

MODERN TOPLUMDA HAKLILAŞTIRMA (MEŞRUIYET) SORUNLARI

Erhan ATİKER

Jürgen Habermas, *Faktizitaet und Geltung*, Suhrkamp , Frankfurt/M 1992.

Jürgen Habermas, *Legitimitaetsprobleme im Spaetkapitalismus*,
Frankfurt/M 1973.

İşlev sistemlerinin (bürokrasilerin) kültürden özerkleşerek kurumlaştığı gelenek sonrası toplumlarda ortaya çıkan haklılaştırım sorunlarına Habermas önce başlığı “Geç Kapitalizm’de Haklılaştırım Sorunları” (1973) diye çevrilebilecek eseriyle çözüm aramıştı. Söz konusu araştırmada haklılaştırım kavramı yeniden açıklanmış ve sorunun çözümünün bir taslağı geliştirilmişti. Hukuk devleti kavramına yeni bir boyut getiren doksanlı yılların araştırması ise daha önceki projenin tamamlanması anlamında soruna kapsayıcı bir hukuki ve sosyolojik bağlam içinde çözüm getirmektedir. Bu nedenle, aşağıda önce Habermas’ın 1973’te yayınlanmış araştırması özetlenip daha sonra başlığı “Olgusallık ve Geçerlilik” diye çevrilebilecek (1992) yapıtı yorumlanmıştır.

Geç Kapitalizm’de Haklılaştırım Sorunları (1973)

Haklılaştırım ya da motivasyon krizi kuramları iki varsayım üzerine kurulmuştur. Birincisi, motivasyonların temelini kendilerini simgesel olarak ifade eden davranış beklentisi yapıları oluşturur. İkincisi ve burada inceleyeceğimiz daha kuvvetli varsayım, belli motivasyonlar oluşturan değer ve normların, hakikatle içkin bir ilintisi bulunduğuudur. Akılcı konuşmanın temel normlarına dayandırılabilen bir ahlâk anlayışı, ahlâki bilincin gelişmesinin en yüksek kademesine denk düşer ve böylece onun kendisiyle rekabet içinde olan etiklere karşı yalnız pratik değil, aynı zamanda sistematik bir üstünlüğü vardır. Burada ise bizi, varsayılan hakikat ilintisinin sistematik yanı ilgilendirmektedir.

Weber'e göre her türdeki güç, kendisini haklılaştırma gerekmesini duyar. Dolayısıyla her egemenlik konumu, meşruluğuna olan inancı uyandırmak ve pekiştirmek arayışındadır. Ancak eğer meşruiyet inancı, hakikat ile içkin bir bağlantı içinde olarak kavranmazsa, bu inancın görünür biçimde dayanak noktasını oluşturan nedenler ve gerekçelerin yalnızca psikolojik bir değeri olacaktır. Bu tür nedenlerin belli bir meşruluk inancını bilinçlerde yeterince yerleştirebilmesi, kurumsallaşmış önyargılara ve toplumdaki gözlemlenebilir davranış eğilimlerine bağlı kalır. Buna karşılık eğer her etkili meşruiyet inancına, kendisine içkin bir hakikat ilintisi şart koşulursa, bu inancın açıkça dayandığı nedenler psikolojik etkisinden bağımsız biçimde sınanabilen ve eleştirilebilen rasyonel bir geçerlilik talebiyle donatılmış demektir.

Birinci durumda araştırma nesnesini, yalnızca haklılaştırıcı nedenlerin (psikolojik) motive edici işlevi oluştururken, ikinci durumda onların motive edici işlevi mantıksal konumlarından, yani rasyonel biçimde motive edici eleştirilebilir bir talep oluşturmalarından bağımsız olarak görülemez. Birinci durumda (modern) bir egemenlik iki koşulun gerçekleşmesi durumunda meşru görülebilir:

1. Normatif düzen, pozitif hukuk tarafından yaratılmıştır.
2. Yurttaşlar, yargı kararlarının ve hukuk uygulamalarının biçim ve usul açısından kusursuzluğuna inanmıştır. Bu inancın yaygınlaşması için karar ve uygulamaların yasal yollarla oluşması yeterlidir ve bu da aynı zamanda egemenlik sisteminin meşru olduğu anlamına gelir. (s. 134)

Buna karşılık meşruluk inancının hakikat kavramına bağlı kılındığı ikinci durumda, devletin rasyonel kurallarla iradi olarak kurulmuş bir yasama sistemine göre hukuk oluşturabileceği ve uygulayabileceği olgusuna dayanmak yeterli olmaz. Bir usul kendi başına hukuk yaratamaz, çünkü yasa koymanın usulü de meşruiyet zorunluluğu altındadır. Bu nedenle yasal egemenliğin meşru sayılması için en azından bir koşulun daha yerine getirilmesi gerekirdi ki, o da bu biçimsel usulün meşrulaştırıcı gücünün nedenlerinin gösterilmesi koşuludur. Örneğin usul koyma yetkisinin anayasal olarak kurulmuş bir devlet gücüne ait olması gibi.

Birinci konum, bugün N. Luhmann tarafından savunulmaktadır: "Bir toplumun hukuku eğer onun yasallığının meşruluğu toplum tarafından tanınırsa pozitif hale gelir, yani eğer hukuk belli kurallara göre yetkili karar mercilerince

konulması nedeniyle saygı görürse. Böylece bu şekilde toplumsal yaşamın merkezi bir sorunsalında istenilen her neyse o, kurum haline gelir.” Luhmann, C. Schmitt’in hukuk öğretisini izlemektedir. Bu öğretiye göre hukukun pozitifleşmesi her tür yasal içerik için hukuk egemenliğinin meşruiyetinin kazanılabileceği anlamına gelir ve biçimsel usul kuralları meşrulaştırım için yeterlidir ve başka türde meşrulaştırmaya gerek duymazlar.

Oysa yasallık inancının kendi kendisini meşrulaştıramayacağı düşüncesinden hareket ederek onun, temellendirilebilir (eleştirilebilir ve savunulabilir) bir meşruluk inancına bağımlı kılınması gerekir. Geçerli hukuktan sorumlu olan kurumlar egemenlik sisteminin bir parçası olduklarından, eğer yasallık meşruluğun bir göstergesi olarak görülecekse tüm egemenlik sisteminin meşrulaştırılmış olması gerekirdi. Yani saf yasallığı oluşturan ve hukuk tekniğine uygun olan biçim, eğer egemenlik sistemi egemenliğin yasal biçimde sürdürülmesinden bağımsız olarak meşrulaştırılamazsa uzun vadede tanınmayı garanti edemez. Bir usul, yalnızca dolaylı olarak hakçılığı tanınmış olan mercilere atıfta bulunarak meşrulaşabilir. Örneğin, burjuva anayasaları değiştirilmeye karşı bağımsızlık kazandırılmış bir temel haklar kataloğuna sahip olup, bunlar ancak egemenlik sisteminin ideolojisi bağlamında anlaşıldığında meşrulaştırıcı güce sahip olabilirler. Bunun gibi, yasa koyma ve yasaları uygulama yetkisine sahip organlar, usullerin biçiminin yasallığı ile değil, tüm egemenlik sistemini tümüyle destekleyen genel bir yorum aracılığıyla meşrulaşır. Parlamentarizm ve halk egemenliğinin burjuva kuramları bu tür bir ideolojinin parçalarıydılar.

Sonuç olarak, hukuk normlarının geçerliliğinin yalnızca hukuk usul ve prosedürlerine uygun siyasi kararlar aracılığıyla sağlanabileceği düşüncesi ideoloji kuşkusu yaratan bir hukuk öğretisinin yanlış anlamasıdır. Çünkü gündelik eylem normlarının naif geçerlilik talepleri bile en azından örtük olarak her zaman diyalog aracılığıyla temellendirilme zorunluluğuna gönderme yaparlar. Bağlayıcı siyasi kararlar, somut biçimde uygulanan baskıdan ve açık yaptırım tehdidinden bağımsız olarak oluşmuşlarsa kamuoyunda argümanlı uzlaşma (oydaşım) aracılığıyla geçerlilikleri de tanındığında ve düzenli biçimde, yani karardan etkilenenlerin çıkarlarına karşı bile olsalar gerçekleştirilebilirlerse ancak meşru sayılabilirler. Bu şiddetten arındırılmış normatif geçerlilik, gerektiğinde normun haklılığının kanıtlanabileceği ve eleştiriye karşı savunulabileceği varsayımına dayanır. Bu varsayım ise kendiliğinden ortaya çıkmaz ve egemenliği meşrulaştırma işlevini kamuoyunda uzlaşma koşuluna

bağlayan bir yorumun ya da dünya görüşünün ürünüdür. Meşruiyet sorunu böylece eylem ve değerlendirme normlarının temellendirilebilirliği sorununa dayanmaktadır (s.139). Bu nedenle, normatif geçerlilik taleplerini temellendirme, yani onların herkes tarafından kabul görmesi için normlara uyması beklenen kişileri rasyonel olarak motive etme olanakları incelenmelidir.

Rasyonel olarak motive edilmiş bir uzlaşmaya dayanmadan normların geçerlilik talebini onaylayamayız. Bu yönetime uygun düşen model ise normlardan etkilenen kişilerin iletişim topluluğudur. Bu kişiler, katılımcı olarak ahlâki bir tartışmada normların geçerlilik talebini sınarlar ve bu talebi akılcı nedenlere dayalı olarak kabul ederlerse verili olan koşullarda önerilen normların doğru olduğu kanısına varırlar. Burada söz konusu olan bir mukavelenin taraflarının rasyonel olmayan irade beyanları değil, tersine normların rasyonel olarak motive edilmiş -her zaman yeniden sorunsallaştırılabilen- onaylanması (tanınması), başka deyişle onların geçerlilik talebinin temellendirilmesidir. Normatif geçerlilik talebi, karşı-olgusal bir varsayım altında, yani argümanlar aracılığıyla varılan bir uzlaşma (oydaşım) çerçevesinde temellendirilebileceği anlamında, yalnızca ifadelerin içeriği olarak değil aynı zamanda tartışmanın biçimi açısından da bilişsel (bilimsel) niteliktedir. Şöyle ki, (karşı-olgusal) ideal tartışma durumunda, tartışmaya kimin katılacağına, hangi konuların tartışılacağına ve tartışmaya yapılan fikir katkılarına, tartışmanın amacı, yani sorunsallaştırılmış geçerlilik taleplerinin sınanması dışında sınırlama getirilemez. Daha iyi argümanın zorlaması dışında, hiçbir zorlamaya izin verilmez ve ortaklaşa hakikat arayışı dışındaki tüm motivasyonlar elenir. Eğer bu koşullar altında argümanlara dayalı bir uzlaşma gerçekleşirse bu uzlaşma akılcı bir (ortak) iradenin göstergesidir. Argümanlı tartışma biçiminde oluşan iradenin akılcılığı, tartışma konusu normların, yanılığa düşmeden saptanmış ortak bir çıkar aracılığıyla geçerli (ya da geçersiz) kılınmalarından kaynaklanır. Ortaklaşa, çünkü zorlamasız uzlaşma herkesin isteyebileceği şeylere izin verir. Yanılsamasız, çünkü gereksemelerin yorumları da tartışmacı irade oluşumunun konusu olduğu için. (s. 148) Akılcı, çünkü tartışmanın biçimsel özellikleri, oydaşımın yalnızca akla uygun olarak yorumlanmış genelleştirilebilir çıkarlar üzerinden meydana geleceğini güvence altına aldığından.

Genelleştirilebilen çıkarlar, herkes tarafından ortaklaşa paylaşılabilen kanısına iletişim aracılığıyla varılan gereksemelerdir. Genelleştirilebilir çıkarların kendisinden başka, tikel olup da öyle olarak kalan yani genelleştirilemez nitelikteki çıkarlardan, argümentasyon aracılığıyla ayırt

edilemeyeceği doğrultusundaki karşıt görüş kabul edilemez. Çünkü bu görüş, yalnızca son başvuru mercii gibi görünen, “değerlere yönelimlerin”, ya da inanç eylem ve tutumların içlerine nüfuz edilemez çoğulluğuna kendisini teslim etmiştir. Oysa ahlâki usun kendisini dışa vurduğu tek ilke evrenselliştir. (s. 149) Bu ahlâk ilkesi tartışmaya katılan her kişiyi öznel isteklerini genelleştirilebilir (herkesin isteyebileceği) hale getirmekle yükümlü kılar. Bununla birlikte, eğer tartışmaya katılan her bir kişi bu ahlâk ilkesini benimsemekle yükümlü kılınırsa ortaya çıkan felsefi sorunların çözümsüz kaldığı görülmüştür. (s. 150) Ancak normatif geçerlilik taleplerinin tartışma içinde karşılanması, özel olarak koyulmuş evrenselleşme ilkelerini gereksiz kıldığından argümanlı diyalogda tartışmacılara bu tür ilkelerin benimsetilmesine gerek kalmaz. Çünkü ahlâki, yani genel çıkarın bulunmasına yönelik bir tartışmaya girdiğimizde kaçınılmaz olarak ideal bir konuşma durumunu varsayarız ve onun biçimsel özellikleri zaten bir oydaşma yalnızca genelleştirilebilir çıkarlar üzerinden izin vermektedir (s. 152) Dolayısıyla, çıkarların genelleştirilebilir olup olmadığı da, ancak bir argümanlı tartışma aracılığıyla belirlenebilir. Normlar, genelleştirilebilir çıkarların göstergesi olduğu sürece akılcı bir uzlaşmaya dayanıyor demektir ya da onlar üzerinde ahlâki bir tartışma açıldığında böyle bir oydaşma varılacaktır. Normlar, genelleştirilemez çıkarları yansıttığı zaman ise (son kertede) şiddete dayanırlar. (s. 153)

Olgusalılık ve Geçerlilik (1992)

Modern toplumlar kendi içinde farklılaşmış ve öylesine karmaşık hale gelmişlerdir ki, kökleri Aristoteles ve Hegel'e kadar uzanan devlet merkezli toplum ile tekil bireylerden oluşan toplum kavramları artık toplumu açıklamakta yetersiz kalmaktadırlar (s.15). Çünkü bu toplum tasarımlarının gerçekleşmesi, bireysel düzeyde mutluluk, özerklik ve özgürlüğü güvence altına alan pratik usun bilinçlerde yer etmesine bağlıydı. Oysa pratik usun kendisi günümüz toplumlarının sorunlarına cevap vermekten uzaktı. Bu nedenle Habermas, seksenli yıllarda yayınlamış olduğu “İletişimsel Eylem Kuramı” nda kavramsal düzeyde sorunu çözmek girişiminde bulunarak Kant'ın pratik us'unu “iletişimsel us” kavramına dönüştürmüştü. İletişimsel us, pratik us'un günümüzün karmaşık ve çok kültürlü toplumlar bağlamına uyarlanması ve yeniden yorumlanmasının ürünü olup kavramın kendisi dil pragmacısı Ch. S. Peirce'e dayanmaktadır. Peirce'e göre hakikate ancak sınırlandırılmamış bir iletişim topluluğu aracılığıyla yakınlaşılabilir. Ancak onun kastettiği iletişim

bilim adamları arasındaki bilimsel tartışma pratiğiydi. Habermas ise daha ileriye giderek Peirce'in bilimsel tartışma için vazgeçilmez olarak gördüğü koşulların örtük biçimde güncel yaşam iletişimi için de geçerli olduğunu savunmaktadır. Aradaki fark ise şudur: Bilimsel tartışmada yalnızca nesnel gerçeklik boyutundaki geçerlilik talepleri (önergeler) sınanırken, gündelik dil iletişiminde nesnel gerçeklik boyutundan ayrı olarak normatif uygunluk ve hakikatperestlik (içtenlik, samimiyet) boyutlarındaki önergeler de sınamaya tabidir. Böylece Habermas, Peirce'in "sınırsız iletişim topluluğu" modelini yalnızca nesnel gerçeklik değil, ayrıca normatif uygunluk ve içtenlik iddialarını kapsar biçimde üç boyutlu olarak yeniden yorumlamıştır (s. 29 vd). Bilimsel tartışma ile güncel yaşamdaki anlaşmazlıkların çözümünü amaçlayan tartışmaların çok önemli bir ortak ögesi bulunmaktadır ki o da şuydu: Her iki durumda da dinleyici ve konuşmacı anlaşmazlığı gidermeyi amaçlayan her bir önermesiyle (geçerlilik talebiyle) tartışma topluluğunun şimdi ve burada varolan yerel geçerlilik ölçütlerini (standartlarını) ve dolayısıyla sınırlarını aşarlar. İletişimsel eylem kuramının "yaşama evreni" kavramını kullanarak şöyle de denilebilir: Bir tartışma durumunda önermelerimizle yaşama evreninin konuşma durumuyla ilgili kesitini sorunsallaştırmış olur ve böylece onun geçerlilik standartlarını aşan bir konuma kendimizi geçirmiş oluruz.¹ Bu nedenle tartışma topluluğunun kültürel- kurumsal bağlamının olgusalılığı ile ileri sürülen önermelerin geçerliliği arasında bir gerilim söz konusudur. Anlaşmazlığı gidermeye yönelik önermelerin geçerliliği, varolan olgusal geçerlilik ölçütlerini aşar, çünkü geçerlilik her zaman ideal koşullarda ulaşılan bir odaya (rasyonel uzlaşma) gerektirir ve karşı-olgusal bir niteliğe sahiptir. Şöyle ki, örneğin bir ifadenin hakikate uygun (geçerli) olup olmadığını bilmek istiyorsak ideal iletişim koşullarını sanki gerçekmiş gibi varsaymamız gerekmektedir (s. 31). İdeal iletişim koşulları, kamuoyunun bilgi ve denetimine açık demokratik müzakere süreçlerini de kapsayan (rasyonel) "söylem" ilkesinin temelini oluşturur. Kitapta sürekli olarak sözü edilecek olan "rasyonel söylem" in temel nitelikleri buradaki ilgi alanımız olan müzakereci demokrasi kuramı bağlamında Cohen tarafından şöyle betimlenmiş olup Habermas da aşağıdaki tanımlamaya katılmaktadır:

¹ İletişimsel us ve yaşama evreni kavramları için bkz., Habermas, J., *İletişimsel Eylem Kuramı*, Kabalcı Yay., İstanbul 2001. Kitaba ilişkin bir tahlil için ayrıca bkz.: Erhan Atiker, "Rasyonellik Sorunu", *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 7. Sayı, İstanbul 2003, s. 167-191.

a) Müzakereler (danışma süreçleri) argümanlar aracılığıyla yapılır, b) danışma süreçleri herkese açık olup müzakereler sonucunda alınacak kararlardan etkilenecek olan tüm kişiler tartışmaya girme ve katılma açısından eşit şansa sahiptir, c) danışma süreçleri dış baskılardan arındırılmıştır ve katılımcılar kararlarında özerk olup yalnızca argümanlı konuşmanın iletişim koşulları ve usul kurallarına uymak zorundadırlar, d) danışma süreçleri katılımcıların müzakereler sırasında konuşma haklarını eşit olarak kullanmasına engel olacak her tür iç baskıdan arındırılmıştır, e) müzakereler genelde rasyonel olarak güdülendirilmiş bir karşılıklı muvafakatı (rıza) amaçlar ve ilkede sonsuza dek devam ettirilebilir veya her zaman yeniden başlatılabilir, f) siyasi danışma süreçleri herkesin eşit ölçüde çıkarına olarak düzenlenebilecek tüm konuları kapsayabilir, g) danışma süreçleri, gereksemelerin yorumlanması, tutum ve tercihlerin değiştirilmesi konularını da kapsar (s. 369 vd.)

Görüldüğü gibi, rasyonel söylemin demokratik müzakere süreçlerine uyarlanmış yukarıdaki koşulları, gerçekte varolan müzakere koşulları ile bir karşıtlık içindedir. Başka deyişle, müzakereler ve danışma süreçlerinde ileri sürülen geçerlilik talepleri, ideal olarak genişletilmiş bir dinleyici kitlesini öngerektirirken, söz konusu talepler gerçekte varolan belli koşullarda kabul veya red edilirler ve gerilim de bu sınırsızlık (evrensellik) ve sınırlılık (tikellik) diyalektiğinden kaynaklanır. Kısacası geçerlilik, ideal konuşmanın koşullarını ve varsayımlarını, olgusalılık ise gerçek durumları çağrıştırdığından ideal ve gerçek arasındaki gerilim, olgusalılık ve geçerlilik arasındaki gerilimin kaynağını oluşturur (bkz. s. 35 vd.)

Burada şu önemli soru ortaya çıkar: Geçerlilik ve olgusalılık arasında böylesine tahrip edici bir gerilim olduğuna göre sosyal düzen nasıl olup da oydaşım (rıza oluşumu) aracılığıyla kurulabilmektedir? Çünkü bu tür süreçler büyük bir uzlaşmazlık rizikosu altında oluşmakta ve her bir uzlaşmazlık büyük masraflara neden olmaktadır. Bu sorunun cevabı yaşama evreni kavramında yatar. Şöyle ki, eğer kültürel olarak önceden oluşmuş büyük bir sosyo-kültürel art alan uzlaşması anlamına gelen yaşama evreni olmasaydı anlaşmaya yönelik iletişim aracılığıyla sosyal bütünleşme mümkün olamazdı. Yaşama evreninin sezgisel bilgisinden iradi olmayan bir biçimde yararlanırız ve onun yanlış olabileceğini hiçbir zaman düşünmeyiz. Bu nedenle de o gerçek anlamda bilgi olmadığı halde onun istikrar kazandırıcı niteliği, olgusalılık ile geçerlilik arasındaki gerilimi düşürmesinden kaynaklanmaktadır (s. 37vd.)

Karakteristik özelliği sekülerleşme olan modern toplumlardaki işlevsel farklılaşma (bürokratikleşme) süreçlerinin, kültür, kişilik ve topluluk bağlamından özerkleşmesi sonucunda işlev sistemlerine özgü çıkarıcı-bireyci başarıya yönelik eylem, anlamaya yönelik iletişimsel eylemden kendisini ayırtmıştır. Modernliğin gösterdiği bu durumda sosyal düzenin nasıl haklılaştırılacağı ve istikrara kavuşturulabileceği sorusu önem kazanmıştır. Şöyle ki, eylemde bulunan kişiler için iletişimsel ve başarıya yönelik eylem, birbirini dışlayan seçenekler oluşturduğundan, modernlik durumunda bütünleştirici nitelik taşıyan normların birbirine ters düşen iki koşula uyması beklenir. Bu kurallar bir yandan başarıya yönelik eylemde bulunan kişilerin eylemlerini -norm koyucunun arzusuna uygun biçimde- sınırlandırıp yönlendirmeli, diğer taraftan ise kişiyi yükümlülük (sorumluluk) bilinciyle donatarak sosyal bütünleşme üretici tinsel bir güce sahip olmalıdır (s. 44). Başka deyişle, söz konusu normlar aynı zamanda hem gerçekten zorlayıcı olmalı, hem de kişilerarası haklılaştırılmış geçerlilikleri ile kişilerde, normlara gönüllü olarak itaate hazır olma etkisi yaratmalıdır. Bu sorunun modern toplumlardaki çözümü ise kişi özgürlüklerini nesnel hukukun zorlayıcı niteliği ile donatan haklar sisteminde aranmalıydı (s. 45).

Normların haklılaştırımı, onların normatif geçerlilik taleplerinin söylemsel (diskursiv) biçimde karşılanması ile gerçekleşir (s. 47). Bir kuralın meşruluğu onun herkese zorla kabul ettirilmesinden bağımsızdır, çünkü meşruluk normların söylem aracılığıyla temellendirilebilir olması anlamına gelir (s. 48). Dolayısıyla bir normun hukuksal geçerliliği iki şeyin güvence altına alınması anlamına gelir: Hem norma uygun davranışın yasallığı, hem de kuralın kendisinin meşruluğu (s. 49). Yasama süreçleri her zaman bir meşruluk beklentisine dayanır. Yasamanın demokratik usulleri yasa haline getirilen normların rasyonel biçimde kabul edilebilirliği beklentisini karşılamalıdır (s. 51).

Karmaşık hale gelmiş toplumlarda, modernlik koşullarında sosyal bütünleşme açısından bir paradoks oluşmuştu. Şöyle ki, sosyo-kültürel bağlamdan (yaşama evreninden) özgürleşmiş iletişim ne sosyal bütünleşmenin yükünü üzerinden atabiliyor ne de bu yükü taşıyabiliyordu. Bu yüzden kısıtlanmasız (öznelarası) iletişimi sosyal bütünleşme işlevinden muaf tutacak bir mekanizma gerekliydi. Sözü edilen mekanizma, modernlik öncesinde kutsal metinlerle desteklenen ve geleneksel ahlâk ile iç içe geçmiş olan hukukun tam anlamıyla pozitifleşmesi sonucunda ortaya çıkar. Pozitif hukuk normları

haklılaştırılmış hale getirildiğinde sosyal bütünleşme işlevi görecektir ve iletişimi içinde bulunduğu paradokstan kurtaracaktır. Haklılaştırılmış pozitif hukuk durumunda kişiler, uymak zorunda oldukları hukuk normlarını, özgür bir siyasi ortak görüş ve irade oluşumu koşulları altında kendilerinin de yasa haline getirmek isteyeceklerini varsayarlar. Başka deyişle sosyal bütünleşme için hukuk düzeninin zorla kabul ettirilmesi gerekli olmakla birlikte yetersiz kalmakta ve bundan ayrı olarak normların haklılaştırılmasını destekleyen gerekçelerin rasyonel düşünen herkes tarafından kabul edilebilirliği koşulunun yerine gelmesi gerekmektedir (bkz. s. 57).

Pozitif nitelikteki bir hukuk düzeninin haklılaştırımı sorununa hukuk devleti fikri çözüm getirir. Habermas hukuk devleti kavramına böylece yeni bir yorum getirir. Hukuk devleti, birlik halindeki yurttaşların kendi yasalarını kendileri yapmaları, başka deyişle hukuk kurallarının haklılaştırım talebini karşılama yani rasyonel açıdan herkes tarafından kabul edilebilir olması anlamına gelir. Yasaların yurttaşlar arasında oluşan bir söylem aracılığıyla haklılaştırılması, hukuk sisteminin haklılaştırılmamış güç ilişkilerinin vesayeti altına girmesini önler (s. 58).

Haklılaştırım sorunu üzerindeki felsefi tartışmalar J. Rawls'un "Adalet Kuramı"nın 1971'de yayınlanmasından sonra yeni bir ivme kazanmıştı. Rawls'a göre adil bir toplum düzeninin kurulması çıkar çatışması sorununa da çözüm getirecekti. Şöyle ki, adil bir toplum düzeninde herkesin adalet ilkelerine uyması aynı zamanda herkesin kendi çıkarına da olacak ve yasaların uygulanması için hukuksal zorlamaya da (ilkede) gerek kalmayacaktı (s. 80). Ancak bu önerme, adil hukuk kurumlarının daha önceden varolduğu varsayımı altında geçerliydi. Varolan koşullar altında bu kurumların nasıl oluşturulacağı ise değişik bir sorun oluştururlar. Başka deyişle, sorun şudur: Adil bir toplum düzeni varolan bir politik kültür ve kamuoyu bağlamında nasıl konumlandırılmalıdır ki anlaşma kurmaya hazır yurttaşların onayını gerçekten alabilsin? Rawls'a göre bu sorunun cevabı şöyleydi: Haklılaştırılmış adil kurumlar, demokratik toplumdaki kişilere ortak olan pratik sağduyunun (sezgisel artalan bilgisinin) fikir ve ilkelerinin açıklanması ile oluşur. Oysa Habermas'ın bu önermeye itirazı vardır. Şöyle ki, adalet kuramı yerel sezgisel bilgiye ne kadar dayandırılırsa, adalet ilkelerinin temellendirilmesi ile bir topluluğun adalet anlayışının belirlenmesi birbirine karıştırılacaktır (s. 83).

Rasyonel bir tartışma sonucunda yurttaşların onayını alacak bir toplum düzeninin nasıl olacağı sorusunun cevaplandırılmasında ortaya çıkan en büyük

engellerden biri, “kişisel özerklik” ve “kamusal özerklik” kavramlarının şimdiye dek birbirleriyle uyum içerisinde tanımlanamayıyordu. Sözü edilen uyumsuzluk, insan hakları ile halk egemenliği arasındaki dindirilemeyen rekabet aracılığıyla kendisini dışa vurur. Bu nedenle Habermas, demokrasi ilkesinin ahlâk ilkesinin buyruğu altına sokulamayacağı düşüncesinden hareketle, kişisel ve kamusal özerkliğin, başka deyişle insan hakları ile halk egemenliğinin birbirlerini öngerektirdiğini kanıtlamaya girişir (s. 111). Toplumun siyasal açıdan özörgütlenmesi anlamına gelen halk egemenliği ile insan hakları arasındaki rekabet yüzünden liberaller, “çoğunluğun tiranlığı” tehlikesine işaret ederek ahlâki bir temellendirme aracılığıyla her insanın doğuştan sahip olduğunu varsaydıkları insan haklarının önceliğini savunurken cumhuriyetçiler, toplumun kendi kendisini örgütlemesi sonucunda oluşan etik-siyasi ortak iradeye öncelik veriyor ve insan haklarını doğal olarak verilmiş değil, bilinçli olarak benimsenmiş bir hukuk geleneğinin sınırlandırıcı öğeleri olarak görüyorlardı.

Oysa insan hakları, halk egemenliğinin ne doğuştan kazanılmış ne de bilinçli olarak benimsenmiş sınırlamaları olarak anlaşılamazdı. Halk egemenliği ile insan hakları birbirleriyle içsel bir karşılıklı bağımlılık ilişkisi içerisinde kavranmalıydı. Çünkü yalnızca bu durumda herkese eşit özgürlük tanıyan yasal süreçler gerçekleştirilebilirdi (s. 130 vd.). Halk egemenliği ile insan hakları arasındaki sözü edilen içsel ilişki yalnızca söylemsel rasyonel görüş ve irade oluşumunun iletişim biçimiyle güvence altına alınabilirdi. Bu bağlantılar Kant ve Rousseau’ya kapalı kalmışlardı, çünkü bilinç felsefesinin öncülleri altında us ve irade özerklik kavramı altında birleştirilebilse de bu kendi üzerinde belirleyici olma yeteneği yalnızca özneye atfedilebilir. Bu ise ya Kant’ın saf usun eleştirisindeki özne Ben’i ya da Rousseau’nun toplum sözleşmesindeki halk öznesi olabilirdi. Ancak her iki durumda da insan hakları ile halk egemenliği arasında denge sağlanamamıştı. Şöyle ki ussal irade yalnızca tekil özneye oluştuğunda kişisel özerklik doğal haklar aracılığıyla güvence altına alınacağından kamusal özerkliği (halk egemenliğini) güdük bırakır. Buna karşılık ussal irade yalnızca bir büyük halk öznesinde oluşabildiğinde kişisel özerklik kamusal özerklik karşısında yasalarla korunmaya muhtaç hale gelir. Kısacası her iki tasarım da söylemsel bir görüş ve irade oluşumunun haklılaştırıcı gücünden yoksundu (s. 133 vd.).

İnsan hakları ve halk egemenliği ideallerinin normatif özlerinin haklar sisteminde güdüleştirilmeden temsil edilebilmesi için “eylem özgürlüğünde eşitlik” hakkı (insan hakları) ne ahlâki bir hak biçiminde özerk yasa koyucuya

bir dıştan sınırlama olarak getirilmeli, ne de yasa yapıcının amaçları için araçsallaştırılmalıdır (s. 134 vd). Hem kişisel hem de siyasal (kamusal) özerkliğin ortak kaynağına, ancak “kendi yasasını yapma” idealini söylem kuramı aracılığıyla çözümlendiğimizde erişebiliriz. Çünkü bu çözümleme sonucunda insan haklarının söylemsel irade oluşumunun biçimsel önkoşulu olduğu görülecektir. Burada hukuk felsefesi açısından da bir teori açığının söz konusu olduğu görülmektedir: Kişisel ve siyasal özerklik veya kişi ve kamu hukuku arasındaki iç bağlantı, ancak insan haklarının öznelarası (iletişimsel) yapısı ile kendi yasasını yapmanın iletişimsel yapısını ciddiye alıp uygun bir biçimde açıkladığımızda ortaya çıkar. Habermas, insan hakları ve halk egemenliği fikirlerinin ortak menşei olan iletişimsel yapıya geçmeden önce hukuk ve (rasyonel) ahlâk arasındaki ilişkiyle ilgili tezini şöyle savunur.

Hukuk ile ahlâk arasındaki ayırım modernlikte ortaya çıkmıştır. Modernlikte özerklik kavramı iki değişik biçimde kendisini gösterir. Bir yandan ahlâk ilkesi, diğer yandan ise demokrasi ilkesi olarak. Özerkliği bir demokrasi ilkesi olarak kavradığımızda demokratik kendi geleceğini belirleme pratiğinin önkoşulu olarak insan haklarının, ahlâki özlerine bakılmaksızın öncelikle hukuki anlamda haklar olarak anlaşılmaları gerekir. Oysa Kant’ın hukuk felsefesinde ahlâk ilkesi öncelikli olup ahlâk kuramının temel kavramları belirleyiciydi ve hukuk ilkesi, ahlâk ilkesini yalnızca bazı bakımlardan sınırlamakla yetinip yasa kavramına ulaşıyordu. Buna karşılık Habermas’a göre ahlâk ve hukuk birbirlerini tamamlarlar yani modern (pozitif) hukuk ahlâkın sınırlandırılmış bir yansıması değildir (s. 136 vd.). Pozitif hukuka yasaların adil anlamında geçerliliğinin haklılaştırıcı bir ögesi olarak ahlâk ilintisi eklenmiştir. Ancak bu ahlâk ilintisi ahlâkın hukuka karşı üstün olduğu anlamına gelmeyip onlar yalnızca birbirlerini tamamlarlar (s. 137). Buna koşut olarak modernlikte temel haklar ahlâki yasaların pozitif hukuktaki yansıması olarak görülemez (s. 138). Tersine modernlikte genel eylem normları ahlâki ve hukuki kurallar olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Ancak ahlâk ve hukukun ortak bir menşei bulunmaktadır ki bu da söylem ilkesidir ve şöyle formüle edilir:

S: Eylem normları, uygulamadan etkilenebilecek tüm kişilerin katılacağı rasyonel bir söylem aracılığıyla tüm bu kişilerin onayını alacak olsalardı ancak geçerli sayılabilirler.

Yukarıdaki söylem ilkesi ahlâki sorunlara uygulandığında, diyelim ki belli bir kuralın herkesin eşit ölçüde çıkarına olduğu iddiasının temellendirilmesi için referans topluluğu tüm insanlıktır. Gösterilen nedenlerin

ilkede herkes tarafından kabul görebilmesi gerekirdi. Başka deyişle, ahlâki temellendirme söylemlerinde söylem ilkesi bir evrenselleştirme ilkesi biçimini alır. Etik siyasi sorunlarda ise referans sistemi her bir “bizim siyasi topluluğumuzun” yaşam biçimidir (s. 139). Diğer yandan siyasi sorunlar üzerinde kamuoyu oluşumunu amaçlayan demokrasi ilkesi uygulama alanını haklılaştırılmış yasa koyma usulü ile sınırlandırmıştır ve der ki: Yalnızca bir yasa yapma sürecinde tüm reşit yurttaşların onayını alabilecek yasalar haklılaştırılmış bir geçerlilik talebiyle donatılabilirler. Burada yurttaşlar gönüllü olarak kurulmuş bir birliğin birbirlerini eşit ve özgür olarak tanıyan üyeleri konumundadır ve amaçları kendilerini yasaların yazarı olarak görebilmektir. Bu nedenle demokrasi ilkesi ahlâk ilkesinden farklı bir anlam düzeyinde yer alır. Şöyle ki, ahlâk ilkesine dönüştürülmüş söylem ilkesi bir evrenselleştirme ilkesi biçimini alır ve bu açıdan ahlâk ilkesi bir argümentasyon kuralları işlevini görürken, demokrasi ilkesi özbelleşmenin (kolektif iradenin) anlamını açıklamaktadır (s. 140 vd.). Demokrasi ilkesi, siyasi sorunların söylemsel olarak nasıl çözüleceğini açıklamaz ve yalnızca ussal bir siyasi görüş ve irade oluşumunun nasıl kurumsallaştırılabileceğini gösterir ki, bu da herkese yasa yapma sürecine -söylem ilkesinin iletişim koşulları altında- eşit katılma olanakları sağlayan bir haklar sistemi aracılığıyla gerçekleşir. Bu nedenle demokrasi ilkesi hukuk normları üzerinde belirleyicilik kazanıp bu normların da toplumun özörgütlenmesine katkı yapmasını sağlar (s. 142 vd). Dolayısıyla haklar sisteminin iki işlevi vardır. Birincisi, ussal (rasyonel) bir siyasi irade oluşumunu kurumsallaştırmak, ikincisi ise siyasi irade oluşumunun, özgürce birlik haline gelmiş yurttaşların ortak iradesinde kendisini dışa vurmasının koşullarını güvence altına almak. Sonuç olarak demokrasi ilkesi yalnızca usul adaletini sağlamakla kalmayıp aynı zamanda hukukun toplumun özörgütlenmesinin aracı olarak işlev görmesi için hangi koşulları sağlaması gerektiğini belirlemelidir (s. 143). Bu ikinci işlevin ayrıntılarını göstermek için de hukuksal eylem kurallarının biçimsel koşullarının açıklanması gerekmektedir.

Habermas’ın, hukukun sözü edilen biçimsel koşullarını hukuk ve ahlâk arasındaki birbirini tamamlayan ilişki aracılığıyla açıkladıktan sonra vardığı nokta şuydu: Özerk us, ahlâki evrensel adalet sorunları üzerinde bilgi üretmeye yararsa da, bu bilgilerin davranışları belirlemesi için hukukun biçimine dönüştürülmesi gerekir. Burada hukuk ahlâki tamamlar ama ahlâk da (adil olmak açısından) hukukun tamamlayıcı ögesi olarak işlev görür. Bu durumda ahlâk ilkeleri herkes tarafından içselleştirilmiş olmasalar bile hukuk aracılığıyla

davranışlar üzerinde belirleyicilik kazanırlar. Böylece bir bilgi ve eylem sistemi olarak modern hukuk, gelenek sonrası “ilkeler ahlâkı” ile ilişki içine sokulduktan sonra kişilerin hukuka uygun olan davranışlarını ahlâki açıdan da yargılama sorumluluğunu gereksiz kılar (s. 146). Kısacası, karmaşık hale gelmiş modern toplumlarda yalnızca ahlâk sosyal bütünleşmeyi sağlayamaz. Bu işlevi ancak gelenek sonrası ahlâkla tamamlanmış hukuk yerine getirebilir. Hukuk aracılığıyla ahlâki davranış kişilerle sınırlı kalmaz, devlet ve ekonominin eylemlerine de yansır (s. 150). Şöyle ki, devlet ve ekonominin eylemlerinin yasalar aracılığıyla eşgüdümlemesi kişi özgürlüklerini güvence altına alır ve örgütsel çıkarları savunan (araçsal) başarıya yönelik eylemi haklılaştırılma zorunluluğundan kurtarır. Buna benzer biçimde Kant’ın hukuk ilkesi de yasal ve aynı zamanda başarıya yönelik eyleme bu tür bir bağımsızlık vermişse de, Kant, kişi özgürlüklerini önceden ahlâki biçimde haklılaştırmıştı, çünkü ahlâka hukuka karşı öncelik tanımıştı. Bu ise özerk siyasalar aracılığıyla yasa yapmaya ters düşmektedir.

Yurttaşların kendi yasasını yapması fikri, hukuk düzenine tabi kılınan kişilerin aynı zamanda kendilerini yasaların yazarı olarak görmelerini zorunlu kılar. Bu fikrin gerçekleşmesi için herkese eşit biçimde tanınmış olan, kişisel eylem özgürlüğü hakkının ahlâki olarak temellendirilmiş ve yalnızca pozitif hukuk haline getirilecek bir hak olarak kavranması yeterli olamazdı. Çünkü yurttaşların kendi yasasını yapması fikri, münferit kişilerin kendilerine ahlâki yasa koymaları durumuna indirgenemezdi. Özerklik, daha genel ve nötr biçimde kavranmalıydı. Bu nedenle de Habermas, ahlâk ve hukuka karşı tarafsız kalabilen söylem ilkesini yaşama geçirmiştir. Söylem ilkesi hukuk biçiminde kurumsallaşma yoluyla demokrasi ilkesi haline gelir ve sonra da yasa koyma sürecine haklılaştırıcı bir güç kazandırır. Kısacası demokrasi ilkesi varlığını söylem ilkesiyle hukuk biçiminin birbirine kenetlenmesine borçludur (s. 154). Bu kenetlenme hakların mantıksal oluşum sürecini simgeler ve söylem ilkesinin koşulsuz kişisel eylem özgürlüğü hakkına uygulanmasıyla başlayıp siyasi özerkliğin söylemsel olarak kullanılmasının koşullarının kurumsallaşması ile son bulur. Bu nedenle demokrasi ilkesi yalnızca bir haklar sisteminin çekirdeği olarak görülebilir (s. 155). Böylece hukuk düzeninin haklılaştırımı ancak söylem ilkesi yardımıyla herkesin azami ölçüde ve eşit kişisel özgürlüğe sahip olduğunun gösterilmesi ile yapılabilir (bkz. s.157). Habermas, yukarıda sözü edilen hukuk biçimi ve demokrasi ilkesi kavramları aracılığıyla temel hakları beş kategoriye ayırmıştır.

İlk üç kategorideki haklar, kişi hakları olup anayasa yapıcılarını yönlendirmesi beklenen haklardır. Çünkü bu ilkelerde hukuk biçiminin rasyonelleştirici anlamı açığa çıkmaktadır. Buna karşılık aşağıdaki dördüncü kategorideki haklar kamusal hak niteliğinde olup siyasal özerkliği güvence altına alırlar:

Yurttaşların siyasal özerkliklerini kullanabilmesi için, meşrulaştırılmış hukuk kurallarının üretildiği, ortak görüş ve irade oluşumu süreçlerine eşit katılım şansı.

Beşinci ve son kategorideki haklar ise, ilk dört kategorideki hakların kullanılabilmesi bakımından kişilerin eşit şansa sahip olmasına olanak veren yaşam koşullarını güvence altına alırlar.

Hakların oluşum sürecinin buraya kadar olan açıklamasında söylem ilkesi, bir kuramcının bakış açısından adeta dıştan hukuk biçimine eklenmişti ve kuramcı, yurttaşlara eğer kendi ortak yaşamlarını pozitif hukuk aracılığıyla meşru biçimde düzenlemek istiyorlarsa birbirlerine hangi hakları tanımları gerekeceğini bildirmekteydi. Temel hakların üç kategorisinin soyut doğası bu kuramsal bakış açısından kaynaklanmaktadır.

Şimdi ise ilk üç kategorideki haklar çerçevesinde yurttaşlar söylem ilkesini kendileri uygulamak istediklerinde ve kendilerini aynı zamanda yasaların yazarı olarak kabul ederek eylemde bulduklarında, bakış açısını değiştirmemiz gerekmektedir. Bu durumda artık onlara hukuk özneleri olarak özerkliklerini gerçekleştirecekleri aracı seçme olanağı kapanmış ve hukuk kodu onlar için tek kullanılabilir dil olarak verilmiştir. Başka deyişle, kendi yasasını yapma fikri, hukuk aracılığıyla (hukukun içinde) kendisine geçerlilik kazandırmalıdır. Bu amaca ise dördüncü kategorideki, görüş ve irade oluşumu süreçlerine katılımı içeren temel haklar hizmet eder. Bu haklar, yurttaşların koymak istedikleri hukukun haklaştırılmış hukuk olup olmadığı konusunda söylem ilkesi aracılığı ile yargıya varabilecekleri koşulların oluşmasını güvence altına alır (s. 160). Bu bakış açısı değişikliğinden sonra artık söylem ilkesine demokrasi ilkesinin hukuki biçimini veren siyasal hakların ne gibi özelliklere sahip olmasına karar verecek olan anayasa yapıcısı rolüne geçen yurttaşların kendisidir. Aranılan siyasal haklar bu nedenle tüm yasa koymayla ilgili danışma ve karar süreçlerine katılımı o şekilde güvence altına almalıdır ki, orada her bir kişiye eleştirilebilir geçerlilik taleplerine karşı tutum takınabilmek olanağını veren kişisel iletişim özgürlüğü eşit ölçüde kullanılabilsin. Herkes için eşit siyasal temel haklar, herkese eşit iletişim özgürlüğünü ve bu da siyasal özerkliği

kullanmaya olanak veren söylemsel görüş ve irade oluşumu biçimlerini öngerektirir (s.161) Böylece, halk egemenliği ile insan haklarının, başka deyişle siyasi ve kişisel özerkliğin birbirlerine olan aidiyeti açıklanmış olur. Başka deyişle, yurttaşlar eğer kendi yasalarını kendileri yapmak istiyorlarsa ilk üç kategorideki temel nitelikteki kişi haklarını birbirlerine tanımaları gerekirdi. Ancak nasıl ki, söylemsel görüş ve irade oluşumu kişi haklarını öngerektiriyorsa bu temel haklar da söylemsel rasyonel irade oluşumunu gerektirirler.

Kişisel ve siyasi özerklik arasında denge sağlandığında, ne (Kant'ta olduğu gibi) siyasal özerkliğin alanı doğal veya ahlâki haklarla kısıtlanır, ne de (Rousseau'da ki gibi) her bir kişinin özerkliği egemen bir yasa koyucunun amaçları doğrultusunda araçsallaştırılır. Tersine yurttaşların kendi kaderini belirleme pratiğine söylem ilkesi ve hukuktan başka hiçbir şey müdahale edemez (bkz. s. 161). Kişisel özgürlük hakları siyasal özerkliğe olanak veren gerekli koşulları oluştururlar ama yasa koyucunun egemenliğini kısıtlayamazlar, çünkü onlar yalnızca siyasal özerkliğe olanak veren koşulları kapsarlar. Buna koşul olarak da temel haklar kataloğunun doğal haklar olarak önceden her bir kişiye (doğuştan) verilmiş olduğu söylenemez. Bu haklar, yurttaşların kendi durumları açısından ürettikleri bir yorum aracılığı ile açıklanmış biçimiyle anayasada yer alırlar. Bu nedenle temel haklar sistemi olgusalılık ile geçerlilik arasındaki gerilimin pratikteki göstergesidir.

Haklar sisteminin söylem-kuramsal yorumu iki değişik bakış açısını beraberinde getirir. Bir yandan yasa yapmanın haklılaştırımının yükü, yurttaşlık niteliğinden, hukuki olarak kurumsallaşmış söylemsel görüş ve irade oluşumu süreçlerine aktarılır, diğer yandan ise iletişimsel özgürlüğün hukuksallaşması hukukun, üzerinde tasarrufta bulunamayacağı haklılaştırım kaynaklarının önünü açması anlamına gelir. Yalnız, hukuk ahlâkta olduğunun tersine kişileri iletişimsel özgürlüklerini kullanmakla yükümlü kılmaz. Böylece hukuk haklılaştırım kaynağı üzerinde bir hak da iddia edemez (s 165).

Hukuk Devletinin İlkeleri

Söylem kuramı açısından bakıldığında hukuk devletinde, devletin herkesi bağlayıcı kararlarının meşru hukuk aracılığıyla haklılaştırılması öngörülür. Şöyle ki, gelenek sonrası tartışma düzeyinde, yalnızca tüm yurttaşlar tarafından söylemsel bir görüş ve irade oluşumu sürecinde herkes tarafından rasyonel biçimde kabul görebilecek olan hukuk meşru sayılabilir. Bu da demektir ki,

hukuk devletinin olmazsa olmaz koşulu, yurttaşların kendilerini yasaların yazarı olarak görme olanağına kavuşmalarıdır. Başka deyişle, hukuk devleti, iki aşamalı bir haklılaştırmayı gerektirir: Birincisi, devletin siyasi gücünün hukuk aracılığıyla, ikincisi ise hukukun rasyonel söylem aracılığıyla haklılaştırılması (s. 169).

Diğer yandan Habermas, modernlikte halk egemenliğinin bürokratik yapılar aracılığıyla da kullanılması yüzünden siyasi gücü, “iletişimsel güç” ve “idari güç” olarak ikiye ayırmıştır. Hukuk devleti fikriyle birlikte olgusalılık ve geçerlilik arasındaki gerilim kişisel ve kamusal özerkliğe yansıdığı düzeyden başka bir düzeye kayar ve hukuk devletine özgü siyasi güç ile yeniden ortaya çıkar. Şöyle ki, hukuk devletinde siyasi egemenlik şiddet araçları ile desteklenip korunur (olgusalılık), bununla birlikte meşru hukuk aracılığıyla da haklılaştırılır (geçerlilik). Bu nedenle siyasi güç, olgusallıkla geçerliliğin birlikteliğinden kaynaklanan gerilim ile doludur. Ancak bu ilişki, norm ile gerçek arasındaki karşıtlık ile, yani hukuka dışsal olan ve onu araçsallaştıran meşru olmayan bir gücün varlığı ile karıştırılmamalıdır. Bu sorun değişik nitelikte olup, burada konu edilen sorunsalın dışında kalmaktadır.

Söylem-kuramsal biçimde kavranmış olan hukuk devletinde halk egemenliği, artık özerk yurttaşların gözle teşhis edilebilecek olan bir toplantısı gibi anlaşılabilir. Sözü edilen egemenlik, artık öznesi belirsiz hale gelmiş örgütsel iletişim devaranları ardına çekilmiştir. Anonim biçimiyle iletişimsel akışkanlığını kazanmış olan yalnızca bu güç, devlet aygıtının idari gücünü yurttaşların iradesine bağlayabilir. Başka deyişle, demokratik hukuk devletinde siyasi güç, iletişimsel güç ve idari güç olmak üzere ikiye ayrıldıktan sonra artık halk egemenliği yurttaşların veya onların temsilcilerinin bir arada toplanmış olan gözle görülür varlığında değil, rasyonel biçimde yapılanmış danışma ve karar süreçlerinin devaranında kendisini gösterdiğinden, hukuk devletinde egemenliğin öznesinin belirlenemeyeceği iddiası ciddiye alınmalıdır. Ancak bu iddia, halk egemenliğinin anlamı kalmadığı biçiminde de yorumlanamaz, çünkü bu fikrin radikal demokratik özü varlığını korumalıdır (s. 170).

Halk egemenliğinin Habermas tarafından radikal demokrasi bağlamında “iletişimsel güç” anlamında yorumlanması önemli sonuçları beraberinde getirmektedir. Çünkü böylece artık halk egemenliği, kurumsal olarak farklılaşmış bir görüş ve irade oluşumunun iletişim önkoşullarına ve usullerine bağlı kılınmış olduğundan koşulsuz bir egemenlik olarak anlaşılabilir. Diğer bir deyişle halk egemenliğinin kendisinin de son kertede rasyonel bir niteliğe sahip

olması önkoşul oluşturmaktadır. Dolayısıyla, ortak görüş ve irade oluşsa bile buradan kaynaklanan talepler her zaman (rasyonellik açısından) geçerli sayılamazlar. Bu nedenle, yasalara meşruiyet kazandıran irade veya görüş oluşumunun kendisinin mercek altına alınması gerekmektedir: Yalnızca eğer halk egemenliği iletişimsel güç biçiminde kendisini dışa vurursa meşrulaştırıcı niteliğe sahip olabilir.

Siyasal özerkliğin kullanımı ortak bir iradenin söylemsel/rasyonel biçimde oluşması, yani iletişimsel güç anlamına gelmektedir. Bununla birlikte söylem sonucunda çıkarılan yasaların uygulanması da siyaset kavramının kapsamı içine girer ve idari gücün kullanımıyla eşanlamlıdır. Burada hukukun çok önemli bir işlevi olduğu görülür. Şöyle ki, çıkarılan yasalar halk egemenliğinin meşruluğunu içinde barındıran iletişimsel gücün yine siyasi nitelikteki idari güce dönüşmesine aracılık ederler. Bu durumda ise hukuk devleti fikri, hem idari sistemi yasa koyucu iletişimsel güce bağımlı kılan, hem de idari gücün imtiyazlı çıkar gruplarının (sosyo-ekonomik) gücünden korunmasına yönelik bir talep olarak yorumlanır (s. 186). Siyasalar ve yasalar üzerinde belirleyici olan siyasal görüş ve irade oluşumu süreçlerinin kurumsallaşması, söylem ilkesini iki bakımdan da gerçekleştiren iletişim biçimlerinde gerçekleşmelidir. Birincisi, söylem ilkesi bilişsel anlamıyla fikir katkılarını, konuları, nedenleri ve bilgileri öylesine süzgeçten geçirir ki, elde edilen sonuçlar rasyonel kabul edilebilirlik beklentisini karşılansın. İkincisi, pratik anlamıyla söylem ilkesi, kişiler arasında baskı ve şiddeti dışlayan ve iletişimsel özgürlüğün tüm düşünümsel olanaklarını doruğuna çıkaran zedelenmemiş kişilerarasılık (öznelarasılık) yapılarına dayalı anlaşma ilişkilerini kurar. Kısacası, rasyonellik ve anlaşmaya yönelik iletişim, söylem ilkesinin olmazsa olmaz koşulu olup radikal demokraside görüş ve irade oluşumu, söylem ilkesinin koşullarına uymak zorundadır. Dolayısıyla ancak söylem ilkesinin kıstaslarına uygun bir kamuoyu oluşumunun meşrulaştırıcı iletişimsel siyasal gücünden söz edilebilir (bkz. s. 187 vd.).

Hukuk devleti, siyasi egemenlik konularının meşru (haklılaştırılmış) hukukla kendisini yeniden haklılaştırmasını gerektirir. Hukuk ise meşrulaştırıcı gücünü iletişimsel gücün oluşmasına borçludur. Bu koşullar altında hukuk devletinin ilkeleri şunlardır:

1. Halk egemenliği ilkesi,
2. Bağımsız yargı,
3. İdarenin (bürokrasinin) işlemlerinin yasallığı ve yargı ve yasama organları tarafından denetlenmesi,
4. Devlet ve toplumun birbirinden ayrıştırılması.

Halk egemenliği ilkesi, yurttaşların toplamının kendi aralarındaki müzakereler aracılığıyla ortak kanıların iletişimsel gücünü üretmelerini öngörür, onlara rasyonel söylem koşulları altında yasa koyma yetkisini verir. Ancak siyasalar ve yasalar üzerindeki temellendirilmiş (daha iyi argümanın zorlayıcılığına dayalı) danışma ve karar alma süreçlerinin aynı zamanda yüz yüze iletişimi gerektirmesine karşın, tüm yurttaşların gerçek bir mekânda bir araya gelerek gündelik iletişim aracılığıyla ne yüz yüze iletişimi, ne de tüm toplumu kapsayıcı rasyonel bir söylemi gerçekleştirmeleri olanaksızdır. Bu sorundan bir çıkış yolu, müzakerelerde bulunan ve kararlar alan parlamenter temsili heyetlerin oluşturulması ilkesidir. Şöyle ki, müzakerelerde önkoşul olarak rasyonel söylem ilkesine uyulmalıdır ve ayrıca parlamenter temsili heyetlerdeki görüş ve irade oluşumu, tartışmaları tüm yurttaşların medyalar aracılığıyla izlemesine açık tutularak ve tartışmalar yurttaşlar arasında da yaygınlaştırılarak biçimsel olmayan bir kamuoyu oluşumu ile tamamlanmalıdır (bkz. s. 210 vd). Halk egemenliğinin olmazsa olmaz koşulları, özerk kamuoylarının oluşumunun güvence altına alınması ve partiler rekabeti ilkeleri olup bu da halka açık arenaların yine söylem ilkesi aracılığıyla yapılmasını öngerektirir. Böylece, siyasal iradeyi hazırlayıcı ve etkileyici nitelikteki biçimsel olmayan (enformel) ortak görüş oluşumu süreçleri, bir arada toplanmış kişiler arasındaki karar almaya odaklanmış danışma süreçlerinin kurumsal (biçimsel) kısıtlamalarından muaf tutulmuştur. Dolayısıyla bu sivil toplum arenaları parlamenter heyetler gibi örgütlenmezler.

Hukuk devletinin ikinci ve üçüncü ilkelerini oluşturan yargı bağımsızlığı ve idarenin yasallığı talepleri, demokrasi kuramında genel kabul görmüş olduklarından, bu konular üzerinde yorumda bulunmayacağım. Dördüncü ilkenin ise açıklanması gerekmektedir. Devlet ve toplumun birbirinden ayrıştırılmasını öngören bu ilke, bir sivil toplumun varlığını zorunlu kılar. Habermas'a göre, sınıf yapılarından yeterince bağlantısını koparmış bir siyasi kültür ile sivil birlik ilişkileri anlamındaki sivil toplum, baskı grupları arasındaki güç eşitsizliklerinin olumsuzluklarını giderebilir. Bu tür bir sivil

toplum gerçekleştiğinde, çıkar gruplarının baskıcı gücünün siyasal özerkliğe olanak verecek ölçüde etki göstermesine izin verilirse de, çıkar grupları siyasal özerkliği zedeleyecek derecede idare üzerinde doğrudan etkide bulunamazlar. Başka deyişle, baskı gruplarının gücü, iletişimsel gücün oluşmasına olanak verebilir ancak onu sınırlayabilir de. Olumsuz olan ikinci durumda şirketler, dernekler gibi çeşitli türdeki örgütlerden oluşan baskı grupları, kendi özel çıkarlarına siyasal süreçlere doğrudan etki yaparak öncelik kazandırırılar. Bu nedenlerle sivil toplum, idari yapının (bürokrasinin) partiler arasında bir parti durumuna düşmesini yani partizanlaşmasını önlemelidir. Bu açıklama temelinde hukuk devletinin dört ilkesi tek bir ilkede birleştirilebilir ki, o da şuydu: Hukuk devletinin kurumları, son kertede bir toplumsal topluluğun özerk biçimde kendi kendisini örgütlemesine hizmet etmelidir. Başka deyişle, hukuk devleti, toplumsal açıdan özerk yurttaşların sahip oldukları siyasal özerkliği etkin bir biçimde kullanabilmelerini güvence altına almalıdır: Bir yandan rasyonel bir irade oluşumunun iletişimsel gücü gerçekleşmeli ve yasa tasarılarının oluşumunda bağlayıcı biçimde kendisini ifade edebilmeli, diğer yandan ise bu iletişimsel güç, tüm toplum içinde deveranda bulunup, bütünleştirici etkisini gösterebilmelidir (s. 216 vd.).

Siyasal görüş ve irade oluşumunda üç önemli sorunla karşılaşılır.1) Pragmatik sorun: Kişilerin birbiriyle rekabet içindeki tercihlerini nasıl uyum içine sokabileceğimiz, 2) Etik-siyasal sorun: Kim olduğumuz ve aslında kim olmak istediğimiz, 3) Ahlaki-pratik sorun: Adil bir biçimde nasıl davranmamız gerektiği. K. Baynes, bu sorunların “Olgusallık ve Geçerlilik” deki çözümlenmiş biçimini şöyle yorumlar: İletişimsel güç aşırı derecede maddi olarak anlaşılmalıdır. İletişimsel güç, kolektif iradenin dışavurumu olmaktan çok, az veya çok kurumlaşmış çeşitli pragmatik, etik-siyasi ve ahlâki söylemlerin birbirleriyle kesişmesinin ürünüdür. İletişimsel güç, ne ortak bir etik-siyasi öz anlayışı öngerektirir, ne de ahlâki-rasyonel tartışmalardaki gibi salt rasyonel uzlaşma idealine yönelmiştir. Başka deyişle iletişimsel güç hem anlaşma kurmayı, hem de pazarlığı amaçlayan rasyonel bir genel kanı ve genel irade oluşumunun gerçekleşmesi ile özdeştir. (Baynes, s. 213).

Habermas’ın iletişim modelinde yukarıdaki üç sorunun çözümü, seçmen temsilcilerinin oluşturduğu heyetler ve örgütlenmeler içindeki müzakere, danışma ve karar süreçlerine bırakılmıştır. Ancak bu söylemler kamuoyu tarafından izlenebilmeli ve ona dışarıdan katkı yapılabilmelidir ki halk egemenliği ilkesi rasyonel-söylemsel biçimde iletişimsel güç aracılığıyla

gerçekleşebilsin (s. 224 vd.). İletişim modelinde parlamento ve kamuoyu arasındaki ilişki klâsik demokrasi anlayışından daha değişik bir biçimde tasarlanmıştır. Klâsik demokrasi anlayışına göre halkın iradesi genel çıkarda somutlaşır ve genel çıkarın da ne olduğu ancak halkın temsilcilerinden oluşan parlamentodaki müzakereler sonucunda saptanır. Oysa iletişim modelinde yukarıdaki fikir geliştirilmiş bir biçimde savunulmaktadır. Şöyle ki, söylemsel görüş ve irade oluşumu hiçbir biçimde parlamento ile sınırlanamaz. Aksine siyasi kamuoyunun çeşitli düzlemlerinde, siyasi partiler ve birliklerde, parlamento heyetleri ve hükümetlerin içinde oluşan iletişim deveranları birbirlerine kenetlenmiş olup karşılıklı etkileşime geçerler. Böylece iletişim modeli, elle tutulur bir varlık olarak anlaşılan halkın temsilini içeren somutlaştırıcı tasarımlardan kendisini ayırt eder ve kurumsal görüş ve irade oluşumuyla kültürel olarak hareketlenmiş bir kamuoyundaki biçimsel olmayan genel kanı oluşumlarının birbirine bağlanmasını yapısal biçimde kavrar (s. 227 vd.).

Kitabın beşinci bölümü yargı kararlarının rasyonelliği, altıncı bölüm ise anayasa mahkemesi kararlarının meşruluğu üzerindeki sorunları kapsayıp hukuk felsefesi alanına girmektedir. Daha sonraki yedinci ve sekizinci bölümlerde ise “demokrasinin sosyolojisi” yeniden konu edinilir ve yedinci bölümde önce müzakereci siyaset olarak demokrasinin usul (prosedür) kavramı açıklanır. Sözü edilen bölümde olgusalılık ile geçerlilik arasındaki dışsal ilişkinin yarattığı gerilim, başka deyişle hukuk devletinin normatif kendi anlayışı ile siyasal süreçlerin olgusalılığı arasındaki gerilim incelenmektedir:

Habermas’a göre demokrasinin söylem kavramının Bobbio ve Dewey’in müzakereci demokrasi tasarımlarıyla örtüşen yanları bulunmaktadır. Ayrıca yakın zamanda J. Cohen de bir müzakereci demokrasi kavramı geliştirmiştir. Bu kavram, Habermas’ın demokrasi kavramıyla büyük benzerlik göstermesine karşın Habermas, kendisiyle Cohen’in demokrasi anlayışında kendisinin onaylamadığı farklar bulunduğunu vurgular. Şöyle ki, Cohen’in tasarımı tamamen müzakereci biçimde yönlendirilen ve bu açıdan bakıldığında siyasi olarak kurulmuş bir toplum fikrine gönderme yapmaktaydı. Buna karşılık Habermas, usul kavramını yalnızca bir hukuk devletinin çekirdek yapısı olarak tanımlayıp sınırlandırmış ve tüm toplumsal kurumlara yaygınlaştırılmış bir model olarak düşünmemiştir, çünkü bu durumda demokratik usul, kendisinin düzenleyemediği yataklık işlevi gören bağlamlara bağımlı kılınacaktı. Cohen’in müzakereci usul anlayışında siyasi kararları yönlendiren danışma süreçleri ile

kamuoyundaki biçimsel olmayan görüş oluşumu süreçleri arasındaki ilişkiler eksikti ve biçimsel olmayan kamuoylarının sistematik olarak çarpıtılmış iletişimle özel çıkarlar doğrultusunda güdümlenme sorunları çözümsüz bırakılmıştı (s. 369 vd.).

İletişim Modelinde Kamuoyu Kavramı

Kamuoyu, bir kurum veya örgüt olarak anlaşılabilir. Kamuoyu yalnızca kişilerin aralarındaki görüş ve fikir iletişiminin bir ağı olarak kavranabilir. Bu iletişim akımları kamuoyu oluşumu süreci içinde konuya özgün biçimde yoğunlaşmış ve destelenmiş bütünlükler oluşturarak belli konular ve sorunlarla ilgili genel kanılar haline gelirler. (bk. s. 436) Kamuoyunda görüşlerin oluşum süreci siyasi kararlar alınması sürecini kapsamaz. Alınması gereken kararlar, karar alıcı kurumlara bırakılır. Kamuoyunda yalnızca tartışılan sorunlarla ilgili açıklamalar ve ifadeler tasnif edilir, bilgi ve gerekçeler belli ağırlık noktaları olan görüşlere dönüştürülür. Bu tür destelenmiş görüşleri genel kanı haline getiren, onların meydana geliş biçimi ve onları taşıyan geniş çaptaki onaylamadır. Bir kamuoyu istatistiksel anlamda temsili değildir. Kamuoyu örneğin her bir kişinin bir anket sonucunda kişisel olarak ifade ettiği görüşlerin toplamı olamaz. Siyasi kamuoyu araştırmaları ise yalnızca daha önce oluşmuş bir kamuoyunu anketlere yansıtırlar. Bir kamuoyunun yapılanması için önemli olan, ortaklaşa izlenen bir iletişim pratiğinin kurallarıdır. Gündemin ve gündeme yapılan katkıların onaylanması ancak kapsamlı bir tartışmanın sonucunda gerçekleşir. Bu tartışmada öneriler, bilgiler ve gerekçeler, rasyonel bir biçimde değerlendirilir. Tartışmanın kapsamlılığı ve rasyonellik derecesi kamuoyu oluşumunun kalitesini belirler. Bu nedenle kamusal iletişimin başarısı, kaliteli bir genel kanının oluşumunun biçimsel koşullarıyla ölçülür (bk. s. 438).

Kamuoyunda genel kanılar aracılığıyla siyaset alanı üzerinde nüfuz oluşur. Bu nedenle de kamuoyunun kendisini nüfuz altına almak için bir çıkar çatışması başlar. Bu çatışmada yalnızca daha önce kazanılmış olan siyasi nüfuz kullanılmakla kalmaz, toplumda tanınmış saygın kişiler ile uzmanların kendi alanlarındaki nüfuz ve otoritesi de kamuoyunu çeşitli çıkarlar doğrultusunda nüfuz altına almakta kullanılabilir.

Kamusal mekân ya da kamuoyunun alanı birbirini tanıyan kimselerin basit karşılıklı etkileşiminin dışına doğru genişledikçe tertipleyci, konuşmacı ve dinleyici türünde bir farklılaşma (işbölümü) gerçekleşir. Bunun sonucunda

mekânsal olarak, sahne ve seyirci alanları arasında ayırım yapılır. Konuşmacı ve dinleyici rolleri birbirinden farklı nüfuz olanaklarıyla donatılmıştır ve burada bir eşitsizlik söz konusudur. Ancak kamusal iletişim aracılığıyla kazanılan siyasi nüfuz, son kertede birbirine eşit konumda olan ve uzman olmayan kişilerden oluşmuş bir dinleyici kitlesinin onayına bağlı kılınmıştır. Başka deyişle, dinleyici kitlesi ikna edilmelidir. Burada önemli olan nokta, dinleyici kitlesinin arasından çıkmış olan konuşmacıların oluşturduğu kamuoyu ile oluşmuş kamuoyunu kullanmak (maniple etmek) için onu işgal altına alan konuşmacıları birbirinden ayırt etmektir. Bu ikinci tür konuşmacılar, siyaset alanına kamuoyu aracılığıyla etki yapmak isteyen çıkar gruplarının temsilcileridir. Yalnız bu temsilciler, başka durumlardaki örgütler arası çıkar çatışmalarında olduğu gibi kamuoyuna baskı ya da yaptırım uygulayamazlar. Bu gruplar çıkarları doğrultusunda kamuoyunda kişilerin kanaatlerini yönlendirerek sosyal (sosyo-ekonomik) güçlerini siyasi güce dönüştürmek şansını elde eder ve bununla yetinirler (bk. s. 440 vd.). Çünkü bir genel kanının para karşılığında veya örgütsel güç aracılığıyla oluşturulduğu ortaya çıkarsa bu kanı değerini yitirir. Başka deyişle genel kanılar maniple edilebilirse de alenen satın alınmaz veya baskı aracılığıyla dikte ettirilemez. Buradan da her genel kanının keyfi biçimde üretilemeyeceği sonucu çıkar. Maniple edilebilmesi için bir kamuoyunun seyircisiyle birlikte önceden belirginleşmiş, yani kendi kendini üretmiş olması gerekirdi. Bu nedenlerle, siyasi kamuoyu, toplumsal sorunları algılamak ve tartışmaya açmak işlevini, sorunların mağduru olmuş kişilerin iletişiminden kaynaklandığı ölçüde yerine getirebilir (bk. s. 441).

Kamuoyunun iletişim kanalları özel yaşam alanlarına, yani aile ve dostluk çevrelerinin sıkı iletişim ağları ile komşuluk, iş arkadaşları, tanıdık vb. gibi çevrelerin daha gevşek iletişim ilişkilerine eklenmiştir. Şöyle ki, kamuoyu özel yaşam alanlarına gündelik iletişimin mekânsal yapısının genişletilmesi ve soyutlanması aracılığıyla gündelik iletişimin biçimi yok edilmeden bağlanmıştır. Böylece gündelik özel yaşam pratiğindeki anlaşmaya yönelik iletişim biçimi, birbirini tanımayan yabancılar ve uzak mesafeler arasındaki kamuoyu iletişiminde de belirleyici öge olarak kalır. Özel ile kamusal alan arasındaki eşik birbirinden değişik iletişim koşulları ile belirlenir. Bu koşullar, özel alan için mahremiyet, kamusal alan için ise aleniliği güvence altına alırlar, ancak hiçbir zaman özel alanı kamuoyuna karşı kapatmayıp konuların akışını bir alandan diğer alana kanalize ederler. Çünkü kamuoyu içtepi ya da itici ivmesini yaşam öykülerini massedici toplumsal sorun durumlarının özel kişisel düzeyde işlenmesinden almaktadır. (bk. s. 442 vd.) Bu söylenenlere uygun

olarak günümüzün sivil toplumu da gündelik yaşamın özel çekirdek alanlarına eklenmiş gönüllü birliklerden oluşur. Siyasi sistem, partiler ve yurttaşların oy verme hakkı aracılığıyla kamuoyu ve sivil toplum birbiriyle kenetlenmiştir (bk. s. 445).

Medyaların egemenliği altına alınmış ve yapay oluşturulmuş bir kamuoyu tablosu göz önünde bulundurulduğunda sivil toplumun siyasi sistem üzerindeki etkisi üzerinde kuşkuya düşülebilir. Kamuoyu hareket haline geçirildiğinde kamuoyunun otoritesinin dayanak noktası olan yapılar devingen hale gelir ve bunun sonucunda sivil toplum siyasi sistemi etkileyici gücünü yeniden kazanır. Bu bağlamda ise merkezi sorun, gündemi ve iletişim akışlarının yönünü kimin belirlediğidir. Cobb, Ross ve Ross'un geliştirdikleri modele göre burada aşağıdaki üç şıktan birinin gerçekleşmesi söz konusudur. Birinci durumda inisiyatif, resmi makam sahiplerinde veya siyasi liderlerde ve kamuoyu üzerinde bir etkisi olmaz. İkinci durumda inisiyatif, yine siyasi sistemde olmakla birlikte kamuoyu siyasi sistemin aktörleri tarafından harekete geçirilir, çünkü onun desteğine muhtaçtırlar. Üçüncü durumda ise inisiyatif, siyasi sistemin dışında kalan aktörlerdedir ve onlar kamuoyunun baskısı aracılığıyla bir konunun siyasiler tarafından tartışılmasını zorunlu hale getirirler. Bu son durum eşitlikçi toplumların özelliği olarak gösterilebilir. Normal durumlarda Habermas'a göre konular ve önerilerin tartışılma süreçleri daha çok birinci ve ikinci durumlara uygun düşmektedir. Ancak burada önemli olan, gerçek durumun nasıl olduğu değil, şimdiye dek teorik olarak ihmal edilmiş olan sivil toplum aktörlerinin herkes tarafından algılanmış bir meşruiyet krizi durumunda çarpıcı derecede aktif ve verimli bir rol oynayabileceklerini inandırıcı hale getirmektir. Habermas bu kriz durumlarına örnekler verir. Bunlar arasında en önemlileri, nükleer silahlanma yarışı, barışçı atom enerjisi kullanımının riskleri, gen araştırmaları, ekolojik tehlikeler, üçüncü dünyanın sefilleşmesi, dünya ekonomik düzeninin sorunları, feminizm, birinci dünya ülkelerine göç gibi sorunlardı. Bu sorunların hemen hiçbirisi ilkönce devlet aygıtının temsilcileri tarafından dile getirilmemişti. Tersine bu konular entellektüeller, sorunların altında kalanlar, radikal profesyoneller, kendi kendisini görevli kılmış "avukatlar" vb. tarafından gündeme oturtulmuştu. Sözü edilen sorunlar, öncelikler açısından en dıştaki kenar konumlarından çıkarılıp dergilerin içeriklerine, ilgili birliklerin, klüplerin, meslek derneklerinin, akademi, yüksek okul gibi ortamların gündemlerine girerek, yurttaş inisiyatifleri ve başka platformlarda tartışılıp sosyal hareketlerin çekirdeğini oluşturdular. Bunun sonucunda ise kitle iletişim araçları bu konuları işlemeye mecbur kaldılar.

Çünkü bu tür sorunlar ancak medyalar aracılığıyla büyük kamuoylarına ulaşabilir ve kamunun da gündemi haline gelebilirdi (s. 458 vd.).

Eleştiri

Habermas'ın söylem kuramına ahlâk felsefesi açısından çeşitli eleştiriler yöneltilmiştir. İlgi alanımız kuramın sosyolojik yanı olduğundan bu eleştirilere girmeyeceğim. Flyubjerg'in postmodernist eleştirisi ise sosyolojik açıdan tipik niteliktedir. Flyubjerg, Habermas'ın modernlik projesinin temel zafiyetinin ideal ve gerçek arasındaki uyumsuzluktan kaynaklandığı görüşünü savunur. Bu uyumsuzluğun nedeni de yetersiz bir güç kavramına dayanmasıydı. Habermas, rasyonel söylem oluşumunun önünde kurumsal anlamda, sosyalleşme anlamında ve yoksulluk, kötüye kullanma, onur kırma pratikleri açısından aşılması güç engeller olduğunu kabul etmiş olmakla birlikte, ne bu bariyerleri yaratan güç ilişkileri, ne de kurumsal ve kültürel değişiminin sağlanması bakımından güç ilişkilerinin nasıl değiştirileceği üzerinde fazla bir şey söylememiştir (Flyubjerg, s. 215). Oysa postmodernistlere göre güç aracılığıyla çarpıtılmış iletişimin somut bir gerçekliği vardı. Bu nedenle rasyonellik ile gücün belli bir iletişim süreci içinde nasıl ayırt edileceği temel bir sorun oluşturmaktaydı. Flyubjerg, bu soruya Habermas'da olduğu gibi önsel (a priori) bir cevap vermenin olanaksız olduğu görüşündedir. Buna karşın Habermas, iletişimin güç etkilerinden arındırılarak çarpıtılmamış duruma gelmesinin olanaklı olduğu varsayımından hareket etmekte, yani iyiye olan inancı ağır basmaktaydı. Onun bu öngörüsü ise görgül alanda doğrulanmamıştı (Flyubjerg, s. 216). Bundan ayrı olarak her toplumda rasyonel tartışma aracılığıyla çözülemeyecek güç çatışmaları vardı ki, önemli olan tam da bu çatışmalardı. Bu açıdan bakıldığında Habermas'ın yaklaşımı aşırı normatif ve usulü olup, varolan gerçek söylemlere, etik değerlere yeterince önem vermemiş, iletişimsel rasyonelliğin kitlesele biçimde çarpıtılmış iletişime karşı nasıl yaygınlık kazanacağı sorusunu cevapsız bırakmıştır (Flyubjerg, s. 218).

Oysa kanımca Habermas aşırı iyimserliğe kapılıp çarpıtılmış iletişimin güçten arındırılması gibi gerçekçi olmayan bir talepte bulunmamış, yalnızca toplumda (bilşsel) tartışma etiğinin yaygınlaşmasını savunmuştu. Onun çözüm önerisi, çarpıtılmış iletişimin ardındaki özel çıkarların gücüne karşı çarpıtılmamış iletişimin gücünü oluşturmaktı ve güncel yaşamda gerçekleşmiş meşruiyet krizi durumlarından daha önce belirttiğim örnekleri vererek bunun

pratikte olanaklı olduğunu göstermiştir. İdari sistemin (bürokrasinin) iletişimsel güce karşı duyarsız kalmasından veya medyalar dahil özel sektördeki büyük çıkar örgütlerinin gücünün dolaysız biçimde siyasi güce dönüşmesinden kaynaklanan meşruiyet krizleri, demokrasi açısından önemli sorunlar yaratmaktadır. Habermas bu sorunların varlığını yadsımamıştır. Ancak ona göre bu tür krizler modern toplumların yapısal bir niteliği olmayıp eşit ve özgür yurttaşların rasyonel söylemiyle üretilen iletişimsel güç aracılığıyla bertaraf edilebilirdi. Habermas'ın amacı, bu olanağın gerçekleşme koşullarını gösterebilmek ve meşruiyet sorununun işlevsel olarak farklılaşmış, gelenek sonrası toplumların kaçınılmaz yazgısı olmadığı iddiasına inandırıcılık kazandırmaktı. Warren'in görüşü de bu doğrultudadır: (Habermas'ın kuramı gibi) "...radikal demokratik beklentiler zorunlu olarak utopik olmayıp, tersine modernleşme sürecinin kendisinin olanak verdiği somut bir olasılıktır." (Warren, s. 170) Habermas, (gerçekçi olmayan) uzlaşmacı bir siyaset projesini amaçlamamış, yalnızca çıkar çatışmalarını söylemsel biçimde karşılamak ve müzakereye dönüştürmek için iletişimin olmazsa olmaz koşulunu oluşturan ve gerçekte varolan her konuşma olanağının içinde az ya da çok yerleşmiş bulunan (bilişsel) uzlaşmaya güdüleniş eğiliminin belirleyicilik kazanmasının olanaklarını göstermiştir (bkz. Warren, s. 180 vd.).

Yalnız, Flyubjerg'in eleştirisi açısından bakılacak olduğunda kritik bir noktaya değinmekte yarar görmekteyim. Parlamenter heyetler gibi biçimsel olan ve sivil toplum gibi biçimsel olmayan kamuoylarında müzakereler iletişimsel rasyonelliğin usullerine ne kadar uygun biçimde gerçekleşirse herkesin isteyebileceği yasaların çıkarılması olasılığı o ölçüde artar. Böylece, yapılan tartışmaların rasyonelliği ile tartışmanın biçimsel koşulları (usulü) arasında bir bağlılık ilişkisi olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, şu sorunun cevabı somut düzeyde belirsiz kalmaktadır: Neyin nasıl tartışılacağını kısıtlamayan bir modern kültürel-normatif bağlamın bilinçlerde gerçekleştiğini varsaysak bile yalnızca tartışma usullerine uymakla her zaman yeterince rasyonel kamuoyları oluşabilir mi? Kanımca bu soru, ancak uzun vadeli bir perspektiften "evet" diye cevaplandırılabilir. Uzun vadeli bakış açısının en çarpıcı örneği ise, bilimsel paradigmaların temsilcileri arasındaki tartışmaların yıllar boyu sürebilmesi ve sonunda belli bir paradigmanın hakikate ya da gerçeğe daha yakın olduğunun ortaya çıkmasıdır. Bunun gibi, toplumun tarihsel kökleri bulunan ve aynı zamanda daha sonraki kuşakları etkileyen yapısal nitelikteki, zaman baskısı altında bulunmayan sorunlarının çözümü, bilişsel/rasyonel bir genel kanı oluşumunu güvence altına alan kurumlaşmış söylemler aracılığıyla

gerçekleştirilebilir gibi görünmektedir. Aslında Habermas'ın verdiği pratik örnekler de bu tür yapısal sorunlarla ilintilidir. Ancak daha kısa vadeli ve zaman baskısı altındaki sorunların çözümü için yasalar çıkarılacak olduğunda biçimsel olmayan kamuoylarında yapılan tartışmalarda gerçeğin bulunması veya doğru kararlara varma olasılığı azalır ve karar alma sorumluluğu ve riski, fikir önderi, uzman, siyasetçi gibi kişilerin üzerine yıkılır. Bu durumda ise (örgütsel-kişisel) başarıya yönelik eylemin ve dolayısıyla güç çatışmalarının yeniden önem ve etkinlik kazanması olasılığı büyümektedir. Chambers'e göre de bir söylemin tarafları ne kadar çok karar alma baskısı altında kalırlarsa, o kadar az söylemsel biçimde güdülenirler ve o kadar çok araçsal nitelikteki stratejik eyleme, başka deyişle güç ve hile gibi "iletişimsel rasyonel" olmayan taktiklere başvururlar. Dolayısıyla iletişimsel rasyonel müzakere ve araçsal rasyonel karar alma arasında çok dikkatli bir dengenin kurulması gerekmektedir (bkz. Chambers, s.255). Bu açıklamalarıyla Chambers, görece olarak kısa vadeli yasa çıkarma süreçlerinde başarıya yönelik araçsal (stratejik) eylemi, iletişimsel eylemle birlikte devreye sokmakla meşruiyet sorununun çözüme kavuşturulabileceğini ima etmekteyse de, bilişsel meşrulaştırıcı niteliği olmayan (güce dayalı) stratejik eylemin iletişimsel eylemi tamamlayıcı işlevde bulunmasını beklemek aşırı iyimserlik olacaktır. Bu nedenle, yasalar ancak zaman kısıtlaması altında kalmayan (rasyonel) bir söylem aracılığıyla gerçek anlamda meşruiyet kazanabilir. Zaman baskısı yüzünden kamuoyunun onayı alınmadan çıkarılmış yasalar ise, bu kez uygulama evresinde söylemsel biçimde meşruluk sınamasına tabi tutularak değiştirilebilirlerse ancak hukuk devletinden söz edilebilir.

KAYNAKÇA

- Baynes, Kenneth; "Democracy and the Rechtsstaat: Habermas's Faktizitaet und Geltung", iç: The Cambridge Companion to Habermas, edited by Stephen K. White, Cambridge University Press 1997, s. 201-232.
- Chambers, Simone; "Discourse and democratic practices", iç: The Cambridge Companion to Habermas, a.g.e., s. 232-259.
- Warren, Mark E.; "The self in discursive democracy", iç: The Cambridge Companion to Habermas, a.g.e., s. 167-200.