

Habermas'ta Hukukun Meşruluğunun Kaynağı Olarak Otonomi

ELİF CAN ÇALICI¹



¹ Research Assistant, Izmir University of Economics, Faculty of Law

Özet

Habermas'ın hukuk anlayışında, yurttaşların yasa yapım süreçlerine katılımına ve yasa metinlerinden ziyade bu metinlerin ortaya çıktığı sürecin kendisinin demokratik niteliğine önem verilmektedir. Düşünürün ne doğal hukuk ne de hukuki pozitivizm anlayışlarıyla bağdaşan prosedürel hukuk anlayışı, demokratik fikir ve irade oluşumunun iletişimsel ön-varsayımlarını ve prosedürel koşullarını meşruluğun tek kaynağı olarak görmektedir. Buna göre hukuk kişileri, kendilerini muhatap oldukları yasanın aynı zamanda yasa koyucuları olarak görebildikleri sürece otonom olabilirler. Bu çalışmada Habermas'ın otonomi anlayışı, onun hukuk devleti ile demokrasi arasında kurduğu içsel bağlantı temelinde incelenmekte, düşünürün bu bağlantı üzerinden hukukilik ile meşruluk arasındaki gerilimi aşma çabası tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Jürgen Habermas, Prosedürel Hukuk Anlayışı, Siyasal Katılım, Müzakereci Demokrasi

Autonomy as a Resource for the Legitimacy of Law in Habermas

Abstract

According to Jürgen Habermas's thought of law, citizens' participation in lawmaking and the democratic quality of that process is more substantial rather than the written texts of law. His understanding of procedural law, which is compatible with neither natural law nor legal positivism, accepts the communicative presuppositions and procedural provisions of the formation of democratic notion and idea as the sole resource for legitimacy. Hereunder, those who are subject to law can be autonomous only if they can see themselves as the makers of law. In this study, Habermas's understanding of autonomy will be analyzed based on his idea of internal connection between the rule of law and democracy, and his attempt to overcome the tension between legality and legitimacy will be discussed.

Keywords: Jürgen Habermas, Procedural Law, Political Participation, Deliberative Democracy

Corresponding Author / Sorumlu Yazar	ELİF CAN ÇALICI
E-mail / E-posta	izmir Ekonomi Üniversitesi Hukuk Fakültesi calici.elif@gmail.com
Manuscript Received / Gönderim Tarihi	April 03, 2020 / 15 Nisan 2020
Revised Manuscript Accepted / Kabul Tarihi	May 15, 2020 / 15 Mayıs 2020
To Cite This Article / Kaynak Göster	Çalıcı, E. C. (2020). Habermas'ta hukukun meşruluğunun kaynağı olarak otonomi. <i>ViraVerita E-Journal: Interdisciplinary Encounters</i> , 11, 153-184.

Habermas'ta Hukukun Meşruluğunun Kaynağı Olarak Otonomi

Giriş

Jürgen Habermas'ın düşüncesi, hem kaynaklarından beslendiği Frankfurt Okulu'nun iki önemli temsilcisi olan Max Horkheimer ve Theodor Adorno'nun son dönemlerinde sergiledikleri dünyaya küskün ve olumsuzlayan eleştiriden, hem de Friedrich Nietzsche ve Martin Heidegger'den ilhamla geliştirilen hümanizm karşıtı modernlik eleştirisinden farklı bir yol izlemektedir. Akla ve modernliğe karşı duyulan derin kuşkunun felsefi tartışmalara konu olduğu, evrensel normatif ilkelerin temellendirilmesinin gözden düştüğü ve hatta felsefeye veda çağrılarının dile getirildiği bir dönemde Habermas'ın belki de en kışkırtıcı iddiası, Eleştirel Teori'nin aklın muhafızlığını yapması gerektiği yönündeki ısrarıdır (Sezer, 2007, s. 48-49). “Modernlik henüz tamamlanmış değildir” (Habermas, 1994a, s. 42) diyen Habermas'ın düşüncesi, bir modernite savunusu olarak belirlenebilecek olan özel ve hatta kişisel bir kaygıyla beslenmiştir. Horkheimer ve Adorno'nun aksine, ileri kapitalizme karşı modernitenin trajik bir biçimde değil, katıksız akıl tasarımının onaylayacağı bir biçimsellik ve kararlılıkla savunulması gerektiğine inanan Habermas, modernitenin kazanımlarını dışlayan bir pozisyona sahip çıkmamış (Çiğdem, 2015, s. 165), artan sinizme karşı demokrasinin olmazsa olmazı olarak gördüğü aydınlanmış aklın özgürleşimci potansiyelini kurtarmaya çalışmıştır (Kubilay, 2011, s. 235).

Max Weber'in modern toplumsal tahayyüle soktuğu, araçsal akla teslim olarak “efsununu yitiren” modern dünya tespiti, Frankfurt Okulu'nun modernlik eleştirisinde başından beri önemli bir yer tutmuştur. Araçsal akıl kavramıyla hesaplaşma ve onu aşacak normatif bir seçenek, felsefi olarak temellendirilmiş başka bir akıl kavrayışı sunma arzusu, Habermas'ın düşüncesinin şekillenmesinde merkezi bir rol oynamaktadır. Weber için Aydınlanma'nın en büyük vaadi, yani felsefi olarak temellendirilmiş ve evrenselliği üzerinde bütün insanların uzlaşmaya varabileceği normatif ilkeler ile özgürlük vaadi, yersiz bir yanılsamadan ibarettir. Habermas'ın Frankfurt Okulu'nun önde gelen figürlerine ve özellikle Horkheimer ve Adorno'ya yönelttiği eleştiri ise, Weber'e tatmin edici bir cevap sunamamaları ve aklın araçsal kullanımını aşan normatif bir akıl kavrayışını geliştirememiş olmalarıdır. Toplumu meşgul eden sorunlar ve gerilimler üzerine düşünen, kamusal tartışma sahnesine sık sık giren bir “yurttaş-filozof” olarak

nitelendirilen (Sezer, 2007, s. 47-50) Habermas'ın siyasal hayata dair yürütülen tartışmalara hayatının her döneminde müdahil olmasının nedeni, Horkheimer ve Adorno'nun mümkün görmediği çıkışı, Aydınlanma çerçevesinde mümkün görmüş olmasıdır (Özdikmenli, 2011, s. 241). Horkheimer ve Adorno'nun burjuva ideallerinin boyunduruğu altında kalmış ve onlarla birlikte araçsallaştırılmış olan modernitenin rasyonel içeriğine haksızlık ettiklerini belirtirken Habermas, "rasyonel içerik" ifadesiyle (eksiklikleri ve çarpıklıklarının da farkında olarak) anayasal kurumlara ve demokratik irade oluşumuna katkıda bulunan ahlak ve hukukun evrensel temellerinden söz ettiğini de açıkça belirtmektedir (Habermas, 2003a, s. 91-92). Dolayısıyla bu bakış açısından bakıldığında akıl, yalnızca hakikate ilişkin sorunları değil, aynı zamanda adalet sorunlarını da karşılar (Kubilay, 2011, s. 236).

Bu çalışmada inceleyeceğimiz bütün kavramlar, Habermas'ın modernite ideasının tamamlayıcılarıdır. Bununla birlikte araştırmamızı Habermas'ın hukuk kuramıyla sınırılıyor, özellikle de düşünürün prosedürel hukuk anlayışını ortaya koyduğu yakın dönemine ağırlık veriyoruz. Habermas'ın otonomi anlayışını onun hukuk devleti ile demokrasi arasında kurduğu içsel bağlantı temelinde inceleyerek, düşünürün bu bağlantı üzerinden hukukilik ile meşruluk arasındaki gerilimi aşma çabasını ortaya koymayı amaçlıyoruz. Göstermek istediğimiz noktaya ulaşmak için ise öncelikle sistem ve yaşam dünyası ayrışması, kolonileşme gibi temel Habermasçı kavramlara değinerek hukukun bu iki sektör arasındaki konumunu belirlememiz, sonrasında yine Habermas'ı takip ederek hukuku önce ahlaktan ayırıp sonra onunla birleştirmemiz gerekiyor.

Sistem ve Yaşam Dünyası Arasında Hukuk

Habermas'ın düşüncesinde toplumu oluşturan iki sektör, iki farklı "akıl"a (veya "rasyonalite"ye) dayanır: Ekonomi ve devlet alt sistemlerinden oluşan "sistem" araçsal akla, "yaşam dünyası" ise iletişimsel akla dayanır. Habermas'ın iletişimsel eylem kuramı, bu iki alan arasındaki gerginliği, başka bir deyişle sistemin yaşam dünyasını kolonize etme eğilimini ortaya koyar (Timur, 2008, s. 150). Weber'i izleyerek farklı tiplerdeki rasyonalite kavramları ve bunlara karşılık gelen toplumsal eylemleri inceleyen Habermas'a göre araçsal eylem, empirik bilgiye dayanan teknik kurallarca yönlendirilir. Bu kurallar, gözlemlenebilir fiziksel veya toplumsal olaylar hakkında kesin öngörüler içerirler. Araçsal eylemle belirli hedefler gerçekleştirilmek istenip bunun için uygun olan araçlar organize edilir (Habermas, 1997b, s. 42).

Araçsal rasyonalite temelli eylemler, başarı yönelimli eylemlerdir. Habermas ise iletişime yönelik eylem tipini ortaya koyarak, toplumsal bütünleşmede başka bir olanağa dikkat çeker. Araçsal eylemin dışında yer alan, insanların toplum halinde yaşamasına olanak sağlayan eylemi, iletişimsel eylem kuramıyla ortaya koyar (Yükselbaba, 2012, s. 241). İletişimsel akıl ve iletişimsel eylem kavramlaştırmalarının temelinde ise Immanuel Kant vardır. Aydınlanmamış bir yurttaşın ahlaki standartları ve nihai doğruyu tanımlamada diğerlerine bağımlı olacağını söyleyen Kant, geleneğin otoritesinden ziyade argümanın gücü tarafından yönlendirilen muhakeme gücüne sahip kamuyu savunur. Kant'ın soyut ve idealize edilmiş rasyonelliğinin, yani özne merkezli felsefesinin yerine Habermas, öznelerarası rasyonel diyalog kavramlaştırmasını koyar. Başka bir deyişle, Habermas'ın iletişimsel eylem kuramında Kant'ın soyut aklının yerini öznelerarasılık ve rasyonel uzlaşma almıştır (Kubilay, 2011, s. 240). İletişimsel eylem, dil ve eylem yetisi bulunan, kişilerarası bir ilişkiye giren en az iki öznenin etkileşimine ilişkindir. Bu aktörler, eylem planlarını görüş birliği içinde koordine etmek için eylem durumu üzerinden bir anlaşma arayışındadır. Habermas'a göre araçsal eylem modellerinde dil tek taraflı olarak düşünülmüş olup, yalnızca iletişimsel eylem modeli dili daraltılmamış bir anlaşma biçimi olarak varsaymaktadır (Habermas, 2001, s. 112-122).

Habermas, Weber'in rasyonellik görüşlerinin merkezinde yer alan araçsal rasyonelliğin dayattığı sınırlamaları, iletişimsel rasyonellelikle aşmaya yönelmektedir. Habermas'a göre Weber, toplumsal rasyonelleşmeyi sadece araçsal rasyonellik açısından dikkate almıştır. Weber'de nesnel dünyayı betimleyen araçsal akıl tek taraflı bir akıldır ve düşünür, iletişimsel akıl görememiştir (Habermas, 2001, s. 776). Weber'in aksine Habermas, giriş bölümünde de bahsettiğimiz gibi, modernliğin ve bununla birlikte rasyonelliğin patolojilerine değil, farklı bir rasyonelleşme tipi ortaya koyarak modernliğin ilerlemesine yönelmektedir. Araçsal rasyonelliğin etkinliğini devam ettirdiği alan olarak sistem ve iletişimsel rasyonelliğin etkin olduğu alan olarak da yaşam dünyası ayrıştırmasını da bu amaçla yapmaktadır (Yükselbaba, 2012, s. 238).

Yaşam dünyası, öznelerarası iletişimde uzlaşmaya varmaya çalıştığımızda dikkate aldığımız arka planı oluşturur. Güncel anlaşma süreçlerinde ortaya çıkan görüş ayrılıklarını yorumlarken, daha önceki kuşakların yaptığı yorumlamaların depolandığı bu arka planı farkında olmadan temel alırız. Bireylerin karşılıklı olarak uzlaştığı ve iletişimsel eylemin gerçekleştiği alanı ifade eden yaşam dünyası, Habermas'ın deyişiyle "iletişimsel eylemde bulunanların zaten her zaman içinde devindikleri ufuk" olarak karşımıza çıkar. Toplumu yaşam dünyası olarak

kavradığımızda, eyleyenlerin özerkliğini de varsaymış oluruz. Sosyo-kültürel bir yaşam dünyasının üyeleri olarak aktörler, iletişimin sorumluluk sahibi olabilen taraflarıdır. Burada sorumluluk sahibi olmak, aktörlerin eylem durumlarını bütünüyle denetleyebilecekleri anlamına gelmez. Hatta Habermas'a göre eylemlerinin sonuçlarını, anlaşma olanaklarını veya çatışmalarını asla bütünüyle denetleyemeyecek olan aktörler, "öykülerin içine karışmışlardır". Ancak aynı aktörlerin hazır buldukları çevre, onların içinde yönlenebildikleri, kavrayışları ve görüşleri ölçüsünde başa çıkmaya çalıştıkları bir ortamı oluşturur. Sistem ise araçsal eylemin etkin olduğu, ekonomi ve devlet mekanizmalarının alt-sistemleri oluşturduğu alandır. Sistemsel mekanizmalar normlarla ve değerlerle bağlantısı büyük ölçüde kesilmiş bir toplumsal ilişkiyi, yani Weber'in tanımladığı gibi ahlaki-pratik temellerinden bağımsızlaşmış ve amaç-rasyonel olan ekonomi ve devlet alt-sistemlerini yönetirler (Habermas, 2001, s. 582-587).

Habermas, yaşam dünyası ve sistem ayrışmasının öncülü olarak sosyal bütünleşme ve sistem bütünleşmesi arasında bir ayrım yapmaktadır. Düşünüğe göre, toplumun bütünleşmesini yalnızca sosyal bütünleşme olarak anlarsak, iletişimsel eylemi çıkış noktası olarak alan ve toplumu yaşam dünyası olarak kuran bir kavram stratejisini seçmiş oluruz. Bu kavram stratejisi, yapılmak istenen çözümlenmeyi sosyal grupların iç perspektifine bağlar ve araştırmacıyı da kendi anlayışını bu sosyal grupların anlayışlarına bağlamakla yükümlü kılar. Böylece toplumun yeniden üretimi, yaşam dünyasının simgesel yapılarının varlığını sürdürmesi olarak görünür. Öte yandan, toplumun bütünleşmesini yalnızca sistem bütünleşmesi olarak anlarsak, toplumu kendi kendini yöneten bir sistem modeline göre tasarlayan bir kavram stratejisini seçmiş oluruz. Bu kavram stratejisi ise, yapılmak istenen çözümlenmeyi bir gözlemcinin dış perspektifine bağlar ve karşımıza sistem kavramını eylem bağlamlarına uygulanabilecek bir biçimde yorumlama sorununu çıkarır. Dolayısıyla Habermas'a göre toplumlar, eş zamanlı olarak sistemler ve yaşam dünyaları olarak var olurlar (Habermas, 2001, s. 552-584).

Dil sayesinde sağlanan karşılıklı anlaşma alanı olan yaşam dünyası ile dil dışı iletişim araçlarına (ekonomi ve devlete) dayanan sistem, yaşam dünyasının rasyonelliğinin ve sistemin karmaşıklığının artmasıyla birlikte birbirinden farklılaşır. Bu sırada yaşam dünyası, bir bütün olarak toplumun varlığını tanımlayan bir alt-sistem olarak kalır. Bu sebeple de sistemsel mekanizmaların yaşam dünyasında sağlamaştırılmaları, yani kurumsallaştırılmaları gerekir (Habermas, 2001, s. 586-587). Yaşam dünyası kavramı, sistem kavramından hem ayrılmış hem de iki düzeyli bir toplum kavrayışı geliştirmek için onunla bütünleşmiştir (Dellaloğlu, 1998, s. 210).

Bir yandan yaşam dünyası rasyonelleşirken, öte yandan da alt-sistemler yaşam dünyasını kendi rasyonelitetlerinin kontrolü altına almak için baskı yapmaktadırlar (Timur, 2008, s. 178). Kapitalist modernleşme, araçsal rasyoneliteyi ekonomi ve devletin sınırları ötesine taşıyarak iletişimsel olarak kurulmuş yaşam dünyasını işgal eder. Bu durum, Habermas'ın teorisinde karşımıza "yaşam dünyasının kolonileştirilmesi" olarak çıkar (Yükselbaba, 2012, s. 250). Yaşam dünyası, biçimsel olarak örgütlenmiş eylem alanlarına benzeştirilir ve aynı zamanda kültürel aktarımdan koparılır. Böylelikle gündelik yaşam pratiği deforme olur. Gündelik yaşamdaki iletişimin tek yanlı olarak rasyonelleştirilmesi, araçsal akılla yönetilen alt-sistemlerin bağımsızlaşmasına dayanır. Bu alt-sistemler yalnızca yaşam dünyasının ufkunun ötesinde normlardan bağımsız bir gerçeklik olarak nesneleşmekle kalmaz, buyruklarıyla yaşam dünyasının merkezi alanlarına da etki ederler. Böylece yaşam dünyası, ahlaki-pratik unsurları özel ve siyasal kamusal alanlardan uzaklaştıran sistem buyrukları tarafından kolonileştirilmiş olur. Sistemin yaşam dünyası üzerindeki etkileri ise gizli kalmak zorundadır. Yaşam dünyasını onun özerklik görüntüsüne zarar vermeden araçsallaştıran zorlamaların, iletişimsel eylemin derinlikleri içinde gizlenmeleri gerekir. Buradan doğan yapısal şiddet, kendini belli etmeden olası anlaşmaların öznelerarası olma özelliğini ele geçirir. Yapısal şiddet, iletişimin sistemsel sınırlandırılması üzerinden uygulanarak iletişimsel eylemin biçimsel koşullarına öylesine kök salar ki, iletişime katılanların nesnel, öznel ve toplumsal dünyaları önyargılarla dolar (Habermas, 2001, s. 622-778).

Habermas'a göre, sistemin yaşam dünyasını kolonize etme eğiliminin sınanabileceği örneklerden biri, iletişimsel olarak yapılandırılmış eylem alanlarının hukuksallaştırılmasıdır. Hukuksallaştırma deyimini modern toplumlarda yazılı hukukun artması anlamında kullandığını belirten düşünür, dört küresel hukuksallaştırma aşaması saptamaktadır: İlk aşama, Batı Avrupa'da mutlakiyet döneminde Avrupa devletler sistemi biçiminde oluşturulan burjuva devletidir. İkinci aşama, on dokuzuncu yüzyıl Almanya monarşisinde örnek biçimini bulan hukuk devletidir. Üçüncü aşama, Fransız Devrimi'nin bir sonucu olarak Avrupa ve Kuzey Amerika'da yaygınlaşmış bulunan demokratik hukuk devletidir. Son aşama ise yirminci yüzyılın akışı içinde Avrupa işçi hareketlerinin savaşını verdiği sosyal ve demokratik hukuk devletidir (Habermas, 2001, s. 808-810).

Burjuva devleti, erken modern dönemin meslek odaklı toplumunun kapitalist pazar toplumuna dönüşümünün gerçekleştiği bir siyasal düzendir. Mal sahipleri arasındaki ilişkiler, birbiriyle sözleşme ilişkilerine giren ve stratejik eylemde bulunan hukuk kişilerine uygun bir özel

hukuk düzeni altında kurallara bağlanmıştır. Pozitiflik, genellik ve biçimsellik vasıflarına sahip olan bu hukuk düzeni, sözleşmeler yapan, mülkiyet edinip elden çıkarabilen ve miras bırakabilen hukuk kişisi kavramına dayanmaktadır. Diğer yanda ise kamu hukuku, şiddet tekeli elinde bulunduran egemen bir devlet gücünü yasal iktidarın biricik kaynağı olarak yetkilendirmektedir. Burjuva toplumunun kurulduğu bu aşama, Habermas'a göre en tutarlı ifadesini Thomas Hobbes'un Leviathan'ında bulmuştur. Hobbes, yaşam dünyasını olumsuzlayıcı bir biçimde belirlemekte, sistemden dışlanan ve özel kişilerin tasarrufuna bırakılan her şeyi yaşam dünyasına kapsamaktadır. Habermas'a göre ise Hobbes'un yalnızca burjuva devletin sistem perspektifini dikkate alan bakış açısından bakıldığında, modern hukuk biçimlerinde "kurulmamış" olan her şey biçimsiz olarak görünecektir. Oysa modern yaşam dünyası da tarihsel yaşam biçimleri gibi kendi yapısına sahiptir. Bu sebeple ilk hukuksallaştırma aşamasından sonraki aşamalar, piyasanın ve mutlakiyetçi iktidarın hizmetine sunulmuş yaşam dünyasının kendi iddialarını gitgide daha fazla ileri sürmesi biçiminde anlaşılabilirler (Habermas, 2001, s. 810-811).

Hukuk devleti, bu aşamadan önce yalnızca iktidar uygulamanın yasal biçimleriyle ve bürokratik araçlarıyla sınırlı olan otoritenin, anayasal normlara bağlanması anlamına gelmektedir. Bu aşamada özel kişiler olarak yurttaşlar, henüz egemenin iradesinin oluşumuna demokratik bir biçimde katılamasalar da, egemene karşı dava konusu edilebilir haklara sahiplerdir. Hukuk devleti düşüncesiyle birlikte özel kişilerin yaşam, özgürlük ve mülkiyet güvenceleri, artık özel hukuk biçiminde kurumsallaşmış bir iş ilişkisinin işlevsel yan etkileri olarak doğmaz. Bunun yerine, ahlaken haklılaştırılmış anayasal norm mertebesine ulaşır ve bir bütün olarak politik düzenin yapısını belirlerler. Mutlakiyetçi devletin özel alana itilen yaşam dünyasını biçimlendirilmemiş bir malzeme olarak ele aldığı hatırlandığında hukuk devleti aşaması, burjuvazinin yurttaşların modern yaşam dünyasının korunmaya değer olduğunu kabul etmesi olarak ortaya çıkmaktadır. Dışarıdan bakıldığında bu aşama, modern devletin meşruluğunu kendi içinden, başka bir deyişle yaşam dünyasından elde ettiği ilk aşama olarak da görülebilir (Habermas, 2001, s. 811-812).

Demokratik hukuk devleti, doğal hukuk geleneğinin hukuk anlayışında zaten bulunan özgürlük düşüncesinin anayasa hukukunda doğrulandığı aşamayı ifade etmektedir. Fransız Devrimi'yle biçimlenen, J. J. Rousseau ve Kant'tan başlayarak devlet kuramını günümüze dek meşgul eden bu aşamada, anayasallaştırılan devlet demokratikleştirilmiş, yurttaşlar siyasal katılım haklarıyla donatılmışlardır. Habermas'a göre yasalar, ancak genel çıkarları dile

getirdiklerine ve tüm ilgililerin onları onaylaması gerektiğine ilişkin demokratik olarak güvencelenmiş bir önvarsayım bulunduğu geçerlidir. Bu konudaki talepler ise yasamayı parlamenter irade oluşumuna ve kamusal tartışmaya bağlayan prosedürler yoluyla karşılanacaktır. Toplum kuramı açısından bakıldığında bu demokratikleşme dalgası, daha önceki hukuksallaştırma aşamalarıyla aynı doğrultudadır. Modern yaşam dünyası, kendisini tüm somut yaşam ilişkilerinden soyutlayan iktidar yapısının buyruklarına karşı bir kez daha ileri sürmektedir (Habermas, 2001, s. 812-813).

Sosyal ve demokratik hukuk devleti, Habermas'a göre kökleri sınıflı toplum yapısında bulunan güç ilişkilerinin hukuk formunda kurumsallaşması olarak anlaşılabilir. Bu kurumsallaşmanın klasik örnekleri arasında çalışma sürelerinin sınırlanması, sendikalarda birleşme özgürlüğü ve toplu sözleşme özerkliği, işten çıkarılmaya karşı koruma ve sosyal sigortalar gösterilebilir. Bu aşamada zaten hukuksal olarak kurulmuş bir eylem alanı içinde gücü dengeleyen hukuksallaştırmalar söz konusudur. Sınıf çatışmasını içeren ve sosyal devlet tedbirlerini dayatan normlar, hem demokratik yasa koyucunun hem de bu normlardan yararlananların bakış açısından bakıldığında, özgürlüğü güvence altına alan bir karaktere sahiptir. Fakat Habermas'a göre bu durum, tüm sosyal devletçi düzenler için geçerli değildir. Çünkü sosyal devlet politikaları, özgürlüğü güvenceleme ve özgürlüğü kaldırma çift değerliliğini baştan itibaren içerirler (Habermas, 2001, s. 814).

Son üç hukuksallaştırma aşaması, yaşam dünyasının taleplerinin ekonomi ve devletin otonom işleyişine direnme eğiliminde olduğuna işaret etmektedir. Bu direniş, önce egemenden bireysel hakların talep edilmesi, ardından politik düzenin demokratikleştirilmesi ve son olarak da ekonomik sisteme karşı hak ve özgürlüklerin garanti altına alınmasıyla gerçekleşmektedir. Fakat bu sırada yaşam dünyasının talepleri parasal ve bürokratik organizasyonların zorunluluklarına dönüştürülmekte, böylece hukuk da günlük yaşamın sosyal ilişkilerine sistematik bir şekilde müdahalede bulunmak üzere devreye girmektedir. Hukuki düzenlemelerin ekonomi ve devletin zorunluluklarına uyduğunun gözlemlendiği durumlarda yaşam dünyası, hukuk aracılığıyla içsel olarak kolonileştirilmiş olmaktadır (Habermas, 2001, s. 820-821; Deflem, 2014, s. 883).

Görüldüğü üzere Habermas, para ve iktidar araçlarının yönetiminin bağımsızlaşarak kurumsallaşması konusunda hukuka normatif önem taşıyan bir rol atfetmektedir. Para ve iktidarın hukuksallaştırılması, ekonomik ve politik sistemin yaşam dünyasından ayrıştırılmasına neden olmaktadır. Yaşam dünyası ve sistemin birbirinden ayrışması için hukuk, yaşam dünyası

yapılarından bağımsız olarak ekonomi ve devletin kurumsallaşmasını sağlamak zorundadır. Hukuksallaşmayla birlikte değerler, normlar ve anlaşma süreçlerine dayalı yaşam alanları, devlet egemenliği altında giderek bürokratikleşmektedir. Dolayısıyla sistemin yaşam dünyasından bağımsız işleyebilmesi için yaşam dünyasıyla kendi araçlarının (para ve iktidarın) hukuksallaşması yoluyla birleşmesi gerekmektedir (Yükselbaba, 2012, s. 306-307).

Hukukun pozitivist kavranışı, yargılama bağlamında hukukun üstünlüğüne vurgu yaparken, bu üstünlüğün hukukun kendi otonomisini ve sınırlarını koruma refleksiyle araçsallaştırılabilecek bir iktidar mekanizması haline gelmesine dair bir potansiyeli de taşır. Hukuki pozitivizmin bu niteliği, anayasa yapım süreçlerinde kamusal ve politik katılımı kısıtlayan otoriter bir iktidar anlayışının elinde son derece tehlikeli hale gelebilir. Bu sebeple Habermas için hukukun meşruluğu meselesi hukuksal değil, ahlaki ve politik bir meseledir. Meşruluk sorunlarının çözümü için düşünürün önerisi, bu sorunları müzakereci demokrasi ve kamusal kavramları temelinde siyaset felsefesi içerisinde ele almaktır. Hukuku yalnızca örgütsel bir sistem olarak ele alan hukuki pozitivizm, hukuk normlarının koruması ve geliştirmesi gereken değerleri gözden kaçırma tehlikesini barındırır. Habermas'ta yaşam dünyasının kolonileştirilmesi, bahsedilen bu değerler üzerinde eleştirel düşünmenin ve müzakerenin kısıtlanması olarak ortaya çıkar. Bu kolonileştirilme sürecinin incelenmesi, düşünürün İletişimsel Eylem Kuramı'ndaki temel problemidir. Bu eserde yaşam dünyası ile sistem arasında koruyucu siperler inşa etmek konusunda karamsar davranmaktadır. *Between Facts and Norms* ise daha iyimser bir yaklaşım sergilemektedir. Burada artık Habermas, doğru bir şekilde anlaşılmalı ve meşrulaştırılmış bir hukukun, yaşam dünyasının demokratik bir şekilde biçimlenen değerleri ile günlük yaşamımızı düzenleyen yönetsel ve ekonomik sistemler arasında bir kanal işlevi göreceğini ileri sürmektedir. Bunun anlamı, hukukun toplumu düzenlerken yalnızca kısıtlayıcı olmanın ötesinde yaratıcı bir rolünün de olabileceğidir. Hukuk artık modern devlet ve hukuk kavrayışının formel yasa temelli, durağan ve hantal bir akıl yürütme sürecinin koruyucusu olmak yerine, kendisini kamusal tartışmada biçimlendiren söylemler düzeyinde ortaya çıkan pratik bir yapı olarak kurgulanır (Satici, 2017, s. 229-232; Edgar, 2006, s. 82).

Habermas'ın düşüncesinde hukuk, yaşam dünyası ile sistem arasında bir araç olarak ortaya çıkmaktadır. Buna göre hukuk, kendisi tarafından düzenlenen bütün iletişimlerini içerir. Örneğin düşünömsel olarak hukuk kuralları, kurumsallaşma sürecinde doğrudan uygulanan toplumsal bütünleşme işlevlerine göndermede bulunur. Fakat hukuk sistemi, bir yandan yaşam dünyasında toplumsal bütünleşmeyi sağlayan günlük iletişimin sıradan dilinin araçlarında yer

alırken, bir yandan da yaşam dünyasında ortaya çıkan söylemleri güçle yönetilen bürokrasinin ve parayla yönetilen ekonominin özel kodları tarafından anlaşılabilir bir biçime sokar. Bu bağlamda hukukun dili, sistem ile yaşam dünyası arasındaki iletişimin gerçekleşmesinde bir dönüştürücü işlevini görür (Habermas, 2008b, s. 81). Öyleyse, hukuku düzenleyici işlevinin ötesinde içerikli bir kavram olarak belirleyen düşünürün hukuk-ahlak ilişkisini nasıl kurduğunu incelemek yerinde olacaktır.

Modern Toplumlarda Hukuk-Ahlak İlişkisi

Kendi tarihsel konumu içerisinde Kant, “akıl demokratizasyonu” olarak adlandırılabilir bir projeyi benimser. Bu projenin amacı, akli kullanma yetisini epistemolojik, etik ve politik düzlemde tüm üyeleriyle insan türüne ait bir yeti olarak temellendirmektir. Bunun için de önce akılsal yetileri analiz edip akıl formel koşullarını tespit etmeye çalışır. Böylece bütün akılsal yetilerin ve işlevlerin bağlamsallıktan ve kültürel belirlenimden arınmış haliyle bir dökümünü çıkarır (Çörekçioğlu, 2017, s. 154-155). Ahlak alanında Kant'ı izleyen Habermas, evrensel ahlak yasasının prosedürünü belirleme çabasıdır. Bu anlamda her iki düşünürün çizgileri, evrensellik üzerinde birleşir. Kant'ın kategorik buyruğu, insanlık idesi ve evrensel ahlak yasası, Habermas'ta prosedürel ve öznelarası bir biçimde karşılık bulur (Yükselbaba, 2010, s. 163). Kant'ın düşüncesinde yurttaşların otonomisi, ahlaki kişilerin özgür iradesiyle özdeşir. Dolayısıyla ahlakilik, pozitif hukukun özünü oluşturur. Örneğin doğal hukuk anlayışlarının kurallar hiyerarşisi modelinde pozitif hukuk, ahlaki hukuk tarafından yönlendirilmekte ve ona göre ikincil bir konumda kalmaktadır. Fakat Habermas'a göre hukuk ile ahlak arasındaki ilişki bundan çok daha karmaşıktır (Habermas, 2008b, s. 449). Habermas'ın ahlak alanındaki tartışmaları, modernitenin ihtiyacı olan bireyin ve kişilik yapılarının ahlaki gramerini ortaya koyan tartışmalardır. Bunlar, ahlaki sorunların toplumsal sorunlara, toplumsal sorunların da ahlaki sorunlara öncelikli kılınmaması gerektiğinin, bu iki alanın birbirinden ayrıştırılmasının haklılığı garanti etmeyeceğinin göstergesi olarak da ele alınabilir (Çiğdem, 2015, s. 170).

Habermas, hukuk ile ahlak arasındaki ayrımı, hukukun rasyonelleşmesine dayandırmaktadır. Düşünüğe göre toplumun artan rasyonelleşmesi, bilimsel ve teknik ilerlemenin kurumsallaşmasıyla bağlantılıdır. Bilim ve tekniğin toplumun kurumsal alanlarına sızdıkları ve böylelikle kurumların kendilerini dönüştürdükleri ölçüde, meşruiyet gerekliliği tasfiye edilir. Weber'de rasyonelleşme ise salt toplumsal yapıların uzun vadeli değiştirilme

süreci değil, aynı zamanda Sigmund Freud'un anladığı anlamda da bir rasyonelleşmedir. Buradaki gerçek motivasyon olan “günü geçmiş iktidarın ayakta tutulması”, teknik buyruklar gerekçesiyle gizlenir. Habermas’a göre bu gerekçe, bilim ve tekniğin baştan itibaren bir itaat ettirme aracı olarak kullanılmasıyla bağlantılıdır (Habermas, 1997b, s. 33-36).

“Hukuk” teriminden modern pozitif hukuku anladığını belirten Habermas, onun hem bağlayıcı olma hem de meşruluk iddiasında olma niteliklerine aynı anda sahip oluşunu vurgulamaktadır. Gelenek sonrası ahlakiliğin aksine hukuk, yalnızca kültürel bir bilgi türü olmayıp aynı zamanda kurumsal düzenlerin temelini de oluşturur. Dolayısıyla hukuk, bir bilgi sistemi ve bir eylem sistemi olmak üzere “aynı anda iki şey”dir (Habermas, 2008b, s. 79). Habermas, modern hukuku analiz ederken konuya olgular ve normlar arasındaki, başka bir deyişle olgusal ve geçerlilik arasındaki gerilim açısından yaklaşmaktadır. Olgusal en geniş tanımla toplumsal gerçekliği, geçerlilik ise bir mantıksallık iddiasını ifade etmektedir. William Rehg, Habermas’ın üzerinde durduğu bu gerilime örnek olarak yaptırımlarla desteklenen emredici kuralları vermektedir. Emredici hukuk kuralları, bir yandan onlara uymayanları cezalandırma gücüne sahip olan bir yasa koyucunun iradesi olarak ortaya çıkarlar. Uyulması zorunlu olan ve gerçekten de uyulan bu kurallar, bir toplumsal gerçekliği ifade ederler. Diğer yandan ise aynı kurallar, tehditlerle desteklenen emirlerden ibaret olmayıp, bir meşruluk iddiasını da içerirler. Toplumda genel olarak tanınmayı hak ettiklerini iddia ederler. Burada hukuk, emredici kurallar ve kişisel olmayan prosedürler sistemi olmakla birlikte, ayrıca bütün yurttaşların kabul edilebilir bulması gereken mantıksal sebeplere bir başvuruyu da içerir (Rehg, 2008, s. xi-xii).

Habermas’a göre modern hukuk, pozitiflik, meşruluk ve biçimsellik olmak üzere üç biçimsel nitelikte tanımlanabilir. Buna göre modern hukuk, pozitif bir biçimde yapılmış hukuk olarak görülür. Kabul edilmiş ve kutsanmış geleneklerin yorumlanmasıyla geliştirilmez. Bunun yerine, sosyal olguları hukuksal örgütlenme araçlarıyla uzlaşım olarak düzenleyen özerk bir yasa koyucunun istencini yerine getirir. İkinci olarak modern hukuk, hukuk kişilerinin hukuka genel olarak itaat etmenin dışında törel bir güdülerinin olmadığını varsayar. Onların kişisel eğilimlerini yaptırımlı sınırlar içerisinde korur. Bunu yaparken de “kötü” eğilimlere değil, normlardan sapan eylemlere yaptırım uygular. Son olarak modern hukuk, özel kişilerin meşru keyfilik alanlarını tanımlar. Törel açıdan nötr bir hale getirilmiş bir alanda, hukuk kişilerinin özel ama hukuksal sonuçlarla bağlanmış eylemlerinde keyfi davranma özgürlüklerinin bulunduğu önceden varsayılır. Bu sebeple özel hukuk ilişkileri, somut yükümlülükler ve konuya göre

buyruklar üzerinden pozitif bir düzenleme yerine, ilkesel olarak kabul edilmiş hakların sınırlandırılması yoluyla negatif bir biçimde düzenlenir. Bu alanda hukuksal olarak yasaklanmayan her şey serbesttir (Habermas, 2001, s. 279).

Bahsedilen üç biçimsel nitelik, sırasıyla hukukun geçerliliği ve hukuk yapma kipine, cezalandırılabilirlik kıstaslarına ve yaptırım kipine, son olarak da hukuksal eylemin örgütlenme türüne ilişkindir. Bu niteliklerle varsayılan durumlar ise şöyle sıralanabilir: İlk olarak kişiler, kamusal olarak yaptırıma bağlanmakla birlikte her zaman meşru olarak değiştirilebilen kararlar olarak yasalara itaat ederek, stratejik eylemde bulunmaktadır. İkinci olarak, törel kaygılar gözetmeden kendi çıkarlarını kollamaktadırlar. Son olarak ise bu çıkar yönlenimlerine göre geçerli yasalar çerçevesinde hesaplanabilir hukuksal sonuçları da gözeterek en iyi kararları almaktadırlar. Başka bir deyişle hukuk kişileri, kişisel özerkliklerinden amaç-rasyonel bir biçimde yararlanmaktadırlar. Fakat modern hukukun amaç-rasyonel eylemin kurumsallaştırılması açısından işlevsel olması, bu işlevin yerine getirilebileceği yapısal nitelikleri açıklamaz. Modern hukukun biçimi, daha çok gelenek sonrası ahlaki bilinç yapılarıyla açıklanır. Habermas'a göre bu bakımdan Weber, modern hukuk sistemini normatif uygunluk soyut değer ölçütüne göre rasyonelleşebilen bir yaşam düzeni olarak anlamak zorundadır. Fakat hukukun rasyonelleşmesini yalnızca amaçsal rasyonellik görünümü altında incelemeye yönelik karşıt çabası, bununla çelişmektedir (Habermas, 2001, s. 279-280).

Hukukun pozitifleştirilmesi, meşrulaştırılması ve biçimselleştirilmesi, hukukun geçerliliğinin artık törel geleneklerin doğal otoritesinden beslenemeyeceği anlamına gelmektedir. Tam tersine bu geçerlilik sorunu, yalnızca verili amaçlarla ilgili olmayan özerk bir temellendirme gerektirmektedir. Habermas'a göre ahlaki bilinç, böyle bir gerekliliği ancak gelenek sonrası aşamada karşılayabilir. Hukuk normlarının ilkesel olarak eleştirilebilirliği ve haklı çıkarılmayı gerektirdiği düşüncesi, zaten ancak bu aşamada doğar. Gelenek sonrası hukuk ve ahlak temel kavramları, ilk olarak doğal hukuk teorileriyle geliştirilmiş ve sistematize edilmiştir. Hukuk normlarının temellendirilmesi, normlardan etkilenen kişilerin ilkesel olarak özgür ve eşit olan sözleşme tarafı rolünde bulunduğu, dayatmasız bir anlaşmadır. Fakat temellendirme tasarımları tekil durumlarda hangi görünümü alırlarsa alsınlar, modern hukuk açısından önemli olan, genel olarak özerk, yalın ve gelenekten bağımsız bir temellendirmenin gerekli olması, Weber'in deyişle geleneksel anlaşma geçerliliğinin yerine rasyonel anlaşma geçerliliğinin konulmasıdır (Habermas, 2001, s. 280).

Habermas'a göre, meşru hukuksal zorlamanın yürürlüğe konması için gerekli olan siyasi iktidarın ahlaken nasıl gemleneceği sorusunun cevabını Kant, hukuk devleti anlayışıyla vermiştir. Düşünür, kendi söylem kuramının Kant'ın anlayışını geliştirerek vardığı yerin, hukukun bir kez daha kendi kendisine uygulanması olduğunu belirtmektedir. Buna göre hukuk, argümantasyon süreçleriyle oluşturulacak ve uygulanacak olan hukuksal programların söylemsel tarzını da güvence altına almalıdır. Bunun anlamı, dürüst müzakereler ve zorlamasız savlar için gerekli olan iletişimsel önkoşulların yerine getirilmesini sağlayacak hukuksal yöntemlerin kurumsallaştırılmasıdır. Bu ideal önkoşullar, bütün muhtemel ilgililerin eksiksiz kapsanmasını, tarafların eşit haklara sahip olmasını, karşılıklı ilişkinin zorlamadan azade olmasını, konulara ve katılımlara açıklığı, sonuçların gözden geçirilebilirliğini gerektirecektir (Habermas, 2003b, s. 47).

Habermas'a göre modern hukuk düzenlerinin temelini oluşturan öznel veya subjektif haklar, hukukun tanımladığı gerçek kişilere kendi imtiyazlarıyla düzenledikleri eylemleri açısından yasal bir hareket sahası açmakta, böylece hak sahibi kişiyi ahlaki emirlerden azade kılmaktadır. Hukuken izin verilmiş bulunanın sınırları içinde kişiler, yapıp ettiklerini kamusal düzeyde haklılaştırmakla yükümlü değildirler. Bu öznel hakları devreye sokmakla modern hukuk, geleneksel hukuk düzenlerinden farklı olarak belirli bir biçimde yasaklanmış olmayan her şeye izin olduğu ilkesini geçerli kılar. Hukuk ve ahlak kavramları da bu şekilde ayrılmış olurlar. Ahlak, bireylerin neyi yapmakla yükümlü olduklarını, hukuk ise neyi yapmaya hak sahibi olduklarını ifade etmektedir. Ahlaki evrenin gerek toplumsal gerekse tarihsel olarak bir sınırı bulunmazken, hukuk topluluğu mekan ve zamanla kısıtlanmıştır (Habermas, 1999, s. 63). Ahlak sahasında haklar ve ödevler arasında zorunlu bir simetri vardır. Hukuk sahasında ise ödevler, bireysel özgürlüklere getirilen sınırlamalardan kaynaklanan hakların bir sonucudur. Haklara ödevler karşısında ayrıcalık tanıyan bu yaklaşım, modern hukukun kabul ettiği hukuk kişisi ve hukuk topluluğu kavramlarından kaynaklanmaktadır. Toplumsal mekan ve tarihsel zamanla sınırlı olmayan ahlak, bütün insanları, yaşamlarının bütün karmaşıklığı içinde kaplar. Başka bir ifadeyle ahlak, bireysel olarak kişilerin maddi ve manevi varlığının bütünlüğünü korumayı amaçlar. Buna karşılık zaman ve mekanla sınırlı hukuk topluluğu, bu topluluğa üye olan kişileri, yapay olarak oluşturulan subjektif hak sahibi kişi statüsüne girdikleri ölçüde koruyabilir. Dolayısıyla hukuk-ahlak ilişkisi, bir tabi olma veya ikincillik ilişkisi değil, bir tamamlayıcılık ilişkisidir (Habermas, 2008a, s. 262).

Hukuk ile ahlak arasında doğal hukukçuların savunduğu türden bir hiyerarşi olduğu düşüncesi, Habermas'a göre yanılıcıdır. Düşünüre göre hukuku daha çok ahlakın işlevsel bir

tamamlayıcısı olarak görmek gerekir. Pozitif yürürlüğü ve meşruluğu olan, mahkemeler önünde dava konusu edilebilen hukuk kuralları, ahlaki olarak karar veren ve hareket eden kişileri salt subjektif bilinçten kaynaklanan ahlak kurallarının yol açabileceği kavramsal, edimsel ve toplumsal yükümlülüklerden kurtarabilir. Empirik açıdan bakıldığında hukuk, yalnızca belirsiz ve çelişkili sonuçlara yol açma riski taşıyan ahlakın bu tür zaafalarını telafi edebilir. Fakat bu durum, yargıyı ve yasama organını hukuk kurallarının ahlakla uyumlu olması yönünde çaba gösterme yükümlülüğünden kurtarmaz. Bununla birlikte hukuk kuralları öyle somut düzenlemelerdir ki, hukukun meşruluğu yalnızca ahlak ilkelerine ters olmama şartına indirgenemez (Habermas, 2008a, s. 262-263). Pozitif hukuk, bireysel vicdana dönüşmüş olan ahlakiliğin işlevsel olarak gerekli bir tamamlayıcısı olarak da anlaşılabilir. Demokratik anayasal devletlerin hukuk düzeni, ahlaki bir içerik barındırır. Bu içeriğin gerçekleştirilmesi için ise hukuk düzeni, yalnızca muhataplarının iyi niyetine bağımlı değildir. Fakat hukukun muhataplarını onun yasa koyucuları haline getiren demokratik yasa yapım süreci, katılımcı bir yurttaşlık anlayışına ve hukuken zorunlu olmayan saiklere bağımlıdır (Habermas, 1997a, s. 72).

Modern hukukla birlikte gerçekleşen hukuk-ahlak ayırımının sonucu olarak, meşruluk alanının bir bütün olarak pratikte haklı çıkarılmayı gerektirmesi sorunu da ortaya çıkar. Ahlak içermeyen fakat itaat talep eden hukuk alanı, ilkelerle temellendirilmiş bir ahlaka işaret eder. Hukuk düzeninin pozitifleştirilmesinin asıl başarısı, temellendirme sorunsalının ortadan kaldırılması değil, yerinin değiştirilmesidir. Hukuki bilincin gelenek sonrası yapısı, haklı çıkarma sorunsalını temellere ötelenebilen, fakat ortadan kaldırılamayan bir ilkeler sorunu biçiminde keskinleştirir. Biçimsel olarak ortaya konulmuş burjuva anayasalarında içerilen temel haklar kataloğu, zorunlu hale gelmiş bu haklı çıkarmanın bir örneğidir (Habermas, 2001, s. 280-281).

Dolayısıyla hukuk, gelenek sonrası dönemde ahlaktan ayrılrsa da haklar sistemi ve anayasal devletin ilkeleri, evrenselci özünden dolayı ahlakla uyum içindedir (Habermas, 1994b, s. 137). Ahlaki söylemler, hukuki gerekçelendirmede hukuka dahil edilebilmektedirler (Habermas, 1986, s. 220). Bu konuda "tercüme" metaforunu kullanan düşünürü göre karmaşık toplumlarda ahlakilik, hukuki koda çevrilerek yerel düzeyin de ötesinde etkili olabilir (Habermas, 2008b, s.110). Yaşam dünyasının toplumsal bileşenlerinden olan hukuk normları, tıpkı devletin yaptırım gücüyle donatılmamış olan diğer eylem normları gibi ahlaksallaştırılabilirler. Değiştirilmiş meşrulaştırma temelleri, hukuk normlarının varlığına doğrudan doğruya dokunmazlar. Fakat pozitif hukukun Habermas'ın deyişiyle "sınır durumlarda" devrimci bir biçimde değiştirilmesi için bir itici güç görevi görebilirler (Habermas, 2001, s. 819). Düşünürün

bahsettiği temellendirmenin nasıl yapılacağı veya hukukun meşruluğunu neyin sağlayacağı ise otonomi kavramlaştırmasıyla ve prosedürel hukuk anlayışıyla açıklanmaktadır.

Hukuk Devleti ile Demokrasi Arasındaki İçsel İlişki: Özel Otonomi ve Kamusal Otonomi Birliği

Geç kapitalizmin krizini analiz eden Habermas bu kavramlaştırmasını, devlet kapitalizmi içerisinde dahi bütün toplumsal gelişmelerin krizleri içinde barındırdığı hipotezine dayandırır. Kriz kavramı ona maruz kalan öznenin bakış açısından ayrı düşünülmemeyeceği için, bir süreci kriz olarak adlandırmak, ona normatif bir anlam yükleme gerekliliğini zımni olarak içerir (Habermas, 1992, s. 1). Siyaset büyük oranda pragmatik bir iş haline geldiği zaman, kitlelerin büyük bir kısmı siyasal sisteme bağlılık hissetmez ve eğer sistem de daraltılmış amacını gerçekleştirme konusunda (örneğin ekonomik büyümeyi sürdürme konusunda) başarısız olursa, kolayca ondan yabancılaşır. Giderek yaygınlaşan bu şartlar altında siyasal sistem, Habermas'ın meşruluk krizi adını verdiği durumla karşı karşıya gelir. Yani siyasal düzen, sınırlı ve teknokratik karakterinden dolayı yönetmek için ihtiyaç duyduğu meşru otoriteden yoksun kalır. Habermas'a göre ekonomik karşıtıklardan ziyade meşruluk krizine eğilimli oluş, modern kapitalizmin en derin çelişkisidir. Sınıf ayrımı ve ekonomik istikrarsızlığın on dokuzuncu yüzyılda emek hareketine yol açması gibi, ortaya çıkan bu çelişki de yirminci yüzyılda yeni toplumsal hareketlere neden olma eğilimindedir (Giddens, 2015, s. 175).

Meşruluğun asıl kaynağı ise bireylerin önceden belirlenmiş iradesi değil, bu iradenin oluşması, başka bir deyişle müzakere süreçleridir. Meşru bir karar genelin iradesini temsil etmez, zaten genelin müzakeresinden ortaya çıkar (Habermas, 2003b, s. 43). Modern anayasal devletin ahlaki bir olumlamaya hem gereksinimi hem de gücü olduğunu savunan Habermas'a göre hukuk devletinin, vatandaşlarından, hukuk düzenini cezalandırılmak korkusundan dolayı değil, gönüllü olarak tanımalarını talep eden son derece yüksek bir meşruluk iddiası bulunmaktadır. Hukuk kurallarına bağlılık, hukuk düzeninin kendisiyle ilgili ortaya attığı normatif adalet iddiasının makul oluşu nedeniyle gönüllü olarak benimsenmesinin bir sonucu olmalıdır. Normal koşullarda bu benimseme, hukuki düzenlemelerin anayasal organlarca görüşülüp tartışıldığı ve meclislerce kararlaştırıldığı varsayımına dayanır. Ancak meşruluk kazandıran bu sürecin kendisi, anayasal organların hukuka uygun işleyişinin ve nihayet hukuk düzeninin bütününe meşruluğu sorusuna yanıt vermez. Anayasanın geçerliliğinin pozitif hukuka uygun olmalarına bağımlı olmayan prensiplerle olumlanabilmesi gerekir. Bu sebeple modern devlette

yurttaşların hukuka itaat etmeleri, o devletin benimsenebilecek değerlerde ilkeler üzerine kurulmuş olması koşuluna bağlıdır. Başka bir deyişle demokratik bir devlet, meşruluğunu sadece hukukiliğe dayandırmadığı için yurttaşlarından mutlak değil, sadece ilkesel anlamda bir itaat bekleyebilir (Habermas, 2014, s. 129-130). Hukuka itaat koşulsuz değil, nitelikli veya rasyonel bir itaattir. Anayasalar dokunulamaz ve devredilemez insan haklarının varlığını tanıyarak bunu kabul etmiş olurlar (Habermas, 1985, s. 135).

Hukuk devleti ve demokrasi arasında uzlaşmaz bir gerilimin bulunması, modern siyasi düşüncenin temelindeki "efsanelerden" biri olarak görülmektedir (Holmes, 1997, s. 195). Jean Cohen ve Andrew Arato, Habermas'ı cumhuriyetçi demokrasinin bir temsilcisi olarak okumaktadır (Cohen ve Arato, 1994, s. 568). Fakat Lasse Thomassen'e göre böyle bir okuma, bahsedilen kavram ikilisini birbirine eş olarak gören Habermas için adil değildir (Thomassen, 2008, s. 163-164). Gerçekten de Habermas, hukuk teorisi ile demokrasi teorisi arasında yalnızca tarihsel değil, kavramsal ya da içsel bir bağ olduğunu savunmaktadır. Düşünüğe göre hukuk devleti ve demokrasi, biri diğerini öncelemeyen ve eş değere sahip olan iki kavramdır (Habermas, 2008a, s. 260).

Habermas, hukuk ile siyasetin akademisyenler arasında hep bir arada anılmasına rağmen onları farklı disiplinlere ait kavramlar olarak görmeye alıştığımızı belirtmektedir. Hukuk kavramı hukuk bilimi tarafından, demokrasi kavramı siyaset bilimi tarafından ele alınmakta; hukuk devleti normatif açıdan hukukçuların, empirik açıdan da siyaset bilimcilerin ilgi alanına girmektedir. Bu bilimsel iş bölümünde hukuk devleti ve demokrasi, bize birbirinden farklı kavramlar olarak görünmektedir. Bu konuda haklı gerekçeler de yok değildir. Örneğin her türlü siyasi iktidar hukuk aracılığıyla hüküm sürdüğünden, siyasi iktidarın henüz hukuk devleti ilkesine uygun olarak kullanılmadığı durumlarda dahi bir hukuk düzeninin varlığından söz edilebilmektedir. Benzer bir biçimde, hükümet usullerinin henüz demokratikleşmediği durumlarda da hukuk devleti mevcut olabilmektedir. Dolayısıyla hukuk devleti ilkesine uygun olmayan hukuk düzenleri olabileceği gibi demokratik bir anayasaya sahip olmayan hukuk devletleri de olabilir. Fakat hukuk devleti ve demokrasi kavramlarının farklı disiplinler tarafından ele alınmasını haklı çıkaran empirik verilerden hareketle, demokratik olmayan bir hukuk devletinin normatif açıdan mümkün olabileceği sonucuna varmamak gerekir (Habermas, 2008a, s. 259-260).

Habermas'a göre günümüzde pozitif hukuk, meşruluğunu (doğal hukuk anlayışlarında olduğu gibi) daha yüksek bir hukuktan alamaz. Modern hukukun meşruluğu, bütün yurttaşlarına

aynı ölçüde sağladığı otonomiden kaynaklanır. Devlet tarafından yaptırıma bağlanan normların yasa koyucunun her zaman değiştirilebilen kararlarına dayanması biçiminde ifade edilebilecek olan pozitiflik ile bu şekilde üretilen hukuk normlarının bütün hukuk kişilerine eşit düzeyde otonomi sağlaması yönündeki meşruluk arayışı, modern hukukun iki temel özelliğini oluşturur. Düşünüre göre ikinci özelliğin veya meşruluk şartının yerine getirilebilmesi için demokratik bir yasama usulüne ihtiyaç olduğu açıktır. Pozitif hukukun cebriliği ve değişkenliği ile hukuk koyma usulünün meşruiyet kurucu işlevi arasında kavramsal bir bağ olduğu, bu şekilde ortaya çıkmaktadır (Habermas, 2008a, s. 260).

Hukuk ve demokrasi teorileri arasında bulunan bu kavramsal bağ, Habermas'a göre hukukun günlük uygulamalarında hâkim olan ön kabullerin derinliklerine işlemiş durumdadır. Hukukun bir yandan muhataplarına karşı bazı düzenlemeler yaparken bir yandan da onlardan itaat beklemesi biçiminde ortaya çıkan çelişki, bu durumun bir örneğidir. Modern hukuk, muhataplarına aynı anda iki yüzünü göstererek onların hukuka yaklaşımlarında iki seçenek sunmaktadır. Buna göre kişiler, hukuk normlarını hareket alanlarına getirilen birer fiili sınırlama olma anlamında salt emir olarak değerlendirip muhtemel kural ihlallerinin hesaplanabilir sonuçları konusunda stratejik davranabilirler. İkinci bir seçenek olarak ise normları geçerli talimatlar olarak görüp edimsel bir tavır alarak, hukuka ona saygılarından dolayı uyabilirler. Devlet bir yandan normlara ortalama bir itaati (gerektiğinde cezalandırma yoluyla) temin etmekte, bir yandan da normun kendisinin meşru olarak doğabilmesi için kurumsal ön şartlar koymakta, böylece hukuka, ona duyulan saygıdan dolayı uymak mümkün olabilmektedir. Habermas'a göre bir hukuk normu, devlet aynı anda bu iki unsuru garantilediği zaman geçerlilik kazanmaktadır (Habermas, 2008b, s. 447-448). Düşünüre göre Kant da hukuk kurallarına itaat edilebilmesi için şart olan bu iki hususun önemine işaret etmektedir. Buna göre hukuk kuralları öyle yapılmalıdır ki, bu kurallar hem cebir kuralları hem de özgürlük kuralları olarak değerlendirilebilsin. Habermas'a göre bu iki özellik, günümüzdeki hukuk anlayışının temelini oluşturmaktadır. Bir hukuk kuralının geçerliliği, devletin hukuku fiilen icra etmesiyle eşzamanlı olarak meşru hukuk yapma usulünü de güvence altına almasına bağlıdır. Başka bir ifadeyle, hem ihlal edilmesi halinde yaptırımların harekete geçirileceği normlara uygun davranış anlamında hukukilik, hem de hukuk kurallarının herkes tarafından gözetilmesine imkân verecek türden bir meşruluk, modern hukukun iki temel özelliğidir (Habermas, 2008a, s. 260-261).

Habermas'a göre tıpkı ahlakta olduğu gibi hukuktan da tüm katılımcıların ve ilgililerin otonomisini güvence altına alması beklenir. Dolayısıyla pozitif hukukun meşruluğu, özgürlüklere

güvence sağlama işlevinden kaynaklanır. Fakat pozitif hukuk, otonomi konusunda ahlak kurallarında karşılığı olmayan bir ikiliğe veya bölünmeye neden olmaktadır. Kantçı anlamda ahlaki otonomi, bütünlük arz eden bir kavramdır. Bireylerin bizzat kendilerinin vardıkları veya başkalarıyla birlikte vardıkları tarafsız yargılara göre hareket etmelerini ister. Hukuk kurallarının bağlayıcılığında ise yalnızca fikir ve yargı oluşturma süreci etkili olmaz. Burada, hukuku yapan ve uygulayan kurumların herkes için bağlayıcı kararları da devreye girer. Bu sebeple rollerin bir yanda hukuku yapanlar ve uygulayanlar, bir yanda da hukuka tabi olanlar şeklinde bölüşülmesi, kavramsal bir zorunluluk olarak karşımıza çıkar. Ahlak alanında tek parça olan otonomi, hukuk alanında özel otonomi ve kamusal otonomi şeklinde ikili bir yapı sergilemektedir. Habermas'a göre bu iki otonomi, bir diğerine zarar vermeyecek şekilde uzlaştırılmalıdır. Özel hukuk kişilerinin subjektif hareket özgürlüğüyle vatandaşların kamusal özgürlüğü, birbirini karşılıklı olarak mümkün kılar. Dolayısıyla özel otonomi ve kamusal otonomi, karşılıklı olarak birbirinin ön şartıdır (Habermas, 2008a, s. 262-263).

Özgürlükleri güvenceleyen kamu erki ile özel hukuka göre örgütlenmiş iktisadi toplum arasındaki ilişkinin kamu hukuku tarafından tesisi, Habermas'a göre bir yandan kamu hukukuyla özel hukukun keskin bir şekilde ayrılmasında ısrar eden liberal temel haklar teorisine, diğer yandan da demokrasiz bir hukuk devleti oluşumuna dayanır. Devlet bireyleri ve toplumu yurttaş hürriyetiyle donatmış, yarattığı genel hukuk düzeni ve onun güvenceleri aracılığıyla bu konumu muhafaza etmiş, ancak toplum da tek tek bireyler de siyasal özgürlüğe kavuşmamışlardır. Başka bir deyişle, devlette yoğunlaşan siyasal karar erkine katılamamışlar ve bu erke aktif bir biçimde katkıda bulunabilecekleri kurumsallaşmış imkanlardan yoksun kalmışlardır. Bu tarihsel arka plan, devlet erkini ancak iktisadi vatandaşlarını siyasal vatandaşlar sıfatıyla çıkarlarını dengelemeye veya yaygınlaştırmaya ehil kılacak, böylece bu erkin toplumun kendi kendisini örgütlemesinin aracı olarak erimesini sağladığı ölçüde siyasal işlev görme yetisi kazanabilecek bir kamusaliteğe işaret edecektir. Özgür iradeleriyle birleşmiş toplum üyelerinin kamusal iletişimiyle işleyen bu öz-örgütlenme fikri, devletle toplum arasındaki ayrışmanın açılmasını gerektirecektir (Habermas, 2003b, s. 25-26).

Demokratik bir ilke olarak kamusal alan kavramının kendisi de yurttaşların ortak meselelerini eşit ve özgür katılımı, yani söz, irade ve eylemle halletmeye çalıştığı bir mekânı ifade eder. Bu sebeple bir toplumda var olan kamusal alanın genişliğini ve sınırlarını düşünce, ifade, bilgiye erişme, tartışma, toplanma, örgütlenme ve tanınma özgürlüklerinin gelişmişliği ve herkesi kapsayıcılığı belirler. Yurttaşların hem temel haklarını hem de kamusal haklarını güvence

altına almak devletin görevi olup, anayasal hukuk devleti ilkesi de bunu sağlar. Kamu hukukunda teorik olarak kamu erkinin alanı olarak devletten bahsedildiğinde, bunun hukukun üstünlüğü ilkesinin bağlandığı bir devlet teşkilatı ve işleyişi olduğu bilinir. Öyleyse “kamusal alan” kavramının öncelikle politik kamusal alan, yani tarihsel ve ilkesel olarak devlet aygıtında yoğunlaşmış keyfi ve baskıcı iktidarı eleştirel olarak denetleyen ve dönüştüren demokratik muhalefetin alanı olarak anlaşılması gerekir (Özbek, 2004, s. 32).

Bireysel haklar ise yasa yapmanın hem sonucu hem de ön koşuludur. İnsan hakları, kolektif irade oluşumu ve dolayısıyla demokrasi için yalnızca bir araç olmayıp, aynı zamanda mutlak bir statüye sahiptir. Başlı başına kendinde bir değer taşır. Kolektif irade oluşumundan önce gelir ve onu sınırlarken, aynı zamanda herkese açık bir tartışma vasıtasıyla haklı gösterilir. Dolayısıyla bireysel haklar, siyasal aktörlerin bireysel otonomilerinin veya kanun koyucunun otonomisinin kısıtlamaları olarak görülmemelidir. Nitelikli bir kamusal iradenin oluşumu özgür bireylere bağlıdır. Fakat özgür irade oluşumunun koşulları ancak kolektif olarak kurulabilir ve anlaşılabilir. Bu durum, hukuk devleti ve demokrasinin eşit olarak gerekli ve birbiriyle kıyaslanamaz kavramlar oluşlarını da açıklamaktadır. İnsan hakları tarafından garanti edilen bireysel özgürlük, yasa yapma sürecinin hem koşulu hem de sonucudur (Eriksen ve Weigard, 2003, s. 149). Hem özel alandaki özgürlüğü ve hukuki kişiliği inşa edip garanti altına alan liberal haklar, hem de kamusal alanı hep birlikte ve birbirini ikna yoluyla karar vererek katılımcı şekilde düzenlemeyi, sürekli dönüştürmeyi mümkün kılan demokratik haklar, ancak politik birliğin inşası esnasında ve eş zamanlı olarak ortaya çıkmış olabilirler. Özel alanla ilgili olan otonomi fikri ve pratiği ile kamusal alanla ilgili olan otonomi fikri ve pratiği, birbirini karşılıklı olarak inşa eder ve daha da önemlisi mümkün kılar. Liberal hakların içerdiği hukuki kimliğin temellendirilmesi süreci demokrasiyi, demokrasi yoluyla yasa yapma süreci ise liberal hakların kurduğu yasal kişiliği gereklilik haline getirir (Bilgen, 2007, s. 69). Dolayısıyla hukuk devleti ile demokrasi arasında bir üstünlük ilişkisinden söz edilemez. Bu ilişkide yurttaşlar bir yandan kamusal otonomilerini makul ölçüde kullanabilmek için özel otonomilerinin sağladığı bağımsızlığa ihtiyaç duymakta, diğer yandan da özel otonomilerinin uzlaşmacı bir biçimde düzenlenmesi için kamusal otonomilerini makul ölçüde kullanmaya ihtiyaç duymaktadırlar (Habermas, 2008a, s. 266).

Modern hukuk devleti kavramında artık tarihi birikim olarak içerilmekte olan bireysel özgürlük ve sosyo-ekonomik haklar beraberliği, Habermas için günümüzün karmaşık toplumlarında yaşanmakta olan, özlü ve kapsamlı bir ahlaki öğreti ile çözülmesi de imkânsız olan meşruiyet sorunlarının üstesinden gelmesine yardım edecek bir altyapı işlevine sahiptir. Bu

altyapı üzerinde gerçekleştirilecek olan iletişimsel demokrasi pratiğinin prosedürel nitelikleri, çağdaş karmaşık toplumlarda meşruiyet sorununu çözüme imkanı sunmaktadır. Bu niteliklerin özünde ise ne liberal hukuk devleti anlayışının ne de sosyal hukuk devleti anlayışının da kavrayabildiği bir biçimde, özel otonomi ile kamusal otonominin birlikteliğini gerçekleştirmek yatmaktadır (Köker, 2007, s. 46).

Prosedürel Hukuk Anlayışı

Burjuva formel hukuku ve refah devletinin “maddileştirilmiş” hukuku, Habermas için modern hukukun tarihinde en başarılı olmuş ve bugün de hala birbiriyle yarışmakta olan iki paradigmadır. Düşünür, söylem kuramı temelinde üçüncü bir hukuk paradigması ortaya koyarak, liberal hukuk ve refah devleti hukukunu aşan bir yorum yapma amacıyla olduğunu belirtmektedir (Habermas, 2008b, s. 195).

On dokuzuncu yüzyıla egemen olan burjuva formel hukuk modelinin liberal paradigması, devletin etkinliğinin minimal düzeyde olmasıyla bireysel özgürlüğe, hukuk önünde biçimsel eşitliğe ve hukuki kesinliğe öncelik verir. Liberal hukuk anlayışı temel olarak yaşam, özgürlük ve mülkiyet haklarının korunması ve önündeki engellerin kaldırılması amacıyla taşır. Bu hukuk anlayışına, devletin bahsedilen haklara müdahalesinin yasalarla sınırlanmış olduğu bir devlet anlayışı karşılık gelir. Buna göre devlet, toplum alanına müdahalede minimal yetkilere sahip olacak, bireylerin haklarını kullanmalarına engel oluşturmayacak bir yapıda biçimlendirilecektir. Fakat bu sırada toplumsal eşitsizlikler ve kapitalizmin kontrolsüzlüğüyle ilgili diğer problemler, özellikle yirminci yüzyılda toplumsal faydanın maddi amaçları için hukuku bir araç olarak kullanma yönündeki çabaları harekete geçirmiştir (Rehg, 2008, s. xxxii; Yükselbaba, 2012, s. 333).

Burjuva formel hukukunun reformist eleştirisinden refah devleti modeli doğmuştur. Bu anlayışa göre mülkiyet hakkı ve sözleşme özgürlüğünün her şeyin üstünde olduğu özel hukuk biçiminde kurumsallaşmış olan ekonomik toplum, kamu yararından ve devletten ayrılarak piyasa mekanizmalarının spontane işleyişine bırakılmıştır. Bu “özel hukuk toplumu”, piyasa katılımcıları olarak kendi çıkarlarını rasyonel bir biçimde gözeten hukuk kişilerinin otonomisine uygun hale getirilmiştir (Habermas, 1995, s. 772). Refah devleti hukukunu “maddileştirilmiş” olarak nitelerken Habermas'ın kastı, refah devleti modelinde maddi toplumsal hedeflerin ve sosyal yardım, sosyal güvenlik, ticaretin kurallara bağlanması gibi değerlerin

gerçekleştirilmesine önem verilmesidir (Rehg, 2008, s. xxxii-xxxiii). Habermas'ın refah devleti eleştirilerini takip ettiği Weber, buradaki düzenleyici hukuk anlayışını “özel hukukun maddileşmesi” olarak ifade eder. Burada da maddileşme, refah devleti anlayışına dayanan yasal düzenlemeler anlamındadır. Hem yönlendiren hem de dengeleyen aktif devletin müdahaleci gereklilikleri karşısında genelleşmiş bir araç olarak hukukun işlevi ve biçimi, daha geniş bir yarar sağlamanın ötesine geçerek yeni tipte ihtiyaçlara uygun olarak değişmiştir. Bu da sosyal adaletin taleplerini dengeleyici yeniden dağıtımla, istikrar sağlayıcı kontrollerle ve dönüştürücü müdahalelerle karşılamaya çalışan yasa koyucunun politikaları için araçsallaştırılmış bir hukuk düzenini ortaya çıkartır (Habermas, 1986, s. 220-221).

Habermas için hem burjuva liberal kapitalizm modeli hem de işçi sınıfının toplumsal ütopyası, bireylerin demokratik olarak kendi kaderlerini tayini açısından potansiyellerini tüketmiş görünmektedir (Fraser, 2001, s. 365). Bir yandan toplumsal çoğulculuk, paylaşılan kimlikleri parçalamış ve yaşam dünyasının konsensüs için gerekli olan içeriksel kaynaklarını aşındırmış, diğer yandan maddi yeniden üretimin işlevsel buyrukları, bireylerin amaçsal rasyonaliteye göre kendi amaçlarını gözetmekte serbest bırakıldıkları alanların artmasını gerektirmiştir. Modern hukukun görevi ise bu şartlar altında ortaya çıkan toplumsal düzen sorunlarını çözmektir. Bu sorunların çözümü, özgür seçim alanlarını düzenleyen ve sınırlayan genel normlar üzerindeki mutabakat ihtiyacını belirlemektir (Rehg, 2008, s. xix). Habermas'a göre günümüzde hukuk pratiği, ne burjuva formel hukukunun koşullara bağlı programlarına ne de refah hukukunun amaca yönelik programlarına öncelik vermektedir. Organizasyonel ve prosedürel normların genişlemesi, karmaşık konuları ve itaatsiz fonksiyonel alanları kurallara bağlama yükünü kesinlikle hafifletmemektedir. Dolayısıyla bu hukuk düzeninin şeffaf olmayan ve tutarsız yapısı, bilinen alternatiflerin ötesinde yeni bir paradigma arayışını harekete geçirmiştir (Habermas, 2008b, s. 390).

Düşünüre göre toplumsal sözleşme teorileri, yurttaşların otonomisini, tarafların özgür seçimlerini sözleşmeye bağlaması anlamında burjuva sözleşme hukuku kategorisinde incelemiştir. Fakat toplumsal düzeni temellendirme konusundaki Hobbesçu sorun, bağımsız aktörler tarafından yapılan rasyonel seçimlerin tesadüfi kesişimi yönünden tatmin edici bir biçimde çözülememiştir. Bu durum Kant'ı doğa durumundaki (sonradan John Rawls'u orijinal durumdaki) tarafları, ahlaki kapasiteyle donatmaya yöneltmiştir. Habermas ise kendisinin müzakereci teorisinin bu deontolojik ahlakilik anlayışının farklı bir yorumunu sunduğunu ve sözleşme teorisinin yerini aldığını belirtmektedir. Buna göre hukuk topluluğu, kendisini

toplumsal sözleşme yoluyla değil, söylemsel olarak ulaşılan uzlaşma yoluyla kurmaktadır (Habermas, 2008b, s. 449).

Habermas'a göre prosedürel hukuk paradigması, bu zamana kadar birbiriyle yarışan liberal hukuk ve refah devleti hukuku paradigmalarına kıyasla, karmaşık toplumlar için daha uygundur (Habermas, 1995, s. 772). Prosedürel hukuk paradigması, demokratik fikir ve irade oluşumunun iletişimsel ön varsayımlarını ve prosedürel koşullarını meşruluğun yegâne kaynağı olarak öncelikli kılar. Bu anlayış, pozitif hukukun meşruluğunu daha yüksek bir hukuktan aldığı Platonist anlayışla da, yasama kararlarının olumsuzluğunun ötesindeki bütün meşruluğun empirist inkarıyla da bağdaşmaz (Habermas, 2008b, s. 450). Buradaki "prosedürel" terimi, kurumsallaşmış prosedürlerin otomatik işleyişi anlamında değil, formel kurumlar ile yaşam dünyasının özel merkezlerinde yerleşik kamusal alandaki iletişimler arasındaki etkileşim süreci anlamında kullanılır (Outhwaite, 2009, s. 141).

Politik yasa koyucu tarafından her zaman değiştirilebilecek olan hukuk kurallarının meşruluğunu temellendirenin ne olduğu sorusu, kapsamlı dünya görüşlerinin ve kolektif olarak bağlayıcı ahlak kurallarının parçalanmış olduğu, gelenek sonrası ahlaki bilincin bir zamanlar din veya metafizikle temellendirilen doğal hukuka ikame edilemediği çoğulcu toplumlarda kritik hale gelmiştir. Bu sebeple de hukuk yapımında demokratik prosedürler, meşruluğun tek post-metafizik kaynağıdır. Habermas, bu prosedürlere meşrulaştırıcı bir güç veren şeyin ne olduğu sorusuna ise basit ve ilk bakışta pek mümkün görünmeyen bir cevap verilebileceğini belirtmektedir. Buna göre demokratik prosedürler, sorunlar ve katkıların, bilgi ve "akılların" serbestçe yayılmasını mümkün kılmakta, politik irade oluşumuna söylemsel bir özellik vermekte, dolayısıyla prosedürlerin akla uygun olduğu konusundaki yanlılanabilir varsayımı da temellendirmektedir (Habermas, 2008b, s. 448). Düşünür, prosedürel hukuk anlayışını hukukun araçsallaştırılarak yaşam dünyasına müdahalesini engelleme bir yolu olarak önermektedir. Yaşam dünyasındaki ve politik sistemdeki kurumsallaşmış karar verme süreçlerindeki bozulmalar, prosedürel karar verme süreçleri yaratılarak yeniden tesis edilecektir. Bu anlayışın sonunda ulaşılan nokta, temelinde eşit ve özgür yurttaşların hukuk altında birliği ve kendi kaderini tayin fikrinin yattığı demokratik anayasal devlettir (Yükselbaba, 2012, s. 342).

Habermas'a göre hukuk kişileri, kendilerini muhatap oldukları yasanın aynı zamanda yasa koyucuları olarak gördükleri sürece özerktirler. Düşünürün "kendi yasasını yapma" (self-legislation) olarak adlandırdığı bu gereklilik, politik yasa koyucu tarafından kabul edilen ve ahlaki olarak temellendirilmiş haklar olarak eşit özgürlük haklarına yalnızca sahip olmakla

karşılanamaz. Zira “ahlaki yasa koyucu” olmak, bu hakların bahşedildiği muhataplar olarak hukuk özneleri olmakla özdeş değildir. Ahlaki kişiler olarak her bir hukuk öznesinin bu temel hakları onaylaması da yeterli değildir. Hukukun muhataplarının yine kendileri tarafından yaratılan hukuk düzenini doğru bir şekilde anlayabilmeleri, ancak hukuk yapımına katılımı mümkün olabilir. Meşru hukuk, ancak hukuka itaat etmenin rasyonel saiklerini yok etmeyen bir hukuki zorlama biçimiyle bağdaşabilir. Zorlayıcı özelliğine rağmen hukuk, muhataplarını kendisine uymaya mecbur bırakmamalı, bunun yerine onlara iletişimsel özgürlüklerini kullanma seçeneğini sunmalıdır. Dolayısıyla yurttaşların kendi yasasını yapması, tek tek bireylerin ahlaki yasa koyuculuğuna indirgenmemelidir (Habermas, 2008b, s. 120-121). Demokratik kurucu iktidarın önceden var olan insan haklarını yalnızca pozitif hukuka aktarmasının beklenmesi, bu düşünceyle bağdaşmaz. Öte yandan bireyler, yasama sürecinde otonomilerini hayata geçirmelerini sağlayacak araçların seçimi konusunda özgür değillerdir. Bireyler yasama sürecine birer hukuk kişisi olarak katıldıklarına göre, “kendi kuralını kendi koyma” biçiminde ifade edilebilecek olan demokratik düşünceye de yine hukuk aracılığıyla gerçeklik kazandırılmalıdır. Hukuk kişilerinin kamusal alanda kendilerini uymak zorunda oldukları kuralların aynı zamanda yapıcısı olarak hissedebildikleri zaman otonom olabilecekleri görüşü, hukuk devletiyle demokrasi arasındaki içsel bağlantı düşüncesine de hizmet etmektedir (Habermas, 2008a, s. 263-265).

Hukukun refah paradigması, yalnızca yaşam koşullarının adil dağıtımını problemine yönelmiştir. Adaleti dağıtıcı adalete indirgeyerek, meşru hakların özgürlüğü garantileyici anlamını gözden kaçırmıştır. Buradaki adil toplum tasarımı, özgürlük vaadi ve insan onuruyla ilgilidir. Eşit hukuki statü ve eşit muamelenin dağıtıcı görünümü, her bireyin özgürlüğü ve onurunu garantileme amacıyla olan hukukun evrenselci özelliğinden kaynaklanmaktadır. Fakat Habermas’a göre çözüm refah değil, otonomidir. Bir hukuk topluluğunda bir kişinin özgürlüğünün başkasının baskısıyla elde edilmesi gerektiği sürece kimse özgür değildir. Faydaların dağıtımını hakların eşit dağıtımını sonucunda gerçekleştirir, hakların eşit dağıtımını da herkesi özgür ve eşit üyeler olarak tanımaktan kaynaklanır. Bu eşit saygı açısından bakıldığında kişiler, eşit haklarını talep edebilirler. Habermas’a göre liberal paradigmanın hatası, adaleti hakların eşit dağıtımına indirgemekte yatmaktadır. Hakların eşit dağıtımının sanki bir eşya dağıtımını söz konusuymuş gibi düşünülmesi, hakları bölüşülebilir ve sahip olunabilen eşyalara özdeş kılmasıdır. Hakları birlikte tüketilen müşterek eşyalar olarak görmek de eşit derecede hatalıdır. Haklardan ancak uygulandıkları zaman yararlanılabilir. Kendi kaderini tayin, meşru bir

biçimde üretilen normlardan türetilen bu hakların uygulanmasında kendini gösterir. Bu sebeple de hakların eşit dağıtımı, yurttaşların yasa yapım sürecinde rol alarak uyguladıkları kamusal otonomiden ayrı düşünülemez (Habermas, 2008b, s. 418-419).

Habermas'ın düşüncesinde hukuk ve siyaset kurallarının ucu, olgusal açıdan açıktır. Bunlar toplumsal yaşamın kuralları tarafından devamlı olarak tartışılmaya, değerlendirilmeye ve dönüştürülmeye tabidir. Bu nedenle de yasaların yapılması ve uygulanması, mutlaka onlardan etkilenen kişilerin katkılarını gerektirir (McCormick, 2015, s. 138). Hukukun özerkliğini belirleyen ve kolonileştirilmesinin önüne geçilmesini sağlayan şey, normların oluşumuna onlardan etkilenen herkesin katılımıdır. Katılımcıların irade oluşumlarının tarafsız olmasına yönelik yasama ve hukuki karar vermede kurumsallaşmış prosedürlerin varlığı garanti altına alınmalıdır. Gerçekleştirilmiş bir demokrasi olmadan özerk hukuk da olamaz (Yükselbaba, 2012, s. 343).

İçerisinde informel ve kurumsallaşmamış fikir ve irade oluşumu süreçlerinin gerçekleştiği iletişim biçimleri, hukuk düzenince korunarak toplumun her yerine yayılmıştır. Bir hukuk düzeni de ancak yurttaşlarının özel ve kamusal otonomisini eşit olarak koruduğu süreç meşrudur. Fakat aynı zamanda bu hukuk düzeni, meşruluğunu bu otonomilerin kendilerini içinde ifade ettikleri ve sınıdıkları iletişim biçimlerine de borçludur. Dolayısıyla hukukun meşruluğu, tahrif edilmemiş kamusal iletişim biçimlerine ve özel alanın iletişimsel altyapısına bağlıdır. Prosedürel hukuk anlayışının temeli de burada yatar (Habermas, 2008b, s. 409). Modern hukuk düzeni, meşruluğunu ancak kendi kaderini tayinden türetebilecektir. Bu düşünce, kişinin kendi özgürlüğünü ancak kendi iradi rızasıyla sınırlaması halinde bu sınırlamanın meşru ve dolayısıyla da o kişinin özgürleşmiş olacağı anlamına gelmektedir. Buna göre yurttaşlar kendilerini her zaman, onlara hitap eden kurallara tabi konumdaki kişiler olarak bu kuralların koruyucuları konumunda görebilmelidirler (Köker, 2007, s. 44). Hukuk düzeninin meşruluğu, bu hukuk düzenine tabi olan yurttaşların sadece tabi olmalarına değil, aynı zamanda onun sahibi ve kaynağı olmalarına da bağlıdır. Bunun için de hukuk devleti normatif açıdan mutlak surette demokrasiyi gerektirmektedir. Hukuk devleti ile demokrasinin meydana getirdiği bu ikili, her biri diğeri için olmazsa olmaz bir bütün teşkil etmektedir (Vergin, 2017, s. 51-52).

Habermas'a göre hukuk devleti ile demokrasi arasındaki içsel ilişki ciddiye alındığı anda, haklar sisteminin ne eşit olmayan toplumsal koşullara, ne de kültürel farklılıklara kapalı olduğu görülecektir. Böylesi seçici bir okumanın körlüğü, bireysel hakların taşıyıcılarına öznelerearası olarak kazanılan bir kimlik atfettiğimiz anda kaybolacaktır. Kişiler (ve dolayısıyla hukuk kişileri) ancak bir toplumsal bütünleşme süreci yoluyla birey olabilirler. Doğru anlaşılacak bir haklar

kuramı, bireyin bütünlüğünü onun kimliğinin olduğu yaşam bağlamları içinde koruyan bir tanıma politikasını gerektirir. Bunun için bireyci bir biçimde tasarlanmış olan haklar sisteminin kendisini düzeltmeye gerek yoktur. Gerekli olan tek şey, haklar sistemini sürekli olarak gerçekleştirmektir. Düşünürü göre bunun toplumsal hareketler ve siyasi mücadeleler olmaksızın gerçekleştirilebilmesi ise pek mümkün değildir. Örneğin tarihsel olarak feminizm, karşısındaki güçlü dirence rağmen hukuki ve politik amaçlarına ulaşana kadar tekrar tekrar birçok girişimde bulunmaya devam etmiştir (Habermas, 1994b, s. 113).

Bu anlamda Habermas, örgütlenmemiş iletişim ağları ve siyasal kurumların dışında kalan eylemler anlamında “vahşi” kamu olarak adlandırdığı olguya büyük önem atfetmektedir. Düşünürü göre parlamenter prosedürlerle yapılan düzenleme faaliyeti, sorunları görmek ve belirlemekten ziyade onların üstesinden gelmekten ibarettir. Bu süreç, sorunlara yeni yollarla yaklaşımdan çok, bir sorunu çözmek için birbiriyle yarışan önerilerden birini seçmekle ilgilidir. Parlamenter organların oluşturduğu kamusal alan, genellikle haklılaştırma bağlamına yerleşmiştir. Fakat bu organlar yalnızca idarenin hazırlık işlemlerine ve devamındaki süreçlere dayanmakla kalmaz, aynı zamanda yurttaşların genel kamusal alanından doğan prosedürel olarak düzenlenmemiş kamusal alana da dayanır. Bu çoğulcu kamusal alan yapıları, anayasal hakların sağladığı garanti çerçevesinde spontane olarak gelişir. Kamusal iletişimin dolaşımı, kitle iletişim araçlarıyla ve gayri resmi olarak oluşan farklı kamuların akışıyla gerçekleşir. Bu şekilde de kurumsallaşmaya bütünüyle direnen “vahşi” bir yapı oluştururlar (Habermas, 2008b, s. 307).

Yurttaşların hukukun üretilmesine ve haklılaştırmasına katılımı, bir bütün olarak toplumun da kendisini anlamasını sağlamaktadır. Dolayısıyla hukuk, bizim “nasıl insanlar olduğumuzun” bir ifadesidir. Hukuk üzerinde rasyonel bir biçimde düşünmekle birlikte yurttaşlar, yalnızca kendi çıkarlarını değil toplum içerisinde başkalarının da çıkarlarını göz önüne almakta, onlarla nasıl bir ilişki kurmaları gerektiğini belirlemektedirler. Zira bir hukuk normuna getirilecek itirazlar, ancak başkalarının çıkarları da göz önüne alındığı zaman anlaşılabilir ve rasyonel bir biçimde yanıtlanabilecektir. Böylece Habermas’ın tasarımında hukuk, yurttaşların birbirleriyle anlaşmalarını sağlayan bir dil işlevini kazanmaktadır (Edgar, 2006, s. 85).

Bu anlayışta politik müzakereler ile karar verme süreçleri birbirinden ayrılmakta, birinci aşamayı kamusal alanda yapılan müzakereler, ikinci aşamayı ise bu müzakerelerle elde edilen kararların seçimler yoluyla parlamento düzeyine taşınması veya iktidar uygulamaları ya da yasalar şeklinde yurttaşlara geri yansıtılması oluşturur. Bir yandan yurttaşların informal politik kamusal alanı işlerken diğer yandan da yasa koyucuların, mahkemelerin ve idari yapıların

alanındaki iletişim akmaya devam eder. Bu alanlar karşılıklı olarak birbirini etkilerken kamusal güç iletişimsel güce, iletişimsel güç de yönetsel güce dönüşür. Dolayısıyla demokratik prosedürler, meşrulaştırıcı güçlerini ve toplumsal bütünleştiricilik işlevlerini yurttaşlar arasında yapılan kamusal müzakereden alırlar. Karar alma süreçlerine katılım, sistemi tekrar meşru hale getirmiş olur (Yükselbaba, 2012, s. 220-221).

Habermas'ın prosedürel hukuk anlayışı, iletişimsel gücün şartlarını, yani politik tartışmalarda herkesin eşit katılımını sağlayan formel kuralları yasalaştırır, sonra da demokratik süreci kendi haline bırakır. Düşünüğe göre bu yolla oluşan ortak kararlar demokratik adaleti sağlayacaktır. Hem demokratik hem de adil bir ortak iradenin meydana gelmesi için prosedürel hukuk ve onun yasalaştırdığı iletişim kuralları yeterlidir. Prosedürel hukuk, yasama işlevine vatandaşlığın asıl işlevi olarak bakmakla aslen politik süreçler olan yasa yapma süreçlerini güç politikalarının elinden alıp, eşitlik ve adalete yönelik bir yapısı olan iletişimsel gücün eline bırakmayı amaçlar (Bilgen, 2007, s. 68).

Sonuç

Hukuk devleti açısından bireylerin özel otonomisi için şart olan klasik temel haklar, demokrasi açısından ise yurttaşların kamusal otonomisini güvence altına alan iletişim ve katılma hakları önem taşır. Kanun egemenliğine dayanan temel haklar tek tek bireylerin otonom olmasını, halk egemenliğine dayanarak kendi kanunlarını yapma da yurttaşların otonom olmasını sağlar. Bu şekilde hukuk, özel ve kamusal otonomi için bir güvence olarak meşruluk kazanır. Bununla birlikte Habermas'a göre siyaset felsefesi, insan hakları ile halk egemenliği arasındaki gerilimi aşabilmiş değildir. Kökleri Aristoteles'e ve Rönesans'ın siyasi hümanizmine uzanan cumhuriyetçilikte yurttaşların kamusal otonomisine özel kişilerin siyasi toplum öncesi özgürlüklerinden daha fazla önem verilmiştir. Kökleri John Locke'a uzanan liberalizmde ise çoğunluğun baskıcı tavrına dikkat çekilmiş, insan hakları halk egemenliğinin üstüne çıkarılmıştır. Fakat her iki anlayış da aslında hedefledikleri noktaya ulaşamamışlardır (Habermas, 2008a, s. 264).

Habermas'a göre insan hakları ile halk egemenliği arasındaki ilişkiyi doğru bir biçimde ifade edebilmek için bu kavramları toplumsal ve ideolojik yönden çoğulcu bir ortamda hukuk yapma sürecine aynı zamanda meşruluk sağlama işlevini de kazandıran prosedürel teori açısından ele almak gerekir. Meşru bir hukuk yapma usulü için gerekli olan iletişim formlarının

hukuksal olarak kurumsallaştırılması şarttır. Hukuk devleti ile demokrasi arasındaki içsel ilişki de bu noktada karşımıza çıkmaktadır. İletişimsel özgürlüklerin yurttaşlar tarafından kamusal alanda kullanımının hukuksal olarak kurumsallaştırılması talebi, ancak insan haklarıyla karşılanabilir. Başka bir deyişle insan hakları, halk egemenliğinin kullanılmasını mümkün kılmaktadır. Bu sebeple onu halk egemenliğinin kullanılmasına getirilen bir dışsal sınırlama olarak tanımlamak yanlıştır. Aynı şekilde insan hakları da ne egemen yasa koyucu için salt bir dışsal sınır olarak tanımlanabilir ne de egemen yasa koyucunun amaçları için işlevsel bir gereklilik olarak araçsallaştırılabilir (Habermas, 2008a, s. 264-265).

Özel ve kamusal otonomiye hem olanaklı hem de birbiri açısından gerekli kılan unsur, temel hak ve özgürlüklerin aynı anda iki anlamı içermesi sebebiyledir: Hak, hem öznel hakka hem de nesnel hukuka ilişkin bir kavramdır. Öznel hakkın aynı anda nesnel hukuka karşılık gelmesi, Kant'ın evrensel hak prensibini de doğrulayacak biçimde, ancak herkesin eşit hak ve özgürlüklerinin eşzamanlı olarak temellendirilmesi ile mümkündür. Fakat Kant'tan farklı olarak Habermas, evrensel hak kavramını kendi üzerine düşünen akıl yoluyla değil, iletişimin evrensel koşullarından ve iletişimsel akıldan türetir (Bilgen, 2007, s. 68). Düşünürün hukuk devleti problematiğine katkısı ise konuyu ele alışın temellerini değiştirmesindedir. Habermas, modern hukuk devleti anlayışına yaklaşımında hukuki pozitivizmi eleştirmekte, politik bağlamdan koparılmış bir hukuk kavrayışının imkansızlığını dile getirmektedir. Fakat hukuk devletini düşünürken müracaat ettiği politika kavramından gruplaşma ve iktidar mücadelesini değil, zorunlu olarak sadece sınıflardan oluşmayan, farklı kesimlerin nihai bir uzlaşmayı hedefledikleri müzakere süreçlerini anlamaktadır (Köker, 2007, s. 43-44). Dolayısıyla, radikal demokrasi projelerinin tümü için geçerli olmakla birlikte konumuz bağlamında Habermas'ı da içerecek şekilde, sınıfsal perspektife sahip olmayan bir yaklaşımın, ekonomik alanda bağımlılık ve sömürü ilişkileri sürerken siyasal alanda demokrasinin gelişeceğini umduğu biçimde bir eleştiri getirilebilir (Gülenç, 2010, s. 168).

Habermas'ın hukuk felsefesinin özü, *Between Facts and Norms* başlığının kendisinde saklıdır. Bütün mesele, olgu olarak hukuk ile norm olarak hukuk arasındaki gerilim, veya orijinal başlık olan *Faktizität und Geltung*'un daha net biçimde ortaya koyduğu üzere, hukukun hakikati ile geçerliliği arasındaki gerilimdir. Aynı öz, hukuki pozitivizm ile doğal hukuk teorileri arasındaki gerilimi de yansıtır (Edgar, 2006, s. 82). Fakat prosedürel hukuk anlayışı, ne doğal hukuk ne de hukuki pozitivizm anlayışlarıyla tam olarak bağdaşmaktadır. Yurttaşların aklın kamusal kullanımı yoluyla problem çözebilme kabiliyetlerine büyük önem atfeden düşünür, demokrasinin ancak

kamusal alanın aktif, açık ve hatta çatışmacı kalmasıyla gerçekleştirilebileceğine inanmaktadır. Bunun bir sonucu olarak da hukuk teorisi, yurttaşların yasa yapım süreçlerine katılımına ve yasa metinlerinin kendisinden ziyade bu metinlerin ortaya çıktığı sürecin demokratik niteliğine önem vermektedir. Demokratik fikir ve irade oluşumunun iletişimsel ve prosedürel koşullarını meşruluğun tek kaynağı olarak gören bu anlayışta hukuk kişileri, kendilerini muhatap oldukları yasanın aynı zamanda yasa koyucuları olarak görebildikleri sürece otonom olabilirler. Dolayısıyla hukukun meşruluğu, bütün yurttaşlarına aynı ölçüde sağladığı otonomiden kaynaklanır.

Görüldüğü üzere liberal ve demokratik gelenek arasında bir sentez arayan Habermas'ın düşüncesinde hukuk devleti-demokrasi, insan hakları-halk egemenliği ve özel otonomi-kamusal otonomi kavram çiftleri birbirini tamamlayan bir şekilde karşımıza çıkmakta, Kantçı eleştirinin merkezinde yer alan "otonomi" kavramı altında birleşerek hukukun meşruluğunu sağlamaktadır. Kant çizgisine uygun bir biçimde, bu meşruluğun nasıl sağlanacağına dair bir reçete sunmamakta, iletişim, konuşma ve anlamının (dolayısıyla üzerinde bütün insanların uzlaşmaya varabileceği normatif ilkeleri birbirini ikna yoluyla düzenlemenin) mümkün olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır.

ORCID ID

ELİF CAN ÇALICI



<https://orcid.org/0000-0001-7510-2536>

Declaration of Conflicting Interests

The author declared that there were no conflicts of interest with respect to the authorship or the publication of this article.

Çıkar Çatışması Beyanı

Yazar bu makalenin yazarlık veya yayımlanmasına ilişkin olarak hiçbir çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

KAYNAKÇA

- Bilgen, A. C. (2007). Habermas ve sosyal hakların meşruiyeti. *Toplum ve Bilim*, 110.
- Çiğdem, A. (2015). *Bir imkân olarak modernite: Weber ve Habermas*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Cohen, J. L. ve Arato, A. (1994). *Civil society and political theory*. Cambridge: The MIT Press.
- Çörekçioğlu, H. (2017). Yargı ve politika: Çağdaş bir politik yargının imkanının koşulları. *Yargıya Felsefeyle Bakmak*, Ed. K. Gülenç ve Ö. Duva. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Deflem, M. (2014). Habermas'ın iletişimsel eylem kuramında hukuk. (Ü. Yükselbaba, Çev.). *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 72(1), 877-894.
- Dellaloğlu, B. F. (1998). *Toplumsal'ın yeniden yapılanması: habermas üzerine bir araştırma*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Edgar, A. (2006). *Habermas: The key concepts*. New York: Routledge.
- Eriksen, E. O. ve Weigard, J. (2003). *Understanding Habermas*. New York: Continuum International Publishing.
- Fraser, A. (2001). A Marx for the managerial revolution: Habermas on law and democracy. *Journal of Law and Society*, 28(3), 361-383.
- Giddens, A. (2015). Jürgen Habermas. *Çağdaş Temel Kuramlar*, Ed. Q. Skinner (A. Demirhan, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gülenç, K. (2010). Post-marksizm, radikal demokrasi ve eleştirileri. *Yeditepe'de Felsefe*, 56, 138-188.
- Habermas, J. (1985). Right and violence: A German trauma. *Cultural Critique*, 1, 125-139.
- Habermas, J. (1986). *Law and morality*. The Tanner Lectures on Human Values.
- Habermas, J. (1992). *Legitimation crisis*. (T. McCarthy, Çev.). Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (1994a). Modernlik: Tamamlanmamış bir proje (G. Naliş, Çev.). *Postmodernizm: Jameson, Lyotard, Habermas*, Ed. N. Zeka. İstanbul: Kıyı Yayınları.
- Habermas, J. (1994b). Struggles for recognition in the democratic constitutional state. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Ed. C. Taylor. Princeton: Princeton University Press.
- Habermas, J. (1995). Paradigms of law. *Cardozo Law Review*, 17, 771-784.
- Habermas, J. (1997a). *a berlin republic: Writings on Germany*. Lincoln: University of Nebraska Press.

- Habermas, J. (1997b). *İdeoloji olarak teknik ve bilim* (M. Tüzel, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Habermas, J. (1999). Meşruiyet dayanağı olarak insan hakları. *Birikim Dergisi*, 118.
- Habermas, J. (2001). *İletişimsel eylem kuramı* (M. Tüzel, Çev.). İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Habermas, J. (2003a). Mitle aydınlanmanın kördüğümü: Max Horkheimer ve Theodor Adorno (B. O. Doğan, Çev.). *Cogito*, 36, 91-92.
- Habermas, J. (2003b). *Kamusallığın yapısal dönüşümü* (T. Bora ve M. Sancar, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Habermas, J. (2008a). Hukuk devleti ve demokrasi arasındaki içsel ilişki üzerine (B. Canatan, Çev.). *Hukuk Devleti: Hukuki Bir İlke, Siyasi Bir İdeal*, Ed. A. R. Çoban, B. Canatan ve A. Küçük. Ankara: Adres Yayınları.
- Habermas, J. (2008b). *Between facts and norms*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (2014). Sivil itaatsizlik: Demokratik hukuk devletinin denektaşı, Almanya'da otoriter legalizm karşıtlığı (Y. Coşar, Çev.). *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Holmes, S. (1997). Precommitment and the paradox of democracy. *Constitutionalism and Democracy*, Ed. J. Elster ve R. Slagstag. Cambridge: Cambridge University Press.
- Köker, L. (2007). Modern hukuk devletinin eleştirisi bağlamında Neumann ve Habermas. *Toplum ve Bilim*, 110.
- Kubilay, Ç. (2011). 'Tamamlanmamış bir proje'nin peşinde bir düşünür: Modernlik postmodernlik tartışmaları bağlamında Jürgen Habermas'ın Türkiye'de alımlanması. *Zamanın Tozu: Frankfurt Okulu'nun Türkiye'deki İzleri*, Ed. B. Kejanlıoğlu. Ankara: De Ki Yayınları.
- McCormick, J. P. (2015). *Weber, Habermas ve Avrupa devletinin dönüşümü* (F. B. Aydar, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Outhwaite, W. (2009). *Habermas: A critical introduction*. Cambridge: Polity Press.
- Özbek, M. (2004). Giriş: Kamusal alanın sınırları. *Kamusal Alan*, Ed. M. Özbek. İstanbul: Hil Yayın.
- Özdikmenli, İ. (2011). Habermas'ın modernite savunusu: Eleştirel bir okuma. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11(3), 239-258.
- Rehg, W. (2008). Translator's introduction. *Between Facts and Norms*. Cambridge: Polity Press.

- Satıcı, M. (2017). Adalet, yasallık ve demokrasi uğraklarında yargı meselesi. *Yargıya Felsefeyle Bakmak*, Ed. K. Gülenç ve Ö. Duva. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Sezer, D. (2007). Yurttaş-filozof olarak Habermas: Kantçı projenin eleştirel gücü. *Toplum ve Bilim*, 110.
- Thomassen, L. (2008). *Deconstructing Habermas*. New York: Routledge.
- Timur, T. (2008). *Habermas'ı okumak*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Vergin, N. (2017). *Siyasetin sosyolojisi*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Yükselbaba, Ü. (2010). Kant'ın ahlak felsefesinden Habermas'ın söylem etiğine geçiş. *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arşivi*, 22. Kitap, 142-166.
- Yükselbaba, Ü. (2012). Habermas ve kamusal alan: Burjuva kamusal ilkesinden iletişimsel kamusalılığa geçiş. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık.

Sonnotlar

ⁱ Bu çalışmanın bir taslağı, 2-4 Ekim 2019 tarihleri arasında düzenlenen IX. Hukuka Felsefi ve Sosyolojik Bakışlar Sempozyumu'nda aynı başlıkla sunulmuştur.