

Kant'ın Ahlak Felsefesinden Habermas'ın Söylem Etiğine Geçiş

Ülker YÜKSELBABA*

I. GİRİŞ

Büyük filozof Immanuel Kant (1724-1804), bütünlüğü olan bir felsefi sistem kurmuştur. Kant'ın felsefesini iki döneme ayırmak gerekir: 1.Eleştiri öncesi dönem 2.Eleştiri dönemi. Eleştiri öncesi dönemde ilk olarak doğa bilimlerine yöneldiği, "Genel Doğa Tarihi ve Gökyüzü Kuramı"nı yazar. Sonrasında metafizik dönem olarak adlandırılan, Leibniz-Wolf felsefesinin etkisinde olduğu dönem gelir. Bu dönemden ise İngiliz filozofu David Hume'un (1711-1776) yapıtlarıyla "dogmatik uykusundan" uyanarak çıkar¹. Kant'ı etkileyen diğer bir düşünür ise Rousseau'dur. Rousseau'nun savunduğu insanın doğuştan bazı haklara sahip olduğu görüşü Kant'ı çok etkiler. İnsanın ahlaksal değeri ve insan hakları gibi değerleri, tartışma konusu dışına çıkarmak isteyen Kant, Rousseau'da bunu bulur. Ayrıca Rousseau ona ahlaksal evrenin anahtarını gösterir: Özgürlük².

Hume'un yolunu açtığı kuşku felsefesi, Kant'ı eleştiri felsefesine götürür.

Aydınlanma filozoflarının hepsinde eleştiri olmasına rağmen, onlarda dağınık, bulanık ve üstü örtüktür. Eleştiri, Kant'ın tüm kuramlarının hem çıkış noktasıdır, hem yöntemidir. Descartes'de olduğu gibi Kant aklı insanın insan olmasını sağlayan güç olarak görürken, aynı zamanda her iki filozof da aklın eleştirel kullanımını vurgular. Akıl, insanı diğer varlıklardan ayıran temel yetenektir³ ve insan ancak akıl sayesinde bilinçli bir varlık haline gelir. Kant'a göre aydınlanma bir eleştiri çağıdır⁴ ve insan aklını kullanarak eleştirir ve erginleşir.

Kant, modernitenin insanını "ergin insan"⁵ olmaya çağırılmaktadır. Yani modern insanın yargılarına ve öğütlerine göre hareket ettiği "bekçilerinden" kurtulmasını söyler⁶. Akıl sahibi insanı, kendi kendini temellendiren, akıl aracılığıyla kendisini içsel eleştiriye tabi tutan insan olarak görür. Aydınlanmanın aşırı akıl vurguculuğuna ve özne merkezli modern felsefeye karşı Kant, yine akıl süzgeciyle eleştiren özneye işaret etmek-

* İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Öğretim Elemanı

(1) Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, 3. bs., İstanbul, İnkilap Kitabevi, 1994, s.25 vd.

(2) Ernest Cassier, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, Çev. Doğan Özlem, 2. bs. İstanbul, İnkilap Kitabevi, 1995, s.101-102.

(3) Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 4. bs. Ankara, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları No:511, 1996, s.216.

(4) Ahmet Ulvi Türkbağ, "Immanuel Kant'ta Özgürlük, Ahlak, Hukuk ve Devlet," *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, Haz. Hayrettin Ökçesiz, 2. Kitap, İstanbul: Afa Yayıncılık, Şubat 1995, s.72, Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi*, İstanbul, BDS Yayınları, Ekim 1992, s.433.

(5) Immanuel Kant, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt," *Seçilmiş Yazılar*, Çev. Nejat Bozkurt, Ankara, Remzi Yayınevi, 1984, s.213-221.

(6) Katherine Deligiorgi, "Universalisability, Publicity, and Communication: Kant's Conception of Reason," *European Journal of Philosophy*, 10:2, p.143.

tedir. Kant'ın öznesi 'kendi kendine hüküm koyabilen bir 'kendiliğinden özne' olarak tanımlanabilir. Bireysel olarak olumsuzluktan kaçınılmasa da eleştiri sayesinde özne aklın sınırlarını görebilecek ve olumsuzluğu aşabilecektir⁷.

Aydınlanma dönemi bilimsel bilginin, metafiziği ortadan sildiği bir dönemdir ve Kant bilimsel bilgide olduğu gibi, tartışmaya mahal vermeyecek metafizik bilgiye ulaşmak istemektedir⁸. Bu bağlamda bilginin ve sınırlarının ne olduğu sorusuna yanıt arayan Kant, teorik akıl, pratik akıl ve estetik akıl ayrımı yaparak ve bunlarla elde edebileceğimiz bilginin sınırlarını tanımlayarak, eleştirel felsefesini akla konumlandırır⁹. Metafizikle ilgili sorunların salt akıl olmadan anlaşılmasının imkansızlığını *Saf Aklın Eleştirisi* adlı kitabında anlatır. Metafizik sorular çok bilme boş hevesinden doğmamaktadır; aklın kendisinden gelmektedir. Düşüncenin, verilmiş duyular dünyasının sınırları içinde kalmayıp, derinlere gitmek istemesi, temelini insan aklının varlık yapısında bulur¹⁰. Fakat Kant'a göre insan aklı sadece salt akıldan yani teorik akıldan oluşmaz. Aynı zamanda pratik bir yanı vardır. Pratik akıl ise insanın ne yapması gerektiği hakkında bilgiyi sağlar ve bunu insana gösterir¹¹. Bilginin kaynakları konusunda ampirizmi ve rasyonalizmi

savunanlar karşısında ikisinin sentezini yaparak cevap veren Kant, hem rasyonalistler gibi a priori bilginin varlığını, hem de ampiristler gibi deneyimle elde edilen bilginin varlığını savunur¹².

Kant, iki akılla başlayan felsefesine, bu iki aklın evreni ve bunların arasındaki ilişkiyi çözümleyerek devam eder. Fakat ağırlık hep salt aklın merkezde olduğu idealizmdir. İdealizmi objektifleştirmeyi aynı zamanda algıların dünyayı açıklama çabasıyla bütünleştiren Kant, bütün felsefesi içinde, ön yargıları, bireyselleştirilmeye açık kavramayı kaldırmaya çalışır¹³.

Teorik ve pratik akıl ile kavrayabileceğimiz evrenler ayırdır: Doğal ve ahlaksal evrenler ikilemi sisteminin temelini oluşturur. Fenomenler evreni teorik akılla ve numenler evreni pratik akılla kavranabilir. Üçüncü bir akıl olarak estetik akıl ile güzellik ve Tanrı kavranabilir¹⁴.

II. KANT'IN AHLAK FELSEFESİ

Modernitenin felsefecisi olan Kant, nesnel bir ahlak kuramı ileri sürer. Ahlakı deneyim alanı dışına, evrenselliğe taşımaya çalışır. Modernitenin "ergin" insanı kendi aklı ile bu ahlakı bulabilecek güçtedir¹⁵.

(7) Mehmet Küçük, "Postmodernin Modern Karakteri Ya Da Dönemleştirmenin İronisi," *Modernite versus Postmodernite*, 2. bs., Ankara, Vadi Yayınları, 1994, s.209-210.

(8) Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev. Ioanna Kuçuradi, Hacettepe Üniversitesi Yayını, Ankara, 1982, s.2 vd.

(9) Michael Friedman, Graham Bird, "Kantian Themes in Contemporary Philosophy," *Supplement to the Proceedings of The Aristotelian Society*, Vol.72, No:1, June 1998, p.111, Copleston, *Felsefe Tarihi: Kant*, Cilt VI, Çev. Aziz Yardımlı, 2. bs., İstanbul, İdea Yayınevi, 1996, s.41, Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 10. bs., İstanbul, Remzi Kitabevi, 1999, s.351.

(10) Kant, *Seçilmiş Yazılar*, s.85.

(11) Heinz Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1986, s.67-69.

(12) David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma Yayınları, Eylül 1998, s.32-35.

(13) Kant, *Seçilmiş Yazılar*, s.61 vd.

(14) Niyazi Öktem, Ahmet Ulvi Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, İstanbul, Der Yayınları, 1999, s.155.

(15) Ralph Walker, *Kant and the Moral Law*, London, Phoenix Press, 2000, p.5.

Kant, ahlakın temellendirilmesi için sarsılmaz bir zemin bulmaya çalışır¹⁶. Ahlak, doğa alanından farklı olarak "olması gereken" bilgisi üzerinde kurulur. Algıladığımız "olan"ın yanında, olması gerekenin bilgisi, yani insanların davranışlarından bağımsız, nasıl davranmalarının gerektiği bilgisi vardır¹⁷. Bu bilgi, olandan çıkarsanamadığı için a priori'dir. Kant, a priori kavramıyla, deneyimden ve bütün duyumlardan bağımsız bilgiyi ifade eder. Çünkü a priori bilgi dışsal koşulların ürünü değildir. Bu nedenle de içsel olarak zorunluluğu ve genelliği içinde barındırır¹⁸. Kant'a göre, a priori ahlak ilkelerini insanlar çok açık seçik olarak bilmemektedirler. Böyle olsaydı der Kant, ahlak ilkelerini dış olgulardan ayırmak gerekmezdi¹⁹. Deneyim alanından elde edilen bilgi, değişmez ve evrensel ahlaka temel oluşturamaz. Çünkü a posteriori bilgiler her zaman değişebilir ve deneylerle farklı sonuçlara ulaşılabilir. Fakat a priori bilgiler, a posteriori bilgilerden üstündür. Çünkü a priori bilgi zorunlu ve geneldir. Zorunluluk ve genellik bu iki bilgiyi ayıran ölçüttür²⁰.

Ahlak bilgisini zorunluluk ve genellik nitelikleriyle bütünleştiren Kant, ahlak anlayışını insan doğası üzerine de

kurmaz. Fakat bu ahlak insan doğasına uygulanır. İnsan doğası üzerine kurulu bir ahlak metafiziğinin zorunlu sonucu, özneliliğin dikkate alınması olacaktır²¹.

Doğa insanı bir amaca göre yaratmıştır. Eğer tek amaç mutluluk olsaydı, insan içgüdülerini yerine getirerek mutlu olabilirdi. Fakat insanda bu içgüdülerin dışında korku, günah gibi kavramlar da mevcuttur²². Böylece Kant, hazcı görüşleri reddederek, ahlaka kendisi dışında bir amaç tanınmasını kabul etmez. İnsanın davranışlarını haz ve acı ikilemine göre belirlediği ve bu nedenle de ahlakın temelini haz ve acı olması gerektiği yönündeki anlayış, ahlaki eylemi deneyden gelen bir ölçüte dayandırır. Kişilere, yere, zamana ve birçok diğer faktöre göre değişebilecek haz ve acı kavramları ahlak için objektif bir ölçüt sunamazlar²³.

Ahlak bilgisini insan aklına dayandıran Kant'ın ahlakla ilgili düşünceleri üç temel kavram altında incelenebilir: İyi istenç, kategorik emperatif ve özgürlük.

A. İYİ İSTENÇ

Ahlaksal akıl, ahlaksal alanda seçimle ilgilenir. Duyularla algılanan nesneler onun konusu değildir. Ahlaksal

akıl, ahlak yasası ile uyum içinde olmaya ve fiziksel alanda bu seçimi hayata geçirmeye yöneliktir. Ahlaksal ilkelerle uyumlu şekilde seçimi sağlayan ve eylemi üreten istençtir.

Kant'a göre "Dünyada olsun, hatta dünyanın dışında olsun, yalnız iyi istençten (good will) başka kayıtsız koşulsuz iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez"²⁴. Aklın ödevi, bir araç olarak değil, fakat "bir amaç olarak kendiliğinden iyi olanı" bulmaktır²⁵. Kant'taki iyi istenç, kendinde iyi olan istenci ifade eder. Bu iyi istencin kendisi dışında amacı yoktur, yani bir istenç iyi sonuçlar çıkardığı için iyi kabul edilmez²⁶. İyi istenç yoksa ya da yerine getirilemiyorsa, bilgi, beceriler ve yeterlilik iyi niyetlerin aksine kullanılabilir. Deneyimler, iyi gibi görünen herhangi bir şeyin kötüye kullanılabileceğini göstermiştir. İyi istenç bir pozitif kendine-referanslı olarak, kötü bir şeye yöneldiğinde kendini geçersiz kılar ve dağıtır. Bu açıklamalar çelişmezlik ilkesine dayanmaktadır. Eğer iyi istenç iyyinin örneğini oluşturmuyorsa, aksine dönüşecektir ve bir çelişki ortaya çıkacaktır. İyi istenç bu nedenle kendisinde iyi²⁷ olmak zorun-

dadır. "İnsan, zeki, şerefli, zengin ya da kuvvetli olabilir. Bunlar iyi kavramının içine girebilir. Fakat zeki insan zekasını kötü amaçlar doğrultusunda kullanabilir. Ama asıl takdir edilmesi gerekli olan 'iyi istençli insandır'."

İyi istenç kavramı, Kant'ın ahlak sisteminde uygulanmak dolayısıyla savunulmuş değildir. Bu kavramın gerisinde tabiatın hiçbir şeyi amaçsız yaratmayacağı inancı mevcuttur²⁸. İnsanda a priori yer alan olması gereken bilgisi, amaçsız şekilde insanda yer alamaz. İyi istenç, yalnızca sempati veya iyilik demek değildir. Bunlar insani eğilimlerdir ve bu tür eğilimler insanı mutlu kılabilir en yüksek ahlaki değeri meydana getirmezler²⁹.

B. ÖDEV

İyi istencin ortaya çıkması, ödevin yerine getirilmesine yönelik eylemle olur. Ödev, ahlak yasasına³⁰ uymak için yapmak zorunda olduğumuz eylemdir. Yani kısaca ödev, aklın istence buyurduğu şeydir³¹. Kant, ödevin yüklediği buyrukları "-meli, -malı" (ought) kelimeleriyle açıklar³². Ödev³³, yapılacak iyi şeyi ya da kaçınılması gereken kötü

(24) Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.8.

(25) Güriz, *Hukuk Felsefesi*, s.217.

(26) Copleston, *Felsefe Tarihi*: Kant, s.130-131.

(27) Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s.47 vd.

(28) Bordum, "Immanuel Kant, Jürgen Habermas and the Categorical Imperative," p.853.

(29) Akarsu, *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*, s.87-92.

(30) Kant, maksimlerle, yasa arasındaki ayrımı net bir biçimde koyar: "Taşındıkları koşul, özne tarafından yalnız kendi istemesi için geçerli görüldüğünde, öznelirdirler ya da maksimlerdir; bu koşul, nesnel, yani her akıl sahibi varlığın istemesi için geçerli olarak tanındığında ise, nesnelirdirler ya da pratik yasalardır." Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s.22.

(31) Bedia Akarsu, *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*, 5. bs., İstanbul, İnkılap Yayınları, 1999, s.93

(32) Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.29.

(33) Ödev kendi başına aklın emrettiği buyrukları yerine getirmede bir motivasyon sağlamaz, fakat arzu ile eylem arasındaki farklılığı korur. Zorunlu olarak yapmamız gerekenle, gerçekte yaptığımız arasındaki fark motivasyonel boşluğa dayandırılabilir. Kant, bütün insanlar için geçerli olacak ahlak yasasını geçerli kılacak ifadeleri bulmaya yönelmiştir. Fakat yine de doğru ifadelerin bulunması eylemin gerçekleşmesini zorunlu olarak sağlamaz. Eylem ilkesi ile fiili eylem arasında veya niyet ve eylem arasında bir motivasyon boşluğu söz konusudur. Bu boşluk istençin zayıflığı olarak görülebilir veya irrasyonalliteye işaret ettiği düşünülebilir. Motivasyon boşluğu ahlak teorisi ile pratikte ahlak arasında zorunlu bir bağ olmadığı

(16) West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s.32-35.

(17) Salt akıl ile elde edilen bilgi a priori, duyularla elde edilen bilgi ise a posteriori bilgidir. Salt akıla dayanan bilgi Kant'a göre geneldir ve zorunludur. Bu bilgiyi kavramada olguların rolü yoktur. Kant bu bilgiye "asıl bilgi" adını verir. Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, Çev. İonna Kuçuradi, Yusuf Örneç, 2. bs. Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1995, s.14-15 vd., Friedman, Bird, "Kantian Themes in Contemporary Philosophy," p.112. Heimsoeth, Immanuel Kant'ın Felsefesi, s.71 vd.

(18) Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çev. İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1999, s.53 vd., Yasemin Işıktaç, *Hukuk Felsefesi*, İstanbul, Filiz Kitabevi, 2006, s.186.

(19) Copleston, *Felsefe Tarihi*: Kant, s.125-126.

(20) Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.352.

(21) Immanuel Kant, *Etik Üzerine Dersler*, Çev. Oğuz Özügöl, İstanbul, Kalcı Yayınevi, 1994, s.27-28, Copleston, *Felsefe Tarihi*: Kant, s.125-130.

(22) Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.360.

(23) Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s.24, 29 vd. Ayrıca Bkz. Güriz, *Hukuk Felsefesi*, s.219, Jeffrie G. Murphy, Jules L. Coleman, *Philosophy of Law: An Introduction to Jurisprudence*, London, Westview Press, 1990, pp.70-82.

hareketi belirlemede bir yöntem önerir ve bu nedenle rasyonel istence yönelik eylem yöntemini ortaya koyar³⁴. Yani Kant'ın ahlak sisteminde iyi istenç, ahlak yasalarına uygun yaşamak anlamına gelmektedir. Ahlak yasalarına uygun yaşamak ise, “özgürlük içinde ve özgürlük için” (özgürlük başlığı aşağıda işlenecektir) eylemde bulunmak anlamına gelir. Çünkü özgürlük “istencin özerkliği”nin zorunlu koşuludur.

Kant, istencin özerkliğinin doğası gereği olduğunu belirtir³⁵. Çünkü bu istenç, akla dayanarak eylemlerine yön verecek kendi yasasını koyar. Akılda yer alan, olandan çıkarılamayan a priori bilgiler aracılığıyla belirlenen ödev, iyiye yönelir. Böylelikle iradenin iyi olması akılcı olmasındadır ve sahip olduğu akılcılık temelinde iyiye isteyen bu irade, özerktir³⁶. Kendinde iyiye yönelen istenç, bir olanak olarak “evrensel bir yasalar düzeni”ni içinde taşır. Bu nedendir ki, insanların birlikte yaşaması iyi istenç, özgürlük ve ahlak felsefesiyle bir bütündür³⁷.

Bir davranışın ahlaki bir değeri olabilmesi için kaynağını ödevden alması gerekir. Bir insan eğilim olarak iyi istençli davranırsa bu davranışın ahlaki değeri yoktur. İnsanın ahlaksal alanda eylemi söz konusu olduğunda burada

irade devreye girer. Kant, bu alanda insanın mutluluk, başarı veya belli bir sonuca yönelik ve aynı zamanda ahlak ilkelerine uygun davranışını, ahlak değeri açısından önemsiz bulur. Değerli olan, ödevde uymak için yapılan davranıştır. Davranışta bulunan belli bir başarı elde etmek ya da bir hedefe ulaşmak için ödevi yerine getirirse, ödevde saygı gerçekleşmemiş olacağından, bu davranış ahlaki bir değer taşımaz³⁸.

C. KATEGORİK EMPERATİF

Ödevin yerine getirilmiş olması için hangi ilkeye veya yasaya dayanacağımızı belirlemek için Kant, aklın a priori bilgisine başvurur³⁹. Akıllı varlık önce bir eyleme yönelik bir ilke belirler ve bu ilkeyi, herkes için geçerli ve zorunlu bir yasa haline dönüştürmek için Kant'ın ileri sürdüğü kategorik emperatif süzgecinden geçirir. Kategorik emperatifler genel olarak ödevi belirtirler. Yani sadece bize ne yapmamız gerektiğini söylerler⁴⁰. Kant, emperatifleri sadece buyruk olarak değerlendirmez, bunlar aynı zamanda “aklın buyrukları”dır (commands of reason). Akıl kategorik emperatifleri buyurur. Bu nedenle, bazı eylemler aklın talebiyle zorunludurlar⁴¹. Kategorik emperatifin

anlamına gelir. Çünkü herhangi birey pratikte hiç eylem yapmamayı veya farklı bir şekilde davranmayı seçebilir. Kant, düşünce ile eylem, eylem ilkesi ile fiili tavır arasındaki boşluğu ödev kavramı ile çözmüştür. Ödev, bir eylemle eylem ilkesi arasında bir köprü işlevi görür. Bordum, “Immanuel Kant, Jürgen Habermas and the Categorical Imperative,” p.860.

(34) Bordum, “Immanuel Kant, Jürgen Habermas and the Categorical Imperative,” p.853, Copleston, Felsefe Tarihi: Kant, s.130-132.

(35) Kant, Ahlak Metafizikliğinin Temellendirilmesi, s.38 vd.

(36) Annemarie Pieper, Etiğe Giriş, Çev. Veyssel Atayman, Gönül Sezer, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999, s.226.

(37) Şahin Yenişehirlioğlu, Birey, Toplum, Devlet İlişkileri, Ankara, Ümit Yayıncılık, 1995, s.27.

(38) Walker, Kant and the Moral Law, p.18, Akarsu, Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi, s.94, Alfred Weber, Felsefe Tarihi, Çev. H. Vehbi Eralp, 5 bs., İstanbul, Sosyal Yayınları, 1998, s. Güriz, Hukuk Felsefesi, s.217, Copleston, Felsefe Tarihi: Kant, s.133.

(39) Akarsu, Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi, s.94.

(40) Walker, Kant and the Moral Law, p.7.

(41) Walker, Kant and the Moral Law, p.7.

prosedürünün uygulanması ile ne yapmamız gerektiğini bilgisine ulaşıyoruz⁴².

Kategorik emperatif genel olarak insanın yüklenmesi gereken ödev konusunda objektif geçerlilik kriterini oluşturur. Maksimden yola çıkan insan önce sübjektif ilke olarak ödevi üstlenir ve ödev, kategorik emperatif ile objektif olarak geçerlilik kazanır⁴³.

Kant, insan davranışlarına yön veren buyrukları ikiye ayırır: Kategorik emperatif ve hipotetik emperatif.

Şimdi bütün buyruklar koşullu olarak ya da kesin olarak buyururlar. İlk buyruklar, insanın ulaşmak istediği (veya isteyebileceği) başka bir şeye araç olarak olanaklı bir eylemin zorunluluğunu ortaya koyarlar. Kesin buyruk ise, bir eylemi kendisi için, başka herhangi bir amaçla ilgi kurmadan, nesnel zorunlu olarak sunan buyruk olur. Şimdi, eğer eylem sırf başka bir şey için -araç olarak- iyi olacaksa, buyruk koşullu olur; kendi başına iyi, dolayısıyla kendiliğinden akla uygun olan bir istemenin ilkesi olarak zorunlu olduğu tasarlanırsa, o zaman kesindir⁴⁴.

Kant, hipotetik emperatifi de tanımlayarak, kategorik emperatifi ayırtmaya çalışır. Bu buyruğun yapısı “şunu istiyorsan, şu şekilde davranmalısın” şeklindedir. Hipotetik emperatifte insan bir zorunlulukla karşı karşıya değildir. Eğer belli bir sonuca ulaşmak için bir koşulu yerine getirmek gerekiyorsa, istiyorsa bunu yapmakta

serbesttir. Örneğin, başarılı olmak istiyorsan, çalışmalısın, hipotetik emperatife örnektir⁴⁵. Hipotetik emperatifleri özellikle hukuk alanında görürüz. Ceza almak istemiyorsan, suç işlememelisin, önermesi bütün hukuka içkindir⁴⁶.

Kant kategorik emperatifi şöyle formüle etmiştir: “Ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun⁴⁷.” Bu çerçevede ödevin içeriği boştur. Kategorik emperatif, nesnel ve evrensel bir biçimde tasarlanmış eylemi gösteren buyruktur. Böyle bir eylemde buyruk her bir insan istenci için, nesnel olmalı, evrensel olarak geçerli olmalı ve diğer bütün amaçlardan bağımsız olmalıdır. “Kesin buyrukça yönlendirilen istenç, evrensel bir düzenin ve buyruğun oluşması için hareket etmek zorunluluğunda bulunmaktadır. Ve işte bu zorlama, onun için bir “ödev”i oluşturmaktadır⁴⁸.”

Yasanın içeriği belli değildir, fakat içeriksiz değildir. Kant, yasanın içeriği konusunda “onu sınırlandıracak bir koşul içermez” şeklinde bir ifade kullanır. Çünkü hipotetik emperatifler gibi bir amacın, bir koşulun emri altında değildirler⁴⁹. Kant yasaların evrensel olması gerektiğini düşünür ve bu nedenle akıllı varlıkların, akıl süzgecine dayanır. Yani yapılan eylemin dayandığı kuralın, herkes için geçerli bir yasa biçimini alıp alamayacağına göre değerlendirme yapılır⁵⁰. Kant, sadece ödevin biçimi

(42) Charles Taylor, “Language and Society,” Communicative Action, Ed. Axel Honneth and Hans Joas, Cambridge, Polity Press, 1991, p.30.

(43) Güriz, Hukuk Felsefesi, s.218.

(44) Kant, Ahlak Metafizikliğinin Temellendirilmesi, s.31.

(45) Kant, Ahlak Metafizikliğinin Temellendirilmesi, s.38 vd.

(46) Güriz, Hukuk Felsefesi, s.218.

(47) Kant, Ahlak Metafizikliğinin Temellendirilmesi, s.51-52.

(48) Yenişehirlioğlu, Birey, Toplum, Devlet İlişkileri, s.19.

(49) Walker, Kant and the Moral Law, p.31.

(50) Pieper, Etiğe Giriş, s.209.

mini tanımlar. Eylemi ödevi yerine getirme ile ahlaka uygun kabul eden Kant, böylece ahlak sistemini objektif- leştirmiş olur. Fakat bu aynı zamanda katı bir ahlak anlayışını da getirir. Formel olan bu ahlak anlayışına göre, akıllı varlıklar ödevi uyma yükümlülüğü altındadırlar⁵¹. Tüm dışsal olgulardan soyutlanmış, ödevi uygun davranış ahlak olarak tanımlanınca, Kant'ın ahlak sistemine formellik hakim olur. Yani biçimsel bir etikdir. Bir eylemin ahlak- kılığı onun biçime uyup uymamasına göre belirlenir.

Kant, yukarda belirtilen genel, kap- sayıcı formülden üç alt formülasyon yaparak, ödevi daha net hale getirmeye çalışır. Kant, bu formülasyonlarla ahlak yasasını sezgiye ve böylece de duyuma yaklaştırır. Bu ise ahlak yasasının daha kolay kullanımının yollarını açar⁵².

İlk formül; eylemin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun⁵³. Bu for- mülasyon evrensellik⁵⁴ ilkesini ifade eder. A priori bir kavramın varlığı için temel özellik olan genellik ilkesi burada görülür. Aynı zamanda objektifliği barın- dıran genellik ilkesi, her yerde ve herkes

için geçerli yasayı gösterir. Kant, evrensellik ilkesi gereği, yasayı yer, zaman, kişi ve olayların özelliklerinden soyutlar ve sadece kişinin maksimi ile ilgilenir⁵⁵. Neden aynı zamanda evrensel bir yasa olabilecek bir maksime göre hareket etmeliyim, sorusunun cevabında benim için doğru olan, herkes için doğrudur anlayışı yatmaktadır⁵⁶. Burada, maksimini bu formülasyona tabi tutan kişi, maksimini insanlığın bakış açısından ve eylemden etkilenen diğer kişiler açısından değerlendirmek durumunda- dır⁵⁷.

İkinci olarak, “İnsanlığı kendi kişi- liğinde olsun, bir başkasının kişiliğinde olsun her zaman bir erek gibi görerek hiçbir zaman yalnızca bir araç olarak kullanmayacak şekilde eylem yap.” Bu ilke insan kişiliğine saygı ilkesidir ve insanın araç değil, amaç olması gerektiğini belirtir⁵⁸. Fakat “insanın amaç olması”nın ne anlama geldiğini Kant açıklamaz. Kant, insanın diğer insanlara eşit saygı çerçevesinde davranması gerektiğini düşünür⁵⁹. İnsanın dışında her şey eşyadır ve araçsallaştırılabilirler. Kişiler ise kendinde mutlak bir değere sahiptirler⁶⁰.

(51) Walker, *Kant and the Moral Law*, p.30.

(52) John Rawls, “Kant'ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri,” *Cogito*, Sayı 41-42, 2005s.249.

(53) Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.31.

(54) Evrensellik, bir grubun bütün üyelerini ilgilendiren, kişiden ve yerden bağımsız olarak dünyanın her yerinde aynı kabul edilip uygulanan durumları, yapıları ve özellikleri betimlemek için kullanılan bir kavramdır. Karadağ, “Postmodernite ve Kamusal Alan: Mutlak Hakikat Arayışının Sonu,” *Kamusal Alan ve Türkiye*, Ankara, Asil Yayın Dağıtım, 2006, s.54.

(55) Kant bu konuda şu örneği verir: Borç almak zorunda kalan bir kimse, bu borcu ödeyemeyeceğini bildiği halde, ödeyeceğine dair söz verir. Burada kişinin maksimi “Paraya ihtiyacım olduğunu düşündüğüm zaman, borç alırım ve hiç ödeyemeyeceğimi bildiğim halde, onu ödeyeceğime söz veririm.” Bu maksim, evrensel yasa olarak şu şekilde ifade edilebilir: “Zor durumda olduğunu düşünen herkes, tutmama niyetiyle, kendisini memnun edecek şekilde, söz verebilir.” Bu durumda herkesin söz vermesinin anlamı yiteceğinden, söz vermek boş bir laf haline gelirdi. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.39.

(56) Walker, *Kant and the Moral Law*, p.32.

(57) Rawls, “Kant'ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri,” s.250.

(58) Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.46 vd, George Sabine, *Yakınçağ Siyasal Düşünceler Tarihi*, Çev. Özer Ozankaya, 3 bs., İstanbul, Cem Yayınevi, Ocak 1997, s.167-168

(59) Walker, *Kant and the Moral Law*, p.8.

(60) Akarsu, *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*, s.109.

Kant'a göre, kendi başına bir erek olan insanlık ilkesi koşulsuz bir değer- dir⁶¹. Bu ilke deneyden çıkarılmamıştır. Çünkü bu ilke bütün akıllı varlıkları kap- sayan bir genelliğe sahiptir. İkinci olarak bu ilke insanın ereği olarak tanımlan- mamıştır. Bu nedenle aklın bir ürünüdür⁶². Bu formülasyon kişiyi, erek- ler aleminde bir yasa koyucu olarak kabul eder.

Kant'ın kendinde bir amaç olarak insanlık kavramı, rasyonel bir varlık olarak insanın eylemlerinde onurunu koruması gerektiği anlamına içerir⁶³. Rawls, Kant'ta insanlık kavramının *Metaphysics of Morals*'daki “bizi, doğal düzene ait, akıl sahibi ve rasyonel varlıklar olarak niteleyen güçler” açılımı ile saf pratik akıl ile elde edilen ahlaki duyarlılığın birleşimi “ahlaki karakter” ile “erekler koyma gücü”nü kapsadığını belirtir. Bu nedenle Rawls, insanlığın bir araç değil, amaç olması gerektiği for- mülasyonunu, “hem kendimizdeki hem de başkalarındaki ahlaki yetiye saygı gösterme ve kendi doğal yetilerimizi geliştirerek bu yetilere layık olmaya çalışma ödevi” olarak yorumlar⁶⁴.

Üçüncü ve sonuncu olarak, öyle hareket et ki, iradenin ilkesi genel bir yasa koyucu iradenin ilkesi olarak tanınabilsin⁶⁵. Bu otonomi ilkesidir. Her akıllı varlığın istenci kendini genel yasa

koyucu bir istenç olarak ortaya koyar. Bu ilkeye göre ahlak yasalarını uymada insanın kendi kendisinin sorumlu olacağı, çünkü yasayı koyanın da uygu- layanın da kendisi olduğu düşüncesi belirtilir.

Kategorik emperatif, araçlar ve ereklerden bağımsızlığı ile tanımlanır. Çünkü araçlar ve ereklerle ilişkiden bağımsızlık ile otonomi, özgürlük ve kendi yasasını koymanın koşullarını oluştururlar. Buyruğun anlamı bütün diğer insanların kendinde bir amaç olarak varlıklarının kabulüdür. Bu başka şekilde ifade edilirse rasyonel kendi yasasını koyuculuk için özgürlük bir zorunluluk ve kendi içinde bir erektir⁶⁶.

Ahlak yasasına bütün olarak ulaşan insanlar “erekler aleminin” (kingdom of ends) üyesi olurlar. “Erekler alemi” kavramı ile Kant farklı rasyonel varlık- ların genel yasalarda sistematik birliğini anlar. Eğer kişisel farklılıkları ve birey- lerin farklı başarılarını indirger ve görmezden gelirsek, sistematik olarak birliği ve genelliği⁶⁷ erekler alemi olarak düşünebiliriz. Eylemin pratik ilkesi in- sanlığa yöneliktir, eğer kendi kişiliği- nizde veya başka bir kişide aynı zaman- da kişi basit bir araç değil de erekse, pratikte erekler alemi gerçekleşir. Eylemin sübjektif ilkeleri ve bütün ras- yonel varlıklar için geçerli objektif ilke-

(61) Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.46.

(62) Akarsu, *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*, s.110.

(63) Kant, rasyonel doğaya üç tip amaç atfeder. Birincisi “varoluşsal amaçlar” (existent ends): Bunlar, bizim seçimlerimiz sonucu eylemlerimiz nedeniyle varlığı, doğası ve değeri etkilenecek olan seçimleri- mizin nesnesidirler. İkinci olarak “nesnel amaçlar” (objective ends) pratik aklın değerli olarak kabul ettiği amaçlardır. Bunlar değerlerini bazı insanların onları seçmelerinden almazlar. “Mutlak değeri olan amaçlar” (ends with absolute worth) diğer nesnelerden daha üstün değere sahiptirler ve diğerleriyle karşılaştırıla- mazlar ve vazgeçilemezler. Yani onuru olan bir varlık, onuru olan diğer varlıktan üstün değildir. Lara Denis, “Kant's Ethics and Duties to Oneself,” *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol.78, 1997, p.325.

(64) Rawls, “Kant'ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri,” s.249.

(65) Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.

(66) Bordum, “Immanuel Kant, Jürgen Habermas and the Categorical Imperative,” p.859, Yasemin İşıktaç, “Hukuk Felsefesi Açısından Yeni Kantçı Yaklaşımların Türkiye'deki Yansımaları,” *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, Haz. Hayrettin Ökçesiz, İstanbul, İstanbul Barosu Yayınları, 2005, s.138.

(67) Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.

ler arasında pratik ilke olarak bir köprü inşa edilmiş olur. Kant pratik ilke olarak kategorik emperatiflerin formüle edilmesinden erekler alemini çıkarabileceğini düşünür. Özgürlük, otonomi ve kendi yasasını koyuculuk, bireyin rasyonalitesini diğerlerine bağlayan aynı türden dönüşlülük olmaksızın mümkün olamaz⁶⁸. Her akıllı varlık, erekler aleminde hem bir yasa koyucudur, hem de bu alemin bir üyesidir. Bu nedenle akıllı varlıklar erekler aleminin “kurucu üyeler”ini oluştururlar⁶⁹.

Kategorik emperatifin bu formülasyonlarını kişinin kendi maksimlerine uygulaması ile elde ettiğimiz genel geçer ve zorunlu yasa, ahlak yasasını oluşturur. Neyin iyi, neyin kötü olduğuna bu yasaya göre karar verilebilir. Yasadan bağımsız ve yasayı önceleyen bir iyi⁷⁰ tanımı yapılamaz. Bir istenç yasaya uygunsa iyidir, yoksa iyi olduğu için yasaya uygun değildir⁷¹. Kant'a göre evrensel olarak kabul edilmiş ahlak kavramının temelini iradenin otonomisi

ve buna bağlı olarak kendi yasakoyucusu olma fikri oluşturur. Kategorik buyruğun farklı formülasyonları bu nedenle sadece görevle bağlantılı olarak haklılaşmaz aynı zamanda otonomi ve kendi yasasını koyucu olarak da doğrulanır⁷². Kategorik emperatifin geçerliliği, kendi yasa koyucusu olma özgürlüğünde ve rasyonel kişi olarak ahlaki seçimler yapmada, kendimizi rasyonel varlıklar olarak anlamamıza dayanır. Rasyonel kişi olarak kalmak için seçimlerimizde aklın rehberliğini kabul etmeliyiz.

Kant'ın yalnızca tamamen akıl sahibi ve rasyonel, samimi faillerin akıl yürütmesi ile ilgilendiği akılda tutulmalıdır⁷³. Çünkü sadece öyle bir kişi kategorik emperatif buyurabilir. Ödevin buyruğu onun avantajları ya da dezavantajları üzerinden bulunamaz. Kategorik buyruğun geçerliliği, yasa koymada özgür olma olanağına ve rasyonel bir kişinin ahlaki seçim yapma düşüncesine ve kendimizi rasyonel varlıklar olarak anlamamıza dayanır. Bir kişi rasyonel

(68) Bordum, “Immanuel Kant, Jürgen Habermas and the Categorical Imperative,” p.860.

(69) Akarsu, Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi, s.112-113.

(70) Rawls'a göre Kant'ta iyi ve kötü kavramları ahlak yasasından sonra gelir, yani ahlak yasası iyi ve kötü kavramlarını belirler. Kant, hem Pratik Aklın Eleştirisi'nde hem de Ahlak Metafiziğinin Temelleri'nde “iyi” değerini sıralamıştır. İlk iyi empirik pratik akılla ortaya çıkarılan ve hipotetik buyrukça düzenlenen mutluluk kavrayışıdır. Samimi ve rasyonel faillerin mutluluk kavrayışları, arzuları, yetenekleri, konumları ile bağlantılıdır. İkinci iyi kavrayışı, insani gereksinimlerin karşılanması denk düşer. Bu her iki iyi anlayışı üzerine kurulu maksim, her bir bireyin mutluluk ve gereksinim anlayışları farklı olduğundan, kategorik buyruk prosedüründen geçemeyecektir. Bu bağlamda “nesnel bir içerikleri” yoktur. Nesnel içerik ise “yeterli nedenlere dayandığı ve (kabaca) tüm akıl sahibi ve samimi insan failler için aynı olduğu için, kamusal olarak doğru kabul edilen” bir içerik anlamındadır. Üçüncü iyi kavrayışı, Kant'ın “izinli erekler” olarak ifade ettiği iyileri kapsar. Yani bu ahlak yasasının sınırlarını göz önüne alan ereklere yerine getirilmesidir. Dördüncü iyi kavrayışı “iyi istenci”dir. Kant, bunu ahlak yasasının temel değeri olarak görür. Bu iyi ile, kişi en yüksek iyiye yani ahlak yasasına yönelir. Bir diğer iyi ise “ahlak yasasının nesnesi olarak iyi”dir. Bu iyi herkesin ahlak yasasına uyması sonucu ortaya çıkacak olan toplumsal dünyayı, bir erekler alemini ifade eder. Erekler alemi, önceden tanımlanmış, verili bir nesne değildir. Herkesin kategorik buyruğa uyması ile varolacaktır. Sonuncu olarak Kant'ın “tamamlanmış iyi” kavramı yer alır. Tamamen iyi istenci hakim olduğu ve insanların mutlu olduğu bir erekler alemi ülkesinin varlığında tamamlanmış iyiden bahsedilebilir. Bu iyi kavrayışları, birincisi dışında, birbirleriyle bağlantılıdır. Birinci iyi olan insanın mutluluğu ahlak yasasından tamamen bağımsızdır ve hipotetik buyrukça yönlendirilir. Rawls, “Kant'ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri,” s.251-255.

(71) Harun Tepe, “Küreselleşen Sorunlar Karşısında Kant Etiği,” Çevrimiçi: <http://www.felsefekiibi.com/site/default.asp?PG=871> 17/04/2006.

(72) Bordum, “Immanuel Kant, Jürgen Habermas and the Categorical Imperative,” p.856.

(73) Rawls, “Kant'ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri,” s.242.

kalmak için seçiminin akıl tarafından yönlendirilmesine izin vermelidir⁷⁴.

Bütün formülasyonlar incelendiğinde rasyonel yasa koyucu anlamında özgür olabilmek için ödevden çıkan zorunluluk fikrinin açıklandığı görülür. Kant'a göre, ahlak yasasına göre eyleyebilenler sadece rasyonel varlıklardır ve bu nedenle istençleri vardır denebilir. Bir istence sahip olmak ise basitçe hangi aklın iyi olduğunu seçmektir⁷⁵.

İnsan davranışının akıl süzgecinden geçirilmesi ve onanması, kategorik emperatif kriterine başvurma ile olur. Kategorik emperatifler a priori oldukları için zorunludurlar ve geneldirler. Kategorik emperatifleri, ahlakın temeli olarak kabul ederek Kant, insan aklının sosyo-moral alanda da etkinliğini kabul etmiş olur. Kategorik emperatiflerin muhatapları olarak insan, bu emri uygulayıp uygulamamak konusunda bir özgürlüğe sahip olmalıdır. Yani Kant'ın ahlak sistemi insanın özgür iradesini gerektirir, aynı şekilde de özgür iradenin varlığı içinde a priori ahlak bilgisinin varlığı zorunludur. Bu nedenle akıllı varlıklar için ahlak ve özgürlük birbirini gerektiren zorunluluklardır.

Kategorik emperatifler akıllı varlıklara somut olaylarda nasıl davranacak-

larını gösteren kurallar dizisi sunmazlar. Sadece yol gösterici bir rol oynarlar⁷⁶.

D. ÖZGÜRLÜK

Kant, ahlakın temel postülası olarak özgürlüğü⁷⁷ belirlemiştir. Özgür olmadığımız takdirde, eylemlerimizden sorumlu olamayız ve ahlaki bir yargılamaya tabi tutulamayız. Akıllı varlık olarak insanın bu noktada temel sorunu fenomenal dünyaya bağlı olmasıdır. Nedensellik zincirinin hakimiyetinde olan fenomenal dünyada⁷⁸, insan da bu nedensellik zinciri ile bağlıdır. Kişiyi, arzuları, istekleri, ihtiyaçları belirlemektedir⁷⁹. Bu evrende mutlak özgürlük olmaz, çünkü insanların irade özgürlüğü olmasına rağmen yine de doğa yasalarına tabidirler. Mutlak özgürlük ancak aşkın alemde söz konusudur⁸⁰.

Kant, teorik yönü ile nedenselliğin tüm doğa için geçerli olduğunu, fakat ahlaki yönü ile ise insanın doğanın bir parçası olmasına rağmen bunun dışına da yöneldiğini, bir “olması gereken”i arayarak numenler dünyasına da bağlı olduğunu belirtir⁸¹.

Kategorik emperatif bir özneye yönelir ve onun bir şey yapmasını buyurur. Öznenin, buyruğu yerine getirmesi için özgür seçim alanı zorunlu olarak

(74) Bordum, “Immanuel Kant, Jürgen Habermas and the Categorical Imperative,” p.857, Işıktaç, Hukuk Felsefesi, s.193-195.

(75) Bordum, “Immanuel Kant, Jürgen Habermas and the Categorical Imperative,” p.855.

(76) Güriz, Hukuk Felsefesi, s.218.

(77) Kant, Pratik Aklın Eleştirisi'nde negatif ve pozitif olmak üzere iki tip özgürlükten bahseder: Negatif özgürlük, yasanın içeriksiz olması ve sadece biçimle tanımlanmasından kaynaklanır. Pozitif özgürlük ise, kişinin kendi yasasının koyucusu olarak özgürlüğünü ifade eder. Kant, Pratik Aklın Eleştirisi, s.38 vd.

(78) Doğadaki her şey nedensellik yasasına tabidirler; bu yasaya göre her şey, başka bir şeyin etkisidir ve her neden, önce gelen bir nedene bağlıdır. Nedensellik zincirinin başladığı bir ilk neden olmalıdır. Nedenler dizisini başlatan ilk nedendir. Evrenin bir ilk nedeni vardır. Nedenler zinciri onunla başlamıştır ve onun artık bir nedeni yoktur. Bu yüzden ona özgür denilir. Bu evren içinde diğer olayları başlatacak ilk nedenler ortaya çıkabilir. Kant burada insanı kasteder. Akarsu, Çağdaş Felsefe, s.40, Gilles Deleuze, Kant'ın Eleştirel Felsefesi, Çev. Taylan Altuğ, İstanbul, Payel Yayınları, 1995, s.68-69.

(79) Işıktaç, Hukuk Felsefesi, s.185, West, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, s.42.

(80) Weber, Felsefe Tarihi, s.323. Bkz. Yenişehirlioğlu, Birey, Toplum, Devlet İlişkileri, s.30-31.

(81) Kant, Pratik Aklın Eleştirisi, s.47, 102-113, Deleuze, Kant'ın Eleştirel Felsefesi, s.71, 79. Gökberk, Felsefe Tarihi, s.359.

gerekir. Kant, özne ve yüklemi bağlayacak özgürlük düşüncesine ulaşır ve özgürlüğün varlığını ahlak yasasına uymanın zorunlu koşulu olarak görür⁸². Nedensellik zinciri ile belirlenim altında olan insan ile özgürlük kavramının bağdaştırılması gerekmektedir. “Özgürlük, nedensel olarak belirlenmiş ampirik ya da fenomenal benin değil, numenal ya da akılla anlaşılabilir benin bir öznetiliği olarak anlaşılır.”⁸³

Doğada tüm olayların nedensellik bağıyla bağlı olduğunu kabul eden Kant, insana burada akli bir varlık olması nedeniyle özgür bir alan bulmaktadır⁸⁴. İnsan doğanın bir parçasıdır, fakat doğadaki şeyler gibi bir araç değil, amaçtır. Bu nedenle insan kendisi bir nedensellik zinciri başlatıcısıdır. İşte burada insanın özgür alanı ortaya çıkar. Doğada olmayan insanda olan bir “olması gereken” kavramı vardır. Bu kavramın varlığı irade özgürlüğünü ön koşul sayar. Eğer insanın bu tür bir seçme iradesi olmasaydı, insanı sorumlu tutmak mümkün olmazdı. Özgürlük kavramı ahlak kavramının içinde yer almaktadır. Böylece özgürlük kavramının numenler dünyasına ait bir kavram olduğu ortaya çıkar⁸⁵.

Özgürlük ahlak yasasının ratio essendi (varlık düzeni)'sidir, ama ahlak yasası da özgürlüğün ratio cognoscendi (bilgi düzeni)'sidir. Çünkü ahlak yasası aklımızda daha önce düşünülmüş olmasaydı, özgürlük gibi bir şeyi varsaymakta kendimizi hiçbir zaman haklı göremezdik. Ama özgürlük de olmasaydı, içimizde karşılaşılabileceğimiz bir ahlak yasası hiç bulunamazdı⁸⁶.

Özgür davranış böylece ahlaksal davranışla özdeşleşmektedir. Ancak ahlak ve özgürlük eşanlamli iki sözcük değildir; özgürlük ahlak yasalarının algılanmasına olanak sağlar⁸⁷.

Böylece Kant ahlakiliği temellendirecek ve insan eylemleri için kurucu olacak bir ilke olarak özgürlük kavramına ulaşır. Özgürlük ikesi, iradenin kendini belirlemesi, kendi yasasını koyması olarak somutlaşır. “Ahlaki gerekliliğin nedeni, bizzat özgürlükten kaynaklanan ve özgürlük adına kendi yasa koyan ve ona mutlak uyan serbest, bağımsız iradedir”⁸⁸.

Her bir kişi kendi öznel ilkelerinden yola çıkarak, diğerlerinin bu ilkeyi kendi eylemleri için kabul edip etmeyeceğine göre değerlendirme yapar. Bu nedenle, söz konusu olan tek bir kişinin özgürlüğü

(82) Copleston, *Felsefe Tarihi: Kant*, s.147-148. Türkbağ, “Immanuel Kant'ta Özgürlük, Ahlak, Hukuk ve Devlet,” s.75.

(83) West, *Kita Avrupası Felsefesine Giriş*, s.42. Bkz. Akarsu, *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*, s.128-129.

(84) Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s.106 vd., *Yenişehirlioglu, Birey, Toplum, Devlet İlişkileri*, s.26.

(85) Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, s.115, Akarsu, *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*, s.125, *İşıktaç, Hukuk Felsefesi*, s.188-189.

(86) Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s.

(87) Doğa yasalarından farklı olarak, özgürlüğün yasaları ahlak yasalarıdır. Eğer bunlar dışsal eylemlerimiz ve hukukiliğine gönderme yapıyorlarsa, hukuksaldırlar. Fakat yasa olarak eylemimizin ilkelerince belirlenmeye ihtiyaç duyuyorlarsa o zaman ahlak yasasından söz ederiz. Bir eylemin hukukiliği üzerinde uzlaşım onun yasalılığını, etik kanunlara uygunluğu ise ahlakiliğini gösterir. Hukuk alanında özgürlük ancak dışsal pratikle mümkündür. Ahlak alanında özgürlük, istencin (will) hem içsel hem de pratik akılla belirlenen dışsal pratiklerine dayanır. Daha detaylı bilgi için bkz. Kant, *The Philosophy of Law: The Exposition of the Fundamental Principles of Jurisprudence as The Science of Right*, trans. W. Hastie, Edinburg, Clark, 1887, p.18, <http://oll.libertyfund.org/title/359> 06/01/2009. Hukuk ile ahlak ve bunlarla toplum arasındaki ilişki için bkz. Patrick Riley, “Kant Against Hobbes in Theory and Practice,” *Journal of Moral Philosophy*, Vol.4, 2007, p.194-206.

(88) Pieper, *Etiğe Giriş*, s.193-194.

değil, bütün diğer akıllı varlıkların özgürlüğü ile tanımlanır⁸⁹. Bu özgürlüğün kullanımı bütün akıllı varlıklarca iyi istenç yönünde gerçekleştirilirse erekler alemi gerçekleşir.

Pratik akıl ile insan kendisine yasa koyarak, hem özgürlüğünü gerçekleştirir, hem de kendini yasalarla bağlar. Burada dikkat çekilmesi gereken önemli nokta, akıllı varlık olarak insanın numenler dünyasına ait yönüne yasa konulmaktadır, fakat bu yasanın gerçekleşmesi fenomenler dünyasında duyulur etkileri olan ahlak yasasıyla olmaktadır⁹⁰.

Sonuç olarak özgürlük, kişinin hem yasa koyucu olmasının nedeni, hem de yasa koyucu olmasının sonucudur. İyi istencin koşulu, özgürlüğün varlığıdır.

III. HABERMAS VE SÖYLEM ETİĞİ

Habermas'ın iletişimsel eylem ve rasyonalite üzerine kurduğu yeniden inşacı kuram, “pratik söylem kuramı” olarak adlandırılır ve bu kuramla Habermas “iletişimin gerekli koşullarını belirler ve aydınlatır”⁹¹.

Günlük yaşamda insanlar karşılıklı iletişim içinde bulunurlar ve bu iletişimsel eylemi yaparken yaşam dünyasından gelen birikimlerine göre

davranış ve tutumlar sergilerler. Bu davranış ve tutumlar, iletişimsel eylem içinde belirli geçerlilik iddiaları ile biçimlenmişlerdir. Bu geçerlilik iddialarının argümanlarla tartışılması belli bir yöntem gerektirir. Bu yöntem uzlaşma yönelmiş argümantasyon sürecidir. Söylemin katılımcıları kendi savlarını ileri sürerler. Argümantasyon süreci diğer katılımcıların da aynı konuda tartışmayı iletletmeleriyle devam eder. Bu akıl yürütme işlemi sonuçta ya bir uzlaşma ulaşır ya da ulaşmayabilir. Fakat ileri sürülen savlar, geçerlilik sınamasından geçirilerek argümantasyon ilerler ve eğer uzlaşma ulaşırsa tüm katılımcılar için bağlayıcı olacak norma ulaşılır⁹².

Öznel, iletişimsel eyleme geçtiklerinde, karşılıklı olarak konuşma eylemlerinde birbirlerine ileri sürdükleri iddiaların geçerliliğine ilişkin bir güvenilirlik yükümlenmektedirler⁹³. Tahrip edilmemiş iletişim, konuşmacıların tüm geçerlilik iddialarını savunabilecekleri dil kullanımıdır. Bu dil kullanımında, söylenilen şey anlaşılır⁹⁴, doğru (true), doğrulanmış (justified) ve samimi⁹⁵ kabul edilir⁹⁶.

İletişimsel eylem ile karşılıklı anlaşma ve bir anlaşmaya ulaşma, konuşmacıların geçerlilik iddiaları öne sürmeleri-

(89) Pieper, *Etiğe Giriş*, s.194.

(90) Deleuze, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, s.81.

(91) Dellaloğlu, “Toplumsal”ın Yeniden Yapılanması: Habermas Üzerine Bir Araştırma, İstanbul, Bağlam Yayınları, 1998, s.192.

(92) Gordon Finlayson, “Does Hegel's Critique of Kant's Moral Theory Apply to Discourse Ethics?,” *Habermas: A Critical Reader*, Ed. Peter Dews, Oxford, Blackwell Publishers, 1999, p.31.

(93) White, “Jürgen Habermas,” s.312-313.

(94) Habermas, anlaşılabilirliği geçerlilik savlarından biri olarak değil de iletişimi oluşturan şeylerden biri olarak değerlendirir. İletişimin düzgün işlediği durumlarda, anlaşılabilirlik baştan çözülmüş olur.

(95) Habermas, geçerlilik savlarından biri olan samimiyeti diğer savlardan ayırır. Çünkü bu savın doğruluğu tartışmada değil, kişinin eylemlerinde ortaya çıkar.

(96) Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge, MIT Press, 1990, s.58, Habermas, *Communication and Evolution of Society*, Çev. Thomas McCarthy, Cambridge, Polity Press, 1995, s.1-6. Ayrıca bkz. Giddens, “Jürgen Habermas,” *Çağdaş Temel Kuramlar*, Ed. Quentin Skinner, Çev. Ahmet Demirhan, 2. bs., Vadi Yayınları, 1997, s.165-167. Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action* çalışmasında sadece üç geçerlilik iddiasını belirtir: doğruluk (claims to truth), haklılık (claims to rightness) ve içtenlik (claims to truthfulness).

ni gerektirir ve “uzlaşma ancak uygun biçimde ifade edilmiş, genelleştirilebilir çıkarlar aracılığıyla, benim iletişimsel olarak paylaşılabılır diye tanımladığım gereksinimler aracılığıyla ortaya çıkabilir”⁹⁷. Bu her zaman zorunlu olarak görülmesi de, her konuşma etkinliği içinde yerleşik olan bir ufuktur. İleri sürülen geçerlilik iddialarının test edilebilir ve eleştirilebilir olması ile rasyonellik garanti altına alınmış olur⁹⁸.

Pratik söylem kuramında konuşmanın katılımcılarının ileri sürdükleri geçerlilik iddialarının kurallara uygun olup olmadığı, meşruluğu tartışılır. Bu konularda tek bireyin karar veremeyeceği ve eylem normlarının geçerliliğinin bu eylem normundan etkilenebilecek herkesin katıldığı ve tartıştığı bir yolla geçerli kınması gerektiği öne sürülür⁹⁹. Bu nedenle pratik bir tartışma mantığının kurulması gerekir. Habermas pratik söylem kuramı ile bu tartışmanın kurallarını ortaya serer.

Habermas, söylem kuramının ahlak konularında da uygulanabileceğini düşünür. Söylem etiği, bir konuşmada katılımcıların geçerlilik iddiaları öne sürdükleri ve karşılıklı kabul edilebilir gerekçelerle uzlaşma varmaya çalıştıkları, söylem merkezli etik kuramdır¹⁰⁰. Söylemin katılımcıları, söyleme katılarak, söylemin kurallarını ve bu söylemin uzlaşma yönelik olduğunu kabul etmiş olurlar. Söylemin sonucunda uzlaşımın

olmaması mümkündür. Önemli olan katılımcıların uzlaşma yönelik karşılıklı argümanlar ileri sürmeleri ve daha iyi argümanın ortaya çıkmasıdır¹⁰¹.

Habermas'ın söylem etiği, argümantatif pratiklerin ahlaki olarak haklılaştırılmasına dayanır. Habermas'ın söylem etiğinin temel kaynakları Locke'un, Rousseau'nun ve Kant'ın “modern özerklik ve toplumsal sözleşme” teorileridir. Bu teorilere göre, bireyler, üzerinde tartıştıkları, rıza gösterdikleri veya gösterebilecekleri normlara uyarlar¹⁰².

Habermas, söylem etiğini olanaklı kılan bir ahlaki yasa olan Kantçı evrenselleştirilebilirlik ilkesine dayanır. Öncelikli sorunu evrenselleştirilebilirlik ilkesinin temellendirilmesidir ve daha sonra söylemin nesnesi ve yapısını inceler.

Habermas'a göre, Kant, modernitenin ahlak anlayışını kuran ahlak kuramcısıdır. Kant'ın “evrensel yasa formülü”, irade ile birleşmiş davranış kurallarının, evrenselleştirilmesinin biçimsel kriterlerini ortaya koyar¹⁰³. Habermas, söylem pratiklerini, Kantçı “evrenselleştirilebilirlik” ilkesini gerçekleştirmenin tek makul yordamı olarak görmektedir¹⁰⁴.

Öncelikli olarak Habermas, söylem etiğini diğer etik kuramlarla tartışarak konumlandırmaya çalışır. Metafiziksel kuramlar, sezgiye dayanan değer etiğine,

içeriğın kesin tanımının yapıldığı kurallar koymaya yönelirler. Habermas, bu etik anlayışların yetersizliğine vurgu yapar. Bu akımlar, “A, insan için iyidir” gibi önermelerle, “A'yı beğeniyorum, onaylıyorum” benzeri ifadelerle, “A'yı yap” ya da “A'yı buyuran Tanrı'nın iradesine uy” gibi emirlerle ahlak anlayışlarını anlatmaya çalışırlar. Ama “yanlış olan, A'yı yapmaktır” şeklinde normatif bir cümle, yukarıdakilerden farklı olarak “A'yı yapmak yanlıştır” anlamına gelir. Bu önermedeki “yanlış” yüklemi, A'ya bir atıfta bulunmaz. Fakat Habermas'a göre bu şu anlama gelir: Sen ve ben karşılıklı bir tartışmaya girersek, ikimizin üzerinde uzlaştığı çıkar ve ihtiyaçları gereği, neden A'yı yapmaktan kaçınmamız gerektiğini ikna edici argümanlarla sana gösterebilirim. Söylem etiğinin çözümlenmesinin sonucunda, “A'yı yapmamam gerekir”in yerine “A'yı yapmamak için haklı neden mevcuttur” önermesi kullanılabilir¹⁰⁵. Söylem etiğinde öne çıkan, ahlaki bir sav öne sürülmesi durumunda, bunların geçerliliklerinin haklılaştırılmış normlara dayanmasıdır.

Bir bütün olarak bakıldığında söylem etiği iki varsayıma dayanır: 1. normatif geçerlilik iddiaları bilişsel bir anlama sahiptir ve doğruluk iddiaları argümantasyon sürecinden geçirilirler, 2. normların ve buyrukların temellendirilmesi gerçek bir diyalogdan geçmelerini gerektirir ve bu diyalog monolojik olarak değil, argümantasyon biçiminde yapılmalıdır¹⁰⁶. Burada rasyonel, olgun sosyal ajanlar çıkar çatışmalarını hile ve güç kullanma yoluyla değil, moral argümantasyon yoluyla çözümler-

meyi seçerler. Bir uzlaşma ulaşıldığı durumda katılımcılar eylemlerini bu haklılaştırılmış ve karşılıklı olarak kabul edilmiş davranış normlarına dayandırabilirler¹⁰⁷.

A. AHLAKİ BİLİŞSELLİK

Habermas da Kant gibi geçerli ahlak yargıları için, geçerliliğin sorgulandığı bir haklılaştırım prosedürüne dayanır. Ahlaki yargıların geçerli ya da geçersiz olabileceği üzerinden yürüten tartışma ahlaki bilişsellik (moral cognitivism) olarak adlandırılır. Ahlaki bilişsellik için, akıl, etik, ahlak, rasyonalite, haklılaştırım, bilgi, doğruluk ve geçerlilik kavramları birbiriyle içsel ilişki halinde olmalıdırlar. Habermas, ahlak yargılarının akla dayanan rasyonel bir temeli olduğunu ve buna göre haklılaştırılabileceğini düşünür. Hakkatin geçerliliğinin belirlenmesi (objektif bilgi) ve doğruluk iddiaları (geçerli ahlak yargıları) arasında bir analogi ileri sürer. Bu bağlamda eğer bilgi öznel-arası haklılaştırılmış hakiki kanaatlerse, o zaman ahlaki geçerlilik öznel-arası haklılaştırılmış doğru kanaatler olarak değerlendirilebilir. Habermas'a göre, neyin doğru olduğu, hakikatin ne olduğuna benzer şekilde değerlendirilebilir¹⁰⁸. Doğruluk ve hakikate ilişkin sorular ve içerik aynı olmamakla birlikte, her ikisi de rasyonel bir söylemle haklılaştırılabilirler. Geçerlilik iddiaları akla dayalı ve haklı nedenlerle geçerleştirilirler.

Habermas'ın söylem etiğini bilişsel bir anlayışla bütünleştirdiğinin bir diğer göstergesi ise normların söylem içinde

(97) Habermas, *Legitimation Crisis*, Çev. Thomas McCarthy, Cambridge, Polity Press, 1997 s.108.

(98) Robert C. Holub, *Jürgen Habermas: Critic in the Public Sphere*, London, Routledge Press, 1991, s.14.

(99) Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, s.66.

(100) Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı Cilt I: Eylem Rasyonelliği ve Toplumsal Rasyonelleşme; Cilt II: İşlevselci Aklın Eleştirisi Üzerine*, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Kambalçı Yayınları, 2001s.42.

(101) Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, p.58.

(102) Seyla Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, Çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999, s.45.

(103) James Gordon Finlayson, *Habermas*, Ankara, Dost Kitabevi, 2007, s.107.

(104) Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, s.45.

(105) Benhabib, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, s.375-376.

(106) Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, p.68.

(107) Finlayson, “Does Hegel's Critique of Kant's Moral Theory Apply to Discourse Ethics?,” pp.29-30. p.32.

(108) Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, p.76.

biçimlenebileceğini, öğrenebileceğini ve değiştirilmeye açık olduğu yorumudur. Bilişsel yaklaşım, daha iyi argümanın gücünü, ikna ediciliğini açıklar⁽¹⁰⁹⁾. Argümantasyon sürecinin ilerleyebilmesi için her aşamada katılımcıların kabul ettiği savdan ona bağlı diğer sava geçiş ancak, ileri sürülen savların kabulü ile mümkündür. Bu ise her aşamada katılımcıların akıl yürütmesi, bu akıl yürütme ile yeni savlar ileri sürmesi, diğerlerinden bir şey öğrenmesi veya görüşünü değiştirmesi ile yürür. Bu da koşul olarak birincisi katılımcıların uzlaşma yönelmiş olmasını, ikinci olarak katılımcıların iletişimsel yetkinliğini gerektirir.

Ortak akıl yürütme ile verili “biz” kavramından, herkesi kapsayan ahlaki “biz”e geçiş söz konusudur⁽¹¹⁰⁾. Habermas, geçerlilik iddialarının sınanmasına normdan etkilenen herkesi dahil ederek, söylemsel kendi yasasını koymayı tek kişinin maksiminden, bize taşımıştır.

Pratik söylem kuramında katılımcıların ileri sürdükleri geçerlilik iddialarının kurallara uygun olup olmadığı, meşruluğu tartışılır. Habermas, bu konularda tek bireyin karar veremeyeceği ve eylem normlarının geçerliliğinin bu eylem normundan etkilenebilecek herkesin katıldığı ve tartıştığı bir yolla geçerli kılınması gerektiği öne sürülür⁽¹¹¹⁾. Habermas bütün etkilenenler için geçerli ahlaki normlarla, bazıları ya da sadece bir kişiyi etkileyen geçerli etik inançlar arasında açık bir ayırım koyar. Kişiler tercihlerini ve yargılarını Ben olarak açıkladığı bir cümlede ortaya koyarlar. Habermas’a göre ahlak normları gerçek birinci kişinin çoğul cümlelerinde

yerleşiktir; problem olan normun geçerliliğini dikkate alan bir uzlaşım, gerçekte “biz”i ifade etmelidir⁽¹¹²⁾.

Söylemde “biz” ve “ben” perspektifleri birbirini tamamlayan olarak varolurlar. Biz perspektifi söylemde önce yer alır ve bu nedenle “ortak bir alan” (common space) zorunlu olarak ortaya çıkar. Ben perspektifi katılımcılığın, söyleme aktif katılımı ile zaten kendisini var edecektir. Normal durumlarda her yetişkin “biz” ve “ben” olmanın farkındadırlar. Söylemin katılımcıları, biz olarak kurallara uyar, ritüelleri yerine getirir ve kuralları uygulurlar. “Ortak alan”ın kuralları herkesçe aynı şekilde anlaşılmadığında, biz perspektifi kırılır, ben perspektifi öne geçer. Yeniden “biz” perspektifinin kurulması Habermas’da rasyonaliteye dayanır. Habermas’a göre uzlaşamayan konuda bir konsensüse ulaşmak istiyorsak, herkesçe kabul edilebilecek akla (reason) bakılmalıdır⁽¹¹³⁾.

Katılımcıların bilişsel yeterliliğini açıklamaya geçmeden önce, söylem öncesi katılımcılarla ilgili olarak bazı etik varsayımların ifade edilmesi gerekir. Habermas bunu, argümantatif konuşmanın evrensel ve zorunlu iletişimsel öngerektirimleri, olarak adlandırır. Bu varsayımlar:

- 1) Konuşma ve eyleme yeteneğine haiz tüm varlıkların ahlaki söyleşinin katılımcıları olma hakkını kabul etmemiz gerekir – bunu evrensel ahlaki saygı ilkesi olarak adlandıracam;
- 2) Bu koşullar ayrıca, bunun gibi söyleşilerde her bir kimsenin çeşitli söz edimlerini icra etmeye, yeni konu

başlıklarını devreye sokmaya, söyleşinin ön varsayımlarının düşünöme tabi tutulmasını istemeye vb. yönelik olarak aynı simetrik hakka sahip olmasını şart koşar. Bunu eşitlikçi karşılıklılık ilkesi olarak adlandırmak istiyorum. Şu halde, tam da argümantasyon durumunun ön varsayımları, bizzat ahlaki argümanı önceleyen normatif bir içeriğe sahiptir⁽¹¹⁴⁾.

Söylemde katılımcıların aktif olabilmemesinin koşulları olarak da ifade edebileceğimiz bu etik varsayımlar Kant’ın kategorik emperatiflerinin çeşitli formüllerinin idelerine atıflarda bulunur. İnsanlık idesinde içsel olarak kabul edebileceğimiz, insana insan olmasından dolayı evrensel ahlaki saygı ilkesi, eşitlikçi karşılıklılık ilkesi, Kant’ın maksimlerin, kategorik buyruğa göre sınamasında, diğer insanların dikkate alınmasında söz konusudur. Fakat Kant’ın yaklaşımı monolojiktir (aşağıda bu başlık açılacaktır).

Söylemin katılımcıları söz yetisiyle donanmış olmalıdırlar⁽¹¹⁵⁾. Ayrıca söylem kuramı her bireyi uzlaşma varma yetisine sahip bir varlık olarak, soyutlar⁽¹¹⁶⁾. Katılımcıların bilişsel yeterliliğini de gerektiren bu tür tartışmalarda, eylemin normları kabul edilecekse, katılımcılar sezgisel olarak tartışmanın ne demek olduğunu bilmelidirler. Katılımcılar normların haklılaştırımı için evrensel gerekçeler ileri sürebilmelidirler. Habermas aynı zamanda evrensel olarak kabul edilebilir gerekçelerin tarafsız olması gerektiğini düşünmektedir. Böylece bilişsel yeterliliğe sahip katılımcı kendi olumsal perspektifini, ihtiyaçlarını,

değer ve çıkarlarını aşabilir, ve diğerlerinin ihtiyaçlarına, değerlerine ve çıkarlarına empati ile bakabilir⁽¹¹⁷⁾. Böylece evrensel düzeyde yukarıda tanımlanmış failer tarafından bağlayıcı kabul edilen bir kurallar sistemini yeniden inşa eder⁽¹¹⁸⁾.

Kant’ta ahlak yasasını kuran bireyin otonomisi, ahlak yasasını isteyebilme özgürlüğüne, yani kendi yasasını yapmaya bağlanmıştır. Habermas bireyin otonomisini, evrenselci bakış açısını benimsetecek bilişsel ehliyet ve bu ehliyet üzerinden eylem yapmaya dayandırır⁽¹¹⁹⁾. Habermas, geçerlilik iddialarını söylemsel olarak haklılaştırmaya yönelen bireyin evrenselci bir etik bakış açısına sahip olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle Kant’ın ifade ettiği gibi kendi yasasını yapmaya dayanan otonomi fikri, söylemsel etikte de içerilmektedir.

Her ne kadar söylem kuramında tarafsızlığın sağlanması için soyut bir fail tanımlanıyor görünse de, Habermas, faileri ihtiyaç ve istekleri ile bir bütün olarak görür. Söylem etiğinde hedeflenen tarafsızlık, Kant’ın görüşünden farklı olarak, katılımcıların kendi çıkarlarından bağımsızlaşmasını gerektirmez. Böylece kişi kendi çıkar ve ihtiyaçları ile ötekinin çıkar ve ihtiyaçları arasında bölünmez. Habermas, öznelararası tarafsızlığın, evrenselleştirilebilirlik ilkesi ile komünüteryanların ileri sürdüğü “kendi çıkarını gözetmeyen ahlaki kişi” (disinterested moral self) eleştirisinden muaf hale geldiğini söyler. Söylem etiği sürecinde tarafsızlık, her katılımcının

(114) Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, s.53-54.

(115) Farid Abdel-Nour, “Farewell to Justification: Habermas, Human Rights, and Universalist Morality,” *Philosophy & Social Criticism*, Vol.30, No.1, p.80.

(116) Seyla Benhabib, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s.369.

(117) Finlayson, “Does Hegel’s Critique of Kant’s Moral Theory Apply to Discourse Ethics?,” p.33.

(118) Benhabib, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, s.369.

(119) Benhabib, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, s.356-357.

(109) Bordum, “Immanuel Kant, Jürgen Habermas and the Categorical Imperative,” p.866.

(110) Bordum, “Immanuel Kant, Jürgen Habermas and the Categorical Imperative,” p.867.

(111) Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, p.66.

(112) Bordum, “Immanuel Kant, Jürgen Habermas and the Categorical Imperative,” p.866.

(113) Taylor, “Language and Society,” pp.27-28.

normdan etkilenen diğer herkesin bakış açısını empatiyle dikkate almasından ve onları çıkar ve ihtiyaçları ile tanımlamasından ortaya çıkar. Böylece söz konusu olan bir seyircinin dışsal perspektifi değil, kendi çıkarlarını diğerlerinininki ile uzlaştıran ve diğerlerinin de bakış açısını empatiyle dolduran bir anlayıştır. Tarafsızlık, karşılıklı benimseme, çok taraflı perspektiflerin benimsenmesi ve entegrasyonu ile elde edilir. Söylem süreci sadece bir kişinin kendi çıkar ve ihtiyaçlarının diğerlerinininki ile uyuşup uyuşmadığı ile ilgili değildir; bu bir kişinin kendi ihtiyaç ve çıkarları hakkındaki düşüncelerinin diğerlerinin eleştirel yorumuna açılmasıdır¹²⁰.

B. ARGÜMANTASYON SÜRECİ

“Tartışmalı bir normun genel olarak uygulanmasının, her bir bireyin çıkarının tatmini açısından sahip olacağı umulabilecek sonuçları ve yan etkileri, bunlardan etkilenen herkes tarafından özgürce kabul edilmesi”ni Habermas evrenselleştirilebilirlik sınaması olarak formüleştirmiştir. Habermas bir eylem normunun, sınanmasını gerçek söylemlerle yapmak gerektiğini ifade eder¹²¹. İhtilaflı bir normun evrensel boyutta uygulanmasından kaynaklanacağı önceden belli ve üstelik her bireyin çıkarlarını tatmin aşamasında etkileyen sonuç ve yan etkiler, herkes tarafından bir zorlamaya maruz kalmaksızın kabul edilecektir. Habermas bu ilkeye evrenselleştirilebilirlik ilkesi adını verir¹²².

Ahlaki normların her bir bireyin diğer her bir bireye yönelmiş eylemini

düzenlemesi ve rasyonel bir söylemin herkesi kapsayacağı iddiası pratik olarak mümkün değildir. Bu nedenle Habermas bu sorunu bertaraf etmek için evrenselleştirilebilirlik ilkesini söylemde bir kriter olarak kullanır. Ahlaki söylemde bulunan katılımcılar evrenselleştirilebilirlik ilkesini, önerilen ahlaki normun kendi tanımlarını hak edip etmediğini (deserves their recognition) tartışmakta kullanırlar. Tartışılan normun sonuçlarından ve yan etkilerinden etkilenecek herkesin normu kabul etmesi durumunda, beklenti herkesin çıkarlarının tatminidir. Evrenselleştirilebilirlik ilkesi, geçerli evrensel buyrukların kişilik dışı veya genel karakterini dikkate alır¹²³. Kategorik emperatifteki tarafsızlık düşüncesinin Habermas’da da olduğu görülür. Rasyonel bir söylemde katılımcılardan biri sonuç veya yan etkilerden biri nedeniyle bu normun onaylanmayı hak etmediğini düşündüğü anda, herkes için geçerli bir ödev tanımı yapılamaz. Bu nedenle rasyonel söylemler herkesin çıkarlarını dikkate almak zorundadır. Bu şekilde evrenselleştirilebilirlik ilkesi, evrensel ahlak fikrini içerir¹²⁴.

Habermas, söylemde ileri sürülen ihtilaflı bir normun veya geçerlilik iddialarının haklılaştırılması ve uzlaşma ulaşımları için argümantasyon sürecinden geçmesi gerektiğini belirtir. Geçerlilik iddiaları kavramı gerçeklere dayanan doğruluk ve moral veya açıklayıcı ifadeleri kapsar. Geçerlilik iddialarının içinde bulunan doğruluk, yanlışlık veya haklılık savları, haklılaştırılmak, meşru kılınmak için argümantasyon sürecine ihtiyaç duyarlar¹²⁵. Argümantasyon, bir

amaca yönelik karşılıklı konuşmanın zorunlu parçasıdır. Habermas, argümantasyonu şu şekilde tanımlar:

Konuşmaya katılanların, tartışmalı geçerlilik iddialarını konu edindikleri ve argümanlar yoluyla bu iddiaların doğruluğunu kanıtlamaya ya da onları eleştirmeye çalıştıkları konuşma türüne argümantasyon diyoruz. Bu argüman, sorunsal bir anlatımın geçerlilik iddiasıyla dizgeli bir bağlantı içinde olan gerekçeler içerir. Bir argümanın “kuvveti” verili bir bağlamda, gerekçelerinin sağlamlığıyla ölçülür; bu sağlamlık başka şeylerin yanı sıra, argümanların bir tartışma katılanları ikna edebilmesiyle, yani ele alınan geçerlilik iddiasını kabul etmeye yönlendirebilmesiyle ölçülür¹²⁶.

Argümantasyon, günlük iletişimde, ileri sürülen geçerlilik iddialarının değerlendirildiği bir mahkeme olarak işlev görür. Karşılıklı savların ileri sürüldüğü, tartışıldığı, savların içerdiği geçerlilik iddialarının geçerliliğinin tartışıldığı süreç olarak argümantasyon sürecini Habermas, pratik söylem kuramı ile formüle etmiştir. Pratik söylem kuramının bütün kurallarına

uyulması durumunda “ideal konuşma”¹²⁷ durumu ortaya çıkar. Pratik söylemin işlediği sürece müdahale “daha iyi kanıtlar” ileri sürmekle mümkündür¹²⁸. İletişimsel etik, pratik söylem kuramının üstünde yükselir¹²⁹.

Geçerlilik iddialarının haklılaştırılması için gerekli olan ve uzlaşımı hedefleyen söylem ile, Kant’ın başvurduğu akıl yerine, “meşruluğun mutabakat ilkesi”ne başvurulur. Bu ilke normların meşruluğunun haklılaştırılabilmesinin ölçütüdür. Varsayımsal ideal konuşma durumu ise herhangi bir normun, geçerlilik iddiasının haklılaştırma prosedürü olarak ifade edilebilir. İdeal konuşma durumunda kısıtlanmamış iletişim bulunmaktadır, bu nedenle akılcı ve uzlaşmanın zemini olarak görülür¹³⁰.

Habermas, pratik söylem ile konuşmacının ileri sürdüğü geçerlilik iddialarını üç farklı düzeyde sorgular: 1. Konuşmacının, nesnel dünyada bir şeye gönderme yapıp yapmadığına, 2. ortak yaşam dünyasına gönderme yapıp yapmadığına, 3. bireylerin kendi öznel dünyalarına gönderme yapıp yapmadığına göre geçerlilik iddiaları sına-maya tabi tutulur¹³¹.

(126) Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, Cilt I., s.42.

(127) İdeal konuşma ortamının ikisi temel koşul olmak üzere dört koşulu vardır: 1. Tartışmaya katılanların konuşmada eşit şansa sahip olmaları gerekir, böylece yeni tartışmalar açılabilir ve karşı konuşmalarla konular daha da açıklığa kavuşturulabilir. 2. Tartışmaya katılan tüm kişiler sav öne sürmede, yorum yapmada, yeni önerilerde bulunmada, soru sormada eşit şansa sahip olmalıdırlar. Bu iki koşul ideal konuşma durumu için zorunludur. 3. Tartışmaya sadece duygularını ve niyetlerini ifade etmede eşit şansa sahip konuşmacılar katılabilirler. 4. Tartışmaya katılanlar, “kural koyucu” denilen söz edimlerini kullanmada eşit şansa sahip olmalıdırlar. İdeal konuşma durumu, söylemin gerçekleşmesi için ortaya konan bir dizi kural ve kişilerin bu durumu gerçekleştirmek için kuracakları ilişkiler bütününden oluşur. Fakat bu durum gerçekleşmiş olması yine de “ulaştıkları mutabakat yalnızca daha iyi kanıtın gücüne bağlı olarak akılsal olarak güdülenmişse mümkündür”. Daha iyi argümanın değil de, konuşmacının retorik yeteneği ile ilgilileri ikna etmesi, rasyonel uzlaşımı temin etmez. Habermas, burada geçerlilik iddialarının gerekçeleri üzerinde uzlaşımı esas almaktadır. Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, s.87-89, Harun Tepe, Doğruluk ya da Hakikat, Ankara, Ark Yayınevi, 1995, s.148. Bkz. Benhabib, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, s.360-361, Abdel-Nour, “Farewell to Justification: Habermas, Human Rights, and Universalist Morality,” p.76 vcl., Jorge Larraín, *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, Çev. Neşe Nur Domaniç, İstanbul, Sarmal Yayınları, 1995, s.171,173.

(128) Ota Weinberger, “Legal Validity, Acceptance of Law, Legitimacy: Some Critical Comments and Constructive Proposals,” *Ratio Juris*, Vol. 12, No.4, December 1999, pp.336-343.

(129) White, “Jürgen Habermas,” s.312-313.

(130) Benhabib, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, s.366, 374.

(131) Yücel Dursun, “Habermas’ın Söylem Etiğine Bakış,” *Doğu Batı*, 3. bs., Yıl 3, Sayı 9, Kasım, Aralık, Ocak 1999, s.115.

(120) Finlayson, “Does Hegel’s Critique of Kant’s Moral Theory Apply to Discourse Ethics?” p.34-35.

(121) Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, p.63.

(122) Benhabib, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, s.375.

(123) Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, pp.63-65.

(124) Abdel-Nour, “Farewell to Justification: Habermas, Human Rights, and Universalist Morality,” p.81.

(125) Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, Cilt I., s.109, William Outhwaite, *The Habermas Reader*, Cambridge, Polity Press, 1996, s.177.

Birinci düzeyde iletişimsel eylemi sağlayan günlük dil kullanımı ile belli bir ortak toplumda yaşamının getirdiği arka plan birikimlerinin içinde katılımcılar tarafından tartışmasız ve geçerliliği sorgulanmaksızın kabul edilen normlar içerilir. Yani argüman oluşturulurken günlük dil ve sorgulanmadan kabul edilen normlar çıkış noktasıdır. Bu düzeyde sorgusuz kabul edilmiş ahlak normlarının sorgulanması gündeme gelir. Böylece otomatik olarak takındığımız ahlaki tavır ve tutumların altında yatan normlar eleştiriye tabi tutularak, bunların geçerlilikleri, bağlayıcılıkları değerlendirilir. Konuşmanın katılımcıları değerlendirilmeye tabi tutulan eylem normuna ilişkin ya lehine ya aleyhine gerekçeler sunarlar¹³².

İkinci argümantasyon düzeyinde katılımcılar, sadece kendileri için değil, herkes için iyi, akılcı ve bağlayıcı olabilecek bir argüman öne sürerek, bunun genel geçerli olması yönünde gerekçelerini ve kanıtlarını ortaya koyarlar. Uzlaşma yönelmiş böyle bir argüman bazı temel talepleri karşılamalıdır: İlk olarak insanların ihtiyaç taleplerinin normun oluşmasını yönlendirdiği kavranabilir hale getirilmelidir. İhtiyaçtan norma geçiş, yani "evrenselleşmeye geçiş ilkesi" gerçekleşmelidir. İnsanların doğal ihtiyaçlarının neler olduğunun tanımlanmasının sorgulanması gerekir ve bunun sonucunda eğer herkes için bu türden ihtiyaçların giderilmesi genel ise eylem normu ortaya çıkar. Normlar, insanın ihtiyaçlarına dönük olarak meşru yollarla belirlenmiş olur. İkinci adımda, tartışmaya katılanların tartışmasına elveren, yani taleplerini, ihtiyaçlarını kolay, doğru ve gerçeğe uygun şekilde

aktarmalarını sağlayan bir dil kullanılmasıdır. Seçilen dil tartışmaya uygun görülmediği takdirde tartışmanın düzeyi değiştirilebilir. Argüman oluşturmada üçüncü adım da katılımcılar bilgi ve becerileri düzeyine göre ihtiyaçlarımız çerçevesinde neler talep edebileceğimiz veya neler talep etmemiz gerektiğini formüle ederler¹³³.

Argümantasyon süreci haklılaştırılmış ve böylece geçerli kılınmış norma ulaşmak için yapılan bir süreçtir. Habermas söylemsel etik çerçevesinde bir söylem bağlamında ya da karşılıklı haklılaştırım arayışında hangi eylem ilkelerini hepimiz kabul edebiliriz ya da geçerliliği konusunda uzlaşmaya gidebiliriz sorusuyla ilgilidir. Bir amaca yönelik stratejik eylem modelinden, ötekilerle paylaşılacak söz ve eylem merkezli iletişimsel eylem modeline geçiş söz konusudur. Habermas, iletişimin ön varsayımlarını ve norm ve değerlerin haklılaştırım süreçlerini yeniden yapılandırarak, evrenselleştirilebilirliğe ulaşmaya çalışır¹³⁴.

C. ÖZNEYE DAYALI HAKLILAŞTIRIM DEĞİL, ÖZNELERARASI HAKLILAŞTIRIM

Kant'ın ahlak anlayışına göre her bir özne, ahlaki eylemini, herkes için genel bir yasa olabilecek düzenleyici ilkelere göre yapmalıdır. Bu yasalar ancak tüm akıllı varlıklara isnat edilebilirse yasa görevi gördüğünden, genel ve soyutturlar. Bu nedenle etkileşim, bütün herkes için geçerli bir yasa koyma, bütün öteki öznelere ahlaki eylemleri ile "zorunlu ve peşin mutabakat halinde" olmasını sağlar. Kant,

(132) Pieper, *Etiğe Giriş*, s.179-180.

(133) Pieper, *Etiğe Giriş*, s.180-182.

(134) Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, pp.94-97.

burada öznelarasındalığı, öznenin kendisini herkes yerine koyarak eylem ilkelerini düzenlemesi nedeniyle, monolog sürecine indirmiştir¹³⁵.

Kant'ın evrensellik sınavında kullandığı kategorik emperatif monolojik veya diyalojik olarak yorumlanabilir. Habermas, Kant'ın kategorik emperatifinin uygulanmasını, dar bireysel ahlak kavramına sıkıştırılması, yani monolojik uygulanması nedeniyle eleştirir: "Söylem etiği, bireyin foro interno eyleminin maksimlerini veya Husserl'in belirttiği gibi, ruhunun yalnızlıklarında test ettiği kabulü olan Kant'ın monolojik yaklaşımı reddeder"¹³⁶.

Monolojik olan Kantçı etik, akıl sahibi varlığın diğer akıl sahibi varlıklardan soyut olarak akıl yürütmesine dayanır. Akıl yürüten kişi sosyal bağlamından konum ve statüsünden bağımsızlaştırılmış izole bir kişidir. Söylem etiği ancak diyalojik akıl yürütme ile mümkündür. Söylem katılımcılarının fiili olarak tartışma süreçlerine katılması ve hakikatin ve geçerliliğin haklılaştırımına yönelik argümantasyon yürütmesi ile söylem etiği diyalojik bir modeldir. Habermas, Kant'ın bilen öznesi ve kendisini başkasının yerine koyan öznesi yerine, bilen öznelere diyaloga dayalı kanaatlerin haklılaştırımından

hareket eder. Argümantasyon süreci farklı akılların karşılaştığı sosyal bir süreçtir. Bu nedenle söylem etiğinin yürütüldüğü süreç özel alana değil, kamusal alana yerleşiktir¹³⁷.

Söylem etiğinde, ana fikir diğer insanların ahlaki kanatları hakkında yanlış bir yoruma teslim olma riski olmaksızın kategorik emperatif gerçekten uygulayabileceğimiz tek yol, genelleştirilmiş yorumla uyushup uyushmadıklarını sorarak diyalog içinde onları kapsamak olacaktır. Habermas'ın söylem ilkesinde ve onunla bağlantılı olarak evrenselleştirilebilirlik ilkesinde formüle ettiği budur¹³⁸. Habermas, kendi maksimimizi diğer herkese atfetmek-tense, herkesçe maksimimizin evrensellik iddiasının söylemsel olarak test edilmesi gerektiğini ileri sürer. Burada vurgu her bir kişinin iradesinin genel bir yasaya aykırı olmamasından, herkesin iradesinin evrensel norm olarak uzlaşmasına yönelir¹³⁹.

Söylem etiğinin temel ilkesine göre, ancak pratik söylem tarafları olarak tüm ilgililerin muvafakatine uyan (ya da uyabilen) normların geçerliliği iddia edilebilir¹⁴⁰. Yani geçerli evrensel buyruklar kişilerden bağımsız ve genel bir karaktere sahip olmalıdır¹⁴¹. Bu ise Kant'ın kategorik emperatifine gönderme yap-

(135) Habermas, "İdeoloji" *Olarak Teknik ve Bilim*, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1997, s.16-17, William Rehg, "Translator's Introduction," *Between Facts and Norms*, Jürgen Habermas, Cambridge, Polity Press, 1996, p.xi-xii.

(136) Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, p.60, 203.

(137) Bordum, "Immanuel Kant, Jürgen Habermas and the Categorical Imperative," p.868, Benhabib, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, s.380.

(138) Bordum, "Immanuel Kant, Jürgen Habermas and the Categorical Imperative," p.869.

(139) Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, p.67.

(140) Benhabib, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, s.375.

(141) Toddington, söylem kuramında "evrenselleştirilebilirlik" ve "ilgili herkes" kavramlarından yola çıkarak ve söylem etiğinin prosedürlerini dikkate alarak, öne sürülen iddiaların temelinde şu beş iddianın yattığını ileri sürer: 1.Sağduyu bir iddia bizi "Türün Devamı Prensibine" (Principle of Generic Consistency) götürür. 2.Hakikat iddiaların geçerliliği özgürlük ve iyi-yaşam iddialarını getirir. 3.Türün devamı prensibinin ahlaki emirlerinin genel geçerliliği, "kendiniz kadar, türün haklarının muhataplarının, türle ilgili haklarına uygun eylemde bulunmanıza" bağlıdır. Yani söylem etiği, her ne kadar verili kabul ediliyorsa da, ahlaki öze dayanır ve bunlar Türün Devamı Prensibinden çıkarsanabilir. Stuart Toddington, "The Moral Truth about Discourse Theory," *Ratio Juris*, Vol.19, No.2, June 2006, pp.217-220.

maktadır¹⁴². Habermas, kategorik buyruğu söylem etiğinde prosedürel olarak yeniden uygular. “Evrensel bir yasa olmasını isteyebileceğim herhangi bir maksimi geçerli sıfatıyla ötekilere yüklemek yerine, maksimimin evrensel geçerlilik iddiasını söylemsel biçimde test etmek üzere ötekilerin onayına sunmalıyım. Vurgu, her bireyin çelişmeden neyi genel yasa olarak isteyebileceğine kayar”¹⁴³. Söylemsel tartışma, Kantçı etikteki evrenselleştirilebilirlik testinin yerini alan yeni bir prosedürdür. Evrenselleştirilebilirlik “herkesin uzlaşarak neyi evrensel norm olarak isteyebileceği” formülüyle söylemsel olarak yeniden biçimlendirilir¹⁴⁴. Burada Kant'ın kişinin istenciyle ulaştığı evrensel yasadan, herkesin iradesinin üzerinde uzlaştığı evrensel norma geçiş söz konusudur¹⁴⁵. Söylem kuramının prosedürelliğinin öne çıkmasının nedeni, Kant'taki akla dayalı ahlak yasasının yetersizliği karşısında, yine akla dayalı bir uzlaşımın ancak prosedürel olarak açıklanabilecek olmasından kaynaklanır. Bu nedenle söylem etiği prosedürel bir etikdir¹⁴⁶.

Söylem etiği zorunlu olarak formeldir. Bu nedenle içeriği kesin olarak belirlenmemiştir¹⁴⁷. Habermas, söylem etiği yaklaşımını oluştururken Hegel'in Kant'ın ahlak teorisine yaptığı eleştirileri dikkate alır. Hegel, Kant'ın “soyut evrensel adalet” anlayışına ve

adaletin ve ahlakın somut değerlendirmelerine karşı çıkar. Yani zorunlu olarak içerikten yoksun evrensel etik teorisi ya da somut fakat altında yerel ahlaki yargılardan oluşan etik teorisi arasında bir seçim yapmak zorunda olmamak gerekir¹⁴⁸. Evrenselleştirilebilirlik ilkesinde yer alan prosedürlerin içerikten yoksun bir biçimselliğe sahip olduğu eleştirisine Habermas, pratik söylemin dış olaylardan beslenen olumsal bir içeriğe (contingent content) sahip olduğunu belirtir. Bu nedenle biçimsel ahlak ilkesinin günlük yaşamda somut problemlerin çözümünde bir değerinin olmadığını söylemek bu nedenle yanlıştır. Çünkü bu ilke evrenselleştirilebilir çıkarılara vücut veren normlarla ilgili problemlere dayanır¹⁴⁹. Burada dikkati çeken şey Habermas'ın, Kant'ın maksimlerin test edicisi olarak öne sürdüğü istenç (will) kavramını kabul etmesidir. Kant'ın kategorik emperatifinin maksimleri test etmesi gibi, evrenselleştirilebilirlik ilkesi normları test etmektedir. Kant'taki akıl, Habermas'da kişilerin çıkarları yönünde özgür ve birlikte normların onaylanması olarak somutlaşmaktadır¹⁵⁰.

IV. SONUÇ

Kant, modern toplumun, rasyonelleşmesi ve alanlara ayrışmasını, felsefesi çerçevesinde ortaya koymuştur.

Kant, alanlara ayrıştırdığı üç akıl ile modernitenin ufkunu ana hatlarıyla çizmiştir. Kant'ın bilim, ahlak ve sanatı yerleştirdiği bu üç akıl anlayışı, Habermas'ın moderniteyi savunmasının da temelini oluşturur. Habermas, *Knowledge and Human Interests* adlı çalışmasında bu alanların ayrışmasına atıf yaparak, modernliğin kurumsallaşmasının bu sayede olduğunu belirtir. Habermas'ın, postmodernist, neo-liberal, yeni muhafazakarlık ve tarihin sonu tezlerini savunulara karşı sağlam duruşunu, Kant'ın ayrışmalara karşın, parçaların birbiri ile ilişkileri ve birbirini tamamlayan bir bütünü oluşturma anlayışı sağlar. Modernlik Habermas için tamamlanmamış bir projedir.

Habermas, ahlak alanında da Kant'ın yolunu izleyerek, evrensel ahlak yasasının prosedürünü belirlemeye çalışmıştır. Farklılıklar olmasına rağmen her iki filozofun yolları evrensellikte birleşir. Kant'ın kategorik buyruğu, insanlık idesi, evrensel ahlak yasası, Habermas'da prosedürel ve öznelerarası şeklinde karşılık bulur.

Günümüzde birçok sorun varken, akla niye Kant'ın ahlak anlayışına dönülüyor ya da Habermas'ın etik anlayışı tartışılıyor diye bir soru gelebilir. Birincisi gen teknolojilerindeki ve biyoteknolojilerdeki gelişmeler doğrudan ahlak ile ilgili tartışmaları getiriyor. Habermas, bu konuda oldukça tedirgin görünmektedir. Son çalışmalarından biri olan İnsan Doğasının Geleceği'nde insanın doğal tasarımına, genlere yönelik ve biyoteknolojik müdahaleyi sorgulamaktadır. Gen teknolojileri ve biyoteknolojik çalışmalarına karşı olmayan, fakat şüpheyle yaklaşan Habermas, bu alandaki çalışmalar konusunda insanlığı uyanık olmaya çağırmaktadır. Kant'ın “insanın araç değil, amaç olması” vurgusu, insana genlere yönelik ve biyotek-

nolojik müdahalenin sınırlarını oluşturabilir mi sorusu, Habermas gibi, ahlak alanında düşünce üretkenleri ilgilendirmektedir. Biyo-teknolojik alanda Habermas, Kant'ın “evrensel eşitlikçi” yaklaşımı yeniden üretebilecek, insanlık idesini devam ettiren bir anlayışa sahip çıkmaktadır.

Habermas, küreselleşen dünyada başka sorunlara da söylem etiğini uygulayarak, sorunlara etik bir yaklaşım üretmeye, ahlaka dayalı çözümlere ulaşmaya çalışır. *Bölünmüş Batı* adlı çalışmasında köktendincilik ve terör konusunda “çoğulcu toplumların karmaşık yaşam koşullarına normatif olarak sadece -ister Katolik veya Protestan olsun, isterse Müslüman, Yahudi, Hindu, Budist, inançlı ya da inançsız- herkesin aynı ölçüde değerli olduğunu söyleyen katı bir evrenselciliğin” çözüm olacağını belirtir.

Habermas'ın Kant etiğinden yola çıkarak tartıştığı konular bunlarla sınırlı değildir. Para ve siyasetin işgal ettiği yaşam dünyasında, eşit hak ve özgürlüklere sahip yurttaşların, söylem etiğini siyasete uygulaması gerektiğini düşünür. Habermas, bu bağlamda politik meşruluk modeli üretmesi nedeniyle de eleştirilir. Demokrasi üzerine yapılan tartışmalarda, Habermas “müzakereci demokrasi” kuramını, söylem kuramı üzerinde yükseltir. Habermas'ın söylem kuramı ve bunun etik boyutu hiçbir konu sınırlaması yapmaması sebebiyle birçok alanda ileri sürülen geçerlilik iddialarının tartışılmasına olanak sağlar.

BİBLİYOGRAFYA

•Abdel-Nour, Farid, “Farewell to Justification: Habermas, Human Rights, and Universalist Morality,” *Philosophy & Social Criticism*, Vol.30, No.1, pp.73-96.

(142) Abdel-Nour, “Farewell to Justification: Habermas, Human Rights, and Universalist Morality,” p.80.

(143) Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, Polity Press, 1978, s.236.

(144) Benhabib, Eleştiri, Norm ve Ütopya, s.380. Outhwaite, *The Habermas Reader*, p.178, Habermas, *Legitimation Crisis*, p.87.

(145) McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, p.326.

(146) Benhabib, Eleştiri, Norm ve Ütopya, s.365.

(147) Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, p.103, McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, p.326.

(148) Willian Outhwaite, *Habermas: A Critical Introduction*, Cambridge, Polity Press, 1994, p.55.

(149) Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, p.204.

(150) Finlayson, “Does Hegel's Critique of Kant's Moral Theory Apply to Discourse Ethics?,” p.36. Benhabib, Eleştiri, Norm ve Ütopya, s.377.

- Akarsu, Bedia, **Çağdaş Felsefe**, 3. bs., İstanbul, İnkilap Kitapevi, 1994.
- Akarsu, Bedia, **Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi**, 5. bs., İstanbul, İnkilap Yayınları, 1999.
- Benhabib, Seyla, **Eleştiri, Norm ve Ütopya**, Çev. İsmet Tekerek, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005.
- Benhabib, Seyla, **Modernizm, Evrensellik ve Birey**, Çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Bordum, Anders, "Immanuel Kant, Jürgen Habermas and the Categorical Imperative," **Philosophy & Social Criticism**, Vol.31, No.7, pp.851-874.
- Cassier, Ernest **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, Çev. Doğan Özlem, 2. bs., İstanbul, İnkilap Kitabevi, 1995.
- Copleston, Frederick, **Felsefe Tarihi: Kant**, Cilt VI, Çev. Aziz Yardımlı, 2 bs., İstanbul, İdea Yayınevi, 1996.
- Deleuze, Gilles, **Kant'ın Eleştirel Felsefesi**, Çev. Taylan Altuğ, İstanbul, Payel Yayınları, 1995.
- Deligiorgi, Katherine, "Universalisability, Publicity, and Communication: Kant's Conception of Reason," **European Journal of Philosophy**, 10:2, pp.143-157.
- Dellaloğlu, Besim, **"Toplumsal"ın Yeniden Yapılanması: Habermas Üzerine Bir Araştırma**, İstanbul, Bağlam Yayınları, 1998.
- Denis, Lara, "Kant's Ethics and Duties to Oneself," **Pacific Philosophical Quarterly**, Vol.78, 1997, p.321-348.
- Dursun, Yücel, "Habermas'ın Söylem Etiğine Bakışı," **Doğu Batı**, 3. bs., Yıl 3, Sayı 9, Kasım, Aralık, Ocak 1999, s.109-126.
- Finlayson, Gordon James, "Does Hegel's Critique of Kant's Moral Theory Apply to Discourse Theory?," **Habermas: A Critical Reader**, Ed. Peter Dews, Massachusetts, Blackwell Publishers Ltd., 1999, s.29-52.
- Finlayson, James Gordon, **Habermas**, Çev. Talat Kılıç, Ankara, Dost Kitabevi, 2007.
- Friedman, Michael, Graham Bird, "Kantian Themes in Contemporary Philosophy," **Supplement to the Proceedings of The Aristotelian Society**, Vol.72, No:1, June 1998, p.111-130.
- Giddens, Anthony, "Jürgen Habermas," **Çağdaş Temel Kuramlar**, ed. Quentin Skinner, Çev. Ahmet Demirhan, 2. bs., Ankara, Vadi Yayınları, 1997, s. 156-177.
- Gökberk, Macit, **Felsefe Tarihi**, 10. bs., İstanbul, Remzi Kitabevi, 1999, s.351.
- Güriz, Adnan, **Hukuk Felsefesi**, 4. bs., Ankara, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları No:511, 1996, s.216.
- Habermas, Jürgen, **"İdeoloji" Olarak Teknik ve Bilim**, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- Habermas, Jürgen, **Communication and the Evolution of Society**, Trans. Thomas McCarthy, Cambridge, Polity Press, 1995.
- Habermas, Jürgen, **İletişimsel Eylem Kuramı; Cilt I: Eylem Rasyonelliği ve Toplumsal Rasyonelleşme; Cilt II: İşlevselci Akıl Eleştirisi Üzerine**, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Kabcı Yayınları, 2001.
- Habermas, Jürgen, **Legitimation Crisis**, Trans. Thomas McCarthy, Cambridge, Polity Press, 1997.
- Habermas, Jürgen, **Moral Consciousness and Communicative Action**, Cambridge, MIT Press, 1990.
- Heimsoeth, Heinz, **Immanuel Kant'ın Felsefesi**, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1986.

- Holub, Robert C., **Jürgen Habermas: Critic in the Public Sphere**, London, Routledge Press, 1991.
- Işıktaç, Yasemin, "Hukuk Felsefesi Açısından Yeni Kantçı Yaklaşımların Türkiye'deki Yansımaları," **Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi**, Haz. Hayrettin Ökçesiz, İstanbul Barosu Yayınları, 2005, s.138-154.
- Işıktaç, Yasemin, **Hukuk Felsefesi**, İstanbul, Filiz Kitabevi, 2006.
- Kant, Immanuel, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Çev. Ioanna Kuçuradi, Hacettepe Üniversitesi Yayını, Ankara, 1982.
- Kant, Immanuel, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt," **Seçilmiş Yazılar**, Çev. Nejat Bozkurt, Ankara, Remzi Yayınevi, 1984.
- Kant, Immanuel, **Etik Üzerine Dersler**, Çev. Oğuz Özügül, İstanbul, Kabcı Yayınevi, 1994.
- Kant, Immanuel, **Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena**, Çev. İanna Kuçuradi, Yusuf Örneç, 2. bs., Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1995.
- Kant, Immanuel, **Pratik Akıl Eleştirisi**, Çev. İanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akathı, 3. bs., Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1999.
- Kant, Immanuel, **The Philosophy of Law: The Exposition of the Fundamental Principles of Jurisprudence as The Science of Right**, trans. W. Hastie, Edinburg, Clark, 1887 <http://oll.libertyfund.org/title/359> 06/01/2009.
- Karadağ, Ahmet, "Postmodernite ve Kamusal Alan: Mutlak Hakikat Arayışının Sonu," **Kamusal Alan ve Türkiye**, Ankara, Asil Yayın Dağıtım, 2006, s.44-74.
- Küçük, Mehmet, "Postmodernin Modern Karakteri Ya Da Dönemleştirmenin İronisi," **Modernite versus Postmodernite**, 2. bs., Ankara, Vadi Yayınları, 1994, s. 199-226.
- Larrain, Jorge, **İdeoloji ve Kültürel Kimlik**, Çev. Neşe Nur Domaniç, İstanbul, Sarmal Yayınları, 1995.
- McCarthy, Thomas, **The Critical Theory of Jürgen Habermas**, Londra, Polity Press, 1984.
- Murphy, Jeffrie G., Jules L. Coleman, **Philosophy of Law: An Introduction to Jurisprudence**, London, Westview Press, 1990, pp.70-82.
- Outhwaite, William, **Habermas: A Critical Introduction**, Cambridge, Polity Press, 1994.
- Outhwaite, William, **The Habermas Reader**, Cambridge, Polity Press, 1996.
- Öktem, Niyazi, Ahmet Ulvi Türkbağ, **Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet**, İstanbul, Der Yayınları, 1999.
- Pieper, Annemarie, **Etiğe Giriş**, Çev. Veysel Atayman, Gönül Sezer, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Rawls, John, "Kant'ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri," **Cogito**, Çev. Özlem Barın, Sayı 41-42, 2005, s.241-275.
- Riley, Patrick, "Kant Against Hobbes in Theory and Practice," **Journal of Moral Philosophy**, Vol.4, 2007, p.194-206.
- Sabine, George, **Yakınçağ Siyasal Düşünceler Tarihi**, Çev. Özer Ozankaya, 3. bs., İstanbul, Cem Yayınevi, Ocak 1997.
- Taylor, Charles, "Language and Society," **Communicative Action**, Ed. Axel Honneth and Hans Joas, Cambridge, Polity Press, 1991, pp.23-35.
- Tepe, Harun, **Doğruluk ya da Hakikat**, Ankara, Ark Yayınevi, 1995.
- Tepe, Harun, **"Küreselleşen Sorunlar Karşısında Kant Etiği"**, Çevrimiçi: <http://www.felsefeekibi.com/site/default.asp?PG=871> 17/04/2006

- Timuçin, Afşar, **Düşünce Tarihi**, İstanbul, BDS Yayınları, Ekim 1992.
- Toddington, Stuart, "The Moral Truth about Discourse Theory," **Ratio Juris**, Vol.19, No.2, June 2006, pp.217-229.
- Türkbağ, Ahmet Ulvi, "Immanuel Kant'ta Özgürlük, Ahlak, Hukuk ve Devlet," Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi, Haz. Hayrettin Ökçesiz, 2. Kitap, İstanbul: Afa Yayıncılık, Şubat 1995.
- Walker, Ralph, **Kant and the Moral Law**, London, Phoenix Publications, 2000.
- Weber, Alfred, **Felsefe Tarihi**, Çev. H. Vehbi Eralp, 5. bs., İstanbul, Sosyal Yayınları, 1998.
- Weinberger, Ota, "Legal Validity, Acceptance of Law, Legitimacy: Some Critical Comments and Constructive Proposals," **Ratio Juris**, Vol. 12, No.4, December 1999, pp.336-353.
- West, David, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma Yayınları, Eylül 1998.
- Habermas, Jürgen, **Between Facts and Norms**, Cambridge, Polity Press, 1996.
- Yenişehirlioğlu, Şahin, **Birey, Toplum, Devlet İlişkileri**, Ankara, Ümit Yayıncılık, 1995.