

Bugün Evrensel Bir Etiğe Gereksinim Duyuyor muyuz?

Yoksa Bu [Etik] Yalnızca Avrupa Merkezli
Bir Güç İdeolojisi mi³?

Karl-Otto Apel

Bayanlar ve Baylar,

Bildirimim başlığında ortaya atılan soruyu yanıtlamayı deneyerek toplantımızın başlığı olan “L’universel et l’Europe” [“Evrensellik ve Avrupa”] konusuna bir katkıda bulunmak istiyorum. Ama, bu konu ile sunmayı düşündüğüm bildiri arasında nasıl içsel bağlantı olabilir?

I. Avrupa’nın Evrensel Bir Misyonu Var mı?

Aranan yanıtla ilişkin açık bir ipucunu “L’universel” [“Evrensel”] sözcüğü veriyor. Eski ulus devletleri ve onların “raison d’etat”ı [varlık nedeni] açısından Avrupa kendi kendine evrensel olmanın örneği olarak görünebilir. Bu anlaşılabilir bir şey gibi görünüyor. Çünkü Avrupa, kültürel bir birlik olarak, kendini Avrupalı devletlere antikçağdan beri “Hümanizma” denilen şeyin bütün rönesanslarındaki “doğal hukuk”, “insan onuru” ve “insan hakları” geleneği gibi **evrensel geçerli normlar ve değerler** anlamında bir düşünce geleneği biçiminde sunuyor. Fakat Avrupa, bu anlamda gerçekten de Universelle (Evrensel) olmanın kendisi değildir.

Örneğin birleşik Avrupa’nın politik-hukuksal düzeni, –eğer başarılabilirse– Kant’ın arzu edilmeye değer ve en sonunda da zorunlu olduğuna inandığı, “dünya yurttaşlığına dayalı hukuk düzeni”ni oluşturmayacaktır⁴. Avrupa en fazla – sözcüğümleri günümüzde ABD, Çin ve [eski] Sovyetler Birliği gibi– Birleşmiş Milletler’de bir süper güç rolü oynayabilir. Birleşmiş Milletlerin kendisi de olsa olsa, Kant’ın gelecekte gerçekleşeceğini öngördüğü dünya yurttaşlığına dayalı hukuk düzeninin öncelenmesi (Antizipation) olarak kabul edilebilir.

³ “Benötigen wir in der Gegenwart eine universalistische Ethik, oder ist dies nur eine eurozentrische Machtideologie”. Metnin çevirisinde, bir konuşma metni olmasının yarattığı güçlükleri aşabilmek amacıyla, yer yer İngilizce çevirisinden de yararlandı. Universitas, An Interdisciplinary Journal for the Sciences and Humanities, 1993

⁴ Bkz. I. Kant, “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht” [Dünya Yurttaşlığı Açısından Genel Bir Tarih Düşüncesi], Akademie- Textausgabe, Berlin: W. de Gruyter, 1968, Bd. VIII, 15-32, und ders.: “Zum ewigen Frieden” [Ebedi Barış Üzerine], a.a.O. 341-386

Bu durum sosyo-ekonomik alan için de geçerlidir. Şimdilerde, oluşturulmaya başlanan "refahın koruyucusu bir Avrupa'dan" (Wohlstandsfestung Europa) söz ediliyor. Ve aynı zamanda bugün üçüncü dünya ülkelerinden yoksul insanların kitleler halinde göç etmeye başladığını da -örneğin İngiltere'de, Fransa'da ve Almanya'da- bir olgu olarak yaşıyoruz. A.B.D böyle bir göç dalgasını Rio Grande'de bir tel örgü inşa ederek engellemeye çalışıyor. (Sözü edilen ülkelerdeki mülteci haklarına ilişkin olarak yaşanan güncel sorunlar iyi biliniyor.)

Kısaca sözünü ettiğim ve bugüne kadar tarihsel olarak oluşturulduğu biçimiyle hiçbir kuşku duyulmadan evrensel olduğu düşünülen Avrupa'ya özgü **insan onuru** ve **insan hakları** geleneği, aslında bütün insanlar için evrensel-geçerli olarak kabul edilebilir görünmüyor. Bugün üçüncü dünya ülkelerinde, **evrensel** etik ve hukuk felsefesine ilişkin bu tinsel geleneğin özü bakımından "Avrupa merkezci" olduğu sık sık dile getiriliyor. Bu da, bu geleneklerin birinci dünyanın zengin ülkelerinin ekonomi ve iktidar çıkarlarının ifadesi olduğu anlamına gelir. Bu geleneklerin bugüne kadar üçüncü dünya ülkelerinin sömürgeci ya da yeni sömürgeci yollarla baskı altına alınmasını ve sömürülmesini engellememesi; hatta ideolojik olarak (gizlice) olanaklı kılmış olması bu savın kanıtı olarak gösteriliyor. Bu [düşünceler] Latin Amerika'da "Teoloji" ve "Özgürleşme Felsefesi" tarafından iddia ediliyor⁵.

Avrupa'nın dünyaya ilişkin **evrensel** görevi hakkında ortaya konan bu güncel itirazlara ilkin şu yanıtı vermek istiyorum: Avrupa'nın evrensel felsefesinin **kullanıldığı bağlamlarda** -ki bu bağlam her zaman **siyasi** ve **ekonomik** olmuştur- kendini tekrar tekrar **Avrupa merkezli bir güç ideolojisi** olarak ortaya koyduğu olgusal olarak doğrudur. Ne olursa olsun, Üçüncü Dünya ülkelerindeki kitlelerin bakış açısından Avrupa'nın evrenselci felsefesi, böyle görünüyordu ve böyle görünmek zorundaydı da. (Çünkü bu kitleler bugüne kadar kendi çıkarlarını açıkça dile getiremedikleri gibi, Avrupalıların sömürgecilik döneminde ortaya koydukları evrenselci taleplerinin kendileriyle olan ilişkileri hakkındaki tartışmalara bile katılamadılar. Aynı şekilde bugün de dünya bankasının kararlarına ya da dünya zirve toplantılarına katılamıyorlar. Hatta birinci dünyada seçmen kitleleri için olanaklı olduğu ölçüde bile **kendi çıkarlarının** şu ya da bu şekilde **ortaya konmasını** sağlayamıyorlar. Çünkü bu ülkelerde dünyaya açık olmayı temsil eden elit kesimler her zaman -en azından ekonomi alanında- birinci dünyanın bakış açısının -onlar bunu ister kavramış, isterse de kavramamış olsunlar- etkisi altındadırlar⁶.)

Bu olgular ışığında, bugün dünya ekonomisine yön veren kurumların -örneğin Dünya Bankası ve Uluslararası Para Fonunun- gelişme politikalarını -borçlanma ve üçüncü dünya ülkelerinin olanaklı borçtan kurtulma yollarıyla ilgili politikaları gibi- tanımlama-

⁵ Bkz. Raul Fornet Betancourt (Yay. Haz.): Positionen Lateinamerikas, Frankfurt a. M.: Materialis Verlag, 1988, sowie insbesondere Enrique Dussel: Filosofia de la Liberacion, Mexico, 1977, Almanca: Philosophie der Befreiung, Argument Verlag, 1989, sowie ders.: "Die 'Lebensgemeinschaft' und die Interpellation der Armen". Die Praxis der Befreiung"; R. Fornet Betancourt: Ethik der Befreiung, Aachen: Verlag der Augustinus-Buchhandlung, 1990, 69-96

⁶ Bkz. Dieter Senghaas: Imperialismus und Strukturelle Gewalt. Analysen über abhängige Reproduktion, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1972, sowie Darcy Ribeiro: As Americas e a civilizacao, Petropolis/Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1977, Almanca: Amerika und die Zivilisation, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985.

larını sağlayan varsayımlar ve koşullar da son derece sorunsaldır. Bu varsayımlar ve koşulların **evrensel olarak geçerli** oldukları da savunulamaz.

Bana göre, doğuda devlet sosyalizminin çöküşünden sonra bile emperyalizm tarafından esinlenen bağımlılık kuramının kanıtlarının (die Argumente der Dependenztheorie) hiçbir şekilde çürütülmediği de itiraf edilmelidir. Eğer bir kimse küresel pazar sisteminin gelişimini, insani kültürel evrimin geri dönüşsüz bir başarısını oluşturan kapitalist sistemde başlamış olduğunu varsaymış olsaydı bile kişisel olarak benim kabul etmeye eğilim duyduğum -bu varsayımı kabul etmiş olsaydı bile, bunun hiçbir şekilde birinci ve üçüncü dünya arasındaki şimdiki ekonomik ilişkilere eşlik eden politik ve sosyal koşulları gerektirmediğini ahlâkî olarak temellendirmez. Eğer birisi kapitalizmle başlayan, **küresel pazar sisteminin** farklı yanlarından arındırılmasının insansal kültür evriminin geri döndürülemez bir başarısı olduğunu varsaymış olsaydı bile, bu, günümüzde birinci ve üçüncü dünya ülkeleri arasındaki ekonomik ilişkilerin toplumsal ve siyasal çerçevesinin ahlâksal olarak doğru olduğu anlamına gelmez.

(Doğrusu, dünya ekonomik sisteminin **kaçınılamaz talepleri** ile sistemin politik olarak amaçlanan etkileri ve bundan dolayı da sonuçta ahlâksal bir sorumluluk yükleyen **çerçeve koşulları** arasında ayırım yapmak son derece güç. Bu nedenle bugün demagog durumuna düşmek istemeyen filozoflar **evrensel geçerli bir etiğin gerçekleştirilebilmesinin belirleyici koşullarını** -evrensel geçerli ekonomi ve politik-ekonomi koşullarını da- ayrıç içine almaya eğilim duyuyorlar. Filozoflar işleri artık "uzmanlar"ına (Fachleute) havale ediyorlar. Fakat uzmanlar da, dünya ekonomik sisteminin toplumsal-siyasal çerçeve koşullarının eleştirisinin ve ahlâksal açıdan yargılanmasının **ideolojik** olduğuna inanmaya yatkınlara. Örneğin, birinci dünyanın "Multis'i [çokluğu] yoluyla üçüncü dünyanın ucuz işgücünün ve kaynaklarının sömürülmesinden" söz edildiğinde [duruma böyle bakıyorlar].

Fakat birinci dünyanın -Avrupa'nın, Kuzey Amerika'nın ve günümüzde Japonya'nın da- hesaba gelmez orandaki enerji harcaması ve bu harcamayla orantılı bir miktarda atık madde emisyonuyla, gezegen ölçeğindeki "ekolojik kriz"den -dolaylı olarak Üçüncü Dünya Ülkelerindeki tropik yağmur ormanlarının yok edilmesinden de- öncelikle sorumlu oldukları olgusu gibi güncel kanıtların **ekonomik sistemin** kaçınılmaz koşulları nedeniyle görmezden gelinemeyeceğini düşünüyorum. **Ekolojik kriz** -bundan hiç kuşku duymuyorum- bugün bütün insanlar için bağlayıcı ve aynı ölçüde de **evrensel geçerli bir sorumluluk** etiği talebini ortaya koyuyor⁷.

Bu noktada öncelikle birinci dünyanın kurumlarının ve geleneklerinin **evrensel** geçerli olma savlarının eleştirel sorgulanışını yapmak istiyorum. Kaldı ki bu da **Avrupa merkeziliğe** yönelik bir ideoloji eleştirisi anlamına gelir. Ben bu eleştirinin geniş ölçüde yeterli olduğuna inanıyorum. Bana göre bu noktada, **Avrupa Birliğinin ekonomik ve politik açılardan gerçekleşmesinin dünya ölçüsünde bir evrensel adalet idesinin gerçekleşmesi anlamına gelmeyeceği** dürüstçe kabul edilmelidir.

Fakat **öte yandan** Avrupa'nın tinsel geleneği ve etik evrensel sav arasındaki içsel bağı üretmeye elverişli bir kanıt vardır. Dünyanın Avrupa tarafından fethinin başlangıcından bu yana -ve bu da Kızılderililerin göç ettirilmesi ve siyahların köleleştirilmesi gibi Avrupa'nın zalimliklerine kendiliğinden eşlik eden düşünme (Begleitreflexiyon)

⁷ Bkz. K.-O. Apel: "The Ecological Crisis as a Problem for Discourse Ethics", in: A. Öfsti (ed.): Ecology and Ethics, Melbu: Akademie Verlag, 1992

demektir– **ideolojik Avrupa merkezçiliğe** yöneltilen bütün eleştirel kanıtların daima **Avrupa'nın evrensel felsefesi** temelinde geliştikleri de tarihsel bir olgudur. Bu Latin Amerika **özgürleşme felsefesinin** ve **teolojisinin** kanıtları ile “bağımlılık kuramı” (Dependenztheorie) için de geçerlidir. Bu noktada evrensel bir felsefenin –sözgelimi gerçekten dünyanın bütün sakinlerinin üzerinde uzlaşımına varmasına uygun bir etik ve hukuk felsefesinin– Avrupa'nın tinsel geleneği temelinden başka bir temel üzerinde kurulamayacağı ne yazık ki anlaşılamadı. Bu, Avrupa'nın **evrensel misyonunu** –tabii ki, henüz yerine getirilmemiş, geleceğe ilişkin bir ödev olarak– onaylamak gibi görünüyordur.

Bu aşamada konuşmamın konusunu daha dar, akademik felsefe anlamında sürdürdüğüm. Bildirimim başlığında dile getirilen soruyu Jürgen Habermas ve benim tarafımdan “Tartışma Etiği” [Diskursethik] adı verilen bir ahlâk felsefesi açısından yanıtlamak istiyorum⁶. Etiğin bu temellendirilmesini dialektik bağlama taşımak için günümüzde akademik felsefedeki etik, eş deyişle metaetik tartışmayı da kısaca ele alacağım. Bu amaçla ‘günümüzün önde gelen filozoflarının **evrensel bir etiğin** ya da global bir insan hakları etiğinin zorunluluğu ya da olanaklılığıyla ilgili olarak nasıl bir tutum takındıkları’ sorusunu soruyorum

II. Evrensel Bir Etiğe Taraf ve Karşıt Düşünceler

Günümüzün önde gelen düşünürlerinin pek çoğunun **evrensel bir etiğin** ya **istenmeye değer** olmadığına ya **zorunlu** olmadığına ya da –bir kısmının da– **olanaklı** olmadığına inanmaları son derece dikkate değer ve beni her zaman rahatsız eden bir olgudur. **Postmodernizm’in** temsilcileri –örneğin Jean Francois LYOTARD ve bu yakınlarda yitirdiğimiz Michael FOUCAULT– evrensel bir etiğin **istenmeye değer** olmadığına inanıyorlar. Bu filozoflar evrenselcilik adı altında yaşam biçimlerinin **bireysel farklılıklarına** zarar verileceğinden korkuyorlar. Richard RORTY⁷ gibi Amerikan **Neopragmatistleri** ve Alasdair MACINTYRE⁸ gibi İngiliz **Yeni Aristotelesçiler** ise evrensel geçerli bir etiğin gerçekten **olanaklı olduğuna** inanmayarak bu ikisine yakın duruyorlar, çünkü onlara göre her etik tekil (partiküler) bir kültür geleneğinin “olumsal uzlaşım temeli” (kontingenten Konsensbasis) (RORTY) tarafından belirlenmiş olmak zorundadır. En sonunda da –Hermann Lübbe ve Odo MARQUARD gibi– Almanya’daki

⁶ Bkz. J. Habermas *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1983, sowie ders.: *Erläuterungen zur Diskursethik*, a.a.O., 1991; ferner W. Kuhlmann (Hrsg.): *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986; ferner K.-O. Apel: “Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik”: in ders.: *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973 ayrıca, (İngilizceye, Fransızca, İtalyanca, İspanyolca, Japonca, Çince, Sırp-Hırvat dillerine ve İsveççe çevirisi yapılmıştır) ferner ders.: *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988 u. ö. (İngilizceye, Fransızca çevirisi yapılmıştır; İtalyanca çevirisi ise hazırlanıyor.)

⁷ Bkz. R. Rorty: *Contingency, Irony and Solidarity* Cambridge Univ. Press, 1989, und ders.: *Philosophical Essays*, 2 Bde, Cambridge Univ. Press, 1991. Vgl. auch Rortys Beitrag “Le Cosmopolitisme sans émancipation (en réponse à Jean Francois Lyotard)”, in *Critique*, 456 (1985), 569 ff.

⁸ Bkz. A. MacIntyre: *After Virtue*, [Erdem Peşinde] London: Duckworth, 1985, und ders.: *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth, 1988.

muhafazakar yeni Aristotelesçiler uzlaşısı sonrası (postkonventionell) ve evrensel bir etiğin hem zorunluluğunu hem de olanaklılığını reddettiler: “alışkanlıkları”, eş deyişle bir geleneğin kurumlarını ve uzlaşılarını (Konventionen) evrensel akıl ölçütlerine göre değerlendirme çabası bu filozoflar tarafından tehlikeli ve yardıma muhtaç bir girişim olarak görüldü⁹.

Bu yaklaşımları daha yakından ele almadan önce kısaca şu noktalara değinmek istiyorum: Eğer burada anılan yaklaşım biçimleri doğruysa, ya da bu düşünceler (Meinung) uygulanabilirse, bu durum açıkça Üçüncü Dünya entellektüellerinin evrenselciliğin gizli bir Avrupa merkezilik olduğu eleştirilerinin dolaylı olarak onaylanmasını sağlayacaktır. Avrupa'nın evrenselci misyonu sanki hem içerden hem de dışardan bir yadsıma üretiyor (Absage erteilt). Ama bu yadsımayla bugünün dünyasında insan hakları gibi herkes tarafından kabul edilen bir eşitlik makroetiğinin ve ekolojik krizin yol açtığı sorunlar gibi insanlığı ilgilendiren sorunların çözümünde ortak sorumluluk taşımanın (Mitverantwortung) olanağı da özünde reddedilmiş oluyor. Aşağıda evrenselciğe yönelik eleştirinin kanıtlarını Tartışma Etiği ışığında incelemeyi ve çürütmeyi deneyeceğim. Bunun yanısıra kendimi –zaman azlığından ve genius loci¹⁰’ye saygılı olmak için– bu iki Fransız düşünürle ana noktalarla tartışmak üzere sınırlayacağım.

M. Foucault son çalışması olan birkaç ciltlik “Histoire de la sexualité”ye [Cinselliğin Tarihi] yazdığı bir yorumda, güzel bir yaşama biçimi içerisinde “souci de soi”ye [kişinin kendini gerçekleştirmesine] yönelik klasik Yunan etiğinin Stoik-Hristiyan etik tarafından (ki sonradan Kant tarafından en uç noktaya götürülmüştür) “d’une loi universelle s’imposant de la meme facon a tout homme raisonnable”a [“her akıl sahibi insana kendini aynı biçimde dayatan evrensel bir yasa”ya dönüştürülmesinden yakınır (Les Nouvelles litteraires, 29.5.1984). Foucault bu bağlamda evrenselciliğin acı verici reddedişini şöyle ifade etti: “La recherche d’une forme morale qui serait acceptable par tout le monde en ce sens que tous devrait s’y soumettre me parait catastrophique” [tüm dünyada herkesin boyun eğeceği anlamda bir ahlâk formunu araştırmak, işte bu bana felakete yol açıcı bir şey olarak görünüyor] (Les Nouvelles litteraires, 28.6.1984). Kısaca söylenirse, Foucault daha sonra insan haklarının evrensel geçerlilik savının sorgulanmasıyla yüzleşmek zorunda kaldı; sonuçta da ilerici (progressiv) bir entelektüel olarak insan haklarına onay verdi. Bu, Foucault’nun, kendi iktidar eleştirisi ve Nietzsche’den alınmış olan, birinin kendi argümanlarını da kapsayacak biçimde tüm argümanların, güç istencini ifade eden bir iktidar uygulamasından başka bir şey olmadığını dile getiren tezi arasın-

⁹ Karş: H. Lübbe: Philosophie nach der Aufklärung, Düsseldorf, 1980, besonders S: 179ff, S:197ff, 239ff., sowie O. Maquard: “Das Über–Wir. Bemerkungen zur Diskursethik”: K. Stierle/R. Warning (Hrsg): Das Gespräch, Poetik und Hermeneutik XI München: Fink, 1984, sowie ders: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1982, besonders S. 13, sowie ders.: Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart, 1981. –Lübbe ve Maquard’ın yazılarının E. Dussel’in yazılarıyla (Bkz. dipnot 2) bir arada okunmasını öneriyorum. Daha sonra Üçüncü Dünya’nın Avrupa eleştirisi ve yeni muhafazakar-pragmatik bir biçimde onaylanan Avrupa merkezilik arasında bir bağlantı olamayacağı fark edilecektir. Orada adeta Lyotard’ın “Dissens” kuramının talihsiz bir onaylanışı vardır. Bkz. İlgili tartışmalar K.–O. Apel: Diskurs und Verantwortung’da da bulunabilir (bakınız dipnot 5)

¹⁰ [Genius loci: “ruh, mekanın koruyucu tanrısı”, bu deyimle bir yandan bir kent, bir bölge, bir yöre için önemli olan bir kişi, diğer yandan da, bir mekan için ıralayıcı atmosfer ifade edilir. Ç.N.]

daki çelişkiye benzer bir çelişkiyi göstermez mi? Bu noktayı ileride yeniden ele alacağım.

Jean Francois LYOTARD evrensel geçerliliğe karşı duyulan tepkiyi “La condition postmoderne” adlı kitabında FOUCAULT’dan daha tek yanlı ve daha paradoksal bir biçimde dile getirdi¹¹. Buradaki eleştiri, Habermas’ın **hakikatin ve ahlâksal normların evrensel geçerliliği** koyutunu kanıt göstermeye dayalı tartışmalarda (argumentativ Diskurs) uzlaşıya varmanın (Konsensbildung) düzenleyici idesi olarak açıklama çabasına yöneliktir. Lyotard, Habermas’ın bu girişimine karşı şu savı ileri sürüyor: “Meşruluk, Habermas’ın düşündüğü gibi, tartışma aracılığıyla ulaşılan bir uzlaşıya (Konsens) dayandırılabilir mi? Bu türden bir uzlaşıl dil oyunlarının çeşitliliğine (Heterogenität) karşı zor kullanmak anlamına gelir. Çözüm bulmak (Erfindung) her zaman farklılıktan (Dissens) kaynaklanır”¹².

Bu satırların ilk okunuşunda **farklı olanı** savunmanın bütün uzlaşıya uygun olarak kabul gören geçerlilik savlarının (öncelikle haklı olarak tartışmanın içinde yer aldığı düşünülen bütün dogmaların) eleştirel sorgulanması talebi kadar basit olduğu sanılabilir. Biz insanların tartışmalar yoluyla ulaşabileceğimiz bütün **olgusal uzlaşıların evrensel geçerlilik anlamında** değişmez bir düzenleyici uzlaşıl idesine hiçbir zaman karşılık gelemeyeceği, **hatta ayrıca kendilerinin eleştiriye gereksinim duydukları bile düşünülebilir**. Lyotard [bu düşünceleriyle] Charles PEIRCE’la başlayan, HABERMAS ve benimle tamamlanan bütün tartışma –diğer bir deyişle uzlaşıl kuramcılıyla uğraşarak boşa kürek çekiyor. LYOTARD açıkça –en sert eleştiride bile daima göz önünde bulundurulmuş– kanıt göstermeye dayalı uzlaşıya varmanın düzenleyici hedef-idesi (Zielidee) tasarımına saldırıyor. Şöyle söylüyor Lyotard: “... bilimsel pragmatikte gösterdiğim gibi, uzlaşıl, tartışmanın yalnızca özel bir durumudur, onun hedefi değil. Tartışmanın hedefi tam karşıtıdır: Yanılmıdır¹³ (Paralogie).

Bu yargının (Verdikt) –geçerlilik savı (Geltungsanspruch) ortadan kaldırılmadıkça– LYOTARD’ın kendi felsefi kanıtlaması için bile kullanılamayacağı çok açıktır. (Burada her kanıtın **geçerlilik savı** (Gültigkeitsanspruch) ve onun **uzlaşıya uygun olma savı** (Konsensfähigkeit) arasında **içsel bir bağ** olduğu açığa çıkıyor). LYOTARD belki de yalnızca bilimde ve daha tam olarak da Etik **içeriksel çatışma** konuları hakkında –dil oyunlarının çok biçimliliği (Heterogenität) nedeniyle– ilkece hiç bir uzlaşıya varamayacağımızın ve bundan dolayı da uzlaşılı amaçlamamız gerektiğinin uzlaşıya gelir olduğunu düşünüyordur.

Tabii ki bu yorum da oldukça kuşku uyandırıyor. Çünkü **kuramsal** alanda kanıt göstermeye dayalı tartışmanın mantığı bizi uzlaşıya varmayı ummak için uzlaşıya uygun hiçbir neden bulunmadığında bile bizi en azından uzlaşıya varmayı amaçlamaya zorluyor. Böyle bir neden tarafların farklı **öncüllerden**, farklı **perspektiflerden** ya da farklı dil oyunları paradigmalarından hareket ettikleri durumlarda ortaya çıkar.

¹¹ Jean-Francois Lyotard: La condition postmoderne, [Postmodern Durum] Paris: Les Editions de Minuit, 1979, buradaki alıntılar İngilizce baskıdan: The Postmodern Condition, Univ. of Minesote Press. 1984. Vgl. auch . J.-F. Lyotard: Le différend, Paris: Les Ed. de Minuit, 1983

¹² a.g.y. s:XXV.

¹³ a.g.y. s:66

(Doğal olarak WITTGENSTEIN ve Thomas KUHN'dan bu yana çok sözü edilen farklı dil oyunlarının "paradigma"larının tam olarak "karşılaştırılamazlığının" (definitiv als "inkommensurabel) gösterilip gösterilemeyeceği de son derece sorunlu bir hal alıyor. Bu en azından "bilim pragmatigi" alanında hiç bir şekilde tam (definitiv) olarak yerine getirilemez. Burada bütün var olan ölçütler temelinde -doğal olarak her zaman geçici-farklı "araştırma programları"nın seçilme şansları konusunda bir uzlaşya varma girişiminden asla bütünüyle vaz geçemez -farklı "araştırma programları" eş zamanlı olarak izlenmiş olsa bile bu değişmez.

Uzlaşya varma koyutuna karşı LYOTARD'ın karşı çıkışının aslında **kuramsal** alanda değil, **pratik** alanda, etiğin alanında bulunduğu görülüyor. Lyotard için - WITTGENSTEIN'a göre¹⁴ farklı dil oyunları bağlamını oluşturan- farklı insansal "yaşam biçimlerinin" **üretken kendine özgüllüğü** (kreative Eigenart) söz konusudur. Bu kendine özgüllük, egemen olma (Vereinnahmung) ve asimilasyon (Nivellierung) karşısında, bugün -özellikle de Avrupa'da ve kapitalizmde- egemen olan **araçsal** ve **sistem-işlevci** düşünme biçiminin rasyonalitesi tarafından korunmalıdır. İşte burada daha önce sözünü ettiğim Latin Amerikalı entelektüellerin **Avrupa merkezçiliğe** yönelik eleştirilerine bir yakınlık da açığa çıkıyor. Bugün **postmodernizmin ussallık, evrenselcilik** ve **uzlaşya** eleştirilerinin Avrupa merkezçiliğe yönelik eleştirilerde sık sık alıntılandığı görülüyor. Sao Paulo'da ve Mexico'da olduğu kadar Paris'te "College International de Philosophie"de bile **akıl birliği** ve **özdeşliğine** karşı **pluralité** [çoğulluk] ve **différence** [farklılık] öne sürülüyor. Peki daha yakından bakıldığında bu kutuplaşmanın etik bakımından bir verimliliği var mıdır?

Eğer yalnızca -**teknik-araçsal akıl, stratejik** akıl ve **sisteme ilişkin işlevselci** akıl gibi- belirli rasyonalite tiplerini kendi yerine oturtabilmek, ya da en azından **kuramsal-hakikate** ilişkin akıl, **etik-normatif** akıl ve **estetik expressiv** akıl arasında ayırım yapmak söz konusu olsaydı; Tartışma Etiğinin temsilcilerine yönelik böyle tek biçimli bir rasyonalite eleştirisi bir kez daha boşa kürek çekmek olurdu. Çünkü bu kişiler zaten onyıllardan beri sözü edilen rasyonalite **tiplerinin baskın hale getirilmesinin eleştirisiyle meşguller**¹⁵. Tartışma Etiğinin temsilcileri herşeyden önce, tartışımsal yolla **uzlaşya varmanın** -etik bakımından da önemli olan bu uzlaşya varma yolunun- burada

¹⁴ Bkz. I. Lakatos: "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes". I. Lakatos/ A. Musgrave (eds.): Criticism and the Growth of Knowledge, Cambridge Univ. Press, 1970, 91-196

¹⁵ Bakınız J. Habermas: Technik und Wissenschaft als Ideologie [İdeoloji olarak Bilim ve Teknik], Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1968 (İngilizce Çevirisi) in: Towards a Rational Society, Boston: Beacon Press, 1979, ve ayrıca: Rationality Today, Ottawa: Univ. Press, 1979, und ders: Theorie des kommunikativen Handelns [letişimsel Eylem Kuramı], 2 Bde, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981. K.-O. Apel: "The Common Presuppositions of Hermeneutics and Ethics: Types of Rationality beyond Science and Technology": "J. Sallis (Haz.): Phenomenology and the Human Sciences, Humanities Press Inc., 1979, 35-53, auch in: J. Bärmark (ed): "Perspectives in Metascience, "Types of Rationality Today: The Continuum of Reason between Science and Ethics", : TheGeraets (ed.): Rationality Today, Ottawa: Univ. Press, 1979, 307-40, sowie ders. Herausforderung der Totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen" Concordia 11 (1987), 2-23 (Fransızca çevirisi için: Le debat, 49 (1988), İtalyanca çevirisi için: G. Barbieri/p. Vidalli (Haz.): La ragione possibile, Milano: Feltrinelli, 1988 İspanyolca çeviri için: Anales de la catedra Francisco Suarez 29 (1989), Portekizce için: Novos estudios 23 (1989), İngilizce çeviri için: D. Freundlieb/H. Hudson (Haz.): Reason and its Other (forthcoming)

anılan ussallık tiplerine dayanılırsa pek de olanaklı olmadığını göstermeye çalışıyorlar. Çünkü teknik-araşsal ya da stratejik yönlendirme aracılığıyla kimse **ikna edilemez**.

Rasyonalite eleştirisi “différence” ve “pluralitée” adı altında aklın her türlü birliği ya da özdeşliğiyle –aynı şekilde, kanıtlarla uzlaşıya varma koyutunda varsayılan aklın birliğiyle (Vernunftseinheit) de– çatışmaya yönelirse, bu eleştiri eleştiri olarak yalnızca kendini ortadan kaldırmakla kalmaz, Avrupa merkezli egemen olma (Vereinnahmung) karşısında korunması gereken kendine özgü yaşam biçimlerini ortadan kaldırmaya da varır. Çünkü, eğer insansal yaşam biçimleri arasında gerçekte yalnızca birbiriyle **karşılaştırılmaz farklılıklar** varsa ve yalnızca **onların** –“temel farklılıkların”– kabulü insansal iletişimin son amacı olacaksa: farklı yaşam tarzları arasında –sıklıkla çıkar çatışmalarının stratejik bakımdan etik olarak önemli bir seçeneği olarak gösterilen– **anlaşmaya varmanın** ne gibi bir anlamı olabilir? Yalnızca differencé ya da temel farklılıklar olduğunun apriori kabul edilmesi, beyaz sömürgecilerin kızilderililer ya da siyahlarla karşılaştıklarında varma eğiliminde oldukları sonuçlara benzer sonuçlara götürmez mi? Beyaz sömürgeciler büyük bir ciddiyetle, bu son derece garip yaratıkların pek de insan olmadıklarını bundan dolayı öldürülebilmelerinin ya da işçi köleler olarak araç haline getirilebilmelerinin olanaklı olduğunu düşündüler.

Aklın birliğine karşı girilen postmodern saldırılarda doğal olarak bunun **kastedildiği** söyleniyor. Daha çok (sosyolog Max Weber’in insanların haklarında karar vermeleri gereken bir son değerler politeizminden söz ettiği anlamda) **son etik değerler** ya da **değer aksiyomlarıyla ilgili temel farklılıkların (Grunddissensen) rasyonal olarak ortadan kaldırılamazlığının kabul edilmesi kastediliyormuş**¹⁶.

Farklı kültürlerin ve yaşama tarzlarının gezegen ölçeğinde barışçıl bir düzen içinde bir arada yaşamasının ve çalışmasının ilk defa gerekli olduğu dünyanın bugünkü durumunda, **çoğulcu bir değer etiği evrensel bir normlar etiğiyle** tam olarak uyuşmalıdır: Kant tarafından da öngörüldüğü gibi, **mutluluk arayışı, eş deyişle iyi yaşama anlamında kendini gerçekleştirme** ve buna karşılık gelen **en yüksek değerlerin seçimi**, geniş ölçüde tekilliği ve özel yaşam tarzlarını terk etmeyi zorunlu kılar. Ama aynı zamanda, **birlikte yaşamayı** –ve insanlık problemleriyle ilgili olarak **sorumluluğu** paylaştıran **birlikte çalışmayı**– düzenleyebilecek türden normların **evrensel olarak geçerli ve bağlayıcı** olduğunun herkes tarafından kabul edilmesi gerektiğinde de ısrar edilmelidir. Bütün insanların eşitliğini ve ortak sorumluluğunu dile getiren bu **evrensel geçerli normlar** kuşkusuz, farklı **yaşama biçimlerinin** ve **kendini gerçekleştirme** anlamında farklı **değerlendirmelerin** (Foucault’nun verdiği anlamla, “soui de soi’nin) hareket alanını her zaman sınırlamak zorundadır¹⁷.

Başka bir ifadeyle: bugün talep edilmesi gereken şey, evrensel geçerli normlar karşısında tek tek yaşam tarzlarının “soui de soi”[kendini gerçekleştirme]sinin ve tekil

¹⁶ Bkz: M. Weber: “Politik als Beruf”, in Gesammelte polit. Schriften, Tübingen: Mohr, 1958, 493-548, ve: “Der Sinn der Wertfreiheit”: Logos 7 (1917), 49-88 (İngilizce: M. Weber: The Methodology of the Social Sciences, Glencoe / Ill: Free Press, 1949).

¹⁷ Bkz: K.-O. Apel: “A Planetary Macroethics for Humankind: The Need, the Apparant Diffuculty, and the Eventual Possibility”, in: E. Deutsch (ed.): Culture and Modernity: East-West Philosophical and the Perspectives, Honolulu: Univ. of Hawaii Press, 1991 (forthcoming); ayrıca bkz: K.-O. Apel: “The Problem of a Macroethics of Co-responsibility”, in: S. Griffioen (ed.): What Right does Ethics have?, Amsterdam: VU Univ. Press, 1990, 23-40 katalen. Übers. in: Angel Castineira (ed.): Eurpa a la fi del Segle XX, Acta, Quaderns Num. 6, 1990, 121-148).

farklılıklarının ortadan kalkması değil; **evrensel-deontolojik normlar etiği** ve yaşama biçimleriyle bağlantılı **Yeni Aristotelesçi bir değer etiğinin tamamlayıcı** ilişkisidir. Bunun yanı sıra –Kant’ın da öngördüğü gibi– evrensel-deontolojik etik, kendini gerçekleştirme etiğinin **önünde yer almalıdır**. Bana göre, bu **önünde yer alma, bireysel kendini gerçekleştirmenin** yararıdır. Roma hukukunun Stoalılardan esinlenen evrensel-ciliğinden bu yana **bireysel farklılıklardan kaynaklanan çıkarılara önem verilmesi** daima bir ilerleme göstermiştir -herkesin eşit olarak sahip olduğu insan haklarının ahlâksal ve hukuksal bakımdan gerçekleşmesinde olduğu gibi. İşte bunun görülememiş olması –lütfen bu sert ifade biçimini kullanmama izin veriniz– NIETZCHE ve FOUCAULT’nun izinden giderek, teklere özgü **farklılıkları** normatif aklın evrenselliği ve birliğinin karşısına diyalektik olmayan bir tarzda çıkararak postmodernistlerin düşünce yanlışını oluşturur.

Tartışma etiği iletişimsel uzlaşıya varma etiği olarak şu ahlâksal ödevi yerine getirir: deontolojik etiğin evrensel normları ve farklı yaşam tarzlarında kendini gerçekleştirmenin –karşılaştırılmaz– değerlendirmeleri arasında **iletişimsel aracılık** yapmak. Bu aracılığın kendisi de **pratik tartışmalarda kanıtlamaya dayalı uzlaşıya** varma yoluyla düzenlenmelidir; eş deyişle, yalnızca açık şiddeti değil, yalnızca öneri ve tehditlerle iş gören ve geçerlilik savlarının temellendirilmesine ilişkin tartışmalara fırsat vermeyen pazarlığı da kapsayan, stratejik araçlarla elde edilen bir aracılık değildir bu.

Burada tartışma etiğinin ayrıntılarını ele almayacağım. (Ayrıca tartışma etiğinin yardımıyla, kanıtlar kullanarak **kandırma** ve **ikna etme** arasındaki farkı ya da bir yandan uzlaşıların sistemle bağlantılı manipülasyonu ve stratejik tartışma pratikleri, diğer yandan da yordamsal olarak daha doğru uzlaşıya varma arasında ne bakımdan ve ne dereceye kadar bir fark yapılabileceğini de maalesef ele almayacağım.) Fakat yalnızca LYOTARD’ın **tartışimsal yolla uzlaşıya varmaya** karşı sürdürdüğü genel polemige bir kez daha geri dönmek istiyorum. FOUCAULT’nun yukarıda alıntılanan ifadesinin bir çeşitlemesiyle şu düşüncüyü dile getirmek istiyorum: bugün hemen hemen bütün alanlarda insanlık sorunlarının çok ya da az tartışimsal olarak ele alındığı binlerce konuşmada **uzlaşı** yerine **farklılığa** ulaşmayı buyuran maksimleri izlersek, asıl bu “catastrophic” olacaktır.

(Bana göre, LYOTARD’ın görüşlerini kabul edersek, “biz” olmak anlamında insanlığın dayanışmacı birliği bugün kesin olarak yok edilmiş olurdu, ya da bir hayal olarak görünürdü¹⁸. Söylediğim gibi, ben insanlığın –18. yüzyılda Avrupalı filozofların yalnızca bir öngörüsü olan– bu birliğinin ve tarihinin bugün geriye döndürülemez bir teknik, ekonomik, politik ve ekolojik gerçeklik haline geldiği düşüncesindeyim. Bu nedenle bu gerçeklik–birlikte sorumluluk taşımaya yönelik dayanışma olarak– ahlâksal bir gerçeklik haline gelmelidir.)

Bu ve benzeri düşüncelerden **Avrupa’nın evrenselci misyonunun** etiğin alanında da olanak ve ödev olarak varılmaya devam edeceği sonucunu çıkarıyorum. Bu ödevin yerine getirilip getirilmeyeceğini ve onun bir güç ideolojisi olarak Avrupa merkezcilikten ayrılıp ayrılamayacağını gelecek gösterecektir.

Çeviren: Taşkın KETENCİ

¹⁸ Bkz. Critique 456’daki Lyotard ve Rorty arasındaki tartışmalar (Mai 1985, 559-85). Bu konuda eleştirel olarak K.–O. Apel: Diskurs und Verantwortung, (bakınız dipnot 5), 395 ff.