delay those whose request has been denied... The conclusion is, that they will individually and jointly use all means at their disposal to stem the tide."*[25] Bu betimleme, 1993'te Federal Al-

* "Batı Avrupa Ülkeleri... üçüncü ülkelerden göçü önlemek için ellerinden geleni yapacaklardır. Bu amaçla, yalnızca epeyce istisnai durumlarda, toplumla doğrudan ilgili becerilere sahip kişilere (futbolculara, ABD'den yazılım uzmanlarına, Hindistan'dan bilim adamlarına) çalışma izni vereceklerdir. Son derece kısıtlayıcı bir giriş politikasını, sığınma talepleriyle daha hızlı ve etkin biçimde ilgilenmeye ve talepleri reddedilenleri gecikmeksizin sınırdışı etmeye yönelik politikalarla birleştireceklerdir... Sonuçta, göç dalgasını önlemek için bireysel ve toplu olarak her aracı kullanacaklardır."

manya'da hükümet ve muhalefetin, müzakereler sonucunda yürürlükten kaldırdığı sığınma politikası mutabakatını tam anlamıyla ortaya koymaktadır. Bu politikanın, halkın büyük çoğunluğu tarafından memnuniyet verici olarak karşılandığı konusunda hiç kuşku yoktur. Yabancı düşmanlığı konusu da bugün AB devletlerinde yaygınlaşmıştır. Bu düşmanlık, her bir ülkede farklı boyutlarda kendini gösterirken, Almanya'nın yaklaşımı, Fransa ve İngiltere'nin tutumundan çok da farklı değildir.[26] Taylor'm örneği, ilticayı engelleme politikasının haklı olup olmayacağı sorusuna, felsefî bakış açısından (da) bir yanıt bulma konusunda bizi cesaretlendirmektedir. Bu soruyu önce *abstracto* (soyut olarak) açıklamak, sonra da 1992/93 yılında Almanya'daki sığınma politikası görüşmelerine girmek ve bununla birlikte sorunun tarihsel dayanaklarını aydınlatmak istiyorum. Böylece, *genişletilen* Federal Almanya'nın etik-politik öz-kavrayışına alternatif bir model oluşturulabilecektir – aslında buna, bugüne kadar kapalı kapılar ardında yürütülen görüşmelerde çoktandır açıklık kazandırılması gerekirdi.

Her ne kadar modern hukuk, biçimsel bazı özellikleriyle geleneksel-sonrası akıl ahlâkından (*Vernunftmoral*) farklılık gösterse de, haklar sistemi ve hukuk devletinin ilkeleri ile ahlâk arasında, evrenselci içeriğe sahip olmaları bakımından bir benzerlik vardır. Çünkü hukuk düzenlemeleri, daha önce de değinildiği gibi, somut bir hukuk toplumunun siyasî iradesini ve yaşam biçimini yansıtacak biçimde "etik unsurlarla bezenmiştir". Siyasî kültürü 200 yıllık bir anayasa geleneğiyle biçimlenmiş ABD, buna iyi bir örnek oluşturmaktadır. Siyasî yasa koyucu, hukuk devleti ilkelerini ve bununla birlikte temel hakların hayata geçirilmesi düşüncesini benimsediği sürece, bir devlet ulusunun hukuksallaştırılmış töresi, vatandaşlık haklarıyla asla çelişmeyecektir. Bu nedenle, tüm devlet vatandaşlarını birleştiren siyasî entegrasyonun etik içeriği, devlet içerisinde kendine özgü İyi kavramları etrafında bütünleşen etik-kültürel topluluklar arasında var olan farklılıklar karşısında, "tarafsız" olmalıdır. Devlet vatandaşlarından oluşan bir ulusun, bu iki entegrasyon boyutuna karşın özgürlük kurumlarını ayakta tutabilmesi, ancak *kendi* devletine karşı, hukuksal ola-

rak zorlanmayan, belirli ölçüde bir bağlılığı geliştirmesi koşulunda olanaklıdır.

İşte göçlerle uyarılan, ulusun bu etik-siyasî öz-kavrayışıdır; çünkü iltica akını, halkın etik-kültürel birleşimini de değiştirmektedir. Bu nedenle, toplumlara, siyasî-kültürel yaşam biçiminin yapılandırılması için siyasî bir toplum oluşturma hakkı vererek, iltica talebinin önüne geçilip geçilemeyeceği sorusu karşımıza çıkar. Self-determinasyon hakkı –özerk yapılandırılmış tüm devlet düzeninde etik boyutuna yer verilmesi koşulunda– , aynı zamanda bir ulusun öz-kimliğini kanıtlama hakkını da beraberinde getirmiyor mu? Ve bu, belki de, tarihsel gelişmelerle ortaya çıkmış siyasî-kültürel yaşam tarzlarının biçimini değiştirebilecek göçmenler için de geçerli değil mi?

Herkesi kabul eden bir toplum bakış açısından, bu iltica sorunu, ülkeye meşru yollardan hangi koşullarla girilebileceği sorusunu gündeme getirmektedir. Dışarıdan gelip yerleşme aşamalarını bir kenara atacak olursak, bu soruyu, devlet vatandaşlığına alınma konusuyla açıklayabiliriz – zaten bir devlet de, devlet vatandaşlık haklarıyla tanımlanmış bir toplumun genişlemesini böyle kontrol eder. Peki, bir devlet, devlet vatandaşlığına girme talebinde bulunanlara, o devletin mensubu olma hakkını hangi koşullarda vermeyebilir? Yasalara aykırı davranışlar (suçlar) karşısında alınan önlemlerden ayrı olarak, bu bağlamda bizim için önemli olan şudur: Demokratik bir hukuk devleti, kendi vatandaşlarının yaşam biçiminin dokunulmazlığının korunmasını iltica edenlerden nasıl istemelidir ki, göçmenler de o toplum içersine özümlenebilsin? Felsefî açıdan düşündüğümüzde burada özümlemenin farklı iki düzeyinden söz edebiliriz:

(a) Belirli bir zamana kadar, vatandaşlarının, etik-politik özkavrayışı ve ülkenin siyasî kültürüyle belirlenmiş sınırlar içerisinde, anayasa ilkelerinin onaylanmasıyla gerçekleşecek bir özümleme; bu, herkese açık bir toplumda, vatandaş özerkliğinin kurumsallaştırılması ve burada olduğu gibi, "aklın herkesçe kullanılması" (Rawls) temellerine dayanan bir özümlemedir;

(b) yeni kültürü benimseme (*Akkulturation*), yani biçim olarak topluma uyum sağlamakla birlikte, o kültürün yerel alış-

kanlıklarını ve yaşam tarzını her yönüyle tanıma, bir diğer özümleme düzeyidir; bu da, etik-kültürel entegrasyon çerçevesinde gerçekleşen ve böylece göçmenlerin asıl kolektif kimliğinin, (a)'da öngörülen siyasî toplumsallaşmayla karşılaştırıldığında, büyük ölçüde yitirilmesine neden olan bir özümleme biçimidir.

Bugüne dek ABD'de uygulanan göç politikasının sonuçları, liberal bir anlayışı, siyasî toplumsallaşma düzeyinden öteye gitmeyen bir özümlemeyi, gözler önüne sermiştir.[27] Bismarck İmparatorluğu döneminde, (aslından sapma gösteren) Prusya-Polonya politikasıyla sağlanmaya çalışılmış Cermenleştirme uygulaması ise, diğer eğilime bir örnektir.[28]

Her iki entegrasyon düzeyini ciddi olarak birbirinden ayıran demokratik bir hukuk devleti, yalnızca (a)'daki siyasî toplumsallaştırılma biçimindeki özümlemenin takipçisi olmalıdır (pragmatik açıdan da sonraki kuşaklardan bunu bekleyebilir). Ancak bu yolla, iltica sonucunda da dokunulmazlığı olacak toplum kimliğini koruyabilecektir; çünkü bu kimlik, *ülkede egemen olan yaşam biçiminin temel etik değerleriyle* değil, *siyasî kültürde* kök salan *anayasa ilkeleriyle* sağlamlaştırılacaktır. Bu çerçevede, göçmenlerden beklenen tek şey, öz-kültürel yaşam biçimlerini terk etme zorunluluğunu hissetmeden, yeni vatanlarındaki siyasî kültürü benimsemeleridir. Demokratik self-determinasyon hakkı kuşkusuz, vatandaşların, kendine özgü siyasî kültür yapısında var olma hakkını da içerir; bu, toplumu olası parçalanmalardan korur – yabancı altkültürlerin dışlanmasını ya da birbiriyle bağlantısı olmayan altkültürlerin ayrı ayrı kopmalarını engeller. Ne var ki bu siyasî entegrasyon, daha önce gösterdiğimiz gibi, köktendinci göçmen kültürlerine işlemez; fakat bu nedenle de ülkede egemen olan kültürel yaşam tarzının kabullenilmesi biçiminde bir özümleme de savunulamaz.[29]

Hukuk devleti modeli, meşru yollarla kanıtlanan toplum kimliğinin iltica akınlarıyla *uzun süre* hiçbir koşulda değişmeyeceği güvencesini vermez. Göçmenlere, kendi geleneklerinden vazgeçme zorunluluğu getirilemeyeceğinden, kök salan yeni yaşam biçimleriyle birlikte, anayasa ilkelerinin ortaklaşa yorumlandığı evren de genişleyecektir. Ve bu noktada, etkin dev-

let vatandaşlarının değişen kültürel oluşumu, ulus bütününde etik-politik öz-kavrayışı ilgilendiren bağlamı da farklılaştıracaktır: "People live in communities with bonds and bounds, but these may be of different kinds. In a liberal society, the bonds and bounds should be compatible with liberal principles. Open immigration would change the character of the community, but it would not leave the community without any character."*30

Evet, demokratik bir hukuk devletinin, göçmenleri kabul ederken ileri sürebileceği koşullar hakkında söyleyeceklerim bu kadar. Peki ama kim iltica hakkına sahiptir?

Siyasî sığınma konusunda *bireysel hak talebine* ilişkin oldukça sağlam *ahlâksal* açıklamalar mevcuttur (bu, anayasanın 16. maddesinde belirtilmiştir; aynı madde, insanlık onurunu güvence altına alan 1. maddeyle ilişkilendirilmiştir ve 19. maddede belirlenen hakların korunması güvencesiyle birlikte uygulanma esasına dayanır). Dolayısıyla bu konuya burada girmeme gerek yoktur. Önemli olan, mülteci kavramının tanımıdır. Cenevre Mülteci Sözleşmesi'nin 33. maddesine göre, "ırkı, dini, uyruğu, belirli sosyal bir gruba üyeliği veya siyasi düşüncesi yüzünden yaşamı ya da özgürlüğü tehdit edilen" ülkelerden kaçan herkes, sığınma hakkına sahip kişiler olarak nitelenir. Yaşanan son olayların ışığında bu tanım, kadınları tecavüzlerden korumayı da içerecek biçimde genişletilmelidir. İç savaşın yaşandığı bölgelerden kaçan mültecilerin, belirli bir süre için sığınma taleplerinin karşılanması da fazla bir sorun yaratmamaktadır. Fakat asıl sorun, Amerika'nın keşfinden, özellikle de, 19. Yüzyıl'da işsizlik ve yoksulluk nedeniyle ülkesinde yaşadığı sefaletten kaçmak için dünya çapında patlak veren iltica akınlarından bu yana hâlâ varlığını sürdüren büyük kitle göçleridir. Doğu ve güneydeki yoksul bölgelerden iltica edenler karşısında Avrupa refah şovenizmi tetiktedir.

Ahlâksal açıdan bu sorun, salt refah düzeyi iyi ve rahat toplumlarda yaşayanlar açısından değil; yabancı kıtalarda

* "İnsanlar topluluklarda bağlar ve sınırlar içinde yaşarlar, ama bunlar farklı türden olabilirler. Liberal bir toplumda, bağlar ve sınırlar liberal ilkelerle uyumlu olmalıdır. Açık göç topluluğun karakterini değiştirebilir, ama topluluğu karakterden yoksun kılmaz."

esenliklerini, yani –siyasi takipten korunmayı değil– insan onuruna yakışır varoluşu arayanların bakış açısından incelenmelidir. Özellikle de, artık göç taleplerinin günümüzde fazla olması nedeniyle karşılanamaması, ahlâksal talebin ötesinde, entegrasyon *hakkı talebinde* bulunulup bulunulamayacağı sorusunu gündeme getirecektir.

Ahlâksal taleplerle ilgili olarak getirilecek nedenler açıktır. Normalde sefalet yaşamayan hiç kimse, kök saldığı vatanını terk etmez; yardım gereksiniminin tek göstergesi de kaçıştır. Ahlâksal açıdan yardım elini uzatma yükümlülüğü de, kapitalist dünya pazarı ve elektronik kitle iletişimiyle iyice iç içe olan bir dünya toplumunda gittikçe artan karşılıklı bağımlılıktan kaynaklanmaktadır. Bunun sonucunda da Birleşmiş Milletler, en yakın Somali örneğinin gösterdiği gibi, dünya yaşamının güvencesini adeta topyekûn siyasî bir sorumluluk olarak üstlenmiştir. Birinci Dünya'nın yüklendiği özel görevler, kapitalist modernleşmenin başlamasıyla, sömürgecilik ve yerel kültürlerin koparılıp yurtlarmdan uzaklaştırılması tarihiyle sonuçlanmıştır. Ayrıca, 1800'den 1960'a kadar olan dönemde yaşanan kıtalararası göç hareketlerinde, yüzde 80 oranında, daha çok Avrupalıların yer aldığı ve bundan da kazançlı çıktıkları, yani diğer göçmenlere ve vatanını terk etmeyen yurttaşlarına göre daha iyi yaşam koşullarına ulaştıkları söylenebilir. 19. Yüzyıl'la 20. Yüzyıl'ın başlarına kadar süren bu büyük göçün, aynı zamanda, hem yurttaşlarının hem de, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yeniden yapılandırmak üzere Avrupa'ya göç edenlerin ekonomik durumunu değiştirdiği konusu da kuşku götürmez.[31] Öyle ya da böyle, bu göç akınlarıyla sonuçta Avrupa büyük çıkarlar elde etmiştir.

Ne var ki ileri sürdüğümüz bu ve buna benzer nedenler, bireysel olarak başvurulan iltica talebinin güvencelendiği anlamına gelmez. Burada asıl olarak vurgulamak istediğim, kendi toplumunu göçmenlere açan ve göçü mevcut kapasitelere göre ayarlayan liberal bir göç politikası için ahlâksal bir yükümlülüğe girilmesi gerektiğidir. "Gemi artık dolup taştı" biçiminde göçmenleri geri çeviren sloganlar, böyle bir politikaya aslında hazır olunduğunun, fakat aynı zamanda da diğer tarafı –örne-

ğin, alabora olmuş sandallarda Hindiçini teröründen kaçmaya çalışan "boat people"ı– içine alma eğiliminde olunmadığının göstergesidir. Nüfus dağılımında azalma gösteren ve salt ekonomik nedenlerden dolayı ilticaya bağımlı olan Avrupa toplumlarmda göçlerin getireceği sıkıntılar elbetteki sınıra dayanmış değildir. İşte ahlâk temelli liberal bir göç politikası bakış açısı, herkesi kabul eden ülkenin ekonomik gereksinimlerine, yani "memnuniyetle karşılanan kalifiye elemanlara" göre, göçmen kontenjanlarını kısıtlamayı değil, bunların, tüm muhataplarca kabul edilebilecek ölçütlerle belirlenmesi yükümlülüğünü getirmektedir.

Birleşik Almanya'nın İzlediği Sığınma Politikası

Bu ilkeler esas alındığında, hükümet ve SPD* arasında mutabakata varılan ve 1993 yılının İlkbaharı'nda yürürlüğe giren sığınma politikasının normatif açıdan savunulabilir olmadığını söyleyebiliriz. Fazla ayrıntıya girmeden önemli üç yanlışa değinmek ve bunların altında yatan çıkış noktalarını eleştirmek istiyorum:

(a) Öngörülen düzenleme, siyasî sığınmayla sınırlıdır, yani sığınma hakkının "kötüye kullanılması" karşısında alınacak önlemlere yer vermiştir. Böylece, Federal Almanya için, göçmenlere *farklı* yasal tercih hakkı tanıyacak bir göçmen politikasının gerekliliği göz ardı edilmiştir. Göç sorunu, doğurduğu sonuçlar bakımından yanlış tanımlanmıştır. Siyasî sığmma ve yoksulluktan kaçma sorunları arasındaki hassas bağı koparan bir politika, aslında örtük olarak, dünyanın yoksul yörelerinden kaçanlar karşısında, Avrupa'nın ahlâki yükümlülüklerden sıyrılmak istediğini ifade etmiş, fakat el altından da her zaman, "sığınma talebinin kötüye kullanılması" biçiminde iç politikaya yarar sağlayacak yasadışı göçlere izin vermiş olur.

(b) 15 Ocak 1993 tarihli bir parti toplantısında, anayasaya eklenilmesi kararlaştırılan 16a maddesi, bireysel siyasî sığınma talebinin "asıl içeriğini" tahrip etmiştir. Çünkü, bu madde uya-

* Almanya sosyal demokrat partisi. (Ed. n.)

rınca artık güvenilir üçüncü devletlerden kaçıp sığınma isteyen kaçaklar, dayanaksız sürgün edilebilirler. Böylece sorumluluk, Doğu Avrupa ülkelerinin, yani komşularımız olan ve bugünkü hukuksal durumları göz önüne alınırsa, sorunun üstesinden gelemeyecek olan, Polonya, Çek Cumhuriyeti, Slovakya, Macaristan ve Avusturya'nın sırtına yüklenmiş olacaktır. Bir başka sorun da, Federal Almanya'nın bakış açısıyla "takipsiz" diye tanımlanan kaçaklar için getirilen hukukî himaye güvencesinin kısıtlanmasıdır.[32]

(c) Sığınma politikasında varılan mutabakatta, devlet vatandaşlığına girme koşullarına ilişkin herhangi bir değişiklik reddedilmiştir; oysa ki, şu anda Ferderal Almanya'da yaşayan yabancılara, özellikle de davet edilen "yabancı işçilere" bu hakkın verilmesi konusunda kolaylıklar sağlanması gerekirdi. Fakat değişik nedenlerle talep edilen çifte vatandaşlıklar kabul edilmediği gibi, Almanya'da doğanlara bile doğrudan devlet vatandaşlık hakları verilmemektedir. Eski vatandaşlıklarından çıkmak isteyen yabancılara da en az 15 yıl sonra yeni vatandaşlığa girme hakkı tanınmaktadır. Buna karşın Alman asıllı olup başka ülkelerde yaşayanlar, yani Alman asıllı Polonyalılar ve Ruslar, kökenlerini belgeleyebildikler koşulda vatandaşlığa girme hakkına sahiptirler. İşte bu çerçevede, 1992'de yaklaşık 500.000 sığınma hakkı isteyenden (bunlardan hemen hemen 130.000'i bir zamanların Yugoslavya'sında yaşanan iç savaş bölgelerinden gelme sığınmacılardır) 220.000'ine bu hak tanınmıştır.

(d) Almanya'nın sığınma hakkı politikasının dayanağı, sürekli ileri sürülen, Federal Almanya'nın göç ülkesi olmadığı iddiasıdır. Oysa bu, büyük kentlerimizin caddelerinde ve metrolarında gözle görülen gerçeklerle olduğu kadar –bugün Frankfurt nüfusunun %26'sı yabancıdır–, tarihsel gerçeklerle de çelişmektedir. Gerçi 19. Yüzyıl'ın başlarından beri ABD'ye göç eden Almanların sayısı neredeyse 8 milyona ulaşmıştı. Fakat aynı dönemde, Almanya'ya da büyük göç akmları olmuştu. Birinci Dünya Savaşı'na kadar yaklaşık 1.200.000 göçmen işçi ülkeye gelmişti; İkinci Dünya Savaşı da ardında 12 milyon "displaced persons" (yurtsuz insanlar) bırakmıştı – özellikle de Polonya ve Sovyetler Birliği'nden sürgün edilmiş mahkûm işçileri (çalışma

cezasına çarptırılanları). Ülke içerisinde yaşanan büyük orandaki işsizliğe rağmen, bu nasyonal-sosyalist temelli yabancı işçi politikasının izinde 1955'te, Güney ve Güneydoğu Avrupa ülkelerinden adeta askerlik hizmeti çapında, ucuz, yalnız yaşayan, erkek işgücünün getirilmesi düzenli bir biçimde başlamıştı – buna 1973'te dur denilmişti. İşte bugün, ülkeye girme konusuna tam olarak açıklık kazandıramamış bu paradoksal göçmen politikasıyla karşı karşıya kalanlar, –yabancı pasaporta sahip Almanlar olarak– bir zamanlar Almanya'ya gelip geriye dönmeyen "yabancı işçilerin" aileleri ve çocuklarıdır.[33] Bunlar 1990'da Almanya'da yaşayan yabancıların, yüzde 8,2'sini oluşturmaktadır. Bu yabancıların bütünüyle entegre edilmesine karşı çıkılması –ki onlar olmasaydı, bugün artık Japonya ile karşılaştırılabilir bir düzeye gelen ekonomik gelişme olmazdı–, eski Federal Almanya'nın aynı dönemlerde, 15 milyon Alman ve Alman asıllı kaçağı, göçmeni ve yabancıyı, yani aynı biçimde "yeni vatandaşları" (*Neubürger*) entegre ettiğini düşündüğümüzde, daha da anlamsızlaşmaktadır: "If a foreign population about 4.8 million is added, nearly one third of the West-German population has resulted from immigration movements since World War II."*[34]

Bu apaçık gerçeklere rağmen siyasî platformlarda "göç ülkesi olmadığımız" iddiasının halen savunulabiliyor olması, farklı bir zihniyete –ve ulusal öz-kavrayışta sancılı bir değişimin gerekliliğine– işaret eder. Diğer Batılı devletlerde, yasaların yerselliği (*Territorialprinzip*), yani aynı topraklarda yaşayan herkese aynı yasaların uygulanması ilkesi esas alınırken, Almanya'da soya bakılarak vatandaşlığa alınma kararının verilmesi, herhalde bir rastlantı olmasa gerek. (a)'dan (d)'ye kadar betimlediğimiz, Almanya'da göç sorununun ele alınış biçimindeki noksanların kaynağını, halktaşlardan oluşan bir ulus olarak Almanların tarihsel nedenlere dayalı kültür ve dil odaklı bir özkavrayışında aramak gerekir. Fransız diye nitelenenler, Fransa'da doğup, Fransız devlet vatandaşlığı haklarına sahip olan kişilerdir; bizde ise, en son yaşanan savaşın sonuna dek, "Al-

* "4.8 milyonluk yabancı nüfusu da eklenirse, II. Dünya Savaşı'ndan bu yana Batı Almanya nüfusunun yaklaşık üçte biri göç hareketlerinden kaynaklanmış olur."

manlar", yani Alman asıllı devlet vatandaşları, "Reich-Almanları", yani başka asıllı devlet vatandaşları, ve "Alman ırkından olanlar", yani Alman asıllı olup başka ülkelerde yaşayanlar arasında hep bir ayrım yapılmıştır.

Fransa'da ulus bilinci, toprak esaslı bir devlet çerçevesinde gelişirken, Almanya'da bu bilinç, gerçekçilikten uzak, duygu yanı ağır basan geleneksel aydınlanma yolundaki bir "kültür ulusu" düşüncesiyle kaynaşmıştır. Bu da, bir zamanların mevcut küçük devletler oluşumunun ötesine geçebilmek için, varoluşunu, dil, gelenek ve soy ortaklıklarında aramış sanal bir birliği oluşturur. Daha da önemlisi, Fransa'da ulus bilinci, demokratik vatandaşlık haklarının kabul ettirilmesi mücadelelerine ve *kral*larına karşı yürütülen mücadelelere koşut gelişmiştir. Oysa Alman milliyetçiliği, demokratik vatandaşlık hakları mücadelesinden bağımsız, ve Prusya-Alman ulus-devletinin kabul ettirilmesinden çok önce, Napoléon'a, yani bir *dış* düşmana, karşı yürütülen savaş sonucunda yukarıdan empoze edilerek ortaya çıkmıştır. Böyle bir "Kurtuluş Savaşı"ndan doğan ulus bilinci, Almanya'da, ancak kültürün ve ırkın özgün olduğuna ilişkin anlatımlarla gerçekleşebilmiştir – işte, kendini diğerlerinden farklı görme düşüncesidir, Almanların öz-kavrayışını biçimlendiren.

Federal Almanya, 1945'ten sonra, yani nasyonal-sosyalizmin soykırımlarıyla yok ettiği uygarlıkların şoku atlatıldıktan sonra, bu "diğerlerinden farklı olma bilinci"nden uzaklaşmıştır. Çünkü artık, çiftkutuplu bir dünyada egemenliğini ve önemini yitirme gerçeğiyle karşı karşıya kalmıştır. Sovyetler Birliği'nin dağılması ve her iki Almanya'nın birleşmesi var olan durumu iyice değiştirmiştir. Bu nedenle yeniden hortlayan aşırı sağa –ve bu bağlamda sahte sığınma politikası görüşmelerine– gösterilen karşı tepkiler, *genişleyen* Almanya'nın bugün artık siyasî uygarlık yolunu mu izleyeceği, yoksa bir zamanların "diğerlerinden farklı olma bilinci"nin yeni bir biçimine mi bürüneceği sorusunu gündeme getirmiştir. Fakat bu soruya verilecek yanıt da pek kolay olmayacaktır; çünkü tüm direnmelere rağmen başarıyla meclisten geçirilen ve kendi çıkarları için gerçekleştirilen bu birleşmeyle de yanlış yollara sapılmıştır. Tarihsel geçmişleri bakımından birbirinden tamamen ayrı iki devlet vatan-

daşlarının etik-siyasî öz-kavrayışına acilen kazandırılması gereken açıklık, bugüne dek gerçekleşmemiştir. Siyasî bakımdan anayasada belirgin olarak tanımlanmamış yeni ülkelerin katılması durumu, anayasa görüşmelerini engellemiş ve hemen ardından temsilciler meclisince ele alınan başkentin yeri konusu da yanlış bir biçimde görüşülmüştür. Farklı biçimde cesaretleri kırılan, sözcülerinden ve kendine özgü siyasî kamuoyundan yoksun bırakılan bir zamanların Doğu Almanya vatandaşları, artık başka sorunlarla mücadele etmek zorundadırlar: Açıkça dile getirilen görüşler, yerini gittikçe artan, kin, nefret gibi duygulara bırakmıştır.

Her türlü itilmişliğin belirtileri ayrıdır. Birbirini izleyen tahrikler –Körfez Savaşı'ndan Maastricht, Yugoslavya'daki iç savaş, sığınma sorununa ve aşırı sağ eğilimlerden, NATO ötesinde askerî birliklerin konuşlandırılmasına kadar– siyasî kamuoyunda ve sakat hükümetlerde çaresizlik doğurur. Güçlerin dengelerinde ve iç düzende ortaya çıkan değişiklikler kuşkusuz yeni yanıtları gerektirmektedir. Şimdiki sorun da zaten Federal Almanya'nın, ad-hoc-kararlar alarak ve dış görünüşün altında değişken ruh hallerine bürünerek, hangi bilinçle gerekli uyarlamayı gerçekleştireceğidir.

"Tarihe çağrı" ya da "iktidar korkusu" gibi başlıklarla bir çırpıda yayımlanan kitaplarda tarihçiler, geriye dönük bir "vedayı", "eski Federal Almanya'dan ayrılmayı" konu ederler – bu veda, daha yakın zamanda kutlanan savaş sonrası Alman demokrasisinin başarılı tarihini, asıl "özel yol" olarak sergiler. İddialara göre, yenilgiye uğramış ve parçalanmış bir ulusun zorunlu olarak büründüğü alışılmadık durum, eski Federal Almanya'da kendini göstermiş; ulus-devlet büyüklüğüne ve egemenliğine yeniden kavuşulunca da, iktidar hırsından uzak olma ütopyasından çıkartacak ve Avrupa'nın merkezinde bilinçli bir egemenliğe götürecek –bir zamanlar Bismarck'm çizip, iktidar politikasıyla aşındırdığı–, yola yeniden dönme gereği doğmuştur. 1989'daki dönüm noktası kutlamaları, aslında hep reddedilmiş, 1945'teki dönüm noktasını kabullenmek istemeyenlerin normalleşme tutkusunu yansıtır.[35] Bu insanlar, kısa vadede farklı durumlara farklı seçenekler getirmek yerine, başka bakış

açıları sunmayı tercih ederler. Bu bakış açısından eski Federal Almanya'nın Batı yönelimi, tedbirli değil, ama ikinci derecede bir dış politika kararı anlamına gelir; bu yalnızca *siyasî* bir karar değil, aynı zamanda derin izler taşıyan, Wilhelm döneminde etkin olup, Weimar Devleti'nin çöküşüne neden olan Alman geleneklerinden *entelektüel* anlamda kopmadır. Bu yaklaşım, 1968 gençlik hareketlerinden sonra, refah toplumu koşullarıyla geniş kesimlere nüfuz eden ve, demokrasi ve hukuk devletinin ilk kez Alman topraklarında siyasî-kültürel anlamda *kök salmasını* sağlayan zihniyet değişimine de yollar açmıştır. Bugün Federal Almanya'nın yapması gereken şey, 1989'a kadar gelişen siyasal uygarlaşma sürecinden birleşmenin getirdiği ekonomik ve toplumsal sorunların baskısı nedeniyle vazgeçmeden, artık etnik olmayan, devlet vatandaşlığına temellendirilmiş, ulusal bir öz-kavrayışın normatif kazanımlarına değer vererek, kendini siyasî anlamda yeni gerçeklere uyarlamasıdır.

Notlar

1 Bkz. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main 1992, Bölüm III.
2 A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main 1992.
3 Bkz. Ch. Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt am Main 1993, s. 13 ve devamı.
4 Aynı yerde, s. 125.
5 Aynı yerde, s. 51-53.
6 Aynı yerde, s. 52.
7 Bkz. J. Habermas, "Individuierung durch Vergesellschaftung", *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main 1988, s. 187-241.
8 Bkz. D. L. Rhode, *Justice and Gender*, Cambrigde, Mass. 1989, Kısım I.
9 Bkz. N. Fraser, "Struggle over needs", *Unruly Practices*, Oxford 1989, s. 144-160.
10 Bkz. S. Benhabib, *Situating the self*, Oxford 1992, Kısım II.
11 Bkz. P. Berman (yayımcı.), *Debating P. C.*, New York 1992; yine aynı yerde J. Searle, "Storm over the University", s. 85-123.
12 Bkz. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main 1985.
13 A. Gutmann yıkıcı yöntem hakkında şunları ifade etmektedir: "Bu eksik açıklamalar daha çok, üniversitelerde takdir edilmeyen ve toplum içerisinde mağdur bırakılan gruplar yararına getirilmektedir; fakat herhangi birine nasıl bir yarar sağlayacağı da anlaşılır değildir. Mantıksal açıdan ve uygulamada kendi temeline zarar vermektedir. Kendi mantığına göre bu yıkıcı sav –entelektüel ölçütle-

rin, iktidar hırsını maskelemekten başka bir şey olmadığı iddiası–, içinde yine bir iktidar hırsını -bu sefer de yıkıcıların hırsını- yansıtan bir sonuca varır. Peki ama neden insanlar, politik güç için hiçbir biçimde yol gösterici olmayan –hızlı ve güvenilir olmadığı gibi, uygun dahi olmayan– entelektüel sorularla uğraşır? Hele bir de insanın aklında bundan başka bir şey yoksa?" Ch. Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt am Main 1993, s. 139.

14 Bkz. R. Dworkin, *Bürgerrechte ernst genommen*, Frankfurt am Main 1984, s. 158 ve devamı.

15 Bkz. R. Beiner, *Political Judgement*, Chicago 1983, s. 138.

16 Bkz. P. Alter, *Nationalismus*, Frankfurt am Main 1985.

17 Bunu, 1993 yılının başında yazmıştım.

18 W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford 1989.

19 Ch. Taylor (1993), s. 84.

20 Bkz. *Die Entscheidung des Supreme Court im Fall Wisconsin vs. Yoder*, 406 U.S. 205 (1972).

21 Bkz. D. Cohn-Bendit, Th. Schmid, *Heimat Babylon*, Hamburg 1992, s. 316 ve devamı.

22 J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main 1992, s. 204-208.

23 J. Rawls, "Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses", *Die Idee des Politischen Liberalismus*, Frankfurt am Main 1992, s. 293-332.

24 Bkz. J. Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung*, Frankfurt am Main 1987.

25 D. J. van de Kaa, "European Migration at the End of History", *European Review*, cilt 1, Ocak 1993, s. 94.

26 Bkz. E. Wiegand, "Ausländerfeindlichkeit in der Festung Europa. Einstellungen zu Fremden im europäischen Vergleich", *Informationsdienst Soziale Indikatoren* (ZUMA), Sayı 9, Ocak 1993, s. 1-4

27 Bkz. M. Walzer, "What does it mean to be an American", *Social Research*, cilt 57, Güz 1990, s. 591-614. Burada, karmaşık bir oluşumda toplumcu yaklaşımın çokkültürlü bir toplum için yeterli olmadığı saptaması yapılmıştır (s. 613).

28 Bkz. R. Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge, Mass. 1992, s.128 ve devamı.

29 Bkz. Cohn-Bendit, Schmitt, aynı yerde, Bölüm 8.

30 J. H. Carens, "Aliens and Citizens", *Review of Politics*, cilt 49, 1987, s. 271; bununla ilgili olarak bkz. J. Habermas, "Staatsbürgerschaft und nationale Identität", *Faktizität und Geltung*, aynı yerde, s. 632-660.

31 Bkz. P. C. Emmer, "Intercontinental Migration", *European Review*, cilt 1, Ocak 1993. s. 67-74: "After 1800 the dramatic increase in the economic growth of Western Europe could only be maintened as an 'escape hatch'. The escape of 61 million Europeans after 1800 allowed the Europaen economies to create such a mix of the factors of production as to allow for record economic growth and to avoid a situation in which economic growth was absorbed by an increase in population. After the Second World War, Europeans also benefitted from intercontinental migration since the colonial empires forced many colonial subjects to migrate to the metropolis. In this particular period there was no danger of overpopulation... Many of the colonial migrants comming to Europe had been well trained and they arrived at exactly the time when skilled labour was at the pre-

mium in rebuilding Europe's economy." ("1800'den sonra, Batı Avrupa'nın ekonomik büyümesindeki dramatik artış ancak bir 'imdat çıkışı' olarak sağlanabilirdi. 1800'den sonra 61 milyon Avrupalının kaçışı, Avrupa ülkelerinin ekonomilerinin rekor ölçüde ekonomik büyümeye yol açacak bir üretim etmenleri karışımı yaratmalarını; ayrıca, ekonomik büyümenin nüfus artışı tarafından yutulması durumundan kaçınmalarını sağlamıştır. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, koloni imparatorlukları çok sayıda koloni uyruğunu bu koloniyi yönetimi altında bulunduran ülkeye göç etmeye zorladığından, Avrupalılar kıtalararası göçten de yararlanmıştır. Bu dönemde aşırı nüfus artışı tehlikesi yoktu... Avrupa'ya gelen koloni göçmenlerinin çoğu iyi eğitimliydi ve Avrupa ekonomisinin yeniden yapılandırılmasında tam da nitelikli işgücü talebinin en üst düzeyde olduğu zamanda gelmişlerdi.") [s. 72 ve devamı.]

32 Federal Anayasa Mahkemesi'nin 2. Yüksek Mahkeme Kurulu 14. 5. 1996'da, anayasa hukukuna göre skandal yaratabilecek bir temellendirmede, politik sığınmaya ilişkin temel haklarla ilgili olarak "Üçüncü Dünya Devlet düzenlemesi"ni ve bununla birlikte "güvenilir köken-devletler" tanımma ilişkin düzenlemeye, anayasaya uygundur biçiminde açıklama getirmiştir. Böylece temel bir hak, bir an önce uzaklaştırmayı gerektiren işlevsel buyrukların altında yer alır. Heribert Prantl (15/16 Mayıs 1996 tarihli *Süddeutsche Zeitung*) köşesinde şunu yazmıştır: "Anayasa Mahkemesi için, bir an önce uzaklaştırma... sığınma hakkından daha önemli, insanlık onurundan daha önemli, adil ve eşit davranma ilkesinden daha önemlidir."

33 Bkz. K. J. Bade, "Immigration and Integration in Germany since 1945", *European Review*, cilt 1, 1993, s. 75-79.

34 Aynı yerde, s. 77.

35 Bkz. J. Habermas, *Die Normalität einer Berliner Republik*, Frankfurt am Main 1995'te aynı başlığı taşıyan makalesi.

III.

"TARTIŞIMCI POLİTİKA" NE DEMEKTİR?

5.

Demokrasinin Üç Normatif Modeli

Bu bölümde, politikanın ideal-tipik "liberal" ve "cumhuriyetçi" anlayışını ele alacağım – bunlar, bugün Birleşik Devletler'de cemaatçilerce (*Kommunitaristen*) oluşturulan cepheleri betimleyen ifadelerdir. F. Michelman'dan sonra, ilkin polemik olarak karşı karşıya getirilen iki demokrasi modelini, devlet vatandaşlığı kavramı, hak kavramı ve siyasî irade oluşturma sürecinin doğası ışığında ortaya koymak; sonra da ikinci bölümde, etik yoğunluğu yüzünden cumhuriyetçi modele getirilen eleştiriden yola çıkarak üçüncü bir model, daha doğrusu, "tartışımcı politika" (*deliberative Politik*) olarak adlandırmak istediğim, prosedüre ilişkin bir kavram geliştirmek istiyorum.

I

Her iki model arasındaki en önemli ayrım, demokratik sürecin işleyişindeki farklı anlayıştır. "Liberal" yaklaşıma göre bu sürecin işlevi, devleti, toplumun çıkarları doğrultusunda programlamaktır. Burada devlet, kamu yönetimi mekanizması, toplum ise pazar ekonomisine göre yapılandırılmış ilişkiler sistemi olarak, özel kişilere ve onların toplum içi çalışmalarına sunulmaktadır. Siyasetin görevi de (vatandaşta siyasî irade oluşturma anlamında), toplumsal özel çıkarların, kolektif hedefler için siyasî egemenlik konusunda uzman bir devlet mekanizması karşısında, bir arada toplanması ve kabul ettirilmesidir.

"Cumhuriyetçi" yaklaşımda siyaset böyle bir işlevle ortaya

çıkmayıp, topyekûn toplumsallaşma sürecine temel oluşturmaktadır. Bu anlayışa göre siyaset, töresel bir yaşam bağlamının yansıması olarak algılanmaktadır. Siyaset, doğal dayanışmacı toplum üyelerinin birbirlerine bağlılıklarını benimseyecekleri ve devlet vatandaşı olarak, var olan karşılıklı kabullenme ilişkilerini iradeli ve bilinçli biçimde özgür ve eşit hak sahipleri ortaklığına götürecekleri ve geliştirecekleri ortamı oluşturur. Böylece devlet ve toplumun liberal mimarî yapısı önemli bir değişikliğe uğrar. Devletin hükümranlık gücünün hiyerarşik, pazarın ise yerinden yönetimle düzenlenmesi, başka bir deyişle idarî güç ve özel çıkarların yanı sıra *dayanışma*, toplumsal entegrasyonun *üçüncü* bir *kaynağı* olarak yer almaktadır.

İşte karşılıklı anlaşma ya da iletişim yoluyla amaçlanan uzlaşmaya dayalı yatay siyasal irade oluşumu, kalıtımsal veya normatif olsun, önceliğe sahip olmalıdır. Devlet vatandaşlarının self-determinasyon uygulaması için de, kamu idaresinden ve ekonomik-toplumsal ilişkilerden bağımsız özerk toplumsal bir zemin benimsenmektedir; bu, siyasî iletişimin, devlet mekanizması tarafından sömürülmesini ya da pazar yapısıyla özümsenmesini önleyecektir. Cumhuriyetçi anlayışta, siyasî kamuoyu ve onun altyapısı olarak sivil toplum, stratejik bir öneme sahiptir. Her ikisi de, devlet vatandaşları arasındaki iletişimde, entegrasyon gücünü ve özerkliği sağlayacaktır.[1] Siyasî iletişimi ekonomi-toplumundan ayırmak, siyasî kamuoyu ve iradenin oluşturulmasıyla ortaya çıkan iletişim gücüyle yönetim gücünün bir geri-beslemesi anlamına gelir.

Birbirine rakip bu iki yaklaşımdan farklı sonuçlara varılmaktadır.

a) Öncelikle *devlet vatandaşlığı kavramları* arasında farklılıklar görülmektedir. Liberal yaklaşımda vatandaşların statüsü, devlete ve diğer vatandaşlara karşı sahip olunan öznel haklar ölçülerine göre belirlenmektedir. Öznel hak sahipleri olarak, özel çıkarlarını, yasalarla belirlenen sınırlar içerisinde izledikleri sürece, devletin koruması altındadırlar – aynı zamanda da yasaların öngördüğü müdahale koşulları dışında, devletin herhangi bir müdahalesinden de korunmuşlardır. Öznel haklar, hak kişilerinin dış baskılardan korunmuş tercih hakkı alanlarını

sağlayan negatif haklardır (*negative Rechte*). Siyasal haklar da aynı yapıya sahiptir: Devlet vatandaşlarına, özel çıkarlarını, oy kullanarak hayata geçirme olanağını verir; böylece, parlamenter heyeti bir araya getirmek ve hükümeti kurmak için doğrudan siyasî yönetimi etkileyecek siyasî iradeler diğer özel çıkarlarla birleşebilmektedir. Bu yolla, devlet vatandaşı olarak tüm vatandaşlar, devlet idaresinin toplum çıkarları doğrultusunda hayata geçirilip geçirilmediğini denetleyebileceklerdir.[2]

Cumhuriyetçi yaklaşıma göre vatandaşların statüsü, özel kişilerin kullandığı *gibi* negatif özgürlükler modeli esasına dayanmamaktadır. Devlet vatandaşlık hakları, özellikle de siyasî katılım ve konuşma hakları, daha çok pozitif özgürlüklerdir. Dışarıdan gelecek baskılardan bağımsız olmanın değil, ortak bir uygulamaya katılmanın güvencesini vermektedir; bu uygulamayla da zaten vatandaşlar, olmak istedikleri konuma kendilerini getirebilirler – yani, özgür ve eşit kişilerden oluşan bir toplumda siyasal anlamda sorumluluk taşıyan özneler olabilirler.[3] Bu noktada siyasî sürecin görevi de, yalnızca devlet işlerinin, özel haklarını ve politika-öncesi özgürlüklerini kullanırken örnek oluşturan bir özerkliği elde etmiş vatandaşlarca denetlenmesine olanak sağlamak değildir. Aynı şekilde, salt devlet ve toplum arasında bir köprü oluşturma işlevini de yüklenmiş değildir; çünkü demokratik devlet gücü, kendine özgü bir güç değildir. Siyasî süreç daha çok, devlet vatandaşlarının self-determinasyon uygulamasındaki iletişimleri sonucu kazanılan güçten kaynağını almakta, ve bu uygulamayı, kamusal özgürlüğün kurumsallaştırılmasıyla koruyarak kendini meşrulaştırmaktadır.[4] Devletin var olma hakkı salt eşit öznel hakların korunmasıyla değil, herkesin ortak çıkarına olan normlar ve hedefler konusunda eşit ve özgür vatandaşların aralarında karar verdikleri, kamuoyu ve irade oluşturma süreçlerinin güvence altına alınmasıyla sağlanmaktadır. Böylece cumhuriyetçi devlet vatandaşlarından, kendi çıkarlarının takipçisi olmaktan daha fazlası beklenir.

b) Öznel hakların sahibi anlamında klasik hak kişisi kavramındaki polemik, *hukuk kavramıyla* ilgili bir tartışmayı açığa çıkarmaktadır. Liberal yaklaşımda hukuk düzeninin anlamı, bireysel olaylarda, hangi bireylerin hangi haklara sahip olacağını

belirlemeye izin verirken, bu öznel haklar, cumhuriyetçi yaklaşımda, eşit haklı, özerk ve karşılıklı saygıya dayalı toplu yaşamın hem dokunulmazlığını sağlayan hem de güvence altına nesnel hukuk düzenine göre belirlenmektedir. Birinde hukuk düzeni öznel haklardan hareketle yapılandırılmakta, diğerinde ise, nesnel haklara bir üstünlük verilmektedir.

Kavramları bu biçimde ikiye ayırmak elbette karşılıklı kabullenme ilişkisiyle haklar ve görevler karşısındaki saygıyı öngören hakların *öznelerarası* içeriğini etkilememektedir. Tek tek kişilerin dokunulmazlığını ve öznel özgürlüklerini toplumun dokunulmazlığıyla –ki bireyler ve üyeler olarak kişiler ancak bu koşulda birbirlerini kabullenebilirler– aynı değerde tutan bir hukuk kavramını, cumhuriyetçi kavram her şeye rağmen karşılamaktadır. Bu kavram, yasaların meşruluğunu, yasaların ortaya çıkışındaki demokratik işleyişlere bağlayarak, halkın self-determinasyon uygulamasıyla kişisel olmayan yasa egemenliği arasındaki içsel ilişkiyi korur: "For republicans rights ultimately are nothing but determinations of the prevailing political will, while for liberals some rights are always grounded in a 'higher law' of transpolitical reason or revelation... In a republican view, a community's objective, the common good substantially consists in the success of its political endeaver to difine, establish, effectuate and sustain the set of rights (less tendentiously laws) best suited to the conditions and mores of that community, whereas in a contrasting liberal view the higher law rights provide the transcendental structures and the curbs on power required so that pluralistic pursuit of diverse and conflicting interests may proceed as satisfactorily as possible."*[5]

* "Cumhuriyetçiler için haklar, eninde sonunda hüküm süren siyasal iradenin belirlediklerinden başka bir şey değildir; öte yandan liberaller için bazı haklar siyaset-üstü nedenlerden ya da açıklamalardan kaynaklanan 'daha üst bir yasa'ya dayanır... Bir cumhuriyetçinin bakış açısına göre bir topluluğun hedefi, ortak yararı, temelde bu topluluğun koşullarına ve törelerine en uygun haklar dizisini (daha az yanlı olarak da yasaları) tanımlama, oluşturma, başarıyla gerçekleştirme ve devamlılığını sağlama yolundaki siyasal çabasının başarısına bağlıdır; öte yandan karşıt liberal bakış açısına göre üst yasanın verdiği haklar gereksinim duyulan aşkınca yapıları ve güç sınırlamalarını sağlar, öyle ki farklı ve çatışan çıkarların çoğulcu arayışları mümkün olduğunca tatmin edici biçimde devam edebilsin."

Pozitif özgürlük olarak yorumlanan seçme ve seçilme hakkı, hakların paradigması olmuştur; yalnızca siyasal self-determinasyon için temel oluşturduğundan değil, bireysel olarak özerk davranma ve özgün tavır alma hakkına sahip eşit vatandaşların bir topluma nasıl dahil edileceği konusuna açıklık getirdiği için: "The claim is, that we all take an interest in each other's enfranchisment because (i) our choise lies between hanging together and hanging separately; (ii) hanging together depends on reciprocal assurance to all of having one's vital interests heeded by the others; and (iii) in the deeply pluralized conditions of contemporary American society, such assurances are atainable... only by maintaining at least the semblance of the politics in which everyone in conceded a voice."*[6] Siyasal katılım ve konuşma haklarında kendini gösteren bu yapı, hakları yapılandıran yasa koyma süreci konusunda, *tüm* haklara yer vermektedir. Özel ve özgür seçilmiş hedefleri takip edebilmek için tanınan özel haklar da, aynı zamanda, herkesin belirli sınırlar içerisinde çıkarına olan stratejik davranışı zorunlu kılmaktadır.

c) Devlet vatandaşlık rollerinin ve hukukun farklı şekillerde tanımlanmasının nedeni, *siyasî sürecin doğası* konusundaki fikir ayrılıklarıdır. Liberal yaklaşıma göre siyaset, yönetim gücünü ele geçirmek için yapılan iktidar kavgalarıdır. Kamuda ve parlamentoda siyasî kamuoyu ve irade oluşturma süreci, stratejik davranan kolektif aktörlerin, iktidarı elden bırakmamak ya da ele geçirmek için giriştikleri rekabetle belirlenmektedir. Bu mücadelenin başarısını, vatandaşların kişi ve programlara oylarla verdiği niceliksel destek göstermektedir. Oylarıyla seçmenler, tercihlerini ifade etmiş olurlar. Seçim kararlarının yapısı, kazanma amacını güden pazar katılımcılarının seçim kararlarının yapısıyla aynıdır. Siyasî partilerin uğruna kavga ettikleri iktidarın ele geçirilmesine onay verirler. Oy-girdisi (*input*) ve

* "Savlanan şudur ki, her birimizin bir diğerinin oy verme hakkını elde etmesinden çıkarımız vardır, çünkü (i) tercihimiz birlikte olmak ve ayrı olmak arasındadır; (ii) birlikte olmak hayatî çıkarların başkaları tarafından gözetildiği yolundaki karşılıklı güvenceye dayalıdır; ve (iii) çağdaş Amerikan toplumunun derinden çoğullaştırılmış koşullarında, en azından herkese sesini duyurma hakkının tanındığı siyasal görünümü sağlamakla bu tür güvencelere ulaşılabilir."

güç-çıktısı (*output*), stratejik davranış modeline karşılık gelmektedir.

Cumhuriyetçi yaklaşımda, kamuda ve parlamentoda kamuoyu ve irade oluşumu, pazar süreç yapılarıyla gelişmez; bu süreçleri, anlaşma yönelimli kamusal bir iletişimin kendine özgü yapıları belirler. Devlet vatandaşlarının self-determinasyon politikasının paradigması, pazar değil söyleşidir. Bu yaklaşıma göre, tartışımlarla siyasî iletişimden doğan çoğunluğun görüşü biçimindeki iletişimsel güç ile, devlet mekanizmasının sahip olduğu idarî güç arasında yapısal bir ayrım vardır. Devlet iktidarını ele geçirmek için mücadele eden partiler de, vazgeçilmez siyasî tartışımlara ve onun üslubuna uymak durumundadırlar: "Deliberation... refers to a certain attitude toward social cooperation, namely, that of openness to persuasion by reasons referring to the claims of others as well as one's own. The deliberative medium is a good faith exchange of views –including participant's reports of their own understanding of their respective vital interests– ... in which a vote, if any vote is taken, represents a pooling of judgements."*[7] Bu nedenle, siyasî arenalarda farklı görüşlerin tartışılması, güç konumlarının ele geçirilmesi anlamında yalnızca meşrulaştırıcı bir gücü ortaya koymakla kalmaz. Bu biçimde yürütülen siyasî tartışımlar daha çok, siyasî gücün uygulanış biçimine de bağlayıcılık kazandırmaktadır. İdarî güç yalnızca politikalar temelinde ve demokratik süreçle ortaya çıkan yasaların belirlediği sınırlar çerçevesinde uygulanabilir.

II

Evet, günümüzde, özellikle de cemaatçiler ve "liberaller" arasında ABD'de yaşanan tartışmaların gündemini oluşturan her iki demokrasi modeline ilişkin söyleyeceklerim bu kadar.

* "Tartışım... kişinin kendi talepleri kadar başkaların taleplerine de gönderme yapan gerekçelerle ikna edilmeye açık olması anlamına gelen toplumsal işbirliğine yönelik belli bir tutuma işaret eder. Tartışım aracı, –katılımcıların kendi can alıcı çıkarlarına ilişkin anlayışlarını bildirmelerini de içeren– iyi niyetli görüş alış verişidir... burada her oylama, eğer oylama yapılıyorsa, bireysel yargıların toplanmasını simgeler."

Cumhuriyetçi modelin hem avantajları hem de dezavantajları vardır. En büyük avantajı, bana göre, iletişim yoluyla bütünleşmiş vatandaşlarla, radikal-demokratik anlamda toplumun kendi kendine örgütlenmesi konusunda ısrarlı olması ve kolektif hedefleri, yalnızca farklı çıkarlar arasında tek bir "deal"a ("anlaşma"ya) dayandırmamasıdır. Dezavantajı ise, fazla idealistçe olması ve demokratik süreci, cemaatçi devlet vatandaşlarının *erdemlerine* bağımlı kılmasıdır. Çünkü siyaseti yapılandıran, yalnızca karşılıklı etik anlaşmalardan doğan sorular değildir; hatta bunlar ilk sırada da yer alamaz. Yanlışlık, *siyasî tartışımların salt etik çerçevesinde* ele alınmasıdır.

Kuşkusuz, belirli bir ulusun, cemaatin ya da devletin üyeleri olarak, belirli bir yörede yaşayanlar olarak vb., tarafların, birbirleriyle nasıl anlaşacakları, hangi geleneği sürdürecekleri, birbirleriyle, azınlıklarla, rant gruplarıyla nasıl geçinecekleri, nasıl bir toplumda yaşamak istedikleri konularma açıklık getirebilmek için yürütülen tartışımlar, politikanın önemli bir parçasıdır. Fakat kültürel ve toplumsal çoğulculukta önemli siyasî hedefleri yapılandıran etmenler, toplum kimliğinin, yani öznelerarası paylaşılan yaşam biçiminin tamamı için esas olan çıkarlar ve değer yönelimleri değildir. Aynı toplum içerisinde sürekli çatışma halinde olan bu çıkarlar ve değer yönelimlerinde bir denge oluşturmak gerekmektedir. Fakat bu denge –'bir kültürün uzlaşılmış temel değerleri yaralanamaz' koşulu göz önünde bulundurulsa dahi– etik tartışımlarla değil, güç ve yaptırım potansiyeline sahip partiler arasında sağlanacak mutabakatla kurulabilir. Bunun yegâne koşulu da, işbirliğine hazır oluştur; yani farklı nedenlerden ötürü de olsa tüm partiler için kabul edilebilir sonuçlara oyunun kurallarına göre ulaşma iradesidir. Sağlanacak bu uzlaşmanın yöntemi de, gücü tarafsızlaştıran, stratejik davranışları dışlayan akılcı tartışımlar değildir. Fakat mutabakatlarda adil olmanın göstergesi, adalet ilkeleri çerçevesinde akılcı, daha doğrusu normatif savunmayı gerektiren koşullar ve işleyişlerdir. Adalet ilkeleri, etik gibi doğrudan belirli bir kolektife işaret etmez. Siyasî olarak yazılan hukuk, eğer meşrulaşacaksa, en azından somut bir hukuk toplumunun ötesinde genel geçerliliğe sahip ahlâksal temel ilkelerle uyuşmak zorundadır.

Tartışımcı politika kavramının görgül ilişkilendirilmesi, yalnızca *karşılıklı etik anlaşmayla* değil, aynı zamanda çıkarların dengelenmesi ve *mutabakatla, rasyonel* araç seçimiyle, *ahlâksal temellendirmeyle* ve *hukukî* bağlamın sınanmasıyla ortak iradenin oluşturulduğu iletişim biçimlerindeki çeşitliliğe yer vermekle olanaklıdır. Böylece, Michelman'ın ideal-tipik olarak karşı karşıya koyduğu siyaset biçimleri, birbirini mantıksal açıdan etkileyebilir ve tamamlayabilir. Söyleşiye ve araçlara dayalı siyasetler, ilgili iletişim biçimleri yeterince kurumsallaştırıldığı takdirde, tartışımlı düşünme ortamında *birleşebilirler*. O halde, kurumsallaştırılmış kamuoyu ve irade oluşumuna meşruluk kazandıran, iletişim koşulları ve işleyişlerdir. Önereceğim üçüncü demokrasi modeli de, işte bu *iletişim koşullarına* dayalı bir modeldir. Siyasî sürecin, ancak bu koşullar altında mantıklı sonuçlar üretebileceği kanısındayım; çünkü bu şekilde, geniş yelpazede tartışımcı düşünme ortamı oluşturulmuş olacaktır.

Tartışımcı politika işleyişini, demokrasi kavramının normatif çekirdeğine dönüştürmek istersek, iki farklı anlayış elde ederiz. Bunlardan biri, ahlâk toplumu olarak cumhuriyetçi kavramla ilgili, diğeri ise, ekonomi toplumunun koruyucusu olarak liberal kavramla ilgilidir. Üç demokratik modeli karşılaştırırken konuya, hep önemle üzerinde durduğumuz politika boyutundan –yani, genel seçimleri ve parlamenter kararları belirleyen demokratik kamuoyu ve irade oluşumundan– yaklaşacağım.

Liberal yaklaşıma göre bu süreç, salt çıkar mutabakatları biçiminde gerçekleşir. Mutabakat sağlamanın kuralları da –ki bunlar, seçme ve seçilme hakkı, bununla birlikte parlamenter heyetin bir araya getirilmesi, onların çalışma düzenleri vb. konularda adil işleyişleri sağlayacaktır– liberal anayasa maddeleri uyarınca işler. Buna karşın cumhuriyetçi yaklaşımda demokratik irade oluşumu, karşılıklı etik anlaşma biçiminde gelişmelidir; bu bağlamda tartışımcılık içeriksel açıdan, vatandaşların kültürel geçmişlerinden çıkan ve cumhuriyeti anma törenleriyle her defasında yenilenen uzlaşıya dayanabilir. Tartışım kuramı, bu her iki yaklaşımın öğelerini içine alarak, danışma ve karar verme usulünü idealleştiren bir kavram altında toplar. Bu *demokratik işleyiş, görüşmeler, karşılıklı anlaşma* ve *adalet konulu*

tartışımlar arasında içsel bir ilişki oluşturmakta ve ancak bu koşullar atlında mantıklı ve adil sonuçlara varılabileceği konusuna açıklık getirmektedir. Böylece pratik akıl, evrensel insan haklarından ya da herhangi bir toplumun somut töresinden sıyrılıp, normatif içeriğini, anlaşma amaçlı davranışın geçerlilik temeline, yani sözel iletişimin yapısına aktaran, tartışım kurallarında ve açıklama biçimlerinde artık yer alır.[8]

Demokratik sürecin yapısına ilişkin bu betimlemeler, *devlet ve toplumun* normatif açıdan *kavramsallaştırılmasına* hizmet eder. Bunun önkoşulu da, bir zamanlar Yeniçağ başlarında olduğu gibi, Avrupa devletler sisteminde ortaya çıkan ve kapitalist ekonomik sistemle işlevsel anlamda birleşen kamusal bir yönetimdir. Cumhuriyetçi yaklaşıma göre, vatandaşlarda siyasî kamuoyu ve irade oluşumu, toplumun, siyasî bir bütün olarak kendini yapılandırdığı ortamı oluşturur. Toplum devlette odaklanmıştır; çünkü toplum, vatandaşların self-determinasyon uygulamasında, kendi bilincine varır ve vatandaşların kolektif iradesiyle kendini etkiler. Demokrasinin anlamı, toplumun kendini siyasî açıdan örgütlemesidir. Buradan yola çıkıldığında, *devlet mekanizmasına karşı* polemik bir *siyaset anlayışı* karşımıza çıkar. Hannah Arendt'in siyasî yazılarına baktığımızda, cumhuriyetçi yaklaşımla neye saldırdığını satırlarından okuyabiliriz: politikadan uzaklaştırılmış bir halkın devlet vatandaşları biçiminde özelleştirilmesine karşı ve devletleştirilmiş partilerle sağlanan meşruluk karşısında siyasî kamuoyu yeniden canlandırılmalıdır; böylece taze kanla yenilenen vatandaşlar, yerinden yönetim biçimleriyle, bürokratik anlamda bağımsızlaştırılmış devlet gücünü (yeniden) sahiplenebileceklerdir.

Devlet mekanizmasıyla toplum arasındaki bu çözülme, liberal yaklaşıma göre ortadan kaldırılamaz, ancak demokratik süreçle aşılabilir. Güç ve çıkar dengesinin kurulmasında ortaya çıkacak normatif boşluklar ise, hukuk devleti kavramıyla tamamlanmalıdır. En temel öğe olarak kabul edilen, kendi çıkarlarını belirleyen vatandaşların demokratik irade oluşturma süreci, devlet gücünü, (temel haklar, güç paylaşımı ve idarenin yasalara bağlanması gibi) normatif sağlam önlemlerle disiplin altına alacak ve bir yandan siyasî partiler, diğer yandan hükü-

met ve muhalefet arasındaki rekabeti, toplumsal çıkarlar ve değer yargıları doğrultusunda harekete geçirecek anayasanın yalnızca bir parçasıdır. Bu denli *devlet merkezli bir siyaset anlayışı*, medenî haklarını kolektif olarak kullanabilen bir toplum beklentisine bağlı değildir; akılcı anlamda siyasî irade oluşumunun girdilerine değil, devlet çalışmalarındaki başarılı bir hizmet bilançosunun çıktılarına endekslidir. Liberal yaklaşımın saldırısı da, özel kişilerin özerk toplumsal ilişkisini bozan bir devlet gücünün engelleme potansiyeline yöneliktir. Liberal modelin esas aldığı konu, tartışımcı vatandaşların demokratik self-determinasyonu değil, üretken vatandaşların kişisel mutluluklarının doyurulmasıyla apolitik bir toplumu oluşturacak bir ekonomi toplumunun, hukuk devleti standartlarında normlaştırılmasıdır.

Demokratik süreçle, liberal modele göre daha güçlü, cumhuriyetçi modele göre daha zayıf normatif çağrışımlar getiren tartışım kuramı, her iki anlayışın bazı öğelerini benimser ve onları farklı biçimde birleştirir. Tıpkı cumhuriyetçilikteki gibi, kamuoyu ve irade oluşturma sürecini odak noktası haline getirir; fakat hukuk devleti anayasasını ikinci sırada görmez. Tersine, hukuk devleti temel hakları ve ilkelerini, demokratik işleyişteki önemli iletişim koşullarının nasıl kurumsallaştırılabileceğine ilişkin sorunun tutarlı yanıtı olarak algılamaktadır. Tartışım kuramına göre, tartışımcı bir siyasetin hayata geçirilmesi, medenî haklarını kolektif olarak kullanabilen bir topluluğa değil, söz konusu işleyişlerin kurumsallaştırılmasına bağlıdır. Artık daha fazla, devlette odaklanmış, hedefler doğrultusunda davranan, büyük ölçekte özne olarak toplumsal bir bütün kavramıyla uğraşmamaktadır. Ayıı şekilde bütünü, güç ve çıkar dengelerini pazar ilişkileri modeline göre bilinçsizce düzenleyen anayasa normları sisteminin içerisine yerleştirmez. Vatandaşların self-determinasyon uygulamasını toplum bütünündeki bir özneyle ilişkilendirme, ya da yasaların anonim egemenliğini rakip öznelere bağlama eğilimini güden anlayışların tümünü reddeder. Burada vatandaşlar, bütünü yansıtan ve bütün için davranan kolektif aktörler olarak ele alınır; burada aktörlerin her biri, bireysel seçimlerde bilinçli alınmış kolektif kararlar olamayaca-

ğından (olursa da salt mecazî anlamda olur) öylesine (kör) gelişen iktidar mücadelesi süreçlerinde, bağımlı değişkenler olarak rol oynar.

Bunun yanı sıra tartışım kuramı, bir yandan, parlamenter heyet içerisinde kurumsallaşmış danışmanlıklar biçiminde, diğer yandan, siyasî platformların iletişim ağı içerisinde gelişen anlaşma süreçlerinin, *üst-düzeyde öznelerarası olmasını* öngörmektedir. Hüküm vermeye programlanmış siyasî kurumların içinde ve dışında yürütülen bu öznesiz iletişimler, toplumun tümünü ilgilendiren önemli konular ve düzenleme gerektiren maddelerle ilgili, az çok akılcı kamuoyu ve irade oluşumunun gerçekleştirilebileceği arenaları oluşturur. Gayri resmî oluşturulan bu kamuoyu, kurumsallaştırılmış seçim kararlarını ve iletişimle kazanılan gücü idarî açıdan kullanılabilecek güce dönüştüren yürütme esaslarını biçimlendirir. Liberal modelde olduğu gibi, devlet ve toplum arasındaki çizgi burada da vardır; fakat sivil toplum, özerk kamuların sosyal temeli olarak, ekonomik icraat sisteminden ve kamu idaresinden farklı bir anlam taşır. Böyle bir demokrasi anlayışı normatif olarak, modern toplumlarm entegrasyon ve yönlendirme gereksinimlerini, para, idarî güç ve dayanışma ile karşıladığı bu üç kaynak arasında ağırlık dengelerinin değişmesi koşulunu öngörmektedir. Bunların ne olduğu da açıkça ortadadır: Artık salt iletişimsel davranışın kaynaklarıyla elde edilemeyecek dayanışmanın sosyal bütünleştirici gücü, geniş yelpazede özerk kamularda ve demokratik kamuoyu ve irade oluşumlarının sağlanacağı, hukuk devletinin kurumsal işleyişlerinde gelişmeli, para ve idarî güç karşısında da kendini kanıtlayabilmelidir.

III

Bu yaklaşım, meşruluk ve halk egemenliği anlayışlarına varır. Liberal yaklaşıma göre demokratik irade oluşturmanın işlevi, siyasî güç kullanımını *meşrulaştırmaktır*. Seçim sonuçları, ele geçecek iktidara onay verir; hükümet de, kamuoyu ve parlamento önünde bu gücünü nasıl kullandığı konusunda hesap

vermek zorundadır. Cumhuriyetçi yaklaşımda ise, demokratik irade oluşturmanın işlevi daha çok toplumu, siyasî bir kamu olarak *yapılandırmak* ve her seçimle, cumhuriyetin kurulmasıyla ilgili anıları canlı tutmaktır. Hükümet, yalnızca rakip lider grupları arasında yapılan bir seçimle oldukça bağımsız bir manda uygulaması için güçlendirilmekle kalmaz, aynı zamanda belirli politikaları uygulama konusunda programlarca yönlendirilir. Hükümet, devlet organından ziyade encümen olarak kendini yöneten siyasî bir toplumun parçasıdır, tek bir devlet gücünün başı değildir. Tartışım kuramı bir diğer düşünceye de yer verir: Demokratik kamuoyu ve irade oluşumunun işleyişleri ve iletişim koşulları, hukuk ve yasalara bağlı hükümet ve idarî mekanizma kararlarının tartışımsal boyutta rasyonelleşmesine önemli kapılar açar. *Rasyonelleşmenin* anlamı, meşrulaşmadan daha öte, güç yapılandırılmasından daha beri bir şeydir. İdarî gücün bileşimi, siyasî gücün uygulanışını denetlemekle birlikte onu belirli biçimde programlayan demokratik kamuoyu ve irade oluşumunun geri-beslemesine bağlı kaldığı sürece değişecektir. Bu işleyişe zarar verilmediği takdirde yalnızca siyasî sistem "uygulamaya geçebilir". Bu sistem, kolektifi bağlayan kararlara endekslenmiş bir alt-sistemdir; oysa kamuoyundaki iletişim yapılanmalarının işlevi, tüm toplumu ilgilendiren sorunların yarattığı baskıya tepki veren ve etkin görüşleri uyandıran yaygın duyumlar oluşturmaktır. Demokratik işleyişlerle iletişim gücü olarak biçimlenen kamuoyu, tek başına "hükmedemez", yalnızca yönetim gücünün kullanılmasını belirli kanallara yöneltebilir.

Halk egemenliği kavramı, Yeniçağ başlarında, ilkin mutlakiyet yönetiminde filizlenen egemenlik anlayışından kaynağını almış, sonra da değiştirilerek cumhuriyetçi yaklaşımla biçimlenmiştir. Meşru yaptırım araçlarını tekelleştiren devlet, dünyadaki diğer güçlerin üstesinden gelebilen, tek elde toplanan bir güç olarak algılanmaktadır. Rousseau, Bodin'e kadar uzanan düşünce biçimlerini, birleşmiş halkın iradesine uyarlamıştır. Bunu da Rousseau, özgür ve eşit vatandaşların kendi kendilerini yönetme düşüncesiyle birleştirmiş ve özerkliğin modern kavramında öne çıkarmıştır. Normların bu şekilde yüceltilmesi-

ne karşın egemenlik kavramı, (başta fiziksel anlamda da var olan) halkta somutlaşma düşüncesinde kalmıştır. Cumhuriyetçi yaklaşımda, en azından potansiyel anlamda var olan halk, ilke olarak başkasına devredilemez bir egemenliğin sahibidir: Egemen olarak var olan halk, kendini temsil ettiremez. Örgütlendirme gücü, vatandaşların self-determinasyon uygulamasıyla gelişir, temsilcileriyle değil. Buna karşın liberalizm, demokratik hukuk devletinde, halk tarafından oluşturulan devlet gücünün, (sözgelimi Federal Anayasa'da paragraf 20, madde 2'de ifade edildiği gibi) yalnızca "seçimler ve oylamalarla ve, yasama, yürütme ve yargı organlarıyla uygulandığı" biçiminde, daha gerçekçi bir yaklaşım getirmektedir.

Bu her iki yaklaşım, bütünü –bu bütün, egemen vatandaşlar topluluğu ya da bir anayasayla yapılandırılmıştır– ve parçalarını içeren devlet ve toplum kavramının sorunsal olması koşulunda tam bir alternatif oluşturmaktadır. Tartışım anlamındaki demokrasi kavramına da, siyasî kamuoyuyla tüm toplumu ilgilendiren sorunların algılanmasını, ele alınmasını ve onlarla özdeşleştirilmesini sağlayan bir arenayı oluşturan, yerinden yönetilen bir toplum imajı karşılık gelmektedir. Özne boyutlu bir kavramı göz önünde bulundurmadığımızda, egemenlik, ne somut olarak halk odaklı ne de anayasal yetkelerin anonim olması koşulunu gerektirmektedir. Kendini organize eden hukuk toplumundaki "kendi" ifadesi, yanıltıcı sonuçları mantıklılık beklentisini içerecek şekilde tartışımsal kamuoyu ve irade oluşumunu ayarlayan, öznesiz iletişimlerde yok olacaktır. Böylece halk egemenliği düşüncesiyle birleşen kurumsallaşma yadsınmamış, fakat öznelerarası bir anlam kazanmış olacaktır. Anonimleşmiş bir halk egemenliği dahi, ancak iletişimsel gücü önplana çıkarmak için demokratik işleyişlere ve önemli iletişim koşullarının hukuksal uygulamalarına geri döner. Daha da kesin ifade edecek olursak halk egemenliği, hukuk devleti ölçülerinde kurumsallaştırılmış irade oluşumu ve kültürel açıdan harekete geçirilmiş kamular –ki bunlar da, devletten ve ekonomiden ayrı bir sivil toplum ortaklığında kendilerine bir zemin bulmaktadırlar– arasındaki etkileşimden doğmaktadır.

Tartışımcı politikanın normatif öz-kavrayışı gerçi *hukuk toplumu için* tartışımsal bir toplumsallaşma biçimini gerektirmektedir; fakat bu, hukuk devleti standartlarındaki siyasî sistemin *içine yerleştirilen* toplumun bütününde gerçekleşmez. Öz-kavranışı gereği tartışımcı politika da, bütün olarak hukuk kuramının normatif bakış açısından kendini uzaklaştıran karmaşık bir toplumun parçası olarak kalmaktadır. Bu yönüyle, demokrasinin tartışım-kuramsal biçimde yorumlanması, sosyal-bilimsel açıdan uzaktan ele alman bir incelemeye benzemektedir – sosyal bilimlerde siyasî sistem, zirve, merkez ya da toplumun yapısını biçimlendiren bir model değil, diğer davranışlar gibi yalnızca bir hareketler sistemidir. Siyaset, toplumda entegrasyon tehlikesiyle karşı karşıya kalan sorunların çözümü için bir tür güvence verdiğinden, hukuk sisteminin ötesinde, meşru düzenlenmiş –nasıl yapılandırılmış ve yönlendirilmiş olursa olsun– tüm diğer hareket alanlarıyla iletişim içinde olmalıdır. Fakat siyasî sistem, yalnızca herkesçe bilinen diğer sistem hizmetlerine bağımlı değildir – örneğin, ekonomik sistemin malî hizmetlere olduğu gibi. Tartışımcı politika daha çok –ister resmî işleyişlerle kamuoyu ve irade oluşumlarını kurumsallaştırarak, isterse gayri resmî şekilde siyasî kamuoyunun iletişim örgüsü içerisinde gelişsin– destek gördüğü, kendi içinde rasyonelleşmiş bir yaşam dünyasının bağlamlarıyla içsel bir ilişki içerisindedir. İşte tartışımcılık süzgecinden geçen siyasî iletişimler sürekli, kendiliğinden gelişen ve kendini tazeleyen, yani en azından, siyasî yönlendirmeyle kolay kolay elde edilemeyen yaşam dünyasının kaynaklarına –özgürlükçü bir siyasî kültüre ve aydın bir siyasî toplumsallaşmaya, özellikle de kamuoyu oluşturan ortaklıkların inisiyatifine– bağlıdır.

Notlar

1 Bkz. H. Arendt, *Über die Revolution*, München 1965; *Macht und Gewalt*, München 1970.

2 Bkz. F. I. Michelman, "Political Truth and the Rule of Law", *Tel Aviv Univ. Studies in Law*, 8, 1988, s. 283: "The political society envisioned by bumber-sticker republicans is the society of private right bearers, an association whose first principle is the protection of lives, liberties and estates, of its individual members. In that society, the state is justified by the protection it gives to those pre-political interests; the purpose of the constitution is to ensure that the state apparatus, the government, provides such protection for the people at large rather than serves the special interests of the governors or their patrons; the function of citizenship is to operate the constitution and thereby motivate the governors to act according to that protective purpose; and the value to you of your political franchise –your right to vote and speak, to have your views heard and counted– is the handle it gives you on influencing the system so that it will adequately heed and protect your particular, pre-political rights and other interests." (*Siyasal Gerçeklik ve Yasanın Egemenliği*, Tel Aviv Üniversitesi, *Hukuk Çalışmaları*, 8, 1988, s. 283: "Araba tamponuna çıkartma yapıştıran cumhuriyetçiler tarafından tasarımlanan siyasal toplum, özel hak sahipleri toplumudur; öncelikli ilkesi tek tek her üyesinin yaşamını, özgürlüğünü ve malını korumaktır. Bu toplumda, devlet, bu politika öncesi çıkarları korumakla meşruiyet kazanır; anayasanın amacı, yöneticilerin ya da onların destekleyicilerinin özel çıkarlarına hizmet etmek yerine devlet düzeneğinin, [yani] hükümetin halkın tümü için böyle bir koruma sağlamasını amaçlar; vatandaşlığın işlevi, anayasayı işletmek ve yöneticileri bu koruyucu amaca göre hareket etmeye yüreklendirmektir; siyasal oy hakkınızın –oy verme ve konuşma, görüşlerinizin duyulması ve dikkate alınması hakkınızın– size yararı, sistemi etkileme adına size verdiği bir araçtır, öyle ki böylece sistem sizin belirli, politika öncesi haklarınızı ve [politika ötesi] çıkarlarınızı gözetsin ve korusun.")

3 Pozitif ve negatif özgürlük arasındaki ayrım için bkz. Ch. Taylor, "Was ist menschliches Handeln?", *Negative Freiheit?*, Frankfurt am Main 1988, s. 9 ve devamı.

4 F. I. Michelman, *Political Truth* (1988), s. 284: "In civic constitutional vision, political society is primarily the society not of right-bearers but of citizens, an association whose first principle is the creation and provision of a public realm within which a people, together, argue and reason about the right terms of social coexistence, terms that they will set together and which they understand as their common good... Hence the state is justified by its purpose of establishing and ordering the public sphere within which persons can achieve freedom in the sense of self-government by exercise of reason in public dialogue." ("Sivil-anayasal görüşte, siyasal toplum öncelikle hak sahiplerinin değil de vatandaşların toplumudur; bu görüşün öncelikli ilkesi bir halkın elbirliği ile toplumsal birlikte yaşamanın doğru kurallarını, birlikte oluşturacakları ve ortak yararları olarak kabul edecekleri kuralları, tartıştıkları ve akıl yürüttükleri bir kamu alanı yaratmak ve sağlamak olan bir birliktir... Böylelikle devlet, toplumsal diyalogda akıl yürütme uy-

gulamasıyla kendini yönetmesi anlamında kişilerin özgürlüklerini elde ettikleri kamu alanını oluşturma ve düzenleme amacı sayesinde geçerlilik kazanır.")

5 F. I. Michelman, "Conceptions of Democracy in American Constitutional Argument: Voting Rights", *Florida Law Rev.* 41, 1989, s. 446 ve devamı.

6 F. I. Michelman, aynı yerde, s. 484.

7 F. I. Michelman, *Pornography* (1989), s. 293.

8 Bkz. J. Habermas, "Volkssouveränität als Verfahren", aynı adı taşıyan kitap (1990), s. 600-631.

6.

Hukuk Devleti Ve Demokrasi Arasındaki İçsel İlişki

Akademik platformda, genelde hukuk ve siyaset sözcüklerini bir solukta söyleyiveririz. Fakat hukuk, hukuk devleti ve demokrasi sözcüklerini, farklı alanların konusu olarak ele almayı da alışkanlık edinmişizdir: Hukuk biliminin konusu hukuk, siyaset biliminin konusu ise demokrasidir; biri hukuk devletini normatif ölçütlerden ele alırken, diğeri görgül ölçütlerle çalışır. Hukukçular, hem hukuk ve hukuk devleti hem de demokratik anayasal devlette irade oluşturma konularıyla, sosyologlar, hukuk sosyologları olarak, hukuk ve hukuk devletiyle, siyaset bilimcileri olarak da demokratik süreçle uğraşsalar da, bu alanlardaki bilimsel sınıflandırmalar son bulmayacaktır. Hukuk devleti ve demokrasi bize göre birbirinden tamamen farklı konulardır. Bunun da birçok nedeni vardır. Siyasî egemenliğin her bir biçimi, hukuksal bir yapı esasına dayandırılarak uygulandığından, siyasî gücün daha hukuksal devlet ölçülerinde ıslah edilmediği hukuk düzenleri vardır. Aynı şekilde, hükümet gücünün de daha demokratikleştirilmediği hukuk devletleri vardır. Kısacası, hukuk devleti ölçütlerinde olmayan kurumlara sahip devletsel hukuk düzenlerinin mevcut olduğu gibi, demokratik anayasası olmayan hukuk devletleri de vardır. Akademik düzeyde bu iki olgunun farklı ele alınması gerektiğini ortaya koyan bu görgül nedenler, normatif açıdan bakıldığında, demokrasi olmadan bir hukuk devletinin olacağını elbette savlamamaktadır.

Şimdi burada, hukuk devleti ve demokrasi arasındaki bu içsel ilişkiyi birçok olgunun ışığında ele almak istiyorum. Bu ilişki, modern hukuk kavramında ortaya çıktığı gibi (I), pozitif hukukun, artık daha üst bir hukukla meşruluğunu sağlayamayacağı gerçeği de (II), yine bu içsel ilişkiye işaret etmektedir. Modern hukuk, her bir vatandaşa eşit olarak verilen özerklikle kendini meşrulaştırır; burada özel ve kamusal özerklik birbirlerinin önkoşuludur (III). Bu kavramsal ilişki, liberal hukuk anlayışına karşı olarak ilkin sosyal-devlet hukuk paradigmasının doğmasına neden olan ve bugün artık demokratik hukuk devletinin prosedüre ilişkin bir öz-kavrayışını gerektiren hukuksal ve fiili eşitlikteki diyalektikte de gündeme gelmektedir (IV). Bu prosedüre ilişkin hukuk paradigmasını da, feminist eşitlik politikaları konusunda göstereceğim (V).

I. Modern Hukukun Biçimsel Özellikleri

Locke, Rousseau ve Kant'tan bu yana yalnızca felsefede değil, zamanla, Batılı toplumların anayasa gerçeğinde de, hem pozitifliğe hem de özgürlük güvencesi altında bağlayıcı hukuka yer veren bir hukuk kavramı kendini kabul ettirmiştir. Devletsel yaptırımlarla donatılan normların siyasî bir yasa koyucunun değişebilir kararlarına dayanması ve bu biçimde maddeleşen hukukun tüm hak sahiplerine eşit ölçüde özerklik garantisi vermesi, meşruluk ilkesinin koşuludur; bu koşul da yine, yasamadaki demokratik işleyişlerle sağlanmalıdır. Böylece bir yandan, pozitif hukukun bağlayıcılığı ve değişebilirliği, diğer yandan de yasa koymakla meşruluk kazandırılabilirliği arasında kavramsal bir ilişki yaratılmaktadır. Bu nedenle, normatif açıdan bakıldığında, hukuk ve demokrasi kuramları arasmda yalnızca tarihsel açıdan rastlantısal ilişkilerin değil, soyut ya da içsel ilişkilerin de söz konusu olduğu söylenebilir.

İlk bakışta bu, sanki felsefî bir oyunmuş gibi algılanabilir. Gerçekten de bu içsel ilişki, gündelik yaşamımızdaki hukuk uygulamalarının varsayılan koşullarının derinliklerinde yer almaktadır. Çünkü hukukun geçerliliğinde, devletsel hukukun

kabul ettirilmesindeki gerçeklik (*Faktizität*) ile, özgürlük temeline dayandığından rasyonel olan yasa koyma işleyişi hakkının meşruluk temelli gücü bulunmaktadır. Bu, hukuk muhatablarının karşısında yer alması ve onlardan itaat beklemesi biçiminde kendine özgü bir çelişkide kendini göstermektedir. Zira hukuk, normların hareket alanlarına getirilen fiili bir kısıtlama olarak ele alınıp alınmaması ve olası kural ihlallerinden doğacak sonuçlar karşısında stratejik davranıp davranılmaması, veya, fiili yaklaşımlarla –meşruluk gerektirecek, ortak bir irade oluşturmanın doğurduğu sonuçlara gösterilecek *saygıdan ötürü*– yasalara uyulup uyulmaması durumlarını muhataplarının takdirine bırakmıştır. Kant bile, yasallılık kavramıyla bu iki olgu arasındaki bağa –bu olmaksızın, hukuka itaat de beklenemez– parmak basmıştı: Hukuk normları öyle yapılandırılmış olmalı ki, farklı açılardan bakıldığında, hem bağlayıcı yasalar, hem de özgürlük yasaları olarak ele alınabilsin. İşte bu iki boyutluluk, bizim modern hukuk anlayışımızda da yer alır: Bir hukuk normunun geçerliliği bize göre, devletin, fiilen hukuku kabul ettirirken aynı zamanda da meşru yollarla yasa koymayı güvenceleliği anlamına gelir – yani bir yandan, gerektiğinde yaptırımlarla zorlanacak bir norma uyma anlamında davranışın yasallığı, diğer yandan da, yasaya saygıdan ötürü norma uyulması koşuluna her an olanak sağlaması gereken meşruluktur.

Böylece, siyasî yasa koyucu tarafından her zaman değiştirilebilir olan meşruluk kurallarının nasıl temellendirilmesi gerektiği sorusu kuşkusuz hemen karşımıza çıkar. Anayasa normları da değişebilir; hatta anayasanın değiştirilmez diye ilan ettiği temel normlar dahi sözgelimi bir rejim değişikliği sonrası tüm pozitif hukukla birlikte yürürlükten kaldırılabilir. Din ya da fizikötesi temelli doğal hukuka geri dönülebildiği sürece, pozitif hukukun da içine çekildiği zamansallık girdabına ahlâkla hep bir set çekilmişti. Zamana uydurulan pozitif hukuğun –yasalar hiyerarşisi (*Legeshierarchie*) anlamında–, ebedî geçerliliği olan ahlâksal hukukun *altında yer alması* (ona bağımlı olması) ve ona göre, kalıcı yönlendirmeleri alması gerekiyordu. Fakat çoğulcu toplumlarda, böyle entegre edilmiş dünya görüşlerinin ve kolektifi bağlayan etiklerin zaten çöktüğünü hesaba almasak da-

hi, modern hukuk, adeta tek başına kalmış post-geleneksel vicdan ahlâkının dolaysız müdahalesinden salt biçimsel özelliklerinden ötürü uzak kalmaktadır.

II. Pozitif Hukuk Ve Özerk Ahlâk Arasında Birbirini Tamamlayan İlişkiler

Modern hukuk düzenlerine temel oluşturan öznel hakların amacı, medenî haklarını kullanan kişileri, iyi formüle edilmiş ahlâksal buyruklarla bağlamaktır. Aktörlere, kendi tercihleri doğrultusunda hareket etme alanları sağlayan öznel haklara yer vermekle, modern hukuk, açıkça yasaklanmamış her şeye izin verildiği ilkesine geçerlilik kazandırmış olur. Baştan beri ahlâkta, haklar ve görevler arasında bir bakışım varken, hukuksal yükümlülükler, öznel özgürlüklere getirilen yasal kısıtlamayla elde edilen hakların bir sonucu olarak ortaya çıkar. Görevler karşısında haklara verilen bu temel kavramsal ayrıcalığın altında, hak kişisi ve hukuk toplumu diye tanımlanan modern kavramlar yatmaktadır. Sosyal alanda ve tarihsel dönemde *sınırların kalktığı* ahlâk evreni, geçmiş yaşamlarını da içine alarak *tüm doğal* kişileri, ahlâkın kendisi ise, tam olarak bireyselleştirilmiş tek tek kişilerin dokunulmazlıklarının korunmasını kapsar. Buna karşın, uzay-zaman içerisinde sınırlandırılmış bir hukuk toplumu üyelerinin dokunulmazlığını, yapay olarak yaratılan *öznel hakların sahipleri* statüsünü benimsedikleri oranda korur. Bu nedenle hukuk ve ahlâk arasında, bağımlılık değil, birbirini bütünleyen bir ilişki söz konusudur.

Aynı şey, kapsam konusunda da geçerlidir. Hukuksal olarak düzenleme gerektiren maddeler, önemli ahlâksal olaylara göre, hem daha fazla sınırlandırılmış hem de daha geniş kapsamlıdır: Daha sınırlıdır, çünkü yalnızca dışa yansıyan davranış –bu da zorla kabul ettirilen davranıştır– hukuksal düzenlemeleri gerektirir; daha kapsamlıdır, çünkü, siyasî egemenliği örgütleme aracı olarak hukuk, yalnızca kişilerarası anlaşmazlıkları düzenlemekle kalmaz, siyasî hedeflerin ve programların takipçisidir de. Bu nedenle hukuksal düzenlemeler, dar anlam-

da, yalnızca ahlâksal sorularla değil, aynı zamanda, hem pragmatik ve etik sorularla hem de ihtilaflı çıkarlar arasında uzlaşmanın nasıl sağlanacağı sorularıyla da ilgilenir. Hukuk normlarının *meşruluk kazanabilmesi*, ahlâksal buyrukların kesin olarak belirlenmiş normatif geçerlilik kazanabilmesinden farklı olarak, değişik türden nedenlere dayanır. Yasamanın haklılığına ilişkin getirilen savunmalar, dallanıp budaklanan tartışımlara ve görüşmelere dayanır –sadece ahlâksal tartışımlara değil.

Farklı saygınlıktaki haklar hiyerarşisini doğal-hukuksal boyutta düşünmek akıl karıştırıcı olacaktır. Hukuku, ahlâkın hukuksal bir tamamlayıcısı olarak ele almak daha doğru olur. Çünkü, pozitif sayılan, meşru yollarla oluşturulan ve dava edilebilen hukuk, ahlâksal yargıda bulunan ve eyleyen kişileri, tümüyle öznel vicdana dayandırılmış bir ahlâkın gerektirdiği önemli boyuttaki bilişsel, güdüsel ve örgütsel taleplerinden uzak tutabilir. Hukuk, görgül sonuçlara baktığımızda, bilişsel açıdan belirsiz ve güdüsel açıdan güvenilir olmayan sonuçlara götüren, iddialı bir ahlâkın zayıf noktalarını dengeleyebilir. Fakat bu tabii ki, yasa koyucuyu ve adaleti, hukukun ahlâkla uyum içerisinde olması endişesinden kurtarmamaktadır. Ancak hukuksal düzenlemeler, *salt* ahlâksal ilkelerle çelişmeyerek kendini meşrulaştıramaz. Peki ama ahlâk yasaları da ölçüt olamıyorsa, pozitif hukuk meşruluğunu neye dayandırabilir ki?

Tıpkı ahlâk gibi hukuk da, tüm ortaklarının ve muhataplarının özerkliğini eşit oranda korumakla yükümlüdür. Bu durumda hukuk, bunun ışığında özgürlüğü temin ederek meşruluğunu kanıtlayacaktır. Bununla birlikte hukukun pozitifliği özerklik konusunda, ahlâk boyutunda olmayan, kendine özgü ilginç bir ayrım getirmektedir. Kant'ın öngördüğü biçimdeki ahlâksal bir self-determinasyon, tam olarak, tarafsız yargısıyla kişinin bizzat –ya da diğerleriyle birlikte ortaklaşa– koyduğu normlara uymayı tek tek herkese *propria persona* benimsetmesini sağlayan örnek bir kavramdır. Fakat hukuk normlarındaki bağlayıcılık, fikir ve yargı oluşturma süreçlerine değil, yasa koyan ve yasaları uygulayan makamların kolektifi bağlayan kararlarına dayanmaktadır. Bu da, yasa koyan (ve yargılayacak olan) yazarlarla, geçerli yasalara uymak zorunda olan mu-

hataplar arasında kavramsal açıdan, üstlendikleri roller bakımından, zorunlu bir ayrımı gerektirmektedir. Ahlâk boyutunda, adeta bir elden çıkmış olan özerklik, hukuksal boyutta, artık özel ve kamusal özerklik biçiminde ikili yapıda ortaya çıkmaktadır.

Fakat bu iki durumun, biri diğerine zarar vermeyecek biçimde benimsetilmesi gerekmektedir. Özel hak öznesinin öznel hareket özgürlükleri ve devlet vatandaşının kamusal özerkliği, karşılıklı olarak birbirlerine olanak sağlar. Bunu da, hak kişilerin, muhatapları olarak itaat edecekleri hakların yazarları olarak, devlet vatandaşlık haklarını uygulamaya geçirirken birbirleriyle anlaşabildikleri ölçüde özerk olabilecekleri düşüncesi destekler.

III. Halk Egemenliği Ve İnsan Hakları Bilincinin Kazandırılması

Akıl hukuku kuramlarının, meşruluk sorusuna, bir yandan *halk egemenliğine* dayandırarak, diğer yandan, insan haklarıyla garanti edilen *yasalar egemenliğiyle* ilişkilendirerek yanıt getirmeleri, pek de şaşırtıcı olmasa gerek. Halk egemenliği, vatandaşların kamusal özerkliğini sağlayan, iletişim ve katılım haklarıyla; yasalar egemenliği de, toplum vatandaşlarının özel özerkliğini güvence altına alan, klasik temel haklarda kendini göstermektedir. Hukuk ise, özel ve kamusal özerkliği eşit şekilde koruyan araç olarak kendini meşrulaştırır. Ne var ki siyaset felsefesi, halk egemenliği ile insan hakları, "eskilerin özgürlüğü" ile "modernlerin özgürlüğü" arasındaki ayrımı ciddi olarak dengeleyebilmiş değildir. Siyaset felsefecilerine göre, vatandaşların siyasî özerkliği, halk egemenliği iradesiyle yasalarını kendi koyan bir toplumun kendini örgütlemesiyle sağlanmalıdır. Vatandaşların özel özerkliği ise, anonim yasalar egemenliğini güvence altına alan temel yasaların bünyesinde yer almalıdır. Bu şekilde yola çıkıldığında, biri ancak diğerinin pahasına geçerlilik kazanacaktır. Her iki yaklaşımda sezgisel olarak anlaşılır eş-kökenlilik hiçbir yere varamayacaktır.

Aristoteles ve Rönesans'ın siyasî hümanizmine kadar uzanan *cumhuriyetçilik*, devlet vatandaşlarının kamusal özerkliğini her zaman, özel insanların siyaset-öncesi özgürlüklerinin önünde tutmuştu. Locke'a kadar uzanan *liberalizm*, zorbacı çoğunluğun yaratacağı tehlikeleri hatırlatarak, insan haklarına önceliğin verilmesini istemişti. Birinde, insan hakları, etik temelli karşılıklı anlaşmalar ve siyasî bir topluluğun egemen self-determinasyonu sonucunda meşruluğunu elde etmeli; diğerinde de daha en baştan, egemen halk iradesinin öznel özgürlük alanlarına tecavüzü engelleyecek meşru önlemler almalıdır. Gerçi Rousseau ve Kant bu amaç doğrultusunda, hak kişisi özerkliği kavramında, hem halk egemenliğinin hem de insan haklarının yorumlanmasına olanak sağlayacak şekilde, egemen iradeyle pratik aklı birleştirmeye çalışmışlardı. Fakat onlar da, her iki yaklaşımın eş-kökenliliğine inmemişlerdir; Rousseau daha çok cumhuriyetçi, Kant ise daha çok liberal bir yorumlayışı ortaya koymuştu. Kavrama yüklemek istedikleri sezgiyi yakalayamamışlardır: Eşit öznel hareket özgürlüğüne sahip olma hakkı ifadesinde kendini bulan insan hakları düşüncesi, ne egemen yasa koyucunun önünde bir sınır oluşturmalı, ne de onun amaçları için, işlevsel anlamda gerekli bir şey olarak araçlaştırılmalıdır.

Bu sezgiyi doğru ifade edebilmek için, ancak toplumsal ve dünya görüşlü çoğulculuk koşulunda yasa koyma sürecine meşruluk kazandıracak gücü veren demokratik işleyişi, tartışım-kuramsal (*diskurstheoretisch*) ölçütlerle incelemekte yarar görüyorum. Bunun için de, burada daha ayrıntılı açıklamaya gerek duymadığım, rasyonel tartışımlarda katılımcı olarak tüm ilgililerin oybirliğine varabilecekleri düzenlemelerin ancak meşruluk kazanabileceği ilkesinden yola çıkacağım. Artık tartışımlar ve görüşmeler –bunların tarafsızlığı da yine tartışımsal temellendirilmiş işleyişlere bağlıdır–, akılcı siyasî iradenin oluşturulabildiği ortamı hazırlayabiliyorsa, demokratik işleyişi temellendirecek olan akılcılık da kaynağını, ustalıkla yürütülen iletişimsel düzenlemelerde bulacaktır: Burada önemli olan, meşru yasa koyma için gerekli iletişim biçimlerinin hukuksal açıdan yapılandırılabilmesini sağlayacak koşulların belirlenmesidir. Bu durumda, insan hakları ve halk egemenliği arasında

aranan içsel ilişkinin koşulu, herkesin kullanımına açık iletişimsel özgürlüklerin devlet vatandaşlarınca uygulanabilmesi için zorunlu hukuksal kurumsallaşmanın insan hakları tarafından sağlanmasıdır. Halk egemenliğinin hayata geçirilmesini *olanaklı kılan* insan hakları, dışardan getirilen bir kısıtlamayla empoze edilemez.

Kuşkusuz bu yaklaşım, yalnızca doğrudan siyasî özerklik uygulamasını güvence altına alan, siyasî boyutlu vatandaşlık haklarına –yani iletişim ve katılım haklarına– açıklık kazandırmaktadır; vatandaşların özel özerkliğini sağlayan klasik insan haklarına değil. Burada insanın aklına ilk etapta, en temel hak olan, oldukça büyük ölçekte eşit öznel hareket özgürlüklerine sahip olma hakkıyla birlikte, bir devlet mensubunun statüsünü ve geniş çaplı bireysel hukukî himayeyi yapılandıran temel haklar gelir. Herkese genel olarak, kendi özel yaşam hedeflerini eşit fırsatlarla izleyebilme güvencesini verecek bu haklar, özsel bir değere sahiptir; yani, demokratik irade oluşturma sürecinde araççı değerler olarak işlemez. Klasik özgürlük haklarıyla siyasî vatandaşlık haklarının *eş-kökenli* olduğunu, aşağıdaki gibi, vatandaşların self-determinasyon uygulamasına ancak insan haklarının *olanak sağlayabileceğini* açımladığımızda, daha iyi göstermiş olacağız.

IV. Özel ve Kamusal Özerklik Arasındaki İlişki Hakkında

İnsan hakları ahlâksal açıdan ne kadar iyi temellendirilmiş olursa olsun, bir egemene koruyuculuk perdesi altında (*paternalistisch*) empoze edilemez. Bilindiği gibi hukuksal özerklik düşüncesi, hukuk muhataplarının kendilerini aynı zamanda hukukun yazarları olarak görmeleri koşulunu gerektirmektedir. Bu noktada, demokratik işleyişlerle anayasa hükümlerini koyanların, insan haklarını, yalnızca olumlu hale getirilecek mevcut ahlâksal gerçekler gibi kabul etmeleri, bu düşünceyle çelişir. Fakat öte yandan vatandaşların, ortak yasa koyucu olarak üstlendikleri rolde, kendi özerkliklerini hayata geçirebilecekleri *ortamın* seçiminin artık kendi takdirlerine bırakılmadığı-

m da göz ardı edemeyiz. Bu yasa koyma işleminde vatandaşlar sadece *hak özneleri* olarak yer alırlar; dil seçiminde hiçbir tasarruf hakkına sahip değildirler. Demokratik anlamda kendi yasasını koyma düşüncesi, geçerliliğini, hukuk ortamında kazandırmak *zorundadır*.

Fakat vatandaşların, koyacakları yasanın meşru olup olmadığına tartışım ilkesi ışığında karar vermelerini sağlayan iletişim koşulları kendi içinde –siyasî vatandaşlık hakları yapısında– kurumsallaştırılacaksa, hukuk mevzuatının buna olanak sağlayacak şekilde yapılanmış olması gerekmektedir. Ne var ki bu türden bir hukuk mevzuatını yapılandırmak için, öznel hakların taşıyıcısı olarak, haktaşlar ortaklığının gönüllü üyesi olan ve gerektiğinde hukukî taleplerini sonuna kadar arayan hak kişilerin statüsünü yaratmak gerekir. Hak kişilerin özel özerkliği olmadan, hiçbir hukuk olmaz. Aynı şekilde, vatandaşların özel özerkliğini koruyan temel haklar olmasaydı, vatandaşların, devlet vatandaşları olarak kamusal özerklikten yararlanabilmelerini sağlayan koşulların hukuksal kurumsallaştırılması için bir ortam da olmazdı. O halde, özel ve kamusal özerklik birbirlerinin önkoşuludur; bunun için de insan haklarının, halk egemenliğinin üstünde olması ya da birinin diğerine göre öncelik taşıması söz konusu değildir.

Bunun altında yatan şudur: Devlet vatandaşları ancak, eşit tanınmış özel özerklikleri sayesinde yeterince bağımsız olmaları koşulunda, kamusal özerkliklerinden uygun şekilde yararlanabilecekler; devlet vatandaşları olarak siyasî özerkliklerini uygun bir şekilde kullanabildiklerinde de, özel özerkliklerinde uzlaşmacı bir düzenlemeyi elde edebileceklerdir.

Hukuk devleti ve demokrasi arasındaki bu içsel ilişki, egemen hukuk paradigmaları arasındaki çekişmelerden dolayı bugüne kadar hiç açığa çıkarılmamıştır. Liberal hukuk paradigması, özel hukuk biçiminde –özellikle de mülkiyet hakları ve sözleşme yapma özgürlüğü konularında– kurumsallaşan, pazar mekanizmalarına göre an ve an şekillenen, ekonomi toplumunu temel alır. Bu "özel hukuk toplumu", pazar katılımcısı rolünde kendi yaşam tasarılarının az çok rasyonel takipçisi olan hak öznelerinin özerkliğine göre yapılanır. Bu, böyle nega-

tif bir hak statüsünün güvencelenmesiyle, yani salt bireysel özgürlük alanlarının dışarıda bırakılmasıyla adaletin yaratılabileceği biçimindeki normatif beklentiyi de beraberinde getirir. İşte bu yaklaşıma karşı yöneltilen haklı eleştiriler sonucunda sosyal devlet modeli oluşmuştur. Getirilen eleştirilerin haklılığı apaçık ortadadır: Eğer "sahip olabilme ve elde edebilme" özgürlüğü sosyal adaletin bir güvencesiyse, "hukuksal yeterlilik" konusunda da bir eşitlik sağlanmak zorundadır. Ekonomik güç konumlarında, mal-mülk değerlerinde ve sosyal yaşam statülerinde gittikçe artan dengesizlik, eşit dağıtılmış hukuksal yetkilerin fırsat eşitliğine göre kullanılmasını gerçekten de fiilen bozmuştur. Hak eşitliğinin normatif içeriği büsbütün tersine dönsün istenmeseydi, hem mevcut özel hak normları içeriksel açıdan özgülleştirilmeliydi, hem de, üretilmiş toplumsal zenginliklerin daha adil paylaşımını ve üretilen toplumsal tehlikelerden daha etkin korunmayı temellendiren sosyal temel haklar devreye sokulmalıydı.

Hukukun bu şekilde *materyalleştirilmesi*, son zamanlarda, *sosyal devlet koruyuculuğunun* amaçlamadığı yan etkileri ortaya çıkarmıştır. Kuşkusuz fiili yaşam statülerinde ve güç konumlarında arzu edilen bir dengeleme, kendlerine avantaj sağlamak isteyen olası kimseleri, özel bir yaşam tasarısını geliştirmek için, yine kendi hareket alanları içerisinde bırakacak "normalleştirici" müdahalelere götürmemelidir. Hukukî ve fiilî özgürlükteki diyalektik, her iki hukuk paradigmasının da, endüstriyel-kapitalist ekonomi toplumunun üretken imgesi konusuna eğildiğini göstermiştir. Buna göre toplumun görevi de, iyi bir yaşamın kendine özgü kavramları doğrultusunda güvence altına alınmış özel-özerk takipçisi olarak, sosyal adalet beklentisini sağlayabilmektir. Her iki tarafın tek kavgası, özel özerkliğin, doğrudan özgürlük haklarıyla mı yoksa sosyal hizmetler güvencesiyle mi güvencelenebileceği sorusudur. Fakat her iki koşulda da, özel ve kamusal özerklik arasındaki içsel ilişki gözden kaçırılmaktadır.

V. Feminist Eşitlik Politikaları Örneği

Son olarak, feminist eşitlik politikaları örneğinde, dikkatlerin özel özerklikte toplandığı ve, özel insanların öznel haklarıyla yasa koymaya katılan devlet vatandaşlarının kamusal özerkliği arasındaki içsel ilişki göz ardı edildiği sürece, hukuk politikasının her iki paradigma arasında çaresizce nasıl gidip geldiğini göstermek istiyorum. Zira özel hak özneleri, devlet vatandaşı olarak özerkliklerini ortaklaşa hayata geçirirken, haklı çıkarlar ve ölçütler konusunda ortak karara varamayıp, yalnızca aynı olana aynı, farklı olana farklı davranılması *konularında* uzlaştıkları takdirde, eşit öznel özgürlüklerinin tadına bile varamayacaklardır.

Liberal politika ilkin, statü kazanımlarını cinsiyet kimliğinden bağımsız tutmak istemiş ve iş, sosyal itibar, diploma, siyasî güç vb. rekabet ortamlarında kadınlar için tarafsız bir fırsat eşitliğini sağlamayı amaçlamıştı. Fakat kısmen gerçekleştirilmiş bu biçimsel eşitlik, kadınların maruz kaldığı *fiilî* eşitsizliği daha da belirginleştirmişti. Bunun üzerine sosyal-devletçi politika, özellikle de medenî hukuk, iş ve aile hukukunda, gebelik ve annelik konularını ya da boşanma halinde sosyal yükümlülükleri işleyen, çok özel düzenlemelere girişmişti. Artık feminist eleştirilerin gündemine, yalnızca yerine getirilmeyen liberal talepler değil, aynı zamanda, başarıyla kabul ettirilmiş sosyal-devletçi programların ikilemli sonuçları da girmiştir – örneğin, bu tür dengelemelerle kadınların daha fazla göze aldığı uğraşlar, düşük gelir grupları içerisinde kadınların saygınlığı, sorunsal "çocuk sağlığı", yoksulluğun daha çok "kadın gözüyle değerlendirilmesi" vb. konular. Hukusal açıdan bakıldığında, mağdur durumlar ve kişiler için yapılmış genelleme-ötesi sınıflandırmalar içerisinde düşünsemeyle yaratılan bu ayrımcılığın yapısal bir nedeni vardır. Çünkü bu "yanlış" sınıflandırmalar, yaşam biçimini "normalleştirici" müdahalelere yol açacaktır. Fakat kurulmaya çalışılan denge, özgürlük güvencesini özgürlük kısıtlamasına götüren yeni bir ayrımcılığa itecektir. Sosyal-devletçi koruyuculuk, feminist haklar konusunda kelimenin tam anlamıyla koruyuculuk kisvesi altında baskıcı bir tutum

sergiler; çünkü, yasama ve yargı, geleneksel yorumlamalardan yola çıkarak, var olan basma kalıplarla cinsiyet kimliğini yalnızca pekiştirir.

Cinsiyet rollerinde getirilen sınıflandırma ve cinsiyetlere bağlı farklılıklar, toplumun kültürel öz-kavrayışını ilgilendirir. Radikal feminizm, sorumlu olan, revizyonu gerektiren ve ilke olarak tartışmalı olan bu öz-kavrayışın yapısını ilk defa bugün gündeme getirmiştir. Feminizm, öznel hareket özgürlüklerinin fırsat eşitliğine göre kullanılmasında önem taşıyan, belirli kadın ve erkek gruplarının deneyimleri ve yaşam statüleri arasındaki farklılığı gerekçelendiren konuların, *siyasî platformlarda*, özellikle de, gereksinimlere uygun yorumların kazanılabileceği toplumsal platformlarda, açıklığa kavuşturulması gerektiği noktasında ısrar etmektedir. İşte, kadın-erkek eşitliği mücadelesi örneği bu nedenle, paradigmatik hukuk anlayışının bir an evvel değişmesi gerektiğini, daha iyi gözler önüne sermektedir.

Mücadelenin –hak kişilerin özerkliğini, özel insanların rekâbetinde rol oynayan öznel özgürlüklerle mi, yoksa sosyal refah devleti bürokrasilerin müvekkillerine nesnel anlamda garanti ettiği sosyal hizmetlerle mi daha iyi sağlanabileceği kavgasının– yerini *prosedüre ilişkin* bir *hukuk anlayışı* dolduracaktır. Demokratik süreç de buna göre hem özel hem de kamusal özerkliği güvence altına alacaktır: Kadınlara özel-özerk bir yaşam tarzını sağlayan öznel haklar, eşit ve eşit olmayan davranışlara ilişkin kayda değer tipik örnekler toplumsal platformlarda bizzat mağdur kalanlarca açıkça dile getirilip dayanaklarla temellendirilmediği sürece, uygun bir biçimde formüle edilemez. Eşit haklara sahip vatandaşların özel özerkliği, ancak devlet vatandaşlık özerkliğinin hayata geçirilmesiyle sağlanabilir.

IV.

YAPILMASI İSTENENLERİN GEÇERLİLİĞİ NE DERECE AKILCIDIR?

7.

Ahlâk'ın Bilişsel İçeriğine İlişkin Soykütüksel Bir İnceleme

I

Ahlâksal tümceler ya da ifadeler temellendirilebildikleri sürece bilişsel bir içeriğe sahiptir. Ahlâk'ın bilişsel içeriğe sahip olabileceği konusunu iyice anlayabilmek için, önce bir şeyi "ahlâksal açıdan temellendirmenin" ne demek olduğunu incelememiz gerekir. Bunu yaparken, bu sorunun ahlâksal anlatımların gerçekte bir bilgi dile getirip getirmediği ve gerektiğinde nasıl temellendirilebildiği biçimindeki ahlâk-*kuramsal* anlamı ile, anlaşmazlıklarda tarafların, ahlâkî ifadelerine hangi bilişsel içeriği yükledikleri biçimindeki görüngüsel soru arasındaki farkı ayırt etmeliyiz. "Ahlâksal açıdan temellendirme" derken, öncelikle betimsel olarak kastettiğim, yaşama evreninin gündelik etkileşimlerinde yeri olan, pek fazla gelişmemiş temellendirme pratiğidir.

Burada, taraflardan belirli bir davranışı isteme (yani yükümlülükler verme), kendimizi belirli bir davranışa hazırlama (yükümlülükler üstlenme), başkalarını ya da kendimizi suçlama, hataları itiraf etme, özür dileme, olumsuzlukları düzeltme vb. anlamı içeren tümceler kullanırız. Bu birinci aşamadaki ahlâksal tümcelerin amacı, tarafların davranışlarını bağlayıcı biçimde koordine etmektir. Bu "bağlayıcılık", kuşkusuz aktörlerin neyle yükümlü olduklarını ve birbirlerinden karşılıklı olarak ne beklediklerini, bir topluluk için "ikna edici bir biçimde"

ortaya koyan ahlâkî normların ya da alışılagelmiş davranışların öznelerarası kabul edilmiş bir topluluğun üyelerinin olması koşulunu gerektirmektedir. "İkna edici bir biçimde" ifadesinden kasıt, ahlâkî bir topluluğun üyelerinin, daha ilk aşamada, eylemlerin koordinasyonunda bir sorun çıktığında, bu normlara başvurarak onları iddiaları ve eleştirel yaklaşımları için olası inandırıcı "nedenler" olarak gösterebilmeleridir. Ahlâksal ifadeler, ahlâksal çatışmalarda güncelleştirilebilecek nedenler potansiyelini birlikte getirirler.

Ahlâk kuralları kendine dönük çalışır; eylemleri koordine edici güçleri, bireylerarası birbirine geri dönen iki etkileşim aşamasında kendini gösterir. İlk aşamada tarafların isteklerini bağlayıp belirli biçimde yönlendirerek toplumsal eylemleri doğrudan kontrol eder. İkinci aşamada, anlaşmazlık durumundaki eleştirel tavırları düzenler. Bir ahlâk, yalnızca toplum içindeki bireylerin nasıl davranacağını belirlemekle kalmaz, aynı zamanda söz konusu anlaşmazlıklarda görüş birliği için nedenleri de hazır tutar. Taraflar açısından, herkesin eşit ölçüde ulaşabileceği bir temellendirme potansiyelinin yardımıyla ikna edici bir biçimde uzlaştırılabilen anlaşmazlıklar, ahlâksal dil oyununa dahildirler. Ahlâksal yükümlükler, nedenlerin yumuşak bir biçimde ikna edici gücüyle bu içsel bağlantıları sayesinde, toplumbilimsel açıdan bakıldığında, anlaşmaya yönelik olmayan öteki çatışma çözümü türlerine alternatif olmaya uygundurlar. Başka bir deyişle: Ahlâk, inandırıcı bir bilişsel içeriğe sahip olmasaydı, eylemlerin koordine edilmesinde başvurulan (doğrudan şiddet kullanmak, yaptırım tehdidi ya da ödüllenmenin geleceği umudunu taşımak gibi) diğer pahalı biçimlerden bu denli üstün olmazdı.

Ahlâksal anlaşmazlıklara baktığımızda, duygusal tepkileri de ahlâkî ifadeler kümesine katmak zorundayız. Zaten konumuzun odağındaki yükümlülük kavramı, yalnızca ahlâksal buyrukların içeriğine değil, aslen, yükümlülük taşıma duygusunda da kendini yansıtan gerekli geçerliliğin (*Sollgeltung*) özgün karakterine de ilişkindir. Eleştirel ve özeleştirel yaklaşımlara karşı gelmek, duygusal yaklaşımlarla ortaya çıkar: üçüncü kişilerin bakışıyla öfke, nefret ve küçümseme; tarafların ikinci

kişilere bakışıyla, incinmişlik, ya da intikam; tarafların kendi açılarından ise, utanç ve suçluluk duygusu biçiminde görülür.[1] Olumlayıcı duygusal tepkiler olarak da hayranlık, içten bağlılık, teşekkür borcu vb. duygular da bunlara karşılık düşerler. Bu tür tavır alma duyguları örtük olarak yargıları ifade ettiğinden, bunlara, değerlendirmeler karşılık düşer.

Biz, eylemleri ve niyetleri "iyi" ya da "kötü" biçiminde değerlendirirken, erdemlilik kavramı, davranışta bulunan kişilerin özelliklerine işaret eder. Buradaki ahlâkî duygular ve değerlendirmelerde de, ahlâkî yargıların temellendirilebileceği savlanmaktadır. Bunların diğer duygu ve değerlendirmelerden farkı, rasyonel açıdan itiraz edilebilir yükümlülüklerle girişik olmasıdır. Bu nedenle biz, bu ifadeleri salt öznel duygu ve önceliklerin bir dile getirilmesi olarak algılamıyoruz.

Kuşkusuz, ahlâkî normların herhangi bir topluluğun üyeleri için "geçerlilikte olduğu" olgusundan henüz normların kendi içinde bilişsel bir içeriğe sahip olduğu sonucu çıkmaz. Toplumbilimci bir gözlemci, ahlâksal bir dil oyununu toplumsal bir olgu biçiminde betimleyebilir ve hatta gerekçelerin ve yorumlamaların akla yatkınlığını sınayamayacak durumda olan tarafların benimsedikleri ahlâkî kuralları neden "ikna edici" bulduklarını açıklayabilir.[2] Oysa bir felsefeci bununla yetinemez. O, söz konusu ahlâksal anlaşmazlıkların görüngübilimsel derinliklerine inecek, tarafların, bir şeyi ahlâkî açıdan temellendirdiklerini sandıklarında, ne yaptıklarını bulmaya çalışacaktır.*[3] "Bulmaya çalışacaktır" ifadesinden kasıt, kuşkusuz, söylenenleri salt "anlamak" değildir. Sıradan insanlar olarak bizlerin sürekli rol aldığı yaşama evrenindeki temellendirme pratiğinin düşünsemeli bir biçimde yeniden kurulması, eleştirel bir anlamayı kolaylaştıran yeniden kurucu çevirilere olanak sağlar. Bu tür yöntemsel bir yaklaşımla felsefeci, tarafların yer

* '70'li yıllarda ilk kez Habermas'ın ortaya attığı bu kurama göre, (herkesçe bilinen veya yeni) sorunlara çözüm arayışı, ancak geniş platformlarda yürütülen tartışımlarla mümkündür: Bu tartışma, bir tasarımdan ötekine geçerek, çıkarımlar yaparak, bir önermeden ötekine mantıksal bir yolla ilerleyerek, parçalardan bütünlüğü olan bir düşünce kuran bir yapıda gelişir ('tartışım ilkesi') ve böyle sürüp gidecektir; yeni oluşumlar karşısında ortaya çıkan aynı (ya da yeni) sorun, en baştan ele alman bu 'tartışımları' yine gerektirir. (Çev. n.)

aldığı *sabit tutulan* katılım perspektifini, *doğrudan* tarafların bulunduğu çevrenin ötesine taşır.

Modernizmde geliştirilmiş önemli ahlâk felsefesine ilişkin yaklaşımlar yardımıyla bu tür çalışmaların sonuçları incelenebilmektedir. Kuşkusuz bu tür kuramlar diğerlerinden yorumbilgisel hazır oluşları yönüyle ayrılmaktadır. Bu kuramlar, tarafların sezgisel olarak kullandığı ahlâksal bilgiye ne kadar yaklaşabilirse, ahlâkî gündelik sezgilerimizin bilişsel içeriği hakkında az çok yeniden yapılandırarak, o denli bilgi verebileceklerdir.

Koyu karşıt-bilişselcilik, ahlâksal dilin bilişsel içeriğinin tümüyle "hayal ürünü" olduğunu ortaya koymak istemektedir. Onlara göre, taraflarca temellendirilebilir ahlâksal yargılar ve tutumlar biçiminde algılanan bu ifadelerin arkasında yatan, salt öznelliğe atfedilebilir duygular, yaklaşımlar ya da kararlardır. Duygusal dürtücülük (Stevenson) ve kararcılık (Popper'ın ve ilk dönemindeki Hare'ın yaklaşımları) gibi benzer revizyoncu betimlemelere, değer yönlenimlerinin ve yükümlülüklerin "bağlayıcı" anlamını önceliklere dayandıran yararcılık da ulaşmıştır. Katı karşıt-bilişselcilikten farklı olarak, yararcılık, taraflarda aydınlanmamış ahlâksal öz-kavrayış yerine, gözlemci perspektifiyle ele alınmış yararlar hesabını getirmekte ve ahlâkî dil oyunu için bununla ilgili ahlâk-kuramsal bir temellendirme sunmaktadır.

Yararcılığın, ılımlı karşıt-bilişselcilikle birleştiği nokta ise, ahlâkî *eylemlerde bulunan* öznelerde, ister (İskoç ahlâk felsefesi geleneğinde olduğu gibi) ahlâkî duygular, isterse (Hobbes'çu türde bir sözleşmecilikte olduğu gibi) geçerli normlara yönelme açısından olsun, öz-kavrayışı dikkate almasıdır. Ancak gözden geçirilen, ahlâkî açıdan *yargıda bulunan* öznelerin öz-kavrayışıdır. Bu öznelerin sözde nesnel olarak temellendirilmiş tutum ve yargılarında gerçekte yalnızca (rasyonel amaçlı bir biçimde temellendirilmiş) duygular ya da çıkar konumları biçimindeki rasyonel güdülerin dile gelmesi gerekir.

Ilımlı bilişselcilik de gündelik yaşamda ortaya çıkan ahlâksal temellendirme pratiğindeki öz-kavrayışa, "güçlü" değerlere öğretisel değerler biçtiği ölçüde dokunmaz.. Bütününe bakıldığında benim (veya bizim) için "iyi" ya da bilinçli yaşam biçimim

(biçimimiz) için neyin "ölçüt" oluşturduğuna ilişkin düşünsemeli bilinç, değer yönlenimlerine (Aristoteles ve Kierkegaard'ın açtığı gibi) bir tür bilişsel kapı açmaktadır. İçlerinden değerli ve gerçeğe uygun olanlar bir biçimde baskın çıkar; basit önceliklerden farklı olarak da, gereksinimin ve önceliklerin öznelliği ötesinde, bağlayıcı bir nitelik taşır. Gözden geçirilen, yalnızca adalete ilişkin sezgisel anlamadır. Herkesin kendi iyi anlayışından bakıldığında, kişilerarası ilişkilerin gerektirdiği adalet, diğer değerler yanında tarafsız yargılar için bağlamdan bağımsız bir ölçüt değil, salt (nasıl dile getirilirse edilsin) bir değerdir.

Katı bilişselcilik ayrıca ahlâkî yükümlülüklerin koşulsuz geçerlilik iddialarının da hakkını vermek ister. Ahlâkî dil oyununun bilişsel içeriğini tüm yönleriyle yeniden kurmaya çalışır. Kant'çı gelenekte söz konusu olan, yeni-Aristo'culuktaki gibi, sorgusuz sualsiz kabul edilmiş normlar ufku *içerisindeki* ahlâkî temellendirme pratiğinin aydınlatılması değil, bu tür normların tarafsızca değerlendirilebildiği ahlâkî bir bakış açısının temellendirilmesidir. Burada ahlâk kuramı, ahlâksal temellendirmelerin olanaklılığını, gelenek sonrası toplumların üyelerinin, ahlâksal temel normlarının sorunsallaşması nedeniyle artık yalnızca akılcı nedenlere başvurabildiklerinde sezgisel olarak oluşturdukları bakış açısını yeniden kurarak kanıtlamaktadır. Ancak sözleşmeciliğin görgül türlerinden farklı olarak bu nedenler, aktör-göreli güdüler olarak algılanmaz. Böylece, gerekli geçerliliğin (*Sollgeltung*) bilgikuramsal özü bozulmamış olur.

Şimdi, ilk olarak, ahlâkın dinî geçerlilik dayanağını çürüten çıkış noktasını belirteceğim (II). Bu, soykütüksel bir soruş biçiminin temelini oluşturmaktadır. Bu soruş biçiminin ışığında klasik görgücülüğün her iki çeşitlemesini (III), görgül açıklama programının yenilenmesine ilişkin ilginç iki girişimi (IV-V), bunları da Aristoteles'e (VI) ve Kant'a (VII) uzanan gelenekler de incelemek istiyorum. Tüm bunlar, hangi ahlâkî sezgilerin akılcı biçimde yeniden yapılandırılabileceği (VIII) ve (IX) tartışım kuramına *(diskurstheoretisch)* göre gelişen bakış açısının temellendirilip temellendirilemeyeceği biçimindeki iki sistematik soruya hazırlayacaktır.

II

"Ahlâksal bakış açısını" açıklama girişimleri, ahlâksal buyrukların, herkesi bağlayan "Katolik" dünya imgesinin çöküşü ve dünya görüşü açısından çoğulcu toplumlara geçişle birlikte, artık aşkın bir tanrı boyutundan kamusal olarak gerekçelendirilemeyeceğini bize hatırlatmaktadır. Dünya, öteki dünya bakış açısıyla bütünüyle nesnelleştirilebilmiştir. "Ahlâksal bakış açısı" da bu boyutu, iç dünyalarımızda yeniden kuracak; başka bir deyişle, bütün olarak dünyadan uzaklaşma olanağına ve böylece dünyayı kapsayan bakışın evrenselliğine zarar vermeksizin, özneler arasında paylaştığımız dünyamızın sınırları içine çekecektir. Ancak "içte aşkmlığa"[4] doğru yapılan bu perspektiv değişimiyle, normların ve değerlerin özel bağlayıcı gücünün tanrının terk ettiği insanın öznel özgürlüğüyle ve pratik aklıyla temellendirilip temellendirilemeyeceği –ve bu durumda gerekliliğin asıl otoritesinin gerektiğinde nasıl değişeceği– sorusu ortaya çıkmaktadır. Dünyevî batılı toplumlarda ahlâksal gündelik sezgiler hâlâ, bir ölçüde başsız bırakılmış, hukuksal açıdan kişisel bir sorun olarak ilan edilmiş dinsel geleneklerin normatif tözünün, özellikle de Musevilerin adalet ahlâkını içeren Tevrat ile Hıristiyanların sevgi etiğini işleyen İncil'in etkisinde biçimlenmektedir. Bu sezgiler toplumsallaşma süreçleri üzerinden, çoğu zaman örtük bir biçimde ve başka adlar altında da olsa, kuşaktan kuşağa aktarılmaktadır. Kendini gündelik ahlâk bilincinin yeniden kuruluşu olarak gören bir ahlâk felsefesi böylece, normatif tözün nesinin akılcı olarak gerekçelendirilebileceği sorusuyla karşı karşıyadır.

İncil'le bizlere aktarılan peygamberci öğretiler, ahlâksal normlara kamusal ikna gücü veren yorumlar ve gerekçeler sunmuştur. Öğretilerle, Tanrı'nm buyruklarının öylesine söylenmiş emirler olmadığı, bilişsel anlamda geçerliliği olduğu açıklanmıştır. Modern yaşam koşulları içerisinde ahlâkın işlevsel bir eşdeğeri olmadığını, yani ahlâksal dil oyununun yerine yalın –ve böyle algılanan– bir davranış denetleme mekanizmasının konulamayacağını varsayalım. Bu durumda, ahlâkî yargıların ve tavırların görüngübilimsel açıdan kanıtlanmış bilişsel geçer-

lilik anlamı bizleri şu soruyla karşı karşıya getirecektir: Kabul edilmiş değerlerin ve normların ikna gücü yalnızca aşkınsal bir görünüş müdür? Yoksa, metafizik sonrası koşullar altında da gerekçelendirilebilir mi? Ahlâk felsefesi, laîkleşmiş toplumlarda –en azından *kamusal anlamda*– değerini yitirmiş dinî gerekçe ve yorumların yerine geçecek gerekçe ve yorumlar getirmekle yükümlü değildir. Ahlâk felsefesinin görevi, dinî dayanaklara başvurmaksızın ahlâksal dil oyununun ikna gücünü yeterince güvenceleyebilecek gerekçe ve yorumların türünü tanımlamaktır. Bu soykütüksel soruş biçimi açısından (1) ahlâksal buyruklarımızın tektanrıcı geçerlilik temelini hatırlatmak ve (2) modern çıkış noktasının davetini daha yakından belirlemek istiyorum.

(1) İncil, ahlâksal buyrukları tanrının açınlanmış sözlerine dayandırmıştır. Bu buyruklara kesinlikle uyma zorunluluğu vardır, çünkü bunların altında yatan, her şeye gücü yeten bir tanrı otoritesidir. Bu bakımdan gerekli geçerlilik yalnızca, bir egemenin smrsız gücünün yansıdığı bir "zorunluluk" niteliğiyle donatılmıştır. Tanrı, kendine saygıyı zorunlu kılabilir. Ne var ki bu istenççi (*voluntaristisch*) yorum, normların geçerliliğine henüz bilişsel bir anlam kazandırmaz. Normların geçerliliği ancak, ahlâksal buyruklar *her şeyi bilen*, aynı zamanda mutlak *adil* ve *bağışlayıcı* bir tanrının arzuları olarak yorumlandığında, bilişsel bir anlam kazanır. Buyruklar, her şeye gücü yeten, üstün bir tanrının keyfi kararları değil, adil ve kurtarıcı bir tanrının olduğu kadar bilge bir yaradanın da arzularıdır. Evrenin yaradılışına ilişkin düzen ve ruhsal kurtuluş tarihi bakış açılarından tanrısal buyrukların kabul edilebilirliğine ilişkin varlık temelli tanrıbilimsel (*ontotheologisch*) ve kurtarıcı mantıksal (*soteriologisch*) gerekçeler kazanılabilir.

Varlık temelli tanrıbilimsel gerekçelendirme, yaratıcı tanrının bilgece koyduğu yasalardan kaynaklanan bir evren düzenine dayanmaktadır. Bu gerekçelendirme, insana ve insanlığa, yaratılanların arasında üstün bir statüyü ve "yazgı"larını verir. Bu yaratılış metafiziğiyle birlikte, Asya dinlerinin ve Yunan felsefesinin bildiğimiz evrenbilimsel temelli etiklerin doğal hukuksal kavramsallığı da devreye girmektedir. Şeylerin *özünde ne olduğu* düşüncesi, tanrıbilimselliği içermektedir. İnsan da,

böyle bir öz düzeninin parçasıdır; düzene bakarak, kendinin ne olduğu ve ne olması gerektiğini anlayabilecektir. Ahlâksal yasaların akılcı içeriği böylece, bütünde var olmanın akılcı düzenine dayalı varlıkbilimsel bir onay kazanmaktadır.

Ahlâksal buyrukların kurtarıcı mantıksal açıdan gerekçelendirilmesi ise, kıyamet gününde –ahlâkî ya da yasaya bağlı yaşam tarzı koşullarına ilişkilendirilmiş– ruhsal kurtuluş sözünü yerine getiren kurtarıcı tanrının, adilliğine ve bağışlayıcılığına dayanmaktadır. Tanrı hem yargıç hem de kurtarıcıdır. Tanrı, buyruklarının ışığında her bir kişinin yaşam tarzını yararlığı ölçüsünde değerlendirmektedir. Adilliğini gösterirken, tek tek her bir bireye, farklı yaşam öyküsüne uygun bir yargıda bulunma güvencesini verir. Bağışlayıcılığında da, insan ruhunun kusurlu ve insan doğasının günahkâr olabileceğini hesaba katar. Ahlâksal buyruklar, ancak kişisel kurtuluş yolunu göstermeleri ve tarafsız bir biçimde uygulanabilmeleri sayesinde akılcı bir anlam kazanmaktadır.

Kurtuluş yolu bir kurallar dizgesiyle değil de, tanrı otoritesiyle belirlenmiş ve öykünülmesi önerilmiş bir yaşam biçimi yoluyla gösterildiği ölçüde, ahlâksal "buyruklar" söylemi kuşkusuz yanlış yola götürebilecektir. Örneğin Hazreti İsa'nın ardıllarının anlamı budur. Diğer dünya dinleri, hatta bilgelik idealini ve *vita contemplativa*'yı (tefekkür yaşamını) işleyen felsefe de, öğretilerinin ahlâksal tözünü örnek yaşam biçimlerinde yoğunlaştırır.Bu, dinsel-fizikötesi dünya yorumlamalarında *adil olanın*, bazı *İyi yaşam* kavramlarıyla hâlâ iç içe olduğu anlamına gelir. Bireylerarası ilişkilerde karşımızdakilere nasıl davranmamız gerektiği, bir örnek yaşam modelinden ortaya çıkmaktadır.

Bunun yanı sıra, kıyamet gününde yargıda bulunmaya hazır, persona'da (kişide) kendini gösteren bir tanrı olgusuna dayanmak, ahlâkın iki görünümü arasında bir ayrıma izin verir. Her bir bireyin tanrıyla iki yönlü iletişimi vardır: Bir yandan, tanrıyla bir birlik oluşturan inananlar topluluğunun bir üyesi olarak, diğer yandan, yaşam öyküsü bakımından tanrı önünde kimsenin yerine geçemeyecek şekilde bireyselleştirilmiş kişi olarak. Bu iletişim yapılanması, hemcinsiyle yürüttüğü –tanrı aracılığıyla sağlanan– ahlâksal ilişkiyi, *dayanışma* ve (dar an-

lamda) *adalet* bakış açılarıyla biçimlendirmektedir. Evrensel inananlar topluluğunun bir üyesi olan ben, diğerinin yoldaşı anlamında, "bizlerden biri" olarak dayanışma içerisindeyim; kimsenin yerimi alamayacağı bir birey niteliğiyle de, birbiriyle karıştırılamaz bireyler olarak adil bir davranış bekleyen "herkesten biri" konumuyla, karşımdakine eşit ölçüde saygı borçluyum. Üyelik temelli "dayanışma" bize, herkesi birleştiren sosyal birliği hatırlatmaktadır: Biri, diğerinin sorumluluğunu üstlenmektedir. Oysa, "adaletin" ödün vermez eşitlikçiliği, bir bireyi diğerinden ayırmak için duyarlılık gerektirmektedir: Herkes diğerinden, farklılığına saygı duymasını beklemektedir.[5] Musevî-Hıristiyan geleneği, dayanışma ve adaleti aynı şeyin iki yüzü olarak değerlendirmektedir: Bunlar aynı iletişim yapılanmasını farklı iki yönden gösterir.

(2) Dünya görüşleri açısından çoğulcu topluma geçişle birlikte modern toplumlardaki herkesçe paylaşılan bir ahlâkın *kamusal* geçerlilik temeli olarak din ve içerisinde kök salan töre (Ethos) parçalanmaktadır. *Herkesi bağlayan* ahlâksal kuralların geçerliliği, artık yaratıcı ve kurtarıcı aşkınsal bir tanrının varlığını ve rolünü gerektiren gerekçeler ve yorumlarla açıklanamamaktadır. Böylece hem nesnel anlamda akılcı ahlâkî yasaların varlık temelli tanrıbilimsel inandırıcılığı hem de ulaşılmaya değer kurtuluş nesnelerinin götüren adil uygulamaların kurtarıcı mantıksal ilişkilendirilmesi, anlamını yitirmektedir. Metafizik temel kavramların (ve bunlara karşılık düşen açıklamalar *kategorisinin*) değerden düşmesi, dinsel öğretilerden modern deneyim bilimlerine geçen bilgikuramsal otoritenin yer değiştirmesiyle de ayrıca bağıntılıdır. Metafiziğin öz kavramlarıyla, yalın önermelerle, bunlara karşılık düşen dışavurumcu, değerlendirmeci ve normatif önermeler arasındaki içsel bağıntı da çözülmektedir. "Nesnel anlamda akılcı olan", ancak adil ve iyi olan, normatif olarak yalıtılmış varlıklarda kök saldığı ölçüde temellendirilebilir; "nesnel anlamda elde edilmeye değer olan", ruhsal kurtuluş tarihinin erekbilimi (*Teleologie*), aynı zamanda içinde somut bir iyiyi taşıyan tam bir adalet durumunun gerçekleşme güvencesini verdiği oranda temellendirilebilir.

Bu koşullar altında ahlâk felsefesi, "metafizik-sonrası temellendirme düzeyini" gerektirmektedir. Bunun da anlamı, yöntemsel açıdan tanrı bakış açısının, içeriksel açıdan evrenin yaradılışı ve kutsal tarih konularına, kuram-stratejisi açısından farklı tipten edimsel önermeler arasındaki mantıksal ayrımı görmeyen öz kavramlara geri dönmenin artık hiçbir işe yaramayacağıdır.[6] Ahlâk felsefesi artık bunlar olmadan ahlâksal yargıların ve tavırların bilişsel geçerliliğini savunmak zorundadır.

Bu çıkış noktasına gelen dört tepkiye, bana pek akla yakın gelmediğinden, yalnızca kısaca yer vereceğim:

– Ahlâksal gerçekçilik, normların ve değerlerin varlıkbilimsel gerekçelendirilişini metafizik-sonrası araçlarla yeniden düzenlemek ister. Bu yaklaşım, dünyada, irademizi bağlayacak ve isteklerimizi yönlendirecek özgün enerjiyi barındıran bir şeye götüren bilişsel bir yolu savunmaktadır. Temel normların bu kaynağı artık dünyanın yapılanışıyla bütünüyle açıklanamayacağından, sorun epistemolojik çerçevede ele alınmaktadır: Olgu önermelerine uyan değer yargıları için, algılamaya benzer bir deneyim dayanağı, sezgisel bir anlayış ya da değerlere ideal bir bakışın önkabulle yüklenmesi gerekmektedir.[7]

– Yararcılık gerçi ahlâksal yargıların temellendirilmesi için bir ilke geliştirmiştir; ama bir davranış biçiminin beklenilen toplam yararına yönelinmekle, kuralların anlamlılığına uygun bir yeniden kurmaya izin verilmiş değildir. Yararcılık, özellikle de herkese aynı saygıyı gösterme ahlâkının bireyci anlamım gözden kaçırmıştır.

– Metaetik temelli kuşku, daha önce de belirtildiği gibi, ahlâksal dil oyununun, tarafların öz-kavrayışlarıyla olan iletişimin yitirildiği revizyoncu betimlemelerine yol açmaktadır. Açıklamak istediklerini açıklayamamaktadırlar: Taraflar ahlâksal tartışmalarının bilişsel içeriklerini yadsıdıklarında, çöküntüye uğrayabilecek olan ahlâksal gündelik yaşam pratiklerine açıklık getirememektedirler.[8]

– Ahlâksal işlevselcilik, modern-öncesi temellendirme modellerine başvurmuş olmakla gelenekselci değildir. Ahlâk bilincinin kalıcılaştırıcı, elverişli sonuçları yüzünden dinî geleneklerin otoritesini savunmaktadır. Fakat gözlemci bakış açısından

ele alman bu işlevci gerekçelendirme, inananları ikna etmiş gerekçelerin yerini tutamadığı gibi, din temelli ahlâkın bilişsel içeriğini, inancın bilgikuramsal otoritesini *yalnızca* toplumsal bir olgu olarak kabul ederek farkına varmadan bozmaktadır.[9]

III

Yaratılışa ve kutsal tarihe ilişkin dinî öğretiler, ilahi buyrukların neden kör bir otoriteden çıkmadığını, tam tersine akılcı ya da "doğru" olduklarını gösteren bilgikuramsal nedenler getirmişti. Eğer akıl, doğal ya da kutsal tarihin nesnelliğinden çıkıp, eyleyen ve yargılayan öznelerin tinine dönüyorsa, ahlâksal yargı ve eylem için ileri sürülen "nesnel akılcı" nedenler, "öznel akılcı" nedenlerle yer değiştirmek durumundadır.[10] Artık dinsel geçerlilik temeli değerden düşürüldükten sonra, ahlâksal dil oyununun bilişsel içeriği, yalnızca tarafların irade ve akıllarına dayandırılarak yeniden kurulabilir. "İrade" ve "akıl", bu görevi üstlenen ahlâk-kuramsal yaklaşımların temel kavramlarıdır. Görgücülük pratik aklı, zekâ maksimleriyle (*Maxime*) istemi (*Willkür*) belirleme yetisi olarak kavrarken, Aristoteles'çilik ve Kant'çılık, yalnızca rasyonel güdüleri değil, iradenin (*Wille*) *kavrayışla* güdülenmiş kendi bağlayıcılığını da hesaba katar.

Görgücülük, pratik aklı araçsal akıl olarak kavrar. Bir aktör için akılcı olan, yalnız ve yalnız, (beklenen) davranış sonucundan elde edeceği çıkar doğrultusunda, kendini hoşnut kılacak ya da kendine uygun olacak biçimde davranmaktır. Bu tür nedenler, belirli durumlarda belli öncelikleri ve hedefleri olan bir aktör için sıralanır. Bu nedenleri, "pragmatik" ya da öncelikli biçiminde nitelendirmemizin nedeni, bilgikuramsal nedenler gibi, yargıları ve görüşleri desteklemesi değil, davranışa güdülemesidir. Bunlar, ikna için değil, eylemler için akılcı güdüler oluşturur; eylemde bulunan öznenin ilgili eylem kuralını *kendine mal edeceği* oranda, istemi "uyarır". Zaten, kasıtlı olarak ve kendiliğinden güdülenmiş eylemler arasındaki ayrım budur. "Kasıt" da bir içsel-eğilimdir (*Disposition*). Fakat bu, "eğilim"den (*Neigung*) farklı olarak yalnızca özgür istem (*Willkür-*

freiheit) ile, yani aktörün bir eylem kuralını sahiplenmesiyle ortaya çıkar. Aktör *nedenlerden* hareket ettiğinde, akılcı davranır ve bir maksimi neden izlediğini bilir. Görgücülük, yalnızca pragmatik nedenleri göz önünde bulundurur; yani bir aktörün istemini, araçsal akıl ile "ustalık kurallarına" ya da (Kant'ın deyişiyle) "zekâ öğütlerine" bağlaması durumunu dikkate alır. Bu şekilde amaçlı-rasyonellik (*Zweckrationalität*) ilkesine uymuş olur: "Amaç isteyen, aynı zamanda (akıl, eylemlerini önemli derecede etkilediği sürece) gücündeki vazgeçilmez aracı da ister." (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten*).

Görgücülüğün klasik iki çıkış noktası, ahlâkın rasyonel çekirdeğini bu temel üzerinde yeniden oluşturur. İskoç ahlâk felsefesi ahlâksal duygulardan yola çıkar ve ahlâkı, bir toplumun dayanışmacı bağlılığını sağlayan şey olarak tanımlar (a). Sözleşmecilik, doğrudan çıkarlara dayanır ve ahlâkı, normatif olarak düzenlenmiş toplumsal bir ilişkinin adilliğinin güvencesi olarak ele alır (b). Fakat her iki kuram da sonunda aynı güçlükle karşı karşıya kalır: Zekânın bağlayıcı gücü ötesindeki ahlâksal yükümlülüklerin bağlayıcılığını, salt rasyonel güdülerle açıklayamazlar.

(a) Ahlâksal tavırlar onaylama ve onaylamama duygularını ifade eder. Hume'a göre bunlar, eylemde bulunanları iyi niyetli bir mesafeyle yargılayan üçüncü kişilerin tipik heyecanlarıdır. Ahlâksal yargılamada bir karakter hakkında aynı kanıya varma, duyguların birbirine yakınlaşması anlamına da gelir. Her ne kadar onaylama ve onaylamama, sempati ve geri çevirme duygularını ifade etse de, yani duygusal doğada olsa da, gözlemci açısından bu biçimde tepki vermek akılcıdır. Çünkü bizim erdemli diye nitelediğimiz kişi, bizim ya da dostlarımız için yararlı ve uygun (*useful and agreeable*) olduğunu kanıtlamış kişidir. Bu biçimdeki sempati bildirimi, erdemli kişiyi gururlandırıp hoşnut ederken, paylama, azarlananı üzecek, yani içinde mutsuzluk ya da can sıkıntısı yaratacaktır. Bu yüzden özgeci (*altruistisch*) davranışlar için de pragmatik nedenler vardır: Diğerleri tarafından onaylanan iyi niyetlilik (*Benevolenz*), diğerleri için yararlı ve uygun kabul edilen kişinin kendisinde hoşnutluk yaratır. Bu tür duygusal tavırların temelin-

de, karşılıklı güvenin toplumsal-birleştirici (*sozialintegrative*) gücü gelişebilecektir.

Kuşkusuz ahlâksal tavırlar ve eylemler için ortaya atılan bu pragmatik nedenler, ancak, aile ve komşuluk gibi, dayanışma içerisinde olan küçük topluluklarda gelişen kişilerarası ilişkileri düşündüğümüzde daha anlaşılır olacaktır. Buna karşın karmaşık toplumlar, yalnızca yakın çevresine sempati ve güven duyma gibi duygu gösterileriyle, bir arada tutulamazlar. Yabancılar karşısında ahlâksal davranış, "yapay" erdemleri, özellikle de adalet için, içsel-eğilimleri gerektirir. Soyut eylem zincirleri karşısında, birincil referans gruplarının üyeleri, başarılar ve ödüller arasındaki bir bakışta kavranabilir karşılıklılıkları –ve bununla birlikte de iyi niyetlilik için pragmatik nedenleri– ellerinden kaçırırlar. Yabancılar arasındaki mesafeleri aşan yükümlülük duyguları, "benim için", karşılık bekleyebileceğime güvendiğim üyelere karşı duyulan içten bağlılık kadar "akılcı" değildir. Dayanışma, adaletin bir diğer yüzü olduğu sürece, ahlâksal görevlerin *ortaya çıkışını*, birincil referans grubun içten bağlılığını daha büyük gruplara aktararak (ya da kişisel güveni "sistem güvenine" dönüştürerek) açıklamakta hiçbir sakınca yoktur.[11] Fakat normatif bir kuram, ahlâk-ruhbilimi sorularıyla haklılığını tanıtlayamaz; daha çok görevlerdeki normatif önceliği açıklamak zorundadır. Kuram, bir yandan iyi niyetli bir duygusal bağlılık, öte yandan adaletin soyut bir buyruğu arasında kalman çatışma durumlarında üyelerin, yüz yüze geldiği güvenilir kişiler karşısında gösterdiği içten bağlılığı, yabancılarla dayanışma uğruna *geri plana atması* gerektiğinin neden akılcı olduğunu açıklamalıdır. Ne var ki duygular, eşit saygıyı hak eden ahlâksal varlıklardan oluşan ve bir bakışta kavranamaz hale gelmiş olan bir topluluğun üyeleri arasmdaki dayanışma için belli ki oldukça dar bir zemin oluşturmaktadır.[12]

(b) Sözleşmecilik, dayanışma olgusunu en baştan dışarıda bırakır. Çünkü, bir adalet sisteminin nasıl normatif temellendirilebileceği sorusunu, doğrudan bireylerin çıkarlarına dayandırır – ve bunu yaparken görevler ahlâkını, haklara dönüştürür. Hukuksal güvence sınırları içerisindeki tüm özel çıkarların bir engelle karşılaşılmadan izlenmesine yönelik öznel hakların hu-

kuksal imgesi, pragmatik nedenlerle işlem yapan ve tek tek bireyler için, iradesini bir kurallar sisteminin denetimi altına sokmanın akılcı olup olmadığı sorusuna girmeyen bir temellendirme stratejisiyle karşı karşıya kalır. Bununla birlikte, bu tür hakları bakışımlı biçimde temellendiren sözleşmenin *genelleştirilmiş* özel haklar betimlemesi, özgür bir birleşmeye dayalı bir düzenin yapılandırılmasına da olanak sağlar. Üyelerinin çıkarına aynı oranda cevap veren bir düzen, adil ya da ahlâksal anlamda iyi bir düzendir. Toplum sözleşmesi, her bir adayın özgürce üye olabilmek ve ilgili norm ve işleyişlere boyun eğmek için rasyonel bir güdüye sahip olması gerektiği düşüncesinden kaynaklanır. O halde düzeni, ahlâksal ya da adil düzen yapan bilişsel içerik, tek tek üyelerin birleşik onayına dayanır; içlerinden her birinin kendi çıkar bakışından yaptığı, malların dengelenmesinin rasyonelliğiyle anlaşılır olur.

Bu yaklaşıma iki eleştiri gelmiştir. Çünkü bir yandan, ahlâksal soruları haktaşlarının ortaklaşa oluşturduğu siyasî adalet sorularıyla eşitlemekle[13], herkese karşı gösterilmesi gereken eşsaygı, yani evrenselleştirilmiş bir ahlâk, bu biçimde temellendirilemez – ki bu da bir dezavantajdır. Yalnızca kurallarla belirlenmiş bir etkileşime girenler için, karşılıklı yükümlülükler altına girmek rasyoneldir. Böylece haklıların oluşturduğu çevre, yalnızca karşılıklı beklenti içinde olunan kişileri içine alır; çünkü onlar işbirliği içinde olmak ister ya da zorundadır. Diğer yandan Hobbes'çuluk, hiçbir şey yapmadan çıkar elde eden beleşçiler (*Trittbrettfahrer*)*, yani ortak pratiğe girerken, uygun anlarda kabullenilmiş normalardan gerektiğinde sapma gösterebileceği çekincesini baştan koyan kişiler sorunuyla boş yere uğraşmaktadır. "Free rider's" imgesinde, ilgililer arasında bir uzlaşmanın, *yükümlülükleri* per se (kendiliğinden) temellendirilemeyeceği görülmektedir.

Bu sorun, her iki görgül açıklama stratejisinin ilginç bir bağlantısına yol açmıştır. Biçimsel olarak kabullenilmiş normlar karşısında içten gelen bir çekince, norm ihlalleri dışarıdan değil de *içselleştirerek benimsediğimiz* yaptırımlarla etkilendiğinde, ya-

* 'Trittbrettfahrer' tanımlaması, bir zamanlar tramvaylarda kapı eşiklerinde beleş yolculuk yapanlara verilen bir isimdir. (Çev. n.)

ni utanç ve suç duygularıyla cezalandırıldığında, olanaksızlaşır.[14] Fakat bu açıklama *prima facie* (*daha ilk bakışta*) kendini cezalandırma duygularının rasyonel açıklanması çabasının zorluğu karşısında başarısızlığa uğrar. Bu tür içten yaptırımlara "sahip olma isteği" için rasyonel bir güdü olamaz.[15] Zaten salt kavramsal nedenlerden dolayı, vicdan azabını, altında yatan şeyi sorgulamadan önemsemek ve aynı zamanda pratik düşünüşün malzemesi haline getirmek –yani altında yatanı yine sorgulamak– "benim için rasyonel" olamaz. Ahlâksal eylemlerde bulunduğumuz sürece, böyle davranmamızın nedeni, içsel yaptırımlardan kaçınmak istememiz değil, bu davranış biçimini doğru ya da iyi bulmamızdandır. "İçselleştirdiğimiz" yaptırımlar, kendimize mal ettiğimiz yaptırımlardır. Kendine mal etmeyi tek başına amaçlı-rasyonellikle, en azından ilgilinin bakışından açıklayamayız: zaten, topluluğun düzenlenmesinde bütünüyle işlevsel olabilen, onun için baştan rasyonel değildir.[16]

Ahlâksal sempati ve geri çevirme duyguları, görevlerin amaçlı-rasyonel temellendirmesine ne kadar az elveriyorsa, normatif bir düzenin sözleşmeci temellendirilmesinden, içselleştirilmiş onaylamama duygularına geri dönmek de o denli olanaksızdır. Ahlâksal duygular, ahlâksal yargıları içeren tavırları ifade eder; ahlâksal yargıların geçerliliği konusunda anlaşmazlık durumunda da, yalnızca pragmatik ve önceliksel nedenlerle tartışmayız. Klasik görgücülük, bilgikuramsal nedenleri dışarladığmdan, bu olguya gereken değeri vermemektedir. Ahlâksal normların yükümleyici gücünü, sonuç olarak öncelikler açısından açıklayamaz.

IV

Bu sıkıntılı duruma tepki olarak, hem görgül koşulları göz önünde bulunduran hem de yükümleyici normların görüngübilimi doğrultusunda hareket etmek isteyen oldukça yeni iki girişim karşımıza çıkıyor. Allan Gibbard daha çok, dayanışma içerisinde bir birlikte yaşamın açıklamasının dışavurumcu çizgisini izlerken, Ernst Tugendhat, adil bir toplu yaşamın yeni-

den oluşturulmasında sözleşmeci çizgiyi benimsiyor. Fakat ikisi de aynı sezgiden yola çıkıyor. İşlevsel açıdan bakıldığında her ahlâksal, sosyal etkileşime bağlı kalan varlıklar arasında ortaya çıkan eylem koordinasyonu sorunlarını çözer. Ahlâksal bilinç, toplumsal bir gruptaki işbirlikçi üyelerin birbirlerine yöneltebilecekleri yasal taleplerin ifadesidir. Ahlâksal duygular, temeldeki normlara uyulmasını düzenler. Utanç ve suçluluk duygusu, Tugendhat'a göre, kişinin, "işbirlikçi bir üye" ya da "iyi bir toplumsal ortak" olarak başarısızlığa uğradığının bir göstergesidir.[17] Gibbard'ın bu duygulara ilişkin getirdiği açıklama ise şöyledir: "(they are) tied to poor cooperative will – to special way a social being can fail to be a good candidate for inclusion in cooperative schemes"*[18]. Her iki yazar da, ahlâkın ortaya çıkışındaki ya da seçimindeki rasyonellikten yana olup, aynı zamanda da, evrenselleşmiş bir akıl ahlâkının rasyonelliğini tanıtlamak ister. Tugendhat, tarafların öznel perspektifine sıkıca bağlı kalırken, Gibbard, işlevsel bir açıklama üzerinden nesnelleştirici bir yolda ilerler.

Gibbard, normları yalnızca eylem maksimleri olarak gören Kant'tan farklı olarak, bir görüş sahibi olmanın, bir duyguyu dile getirmenin ya da belirli biçimde eylemenin, bizim için neden rasyonel olduğunu ifade eden standartların tüm biçimleri için, norm kavramını kullanır. Belirli görüşlere sahip olmak, benim için, belirli duyguları açığa vurmak ya da eylemleri belirli amaçlar doğrultusunda yapmak kadar aynı ölçüde rasyonel olabilir. Bir şeyin "benim için rasyonel" olması demek, bir şeyi düşünmenin, hissetmenin ya da yapmanın "anlamlı", "uygun", "akla yakın" ya da basitçe "en iyisi" olduğuna ışık tutan normları, kendime mal ettiğim anlamına gelir. Böylece Gibbard, bir topluluk için hangi eylem sınıflarının kendiliğinden onaylanmamaları gerektiğini gösteren normları, ahlâksal normlar olarak tanımlıyor. Bunlar, utanmanın veya suçluluk duymanın ya da diğerlerinin davranışına karşı öfke duymanın, hangi durumlarda üyeler için rasyonel olacağını belirler. Norm kavramının her şeyi içine alan bu kullanımı, Gibbard'ın, Kant gibi, eylemin

* (bunlar) zayıf işbirliği istencine bağlıdır – bu, toplumsal bir varlığın, işbirliği düzeneklerine katılmak için iyi bir aday olmamasına yol açan özel bir durumdur.

rasyonelliğini (daha önce değinilen amaçlı-rasyonellik ilkesinde olduğu gibi), aktörün iradesini şu ya da bu maksimlere bağladığı nedenlere dayandırabilmesi durumunu dışarıda bırakır. Fakat *tüm* rasyonel güdüler, zaten var olan standartlara işaret ediyorsa, bu standartları içselleştirmenin neden rasyonel olmuş olduğu sorusunu da soramayız. Bir kişinin bir şeyi rasyonel olarak görmesi, *yalnızca*, böyle bir yargıya yetki veren standartların *kendi* standartları olduğunun *ifadesidir*. Bu nedenle Gibbard, rasyonellik yargılarının ifadesini –ahlâka ilişkin olsun ya da olmasın–, dışavurumcu sözel eylemler olarak görüyor. Bunlar, doğru ya da yanlış olamaz; ancak içtenlikli ya da içtenliksiz olabilir. Ahlâksal kuralların aktöre göreli bağlayıcılığı da, yalnızca dürüst ifade edilmiş düşünsel bir durumla inandırıcıdır.[19]

Normatifliğin bu "dışavurumcu" açıklamasından sonra Gibbard iki adım daha atıyor. İlkin ahlâksal normlar için, gözlemci bakış açısından evrim-kuramsal bir açıklama getiriyor. Sonra da, ahlâkın biyolojik "değerini" yeniden katılımcı bakış açısına aktarmaya; başka bir deyişle, "eylem koordinasyonunun biyolojisi"nin kuramsal dilini, pratik düşüncelerin diline dönüştürmeye çalışıyor.

Önerilen yeni-Darwinci açıklama, utanç ve suçluluk duygusu gibi ahlâksal duyguların, insan türünün evrimi boyunca, koordinasyonu sağlayan düzenleyiciler olarak ortaya çıktığını söylüyor. İşbirliği içindeki grupların üyeleri için, normdan sapma gösteren davranışı onaylamama ve başarısız davranış-koordinasyonunu yeniden düzeltmek için karşılıklı özürlerin dile getirilmesi ya da beklenilmesi gibi duygulara sahip olmayı rasyonel gösteren kuralların normatifliği, aslında taraflarca algılanabilen bir rasyonelliği içermemektedir. Fakat bir gözlemci için, *tarafların* rasyonel yargılarında *kendini açığa çıkaran* otorite, içselleştirilmiş normların ve ilgili duygusal yaklaşımların "yeniden üretilebilme değeri" ile *açıklanabilir*. Bunların evrime elverişli olduğu, öznel inandırıcılık karakterine sahip olmaları olgusunda kendini göstermelidir. Burada özellikle felsefeye düşen görev de, gözlemci için *işlevsel* olanla, taraflar açısından *rasyonel* sayılan normlar arasında akla yakın bir bağ kurmaktır. Bu sorun, aktörler, içselleştirdikleri normlara daha fazla güvenme-

yip, açık biçimde hangi normları geçerli olarak kabul etmeleri gerektiğini irdelediklerinde güncellik kazanacaktır.

Kuşkusuz dil, eylem-koordinasyonunun en önemli aracıdır. İçselleştirilmiş normlara dayanan yargılar ve tavırlar, duygu yüklü bir dilde ortaya çıkar. Ancak, normatif temel uzlaşı koptuğunda ve yeni normların ele alınması söz konusu olduğunda, iletişimin *farklı* bir biçimi gerekmektedir. Bu durumda taraflar, "normatif tartışımlarm" (*normative Diskurse*) yönlendirici gücüne güvenmek durumundadırlar: "I shall call this influence *normative governance*. It is in this governance of action, belief and emotion that we might find a place for phenomena that constitute acceptance of norms, as opposed to merely internalizing them. When we work out at a distance, in community, what to do or think or feel in a situation we are discussing, we come to accept norms for the situation."*[20]

Kuşkusuz, bu tür gidimli tartışımlardan çıkacak "normatif yönerge"nin neyi dayanak alabileceği pek de açık değildir. Buna dayanak oluşturacak nedenler, sağlam gerekçeler olamaz, çünkü bunlar, koşullara göre otoritesini yitirmiş, içselleştirilmiş standartların rasyonel güdüleme gücünü ödünç almıştır – aksi halde, böyle tartışımsal bir anlaşmaya gerek duyulmazdı. Tartışmaya getirilmesi gereken konular, katılımcılar için aynı zamanda tartışma içinde bir ölçüt oluşturamaz. Ahlâksal normlara ilişkin bu anlaşmayı Gibbard, işbirliği içinde bir doğru arayışı biçiminde kavrayamaz; birbirini retorik *etkileme* süreci biçiminde değerlendirmek durumundadır.

Kendi bakış açısından kabul edilebilir bir norm için onay arayan bir öneri sahibinin, öznel yaklaşımla, normu neden yükümlendirici *bulduğunu* dürüstçe söylemekten başka bir seçeneği yoktur. Eğer bunu otantik bir biçimde gerçekleştirebilirse, karşısındakilere de "sirâyet etmesini", yani onlarda benzer duyguların tümevarımla çıkarsanmasını sağlayabilir. Böylelikle normatif tartışımlarda, karşılıklı ikna yerine bir tür karşılıklı an-

* "Bu etkiye *normatif yönetme* adını vereceğim. Edim, inanç ve duygunun işte bu yönetiminde, salt içselleştirmenin karşıtı olarak, normların kabullenilmesini oluşturan görüngüler için bir yer bulabiliriz. İrdelediğimiz bir durumda ne yapacağımızı, düşüneceğimizi ya da hissedeceğimizi, toplum içinde, tasarlarken bu durum için normları kabul etme sonucuna ulaşırız."

laşma geçer. İlginç olan, bu tür retorik etkileme için en elverişli iletişim koşullarını, kamusal, eşitlikçi ve zorlamasız biçimde gelişen Sokratçı söyleşimin (*Dialog*) sağladığının ileri sürülmesidir. Bu söyleşimi yapılandıran "söyleşiyle ilgili sınırlandırmalar" (bildirilerde beklenen bağlamsal tutarlılık dışında) pragmatik doğaya sahiptir.[21] Gibbard'a göre, getirilen bu sınırlamalar, konuşmacıların ve konuların hem ayrıcalıklılığına –yani eşit olmayan davranışa– hem de tekelciliğine –yani tarafları güdülemeden dışarıda bırakılmasına– izin vermemeli; ayrıca baskıyı, manipülasyonu ve retorik olmayan araçlarla etkilemeyi önlemelidir. Bu tür iletişim koşulları, işbirliği içinde doğru arayışının pragmatik koşullarına tam olarak benzemektedir.[22] O halde, bu koşullar altında onay gören normların, sonuçta herkes için aynı dayanışma sorumluluğunu öngören bir ahlâkla sonuçlandığını düşünmek şaşırtıcı olmamalıdır. Bu tartışımsal süreç, daha iyi nedenler arayışının devinime geçirilmesi için değil, daha etkileyici dışavurumun sirâyet gücüne göre düzenlendiğinden, "temellendirmeden" bahsetmek söz konusu olamaz.

Bu nedenle Gibbard, pragmatik açıdan öne çıkarılmış iletişim koşulları altında, neden yalnızca nesnel olarak son derece insan türüne özgü "hayatta kalma değerine" sahip normların işlevsel bakımdan en iyi normlar biçiminde genel onay alması gerektiğini açıklamak zorundadır: "In normative discussion we are influenced by each other, but not only by each other. Mutual influence nudges us towards consensus, if all goes well, *but not toward any consensus whatsoever*. Evolutionary considerations suggest this: consensus may promote biological fitness, *but only the consensus of the right kind*. The consensus must be mutually fitness-enhancing, and so to move toward it we must be responsive to things that promote our biological fitness."*[23] Gibbard, nesnel inceleme perspektifinden kazanılan sonuçlarla, tartışım katılımcıların bakış açılarıyla akılcılığı olan

* "Normatif tartışımda birbirimizden etkileniriz, ama yalnızca birbirimizden değil. Karşılıklı etkilenme, her şey yolunda giderse, bizi uzlaşmaya doğru iter; *ama herhangi bir uzlaşmaya değil*. Evrimsel incelemeler şunu önerir: uzlaşma biyolojik zindeliği destekleyebilir, *ama ancak doğru tür bir uzlaşma bunu yapabilir*. Uzlaşma karşılıklı olarak zindelik-artırıcı olmalıdır; böylece, uzlaşmaya doğru ilerlemek için kendi biyolojik zindeliğimizi destekleyecek şeylere karşı duyarlı olmalıyız."

sonuçların bir araya getirilmesi gerektiğ sorununu görüyor. Fakat hâlâ kendisinden bir açıklama beklenmektedir. Normatif tartışımlardaki olanaksız iletişim koşullarının neden doğal evrimin mekanizmaları gibi, "seçici" olması ve kolektif olarak hayatta kalma olasılığının artırılması sonucuna varması gerektiği anlaşılmış değildir.[24]

V

Ernst Tugendhat ahlâkın işlevci açıklamasına ilişkin sorunsal dolambaçlı yoldan kaçınıyor. İşine ilkin, ahlâksal kurallar dizgesinin *genelde* nasıl işlediğini ve 'ahlâklı olmak' (ahlâklılık) için, bizlerin *aslında* hangi güdülere sahip olabileceğimizi betimleyerek başlıyor (a), sonra da, metafizik-sonrası koşullar altında ahlâkın *hangi* türünü seçebileceğimizi sorguluyor (b).

(a) Sözleşmecilikten farklı olarak Tugendhat, fazlasıyla anlam yüklü olan ahlâklı topluluk kavramıyla işe koyulur. Ahlâksal kurallara bağlı olduğunu duyumsayan –yani "vicdan sahibi", ahlâksal duyguları açığa vuran, ahlâksal yargılar hakkında nedenlerle tartışan vb.– insanların öz-kavrayışı da buna dahildir. Üyeler, koşulsuz anlamda neyin "iyi" ve "kötü" olduğunu "bildikleri" kanısındadırlar. Bu konuyu bağladıkten sonra Tugendhat, herhangi bir aday için, *bütününde* betimlenmiş ahlâksal eyleme katılmanın, başka bir deyişle, *herhangi bir* ahlâk-toplumunun işbirlikçi bir üyesi olarak hazır olmanın, rasyonel olup olmadığını araştırır: "Bir ahlâk-topluluğuna ait olmak isteyişimiz, ... sonuçta özerkliğimizin bir edimidir ve bunun için de yalnızca iyi güdüler olabilir, nedenler değil."[25] Tugendhat'ın "özerklik"ten kastettiği, rasyonel güdülerden çıkan kurallı davranışlarda bulunma yetisidir. Daha sonra sıraladığı pratik nedenler ise, değer taşımayan zekâ düşüncelerinin görgülcü çerçevesini zorlamaktadır. Çünkü Tugendhat, hiçbir biçimde ahlâk-öncesi (*vormoralisch*) verilmiş ilgilere değinmeyip, ahlâksal olarak kavranan bir topluluğun deneyimler bağlamında oluşabilecek değer yargılarından söz ediyor. Buna göre, benim için bir ahlâk-topluluğuna katılmak, rasyoneldir; çünkü, karşılıklı

araçlaştırmanın nesnelliği karşısında tercihim, hakların ve görevlerin öznesi ve muhatabı olmaktır; ya da çünkü, dengeli dostluk ilişkileri, stratejik eylemde bulunan bir aktörün yapısal yalnızlığından daha iyidir; ya da çünkü, yalnızca bir ahlâk-topluluğunun üyesi olarak, ahlâksal açıdan saygıdeğer kişiler tarafından saygı görme doyumuna erişebilirim, v.s.

Tugendhat'ın, bir ahlâk-topluluğuna katılmak için saydığı öncelikler, bu tür bir toplumun değerleriyle içine işlemiş olup, *öncül*, öznelerarası paylaşılmış değer yönlenimlerine bağlıdır; yani bu güdüler, *ahlâk-öncesi durumda bulunan* ve yalnızca bu durumu bilen aktörler için, ahlâksal bir duruma geçmenin neden rasyonel olabileceğini açıklamamaktadır. Ahlâksal bir yaşam kararını, yalnızca ahlâksal olarak düzenlenmiş ilişkilerden kazanılmış deneyimlerin düşünsenmesinden kaynaklanabilecek nedenlere dayandıran bir kişi, rasyonel seçimin ben-merkezci bakışını terk etmiş ve bunun yerine kendini, iyi yaşamın kavramlarına yönlendirmiştir; pratik düşünüşünü *etik* açıdan: ne türden bir yaşamı sürdürmesi gerektiğini, kim olduğunu ve kim olmak istediğini, bütünde ve uzun vadede kendisi için neyin "iyi" olduğunu vb. sorgulamaya dayandırır. Bunların ışığında sıralanan nedenler, ancak bir ahlâk-topluluğunda şekillenmiş bir aktörün kimliğini ve öz-kavrayışını etkiledikleri oranda güdüleme gücüne sahiptir.

Martin Seel de bu argümanı böyle anlıyor (ve kabul ediyor). Her ne kadar iyi bir yaşama ulaşabilme fırsatı, ahlâksal bir yaşamdan kaynaklanmasa da, iyi bir yaşam kaygısı taşıyan bir özne açısından, genelde ahlâksal ilişkilere (hangi türden olursa olsun) girişmek için akılcı nedenler vardır. Daha etik perspektiften bakıldığında bile, *ahlâk*-topluluğu dışında *iyi* bir yaşamın olmayacağı görülebilecektir. Kuşkusuz bunun anlamı, yalnızca "iyi ve ahlâksal açıdan iyi yaşamlar arasında zorunlu kesişmelerin olduğudur; iyi bir yaşamın, yalnızca ahlâksal açıdan iyi bir yaşamın *sınırları içerisinde* olabileceği değil".[26] Fakat Tugendhat, iyi yaşam ile ahlâk arasındaki *ilişkilendirmeden* çok, ahlâklılığın *etik temellendirilmesiyle* ilgilenmektedir. Ve bu da, Tugendhat'ın yaptığı gibi, kendi iyi'miz ile 'ahlâksal açıdan diğerlerinin çıkarlarına saygı gösterme arasındaki fark üzerinde haklı olarak ıs-

rarla durulduğunda, bir paradoksa yol açacaktır: Bir aktör etik nedenlerle, ahlâk-öncesi koşulların yerine ahlâksal yaşam koşullarını tercih etmesi gerektiği konusunda kendini ikna ettiği sürece, 'başkalarına ahlâksal açıdan saygı gösterme'nin altında yatan yükümleyici anlamı –bu koşullar altında, bunun koşulsuz geçerliliğini kabul etmiş olmalıdır–, görelileştirmektedir.

Seel, "*aslında* ahlâksal saygı gösterebilmek için sahip olduğumuz önceliksel nedenlere... karşı gösterilen ahlâksal saygının (aşkın olduğunu)"[27] kaydediyor, fakat buradan, doğru sonucu çıkarıyor.[28] Ahlâklılığın etik temellendirilmesi, birinin önceliksel nedenlerle, kendini "tümüyle başka nedenlerle karşı karşıya bırakmaya" güdülemesi anlamına gelmez. Sadece ahlâksal dil oyunu içerisinde sıralanan nedenler, daha çok dil oyununa duyulan ilgiyle bağlantılandırıldığmda, edimsözel (*illokutionärer*) anlamını –yani ahlâksal taleplerin, bunun da anlamı: zorunlu taleplerin gerekçeleri olma anlamını– yitirir. Eğer, ahlâksal bir yaşam biçiminin üstünlüğüne aklı yatan bir aktörle, bu önceliğin sonucu olarak bu tür ilişkilere giren kişi aynı kişiyse, hem ahlâksal dil oyununu bütününde sağlamlaştıran etik temellendirmesini, hem de olası girişimlerde ortaya çıkan karakterini değiştirir. Çünkü, "yasaya karşı duyulan saygı gereği" yapılan ahlâksal bir eylem, uygulamanın bütününde, kendi yaşam tasarısı açısından yararlı olup olmadığının sürekli sınanması biçimindeki etik çekince ile bağdaştırılamaz. Soyut nedenlerden dolayı, ahlâksal yükümlülüklerin koşulsuz anlamı ancak, kişinin, görünürde de olsa, ahlâk-topluluğunun gerisine atacağı adım –ki bu da, hem o mesafeden hem de birinci kişinin bakış açısından bir üyeliğin avantaj ve dezavantajlarını tartmak için gereklidir– engellendiği sürece sağlam kalır. Aynı şekilde, etik düşünsemeden ahlâkın temellendirilmesine ulaşmak da olanaksızdır.

(b) Görgücülüğün düşü gerçekleşmiş olsaydı ve çıkarlarımızı düşünseme, gerçekleştirilebilir bir dinamiği geliştirseydi bile –bu, zorunlu ahlâksal saygı anlamında, kendi çıkarımızın izini sürmekten "öte bir şeydir"–, asıl sorun yine de çözülmüş olmayacaktı. Sözü edilen etik nedenler, en iyi koşulda, yalnızca ahlâksal dil oyunlarına neden girişmemiz gerektiğini açıklar, ne

türden olanları değil. Tugendhat bu soruna soykütüksel bir soruş biçimiyle yaklaşmaktadır. Ortak ahlâkın geleneksel geçerlilik temeli yitirildikten sonra taraflar, hangi ahlâksal normlarda anlaşacaklarını ortaklaşa düşünmek zorundadırlar. Bu durumda artık hiç kimse, başka biri olmaktan daha fazla otorite isteyemez; ahlâksal doğruya (hakikate) götürecek ayrıcalıklı bir kapı için tüm görüş açıları artık değerden düşmüştür. Toplum sözleşmesi, bu durumun davetine doyurucu bir yanıt getirememişti; çünkü, sözleşme tarafları arasında çıkarlar doğrultusunda varılan bir uzlaşma, dışarıdan empoze edilen sosyal davranışı denetleme olgusunu beraberinde getirir, herkesçe kabullenilmiş, evrensel anlamda kavranılan İyi'den kaynaklanan yükümleyici anlayışı değil. Tugendhat çıkış noktasını, benim önerime benzer biçimde betimlemektedir. Bir ahlâk-topluluğunun üyeleri, ahlâkın *yerine* geçebilecek, herkesin çıkarı doğrultusunda sosyal davranışı denetleyecek bir mekanizmanın peşinde değillerdir; ahlâksal dil oyununun değil, dinî geçerlilik temelinin yerine geçebilecek bir şey isterler.

Bu soruş biçimi, herkese eş-saygı göstermeyi temellendirecek bir ahlâk için, din ve fizikötesinden *sonra* olası tek kaynak olarak geride kalan anlaşma koşullarının düşünsemesine yol açar: "Eğer İyi, artık aşkın olarak önceden verilmediyse, yalnızca topluluğun üyelerine karşı gösterilen saygı –ki bu da, kendi açısından artık sınırlandırılamayacaktır–, yani herkese gösterilen saygı (ve bununla birlikte, arzu ve çıkarlarına duyulan saygı), 'İyi olmak' ilkesini oluşturacaktır. Daha çarpıcı biçimde formüle edilecek olursa: Bu biçimde anlaşılan öznelerarasılık, aşkın olarak verilmişin yerine geçer... Karşılıklı talepler... bir ahlâkın biçimini belirlediğinden, şunu da söylemek olanaklıdır: Taleplerin işaret ettiği içerik, herkesin istediği saygıdan başka bir şey olmadığından, *içerik artık biçime uymaktadır.*"[29]

Bu biçimde Tugendhat, çıkış noktasının bakışımlı koşullarından –ki burada, tüm ayrıcalıkları ellerinden alınmış ve böylelikle eşit kılınmış taraflar herkesçe akılcı biçimde benimsenebilen temel normlarda birleşebilmek için bir araya gelir–, Kant'çı genelleştirme ilkesine ulaşır.[30] Kuşkusuz Tugendhat, "rasyonel kabul edilebilirlik"in, neden "benim için rasyonel

olan"dan farklı bir anlam kazanmış olabileceğinin hesabını vermemektedir. Ahlâksal açıdan kabullenme ilişkilerinde, toplu yaşamlarının kuralları konusunda anlaşanların iyi niyetlerinden ve kavrayışlarından daha üstün bir otorite yoksa, kuralların kararlaştırılmasında tarafların, yaklaşımlarıyla ve önerileriyle *birbirlerini ikna etmek* istedikleri durumun ölçüt olarak alınması gerekir. Bunlar, işbirlikçi bir anlaşma pratiğine girdiklerinde, bakışımlı ya da eşdeğer saygının herkesin çıkarına olduğu koşulunu sessizce kabul etmiş olurlar. Böyle bir uygulama, ancak herkes, diğerlerini ikna etmek ve diğerlerince ikna olmak için hazır olduğunda amaçlara götürdüğünden, ciddi niyetli her bir katılımcı, çıkarlara gösterilen bakışımlı ve eşdeğer saygı *koşulunda* kendisi için neyin akılcı olduğunu sınamak zorundadır. Fakat, bu anlaşmanın olası öznelerarasılığıyla yöntemsel olarak bağlantı kurulduğunda (örneğin Rawls'ta bu, ilk durumun yapısıyla zorla kazanılmıştı), pragmatik nedenlere bilgikuramsal bir anlam yüklenmiş olur. Böylece, araçsal aklın engelleri aşkınlaştırılmış olur. Akıl ahlâkının (*Vernunftmoral*) geçerlilik temelini, çıkarlar perspektifinden (ya da İyi'nin kavramları açısından) açıklanamayan bir genelleştirme ilkesi (*Prinzip der Verallgemeinerung*) oluşturmaktadır. Bu ilkenin doğruluğunu, ancak tarafsız yargıların kaçınılmaz koşullarını düşünseyerek görebiliriz.

Gibbard gerçi bu koşulları, normatif tartışımların pragmatik önkoşulları olarak çözümler; fakat bunları yalnızca, sosyal davranışın koordinasyonuna getirdikleri işlevci katkılar boyutundan ele alır. Buna karşın Tugendhat, ahlâksal kurallara ilişkin onayın, tarafların bakış açısından temellendirilmesi gerektiği üzerinde durur. Fakat o da, bu onayın, tartışım koşullarıyla kazandığı bilgikuramsal anlamı yadsır.

VI

Ilımlı karşıt-bilişselcilik, aktörlerin keyfiliklerini, yalnızca tek bir biçimde, pratik akıl ile etkileyebilecekleri olgusundan hareket eder, yani amaçlı-rasyonellik ilkesi doğrultusundaki

düşüncelerden yola çıkarak. Buna karşılık artık pratik akıl araççı akıl içinde ortaya çıkmadığında, akıl ve istenç yapılanmaları –ve bununla birlikte öznel özgürlük kavramı da– değişir. Bu durumda özgürlük, artık keyfiliğini zekâ maksimlerine bağlama yetisi olarak değil, kavrayış sonucunda istencini kendi kendine bağlama biçiminde ortaya çıkar. Burada "kavrayış", bilgikuramsal nedenler yardımıyla bir kararı gerekçelendirebilmek anlamına gelir. Bilgikuramsal nedenler, genelde yalın önermelerin doğruluğunu destekler; pratik bağlamlarda "bilgikuramsal" ifadesi bir açıklama gerektirir. Pragmatik nedenler, belirli bir kişinin önceliklerine ve amaçlarına dayanır. Bu "veriler" hakkında karar verecek olan, sonuçta önceliklerini ve amaçlarını bizzat bilmesi gereken, eylemde bulunanın bilgikuramsal otoritesidir. Pratik düşünüşlerin "kavrayış"a ulaşabilmesi, düşüncelerin ancak, aktörün ayrıcalıklı öznel dünyasının ötesine, öznelerarası paylaşılan sosyal bir dünyanın nesne bağlamlarına uzanması durumunda olanaklıdır. Böylece, ortak deneyimlerin, eylemlerin ve yaşam biçimlerinin düşünsenmesi, birinci kişinin bilgikuramsal otoritesiyle henüz sahip olmadığımız, etik bir bilgiyi açığa çıkarır.

Örtük olarak bildiğimiz şeyin bilince çıkarılması, nesnelerin ve olguların bilgisine sahip olmakla aynı anlamda değildir.[31] "Bilgiler", sezgisel-değildir (*kontraintuitiv*). Oysa düşünseme yoluyla kazanılan "kavrayışlar", kuram-öncesi bir bilgiyi açığa çıkarır, içeriklerine göre ayırır, bağlamsal olarak denetler ve bu yolla da eleştirel açıdan büyük bir titizlikle irdeler.[32] Etik kavrayışlar, iletişimle toplumsallaşan bireylerin kültürleriyle kaynaşarak kazandıkları bilginin netleştirilerek açıklanmasına dayanırlar. Değerlendirmeciliğin terminolojisinde ve normatif önermelerin kullanım kurallarında, bir kültürün pratik bilgisini oluşturan en genel öğeler ayrışır. Değerlendirme yüklü dil oyunlarının ışığında aktörler, yalnızca kendilerinin ve genelde sürdürdükleri yaşamlarının imgelerini geliştirmekle kalmazlar, aynı zamanda da, ilgili durumlardaki çekici ve itici yönleri keşfederler ki, *bunlara karşı nasıl davranmaları gerektiğini* bu yönleri "görmeden" anlayamazlar.[33] Çekici ve itici, doğru ve yanlış, genelde önemli olanların ne olduğunu sezgisel olarak zaten

bildiğimizden, burada, kavrayış momenti, rasyonel eylem güdüsünden ayrılmaktadır. Burada artık söz konusu olan, yaşama evrenine yansımış ve uygulamada da "kendini sağlamış", öznelerarası paylaşılmış bir kullanım bilgisidir. Bu bilgi, kültürel bir yaşam biçiminin toplu kazanımı olarak, sosyal yaygınlaşma ve kabullenme nedeniyle "nesnelliğe" ulaşmıştır. Bu nedenle, bu sezgisel bilgiyi *eleştirel* olarak kendine mal eden pratik düşünce, *sosyal* bir bakış açısını gerektirmektedir.

Değer yargılarını, aynı zamanda da kişilerin ya da grupların değerlere yönlenmiş öz-kavrayışını, *etik* görüş açısından; görevleri, normları, buyrukları, *ahlâksal* görüş açısından ele alıyoruz. İlkin, birinci kişi bakış açısından çıkan etik soruları değerlendirelim. Bunlar, birinci çoğul kişi bakışından, ortak töreyi hedef almaktadır: Burada söz konusu olan, bir ahlâk-toplumunun üyeleri olarak bizlerin, yaşamımızı neye göre yönlendirmemiz gerektiği, uzun vadede ve bütününde bakıldığında, bizler için neyin en iyi olduğu biçimindeki sorulardır. Birinci tekil kişi bakışından, benzer sorular karşımıza çıkar: Bunlar, kim olduğum ve kim olmak istediğim, yaşamımı nasıl sürdürmem gerektiği, biçimindeki sorulardır. Bu varoluşçu düşünceler de zekâ düşüncelerinden farklıdır. Bu farklılık da, sorgulamanın yalnızca zamansal ve somut genelleştirilmesi –*uzun vadede ve bütününe bakıldığında,* neyin iyi olduğu– yönünde değildir. Birinci kişi bakış açısı burada, önceliklerimin ben-merkezci sınırlandırılması anlamına gelmez; tersine, zaten her zaman, öznelerarası paylaşılmış gelenek ve yaşam biçimlerine yerleştirilmiş bir yaşam öyküsünün referans alınmasını güvenceler.[34] Kendimi ve yaşamımı onların ışığında anladığım değerlerin çekiciliği, yalnızca benim ayrıcalıklı öznel yaşantılarımın dünyası sınırları içerisinde açıklanamaz. Çünkü, önceliklerim ve amaçlarım artık verilmiş şeyler değil, tartışmalı olan şeylerdir.[35] Benim öz-kavrayışıma bağımlı olarak onlar, neyin *bizim* için, paylaştığımız sosyal dünyanın ufku içerisinde içten gelen bir değere *sahip* olduğunun düşünsemesiyle, temellendirilmiş bir biçimde değişir.

O halde, bu etik görüş açısıyla, başarılı olan, daha doğrusu, hatalı-olmayan yaşamın klinik sorularını açığa çıkarmış oluruz

– bu sorular, belirli bir ortak yaşam biçimi ya da bireysel bir yaşam öyküsü bağlamında ortaya çıkar. Pratik düşünüş, yorumbilgisel bir öz-kavrayış biçiminde kendini gösterir. Bu, öz-kavrayışıma yön verecek güçlü değerlendirmeleri dile getirir. Özyanılgıların ve zorunlu ya da yabancılaşmış bir yaşam biçimi belirtilerinin eleştirisi, bilinçli ve bağlamsal anlamda tutarlı bir yaşam sürme düşüncesiyle ölçülür. Bir yaşam modelinin özgünlüğü de, dışavurumcu sözel eylemlerin dürüstlük koşulunda olduğu gibi, oldukça yüksek dereceli geçerlilik savı olarak anlaşılır.[36]

Yaşamımızı nasıl sürdürdüğümüz, az çok kendimizi nasıl anladığımıza bağlıdır. Bu nedenle, öz-kavrayışın yorumlarına ilişkin etik kavrayışlar, yaşamımızın yönlendirilmesinde büyük rol oynar, iradeyi bağlayan kavrayışlar *olarak, bilinçli* bir yaşamın sürdürülmesini sağlarlar. Bunun içerisinde, etik anlamdaki özgür irade kendini gösterir. Bu etik bakıştan, irademi zekâ maksimlerine bağlama özgürlüğü, özgün bir yaşam kararı verme özgürlüğüne dönüşür.[37]

Bu etik ele alış biçiminin sınırları, kuşkusuz, adalet soruları gündeme geldiğinde kendini gösterir: Çünkü bu bakış açısından adalet, başka değerlerin yanında bir değere indirilir. Ahlâksal yükümlülükler, bir kişi için, diğerlerine göre daha önemli olur, bir bağlamda diğer bağlamlara göre daha büyük bir anlam taşır. Kuşkusuz bu etik bakış açısıyla da, değerlere bağlanma ve ahlâksal yükümlülük arasındaki anlambilimsel ayrımın, iyi yaşamın soruları karşısında adalet sorularına belirli öncelikler vererek göz önünde bulundurulması istenir: "Ethical life itself is important, but it can see that things other than itself are important... There is one kind of ethical consideration that directly connects importance and deliberative priority, and this is obligation."*[38] Fakat yükümlülükler *yalnızca* etik bakış açısı altında ele alındığı sürece, haklılığın, ahlâksal görevlerin yalnızca koşulsuz geçerlilik anlamını ifade edebilen İyi'ye göre *mutlak* bir önceliğe sahip olması konusu temellendirilemez: "These

* "Etik yaşamın kendisi önemlidir, ama kendisinden başka şeylerin de önemli olduğunu görebilir... Önem ile tartışımsal önceliği doğrudan birbirine bağlayan etik bir düşünce vardır; bu da yükümlülüktür."

kinds of obligation very often command the highest deliberative priority... However, we can also see how they need not always command the highest priority, even in ethically well disposed agents."*[39] Adalet, herhangi bir İyi kavramının tamamlayıcı öğesi olarak sayıldığı sürece, örtüşme durumlarında, (Dworkin'in dediği gibi) görevlerin yalnızca görevlerden, hakların yalnızca haklardan "üstün tutulabilmesi" talebi için hiçbir neden yoktur.

İyinin karşısında adil olanın önceliği olmadan, etik açıdan tarafsız bir adalet kavramı da olamaz. Aksi halde, dünya görüşü açısından çoğulcu toplumlarda, eşit-adil bir arada varoluşun düzenlenmesinde başarısız sonuçlara varılır; kendine özgü kimlikleri olan bireyler ve gruplara, bu durumda yalnızca ortak, herkesçe aynı oranda kabullenilmiş iyi kavramını oluşturan ölçütlere göre eşit haklar güvencesi verilebilirdi. Aynı şey, gerekli düzeltmeler yapıldıktan sonra, devletlerin birbirleriyle yürüttüğü uluslararası ilişkilerin, dünya yurttaşları arasında kozmopolit ilişkilerin ve kültürlerarası global ilişkilerin adil bir düzenlemesi için de geçerli olurdu. Bu düşüncelerin olasılıksız oluşu, yeni-Aristoteles'çi çıkış noktalarının, herkes için eşit saygı ve dayanışmacı sorumluluk öngören bir ahlâkın evrenselci içeriğine niçin erişemeyeceğini gösterir. Herkesi bağlayan toplu bir İyi'nin global her bir taslağı –ki bu İyi'nin üzerine tüm insanların (ve gelecek nesillerin) dayanışmacılığı yapılandırılabilirdi–, bir ikilemle karşılaşır. Bilgiselliği oldukça fazla olan, içerik açısından ayrıntılaştırılmış bir kavramcılık, katlanılmaz bir koruyuculuğa (*Paternalismus*) neden olacak; özsüz, tüm yerel bağlamlardan koparılan bir kavramcılık, İyi kavramının anlamını bozacaktır.[40]

Eğer ahlâksal yargıların *varsayımsal* (*präsumtiv*) tarafsızlığını ve yükümleyici normların koşulsuz geçerlilik *savını* dikkate almak istiyorsak, kişilerarası ilişkilerin düzenlendiği yatay perspektifi, herkesin yarattığı kendi yaşamının dikey perspektifinden ayırmak ve doğuştan var olan ahlâksal soruları yanıtla-

* "Bu türden yükümlülükler çoğu zaman en yüksek tartışımsal önceliği hak ederler... Bununla birlikte, etik bakımdan çok hazır bireylerde bile, bunların her zaman en yüksek önceliği hak etmediğini de görebiliriz."

ma işini en iyi biçimde gerçekleştirmek zorundayız. Herkesin, eşit oranda çıkarının ne olduğu biçimindeki soyut soru, hepimiz için en iyinin ne olduğu biçimindeki bağlama ilişkilendirilmiş etik soruyu *aşmaktadır*. Adalet sorularının, etik sorgulamaların idealleştirilmesinden kaynaklandığı sezgisi, her şeye rağmen iyi bir anlam içermektedir.

Adaleti, herkes için eşit ölçüde iyi olarak yorumladığımızda, ahlâkta öne çıkarılan "İyi", adalet ve dayanışma arasmda bir köprü oluşturur. Zaten evrenselci anlamındaki adalet de, birinin diğeri için kendini –hatta kimliği bambaşka bir yaşam içerisinde gelişmiş olup, kendini, aynı olmayan geleneklerin ışığında tanıyan bir yabancı için de– ortaya koymasını öngörmektedir. Adil iyi, bize ahlâksal bilincin, ahlâklı kişilerin öz-kavrayışına bağlı olduğu düşüncesini hatırlatır: Bu ahlâklı kişiler, bizzat bir ahlâk-topluluğunun *üyesi olduklarını* bilirler. Böyle bir topluluğa, –herhangi– bir iletişimsel yaşam biçiminde toplumsallaşan herkes aittir. Toplumsallaştırılan bireyler, kimliklerini ancak karşılıklı kabullenmelerle sağlamlaştırabildiklerinden, kişisel bütünlükleri özel biçimlerde yaralanabilir ve bu nedenle özel korumalara gereksinim duyarlar. Onlar, ait oldukları topluluğun ötesindeki bir merciye başvurabilmelidirler – G. H. Mead, "ever wider community"den ("gittikçe genişleyen bir topluluk") söz eder. Aristoteles'çi yaklaşımla ifade edilecek olursa, her bir somut toplulukta, bir bakıma "daha iyi bir Ben" olarak, ahlâksal bir topluluk vardır. Böyle bir topluluğun üyeleri olarak bireyler, birbirlerine karşı, her birinin diğerine "bizlerden biri" olarak davrandığı, eşit bir davranışı beklemektedirler. Bu bakış açısından adalet, aynı zamanda dayanışma *anlamına gelir*.

Tam bu noktada, adalet ile İyi arasındaki ilişkinin, biçim ile içerik arasındaki ilişkiye benzediği yanılgısını gidermekte fayda vardır: "İyinin biçimsel kavramı, evrenselci bir ahlâkın asıl içeriksel çekirdeğini –ahlâksal saygıda söz konusu olan şeyin ne olduğunu– tanımlamaktadır."[41] Bu görüş, ahlâkın rolünü –sanki burada sözü edilen, olumsuz özgürlük haklarının tümüymüş gibi–, bireysel İyi'nin korunmasına adayan ve bu nedenle ahlâkı, etik altyapısına oturtan seçici bir liberalizmin bakışını ele vermektedir.[42] Bu durumda kuşkusuz, ahlâkın bu ne-

uğrunalığı –yani, ahlâksal anlaşmazlıklarda herkes için aynı oranda "söz konusu olan", "kötülükler ve iyiliklerin" bilgisi–, saptanmış bir büyüklük olarak verilmiş olmalıydı. Taraflar, her bir ahlâksal düşünüşten önce, herkes için aynı orandaki İyi'nin ne olduğunu bilmelidirler – en azından, biçimsel İyi'nin bir kavramını felsefecilerden öğrenmek zorundadırlar. Fakat hiç kimse, herhangi bir kişinin neyi iyi olarak kabul edeceğini seyirci açısmdan kolaylıkla belirleyemez. Burada "herhangi" bir kişi ifadesinde, felsefeciyi de zorlayan bir soyutlama söz konusudur.[43] Kuşkusuz ahlâk, kişilerin kendine özgü yararlanabilirliklerine karşı bir korunma aracı olarak anlaşılabilir. Fakat kimliğini, yalnızca kişilerarası ilişkilere bırakarak geliştiren ve öznelerarası kabullenme ilişkilerinde sağlamlaştıran bir varlığın meşru yaralanabilirliğine ilişkin bilgi, iletişimsel yaşam biçimimizin genel yapılarına sezgisel olarak aşina oluşumuzdan kaynaklanmaktadır. Bu bilgi, derinliklerde sağlamlaştırılmış genel bir bilgi olup, ancak klinik sapmalarda –yani toplumsallaştırılmış bir bireyin kimliğinin nasıl ve ne zaman tehlikeye düşeceğini gösteren daha önce yaşanmış deneyimlerle– kendini zorla kabul ettirmektedir. Böyle olumsuz deneyimlerle kazanılmış bir bilgiye başvurma, iyi bir yaşamın aslında ne anlama geldiğine ilişkin olumlu bir tanım getirmeyi savlamamaktadır. Yalnızca ilgili olanlar, pratik danışmalara katılanların bakışından, herkes için aynı oranda neyin iyi olduğu konusunda açıkça ikna olabilirler. Ahlâksal açıdan önemli olan iyi, bir toplumun hiç kimseyi dışarıda bırakmadan genişletilmiş biz-perspektifinden bakıldığında, her seferinde farklı biçimde kendini göstermektedir. Adil açıdan neyin iyi olarak öne çıkarılacağı, öznelerarası paylaşılmış bir töre'nin biçimidir ve bununla birlikte, tekelci bir toplumun etik zincirlerinden kopup kurtulmuş bir topluma ait olma yapısıdır.

Dayanışma ve adalet arasındaki bu bağıntı, Kant'ı, adalet sorularının tarafsızca değerlendirilebileceği görüşünü Rousseau'cu kendi kendine yasa koyma modeli yardımıyla açıklamaya esinlendirmiştir: "Buna göre, aklı olan her bir varlık, sanki maksimleriyle her an, genel amaçlar âleminde yasa koyan bir üyeymiş gibi davranmak zorundadır."[44] Kant "amaçlar âle-

minden" bahseder, çünkü, üyelerinin her biri, kendini ve diğerlerini asla salt bir araç olarak değil, aynı zamanda "kendi kendinde amaç" (*Zweck an sich selbst*) olarak algılar. Yasa koyan hiç kimse, yabancı bir istencin buyruğu altında değildir; fakat herkes aynı zamanda, kendi koyduğu yasalara diğer herkes gibi bağımlı kılınmıştır. Kant, sözleşmenin özel hukuk imgesi yerine, cumhuriyetçi yasa koymayı sağlayan kamusal-hukuku getirerek, ahlâk için hukuken ayrılmış –yasa koyma işine ortak olan devlet yurttaşının ve yasalara bağımlı kılman özel kişininher iki rolü, tek ve aynı kişide *toplayabilir*. Bu durumda, ahlâksal açıdan özgür kişi, kendini, aynı zamanda muhatabı olarak bağımlı olduğu töresel buyrukların yazarı olarak görmek zorundadır. Bu da ancak kişi, sadece "katkı getirdiği" yasa koyma yetisini, keyfi bir biçimde değil, tersine (pozitif hukuk anlayışı anlamında) yurttaşların kendi kendini yönettiği bir devletin anayasasıyla uyum içinde kullandığı sürece olanaklıdır. Ve orada da yalnızca, "her birinin herkes hakkında ve herkesin her bir kişi hakkında" karar verebileceği yasalar egemen olmalıdır.

VII

Bir yasa, herhangi bir kişi bakış açısından herkesçe kabul edilebilir olursa ahlâksal anlamda geçerlidir. Özdeğin, herkesin aynı orandaki ilgisine göre düzenlenme koşulu, yalnızca "genel" yasalarca yürütüldüğünden, pratik akıl, yasalarda göz önünde bulundurulan çıkarların genelleştirilme yetisi olarak kendini kanıtlar. Bir kişi, varsayımsal açıdan tartmaya değer bir normun genel anlamda izleme uygulamasının, ortak-yasa-koyucular olarak olası tüm muhataplarca kabul edilip edilemeyeceğini demokratik yasa koyan bir kişi *gibi* düşündüğü zaman, ahlâksal bakış açısını da hesaba katmış olacaktır. Ortak-yasa-koyucu rolüne bürünen herkes, *işbirlikçi* bir girişime katılır ve öznelerarası geniştilebilecek bir boyutun kazanımına girişir – böylece, tartışmalı bir normun taraflarca genelleştirilebilir olup olmadığı smanabilecektir. Bu görüşmelerde, tek tek kişilerin ilgi alanları ve öz-kavrayışıyla içsel ilişkisini kaybetmeyen etik

ve pragmatik nedenler de ayrıntılı olarak incelenir. Fakat bu aktör-göreli nedenler, artık daha fazla, her bir kişinin motifleri ve değer yönelimleri olarak değil, anlaşma amacıyla yürütülen, normların sınanmasına ilişkin gidimli bir tartışmanın bilgikuramsal katkıları olarak *sayılır*. Yasa koyma eylemi ancak birlikte gerçekleştirilebildiğinden, monolog biçiminde yürütülen, kurallara uygun genelleştirme sınamalarının ben-merkezci kullanımı bunun için yeterli değildir.

Ahlâksal nedenler, istemi, pragmatik ve etik nedenlerden farklı biçimde bağlar. İradenin kendiliğinden bağlanması, kendi kendine yasa koyma kalıbına büründüğü zaman, irade ile akıl tümüyle birbirlerine *girişmiş olur*. Bu yüzden Kant, yalnızca özerk olan, aklm belirlediği iradeyi "özgür" olarak niteler. Özgür davranan, iradesini, herkesin ne isteyebileceğini anlayarak belirleyen kişidir: "Yalnızca akıllı bir varlık, yasaların öngördüğü biçimde, başka bir deyişle ilkeler doğrultusunda, davranma yetisine ya da *iradesine* sahiptir. Yasalara bakarak davranışların türetilmesi için *akla* gereksinim duyulduğundan, irade, pratik akıldan farklı bir şey değildir."[45] Kuşkusuz, *her bir* irade bağlama edimi, pratik aklın nedenlerini gerektirmektedir. Fakat, halen öznel rastlantısal belirlemeler söz konusu olduğunda ve bu nedenle irade, *yalnızca* pratik aklın nedenleri *ile* harekete geçmediğinde, *zorlayışlar* yok edilmiş, irade de, gerçek anlamda özgür olmayacaktır.

İradenin bağlanması yetisiyle *kendiliğinden* ortaya çıkan kuralcılığın hâlâ ahlâksal bir anlamı yoktur. Davranışta bulunan bir kişi, ustalığın teknik kurallarını ya da zekânın pragmatik önerilerini kendine mal ettiğinde, istemini gerçi pratik akıl ile belirlemiş olacak, ama nedenler, yalnızca rastlantısal öncelikler ve amaçlar doğrultusunda belirleyici bir güce sahip olacaktır. Bu, başka bir biçimde, etik nedenler için de geçerlidir. Değerlere bağlanmadaki özgünlük, gerçi salt öznel amaca-uygunluk ufkunun ötesine çıkar, ama güçlü değerlendirmeler, öznelerarası paylaşılmış da olsa, yine sadece rastlantısal deneyimler, uygulamalar ve yaşam biçimleri doğrultusunda nesnel olarak iradeyi belirleme gücüne sahip olurlar. Her iki durumda, ilgili buyruklar (*Imperativ*) ve öğütler yalnızca tek şartlı bir geçerlili-

ğe sahiptir: Onlar yalnızca, öznel verilmiş ilgi ortamları ya da öznelerarası paylaşılmış gelenekler koşulunda geçerlidir.

Ahlâksal yükümlülükler ancak iradeyi, rastlantısal tüm belirlemelerin güdümünden kurtaran ve aynı zamanda pratik akıl ile kaynaştıran yasalardan (eğer irade, bu yasalara dayanıyorsa) türetilebildikleri sürece koşulsuz ve kesin bir geçerliliğe ulaşmaktadır. Çünkü bu ahlâksal boyutla temellendirilen normların ışığında, iradeyi genelde dıştan zorlayan rastlantısal amaçlar, öncelikler ve değer yargıları da eleştirel bir biçimde sorgulanır. Özerk olmayan irade de nedenlerle maksimlerin güdümüne girebilecek biçimde belirlenebilir; fakat kendini bağlaması, yine pragmatik ve etik nedenlerle verilmiş ilgi alanları ve bağlamsal değer yönelimleriyle ilintilidir. Ancak bunlar, ahlâksal bakışla, diğerlerinin çıkarları ve değer yargılarıyla uyuşma içerisinde olup olmadığı açısından sınandığında, irade kendini yaderk belirlemelerden kurtarmış olur.[46]

Özerk irade ve özerk olmayan irade arasındaki soyut ayrım, kuşkusuz tek tek öznelere bakışı daraltmaktadır. Kant, aşkmlaştırdığı arka plan varsayımları nedeniyle özgür iradeyi, amaçlar âlemine yerleşmiş düşünsel (*intelligibel*) ben'e dayandırmaktadır. Bu nedenle, bireyin yalnızca "katkı" getirdiği[47], aslen siyasî anlamı gereği işbirlikçi bir girişim olan kendi kendine yasa koyma işini, yine bireylerin özgün yetisine bağlamaktadır. Koşulsuz buyruk, rastlantısal olarak ikinci tekil şahsa yönlendirilmemiştir ve sanki herkesin *in foro interno* (kendi başına) gerekli norm sınamasını yapabileceği izlenimini uyandırmaktadır. Gerçekten de genelleştirme sınamasının yansımalı uygulaması bir irdelenmeyi gerektirmektedir; ancak bu biçimde herkes, bir normun *tek tek her bir bireyin bakışıyla* istenilip istenilmeyeceğinin sınanması için, diğerlerinin bakış açısına bürünmeye zorlanır. Bu da, tüm ilgililerin katıldığı, anlaşma amaçlı *rasyonel bir tartışım* ortamıdır. Bu tartışımlı anlaşma düşüncesi de, yalnız başına yargılayan özneye, monolog biçiminde yürütülen genelleştirme sınamalarına göre daha fazla gerekçelendirme sorumluluğu yüklemektedir.

Etik ile pragmatik sorgulama arasında yeterince ayrım yapmak yerine, öznelerarası kabullenilmiş özerklik kavramı-

nın bireyci indirgemesi, herhalde Kant'm daha çok işine gelmiş olmalı.[48] Etik öz-kavrayış sorularını önemseyen, bireylerin ve grupların tarihsel açıdan çeşitlendirilebilen öz- ve dünya-kavrayışlarının yorum gerektiren kültürel direnişiyle karşı karşıya kalır. 18. Yüzyıl'ın evladı olarak henüz daha tarihsel düşünmeyen Kant, içerisinde kimliklerin geliştiği bu gelenekler boyutunu atlamıştır. Kant, ahlâksal yargılamalarda, kendimizi *hayallerimiz yardımıyla* diğerlerinin yerine koyabileceğimiz savından sessizce yola çıkar. Fakat taraflar, az çok özerk yaşam biçimleri ve çıkarları hakkında aşkın bir ön-anlaşmaya artık sıcak bakmadıklarında, ahlâksal bakış açısı ancak iletişim koşullarıyla hayata geçirilebilir; çünkü bunlar, *herkesin*, kendi öz- ve dünya-kavrayışı bakışıyla da, genel bir davranış için normun kabul edilebilirliğinin sınamasını kesinleştirecektir. Böylelikle koşulsuz buyruk, tartışım-kuramsal bir anlayış kazanır. Buyruğun yerine tartışım-ilkesi geçer "T"; buna göre, yalnızca uygulamalı bir tartışımın katılımcıları olarak tüm muhataplarca onay alabilecek normların geçerliliklerine yer verilebilir.[49]

Çıkış noktamız, dinî geçerlilik temelini değerden düşürdükten sonra bir ahlâkın bilişsel içeriğinin herkes için aynı değerde ve dayanışmalı sorumlulukla savunulup savunulamayacağı biçimindeki köklü soru idi. Son olarak da, bu soruya bağlı koşulsuz buyruğun öznelerarası anlamıyla ne elde ettiğimizi ortaya koymak istiyorum. Bunu yaparken, iki sorunu ayrı ayrı ele almak gerekir. Bir yandan, fizikötesi-sonrası gerekçelendirme girişimlerinin evreninde, tartışım-etiğinin, asıl sezgilerden neyi kurtardığı ve hangi anlamda, ahlâksal yargıların ve tavırların bilişsel içeriğinden söz edilebileceği konusuna açıklık getirmek (VII); diğer yandan, rasyonel yeniden yapılanmayla aktarılan, öncelikle dinsel olan sezgilerden ortaya çıkan bir ahlâkın, prosedüre ilişkin karakterinden bağımsız olarak, çıkış içeriğine bağlı kalıp kalmayacağı sorusuna yanıt vermek gerekecektir (VIII).

VIII

Tanrı bakış açısının bilgikuramsal otoritesiyle ahlâksal buyruklar, kurtarıcı-mantıksal ve varlık temelli tanrı bilimsel haklılıklarını yitirmektedir. Bunun için tartışım etiği de bir bedel ödemelidir; ne dinî sezgilerin ahlâksal içeriğini tümüyle koruyabilecek (1), ne de ahlâksal normların gerçekçi geçerlilik anlamını sağlam tutabilecektir (2).

(1) Ahlâksal eylemler, kişisel esenlik beklentisi ve örnek olarak öne çıkarılmış bir yaşam tarzı ile kurtarıcı tanrı kişiliği –ve onun esenlik planındaki işlevi– konusuna artık kendini bağlamadığında, yanlış iki sonuca varılır. Bir yandan ahlâksal bilgi, kendini öznel davranış motiflerinden ayırır; diğer yandan, ahlâksal doğrular kavramı, İyi, daha doğrusu tanrı isteği olan bir yaşamdan farklılaşır.

Tartışım etiği, etik ve ahlâksal sorularda farklı biçimdeki kanıtlamalara; bir yandan öz-kavrayış, diğer yandan normları temellendirme (ve uygulama) tartışmalarına yer verir. Fakat bunu yaparken, adalet ve dayanışmayı eşit kabul edip ahlâkı sınırlandırmaz, tersine her iki olguya ayrı değerler biçer. Tartışım sonucunda elde edilecek bir anlayış, hem "evet"lerin ya da "hayır"larm kişilerce birbirlerinin yerine kullanılmamasına, hem de karşılıklı ikna için kanıtlama eyleminde herkesin bilincinde olması gereken ben-merkezciliğin aşılmasına bağlıdır. Eğer tartışım pragmatik özellikleri nedeniyle, yukarıdaki her iki koşulu güvenceleyen, anlaşılır bir irade oluşumunu sağlarsa, rasyonel güdülenmiş evet-/hayır-tavırları her bir kişinin çıkarını açığa çıkarabilir –bunu gerçekleştirirken de, anlaşma eğilimli katılımcıların öznel-ötesi anlayışlarını baştan birbirine bağlayan sosyal bağı koparmaya gerek duymadan yapar.

Ahlâkın, iyi yaşama ilişkin sorulardan bilişsel anlamda kopmasının, kuşkusuz güdüsel bir yanı vardır. Kişisel esenlik beklentisinin dünyevî bir karşılığı olmadığından, ahlâksal buyrukları izlemek için en güçlü motif ortadan kalkmaktadır. Tartışım etiği, ahlâksal yargının akılcılığıyla davranış arasındaki ayrımı, ahlâksal bakış açısının, rasyonel tartışımlarda yer aldığını kabul ederek daha da güçlendirir. Tartışımlar sonucunda kaza-

nılan anlayış, davranışlara *kesin* biçimde aktarılamaz. Elbette ahlâksal yargılar, neler yapmamız gerektiğini bize söyler; ve iyi nedenler de irademizi uyarır. Bu, daha iyi anlayışları çiğnediğimizde, "çekilen" vicdan azabında kendini gösterir. Fakat bu zayıf irade, ahlâksal anlayışın bilgikuramsal nedenlerin zayıflığından kaynaklandığını ve kendi başına rasyonel bir motif oluşturmadığını açığa çıkarır. Ahlâksal doğrunun ne olduğunu bilerek davrandığımızda, gerçi başka türlü davranmanın altında iyi –bilgikuramsal– nedenler yatmadığını biliriz; ama bu, başka *motiflerin daha* güçlü olmadığı anlamına gelmez.[50]

Kurtarıcı-mantıksal geçerlilik temelinin yitirilmesiyle özellikle normatif bağlayıcılığın anlamı değişmektedir. Zaten, görev ile değerlere bağlanma, ahlâksal açıdan doğru ile etik açıdan istenilen değerler arasındaki ayrım, zorunlu-geçerliliği, tarafsız yargılamayla örtük bir kuralcılığa büründürür. Bakış açısının tanrıdan insana yönelerek değişmesi bir başka anlamı ortaya çıkarır. Artık "geçerlilik", ahlâksal normların muhataplarca –ilgili davranışın aynı oranda herkesin çıkarına olup olmadığını bu tartışımlarda ortaklaşa sınadıkları sürece– onay alabilmesi anlamına gelmektedir. Bu onaylamada iki şey kendini gösterir: Bir yandan, varsayımsal olarak getirilen normun kabul edilebilirliğine hazır oluş konusunda birbirlerini ikna eden, *danışan* öznelerin yanılabilir aklı; diğer yandan, yasa koyan öznelerin özgürlüğü –ki bunlar da kendilerini, muhatap olarak bağlı kaldıkları normların aynı zamanda sorumluları olarak görürler– ortaya çıkar. Ahlâksal normların geçerlilik kazanması, aynı zamanda insansal tinin, buluş yaparken yanılabilirliğini, tasarlarken de, yapılandırıcılığını tanıtlamaktadır.

(2) Ahlâksal yargıların ve tavırların hangi anlamda geçerliliğe sahip olabileceği sorunu, öze ilişkin önermeleri hatırladığımızda –ki bunlarla ahlâksal buyruklar, bir zamanlar akılcı yapılandırılmış dünyanın parçaları olarak varlık-temelli tanrıbilimsel açıdan savunulabilmişti–, başka bir açıdan karşımıza çıkacaktır. Ahlâkın bilişsel içeriği betimsel önermeler yardımıyla verilebildiği sürece, ahlâksal yargılar, doğru ya da yanlış oluyordu. Fakat ahlâksal gerçekçilik, fizikötesi yaratıcılığa ve doğal hukuka (ya da yerini tutan başka bir şeye) başvurularak da-

ha fazla savunulamıyorsa, ahlâksal önermelerin zorunlu-geçerliliği, betimsel önermelerin doğru geçerliliğiyle daha fazla kaynaştırılamaz. Kimileri, dünyada bazı şeylerin nasıl olduğunu söylerken, kimileri, ne yapılmasının gerektiğini dile getirmektedir.

Önermelerin yalnızca "doğru" ya da "yanlış" anlamda geçerlilik kazanabileceği ve "doğrunun", önermeler ve nesneler ya da olgular arasında adeta bir uygunluk (*Korrespondenz*) bağı olarak algılanabileceği düşüncesinden yola çıkıldığında, betimsel-olmayan bir önerme için ortaya atılan her bir geçerlilik savı, sorunsallık yaratacaktır. Gerçekten de ahlâksal kuşku aslen, normatif önermelerin doğru ya da yanlış olamayacağı ve bu nedenle savunulamayacağı savına dayanmaktadır; çünkü, ahlâksal nesne ya da olgu gibi şeyler yoktur. Bunun yanı sıra, geleneksel bir *dünya anlayışı* –nesnelerin ya da olguların tümü olarak–, bağkuramsal bir *doğru anlayışı* ve anlambilimsel bir *temellendirme anlayışı* ile birleşmektedir. Bu tartışmalı öncülleri, tersten kısaca açıklayacağım.[51]

Anlambilimsel terminolojiye göre bir önerme, temel önermelerden geçerli çıkarım kurallarına göre türetilebildiğinde gerekçelendirilmiş olur; bununla birlikte temel önermelerin bir kümesi belirli (mantıksal, bilgikuramsal ya da ruhbilimsel) ölçütlere göre öne çıkarılmış olur. Fakat, algıya ya da tine doğrudan dayandırılabilecek bir temelin var olduğu anlayışı, dil ve yorumun holistik yapısının dil-eleştirel anlayışı karşısında zayıf kalmıştı; her bir gerekçelendirme, *en azından* önceden anlaşılmış bir içerik ya da arka plan anlayışından *çıkmak* zorundadır.[52] Bu nedenle, gerekçelendirmelerin pragmatik bir yaklaşımı, eleştirilebilir geçerlilik savlarının nedenlerle çözülebileceği, herkesin haklılığını savunduğu bir eylem olarak önerilmektedir. Bununla birlikte, hangi nedenlerin iyi nedenler olarak nitelendirilebileceği biçimindeki rasyonel ölçütler tartışmaya sunulabilir. Zaten kanıtlama süreçlerinin yöntemsel özelliklerinin burada ağırlıklı bir rol oynamalarının bir nedeni de, yöntemlere uygun biçimde hedeflenen sonuçların, kendi içerisinde niçin geçerliliğe sahip olabileceğini açıklayabilmektir. Rasyonel tartışımlarm iletişimsel yapısı, sözgelimi, önemli tüm katkıların

gündeme gelmesini ve sırf daha iyi kanıtın kendiliğinden bulunması zorunluluğu için katılımcıların "evet" ya da "hayır"larının belirlenmesine hizmet eder.[53]

Pragmatik temellendirme işleyişi, bilgikuramsal bir doğruluk (hakikat) kavramına uzanan yolu açmaktadır; bu da uygunluk kuramının bilinen sorunsallığından kurtaracaktır. Doğruluk önermesiyle işaret ettiğimiz, savunmaların yapıldığı, herkesin doğruluk iddialarında bulunduğu dil oyunlarıdır. Diğer yandan "doğruluk", gerekçelendirilmiş doğruluk iddiasıyla –*warranted assertibility*– aynı tutulamaz. Önermenin "sakınılarak" kullanılmasıyla –"ö", istediği kadar iyi gerekçelendirilmiş olsun, ama yine de doğru olmasın–, dikkatler, önermelerin yitirilmez bir özelliği olarak "doğruluk" ile, önermelerin içeriğe bağlı olma özelliği olarak "rasyonel kabul edilebilirlik" arasındaki anlamsal farklılığa çekilir.[54] Bu farklılık, olası savunmalar ufku içerisinde, "bizim bağlamımızda savunulmuş" ve "her bağlamda savunulmuş" olmak üzere ayrılması gerektiği anlamına gelir. Bu ayrımı yine, –geliştirilebilir olarak düşünülen– kanıtlama süreçlerimizin (*Argumentationsprozesse*) zayıf bir idealleştirilmesiyle göz önünde bulundurabiliriz. "ö"yü savlayıp, böylece "ö" için doğruyu öngörmekle, "ö"ye –yanılabilirlik bilinciyle– gelebilecek tüm itirazlara karşı koyma biçimindeki kanıtlama yükümlülüğüne girmiş oluruz.[55]

Buradaki bağlamla ilgili olarak beni ilgilendiren şey, doğrulukla savunma arasındaki karmaşık ilişkiden çok, uygunluktan doğan yananlamlardan arınmış doğruluk kavramını, geçerliliğin özel durumu olarak algılayabilme olanağıdır; oysa bu *genel* geçerlilik kavramı, daha çok geçerlilik iddialarının çözümlendiği tartışımlara işaret edilerek getirilir. Böylece, içerisinde normatif –özellikle de burada ahlâksal– geçerlilik kavramının yoğunlaştığı kavramsal bir alan oluşur. Ahlâksal normların (ya da genel normlara ilişkin önermelerin) ve tekil buyrukların haklılığı, yalın önermelerin doğruluğu biçiminde düşünülebilir. Her iki geçerlilik kavramındaki ortak yan, tartışımlarla ilgili geçerlilik savlarının getirilmesi yöntemidir. Birbirlerinden ayrıldıkları yan ise, sosyal dünya ya da nesnel dünya ile olan ilişkisidir.

Yalnızca katılımcı bakış açısından ele alınabilen (meşru düzenlenmiş kişilerarası ilişkilerin tümü anlamında) sosyal dünya, içten gelecek biçimde tarihsel ve, seyirci perspektifinden betimlenmiş nesnel dünyadan farklı olduğu sürece, (istenirse) varlıkbilimsel olarak algılanabilir.[56] Sosyal dünya, yönelimler ve yaklaşımlar, ilgililerin dili ve eylemleriyle girişik bir örgüdür. Benzer tanımlamalar, nesnel dünyanın *betimlenmesi* için de geçerlidir, ama doğrudan nesnel dünya için değil. Bu nedenle, doğruluk savlarının tartışımcı biçimde çözümlenmesi, geçerlilik savlarından farklı bir anlam taşır: Bir yandan, tartışımlarla hedeflenen anlayış, yalın bir önermenin doğruluk koşullarının, iddia edici koşullar olarak temellendirilebildiğini *ifade eder*; diğer yandan, bir normun kabul edilebilir olabileceğini *gerekçelendirir* ve böylece bizzat, geçerlilik koşullarının gerçekleşmesi için rol oynar. Rasyonel kabul edilebilirlik, yalın önermelerin doğruluğunu *yalnızca ilan ederken*, ahlâksal önermelerin geçerli kılınması için *temelde belirleyici* bir katkı sağlar. Yapılar ve buluşlar, ahlâksal anlayışta, kuramsal bilgide olduğundan farklı biçimde birbirlerine kenetlenmiştir .

İçsel eğilimimizde eksik olan şey, betimlemelerimizden bağımsız olarak var olan "uydurulmuş" bir ahlâksal düzen değil, kendisini bize zorla kabul ettiren ahlâksal bakış açısıdır. Elimizden, bu biçimdeki bir sosyal dünya değil, doğru düzenlenmiş toplu bir yaşam için gerekli normların aynı zamanda üretilmesini ve bulunmasını sağlayan kanıtlama sürecinin yapıları ve yöntemleri alınmıştır. Kendi kendine yasa koyma modeline uygun olarak düşünülen ahlâksal yargı getirmenin yapılandırıcı anlamının yitirilmesine izin vermemek gerekir; fakat bu aynı zamanda, ahlâksal gerekçelendirmelerin bilgikuramsal anlamını da bozmamalıdır.[57]

IX

Tartışım etiği, herkesin aynı değeri biçtiği ve dayanışmalı sorumluluk gösterdiği bir ahlâkın içeriğinin haklılığını ortaya koyar. Kuşkusuz bunu ilkin, dinî geçerlilik temelinin sarsıntıya

uğratıldığı ahlâksal içeriklerin rasyonel yapılandırılmasıyla gerçekleştirir. Koşulsuz buyruğun tartışım-kuramsal yorumu, çıkış geleneğine bağlı kalsaydı, bu köklü araştırma, ahlâksal yargıların bilişsel içeriğinin *bir biçimde* tanıtlanmasına olanak vermezdi. Ahlâksal bakış açısının ahlâk-kuramsal gerekçelendirilmesi eksik olurdu.

Bunun yanı sıra, *herhangi* bir ahlâksal topluma ait üyeler, modern, dünya görüşlü, çoğulcu ikilem toplumlarma geçerken, ahlâksal yargılar ve tavırlar hakkında, daha önce olduğu gibi nedenlerle mücadele etmek gerektiğini anladıklarında –her ne kadar temelde yatan ahlâksal normlara ilişkin tözcü arka plan içeriği zedelenmiş olsa da–, tartışım ilkesi söz konusu üyelerin çaresizliğine yanıt vermektedir. Üyeler, –küresel anlamda ve toplum içinde– düzenleme gerektiren davranış ikilemlerine düşmüştür –gerçi bu ikilemleri onlar, ortak törenin bozulmasına rağmen, daha önce olduğu gibi, ahlâksal açıdan, *yani* gerekçelendirerek çözülebilir ikilemler olarak görürler. Aşağıda anlatılan senaryo, bir "çıkış durumunu" değil, gerçek koşullar altında nasıl olması gerektiyse, ideal-tipik açıdan üsluplaştırılmış bir süreci betimlemektedir.

Tarafların anlaşmazlıklarını, zorlayarak ya da uzlaşma sağlayarak değil, iletişimle çözmek istediklerini varsayalım. Bu durumda ilk olarak, danışma işine girişme ve dünyevî temelde ortak *etik* bir öz-kavrayış geliştirme eğilimi güdülür. Ne var ki, böyle bir girişim, çoğulcu toplumların farklı yaşam koşulları nedeniyle başarısızlığa uğrar. Taraflar, kendilerinin güçlü, uygulamada elde edilmiş değerlendirmelerinin eleştirel inandırıcılığıyla, birbirine rakip İyi'nin kavramlarına ulaşacaklarını öğrenirler. Tarafların, anlaşma konusunda direndiklerini ve tehdit altındaki ahlâksal ortak yaşamı, salt biçimsel katlanılmış bir *modus vivendi*'ye (yaşam tarzına) dönüştürmek istemediklerini varsayalım.

Norm içeriklerine ilişkin tözsel bir anlayış bulunamadığından artık taraflar, her birinin *herhangi bir* iletişimsel yaşam biçimine –yani sözel olarak anlaşmaya dayalı bir yaşam biçimine– sahip olduğu biçimindeki belirli ölçüdeki tarafsızlığa işaret ederler. Bu tür anlaşma süreçleri ve yaşam biçimleri ortak bazı

yapısal bakış açılarına sahip olduğundan taraflar, bunların içerisinde ortak yönelimlere temel oluşturacak normatif içeriklerin var olup olmadığını düşünebileceklerdir. Hegel, Humboldt ve G. H. Mead'in geleneğindeki kuramlar bu izi sürmüş; iletişimsel davranışların karşılıklı savlamalarla ve iletişimsel yaşam biçimlerinin birbirini kabullenme ilişkileriyle iç içe olduğunu göstermiştir.[58] Bu çözümlemelerden de anlaşılıyor ki, ahlâk, zedelenmemiş, öznelerarası toplumsallaşma biçimine ve bakış açısı yapısına dayanarak, doğuştan var olan bireysel İyi'den ayrı bir anlam kazanır.[59]

Kuşkusuz, salt iletişimsel yaşam biçimlerinin özelliklerine bakarak, belirli bir tarihsel toplumun üyelerinin bölgeci (*partikularistisch*) değerlerinden neden uzaklaştıklarını, eşitlikçi bir evrenselliğin, genel geçerliliği olan bakışımlı ve sınırsız açıdan birbirini içine alan kabullenme ilişkilerine neden geçmeleri *gerektiğini* gerekçelendirmek olanaksızdır. Öte yandan, yanlış soyutlamalardan kaçınmak isteyen evrenselci bir anlayış, iletişim-kuramsal yaklaşımlardan yararlanmalıdır. Kişilerin yalnız ve yalnız, toplumsallaşma yoluyla bireyleştirildiği gerçeği, ahlâksal saygının, temsil edilemeyen kişi tarafından olduğu kadar üyelerce de gösterildiği[60], yani adalet ile dayanışmanın birleştirildiği sonucuna götürür. Bu eşleştirme, birbirlerine ait olma konusunda bilinçli olan fakat birbirlerinden farklı olanların eşleştirmesidir. Kişilerin bu biçimde diğer kişilerle eşit olduğu olgusunu, kişilerin birey olarak diğerlerinden mutlak anlamda farklı olduğu yolundaki diğer bakış açısı *pahasına* ele almamak gerekir.[61] Farklı duyarlılıktaki evrenselliğin gerektirdiği, herkese karşı eşdeğer saygı, ötekini *aynı-yapmayan* (*nicht-nivellierend*) ve ötekine *resmî yollarla müdahale etmeyen* bir dahil ediş biçiminde *kendini gösterir*.

Peki, geleneksel-sonrası bir ahlâka geçişin haklılığı nasıl savunulacaktır? İletişimsel davranışlarda kök salmış ve geleneksel tarzda alışılmış yükümlülükler *tek başına*[62], aile, soy, şehir ya da ulus sınırlarının ötesine çıkmaya yeterli değildir. İletişimsel davranışın dönüşlü biçiminin ele alınışı ise farklıdır: Kanıtlamalar kendiliğinden bölgeci tüm yaşam biçimlerinin ötesine işaret eder. Çünkü, rasyonel tartışımların ya da danışmaların pragmatik koşullarında, iletişimsel davranışlarda getirilen sav-

larm normatif içeriği *genelleştirilmiş, soyutlandırılmış ve sınırlandırılmamıştır*, başka bir deyişle, önemli katkılar getirebildiği sürece, ilke olarak dil ve davranış yetisine sahip özneleri dışlamayan, tümünü kapsayan bir topluma yayılmıştır. Bu düşünce, muhatapların, varlık temelli tanrıbilimsel dayanağı yitirdikleri ve normatif yönelimlerini adeta kendi başlarına yaratmaları gerektiği durumdan sıyrıldıklarını göstermektedir. Daha önce de değinildiği gibi, taraflar ancak o ana kadar *güncel* olarak sahip oldukları ortak şeylere dayanabilirler. En son yanılgıdan sonra bunlar, edimsel (*performativ*) paylaşılmış danışma durumunun biçimsel özellikleriyle sınırlandırılmıştır. Artık herkes kendini, pratik danışsal bir işbirliği girişimine bırakmıştır.

Bu, oldukça dar bir temeldir, fakat bu iki parçanın içeriksel tarafsızlığı, dünya görüşlü çoğulculuktaki düş kırıklığı nedeniyle bir fırsat anlamına da gelebilir. Normatif bir temel anlayışın içeriksel-geleneksel gerekçelendirilmesi için bir eşdeğerin bulunması fırsatı, ortak pratik anlayışların yer aldığı iletişim biçimi, ahlâksal normların tüm taraflarca, tarafsız olduğundan inandırıcı olan gerekçelendirmenin yapılabileceği bir bakış açısını ortaya çıkartabilirdi. Eksik kalan "aşkın İyi", ancak "içkin" olarak, yani danışma eylemine dayanan bir yapıyla dengelenebilir. Bana göre, ahlâksal bakış açısının ahlâk-kuramsal bir gerekçelendirilmesine ulaştıracak üç aşama vardır.

(a) Eğer danışma eylemi tek başına, ahlâksal soruların tarafsız yargısının bir görüşü için olası tek yardımcı kaynak olarak ele alınacaksa, ahlâksal içeriklere başvurmak yerine, bu eylemin biçimine doğrudan referans verilmelidir. İşte, durumun bu biçimde anlaşılmasıyla "T" şu ifadeye dönüşür: pratik tartışımlarda tüm tarafların onayını alabilecek normlar geçerlilik kazanabilir. Bu arada, tartışım koşullarıyla sağlanan "onaylama", bilgikuramsal nedenlerle güdülenmiş bir kabullenme anlamına gelir; rasyonel güdülenmiş bir uzlaşımın ben-merkezli bakışı olarak algılanmamalıdır. Öte yandan tartışım ilkesi, kanıtlama biçimini, yani tartışımlarla kabullenmenin hedeflenebileceği yolunu açık bırakmaktadır. "T" ile, ahlâksal normların temellendirilmesinde, tözcü bir arka plan anlayışına gerek duyulmayacağı savlanmamaktadır.

(b) Koşullu ileri sürülen "T" ilkesi, geçerli normlar temellendirilebilirse, onları sağlayabileceği koşulunu vermektedir. Açıklık, geçici olarak yalnızca ahlâksal norm kavramı için getirilmelidir. Taraflar sezgisel olarak, kanıtlamalara nasıl katılmacağı konusunu da bilirler. Her ne kadar taraflar, yalnızca yalın önermelerin gerekçelendirilmesine aşina olsalar ve ahlâksal geçerlilik savlarının da benzer biçimde değerlendirilip değerlendirilemeyeceği konusunu henüz bilemeseler de, normları gerekçelendirmenin ne anlama gelebileceği konusu hakkında (önyargısız olacak şekilde) fikir yürütebilirler. Fakat "T"nin yürütülmesi için eksik olan, ahlâksal normların nasıl gerekçelendirilebileceğini gösteren bir kanıtlama kuralıdır.

Evrenselleşme yasası "E", kuşkusuz "T"den esinlenmiştir, ama kuşkusuz çıkarımsal (*abduktiv*) kazanılmış bir öneri olarak değil. Şunu ileri sürer:

– Bir norm, eğer önceden öngörülen sonuçları ve yan etkileri –ki bunlar, genel anlamda izlendiğinde, *her bir kişinin* çıkarları ve değer yargıları için öngörüsel olarak ortaya çıkar– *tüm* taraflarca *ortaklaşa* hiçbir zorlama olmadan kabul görebildiyse, geçerlidir.

Şimdi bununla ilgili olarak üç yorum. Tek tek katılımcıların pragmatik ve etik nedenleri, "çıkarları ve değer yargıları" ile gündeme gelir. Bu verilerin, tek tek katılımcıların öz– ve dünya-kavrayışının marjinalleşmesini koruyacağı ve genel olarak katkıların yeterince geniş bir yelpazesi için yorumsamalı duyarlılığı sağlayacağı düşünülmektedir. Bunun yanı sıra, genelleştirilmiş karşılıklı bakış açısı değişimi ("ortak herkesten" – "her bir kişiye"), yalnızca özdeşleyimi (*Einfühlung*) değil, aynı zamanda, (dillerin) öz ve yabancı betimlemelerin revizyonu için açık olmak zorunda olan katılımcıların öz– ve dünya-kavrayışına yorumsamalı müdahaleyi gerektirmektedir. "Ortaklaşa, hiçbir zorlama getirmeksizin kabullenme"deki amaç, aktarılan nedenlerle davranış motiflerinin aktör-göreli anlamını silmek ve bakışımlı saygı açısından bilgikuramsal bir anlamı kabul etmektir.

(c) Taraflar, bu (ya da bu tür bir) kanıtlama kuralıyla, işlerlik gösterdiği ve sezgisel-olmayan sonuçlara götürmediği süre-

ce belki de yetineceklerdir. Bu biçimde yönlendirilmiş bir temellendirme eyleminin, genel onaylanabilir –örneğin insan haklarına ilişkin– normları öne çıkaracağı konusu kendini göstermelidir. Fakat ahlâk kuramcısı bakış açısından eksik olan bir gerekçelendirme aşaması daha vardır.

Burada kanıtlama diye tanımladığımız, karşılıklı danışma ve haklılığını savunma eyleminin, tüm kültür ve toplumlarda (zorunlu olarak kurumsallaşmış biçimde olmasa da, en azından gayri-resmî bir eylem olarak) rastlandığı ve bu tür bir sorun çözümlemesi için benzer başka bir şeyin olmadığı düşüncesinden yola çıkabiliriz. Bu kanıtlama eyleminin evrensel yaygınlığı ve seçeneksizliği karşısında, tartışım ilkesinin tarafsızlığını yadsımak herhalde zor olacaktır. Fakat "E"nin çıkarılmasında etnomerkezli bir ön-anlayış ve bununla birlikte, diğer kültürlerin paylaşmadığı İyi'nin belli bir kavramı farkına varılmadan alınmış olabilir. "E"nin yönlendirdiği bir ahlâklılık anlayışının Avrupa-merkezli bir tutsaklığa yol açabileceği endişesi, ahlâksal bakış açısının açıklamasını "içkin" olarak –yani, kanıtlama eylemine girişildiğinde, ne yapılacağı bilgisinden hareketle– anlaşılır yapılabildiği takdirde, zayıflatılabilir. O halde, tartışım-etiğine ilişkin gerekçelendirme düşüncesinin altında yatan, "E" temel önermesinin, "T" ile ifade edilmiş norm gerekçelendirmesinin düşüncesiyle bağlantılandırıldığında, genel kanıtlama koşullarının örtük içeriğinden kazanılmasıdır.[63]

Sezgisel olarak bunu kavramak kolaydır (oysa anlamlılık ve tarza ilişkin karmaşık tartışımların biçimsel gerekçelendirme girişimleri, "aşkın kanıtlamaları" gerektirecektir[64]). Burada ben yalnızca görüngüsel yaklaşımla yetineceğim; yani, kanıtlamalardaki amacın, savlayanların ifadelerini ileri sürmeye ve karşı görüşte olanlara karşı savunmaya hazır oldukları, geçerlilik savlarının haklılığı konusunda birbirini karşılıklı ikna etme olduğuyla yetineceğim. Kanıtlama eylemiyle, daha iyi kanıtlara ulaşmak için *işbirlikçi* bir yarışma düzenlenmiş olur; bu biçimde katılımcılar da, anlaşma amacında *a limine* (topyekûn) bağlanmış olurlar. Yarışmanın, "rasyonel kabul edilebilir", yani "ikna olunabilir" sonuçlara varabileceği öngörüsü, kanıtların inandırıcılık gücüne bağlıdır. İyi ya da Kötü kanıt olarak nitelenen,

kuşkusuz tartışmaya açılabilir. Bu nedenle, bir önermenin rasyonel kabul edilebilirliğinin nedenleri, sonuçta, kanıtlama süreçlerinin belirli özellikleriyle ilişkilidir. Burada en önemli dört nedeni saymak istiyorum: (a) Önemli katkılar getirebilecek hiç kimse katılımdan dışlanmamalı; (b) herkese, katkı getirme konusunda eşit fırsatlar verilmeli; (c) katılımcılar, söylediklerini düşünmeli; (d) iletişim, dışarıdan ve içeriden gelen zorlamalardan arınmış olmalı ki, eleştirilebilir geçerlilik savları için alınacak evet/hayır tavırları, daha iyi nedenlerin inandırıcılık gücüyle güdülenebilsin. Artık kanıtlamaya girişen herkes, en azından bu pragmatik koşulları yerine getirdiğinde, pratik tartışmalarda, (a) tüm ilgililerin katılımı ve kamusallığı ve (b) katılımcıların iletişimdeki eşit haklara sahip olması nedeniyle, yalnızca, herkesin aynı oranda çıkarlarının ve değerlerinin dikkate alındığı gerekçeler ileri sürebilir. Bir de burada (c) yanıltma ve (d) zorlama yer almadığından, nedenler yalnızca, tartışmalı bir normun onaylanmasıyla sonuçlanabilir. Karşılıklı herkese yüklenilen bu anlaşma eğilimli önkoşul sayesinde, bu "zorlama gerektirmeksizin" kabullenme yalnızca "ortaklaşa" gerçekleştirilebilir.

Sık sık kısır döngüye karşı getirilen eleştiri[65], genel kanıtlama koşullarının içeriğinin, halen ahlâksal anlamda "normatif" olmadığının bir göstergesidir. Çünkü katılım yalnızca, sınırlama getirilmeksizin tartışımlarda yer alma anlamına gelir, herhangi bir yükümleyici normun evrenselliği anlamına değil. Tartışma *içerisindeki* iletişimsel özgürlüklerde eşitlik ve tartışma *için* gerekli dürüstlük koşulu, hiçbir şekilde *ahlâksal* görevler ve haklar anlamına değil, *kanıtlama* görevleri ve hakları anlamına gelir. Aynı şekilde, zorlama getirilmemesi, bu eylemin *dışında* gelişen öznelerarası ilişkilere değil, doğrudan kanıtlama sürecine işaret etmektedir. Bu kanıtlama-oyunu için düzenlenmiş kurallar, kanıtlamalar arası alış-verişi ve evet/hayırları belirler; önermelerin savunulmasını olanaklı kılacak bilgikuramsal anlama sahiptir, davranışları güdüleyen *doğrudan* pratik anlama değil.

Ahlâksal bakış açısının tartışımlı-etik gerekçelendirilmesindeki espri, bilgikuramsal dil oyununun normatif içeriğinin, ancak bir kanıtlama kuralıyla, pratik tartışımlara -ahlâksal geçer-

lilik savıyla birlikte– *verilen* davranış normlarının seçimine aktarılabilir olmasıdır. Ahlâksal bağlayıcılık, vazgeçilmez kanıtlama koşullarının aynı oranda aşkın gerekliliğinden tek başına çıkarsanamaz; daha çok, pratik tartışımların özel nesnelerine –yani tartışmalarda *ileri sürülen* ve bu danışmada nedenlerin dayandığı normlara– bağlı kalır. Bu durumu şu biçimde daha da vurgulamak istiyorum: Kanıtlama koşullarının normatif içeriğinden çıkan "E", (zayıf, yani önyargısız olan) *bir norm gerekçelendirme kavramı ile birlikte* daha da anlaşılır olabilecektir.

Burada yalnızca kısaca örneklendirilen gerekçelendirme stratejisi, anlaşılırlık konusuna ilişkin sorumluluğu, arkasında bazı modernleşmeye ilişkin kuramsal öngörülerin yattığı köklü bir sorgulamayla taşımaktadır.[66] "E" ile dönüşlü olarak (bu aynı zamanda, burada irdelenmeyen, genel kanıtlama koşullarının belirlenmesi için gerekli edimsel çelişkilerin tanıtlanmasının gerekçelendirme biçimini ortaya çıkarmaktadır[67]), geleneksel-sonrası toplumlarda artakalan töz hakkında tam bir fikre varmış oluruz; çünkü anlaşma eğilimli davranışlarda ve kanıtlamalarda bu normatif tözün korunan artıkları ortaya çıkar.

Sonuçta ortaya çıkan sorun, normun nasıl uygulanacağıdır. Geliştirilmiş (K. Günther tarafından[68]) tutarlılık ilkesiyle, ahlâksal bakış açısı, ancak tekil ahlâksal yargıların ışığında *tamamıyla* geçerlilik kazanır. Ancak gerekçelendirme ve uygulama konusundaki tartışımlarm başarılı sürdürülmesi koşulunda, pratik soruların, kesin olarak çizilmiş ahlâksal bakış açısı altında farklılık gösterdiği *anlaşılır*: Doğru toplu yaşamın ahlâksal soruları, bir yandan, rasyonel seçimin pragmatik sorularından, diğer yandan, iyi ya da hatalı-olmayan yaşamın etik sorularından ayrılır. Geriye baktığımda, "E"nin, öncelikle özel, yani ahlâksal bir sorgulama konusunda oldukça kapsamlı bir tartışım-ilkesini gerçekleştirdiğini görüyorum.[69] Bu tartışım-ilkesinin, başka türden –örneğin, politik yasa koyucunun danışmalarına ya da hukuksal tartışımlara ilişkin– sorular için de işlerliği olacağı kuşkusuz açıktır.[70]

Notlar

1 Bkz. P. F. Strawson, *Freedom and Resentment*, London 1974.

2 Bkz. H. L. A. Hart. Hart bu görüşü benimsemiş ve bizzat akılcı bir savunma getirmeden, hukuk sistemlerinin birliğini, kurallar iskeletini meşrulaştıran temel kurallara ve bilgi kurallarına dayandırmıştır. Dil oyunundaki dilbilgisi gibi, "bilgi kuralı" da, seyircinin yalnızca bir olgu olarak kaydettiği bir uygulamada kendini göstermektedir. Oysa bu olgu, taraflar için, "kabul edilmiş ve geçerli kılınmış" apaçık kültürel bir olağanlıktır. H. L. A. Hart, *Der Begriff des Rechts*, Frankfurt a. M., 1973, 155.

3 Bkz. Ahlâk bilincinin harika görüngüsü: L. Wingert, *Gemeinsinn und Moral*, Frankfurt am Main 1993, Böl. 3.

4 Bkz. J. Habermas, *Texte und Kontexte*, Frankfurt am Main 1991, 127-156, "Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits"; bununla birlikte L. Hauser, E. Nordhofen (yayımcı), *Im Netz der Begriffe, Religionsphilosophische Analysen*, Freiburg 1994, 78-96 Th. M. Schmidt, "Immanente Transzendenz".

5 "Gerechtigkeit" ve "Solidarität" için bkz. J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main 1991, 15 ve devamı ile 69 ve devamı; farklı bir yaklaşımı L. Wingert (1993), 179 ve devamında önermektedir.

6 J. Habermas, *Nachmetaphisisches Denken*, Frankfurt am Main, 1988.

7 Eleştiri için bkz. J. L. Mackie, *Ethics*, N. Y. 1977, 38 ve devamı. Günümüzde artık bu argüman gerçekçilik lehine dönmüştür. Bilgikuramsal yaklaşımla başlanmış ve daha sonra doğal felsefî gerekçelerle açıklanmış değerler etiğinin ustaca ele alınışını Platon ve Aristoteles'ten sonra J. McDowell geliştirmiştir. J. McDowell, *Mind and World*, Cambrige, Mass. 1994, 82: "The ethical is a domain of rational requirements, which are there in any case, whether or not we are responsive to them. We are alerted to these demands by acquiring appropriate conceptual capacities. When a decent upbringing initiates us into the relevant way of thinking, our eyes are opened to this tract of the space of reasons." ("Etik olan, biz onlara karşı duyarlı olsak da olmasak da, her durumda orada bulunan rasyonel gerekirliklerin alanıdır. Uygun kavramsal kapasiteleri edinmekle bu taleplere karşı uyarılırız. Yeterince iyi bir eğitim bizi konuyla doğrudan ilgili düşünme yoluna soktuğu zaman, gözlerimiz nedenler alanının bu bölgesine açılır.") Nesnel idealizme geçişi, McDowell organik temelli bir eğitim süreci yaklaşımıyla gerçekleştirmiştir. Bunun ışığında pratik akıl nesnel geçerliliği olabilecek doğal bir tarz olarak görünür: "Our *Bildung (eğitim)* actualizes some of potentialities we are born with; we do not have to suppose it introduces a non-animal ingredient into our constitution. And although the structure of the space of reasons cannot be reconstructed out of facts about our involvement in the 'realm of law', it can be the framework within which meaning comes into view only because our eyes can be opened to it by *Bildung*, which is an element in the normal coming to maturity of the kind of animals we are. Meaning is not a mysterious gift from outside nature."(88) ("Aldığımız *Bildung* (eğitim) doğuştan sahip olduğumuz gizilgüçlerimizin bazılarını gerçeklememizi sağlar; eğitimimizin yaradılışımıza hayvansal olmayan bir bileşen kattığını varsaymak zorunda değiliz. Nedenler alanının yapısı, 'yasa alanı'yla ilgimiz hakkındaki gerçeklerden

yeniden yapılandırılamazsa da, gözümüz buna ancak *Bildung* (eğitim) ile açılabildiği için anlamın açığa çıktığı çerçeve olabilir; bu da ait olduğumuz hayvan türünün olgunluğa normal biçimde ulaşmasının bir unsurudur. Anlam, doğanın dışında yer alan gizemli bir armağan değildir.") McDowell, burada ayrıntılarına inmeyeceğim yapının fizikötesi yönünü hiçbir koşul altında yadsımamaktadır: "The position is a naturalism of second nature, and I suggested that we can equally see it as a naturalized platonism. The idea is the dictates of reason are there anyway, whether or not one's eyes are opened to them; that is what happens in a proper upbringing." (91) ("[Söz konusu] konum ikincil doğanın bir doğalcılığıdır ve ben bunu, denk biçimde, doğalcılaştırılmış bir Platon'culuk olarak görebileceğimizi önermiştim. Buradaki düşünce, insanın gözleri aklın gereklerine açılmış olsun olmasın, onların var olduğudur; yeterince iyi bir eğitimde gerçekleşen budur.")

8 Bkz. H. Lenk, "Kann die sprachanalytische Moralphilosophie neutral sein?" M. Riedel (yayımcı), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, cilt II, Freiburg, 1974, 405-422.

9 Bkz. E. Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main 1963, 199 ve devamı.

10 Nesnel ve öznel aklın karşılaştırılması için bkz. M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt am Main 1967; E. Martens, H. Schnädelbach (yayımcı), *Philosophie*, Hamburg 1985, 77-115'teki H. Schnädelbach'ın "Vernunft" başlıklı makalesi.

11 A. C. Baier, *Moral Prejudices*, Cambridge, Mass. 1994, 184 ve devamı. Baier sempati yerine çocukça güven olgusuna geri döner: "Trust... is letting other persons ... take care of something the truster cares about, where such 'caring for' involves some exercise of discretionary powers" (105) ("Güven... güvenenin önemsediği bir şeyi... diğer kişilerin... halletmesine izin vermesidir; burada, bu tür bir 'halletme' takdir yetkisinin kullanılmasını gerekli kılar.") Bunun avantajı, başkalarına gösterilen ahlâksal saygının, bağlılığın ve incitilebilirliğin dengelenmesi olarak betimlenebilmesidir; dezavantajı ise, bakışımsız olan ebeveyn-çocuk ilişkisi modelinin yetişkinlerin bakışımlı ilişkisine aktarılmasında, güvenilebilirlik ve güveni suiistimal sorununun ortaya çıkmasıdır (bkz. Bölüm 3 ve 4).

12 Bir yabancıya duygusal açıdan bağlanma sorunu, sempati ve güven duygusunun acıma duygusuna dönüştürülmesiyle de çözülemez. Her ne kadar bizim, acı çeken yaratıklara karşı duyarlı olmamız, yararlı, uygun ve güvenilir kişilere besleyeceğimiz olumlu duyguları da geliştirse, acıma duygusu, diğer kişiye karşı duyduğumuz aynı saygının, *duyarlı olunamayacak farklı bir durumda da gösterilebileceğini* gerekçelendirebilmek için yeterli bir temel değildir.

13 Bkz. Waldron (yayımcı), *Theories of Right*, Oxford 1984, 168-181'deki Mackie (1977); "Can there be a right-based Moral Theory?"

14 Bkz. E. Tugendhat, *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1992, 315-333'teki "Zum Begriff und zur Begründung von Moral" adlı makalesi.

15 E. Tugendhat (1993),75

16 Bkz. J. Elster, *The Cement of Society*, Cambridge 1989, Bölüm 3.

17 Tugendhat (1993), 29 ve 91

18 A. Gibbard, *Wise Choises, Apt Feelings*, Harvard U. P., 1992, 296

19 Gibbard (1992), 84.
20 Gibbard (1992), 72 ve devamı.
21 Gibbard (1992), 193: "A speaker treats what he is saying as an objective matter of rationality if he can demand its acceptance by everybody. More precisely, the test is this: could he coherently make his demands, revealing their grounds, and still not browbeat his audience? What makes for browbeating in this test is a question of conversational inhibitions and embarassments." ("Bir konuşmacı, söylediği şeyin herkes tarafından kabul edilmesini talep edebiliyorsa, söylediği şeyi nesnel bir akla uygunluk meselesi sayar. Daha kesin bir ifadeyle, geçmesi gereken smav şudur: temellerini açığa çıkararak, bu arada izleyicisini itaate zorlamadan, tutarlı biçimde taleplerini ortaya koyabilir mi? Bu sınavda itaate zorlamaya neden olan şey, konuşmaya özgü kısıtlamalar ve sıkıntılar sorunudur.")
22 Gibbard (1992), 195, dipnot 2, bizzat tartışım kuramına dikkat çekmektedir.
23 Gibbard (1992), 223.
24 Bu, katılımcıların, biyolojik betimlemeyi benimsemesiyle de sağlanamaz; çünkü, bu biçimde kendini nesnelleştiren bir betimleme, ya davranışa hazır öznelerin pratik öz-kavrayışını bozabilecek, ya da seyirci-katılımcı bakış açısının değişiminde, anlamını önemli oranda değiştirebilecektir.
25 Tugendhat (1993), 29.
26 M. Seel, *Versuch über die Form des Glücks*, Frankfurt am Main 1995, 206.
27 Seel (1995), 203 ve devamı.
28 Seel (1993), 203: "Gerçi, 'Niçin ahlâklı olmalı?' sorusuna, kuşkusuz –evet: yalnızca– öncelikler temelli bir yanıt getirmek mümkün olabilecektir: çünkü yalnızca ahlâklı olmak, diğerleriyle dostça ve dayanışmacı toplu birlikteliğin dünyasını açar; fakat öncelikleri temel alan bu adımla, kendimizi, hiçbir şekilde öncelikler temelli yönelimlere dayanmayan davranış modellerine kaptırırız." (203)
29 Tugendhat (1993),87 ve devamı.
30 Daha da anlaşılır olarak bkz.: E Tugendhat, *Gibt es eine moderne Moral?* (1995)
31 B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London 1985, Bölüm 8.
32 John Rawls bu bağlamda "reflective equilibrium"dan söz eder.
33 McDowell, bir durumun bu tür "salient features"ın nesnelci bir yorumuna karşı çıkmaktadır: "The relevant notion of salience cannot be understood except in terms of seeing something as a reason for acting which silences all others." (McDowell, bir durumun bu tür "dikkat çekici yönleri"nin nesnelci bir yorumuna karşı çıkmaktadır: "İlgili dikkat çekicilik tasımı bir şeyi diğerlerini geçersizleştiren bir eyleme nedeni olarak görme durumu dışında anlaşılamaz.") McDowell, *Virtue and Reason*, Monist, 62, 1979, 345. McDowell, etik anlayışları, bir yandan kişinin öz-kavrayışı ve yaşam yönelimi arasındaki ilişki bakışından, diğer yandan, her bir durumun değerlerle içine işlenmiş anlayışla açıklamaktadır. Böyle çözümlemeler, hâlâ gerçekçilik bakışıyla –Wittgenstein tarafından öğretilmiş yeni-Aristo'cu etik anlamında– anlaşılabilir.
34 J. McDowell, *Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?, Proceedings of the Aristotelian Society*, ek 52, 1978, 13-29.
35 Bkz. Charles Taylor, *Quellen des Selbst*, Frankfurt am Main, 1994, Kısım I.

36 Kuramlar da, örneğin "yüksek dereceli" ya da karmaşık bir geçerlilik iddiasını gerektirmektedir; kendilerinden tek tek üretilen önermeler gibi "doğru" ya da "yalnış" olamazlar

37 Radikal bir seçim kararının varoluşcu değişimi, bu özgürlüğün karakterini bilgikuramsal yönlendirilmiş bir *süreç* olarak anlamamazlıktan gelir.

38 Williams (1985), 184 ve devamı.

39 Williams (1985), 187.

40 Martin Seel (1995), böyle bir biçimsel iyi kavramı için uğraşmaktadır. Fakat, biçimsel belirlenmiş bir İyi'yi -Kant'çı anlamdaki ahlâktan farklı olarak- tanımlama düşüncesi, çözülmesi oldukça güç bir sorundur. Seel'in, başarılı bir yaşamın koşullarını ve düzenini açıkça betimleme girişimi, temel İyi'lerin (güvenlik, sağlık, hareket özgürlüğü), içeriklerin (iş, insanlararası ilişki, oyun ve düşüncelere dalma) ve yaşam biçiminin amaçlarının (açık-dünyalı öz-kavrayış) öne çıkarılmasında başarılı olamamaktadır. Bunlar, yalnızca farklı kültürlerarası değil, aynı zamanda, burada, kültürlerarası diyaloglarda da tartışmalı olan, yanılabilen antropolojik temel varsayımlar ve değerlendirmelerdir. İnsansal olanakların bu tür bir projesinin ölçütsel olmayan anlayışının da koruyucu vargıları, her ne kadar iyi niyetli önerileri yönlendirse de, vardır: "Fakat eğer biri bu İyi'yi istemezse? – Bu durumda ona, en iyi şeyi istemediğini söyleriz.." (189) Yorumsamalı tartışımlı öz-kavrayış tartışma koşullarının kanıt-mantıksal açıklamasının ötesini de kapsayan, İyi'nin antropolojisinin bir önerme içeriği, ortaya çıkışındaki içeriğine öyle bağlı kalır ki, -sözgelimi Heidegger'in örneğinde görüldüğü gibi- varoluşsal-ontolojisi, yalnızca argoyu değil, zamanın politik avantajlarını da, tarihsel bir-iki nesil mesafesinden, dikkatli her bir okuyucuya havale etmektedir (bununla ilgili olarak bkz. R. Wolin, *The Politics of Being*, N. Y. 1990).

41 Seel (1995), 223.

42 Benzer bir kuram-mimarlığına R. Dworkin, *Foundations of Liberal Equality, The Tanner Lectures on Human Values*, XI, Salt Lake City, 1990'da da rastlamak mümkündür.

43 Bkz. dipnot 40.

44 Kant, *Grundlegung zur Methaphysik der Sitten*, Werke (Weischedel), cilt IV, 72.

45 Kant, *Werke*, cilt IV, 41.

46 Bunu Chr. M. Korsgaard, *The Sources of Normativity, The Tanner Lectures on Human Values*, XV, 1994, 88 ve devamında yanlış değerlendirmektedir.

47 Bkz. Kant, cilt IV, 69.

48 Aynı şey Tugendhat için de geçerlidir, bkz. IV. kısım, 2.

49 Bkz. J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main 1983, 103'teki "*Diskursethik*".

50 Buradan, zayıf güdülenmiş bir ahlâkın yerine, zorlayıcı ve olumlu hukukun geçmesi gerektiği ortaya çıkar. Bkz. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main 1992, 135 ve devamı.

51 Bkz. J. Heath, *Morality and Social Action*, felsefe doktorası, Northwestern University, 1995, 86-102.

52 Bkz. D. Davidson, *Wahrheit und Interpretation*, Frankfurt am Main 1986.

53 Bkz. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main 1981, cilt I, 44-71; (1992), 276 ve devamındaki "Exkurs zur Argumentationstheorie".

54 E. LePore (yayımcı), *Truth and Interpretation*, London 1986, 333-353'teki R. Rorty, "Pragmatism, Davidson and Truth".

55 Bu tepkisel, ideal durumlara değil de potansiyel karşı olumların zayıflatılmasına yönelik, "tartışımlarda çözebilirlik" ifadesi, "superassertibility" ile benzeşmektedir: C. Wright, *Truth and Objectivity*, Cambridge, 1992,33 ve devamı. Daha önce, Peirce'ın izinde getirdiğim doğruluk yaklaşımıma ilişkin eleştiri için, bkz. A. Wellmer, *Ethik und Dialog*, Frankfurt am Main 1986, 102 ve devamı; ayrıca Wingert (1993), 264 ve devamı.

56 İşte, ahlâksal gidimli gerekçelendirme tartışmalarının tamamlanma gereğinin nedeni, uygulama tartışmalarıyla açıklanabilmektedir; bkz. K. Günther, *Der Sinn für Angemessenheit*, Frankfurt am Main 1988; bununla ilgili olarak, J. Habermas (1992), 141 ve devamı.

57 Bkz. J. Rawls, *Journal of Philosophy*, "Kantian Constructivism in Moral Theory", Eylül, 1980, 519.

58 Bkz. A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main 1992; R. Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1994.

59 Bkz. L. Wingert (1984), 295 ve devamı. Anlaşma amaçlı davranışın bakış açısı yapısı için bkz. J. Habermas (1983), 127 ve devamı. Özellikle de 144-152'deki makale.

60 Bu biçimdeki çifte koşullandırmayı Wingert (1993) büyük çabalarla ortaya çıkarmıştır.

61 Bu nedenle, Tugendhat'tan farklı olarak (1993), 353, tarafsızlık koşulu, tarafsız birinin "herhangi" bir kişinin çıkarına olan kötülükleri ve iyilikleri tartmasıyla gerçekleştirilmiş olmayacaktır.

62 Bkz. Seel (1995), 204.

63 Bkz. Konrad Ott, *Vom Begründen zum Handeln*, Tübingen 1996, 12-50'deki "Wie begründet man ein Diskussionsprinzip der Moral?"

64 Bkz. M. Niquet, *Transzendentale Argumente*, Frankfurt am Main 1991; ayrıca *Nichthintergehbarkeit und Diskurs*, doçentlik tezi, Frankfurt am Main 1995.

65 Bkz. Tugendhat (1993), 161 ve devamı. Tugendhat'm getirdiği eleştiri, kanıtlamamı gözden geçirerek ele aldığım, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*'in ikinci baskısına, yani (1984)'e (!) yöneliktir; ayrıca bkz. J. Habermas (1991), 134, dipnot 17.

66 Bunu, W. Rehg, *Insight and Solidarity*, Berkeley 1994, 65ve devamında vurgulamaktadır. Ayrıca bkz. S. Benhabib, *Situating the Self*, Cambrigde 1992, 68-88'deki "Autonomy, Modernity and Community".

67 Bkz. K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt am Main 1988, 306-369'daki "Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik".

68 Bkz. Dipnot 56.

69 Bkz. Habermas (1992), 135 ve devamı ile dördüncü baskı için yazılmış sonsöz, s. 674 ve devamı.

70 Bkz. R. Alexy, *Theorie der juristischen Argumentation*, Frankfurt am Main 1991; *Begriff und Geltung des Rechts*, Freiburg 1992; *Recht, Vernunft, Diskurs*, Frankfurt am Main 1995; K. Baynes, *The Normative Grounds of Social Criticism*, Albany 1992; S. Benhabib, "Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy", *Constellations*, I, 1994, 26-52; özellikle de bkz. R. Forst (1994).

Adlar Dizini

Alexy, Robert 231
Alter, P. 147
Anderson 19
Apel, Karl-Otto 231
Archibugi, D. 108, 109
Arendt, Hannah 159, 165
Aristoteles 173, 185, 191, 208, 209, 227

Bade, K. J. 148
Baier, A. C. 228
Baynes, K. 233
Bedau, H. A. 109
Beiner, R. 147
Benhabib, Sheyla 146, 231
Berding, Helmut 62, 63
Berman, P. 146
Bismarck, Otto von 13, 138, 145
Bluntschli, Johann Casper 36, 43
Böckenförde, Ernst Wolfgang 41, 63
Bodin, Jean 162
Brubaker, Richard 147
Brumlik, Micha 108
Brunkhorst, Hauke 108
Bryde, B. O. 63

Caracalla 33
Carens, J. H. 147
Carter, Jimmy 91
Cavour, Camillo Benso 13
Cohn-Bendit, Daniel 147
Connor, W. 62
Cooper, R. 89, 109
Czempiel, Ernst Otto 36, 108, 109, 110

Dahl, R. A. 53, 63, 64
Davidson, Donald 230, 231
Doppelt, G. 64
Dworkin, Roland 114, 125, 147, 208, 230

Elster, Jon 228
Emmer, P. C. 147
Enzensberger, Hans Magnus 103, 110

Fichte, Johann Gottlieb 80
Flick, Friedrich 100
Forst, Rainer 63, 110, 231
Fraser, Nancy 146
Friedrich II. 80
Frowein, J. A. 63, 64

Gehlen, Arnold 103, 110
Gibbard, Allan 195-199, 204, 228, 229

Giddens, Anthony 29
Greenwood, Ch. 109
Guéhenno, J. M. 33, 36
Günther, Klaus 110, 226, 231
Gutmann, Amy 113, 146

Habermas, Jürgen 166, 183, 227, 230, 231
Hare, Richard M. 184
Hart, H. L. A. 227
Hauser, L. 227
Heath, J. 230
Hegel, G. W. F. 82, 104, 221
Heidegger, Martin 230
Held, D. 108, 109
Heller, Hermann 59
Hitler, Adolf 83
Hobbes, Thomas 17, 33, 46, 97, 109, 184, 194
Höffe, Otfried 109
Honneth, Axel 108, 110, 112, 146, 231
Horkheimer, Max 103, 228
Huber, W. 108
Humboldt, Wilhelm von 221
Hume, David 192
Hurley, S. 109

Ipsen, H. P. 64
Isensee, J. 108, 109

Jahn, B. 64
Joppke, Ch. 64

Kaa, D. J. van de 147
Kant, Immanuel 8, 17, 20, 22, 36, 47, 48, 69-82, 85, 86, 88-91, 93, 94, 97, 103, 107, 109, 114, 116, 168, 169, 171, 173, 185, 191, 192, 196, 203, 210-214, 230, 231
Kelsen, Hans 92, 109
Kierkegaard, Sören 185
Knieper, R. 36, 108
König, S. 109, 110
Korsgaard, Chr. M. 230
Kymlicka, W. 129, 147

Leggewie, Claus 62
Lenin, V. I. 43, 104
Lenk, Hans 228
LePore, E. 231
Lepsius, M. Rainer 36, 62
Lindholm, T. 109
Locke, John 94, 109, 117, 168, 173
Lübbe, Hermann 37, 60-64
Lukács, Georg, 108

Mackie, J. L. 227, 228
Martens, Ekkehard 228
Marx, Karl 16
Maus, Ingeborg 63
McDowell, J. 227-229
Mead, George Herbert 209, 221
Michelman, Frank I. 151, 158, 165, 166
Münkler, Herfried 36
Murswick, D. 64
Mussolini, Benito 104

Napoléon 144
Nass, K. O. 64
Niquet, Marcel 231
Nordhofen, Eckhard 227
Nye, J. S. 108

Ott, Konrad 231

Platon 227, 228
Popper, Sir Karl 184
Prantl, Heribert 148

Puhle, Hans J. 64

Quaritsch, Helmut 109

Rawls, John 112, 114, 133, 137, 147, 204, 229, 231
Raz, J. 64
Regan, T. 109
Rehg, William R. 231
Rhode, D. L. 146
Riedel, E. 108
Riedel, Manfred 228
Rorty, Richard 231
Rousseau, J.-J. 20, 43, 45, 47, 94, 162, 168, 173
Rushdie, Salman 132

Sahlins, P. 63
Scelle, Georges 108
Schmid, Th. 147
Schmidt, Th. M. 227
Schmitt, Carl 42-46, 49, 50, 55, 56, 59, 63, 64, 70, 85, 93, 94, 98-106, 108-110, 147
Schnädelbach, Herbert 228
Schulze, H. 19, 36, 38, 63, 108
Schwardtländer, J. 109
Schwarz, G. 109
Searle, John 146
Seel, Martin 201, 202, 229-231
Senghaas, Dieter 64, 90, 108-110
Senghaas, Eva 90, 109
Shue, Henry 109
Shue, St. 109
Sima, B. 63
St. Pierre, Abbé de 69
Stevenson 184
Strawson, P. F. 227

Taylor, Charles 8, 64, 113-115, 122, 123, 125, 130, 135, 136, 146, 147, 165, 229
Tugendhat, Ernst 195, 196, 200, 201, 203, 204, 228-231

Verdross, A. 63
Voltaire 80

Waldron 228
Wallerstein, Immanuel 36
Walzer, Michael 56-58, 64, 114, 125, 147
Weber, Max 16, 38
Weer, D. van de 109
Wehler, Hans-Ulrich 37, 41, 63
Weischedel, Wilhelm 36, 107, 230
Weizsäcker, Carl Friedrich von 34
Wellmer, Albrecht 108, 231
Wiegand, E. 147
Williams, Bernard 229, 230
Wilson, Woodrow 43, 82
Wingert, Lutz 227, 231
Wittgenstein, Ludwig 229
Wolf, Susan 130
Wolfrum, Rüdiger 64, 108
Wolin, Richard 230
Wright, Crispin 231

"Benimsemek, kendi içine kapatmak ve ötekine karşı kapanmak demek değildir. 'Ötekini benimsemek', toplumsal sınırların herkese –hatta ve özellikle de, birbirine yabancı olan ve birbirine karşı yabancı kalmak isteyenlere– açık olması demektir."

Jürgen Habermas'ın 1996 yılında yayımladığı siyaset kuramı yazılarından seçilerek oluşturulan *"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak*, yeryüzünde süregelen eşitsizliklere, çelişkilere, insan hakları sorunlarına cumhuriyetçi ilkelerin evrensel içeriğinden yola çıkarak çözüm önerileri getiriyor.

"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak, kültürler arasında "öteki"ne yaşama alanı açmak ve bireylerin eşit haklarla bir arada yaşaması üzerine düşünmek için...

ISBN 978-975-08-0369-8
14 TL
9 789750 803697