

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER
ANABİLİMDALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

AXEL HONNETH'İN TANINMA TEORİSİNDE
NARSİSTİK SINIRLAR

Eren AKPINAR

2501180781

TEZ DANIŞMANI

Dr. Öğretim Üyesi Muhammed Ali AĞCAN

İSTANBUL – 2020

ÖZ

Axel Honneth'in Tanınma Teorisinde Narsistik Sınırlar

Eren AKPINAR

Bu çalışma çağdaş sosyo-kültürel ve siyasal çatışmaları anlamak, çözümlemek ve çözüm üretmek için Axel Honneth tarafından ortaya konan tanınma teorisine odaklanmaktadır. 1990'dan bu tarafa pek çok sosyal grup tanınma taleplerini dile getirmektedir. Bu taleplerin bazıları ise yıkıcı çatışmalara neden olmaktadır. Bu olgular siyaset teorisini de zorunlu olarak kimlik ve tanınma konularına yöneltmektedir. Axel Honneth'in tanınma teorisi, bu çerçevede en çok bilinen ve tartışılanlar arasındadır.

Tez çalışmasının ilk bölümünde çağdaş sosyo-politik durum sosyolojik ve düşünsel olarak değerlendirilecek. İkinci bölümde, Honneth'in teorisinin bu sosyo-politik durumu çözümlemek üzere ileri sürdüğü tanınma teorisi genel hatlarıyla incelenecektir. Narsisizm kavramına odaklanarak literatürdeki anlamı araştırılacak ve Honneth'in teorisinde bu unsurların izi sürülecektir. Son olarak ise gerçek tanınma ilişkisini tasavvur edebilmek için Honneth'in teorisi Levinas'ın etik felsefesiyle birlikte ele alınacak, tanınma ile sorumluluk arasındaki ilişki vurgulanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tanınma, Honneth, Etik, Sorumluluk, Levinas, Ahlak.

ABSTRACT

Narcissistic Limits of Axel Honneth's Theory of Recognition

Eren Akpınar

This study focuses on the theory of recognition put forward by Axel Honneth to understand, analyze and resolve contemporary socio-cultural and political conflicts. Since 1990, many social groups have voiced demands for recognition. Some of these demands cause destructive conflict. These facts necessarily directs political theory to the issues of identity and recognition. Axel Honneth's theory of recognition is among the most known and discussed in this context.

In the first part of the thesis, the contemporary socio-political situation will be evaluated sociologically and intellectually. In the second part, the theory of recognition proposed by Honneth's theory to analyze this socio-political situation will be examined in general terms. By focusing on the concept of narcissism, its meaning in the literature will be explored and these elements will be traced in Honneth's theory. Finally, in order to envision a real relationship of recognition, Honneth's theory will be approached with Levinas' ethical philosophy, and the relations between recognition and responsibility will be emphasized.

Keywords: Recognition, Honneth, Ethics, Responsibility, Levinas, Morality.

ÖNSÖZ

Teorinin yaşadığımız dünyayla ilişkisi olmayan birtakım insanların kapalı odalarda ürettiği bir düşünsel sistem olduğu yönünde pejoratif bir anlamı var kuşkusuz. Ancak teorinin –bilhassa sosyal teorinin- gerçek yaşamın yıkıcı sorunlara yönelen, onları anlamaya ve mümkünse çözmeye çalışan bir katkı olduğunu görmek de bir o kadar önemli. Ben bu çalışmada, toplumsal yaşamın en yakıcı sorunlarından biri olan tanınmamayı çeşitli açılardan hem yaşadığım hem de yaşayanlara şahit olduğum için konu edindim. Dolayısıyla her teori gibi esasında gerçek dünyanın kendisinden, onun gerçek çelişkilerinden yola çıktım. Tanınmamanın şiddeti toplumsal yaşamımızda azalmadan hatta gittikçe artarak devam ettiğinden, bu çalışmayı bilhassa önemsiyorum. Bu sorunu anlamaya ve çözmeye yönelik ufak bir katkım olursa çalışmam amacına ulaşmış demektir.

Elbette çalışmadaki fikrin oluşmasına katkı sunan insanlara teşekkür etmem gerekir. Öncelikle beni Axel Honneth'in metinleriyle tanıştıran ve çalışmam boyunca danışman olmaktan öte bir tavır takınan değerli hocam Dr. Muhammed Ali Ağcan'a teşekkür ederim. Ardından süreç boyunca maddi manevi desteklerini esirgemeyen aileme ve arkadaşlarıma teşekkürü bir borç bilirim. Son olarak kendisi aracılığıyla dünyayı ve yaşamayı sevdiğim, yüzü kendine dönük olan beni dünyaya çeviren hayat arkadaşım Aslı Esin Aslan'a çok derinden teşekkür ederim. Onunla aşka, sevgiye ve saygıya dayalı bir ilişkim olmasaydı bu çalışmaya başlayamazdım.

Bu çalışmayı tarihte ve dünyada tanınmak için mücadele veren her halka, bireye ve canlıya ithaf ediyorum.

Maltepe, 2020

Eren Akpınar

İÇİNDEKİLER

ÖZ	Error! Bookmark not defined.
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ	Error! Bookmark not defined.
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM POSTMODERN SOSYAL DÜNYA

1.1. GİRİŞ	3
1.2. BİREYSELLİK	Error! Bookmark not defined.
1.3. SAHİCİLİK	Error! Bookmark not defined.
1.4. NARSİZİZM	Error! Bookmark not defined.
1.5. KİMLİK	22
1.6. SONUÇ	27

İKİNCİ BÖLÜM TANINMA

2.1. CHARLES TAYLOR VE TANINMA KAVRAMI	30
2.2. AXEL HONNETH'İN TANINMA TEORİSİ	34
2.2.1. Axel Honneth'in Tanınma Teorisinin Kaynakları: Hegel ve Mead	43
2.2.2. Birey	51
2.2.3. Hukuk	54
2.2.4. Toplum	59

2.3. SONUÇ	61
------------------	----

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NARSİSTİK SINIRLARIN BELİRLENMESİ

3.1. GİRİŞ.....	65
-----------------	----

3.2. YABANCILAŞMA, ŞEYLEŞME VE TANINMA.....	70
---	----

3.3. HUKUKİLEŞME VE TANINMA.....	78
----------------------------------	----

3.4. TANINMANIN ETİK SINIRLARININ GENİŞLETİLMESİ.....	85
---	----

3.5. SONUÇ.....	91
-----------------	----

SONUÇ YERİNE	97
---------------------------	-----------

KAYNAKÇA	104
-----------------------	------------

GİRİŞ

1990’lardan bugüne, siyaset teorisinde kimlik ve tanınma ilişkisini tartışan literatür oldukça gelişmiştir. Bu gelişme, sosyal çatışmaların kaynak ve dinamiklerinin değişimine paralel olarak gerçekleşmektedir. Hatta denebilir ki siyaset teorisindeki bu değişim, somut gerçeklikteki değişimi anlama çabasının bir sonucudur. Somut durum içerisindeki sosyal aktörlerin talepleri ve mücadeleleri yeni çatışmalar doğurmuş, bu çatışmaları anlamak ve çözümlemek içinse literatür o yöne meyletmiştir.

Çağdaş çatışmaları anlamak için ortaya konan yeni girişimlerden biri de Axel Honneth tarafından ortaya konan kendine özgü tanınma teorisidir. Hegel felsefesi ve G. H. Mead sosyolojisinden hareketle oluşturulan bu teoride Honneth, sosyal çatışmaların sebep ve dinamiklerine odaklanmış ve bu çatışmalardan doğan sorunlara kendine özgü bir cevap vermiştir.

Bu metinde 1990 sonrasında meydana gelen değişimlere, bu değişimlerin modern düşünceye özgü kaynaklarına, geçmişten günümüze miras kalan kavramların ne anlama geldiğine, onların somut durumla etkileşimlerine, bu etkileşimler sonucu şekillenen sosyo-politik ve sosyo-ekonomik yeni taleplere, bu taleplerin yarattığı yeni çatışmalara ve bu çatışmaların olası çözümlerine odaklanmaktayım. Bununla eşanlı olarak, Honneth’in tüm bu süreç ve olguları nasıl ele aldığına, bunları çözümlemek için nasıl bir model geliştirdiğine ve somut gerçekliğin yarattığı talepleri teorileştirmede başarılı olup olmadığını değerlendirmekteyim.

Bunu yapabilmek için, birinci bölümde 1990 sonrası somut gerçekliği anlayabilmek adına çağdaş dünyanın sosyolojik yapısını ele aldım. Bu sosyolojik yapıyı ele alan literatürden faydalanarak eski ile çağdaş arasındaki süreklilik ve kopmalara dikkat çekeceğim dört tema seçtim. Bu temaları; bireysellik, sahicilik, narsisizm ve kimlik olarak ayrı bölümler halinde inceledim ve birbirleriyle ilişkileri içinde göstermeye özen gösterdim. Böylelikle, ortaya koyduğum çağdaş dünya betimlemesini Axel Honneth’in tanınma teorisinin açıklamaya çalıştığı sosyolojik gerçeklik olarak teorinin karşısına çıkarmayı hedefledim.

İkinci bölümde Axel Honneth'in tanınma teorisini birinci bölümdeki kavramlarla ilişkili şekilde ve derinlemesine incelemeye çalıştım. Onun üç düzeyli modelini birey, devlet ve toplum başlıkları altında ayrı ayrı çözümlemeye giriştim.

Üçüncü ve son bölümde Honneth'in tanınma teorisinin çağdaş dünyanın taleplerini karşılayamayacağını ve bunun sebeplerinin neler olduğunu irdelemeye çalışıp, teoride ne tür değişikliklerin yapılması gerektiğine dair fikirlerimi ifade ettim. Bunun için Marksist literatüründen, eleştirel hukuk doktrininden ve Levinasçı etikten faydalandım.

Sonuç olarak Axel Honneth'in teorisinin çeşitli sebeplerle çağdaş çatışmaları anlamakta yetersiz olduğunu ve bu yetersizliğinin giderilmesi için Marksizm, eleştirel hukuk ve Levinasçı etikle birlikte ele alınıp, teoride bir yeniden düzenlemeye gidilmesi gerektiğini ortaya koydum. Böylelikle tanınma teorisinin çağdaş dünyanın çatışmalarını anlama ve onlara çözüm getirme kapasitesini arttırmaya yönelik bir katkı yapmayı amaçladım.

BİRİNCİ BÖLÜM

POSTMODERN SOSYAL DÜNYA

1.1. GİRİŞ

20.Yüzyılın sonunda SSCB'nin dağılmasıyla birlikte yeni bir sosyolojik düzenin –ya da kimilerine göre düzensizliğin¹- olduğu konusunda sosyal bilimciler arasında bir mutabakat vardır. Tüm bir küreselleşme ve postmodernizm literatürü bu ‘yeni’nin mahiyetini çözümlemeye, onu anlamaya ve anlamlandırmaya yönelik, kimi zaman ise ideolojik yani hegemonik, bir çabanın ürünüdür. Ancak ‘yeni’nin, ‘modern’ sözcüğü ile karşılanabildiği göz önünde bulundurulduğunda, postmodern zamanlar olarak adlandırdığımız yeni sosyal düzenin modern zamanlar ile oluşturduğu sürekliliğin peşine düşmek de bir zorunluluk halini almaktadır. Postmoderne dair etraflı bir sorgulama bize gösterir ki yeni soru(n)lar bir şekilde eski soru(n)ların mirasıdır. Dolayısıyla yeninin anlaşılması büyük oranda eskiyle kurulacak olan süreklilik bağlantılarının ve kopuş noktalarının çözümlenmesine bağlı olmaktadır. Metnin bu ilk bölümünün geri kalan kısmını modern-postmodern bağlamda birbiriyle ve tezin bütünüyle bağlantılı şekilde ele alacağım dört kavramın çözümlenmesine ayıracağım. Bireysellik, sahicilik, narsisizm ve kimlik olarak tercih ettiğim bu dört kavramı çözümleyebilmek için, onları postmodern zamanların sosyolojik bir serimi içinde sergilemeye çabalayacağım.

Öncelikle vurgulamak istediğim husus, çabamın bir postmodern sosyoloji denemesi değil, ancak postmodernin sosyolojisi olduğudur.² Yani postmodernliği bir yaklaşım olarak değil ancak bir olgusalılık olarak benimsiyorum. Dolayısıyla postmoderne dair kullandığım ifadeleri normatif bir bağlamda değil analitik bir bağlamda kullanacağım.

Modernden postmodernde geçişi ifade etmesi için bir sözcük seçmek istesek aklımıza en sık geleni yüksel ihtimalle küreselleşme olur. Veya küreleşmeyle çeşitli şekillerde ilişkili olan teknoloji, bilişim, ulaşım gibi sözcükler. Gerçekten de enine boyuna düşündüğümüzde postmodern, en iyi ifade biçimini hareketin değişen

¹ Tzvetan Todorov, **Yeni Dünya Düzensizliği**, Babıali Kültür Yayınları, İstanbul, 2005.

² Zygmunt Bauman, **Intimations of Postmodernity**, Routledge, Londra, 2003, 93-113.

biçiminde bulunmaktadır. Modern Çağ kendi ifadesini nasıl demiryolunun yaygınlaşan ulaşım ağında buluyorsa³ -ki Hobsbawm bu ulaşım ağı dolayısıyla modern çağı nitelemek için ‘birleşen dünya’ ifadesini kullanır-, Postmodern Çağ da yine aynı şekilde kendi en iyi ifadesini yine ulaşım teknolojisindeki bu değişimde bulur. Öyle ki modernin hareket kapasitesini muazzam bir şekilde geliştiren bu teknoloji Postmodern Çağ’ın ‘Akışkan Modernite’ olarak adlandırılmasına neden olmuştur.⁴ Çünkü söz konusu teknolojik atılımla beraber insan, bilgi ve meta hareketi biçim ve içerik değiştirmiş, modern zamandaki katı hareketlilik yerini dizginsiz bir akışa bırakmıştır. Yukarıdaki temaları bağlama oturtabilmek için bunun açıklanması gerekir.

Postmodern Çağ’ı ifade etmek için kullanılan çeşitli ifadeler vardır. Örneği ‘Ağ Toplumu’⁵, ‘Enformasyon Çağı’⁶, ‘Risk Toplumu’⁷, ‘Post-Sanayi Toplum’⁸ gibi. Ancak ben bu metinde tüm vurgu ve içerik farklılıklarını paranteze alarak, bu kavramsallaştırmaları ortak bir potada eritip kullanmak istiyorum. Göz önünde bulundurduğum tek husus, tüm bu farklı yaklaşımların arka fonunda ortak olarak bulunan ve işleyen küresel kapitalizm olgusu. Modern ile postmodern arasında var olduğunu ifade ettiğim sürekliliğin büyük bir kısmını –biçim ve içerik değişen düzeylerde farklılık arz etse de- kapitalizmin biçimlendirmesi, bu paranteze almayı kanımca makul kılıyor. Dolayısıyla bu farklı yaklaşımların kavramlarını aşağı yukarı aynı anlama gelecek şekilde kullanmam söz konusudur.

Kuşkusuz eski çağlarda da ulaşım ve iletişim çok önemliydi. Ancak teknolojinin o dönemlerdeki evresi şimdikine göre oldukça ilkel kalmaktadır. Modern dönemle beraber meydana gelen teknolojik sıçramanın yarattığı yıkım ve yeniden inşa nasıl muazzamsa, şimdi iletişim teknolojilerindeki devrimin etkisi de o kadar muazzamdır. Bu etkideki en büyük payı ise uydu teknolojisi ve internet almaktadır. Sonuç olarak modernden postmoderne geçerken hareket hızı ve içeriğinin

³ Eric Hobsbawm, **Sanayi Çağı**, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005.

⁴ Zygmunt Bauman, **Akışkan Modernite**, Can Yayınları, İstanbul, 2017.

⁵ Manuel Castells, **Ağ Toplumu’nun Yükselişi - Enformasyon Çağı:Ekonomi,Toplum ve Kültür** 1.Cilt, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013.

⁶ Manuel Castells, **Enformasyon Çağı**, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013.

⁷ Ulrich Beck, **Risk Toplumu**, İthaki Yayınları, İstanbul, 2014.

⁸ Daniel Bell, **The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting**, Basic Books, New York, 1973.

kapasitesinde meydana gelen muazzam değişimin esas öznesini bilgi olarak tespit eden Manuel Castells'in söz konusu dönemi 'Enformasyon Çağı' olarak adlandırması anlaşılır bir şey.⁹ Castells'in buradaki vurgusu ise öznesinin bulunmadığını ifade ettiği internet üzerindedir.¹⁰ Ona göre internet sayesinde kapitalizm dünya üzerindeki tüm ülkelerin piyasa, kaynak ve maliyelerine ulaşarak kendini yeniledi ve bir bilişim kapitalizmi biçimini aldı.¹¹ Bundan dolayı postmodern çağın temel niteliklerinden biri olarak kabul edilen küreselleşmenin çeşitli merkezlerin eşanlı bir genişlemesi değil, ancak bu teknolojiye sahip olan Amerikan kapitalizminin genişlemesi olduğu ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar tarihsel sürecin bulunduğumuz noktasında bu tekel kırılmış olsa da, başlangıçta var olan bilginin bu işgalci genişlemesi 21.Yüzyılın ilk çeyreğine damgasını vurmuş gözükmemektedir. Bu öncüllerden hareketle Castells, banka hesapları arasındaki internet ağı sayesinde sermayenin küreselleşip merkezileştiiğini ifade ederken, emeğin yerel ve parçalanmış olarak kaldığını söyler.¹² Artık sermaye ve emeğin yani sermayedar ve emekçinin aynı mekanı paylaştığını söylemek anlamını yitirmiştir. Ağ toplumunun düzeninde bu iki unsur ayrı dünyalarda yaşar. Ancak bu ayrılığı mutlak bir ayrılık olarak görmemekte fayda olduğunu kanıslındayım. Çünkü küreselleşmeyle beraber sermayeyle birlikte bir yaşam tarzı ihracı da başlamıştır. Farklı sosyal tabakaların bu yaşam tarzlarına erişimi değişkenlik gösterse de, yeni değerlerin meşruluğu tüm toplum tarafından kabul edilmiş görünmektedir. Düzene dair radikal sorgulamalar yerini düzen içinde prestijli bir yer kapma mücadelesine bırakmıştır.¹³

Yukarıda sermaye ve emek arasındaki yayılım farkından söz etmiştim. Bu, sermaye ve emeğin zaman ile mekan içinde aldıkları konumlardan dolayı meydana gelmektedir. David Harvey Postmodernliğin Durumu adlı eserinde 'Zaman-Mekan Sıkışması' ifadesiyle bu konumlanışı analiz etmektedir.¹⁴ Ona göre postmodern

⁹ Manuel Castells, **Enformasyon Çağı**, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013.

¹⁰ Martin Slattery, **Sosyolojide Temel Fikirler**, Sentez Yayınları, İstanbul, 2015.

¹¹ a.g.e. sy.400-401.

¹² a.g.e. sy.401.

¹³ Bu cümlelerin tezin amacı açısından çok önemli olduğu kanıslındayım. Tezin esas konusunu tanınmanın oluşturduduğu dikkate alındığında prestij kavramının önemi apaçık açığa çıkar. Honneth'in tanınma teorisine yapılacak eleştirilerden/katkılardan biri de düzene dair radikal sorgulamalar olmaksızın tanınmanın imkanını sorgulamaktır.

¹⁴ David Harvey, **Postmodernliğin Durumu**, Metis Yayınları, İstanbul, 2003, sy.317-341.

dönemle birlikte esnek birikim fordizmin katı birikiminin yerini almıştır.¹⁵ Bununla kasıt, karar alma süreçlerinin zaman ufkunun kısılması ve alınan kararın mekana yayılma olanaklarının olağanüstü artışıdır.¹⁶ Gerçekleşen yönetsel değişimlerle beraber üretimin hızlanması, mübadele ve tüketim hızında da aynı oranlı bir artışı zorunlu kılmış, bu zorunluluk da yeni tüketim kalıplarının oluşturulması ve yaygınlaştırılması gereğini doğurmuştur.¹⁷ Bu gereğin yerine getirilmesi ise Toffler'in kullandığı kalıpla 'kullan at' toplumunun oluşmasıdır.¹⁸ Harvey bu kalıbın sadece üretilmiş malları kapsamadığını, aynı zamanda değerleri, hayat tarzlarını, istikrarlı ilişkileri vb. içerdiğini de ekler.¹⁹ Sonuç olarak üretim, mübadele ve tüketim devirlerinin aşırı hızlanması, gelecek tasavvuru ve zaman ufkunun çöküşüne yol açmakta, zaman-mekan sıkışmakta, birey ve toplum *şimdiki anda* mahsur kalmaktadır. Bunu daha iyi anlayabilmek için modern ve postmodern zamanları ifade eden iki şekil tahayyül etmeyi öneriyorum. Modern birey/toplum bir doğru üzerinde durmakta ve geçmiş, şimdi ve gelecek bir bütünlük olarak uzanmaktadır. Geçmişten şimdiye hareket etmiş olan ve şimdiden geleceğe hareket ediyor olan birey/toplum istikrarlı bir hızla ilerlemekte, kendini tarihsel evrelerin içinde konumlandırabilmektedir. Postmodern dönemle birlikte bu doğru şimdideki noktadan bükülmüş ve parabolik bir eğri niteliği kazanmıştır. Şimdinin bu yüceltilmesi sonucu geçmiş ve gelecek görünmez olmuş, birey/toplum sadece üzerinde bulunduğu noktayı algılayabilir kalmıştır. Tarihselliği buharlaştığından, kendini artık tek bir eylemiyle, tüketimle tanımlayabilmektedir.

Küreselleşmenin paradoksal bir yapısı olduğu metnin buraya kadar olan kısmından hissedilmektedir. Şimdi bu paradoksu apaçık ortaya koyalım. Sermaye ve emeğin zaman/mekan konumlarından hareketle şunu ifade edebilirim ki küreselleşme birleştirirken bölmektedir.²⁰ Bu bölünme küresel ve yerel mekanlarda esasında sermayedar ve emekçi arasındaki bölünmedir. Akışkan dünyanın mütemmim cüzü olan hareketlilik tüm bireyler tarafından arzulansa da, söz konusu bölünme sebebiyle ancak bazılarının ayrıcalığı olmaktadır. Bundan dolayı Bauman hareket özgürlüğünü

¹⁵ A.g.e. sy.170.

¹⁶ A.g.e. sy.171.

¹⁷ A.g.e. sy.318-319.

¹⁸ A.g.e. sy.319.

¹⁹ A.g.e. sy.319.

²⁰ Zygmunt Bauman, **Küreselleşme**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017. Sy.8.

postmodern zamanların temel tabaka yaratan unsuru olarak tespit eder.²¹ Küreselleşen dünyada yerel kalmanın maliyetini sorguladığımızda ise “yerel birimlerin anlam yaratma ya da anlam müzakere etme kapasitelerini kaybetmekte, kendi denetimleri dışındaki anlam verme ve yorumlama eylemlerine giderek daha fazla bağımlı” olduklarını görürüz.²² Bu bağlamda dışlama, küreselleşme süreçlerinden ayrı olarak ele alınamaz hale gelmektedir. Postmodern zamanlarda dışlamanın anlamını görebilmek için Bauman’ın ileri sürdüğü iki tipi kullanmak istiyorum. Bauman’ın kullandığı ‘Turist’ ve ‘Aylak’ tipleri bu dışlama mekanizmasını anlamak için oldukça elverişlidir. Birincisinin deneyimi özgürlük olarak yaşanırken ikincisi tekinsizliğin ve köleliğin ifadesidir.²³ Turist için hareket etmek, çekim merkezlerinden birinin tercihi olarak yaşanır. Ve gezisinin hayali ya da hakiki tüm hazlarını tadar. Onun için evde oturmak bir tercih olarak söz konusu edilmez, çünkü bu aşağılanma ve külfet hissi uyandırır. Aylaklar ise bulundukları merkezin itici bir merkez olması sebebiyle hareket etmek zorunda kaldıkları için hareket ederler. Bauman’a göre aylaklar kendisini turistlere sunmuş dünyanın artıklarıdır.²⁴ Dahası aylak, turistin alter egosudur ve biri olmadan diğeri var olamaz.²⁵ İki tip arasındaki çelişkiye rağmen ikisinin eş anlamlı olarak var olmasını sağlayan bir şey vardır ki o da benimsediklerini değerlerinin ortaklığıdır. Aylak’ın turist olmaya duyduğu sonsuz arzu ve bir gün turist olacağına dair sarsılmaz sanısı, iki tipin sürekli bir biçimde yeniden üretimini sağlar.

Turist ve aylak tipleri, esasında, emperyalizmle kuşatılmış olan 21.Yüzyılın ilk çeyreği için tartışılmaz önemdedir. Göç ve sığınmacı sorununun kendine ayrı bir yer sağladığı günümüzde, görürüz ki sözcüklerin temel anlamında turistler ve aylaklar farklı dünyalarda aynı mekanı paylaşırlar. Bu bakımdan tezin esas konusu bağlamında bu iki tipi akılda tutmakta yarar var. Çünkü metin için oldukça elverişli bir somutlama düzlemi sağlamaktadır.

Yukarıda postmodern zamanların temel dinamikleri sonucunda birtakım değerlerin de ihraç edildiğini ve meşruiyet kazandığını belirtmiştim. Bölümün geri

²¹ A.g.e. sy.9.

²² A.g.e. sy.9.

²³ A.g.e. sy. 112.

²⁴ A.g.e. sy.113.

²⁵ A.g.e. sy.115.

kalan kısmında birbiriyle yakından ilişkili olan bireyselleşme, sahicilik, narsisizm ve kimlik ekseninde bir tartışma yürüteceğim. Böylece esas konuma gelmeden evvel ne tür bir sosyolojik olgu ile karşı karşıya olduğumuzu daha net bir şekilde ifade etmiş olacağım.

1.2. BİREYSELLİK

Modern zamanlardan postmodern zamanlara, değişen niteliğiyle aktarılan miraslardan belki de en önemlisi bireyselliktir. Georg Simmel bireyselliğe dair bilinçli vurgunun ilk kez Rönesans'ta görüldüğünü ifade eder.²⁶ Ona göre bireysellik, “bireyin Orta Çağ'daki ortaklık biçimlerinden, yani hayatının, faaliyetlerinin ve temel itkilerinin örüntüsünü homojenleştirici gruplar içinde kısıtlanmış olan biçimlerden, içsel ve dışsal olarak kurtulmuş olması” demektir.²⁷ Bunun somut tezahürü ise insanlarda diğerlerinden farklı-ayrı olma, güç kazanma ve şan şeref sahibi olma arzusunun yaygınlaşmasıdır. Sonuç olarak kendine amansızca düşkün olan Rönesans insanı, kendini farklı kılmaya odaklanmış bir bireyciliğin davranışsal gerçekliği olarak; eşsiz, biricik olmaya dair vurgusu ve buna dair edindiği değer yargısıyla *göze çarpmak* istemekteydi.²⁸

Simmel 18.Yüzyıla gelindiğinde bireysellik anlayışında ikinci patlama dediği bir olguyu gözler önüne serer. Yeni bireysellik anlayışı temayüz etmeye değil ancak özgürlüğe yönelmiştir. Ancak bu özgürlük Simmel'e göre “bireyin toplum aleyhindeki çeşit çeşit garezinin ve kendini ortaya koyma çabalarının üzerini örtmek için kullandığı evrensel bir talep” halini almıştı.²⁹ Simmel bu talebi, “bireysel çıkarlar arasındaki serbest rekabeti eşyanın tabiatı olarak gören fizyokratlarda”, “her türlü hissizlik ve her türlü kötülüğün kaynağında insanın tarihsel toplum tarafından tahrip edilmiş olmasını gören Rousseau'da”, “bireysel özgürlük fikrini işçilerin kendi

²⁶ Georg Simmel, **Bireysellik ve Kültür**, Metis Yayınları, İstanbul, 2015, sy. 211.

²⁷ A.g.e. sy.211.

²⁸ A.g.e. sy.211. İtalik ifade Simmel'e aittir.

²⁹ A.g.e. sy.212.

çıkarlarını koruma amacıyla sendikle kurumlarını bile yasaklayan Fransız Devrimi'nde'', ''ben'i bilinebilir dünyanın taşıyıcısı olarak tasarlayan, onun mutlak özerkliği ahlaki değerin ta kendisi haline getiren Kant ve Fichte'de'' gözlemler.³⁰

18.Yüzyılda toplumun onayladığı yaşam biçimlerinin bireylerin enerjilerine getirdiği kısıtlamalara karşı geliştirilen bu özgürlük talebi esasında imtiyazlı zümrelerin ve devlet paternalizminin ortadan kaldırılmasında temelleniyordu. Öyle ki bu talep gerçekleşse ve içsel anlamlarını yitirmiş olan bu kurumlar ortadan kalksa, bahsi geçen kurumların sakatladığı bütün iç ve dış değerlerin yeniden serpileceğine ve akıldışılık toplumundan bir akıl toplumuna geçileceğine inanılıyordu.³¹ Burada vurgulanması gereken bir başka husus ise bireysellik talebini dile getirenlerin eşitsizlikleri tarihsel oysa eşitliği doğal ve tarih dışı algılamalıdır. Dolayısıyla bireycinin eylemi insanın tarihselliğini kazımak ve altta yatan içsel, doğal özgürlüğü ortaya çıkarmak olarak belirleniyordu. Ancak bu eylemin sonucunda kusursuz insan ortaya çıkacak ve tam olarak kusursuz olduğu içindir ki ahlak, güzellik ve mutluluk bakımından farklılık göstermesi mümkün olmayacaktı.³² Çünkü 18.Yüzyıl anlayışına damgasını vuran mekanik bilimsel görüşün uzantısını teşkil eden bireyciliğe göre tikel insan ilkesel olarak genel insana indirgenebilirdi. İşte o dönemin bireyciliğinin özgürlük ve eşitlik anlayışı da bu indirgemenin bir ürünü olarak anlaşılırsa doğru olarak kavranabilir. Bundan çıkarılacak sonuç ise bireyciliğin özgürlük ve eşitlik tahayyülünün temelde bir tarihsizleştirmeye dayanıyor olmasıdır. Çünkü, tekrar edersek, ''evrensel insanlık her bir insanın temel çekirdeği olarak var oluyorsa ve o insanı bireyselleştiren şeyler de ampirik özellikleri, toplumdaki mevkii ve rastlantısalın bir araya gelişi ise, o zaman tek yapılması gereken onu, en derindeki özünü tahrip eden bütün bu tarihsel etkilerden ve saptırmalardan kurtarmaktır.''³³ Doğal Hukuk dediğimiz anlayışın yalıtık ve özdeş bireylere dayanan kurgusunun sebebi işte bu özgürlük ve eşitlik anlayışıdır.

³⁰ A.g.e. sy.212.

³¹ A.g.e. sy.212.

³² A.g.e. sy.213.

³³ A.g.e. sy.213.

Kanımca 18.Yüzyıldaki haliyle bu bireycilik anlayışı bazı patolojilere gebe ydi. 19.Yüzyıla gelindiğinde, potansiyel olarak var olan bu patolojilerin birer gerçeklik halini aldığına tanıklık edebiliriz. Öyle ki ‘Ben’, kısıtlayıcı kurumların gerilemesi ve özgürlük arzusunun gerçekleşmesiyle birlikte gücünü yeterli bir seviyeye getirdiği anda yine eşitsizlik peşine düşmüştür.³⁴ Yalnızca özgür birey olmanın yeterli gelmediği bu noktada amaç artık “özel ve ikame edilemez bir birey” olmak halini almıştır.³⁵ Bundan hareketle; serbest piyasa ekonomisinin temelde bir rekabet ekonomisi olduğuna dikkat edilirse ve rekabeti kazanan “başarılı” insanların kendilerine yönelik “özel” olma algısı fark edilirse; girişimcinin/sermayedarın özgürlüğü anlamındaki bireysel özgürlük ve serbest piyasa ekonomisinin arka planını oluşturan işbölümünün de farklılaşmış/ayrışmış birey anlayışlarından türediklerini tespit edebiliriz.³⁶ Bu tespitle birlikte de liberalizmin günümüze kadar miras kalan düşünsel temellerini ortaya çıkarmış bulunuyoruz.

Rönesans’la başlayıp 18. ve 19.yüzyıllarda iyice yerleşen ve günümüze kadar çeşitli dönüşümlerle gelen bu bireysellik anlayışının ilk haliyle dahi çeşitli patolojileri potansiyel olarak taşıdığını yukarıda ifade etmiştim. Bireysellikle beraber gelişen özgürlük talebi, daha sonra bu talebin aynı zamanda bir temayüz ve farklı olma arzusuna dönüşmesi, içinde dışlama pratiklerine dair derin bir unsur barındırır. Çünkü farklılık ancak karşısında bir aynılık bulursa farklılığının bilincine varabilir. Benliği pürüzsüz ve doğal olarak algılamanın bir sonucu olarak, benlik için dönüşüm rafa kaldırılır ve ben ile öteki arasındaki bağ bir daha kurulamaz biçimde örselenir. Çünkü ben ile öteki arasında bir bağ kurulacaksa bunun yolu ancak ilişkidir. İlişki ise zorunlu olarak tarihsel ve toplumsaldır. Ancak bireyi ve onun benliğini bu bağlamda ele almadan önce, bireysellikle yakında ilişkili bir fenomen olan sahiciliği ele almak gerekmektedir. Sahiciliğin anlaşılmasıyla beraber postmodern zamanlara miras kalan sorunları anlamak ve bu sorunların çözümüne dair düşünebilmek için bir adım daha atmış olacağım.

³⁴ A.g.e. sy. 215.

³⁵ A.g.e. sy.215.

³⁶ A.g.e. sy.217.

1.3. SAHİCİLİK

Sahicilik bireysellikle hemen hemen eşanlı bir fenomen olarak ele alınabilir. Bu bağlamda modern ve premodern arasındaki anlayış farkını ifade edebilmek için Charles Taylor'un kullandığı 'Büyük Kopuş' ifadesi bana anlamlı görünüyor. O büyük kopuştan, "bireylere benzeri görülmedik bir öncelik veren bir kavrayışın gelişmesi ve güçlenmesi"ni anlıyor.³⁷ Yukarıda ifade ettiğim bireycilik biçimini ise modernliğin bir kaygı kaynağı olarak belirliyor.³⁸ Çünkü ona göre bireycilik benlik üzerine yaptığı aşırı vurguyla, insan yaşamını renksizleştiren, anlam ufkunu daraltan ve insanı ötekilere ve topluma karşı kayıtsız kılan bir eğilimdir.³⁹ Taylor; dış dünyanın tümüne sırtını dönüp, kendi benliği içinde kaybolan ve orada kendini gerçekleştirmeye yönelik arzusu ve kendini dış dünyanın tümünden farklı ve ayrı kılmaya yönelik aman vermez eğilimin ardında bir ahlaki anlayışın olduğunu ifade eder ve ona sahicilik etiği adını verir. Postmodern zamanların kültürel bir fenomeni olarak da varlığını sürdüren sahicilik, söz konusu kendini gerçekleştirme anlayışı uğruna kişiyi, her türlü ilişkisini ve toplumsal anlamı araçsallaştırmaya zorlar.⁴⁰

Bu noktada yukarıda belirttiğim şekilde, bireyciliğe göre insanı özgür kılmanın yegane yolunun onu tarihsizleştirmek ve toplumsal bağlardan soyutlamak olduğu hatırlanırsa; Taylor'un benlik merkezli bir ilke olarak sahiciliğe dair getirdiği şu iki eleştiri haklılık kazanır; öncelikle kişinin yakınlıklarını araç konumuna getirip doyum merkezini birey olarak saptaması bu ilkenin atomculuğa sapmasına sebep olmaktadır. İkinci olarak ise, doyumunu sadece bireyin doyumunu olarak görmesi sonucunda 'ben' dışında tüm özlem ve istekleri –bu isteklerin ötekilerin, doğanın ya da tanrının olması fark etmeksizin- görmezden gelmesi, söz konusu ilkeyi köktenci bir şekilde insan merkezci kılıyor.⁴¹ Bu insan merkezcilik sonucunda ise anlamın hayatlarımızdan çekilip gittiği bir durum meydana geliyor.⁴² Derinlikli bir düşünmeyle fark edilir ki

³⁷ Charles Taylor, **Modern Toplumsal Tahayyüller**, Metis Yayınları, İstanbul, 2006, sy.58.

³⁸ Charles Taylor, **Modernliğin Sıkıntıları**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, sy.31.

³⁹ A.g.e. sy.12.

⁴⁰ A.g.e. sy. 46.

⁴¹ A.g.e. sy.59.

⁴² A.g.e. sy.67.

benlik merkezli bir eğilim olan bireycilik ve onun ahlaki yönü olan sahicilik, kendini gerçekleştirme arzusuyla ve kişinin benliğini ortaya koyma isteğiyle tanımlansa da elde ettiği sonuç aslında tam zıddıdır. Geliştirdiği içsel tavır ve onun etkinliği olan monolog yüzünden kişiliksiz, benliksiz ve anlam ufuklarından yoksun bir ‘şey’ çıkmıştır ortaya. Çünkü “‘bir dille tanışmaksızın kişilik oluşturabilmemiz imkansızdır.’”⁴³ Kendimize dair farkındalıklarımızı, bunları oluşturan kişilerle ve toplumla diyaloga girmeden öğrenmek mümkün değildir. Dahası, bu farkındalığın nesnesi olan ahlaki ve manevi ilkelerimizi yaratabilmek de mümkün değildir.

Toparlarsam; postmodern olguların kökenini ve anlamını daha iyi aktarabilmek için, Rönesans ile birlikte ortaya çıkan ve modern dönemden geçip günümüze kadar gelen birbiriyle yakından ilişkili iki kavram olan bireysellik ve sahiciliğin kimi niteliklerini ifade etmeye çalıştım. Dikkat edilmesi gereken kimi noktaları tekrar ifade etmek gerekirse şunları söyleyebilirim; bireysellik, özgürlük ve eşitliği tarihsellikten ve toplumsallıktan arındırılmış bir öze bulur. Dolayısıyla özgürlük ve eşitlik talebinin gerçekleştirilmesi bu öze ulaşmakla yani kendini gerçekleştirmekle mümkündür. Sahicilik bu eylemselliğin etik ilkesi ve ideali olarak yerini alır. Toplumdan yalıtılmış yani atomize olmuş bireyin kendi içine dönerek gerçekleştirdiği bu macera çok büyük bir patolojik potansiyel barındırmaktadır ki bu da anlam ufkunun daralması hatta silinip gitmesi ve amaçlanan kendini gerçekleştirmenin tam aksine bir kendilik kaybı yahut kendiliğe hiç ulaşamamadır. Bu noktadan itibaren bu patolojinin sebep ve sonuçlarını daha iyi değerlendirmek için narsisizm kavramını irdelemeye girişebiliriz. Böylece tezin temel tartışma konusuna gelmeden önce kendimizi tam bir formasyonla donatmış olacağız.

1.4. NARSİSİZM

Narsisizm konusunda ilk söylenmesi gereken kuşkusuz kavramın antik Yunan mitolojisindeki kökleridir. Kavramı ortaya atan Freud’un sözcüğü Yunan mitlerinden

⁴³ Charles Taylor, **Benliğin Kaynakları**, Küre Yayınları, İstanbul, Ankara, sy.64.

alması ve kavramla mit arasında kıldığı inanılmaz anlamsal bağ, bu miti narsisizmi anlamak için oldukça önemli kılıyor. Mitin içinde, daha doğru bir ifadeyle çeşitli mitlerle örülmüş bütünün içinde, iki ögeyi ön plana çıkarmaya çalışmak istiyorum. Öncelikle narsisizmin sözcüğünün kökeni olan Narkissos'tan bahsetmek elzendir.⁴⁴ Yaygın bir şekilde bilinen kısmıyla başlarsak, olağanüstü bir güzelliğe sahip olan Narkissos, Donakon'da bir gün amaçsızca gezinirken susuzluğunu gidermek için bir gölün kenarına gelir ve suyun aksi karşısında gördüğü yüzüne aşık olur. Bugüne kadar karşısına çıkan tüm insanlarınkinden daha güzel olan bu yüze bakmaktan kendini alıkoyamayan Narkissos, gölün başından ayrılamaz. Onu gören ancak sahip olamayan ve ardından yemeden içmeden kesilen Narkissos nihayetinde aklını kaybeder ve ona sahip olmak adına kendini parçalayarak hayatını sonlandırır. Yaygın olarak bilinen bu parçanın yanında benim daha fazla değer atfettiğim ikinci öge ise tartışmamızın ilerleyen kısmına dair büyük bir önem içerir. Narkissos'a sevdalanan kızlardan biri de Hera tarafından başkalarının söylediği sözleri tekrarlamaktan başka bir şey söyleyemeyecek şekilde cezalandırılan Nympho Ekho'dur. Bir gün Zeus'un çapkınlıklarından birinde Zeus'a yardım ettiği için Hera Nympho Ekho'nun cezasını ağırlaştırır. Artık Ekho duyduklarının sadece son sözcüklerini tekrarlayabilecektir. Bu olaydan sonra Narkissos'la Ekho'nun vadideki karşılaşması sonucu gerçekleşen 'diyalog' bu metinde ileri süreceğim tezin bir mikro evreni gibi görünmektedir. Şöyle ki tüm dünyayı kendine verdiği referansla anlayabilen Narkissos, Ekho'ya seslenir: 'Buraya gel.' Karşılık 'Buraya gel.' dir. Narkissos bu sefer: 'Benden niye kaçıyorsun?'. Ekho tekrarlar: 'Benden niye kaçıyorsun?'. Narkissos ısrarla: 'Buraya gel de tanışalım.' Ekho'nun yanıtı 'Buraya gel de tanışalım.' olur. Narkissos 'Yat benimle' diye ister. Ekho cevap verir: 'Yat benimle'. Yakışıklı genç bunu duyar duymaz uzaklaşır, Ekho ise son günlerini geçirdiği vadide utancından ölür. O günden sonra vadilerde söylenen sözleri tekrar edenin Ekho olduğu söylenegeldir.

Gerçekten de bu kısacık anlatımla bile Narkissos mitinin tartışmaya çalıştığım konuyla olan organik bağı şaşırtıcıdır. Dünyayı yalnızca kendine referansla anlayabilen Narkissos ile birtakım iktidar ilişkileri sonucu aldığı tekrar etme cezasıyla

⁴⁴ Robert Graves, **Yunan Mitleri**, Say Yayınları, 2012, İstanbul, sy.384-387. Mitle ilgili bilgilerin tamamı bu metinden faydalanılarak yazılmıştır.

söyleşebilmek durumunda olan Ekho'nun arasında geçen bu konuşmayı bir diyalog olarak tanımlamanın çok büyük bir yanlış anlama olacağını ileri sürüyorum. Bu konuşma, tek bir ideolojik/toplumsal formasyonun kendini açmılayarak, bireylere tezahür etmesi sonucu giderek silikleşen bir monologdan başka bir izlenimi vermez bize. Bu anlamda Narkissos'un dilinden dökülen tanışma isteği gerçekleşemez. Gerçekleşse dahi –bunu bir an tasavvur edebilmek bile- bu ancak sözde tanışma olarak adlandırılabilir. Bu noktada metnin başından itibaren çizmeye çabaladığım sosyolojik tablonun anlamı açığa çıkmaya başlar. Modernden postmoderne kendini değişik biçimlerde yeniden üreterek süregelen kapitalist/liberal formasyon; ekonomik, toplumsal, politik, ahlaki, kültürel ve ideolojik tüm alanlara yayılarak; olası tüm diyalogların önünü tıkayan bir heyulaya dönüşmüştür. Dolayısıyla temel tezlerden biri bir diyalog imkanı yaratabilmek için bu formasyonu radikal bir eleştiriye tabi tutmak gerektiğidir. Narsisizmin psiko-sosyal gelişimini anladığımızda yukarıdaki ifadeler daha da anlamla hale geleceğinden, şimdi kavramın gelişimini aktarabilirim.

Freud'un aktardığına göre narsisizm terimi Paul Nacke tarafından kendine bedenine genellikle cinsel bir nesnenin bedenine davranıldığı gibi davranan, yani kendi bedenine tam bir tatmin elde edene kadar bakan, onu okşayan, seven bir insanın tutumunu tarif etmek üzere kullanılmıştır.⁴⁵ Freud ise narsisizmi temelini kendini koruma içgüdüsünde bulan ve her canlı varlığa atfedilebilecek bir özellik olarak görür.⁴⁶ Kendine özgü libido kuramında geliştirdiği birtakım kavramlarla açıklamaya çalıştığına göre narsisizm süreci şu şekilde işler: Öncelikle parafrenik olarak tanımlamayı tercih ettiği hastalarda iki nitelik tespit eder. Bunlar, megalomani ve ilgilerin dış dünyadan, yani insanlar ve şeylerden uzaklaşmasıdır.⁴⁷ Dış dünyadan çekilen bu libidinal enerji bene yöneltilir ve narsisizm adı verilebilecek tutuma yol açar.⁴⁸ Narsistik bireyin iki temel niteliği ise şöyledir: isteklerinin ve zihinsel edimlerinin gücüne aşırı değer verme ile düşüncelerin tümgüçlüğü.⁴⁹ Narsisizmin bir evre olarak gerekli olduğunu ortaya koyan Freud, ardından bu evrenin aşılması

⁴⁵ Sigmund Freud, **Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası**, Metis Yayınları, İstanbul, 2017, sy.25.

⁴⁶ A.g.e. sy.26.

⁴⁷ A.g.e. sy.27.

⁴⁸ A.g.e. sy.27.

⁴⁹ A.g.e. sy.27.

gerektiğini ifade eder. Bunu anlatabilmek adına ben libidosu ve nesne libidosunu birbirine karşıt olarak konumlandırır ve biri kullanıldığı ölçüde diğerinin düştüğünü söyler. Nesne libidosunun yüksek pratiğinin aşkta gerçekleştiğini ileri sürer ve aşkı öznenin nesne yatırımı uğruna kendi kişiliğinden vazgeçmesi olarak tarif eder. Narsistik özne durumunda ise bunun tam tersidir ve bu durum hastalık olarak tanımlanır. Freud’a göre hasta insan libido yatırımı kendi benine geri çeker, ancak iyileştiğinde yeniden dışarıya yayar.⁵⁰ Tam bu noktada sevmek duygusunu kuramına dahil eden Freud’a göre “güçlü bir bencillik hasta olmaya karşı bir savunmadır ama son aşamada hasta olmamak için sevmek gerekir; engellenme sonucu sevemediğimiz takdirde hastalanmaya mahkumuzdur.”⁵¹ Yani narsistik tutumdan kurtulmanın yegane yolu dış dünyadan gelen bir nesneyi sevmek, yani öteki’yi sevmektir.

Donald Winnicott’ın oyun teorisinde de kendiliğin oluşum sürecinde Freud’un narsisizmine paralel bir evre bulunur: Tümgüçlülük evresi. Winnicott’a göre çocuk eşduyumlu olarak ihtiyaçları karşılandığında kendini her türlü tatminin kaynağı olarak yaşar. Bu an ‘yanılsama anı’ olarak adlandırılır.⁵² Dış dünya karşısında sağlam bir kendine güven duygusunun kaynağı sözü edilen tümgüçlülük deneyimidir. Ancak gelişim sürecinde çocuğun kendi tümgüçlülüğüne yönelik yanılsaması yavaş yavaş kırılmazsa gerçeklik duygusu gelişmez ve Freud’un narsistik öznesi yine karşımıza çıkar. Narsistik bir öznenin ortaya çıkmaması için Winnicott’un keşfettiği olgu Geçiş’tir. Freud’un kuramını tamamlar nitelikte bir keşif olan Geçiş’e göre tümgüçlülük yanılsamasının kırılmaya başlaması sırasında özne, bir nesne ile ilişki kurar. Bu nesne öteki’nin ilk örneğidir. Dış gerçekliğe ait bu nesnenin ihtiyaçlarını eşduyumlu tatmin etmediğini anlayan çocuk gerçekliğe alışmaya başlar, onunla tanışmış olur.⁵³ Winnicott sağlıklı insanı tümgüçlülük ile gerçeklik arasındaki bir salınım olarak konumlandırır. Bu salınım insanı paradoksal bir durum içinde tutsa da

⁵⁰ A.g.e sy.33.

⁵¹ A.g.e. sy.36.

⁵² Saffet Murat Tura, “Winnicott ve Geçiş Deneyimi”, içinde: **Oyun ve Gerçeklik**, D.W. Winnicott, Metis Yayınları, İstanbul,2014. sy.10.

⁵³ A.g.e. sy.10.

Winnicott'a göre sağlıklı olmanın yegane şartı paradokslarla yaşayabilmek, oynayabilmek, yaratabilmektir.⁵⁴

Psikoloji literatüründen narsisizm kavramına bir diğer önemli katkı ise Jacques Lacan'dan gelmiştir. Onun 'Ayna Evresi' adlı makalesi narsisizme dair önemli bilgiler içermektedir. Freud narsisizmi bir evre, Winnicott ise bir salınımın her an yaklaşılabilecek bir tarafı olarak resmetmişti. Lacan ise kanımca Winnicott'u doğrulayacak bir biçimde ayna evresinin bireyin tarihinde bir çağ değil, içinde insan öznesinin savaşının sürekli devam ettiği bir veçhe olarak görülmesi gerektiğini ifade eder. Lacan'a göre çocuğun aynada gördüğü bedeni kendisinde yansımali bir bütünlük algısı yaratır. Orada gördüğü şey bireyselliğinin özerkliği ve denetimidir. Gerçek ile imge arasındaki uzamsal ilişki çocuğu esaret altına alır. Bu yansımadan kurtulmanın yolu ise aynayı geçip öteki'ne varmaktır. 'Öteki'ne bu varış ise esasında parçalanmaktır. Eğer ki bu gerçekleşmez ise narsistik bir ben ortaya çıkacaktır. Castanet bu durumu şöyle izah eder: Aynada oluşturulan benlik, sayesinde öznenin bir varlık değeri kazandığı, kendi olmayan ama tümüyle kendi olduğuna inanmak istediği bir imajdan gelen bir sabitleme, yani imgesel bir yakalanma.⁵⁵ Narsistik benlik bütünlüğün bu istikrarını sürdürmek ister. Oysa aynanın yarattığı imgenin bütünlüğü gerçek tarafından, yani benliğin bedensel var oluşuyla beraber tüm öteki'lerinde içerisinde bulunduğu gerçek tarafından parçalanmayla tehdit edilir. Buna karşı olarak narsistik benlikte saldırganlık baş gösterir. Lacan bunu 'intihara meyilli narsistik saldırganlık' olarak adlandırır.⁵⁶

Üç farklı perspektiften narsisizm ve narsistik özneye dair fikirleri aktardıktan sonra, en başta Freud'un sevgi üzerine yaptığı vurguya geri dönmek istiyorum. Narsizmin yıkıcı bir psikolojik durum olduğu teslim edildiğinde onu aşmanın yollarını aramaya başlamak gerekir ki Freud'un buna dair önerisi öteki'ne yönelik duyulan sevgidir. Frankfurt Okulu teorisyenlerinden Erich Fromm da Freud'la hemfikir olacak şekilde sevgiyi narsisizme karşı bir panzehir olarak ortaya koyar. Ona göre insan bütünlenemeyecek bir var oluşa sahiptir. Çeşitli sebeplerle bu bütünlenemeyiş insan

⁵⁴ A.g.e sy.13.

⁵⁵ Harve Castanet, **Lacan'ı Anlamak**, Encore Yayınları, İstanbul, 2017, sy.22.

⁵⁶ Dylan Evans, **Lacan Psikanalizine Giriş Sözlüğü**, Işık Yayınları, 2019, 185.

için bir hapishane halini alır. Bu hapishaneden kurtulmanın yolu eksikliği öteki insanlarla, dış dünyayla tamamlamaya çalışmak, onları sevmektir. Daha doğru bir ifadeyle yaşamın amacı bu eksiği gidermek için ortaya konan sevmek çabasının kendidir.⁵⁷ Bu anlamda sevgi bir etkinlik olarak ortaya konur. Bir şeye kapılmak değildir de bir şeyin içinde olmaktır. Sevgi almak değil aksine vermektir.⁵⁸

Narsisizmin⁵⁹ bireysel yönünü, kavramın muhteviyatını aktarmaya çalıştığım yukarıdaki ifadelerde belirttim. Ancak bu, kavramın karşılık geldiği olgusallığın yalnızca bir yanını aydınlatır. Bireyle ilgili olan her şeyin toplumla da ilgili olduğu göz önünde bulunursa, narsisizmin bir de toplumsal yönünü incelemek gerekir. Bu inceleme narsisizmin postmodern olgusallıkla organik bağını ortaya koyabilmek için de elzemdir.

Erich Fromm toplumları anlamak için iki varoluş biçiminden hareket eder ve bunları ‘sahip olmak’ ve ‘olmak’ olarak adlandırır.⁶⁰ Ona göre antropoloji ve psikanalizin katkılarıyla anlaşılmaktadır ki sahip olmak ile olmak, insan yaşantılarının iki temel ögesidir ve bu farklı tutumların herhangi birinin üstünlüğü toplumun ve bireylerin karakter farklılıklarının oluşumunu temellendirir.⁶¹ Kitabında bu iki sözcüğün etimolojik serüvenine değinen Fromm, özel mülkiyetten önce ‘o bana’ ifadesi kullanılırken, özel mülkiyetin benimsenmesiyle beraber ‘o benim’ ifadesinin geçerlilik kazandığını belirtir.⁶² Yani ona göre sahip olmak eğilimi kadim bir tutum olmak bir yana, tam aksine, özel mülkiyetin ortaya çıkmasıyla beraber ortaya çıkan görece erken bir fenomendir. Benveniste’nin dilbiliminden büyük oranda faydalandığı söz konusu paragraflarda Fromm, olmak’ı ise bir olayı tanımlayan bir sözcük olarak ele alır. Olmak, ‘bir varoluşun gerçekliğini ve doğruluğunu’ belirtir.⁶³ Bundan hareketle, dünyaya iki yaklaşım biçimini ayırır. İnsan sahip olmak tutumunu

⁵⁷ Erich Fromm, **Sevme Sanatı**, Payel Yayınları, İstanbul, 3.Basım sy.17.

⁵⁸ A.g.e. sy 29.

⁵⁹ Narsisizm ile ilgili bu kısa bilgilendirme tartışmam için yeterli gelmekle beraber kavramı daha iyi anlamak adına şu kaynaklara bakılabilir: Heinz Kohut, **Kendiliğin Çözümlemesi**, Metis Yayınları, 2019, İstanbul. Otto Kernberg, **Sınır Durumlar ve Patolojik Narsisizm**, Metis Yayınları, 2006, İstanbul. Edith Jakobson, **Kendilik ve Nesne ve Dünyası**, Metis Yayınları, 2015, İstanbul. Sigmund Freud, **Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd**, Metis Yayınları, 2011, İstanbul.

⁶⁰ Erich Fromm, **Sahip olmak ve Olmak**, Say Yayınları, 2015, İstanbul.

⁶¹ A.g.e. sy.36.

⁶² A.g.e. sy.44.

⁶³ A.g.e sy.45.

benimsiyorsa dış dünyaya girdiği ilişkide kendisi de dahil her şeyi kendine mal etmek, kendinin kılmak ve mülkiyeti altına almak ister. Olmak ise ‘sahip olmak eğiliminin karşıtı olan, canlılık ve dünyayla doğru bir ilişkiye girmek biçimindeki bir davranıştır.’⁶⁴

Yukarıda postmodern zamanlardaki üretim sürecinin hızlanması sonucu, ona uygun bir tüketim kalıbı yaratmanın gereği üzerine ortaya koyduğum ifadeler hatırlanırsa, çağımızı niteleyen temel tutumun sahip olmak olduğu anlaşılır. Fromm da sahip olmak ile tüketmek arasında yakın bir ilişki olduğunu ve insanların artık tüketmeye zorlandığını ifade eder.⁶⁵ Ona göre, günümüz aşırı üretim toplumunun en önemli sahip olma biçimi tüketimdir. Ancak insan narsistik bir eğilimle kendini ve kendi boşluğunu emperyal bir biçimde dış dünyaya doğru genişlettiğinden, bunun sebep olduğu simgesel boşluk asla kapatılamaz. Tüketim artık tatmin olmamak üzere gerçekleşen, sonu gelmez ve edilgen bir sözde faaliyet halini alır. Bu hususa farklı bir yönden yaklaşmak kaydıyla son olarak şunu belirteyim. Çağımız insanının etkin olmaktan uzaklaşıp, tüketimci edilgenliği o denli bir boyuttadır ki bu kişiler kendilerini tanımlamak için tüketim nesnelerini kullanır duruma gelmişlerdir. Dolayısıyla sahip oldukları ve tükettikleri dışında bir hiç oldukları hissine kapılmaktadırlar.⁶⁶

Narsisizmin insan ile nesne arasında yaratmış olduğu ilişkiyi, nihayetinde nesnenin insana hakim olması şeklinde saptadıktan sonra, insanın insanla olan ilişkisine değinebilirim. Metnin bağlamına daha da yaklaşmak için, Fromm’un rehberliğinde, biri ruhsal durumu öbürü ise bu ruhsal durumdan gelişen davranış kalıbını ifade etmek üzere güven-güvensizlik ve dayanışma-uzlaşmazlık öbeklerine odaklanmak istiyorum. Postmodern zamanları niteleyen belirgin fenomenlerden biri belirsizlik, güvensizlik ve emniyetsizlik anlamlarını haiz *Unsicherheit* kavramıdır.⁶⁷ Kavram mevcut ilişkiler içinde herhangi bir istikrarın sağlanamayışı sonucu yaşanan bireysel ve toplumsal huzursuzluğu üç bileşeni aracılığıyla ifade eder. Bireyler değişimin hızlı ve tahmin edilemez oluşunun yarattığı belirsizlikten duydukları

⁶⁴ A.g.e. sy.46.

⁶⁵ A.g.e. sy.47.

⁶⁶ A.g.e. sy.49.

⁶⁷ Zygmunt Bauman, **Siyaset Arayışı**, Metin Yayınları, İstanbul, 2014, sy.13.

güvensizlik sonucunda, toplumsal hayatta bulundukları konumu koruyamayacaklarına dair bir emniyetsizlik duyarlar. Ancak birlikte yaşamının farklı biçimlerini tasavvur etme ve gerçekleştirme cesaretini gösteremeyecek kadar da korkmuşlardır. Yapabilecekleri tek şey, sahip oldukları nesneler ve tutundukları konumları koruyabilmek için, istikrarsızlığın makro ölçekte işlediği düzende mikro ölçekli istikrar noktaları oluşturmaya çabalamaktır. Ancak postmodern dünyanın dizginsiz değişimi bireylerin tüm bu çekinceli çabalarına rağmen onları sahip oldukları nesneler ve prestijli konumlarından koparacaklardır. Dolayısıyla, kendini sahip oldukları üzerinden tanımlayan bir kişi, postmodern zamanların istikrarsız ortamında, her daim elindeki birikimi kaybetme riski taşıdığından daimi bir güvensizlik içindeyken; kendini aktif faaliyetleri ile tanımlayan birinin, güçlerini geliştirme yetenekleri tam anlamıyla kendine bağlı olduğundan ve bu güçler ile onların gerçekleşme potansiyelleri kişinin karakterini oluşturduğundan, böyle bir güvensizlik duymaz.⁶⁸ Böyle bir kişinin yaşam stratejisi başka bir seyir izler.

Sahip olmak durumunda, sahip olunan unsurlar kullandıkça azalır ve bu azalış kişide bir tedirginlik yaratırken; olmak durumunda bu güçler etkin bir şekilde kullanıldıkça artar. Kişinin kendini tanımladığı bileşenlerin artması ve azalması da bir güven ve güvensizlik kaynağıdır. Bu iki ruhsal durum iki davranış tipinde tezahür eder. Sahip olma eğilimiyle hareket eden bir insanın başka insanlara yaklaşım biçimi de onları mülkiyeti altına almaya yöneliktir. Onları kendi isteklerine uyar ve kendine bağımlı bir şekilde tutmak ister. Kişinin özerk davranıp kendisinden kopma olasılığı kişiyi saldırganlaştırır. İşte bu saldırganlıktan uzlaşmazcı davranış tipi ortaya çıkar. Bu tip kendini düşmanlık, kıskançlık ve korku duygularıyla gösterir. Fromm, emperyalizmin ve onun yarattığı yıkımın bir sebebinin de uzlaşmazcı tavrın yarattığı açgözlülüğün toplumun tümüne yayılarak ulusallaşması olduğunu ifade eder.⁶⁹ Olmak eğilimiyle hareket eden insanın güven duygusu ise kendini dayanışmacı tipte gösterir. Ötekilerle ilişkilerini mülkiyetle tanımlamayan biri, ötekini kendi değerlerini benimsemeye zorlamaz. Önemli olan ötekiyle birlikte yaşanacak ilişkinin niteliğidir.

⁶⁸ Fromm, 2015, sy.144.

⁶⁹ A.g.e. sy.147-148. Bu konunun detaylı bir incelemesi için bkz. Erich Fromm, **İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri**, Say Yayınları, İstanbul, 2016.

İlişkiyi belirleyense bireyler arasındaki nesneler örüntüsü değil deneyimlerin çeşitliğidir. Paylaşılan duyguların zenginleştirdiği ilişki toplum tarafından yeniden ve yeniden yaşandıkça canlılığını korumayı sürdürür. Nihayetinde bir insanın bir başkasını kendi benliği ve ötekinin benliği olarak olduğu gibi kabul edebilmesi ve onunla dayanışmacı bir ilişkiye girebilmesi, sahip olmaktan olmaya evrilen bir yaklaşımla mümkündür. Çünkü nesnelere ilişkin saplantılı bir tutum takınan insan her bir nesneyi bedeninin bir parçasına indirger. Bu indirgeme nesneden çok kolay vazgeçme ya da hiçbir şekilde vazgeçememe olarak tezahür edebilir. Bu noktada önemli olan husus nesne üstünde tam anlamıyla hakim olunduğu yönlü tümgüçlülük yanılgısıdır. İşte söz konusu dayanışmacı ilişkinin sahip olmak yerine olmak ilkesinden türemesi bundandır. Diğer insanlara yaklaşımı onları hüküm sürdüğü nesneler derekesine indirmek olan bir insan, onlarla dayanışması temele dayalı bir ilişki kuramaz. Dayanışma gerçekliği, dünyayı yani öteki insanları güce boyun eğen nesneler olarak görmemekle kurulabilir.

Narsisizmin bireyselden toplumsala uzanan yapısının incelenmesi de konumuz açısından elzemdir. Çünkü postmodern zamanların küreselleşen dünyasında ulus-devlet ve milliyetçilik hala önemli bir bileşen olarak varlığını sürdürmektedir. Bu satırların yazıldığı sıralarda Amerika Birleşik Devletleri'nde yaşanan ırkçılık olayları ve buna tepki olarak gelişen ırkçılık karşıtı hareket ve bu hareketin Avrupa başkentlerine yayılması; ulus-devlet, milliyetçilik ve ırkçılık öbeğinin yeniden değerlendirilmesini önemli kılmaktadır. İşte çok çeşitli ve karmaşık bir sebepler ağına sahip olan bu fenomeni açıklamak için kullanılabilecek tanımlamalardan biri de toplumsal narsisizmdir. Narsistik kişinin birincil özelliği, başka bir insanın gerçekliğini kendisinden ayrı bir gerçeklik olarak kavrayamamasıdır.⁷⁰ Gerçekliğin bu çarpıtılmış kavranışının yarattığı deliliğin temel ögesi ise kişinin eylemlerine kuşku düşürmeyen kesin bir kararlılıktır.⁷¹ Bunu toplumsal boyutta düşündüğümüzde

⁷⁰ Erich Fromm, **Sevginin ve Şiddetin Kaynağı**, Payel Yayınları, 1987, İstanbul, sy.69.

⁷¹ A.g.e. sy.78. Kişinin eylemlerine dair kuşkuya yer bırakmayan kesin kararlılığını özellikle vurgulamak istiyorum. Tezin üçüncü bölümünde, ikinci bölümde ortaya konan teorik perspektifin zeminini sağlamlaştırmaya çalışırken ortaya koyduğum etik eylemin her daim kuşkuyu barındırdığı ortaya konduğunda, iki eylem arasındaki karşıtlık daha anlamlı olacaktır.

tarihteki tüm ırkçılıklar ve onların yıkıcı eylemlerindeki göz kırpmayan cüret daha iyi anlaşılabilir.

Narsisizmin bireydeki ilksel işlevi biyolojik hayatın sürdürülmesi olduğu yukarıdaki narsisizm bölümünden çıkarılabilir. Bu işlev toplumsal narsisizm için de geçerlidir. Varlığını sürdürmek isteyen örgütlü bir topluluğun üyeleri narsistik bir enerjiyle yüklenmediği takdirde, proje başarısız olur. Bu yükleme söz konusu üyelere kendi topluluğunun diğer topluluklardan *daha üstün* ve *daha erdemli* olduğuna inandırılmaları üzerine kuruludur. Bu çarpıtılmış imgenin yokluğunda üyelerin topluluğa bağlılığı zayıflar.⁷²

Toplumsal narsisizmin bir başka işlevi de toplumsal huzursuzluğu önlemektir. Öyle ki toplumun üyelerinin büyük bir çoğunluğu üretilen zenginliğin adil dağıtılmaması sonucu yeterince pay alamıyor ve beslenme gibi temel bir ihtiyacını karşılayamıyorsa, bu eksikliğin yaratacağı talebin oluşturacağı olası çatışmayı engellemek için onları hastalıklı bir narsisizmle doyurulması kaçınılmaz olmaktadır.⁷³ Tarihteki ayrımcı hareketlerin toplumsal desteğinin büyük oranda gelir düzeyi düşük alt sınıflardan sağlandığını göz önünde bulundurulduğunda bu tespit doğruluğunu tescillemektedir. Toplumsal gerçeklikteki hayal kırıklığını bir imgenin perdesiyle kapatan bu sınıflar için tek doyum yolu aşağı diye damgalanan bir topluluğa karşı ırksal üstünlük taslayarak kendi imgesini şişirmektir.⁷⁴ Eğer topluluk kendine dair imgesini şişirecek, doyumluk nesnesi olarak kullanacak küçük ve çaresiz bir azınlık bulamazsa, narsisizm ulusal saldırganlık derekesine yükselecektir.⁷⁵ Hatta topluluğun kendine dair imgesinin taşıdığı yüksek erdem niteliği, bu narsistik saldırganlığı bir teveccüh gibi gösterip, ona bir medenileştirme misyonu bile yükleyebilir. Tarihteki kolonyalist girişimleri açıklamanın bir aracı olarak narsistik emperyalizm terimi burada açıklayıcı bir başka yön sunabilir. Bu radikal biçimlerin ötesinde narsisizm kimi inceltilmiş biçimler de alabilir. Metnin üçüncü bölümünde daha detaylı ele almaya girişeceğim bu inceltilmiş biçimlere kısaca değinmek gerekirse; bunlar,

⁷² A.g.e. sy.80.

⁷³ A.g.e. sy.81.

⁷⁴ A.g.e. sy.81.

⁷⁵ A.g.e. sy.87.

dondurulmuş bir anlaşmazlığı farklılığın kabulü olarak gösteren adil paylaşım kabulleridir.⁷⁶ Liberal teori zemininde inşa edilen bu hukuki formlar, narsistik öğeleri ayıklamadan bir farklılık politikası uygulamaya kalktıklarından, inceltilmiş bir narsistik proje olan başarısız girişimler olarak değerlendirilmelidir.

Postmodern zamanların temel dinamiklerini ve bu dinamiklere içerik kazandıran bireysellik, sahicilik ve narsisizm kavramlarını inceledikten sonra geriye kimlik ve tüketim kavramlarını ve aralarındaki ilişkiyi deşmek kalıyor. Postmodern zamanlara özgü bu ilişki deşifre edildikten sonra metnin ikinci bölümünde, birinci bölümde ortaya konan sosyolojik olgusalılığı zemin kabul ederek, modern zamanlardan miras kalan özgül soru(n)lara birtakım yaklaşımları ele almaya başlayıp metnin kalbine girebilirim.

1.5. KİMLİK

21.yüzyılda sosyal bilimler literatürünün kimlik kavramıyla dolup taşması göz önünde bulundurulduğunda; kavram üstünde bu kadar tartışma yürütülmesi, kafa karışıklığına sebep olabilir. Çünkü hem Türkçe’de hem de İngilizce’de⁷⁷ sözcüğün içerimleri dikkate alındığında; kimlik bir şeyin kim olduğudur. Ya da İngilizce anlam dünyası söz konusu olduğunda kimlik bir şeyin özüdür. Bir şeyi başka bir şey yapmayan ancak tam olarak olduğu şey yapan niteliktir. Kavramın bu apaçıklığının tam da onu gizleyen yanı olduğunu söylemek daha da şaşırtıcıdır. Sosyal bilimciler tarafından kavramın gizil yanına duyulan sezgi, kavrama dair geniş bir literatürün ortaya çıkmasının sebebidir.

Gleason, kimliğin semantik bir tarihini yaptığı metninde kavramın Latince kökenli olduğunu ve 16.yüzyıldan beri kullanıldığı söyler.⁷⁸ Oxford İngilizce

⁷⁶ Sophie de Mijolla-Mellor, “Milliyetçilik ve Küçük Farkların Narsisizmi”, İçinde: **Küçük Farlılıkların Narsisizmi**, Ed: Tevfika İkiz, Bağlam Yayınları, 2014, İstanbul.

⁷⁷ İngilizce’de ‘identity’ sözcüğünün içerimleri Türkçe’de ‘kimlik’, ‘özdeşlik’, ‘kişilik’, ‘aynılık’, ‘benzerlik’ gibi çeşitli sözcüklerle karşılanabilmektedir. Ancak kimlik oluşumuna dair literatür çerçevesinde kimlik/özdeşlik ikilisi ‘identity’ kavramı söz konusu olduğunda eşanlı düşünülme durumundadır.

Sözlük'ten aldığı tanım üzerinde bir tartışma yürütür. Metnimin tartışması için elzem olan bu tartışmadan burada kısaca bahsedeceğim. Sözlükteki tanımda kimliğe dair iki vurgu vardır. Bu vurgular kavrama dair iki kutup yarattığı için önemsenmelidir. Tanımdaki vurgular aynılığın ya da değişmezliğin 'bütün zamanlar' ve 'bütün koşullar' içinde olduğudur.⁷⁹ Yani tanım kimliğin sürekliliğini ayırıcı bir nitelik olarak ortaya koymaktadır. Bu durumda 'Kimlik'in kimliği sürekliliğidir denilebilir.

Erik H. Erikson'un kavramda çığır açan kitabıyla beraber bu tanım kimlik oluşumu sürecine dair derinlikli analizlerle, yukarıda bahsedilen tanıma yeni boyutlar kazandırır. Ona göre kimlik ikili bir süreçle oluşur. Burada bireysel ve sosyolojik iki kanaldan bahsetmek mümkündür. Bireysel kişilik ve toplumsal kişilik olarak adlandırabilecek bu iki kanaldan hareketle;

“...kimlik hem Freudyen id-ego-süperego modelinden türetilmiş biçimde anlaşılan kişiliğin iç gelişimi hem de bir toplum içine doğmanın getirdiği zorunluluk sonucu toplumun kültürel değerlerini benimsemek, farklı statüler kazanmak ve farklı roller oynamaktan neşet eden bir benlik duygusunun gelişiminin”⁸⁰

ilişkisel bileşenidir. Erikson ilişkiselliği teorisine dahil etmiş olsa da yukarıda verilen sözlük tanımındaki süreklilik vurgusunu paylaşmaktan vazgeçmez. Ona göre kimlik bir biçimde 'bireylerin derin ruhsal yapısında'⁸¹ konumlanmıştır. Bundan dolayı, kimlik bireyler ve onların toplumsal çevresi arasındaki etkileşimlerle biçimlense dahi 'işsel aynılığı ve sürekliliği' bakidir.⁸²

Erikson'nun karşı cephesinde ise sosyologlar bulunmaktadır. Onların iddiası ise, kimliğin tam anlamıyla bireyler ve toplum arasındaki etkileşimin sonucu olduğu ve bu etkileşimle oluşmasının yanı sıra yeniden ve yeniden üretilip ayakta tutulması gerektiğidir.⁸³ Dolayısıyla bireyler ve toplum arasındaki ilişkilerin niteliği değiştikçe

⁷⁸ Philip Gleason, “Kimliği Tanımlamak: Semantik Bir Tarih”, İçinde: **Kimlik Politikaları**, Ed: Fırat Mollaer, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014, sy.23.

⁷⁹ A.g.e. Sy.23.

⁸⁰ A.g.e. sy.27-28.

⁸¹ A.g.e. sy.33.

⁸² A.g.e. sy 34.

⁸³ A.g.e. sy.34.

kimlikler de değişir. Bu kimliklerin –etnik, dini, ailevi, sınıfsal...- derinliğine bağlı olarak farklı koşullarda farklı oranlarda olsa da geręekleřir.

Etnik kimlik üzerinden bu iki kutbun tezleri somutlaştırıldığında karşılaştırmak daha anlaşılır olmaktadır. İlk perspektife göre etnisite ‘kişinin bireysel kimliğinde yalın bir biçimde orada duran ve değişmez bir bileşen’⁸⁴ olarak algılanırken; ikinci perspektif için etnisite, ruh üzerine vurulan bir damga değil; fakat koşullar gerektirdikçe, kişinin ve grubun varoluşunun bilinçli bir biçimde vurgulanan bir boyutu’ olarak anlaşılır.⁸⁵ Benim kimlik meselesini düşünürken benimsediğim perspektif ikinci perspektiftir. Ancak kimliği etkileşimler sonucu değişebilen kırılgan bir niteliği olduğunu düşünsem de kimi niteliklerin diğerlerine göre daha istikrarlı olduğunu ve daha yavaş değiştiğini, bu yavaşlığın ise onun güvenlik ihtiyacını karşıladığını ifade etmek isterim. Milli kimliğin yaratılmasındaki rolü tartışılmaz olan milliyetçilik, tam olarak değişimin yarattığı yüksek gerilime bir cevap olarak değerlendirilmelidir.⁸⁶ Nihayetinde kimlik, bireyin ve toplumun değişen gerçekliğe adapte olmak için geliştirdiği ve değişimin fırtınalı ikliminde bir sığınak olarak kullandığı sağlam zeminli kara parçaları olarak ele alınmalıdır.

Kimliğe dair bu açıklamalar gösteriyor ki kimliğin bireysel ve toplumsal olmak üzere iki yönü var.⁸⁷ Dolayısıyla kimliğin kişinin bireysel serüveni ile toplumsal serüveni arasındaki, irade ile belirlenimcilik arasındaki diyalektik zemin üzerinde hareket eden bir öğe olarak ele alınması durumunda; ilkinde, ‘benlik bilincinin belli bir merkezi olan ve göz ardı edilmeyecek bir i dünyaya sahip’ insanlardan bahsediyorum. İkincide ise, başkalarıyla çok farklı yönlerden bir bağlılık içerisinde bulunan toplumsal bir aktörden söz ediyorum. Kimliğin bu iki yönü de hiçbir zorunluluk söz konusu olmadan, toplumsal mücadele ile öne çıkabilir veyahut geride kalabilir. Dahası toplumdaki belirli bir grubun kimliğinin bir yönü aşırı ağırlık kazanıp diğer toplumsal gruplar üzerinde baskı kurabilir. Kimliğin bu çatışmacı ve hegemonik

⁸⁴ A.g.e. sy.35.

⁸⁵ A.g.e. sy.35.

⁸⁶ Tom Nairn, **Milliyetçiliğin Yüzleri**, İletişim Yayınları, 2015, s. 209. Eric Hobsbawm, Terence Ranger, **Gelenegiñ İcadı**, Agora Yayınları.

⁸⁷ Bhikhu Parekh, ‘‘Kimliğin Mantığı’’, İçinde: **Kimlik Politikaları**, Ed: Fırat Mollarer, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2015, sy. 55.

yanına değinmemin sebebi postmodern zamanlarda kimliğin durumunu ele alırken dikkate alınması gereken perspektife dikkat çekmektir. Şöyle ki metnin başında ekonomik gelişmenin bu evresinde üretim devirlerindeki gelişmenin tüketim alışkanlıklarındaki bir değişimi gerektirdiğini ifade etmiştim. Bu ekonomik değişimin elbette kültürel bir karşılığı da vardır. Jameson bunu ‘geç kapitalizmin kültürel mantığı’ olarak adlandırır.⁸⁸ Bu zamanın kimlik bağlamındaki en çarpıcı etkisi, bireysel kimliklerin kolektif kimliklerin alanlarını işgal etmesi sonucu tüm kolektif eylem potansiyellerinin yok olması ve toplumsal alanın yarattığı zengin anlam örüntülerinin çözülmesi sonucu insanların bireysel ve toplumdan kopuk olduğu ölçüde de kısır anlam ağlarına takılıp kalmasıdır. Bauman’ın Touraine’den aktardığı şu ifade bahsettiğim sorunu özetlemesi bakımından oldukça işe yararır:

“Dönem toplumsal normlar tarafından yönlendirilmeyen sosyal eylem ile tüm toplumsal aktörlerin kendi kültürel ve psikolojik özgünlüklerini savunmaları karışımından oluşan ilkenin toplumsal kurumlarda veya evrensel ilkelerde değil, bireylerin kendi içlerinde bulunabileceği bir dönem artık.”⁸⁹

Ben bu ifadeye sadece bireylerin bu ilkeyi içlerinde bulabileceklerini sandığımı ekleyebilirim. Şimdi tam da bu noktada bir hususa özellikle dikkat çekmek istiyorum. Üretim teknolojilerindeki devrimsel değişimin ardından gerek duyulan tüketici prototipinin toplumsal ve kültürel karşılığını bireycilik, sahicilik ve narsisizmde bulduğu ifade edildiğinde, insanların yönetimi için elzem olan karmaşık iktidar ağlarının da üretildiği ve bu iktidar ağlarıyla birlikte sahiciliğin bilgi rejimlerinin benlikte demir atmasını sağladığı söylenebilir. Dolayısıyla statik olmayan ancak oldukça dinamik olan, bir süreç olarak kimlik, aynı zaman bir iktidar ilişkisidir.⁹⁰ Şimdi bu ilişkinin sosyolojik tezahürlerini incelemeye geçebilirim.

Bireysel kimliğin toplumsal kimliğin önüne geçmesi, ‘ekonominin, bir metafor olmanın ötesine geçmesi ve giderek de topluma hakim olan amaç olarak görülmeye

⁸⁸ Friedrich Jameson, 'Post-modernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı', içinde: **Postmodernizm**, Der: Necmi Zeka, Kıyı Yayınları, İstanbul, 1990, sy.59-116.

⁸⁹ Bauman, 2017, sy.50.

⁹⁰ Allison Weir, 'Taylor ve Foucault Arasında Modern Kimlikler', İçinde: **Kimlik Politikaları**, Ed: Fırat Mollarer, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2015, sy. 113; Michel Foucault, “Özne ve İktidar”, İçinde: **Özne ve İktidar**, Der: Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016, 57-82.

başlaması'yla paraleldir.⁹¹ Ekonominin merkeze alındığı bu yeni hayat formunda çıkarların uyumu temel öğretisi olarak kabul edilir.⁹² Toplum; yalnızca bir ekonomi olarak, iç içe geçmiş bir üretim, mübadele ve tüketim faaliyeti olarak algılanmaya başlanmıştır.⁹³ Bireylerin ekonomik çıkarının temel ilke olarak görüldüğü bu toplumda piyasanın kolektif bir eylem düzeni olduğunu söylemek olanaksızdır. Taylor'un deyimiyle 'piyasa ilişkileri kolektif eylemin yadsınmasıdır.'⁹⁴ Buradaki esas nokta, bireyin ve ekonominin düşünsel faaliyetin merkezine oturtulması ancak insanların gerçekte karşılaştığı pek çok sorunun kamusal olması ve kolektif bir çaba gerektirmesidir. Ancak bireyin ekonomik faaliyetinin merkeze konulduğu böyle bir yapıda kamusal sorunları çözmek için gerek kolektif faaliyet gerçekleşmez. Çünkü kamusal alan ekonomi tarafından istila edilmiştir.⁹⁵

Stuart Hall'a göre 'piyasanın en önde gelen ve bir anlamda kurucu edimi toplumsal ve karşılıklılık bağlarını çözmesi'dir.⁹⁶ Bunun sonucu olarak toplumsallığı ve karşılıklı bağlılığı gerektiren yegane faaliyet olan kamusal faaliyet postmodern zamanlarda ortadan kalkmaya yüz tutmuştur. Kamusal ile bireysellik arasındaki ilişki bir köprü olarak göre Bauman, bu köprüünün ortadan kalkması sonucu bireysel kaygıların kamusal meseleler haline getirmenin olanaksızlaştığını ve bireysel özgürlük arttıkça kolektif iktidarın azaldığını saptar.⁹⁷ İstikrarlı bir kolektif eylem kapasitesinin yokluğunda toplumsallık düzenli çıkış imkanlarından yoksun kaldığında 'tek atımlık şaşaalı patlamalarla boşaltır içini'⁹⁸ Kendini sürekli tekrarlayan bu kısır döngüden kurtulmanın yegane yolu özel ile kamusal arasında kurulacak bir köprüdür. Ancak bireysellik, sahiplik ve narsisizmle payelendirilen postmodern insan için kolektif bir eylem özgürlüğün kısıtlanması olarak algılanacağından böyle bir eyleme girişilmez. Bu yüzden Bauman'ın saptaması 'eski agoraların girişimciler tarafından devralındığı ve yeniden işlenerek eğlence merkezi haline getirildiği' yönündedir.⁹⁹

⁹¹ Charles Taylor, **Modern Toplumsal Tahayüller**, Metis Yayınları, İstanbul, 2006, sy.78.

⁹² A.g.e. sy. 81.

⁹³ A.g.e. sy.82.

⁹⁴ A.g.e. sy.85.

⁹⁵ Zygmunt Bauman, **Siyaset Arayışı**, Metis Yayınları, İstanbul, 2014, sy.11.

⁹⁶ A.g.e. sy.39.

⁹⁷ A.g.e. sy.10.

⁹⁸ A.g.e. sy.11.

⁹⁹ A.g.e. sy. 11.

Toplumsal sorunların varlığının bilinçdışı sezgisi insanlarda her şeye rağmen bir birliktelik arayışını tetikler. Ancak modern zamanların bir ömre yayılan istikrarlı toplumsal kimlikleri, hızla değişen postmodern zamanların fırtınalı ortamında işlevsel görülmediklerinden olsa gerek, bu zamanlara özgü toplumsal kimlik biçimi ‘askıda kimlik’ biçimini alır.¹⁰⁰ Yani kimlik istikrarlı bir toplumsallıktan yoksun olduğundan bir tüketim ürünü gibi kullanılıp atılır. Toplumsal anlam örüntülerinin oluştuğu bir bütünlük olan kimliğe bireyin bağlanması yerine, o anın gereği oluşan ihtirasların tetiklediği kimlik bireye bağlanır. Bu durumda kolektif eylemin kadim öznesi olan yurttaşın yerini, yurttaşlığı da canı isteyince tüketen yurttaş almıştır.¹⁰¹ Var olmuş, var olan ve var olacak her şeyin, hatta tüketimin kendisinin bile tüketildiği bu toplum Baudrillard’ın ifadesiyle ‘tüketim toplumu’dur.¹⁰²

1.6. SONUÇ

Metnin ilk bölümünü bitirmeden önce yukarıda ifade ettiklerimi özetlemek ve onları ikinci bölüme bağlama gereği duyuyorum. Öncelikle toplumsal yaşamın 20.yüzyılın sonunda büyük bir değişim geçirdiğini, çift kutuplu dünyanın ortada kalkması sonucu bir fenomen olarak küreselleşmenin kendini gösterdiğini ifade ettim. Küreselleşmenin çok yönlü bir fenomen olduğunu tespit etmekle birlikte ben tartışmanın içeriği bakımından onun emperyal yönünü ön plana çıkarmayı tercih ettim.¹⁰³ Küreselleşmeyi Amerikan ekonomik yapısının ve değerler dünyasının küreselleşmesi olarak ele aldığım için, bunun her daim eşitsiz gelişme barındıran eşitsiz bir küreselleşme olduğunu vurgulamalıyım. Ardından literatürde postmodern zamanlar olarak kullanılan toplumsal düzenin esneklik, belirsizlik, akışkanlık gibi kimi niteliklerine değindikten sonra, bunun ‘turist’ ve ‘aylak’ gibi çeşitli sosyolojik izdüşümlerine eğildim.

¹⁰⁰ A.g.e sy.57.

¹⁰¹ Richard Senett, **Yeni Kapitalizm Kültürü**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017, sy.114.

¹⁰² Jean Baudrillard, **Tüketim Toplumu**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018, sy.253.

¹⁰³ Sungur Savran, **Kod Adı Küreselleşme**, Yordam Kitap, İstanbul, 2018.

Postmodern zamanların sosyolojik yapısının düşünsel arka planını oluşturduğuna inandığım üç öge olan bireyselleşme, sahicilik ve narsisizmi birbirleriyle ve postmodern sosyolojik yapıyla ilişkisi içinde incelemeye çalıştıktan sonra kimlik kavramını ve postmodern zamanlarda tüketim kültürüyle ilişkisini, birlikte değerlendirme çabasına girdim. ‘Unsicherheit’ kavramının ifade ettiği belirsizlik, güvensizlik ve emniyetsizlik ortamında kimi bireyler tüm toplumsal bağlardan koparak tepki verirken kimileri de bu ortamın baskısında yerel toplulukların içine katılıp onların değerlerini benimseyerek karşılık verir. Dolayısıyla hem atomik bireyler hem de kısmen modern öncesi mikro topluluklar eşanlı olarak var olur.

Şimdi durumu bütünlüklü bir şekilde yansıtan tabloyu kısaca çizmek istiyorum. Postmodern zamanların ideolojik yönü çift yönlüdür. Bu çift yön küreselleşme ve yerelleşme etkilerinin eş anlı görülmesi sebebiyle oluşur. Küreselleşme hız kaybetmeden derinleşmeyi sürdürürken ulus-devlet de varlığını değişen bir biçimde de olsa sürdürmektedir. Küresel kapitalizmin eşitsiz gelişmesi sonucu Wallerstein’in terminolojisiyle çevreden merkeze sürekli ve giderek büyüyen bir göç başlamıştır.¹⁰⁴ Kendi kültürel iklimlerinin coğrafi ortamın varlıklarını sürdüremeyecek duruma getirilen insanlar kitleler halinde merkezlere doğru akın etmektedir. Bu Edward Said’in ‘Günümüz, sığınmacı yerinden edilmişler ve göç çağıdır.’¹⁰⁵ Sözüne karşılık gelen bir gerçekliktir. Bu olgu ulus-devlet sınırları içinde farklı kimliklerin karşılaşmasına neden olmaktadır. Postmodern zamanlardaki çatışma ve uzlaşmazlıkların bir kısmı da bu sebeple gerçekleşmektedir. Dolayısıyla ulusal sınırların arasındaki ve içindeki kimi yerel ve azınlık grupların, sermayenin küresel ölçekte hareket ettiği ve emeğin yerel sınırlara hapsedildiği sınıfsal bir çatışmaya bazen eklenen bazense ondan soyutlanan bir mücadelesi olagelmektedir. Tezimin konusu, bu sosyo-ekonomik yapı içinde insanın potansiyellerini yaratma, geliştirme ve gerçekleştirme, yani esas olarak kendini gerçekleştirme kapasitesini ifade eden tanınma kavramı ve bu uğurda verilen mücadeleyi temsil eden tanınma mücadelesidir.

¹⁰⁴ İmmanuel Wallerstein, **Tarihsel Kapitalizm**, Metis Yayınları, İstanbul, 2006, sy.27.

¹⁰⁵ Hayriye Erbaş, ‘‘Küresel Kriz ve Marjinalleşme Sürecinde Göç ve Göçmenler’’, **Doğu Batı**, Sayı:5, 2002, sy. 173-192. Said’in sözü epigraf olarak kullanılmış ancak kaynak belirtilmemiştir.

Metnimin bu noktasında tezinin temel teması olan kavramı yukarıdaki açıklamalarla bütünlük içinde ele alabilecek noktaya geldim. Tanınma kavramı ve tanınma mücadelesi bu tezin temel temasını oluşturmaktadır. Ancak dikkat edilirse kavramı dipnotlar hariç tutulmak üzere metnin kendisinde hiç kullanmadım. Bunun sebebi metnimin spesifik konusu olan Axel Honneth'in tanınma teorisini postmodern sosyolojik yapıdaki birey ve toplumla doğrudan karşılaştırmak istememdir. İddiam odur ki söz konusu sosyolojik yapıyı ortaya koymadan Honneth'in tanınma teorisinin gerçekliğin hangi noktalarına tekabül ettiği ya da etmediği anlaşılamaz. Aksini gerçekleştirmiş olsaydım, yani bu teoriyi bahsini ettiğim sosyolojik yapıyla karşı karşıya getirmeseydim, kanımca yaptığım spekülative bir çabayı geçmezdi. Oysa Honneth'in kendisinin çabası da Hegel'in spekülative felsefesini çağın gereklerine uygun sosyolojik bir niteliğe büründürmektir. Dolayısıyla yaptığım tercih konusunda büyük bir iç rahatlığı duyuyorum. İkinci bölümde, birinci bölümde değinilen kavramların da yardımıyla kimlik ve tanınma meselesinin kalbine doğru ilerleyeceğim. Öncelikle tanınma kavramına dair benim yürüteceğim tartışma bağlamında farklı katkılara değineceğim ve ardından Honneth'in tanınma teorisini derinlemesine incelemeye çabalayacağım.

İKİNCİ BÖLÜM

TANINMA

2.1. CHARLES TAYLOR VE TANINMA KAVRAMI

Postmodern zamanların tanımlayıcı özelliklerinden birinin, küreselleşme ve yerelleşmenin eş anlı gerçekleşmesi olduğuna yukarıda değinmişim. Birbirine karşıt bu iki hareket, ulus-devlet yapısının da meşruluğunu sorgulanır hale getirmiştir. Bu bağlamda ulus-devletin temel yapı taşı olan türdeş yurttaşlık da farklılık talepleri aracılığıyla aşılmaya zorlanmaktadır.¹⁰⁶ Söz konusu talepler; yurttaşlığın tektipleştirici pratiklerinin ötesinde, farklılıkları içermeyi başarabilen çokkültürlü demokratik bir pratiğin tasavvuruyla meydana getirilmiştir. Charles Taylor, sözünü ettiğim pratiğin temel ilkesini tanınma olarak adlandırır. 1992 yılında yayımlanan ‘Tanınma Politikası’¹⁰⁷ isimli makalesinde kavramı derinlemesine inceleyip pratik izdüşümlerini tartışır. İkinci bölümün ilk kısmında bu makaleyi incelemek, Axel Honneth’in tanınma teorisini anlayabilmek adına karşılaştırmalı bir imkan yaratacağından, bu makaleye değinmek oldukça elzemdir.

1980 sonrası pek çok düşünürün olduğu gibi Taylor’ın da temel çıkış noktası esasen Rawls’ın soyut birey temelli toplumsal adalet tahayyülüdür.¹⁰⁸ Metnimin temel konusuna girmediğinden Rawls’un felsefesini buraya taşımayacaksam da, konuyla ilişkisi bakımından sadece şunu söyleyebilirim: Birey ve bireyin kimliği söz konusu olduğunda, bunlar gerçeklikte, içinde yaşanan toplum ve toplumun değerlerinden yalıtılamayacağından; Rawls’u bir paranteze alma işlemi adil düzen tahayyülü için sorunludur. Çünkü Taylor’ın da ifade ettiği gibi birey –bireyin kimliği- diğer bireylerle ve toplumla girdiği diyaloglar sonucunda oluşuyorsa; onu toplumsal ilişkiler öncesi bir alanda yalıtmak, temelde onu tanımamak ya da yanlış tanımak demektir. Bu

¹⁰⁶ Levent Köker, ‘Charles Taylor: Kimlik Farklılık Sorununa Sahici Demokratik Çözüm’, içinde: **Çokkültürcülük**, haz: Amy Gutmann, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, sy.11.

¹⁰⁷ Charles Taylor, Tanınma Politikası, içinde: **Çokkültürcülük**, haz: Amy Gutmann, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, sy. 42-84.

¹⁰⁸ John Rawls, **Bir Adalet Teorisi**, Phoenix Yayınevi, İstanbul, 2017.

soyutluk evresinde bireyin diğer bireylerle ve toplumla ilişki içerisinde oluşturduğu ‘öyküsel tarih’¹⁰⁹ devre dışı bırakılmaktadır. Taylor’un savunduğu teze, kimliğin tanınma ya da yanlış tanınma aracılığıyla biçimlendiği göz önüne alındığında¹¹⁰ Rawlsçu yaklaşım temelde bir kimliksizleştirme olarak işlemektedir. Bu ise ‘insanı sahte, çarpıtılmış ve indirgenmiş bir varoluş tarzına hapsederek baskıya dönüşebilir.’¹¹¹ Sonuç olarak demokratik bir tahayyülle başlatılan adil düzen tasavvuru bir baskı mekanizmasına dönüşmektedir. Taylor, eleştirisini tam olarak bu noktada gerçekleştirir.

Yukarıdaki paragrafta tanınmanın, hem kimlik oluşturucu işleviyle kişisel bir düzeyini, hem de yokluğu durumunda demokratik tahayyülü bir baskı unsuruna dönüştürmesi sebebiyle kamusal düzeyini vurgulamaya çalıştım. Sonuç olarak tanınma ilişkisini bir tanınma politikası bağlamında ele almak bir kamusal tartışma yapmayı gerektirmektedir. Taylor, tartışmasının büyük bir kısmını bu çabaya harcar.

Tanınma politikası, temelini tanınma talebinde bulur. Burada tartışma konusu olan neyin tanınmasının talep edildiğidir. Liberal tasavvurun oluşturduğu politikayı evrensel haysiyet tasavvuru olarak ortaya koyan Taylor, onu tamamlayıcı nitelikte bir başka politikayı ortaya koyar ki bu da farklılıklar politikasıdır. Evrensel (eşit) haysiyet politikasıyla, toplumsal düzenin içine sokulan özdeş haklar ve bağışlıklar iken; farklılık politikasında gündeme getirilen bireyin ya da grubun biricik kimliğidir.¹¹² Sonuç olarak Taylor’un tanınma politikasıyla tanınmasının talep edildiğini ifade ettiği unsurun, ulus-devlet bünyesinde ve evrensel eşit haysiyet ilkesiyle oluşturulan ulusal yurttaşlık kimliğinde eritilen topluluk ve birey kimliği olduğunu ifade edebilirim.¹¹³ Farklılık politikasının evrensel haysiyet politikasına karşıt değil ancak onu tamamlayacak biçimde konumlandırıldığını ifade etmiştim. Çünkü farklılık politikası temelde, ‘evrensel olarak var olan bir şeyi –herkesin bir kimliği vardır- hak ettiği yere

¹⁰⁹ Alasdair MacIntyre, **Erdem Peşinde: Bir Ahlak Teorisi Çalışması**, Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul, 2019.

¹¹⁰ Taylor, 2005, sy.42.

¹¹¹ A.g.e. sy. 42.

¹¹² A.g.e. sy.52.

¹¹³ Ulusal türdeşliğin milliyetçilik politikasıyla nasıl kurulduğunun detaylı bir incelemesi için bkz. Ernest Gellner, **Uluslar ve Ulusçuluk**, Hil Yayınları, İstanbul, 2005.

ancak herkesin kendine özgü yanını kabul ettiğimiz zaman oturtmuş oluruz.’¹¹⁴ Böylece evrensel talep ile özgüllük arasında, birinciyi ikincinin itici gücü kılan bir ilişki kurulmuş olur.¹¹⁵

Taylor’un yaptığı bu katkının ardında keskin bir eleştiri vardır. Bu eleştiri; farklılık politikalarının radikal biçimlerinden birinin, ‘evrensel eşit haysiyet’ ilkesinin arkasına sığınan liberalizmin, aslında özgül bir kültürün yansıması olduğudur.¹¹⁶ Söz konusu olan eleştiri dikkate alındığında liberalizmin tüm evrenselci iddialarının ardında tekçi bir mantık olduğu ifşa edilmiş olur. Ki bu bireyler arası ve toplumla kurulan diyalog aracılığıyla meydana gelen tüm iyi yaşam tahayyüllerini toplumsal düzen tasavvurunun dışında bırakarak, onlara kendi iyi yaşam tahayyülünü dayatmaktan başka anlama gelmemektedir. Taylorcu konumdan konuşulduğunda bu gerçek; tam anlamıyla tekçi, anti-demokratik ve baskıcıdır. Toplumsal düzenin bu niteliklerinden kurtulması için toplum politik, hukuki vb. her açıdan çokkültürcü politikalarla yeniden inşa edilmelidir. Çünkü tüm toplumların çokkültürlü olduğu göz önüne alındığında, bu çokluğun taleplerini tekçi politikalar karşılayamamakta, sonuç olarak da yıkıcı çatışmalar meydana gelmektedir. Çatışmaları ya da çatışmaların yıkıcılığını ortadan kaldırmak adına, çokkültürlü bir toplum çokkültürcü politikalarla yönetilmelidir. Taylor’un ifade ettiğine göre bu noktada çokkültürcü politikaları uygulamada karşımıza çıkan en büyük zorluk, evrensel ilkelerden taviz vermemek ancak kendi özgün kültürlerini yaşamak isteyen azınlık gruplarının marjinalite duygusunu ortadan kaldırmaktır.¹¹⁷ Bu amaç anadilde eğitim hakkından özerkliğe kadar geniş bir skalaya dağılan pek çok politik düzenlemeyi içermektedir. Burada Taylor’un dikkat çektiği endişeyi somutlaştırmak gerekmektedir. Taylor tartışmasının bir kısmını Kanada ve Quebec arasındaki çatışmalı ilişki üzerinden yürütmektedir. Buna göre kültürel olarak kendilerini Fransız olarak tanımlayan Quebec’liler Kanada merkezi hükümetinden çokkültürcü haklar talep etmektedir. Bu taleplerinin karşılığını büyük oranda almışlardır. Ancak hala Quebec sınırları içinde bağımsızlık düşüncesinde olan radikal Quebec’liler vardır. Bu mücadele sürecinde, farklılık

¹¹⁴ Taylor, 2005, sy.52.

¹¹⁵ A.g.e. sy.52.

¹¹⁶ A.g.e. sy.56.

¹¹⁷ A.g.e. sy.71.

talebiyle hareket eden bir grubun farklılığı kabul edildikçe tekçileştiğini düşünüyorum. Öyle ki Quebec bölgesi ulusal sınırlarla çevrili tek etno-kültürel unsurdan mürekkep bir siyasal birim mahiyeti taşımaktadır. Bu durumda başlangıç ilkeleri tersine dönmüştür. Buna sebep olanın ne olduğunu metnimin ilerleyen bölümlerinde irdelemeye çalışacağım.

Taylor'un yukarıda özetlemeye çalıştığım perspektifinden birtakım sonuçlar çıkarmak gerekirse şunları söyleyebilirim. Öncelikle, onun perspektifi tanınmayı farklılık ve kimlik politikaları üzerinden okur. Bu yaklaşımı anlayabilmek ve doğru konumlandırabilmek için siyaset teorisindeki adalet ve eşitlik tartışmalarında önem arz eden iki kutuptan bahsetmek gerekiyor. Bölüşüm ve tanınma¹¹⁸ olarak adlandırılan bu iki kutba göre tanınmayı karşılanmadığı durumda yıkıcı sonuçlar yaratan bir ihtiyaç olarak gören Taylor, liberallerin benimsediği bölüşüm kutbunun karşısında yer alır. Dolayısıyla onun için temel teşkil eden sorun kimlik ve kimliğin kişiye kazandırdığı anlam ufkudur. İçine doğduğu topluluğun dışında anlam erozyonuna uğrayan bireyi anlam ufkuna tekrar alma amacını gerekli ve doğru bulsam da bölüşüm politikasıyla bütünleştirilmeyen ve mevcut eşitsizlikleri tanımamaya engel koşullar olarak algılayıp radikal bir şekilde eleştirmeyen bu perspektif tek yöne ağırlık vermesiyle, tanınmanın tam olarak gerçekleşmesi için gerekli etmenlerden yoksun kalmaktadır. Sonuç olarak, kültürel ve kimliksel bir bütünlüğe sahip olan bir topluluk, ulusal ölçekte tanınsa da topluluk için tanımamalar süregitmektedir. Yani bir topluluğun topluluk olarak anlam ufkuna kavuşması uğruna başka bireyler ve mikro topluluklar bu ufuktan ve sosyo-ekonomik kapasiteden yoksun kalmaktadır. Ben bu durumu çoğunluk narsisizmine karşı azınlık narsisizmiyle cevap vermek olarak tespit etmekteyim. Bu sonucun sebepleri ve buna karşı çözüm önerilerini bir sonraki bölümde ele alacağım. Axel Honneth'in tanınma teorisine ayrılacak metnin geri kalan bölümünde, hem Taylor'un sınırlı görünen tanınma teorisine bir cevap hem de kapsamı genişletilmiş bir tanınma teorisi bulunacaktır.

¹¹⁸ Fırat Mollaer, **Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık**, Metis Yayınları, İstanbul, 2019, sy.71. Bu ikiliği kendi yaklaşımım itibarıyla tartışmalı buluyorum. Çünkü ben tanınmayı ele alırken bölüşüm politikalarını ifade eden sosyo-ekonomik kapasite ve farklılık-kimlik politikalarını ifade eden anlam ufukları bağlamında bir bütün olarak ele almayı tercih ettim. Dolayısıyla buradaki ikiliği bu noktadan itibaren bölüşüm-tanınma değil bölüşüm-kimlik olarak ele alacağım.

2.2. AXEL HONNETH'İN TANINMA TEORİSİ

1992 yılında Almanca, 1995 yılında ise İngilizce yayınlanan Tanınma Uğruna Mücadele kitabıyla birlikte, Axel Honneth'in Frankfurt Okulu'nun üçüncü neslini temsil ettiğine dair yaygın bir kanı oluştu.¹¹⁹ Bu kanı, önceki nesillerin özgürleşme gibi klasik temalarını sürdüren ve aynı zamanda öznelerarası tanınma gibi yeni temaların peşinde koşan Honneth'in, eleştirel teori geleneğini yeni durumlara uyarlama becerisi göz önüne alındığında doğrulanabilmektedir. Eleştirel Teori'nin Marx'tan beri süregelen özgürleşim amacıyla ve disiplinlerarası bir yöntemle oluşturulan etkinliği, mevcut sosyal gerçekliği kerteriz noktası kabul eden ve çağdaş sosyo-politik aktörlerin tutku, özlem ve çıkarlarınca biçimlenen çatışmalarına odaklanıp; bu çatışmaların ahlaki niteliğini irdeleyen ve sosyal değişimin ilerici bir içerik kazanmasına katkı sunan teorik bir çabadır. Bundan hareketle Axel Honneth'in kendine özgü teorisinin; tarihsel mirasını 1960'ların siyahi hareketlerini, feminist protestolarını, Vietnam Savaşı'na karşı geliştirilen gösterileri, öğrenci hareketlerini kapsayan, kimlik protestoları olarak nitelenebilecek yeni toplumsal hareketlerden ve sosyal adalete yönelik radikal eşitlikçi talepleriyle biçimlenen emek hareketinden alan sosyal özgürlük ile tanınma mücadelelerine odaklanması söz konusu teorik geleneğin bir mirasıdır. Bu anlamda tanınma, Honneth'in teorisinde daha şimdiden bütünlüklü bir analiz birimi olarak değer taşır.

Axel Honneth'in Frankfurt Okulu'nun son halkasını temsil ettiğini yukarıda belirtmiştim. Ancak onun teorisini özgün kılan ekolden hangi unsurlarla farklılaştığıdır. Bundan dolayı onun özgün teorisini anlamak adına kısa bir karşılaştırma yapmak önemlidir. Frankfurt Okulu'nun Horkheimer-Adorno eksenindeki ilk nesli için esas sorun Sovyet Rusya'da oluşan devrimci bilincin Avrupa işçi sınıfında niçin gelişmediğiydi. Ardından ise ulusal sosyalizmin insanlığa karşı işledikleri suçlara odaklandılar ve felsefelerinin bütününe sirayet eden melankoli en aşırı boyutlara vardı. Habermas'ın temsil ettiği ikinci nesil ise hem Nazi zulmünü hem de 1968 olaylarını deneyimlemiş entelektüeller olarak kamusal iletişim ve demokrasi

¹¹⁹ Christopher Zurn, **Axel Honneth**, Polity Press, Cambridge, 2015, sy.1.

konularına ağırlık verdi. Honneth'in temsil ettiği üçüncü nesil ise 1970'lerde oluşan yeni toplumsal hareketlere, Berlin Duvarı'nın yıkışına, Sovyetler Birliği'nin düşüşüne, Avrupa milliyetçiliğinin canlanmasına, küreselleşme gibi olgulara tanıklık etti. İçinde yaşadıkları konjonktürün temel unsurları farklılıklarla bezeliydi. Dolayısıyla teorik perspektiflerinin çıkış noktaları yahut meydan okudukları öğeler öznenin düşmesi, aklın ihtilafları, evrensel adalet anlayışlarının ortaya çıkardığı sorunlar oldu. Sınıf kimliğinin baskın rolünün ortadan kalkmasıyla beraberse bir değerler ve toplumsal kimliklerin çoğulluğu, teorilerinde önemli bir vurgu taşıdı.¹²⁰ Dolayısıyla Honneth'in tanınma teorisinin bu kimlikler çoğulluğunun talep ettiği teorik perspektife bir karşılık olduğunu söylemek mümkündür.

Tanınma tartışmalarındaki iki kutup olan bölüşüm ve kimlik kutuplarını, birincisi eşitlik ve ikincisi özgürlük olmak üzere sınıflandırırsak, Honneth'in bu kadim tartışmada iki kutbu da kucaklamak istediğini ifade etmek mümkün olur. Dolayısıyla tanınmayı bir kimlik/farklılık sorununa çekmeye çalışan kimi perspektiflere karşı Honneth, tanınmanın kimlikle sınırlanmaması gerektiği ve kavramın 'kendini gerçekleştirme meselesi' olduğu yönündeki ifadeleriyle, birinci bölümün sonunda vermeye çalıştığım tanınma tanımıyla aynı konumda yer alır.¹²¹ Ona göre tanınma 'bireyin kendini gerçekleştirme için mevcut ihtimallerin gerçeğe dönüştüğü bir süreçtir.'¹²² Tanınmanın, bir süreç olduğu vurgusu dikkate alındığında şunu fark etmek gerekir: 'Honneth'e göre tanınma önceden oluşmuş bir kimlikten ziyade kimliğin dinamik olma durumunun tanınmasıdır.'¹²³ . Tanınmanın, kimliğin

¹²⁰ Joel Anderson, "Situating Honneth in Frankfurt School Tradition", içinde: **Social and Critical Theory**, ed: Danielle Petherbridge, Volume 12, Koninklijke Brill NV, Boston, 2011, sy.14.

¹²¹ Tanınma teorisi literatüründeki en verimli tartışmalardan birini bu mesele oluşturmaktadır. Axel Honneth ve Nancy Fraser'in karşılıklı metinlerinin yer aldığı derlemede Fraser, tanınma teorisinin kimlik politikasıyla eşitlenmesi nedeniyle grup kimliklerinin şekleştirdiğini ve yeniden dağıtım taleplerinin yerinden edildiğini ifade eder. Ben bu konuda Honneth'in teorisine getirilen söz konusu eleştirinin tanınmayı tek boyutlu ele almanın bir sonucu olduğunu düşünüyorum. Bu metinde de göstermeye çalıştığım üzere Honneth'in teorisi kimlik politikasının dar kapsamına alınamayacak kadar geniştir. Honneth'in teorisinin sınırları Fraser'ın ortaya koyduğu eleştirilerle ilişkili ancak daha geniş veçhelidir. İlgili tartışma için bkz. Nancy Fraser ve Axel Honneth, **Redistribution and Recognition**, Verso, New York, 2003.

¹²² Gülay Uğur Göksel, **Göçmen Entegrasyonu ve Tanınma Teorisi**, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2019, sy.59.

¹²³ J.P. Deranty, *Beyond Communication: A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, 2009, Danvers:Brilli sy. 431. Aktaran: Gülay Uğur Göksel, **Göçmen Entegrasyonu ve Tanınma Teorisi**, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2019, sy.59.

istikrarsızlığının kabulünün ötesinde bir anlamı olup olmadığı sorusu bana makul geliyor. Honneth bu bağlamda iki tanınma perspektifini birbirinden ayırır ve ‘tepki’ modeli ve ‘nitelik’ modeli olarak isimlendirir.¹²⁴ Tepki modeli var olan bağımsız bir özelliğin farklı bir şekilde yorumlanmasına dayanırken, nitelik modeli öznenin yeni bir özellik kazanmasına işaret eder. Bu iki model arasında Honneth, kişinin sağlıklı bir şekilde kendini gerçekleştirmesi için tepki modelini benimser. Çünkü tepki modeli kültürel olarak kendine özgü bir ideali içerirken, nitelik modelinde yeni bir potansiyelin tanınması için herhangi bir değerlendirme standardı yoktur.¹²⁵ Bu konfigürasyonda bir sorun olduğunu düşünüyorum. Çünkü tanınma kavramını, kimliğin dinamikliğini kabul etme ancak yeni bir potansiyel nitelik kazandırmama ile sınırlandırdığımızda tanınmaya dair ikircikli bir tutum takınmış oluruz. Çünkü kimlik dinamikse ve tanınma kimliğin dinamikliğini kabul etmek ise kimliğin az veya çok değişimine tekabül eden farklı potansiyel nitelikler olduğunu da kabul etmek durumunda kalırız. Üstelik tanınmayı kimliğin dinamikliğini kabul eden tepki modeliyle sınırlamak, yukarıda ifade ettiğim bölüşüm/kimlik ve eşitlik/özgürlük ikililerinde ikincisine aşırı ağırlık verme riskini taşır. Dolayısıyla Honneth’in bu kavramsallaştırmasını netleştirmek gereği duyuyorum. Böylece onun tanınma teorisinin merkezine yol alırken daha sağlam öncüllerden hareket edebilmek mümkün olacaktır. Bu soruşturmayı gerçekleştirmek için tanınma kavramının özneleştirme kavramıyla ilişkisinin sorgulanmasını gerekmektedir. Bu soruşturma aracılığıyla Honneth’in kullandığı tanınma kavramının sınırlarını belirleyebilir ve tezin üçüncü bölümündeki tartışmayı yürütebilmek için yeni öğeler kazanabilirim.

Honneth, ilk bölümde detaylı bir şekilde irdelemeye çalıştığım hususlarda postmodern dünyanın sosyolojik yapısına dair bir tespit yapmıştır. Buna göre, mevcut toplumsal düzende, sembolik politikanın bir aracı haline gelen belirli yetenekler için övülme, bireyler ve sosyal gruplar üzerinde, onları hüküm süren toplum düzenine dahil olmaya eğilimli kılan bir etki yapıyor.¹²⁶ Mevcut sosyal düzenin sürekliliğine dair

¹²⁴ A.g.e. sy.59.

¹²⁵ A.g.e. sy.59.

¹²⁶ Axel Honneth, **Bizdeki Ben: Tanınma Teorisi Üzerine İncelemeler**, İthaki Yayınları, İstanbul 2018, sy.116.

yapılan bu vurgu tanınmanın aslında öznelerin mevcut düzen içinde iktidara tabi olma pratiği ya da pratiklerinden biri olduğu yönünde bir itiraza yol açıyor. Açıklık getirmek gerekirse söz konusu itiraz Honneth'e göre, bireylerin toplumdaki belli ödevleri gönüllü olarak yerine getirmeye yönlendiren özilişki biçimlerini tanınma olarak adlandıran bir perspektif için söz konusudur.¹²⁷ Bu itirazın kökenini Althusser'in ideoloji teorisinde bulan Honneth, bir tartışma açar.

Althusser kendine özgü ideoloji teorisinde özneleştirme sözcüğünün (subjectivation)¹²⁸ anlam zenginliğini kullanarak tabi olma ve özneleşmenin bir bütün olduğu saptamasında bulunur.¹²⁹ Örnek olarak, okuyucuyu bir birey ya da sosyal grubun oy hakkını kullanması yani seçmen olması üzerine düşünmeye davet eden Althusser'e göre, seçmenlik görevini gönüllü olarak yerine getiren ve bunun normal olduğuna inanan yurttaşta tam olarak verili düzeni sorgulamayan ve onu yeniden üreten öznenin kendi kendine işleyen özilişkisi söz konusudur. Yani burada yurttaş eş anlolu olarak hem seçmen olarak özneleştirilir hem de aynı şekilde tabi kılınır.¹³⁰ Bundan hareketle tanınma teorisine getirilen itirazı, yukarıdaki fenomen üzerinden şu şekilde formüle etmek mümkün hale gelir: Oy verebilen bir yurttaş olmak adına yürütülen tanınma mücadelesi, aynı zamanda sistemi yeniden üretecek bir tabi olma girişimidir. Çünkü kişiler bu mücadeleyle sistemi yeniden yapılandırmaya teşebbüs etmezler, sisteme dahil olmaya girişirler. Honneth de Althusser tarafından onlarca yıl önce geliştirilen bu fikrin gücünün farkındadır. Elbette, tabi kılınma kamusal bir onay derekesine çıkartılacak bir şekilde kavrandığında; tanınma kavramı tüm olumlu içeriklerinden yoksun kalır ve ideolojinin merkezindeki mekanizma olup çıkar.¹³¹ Tanınma böylece 'sürekli tekrarlanan, ritüel biçimde katılmış talepler sayesinde, tam da davranış beklentilerinin kurulu sistemine uyan özanlayışa iter.'¹³² Honneth'e göre bu güçlü karşı çıkışa karşı, karşılıklı tanınma ilişkisinin içine normatif bir temel

¹²⁷ A.g.e. sy.117.

¹²⁸ Sözcük Fransızca ve İngilizce'de tabi olma ve özneleşme anlamlarını eş anlolu olarak karşılamaktadır.

¹²⁹ Louis Althusser, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, İthaki Yayınları, İstanbul, 2014, sy.21.

¹³⁰ A.g.e. Sy.21.

¹³¹ Honneth, 2014, sy.117.

¹³² A.g.e. sy.117.

yerleştirmeye çalışan eleştirel teorinin, tanınmanın toplumsal egemenliğin güvencesi olabilme imkanını irdeleyen zor bir soruya yanıt vermesi zorunludur.¹³³

Althusser'in geçmişten gelen karşı çıkışını yanıtlamak için Honneth, tanınmayı ideolojik tanınma ve ahlaki tanınma olarak iki kategoriye ayırır ve bunları belirlemek hususundaki zorluğu teslim eder.¹³⁴ Ancak, ona göre değerlendirmeye çalıştığımız olguyla aramızdaki tarihsel mesafe açıldıkça, gerçekleşen tanınmanın ideolojik ya da ahlaki olduğunu konusunda yargı verebilmemizi kolaylaştıran ölçütleri elde etmek mümkün hale geliyor.¹³⁵ Ancak çağdaş tanınma ilişkilerini değerlendirmek için yeterli tarihsel mesafeye sahip olmadığımız gerçeği göz önüne bulundurulduğunda kavramın pozitif içeriklerini muhafaza etmek için farklı bir yönteme ihtiyaç duyulduğu açıktır.

Bir tanınma ilişkisinin ideolojik ya da ahlaki olduğunu saptayabilmek için Honneth üç kıstas belirler. Bunlara göre ilk olarak, bir kişinin kendine has değerlerine yönelik tavrımız rasyonel olmalı. İkinci olarak, ideolojik biçimler de rasyonel olabileceğinden, tanınmanın koşullarının detaylı bir incelemeye tabi tutulması gerekir. Son olarak ise, tanınma ilişkisi içinde oluşan vaatler ile bu vaatlerin ne oranda gerçekleştiği sorgulanmalıdır.¹³⁶ Şimdi bu üç kıstası açımlayıp bir tanınma ilişkisinin niteliğini nasıl tespit ettiğini göstermek gerekmektedir.

Birinci kıstası incelemek için tanınma sözcüğün farklı dillerdeki anlamlarını değerlendirir. Buna göre sözcük çeşitli dillerde 'bir kişiye pozitif bir statü verilmesiyle bağlantılı olan normatif bir durum', 'bir kişiyi tekrar tanımak ve bir kişinin kimliğini saptamak' ve 'itiraf etme ya da kabullenme amaçlı dil edimleri' gibi anlamlara gelmektedir. Tüm bu karmaşık tanımlamalara rağmen kavramın içine yerleştirilen ortak bir içerik vardır ki o da tanınmanın ahlaki bir edim olduğudur.¹³⁷ Bundan hareketle Honneth kavramın ahlaki biçimini ideolojik olanından ayırt edebilmek adına dört öncülden yola çıkar. İlki, tanınmadan anlaşılması gerekenin insan öznelere ya da gruplarının pozitif özelliklerinin onaylanmasıdır. İkincisi, tanınma sözcükler ve

¹³³ Axel Honneth, 'Recognition as Ideology', İçinde: **Recognition and Power**, Ed: Bert Van Den Brink ve David Owen, Cambridge University Press, New York, 2007, sy. 324.

¹³⁴ Honneth, 2014, sy. 120.

¹³⁵ A.g.e. sy. 121.

¹³⁶ A.g.e. sy.122.

¹³⁷ A.g.e. sy.123.

sembolik ifadelerin ötesinde pratik bir etkinlik olarak görülmelidir. Üçüncü olarak, tanınma başka bir eylemin türevi değil ancak kendine özgü birincil bir fenomen olarak ele alınmalıdır. Dördüncü olarak ise tanınma kendisini çok farklı vurgulanışlarla ortaya çıkarmalıdır.¹³⁸ Bu dört öncülün sonucu olarak tanınma, her seferinde karşı tarafın belirli bir onaylanmasını birincil amaç olarak gören farklı pratikler kümesi olarak kavramsallaştırılmalıdır.¹³⁹ Honneth, ideolojik tanınmayı ahlaki tanınmadan ayırmak için ortaya koyduğu birinci kıstası bu dört öncülden hareketle böyle temellendirir. Ona göre bu dört öncülü sağlayan bir ilişki biçimi olarak tanınma, ideolojik bir tabiyet ilişkisi yaratması bir yana; bireylerin özerk bir yaşam geliştirme yetisinin öznel arası koşulunu meydana getirmektedir.¹⁴⁰ Tam bu noktada Honneth tanınmanın ahlaki motifinin ortaya çıktığını ifade eder. Yukarıda, nitelik modeli ve tepki modeli olarak aktardığım iki farklı model hatırlanırsa, bu noktada tekrar ifade etmekte fayda var ki nitelik modeli gereği tanınma başka bir özneye pozitif özellikler atfetmesiyle betimlenseydi, bu atfetmenin doğruluğunu ya da uygunluğu yargılayacak normatif bir ölçüt bulunamayacaktı.¹⁴¹ Ancak tepki modeli de Honneth'e göre daha az muğlak değildir. Başka öznel değerlerinin tanınması için ölçüt kabul ettiğimiz normatif değerler tarihsel olarak olduğundan teoriyi makul hale getirebilmek adına Honneth bunu başka unsurlarla tamamlama gereği duyar.

Sosyal yaşamın doğasını bir çeşit ikinci doğa üzerinden kavramayı öneren Honneth'e göre kişiler, ötekilerinin değer özelliklerini deneyimlemeyi öğrenecekleri bir şekilde toplumsallaşmalıdır. Bu öğrenme süreci insanın benmerkezciliğini doğal biçimde sınırlamasını da içerisinde bulunduran karmaşık bir süreç olarak görüldüğünde, tanınma pratiği de değişen değerlere uyum sağlayan alışkanlıklar demeti olarak anlaşılacaktır.¹⁴² Ancak yapılandırma bu şekilde ortaya konduğunda Honneth bir görecelik tehlikesini fark eder. Ona göre değer ölçütleri hem değişik yaşam dünyalarında hem de aynı yaşam dünyasının farklı zamanlarında farklı anlamlara işaret edecektir. Bu durumda hem tepki modeli hem de nitelik modeli şu

¹³⁸ A.g.e. sy.124-125.

¹³⁹ A.g.e. sy. 125.

¹⁴⁰ A.g.e. sy.125.

¹⁴¹ A.g.e. sy. 127.

¹⁴² A.g.e. sy.128.

noktada göreceliğin normatiflikle paradoksal birlikteliğinden mustarıptır. Honneth bunu aşmak için tepki modeline bir ekleme yapar ve normatif bir ölçü olarak değerleri sağlam bir ilerleme anlayışıyla donatmaya girişir.¹⁴³

Tanınma ilişkisini bir ilerleme modeliyle ele ama girişimi, değerlerin kültürel ve tarihsel değişimine rağmen tanınmaya tarih ötesi geçerliliğe dair bir yargıda bulunmayı mümkün kılar. Yani Honneth'e göre insanın toplumsallaşması sürecinde dikkate aldığı değer özelliklerinin değişmesi her daim normatif seviyenin yükselmesiyle sonuçlanır. Çünkü 'tanıma ve tanınma yoluyla onaylayabildiğimiz her değer, kendisini kendi yetileriyle özdeşleştirme ve buna uygun biçimde daha fazla özerkliğe ulaşma konusunda insanın fırsatlarını da artırır.'¹⁴⁴ Bu noktada Honneth'in ideolojik tanınma ile ahlaki tanınmayı ayırt etmek için kullandığı ikinci kıstasa geçebilirim.

Bir tanınma ilişkisinin pozitif-normatif olarak nitelenen ahlaki bir tanınma olarak görülebilmesi için Honneth'in ikinci kıstası, tanınma koşullarının derinlemesine incelenmesi gerekliliğiydi. Bu kıstası kavramsallaştırmak için Honneth, 'kanaat sistemleri'ni önerir. Kanaat sistemlerinden, bir sosyal yaşam dünyasındaki egemen önermeler kümesini anlamamız makul görünüyor. Örnekleme gerekirse; cinsiyetçi, ırkçı, mezhepçi vb. önermelerle doldurulmuş olan bir kanaat sisteminde tanınmanın pozitif-normatif bir nitelik alması yani ahlaki olması beklenemez. Çünkü bu tür kanaat sistemlerinin kendisi, zaten muhatap oldukları kişilerin özimgesini yıkmak üzerine kuruludur. Tam aksine, ahlaki tanınma dendiğinde akla gelmesi gereken, bireylere kendileriyle onaylayıcı bir tarzla ilişki kurmalarını sağlamak olmalıdır.¹⁴⁵ Sonuç olarak, bir tanınma ilişkisinin ahlaki olabilmesi için gereken koşul olarak ortaya konan kanaat sisteminin ilk özelliği dışlayıcı değil ancak bütünleyici bir nitelik taşımasıdır. Kanaat sistemlerinin ahlaki bir tanınma ilişkisinin koşulu olması için taşıması gereken bir diğer özellik, muhatap aldığın kişi için inanılabilir olmasıdır. Yani, kanaat sistemleri, özimgeleri kamusal alana tercüme etme şeklinde tanımlanabilecek olan performatif niteliklerini yitirmemeleri için; kişileri, geçerli değer önermeleriyle

¹⁴³ A.g.e. sy.129.

¹⁴⁴ A.g.e. sy.129.

¹⁴⁵ A.g.e. sy.134.

özdeşleştirebilmek adına sağlam gerekçeler öne sürebilmelidir. Daha açık bir anlatımla değer önermeleri ile özimgeler arasındaki eşleşme gerçekçi olmak zorundadır. Söz konusu gerçeklik, ‘şimdiki zamanın söz dağarcığının seviyesinde olan değer önermeleri’nin içinden seçilmelidir.¹⁴⁶ Kanaat sistemlerinin ahlaki bir tanınma ilişkisinin zemini olabilmesi için sahip olması gereken bir diğer özellik ise, içinde gerçekleştiği sosyal yaşam dünyasıyla bir karşıtlık kurması gerekliliğidir. Şöyle ki, her tanınma ilişkisi ahlaki zeminde bir ilerleme anlamı taşıyorsa; tanınma, içinde gerçekleştiği sosyal yaşam dünyasında, eski değerlere karşı yeni bir değer ile kendini ortaya koymalıdır. Ancak bu karşıtlıkla birlikte bireyler, kendi özimgeleriyle onaylayıcı bir ilişki kurarak özgül bir öne çıkma duygusunun güvencesini kazanabilirler.¹⁴⁷ İşte bu üç özellik –yani pozitif, inanılır ve karşıtlık kurucu olma Honneth’e göre ideolojik bir tanınma ilişkisini ahlaki bir tanınma ilişkisinden ayırt etmek için kullanılan kıstaslardan biri olan ve kanaat sistemleri olarak da işaret edilen koşullara bir çerçeve kazandırır. Bu izleği takip edip üçüncü kıstasa geçildiğinde, ideolojik tanınma ile ahlaki tanınma arasındaki ayrımın iyice netleştiği görülecektir ki bu kıstas da vaatler ve onların gerçekleşmesi meselesidir.

Tanınmayı sözel ifadelerin ötesinde tasavvur etmek gerektiğini yukarıda belirtmiştim. Honneth’in üçüncü kıstası tam olarak bununla, yani tanınma ilişkisini pratiğe geçirmekle ilgilidir. Ona göre, bir tanınma edimi değerlendirici ölçüt ile bir davranış tarzını bütüncül tarzda bir araya getirmediği takdirde eksik kalmaya mahkumdur.¹⁴⁸ Honneth’in davranış tarzından kastettiği büyük oranda kurumsal ölçüt ve önlemlerdir. Sonuç olarak ahlaki tanınmayı ideolojik tanınmadan ayıran üçüncü kıstasa göre, ahlaki tanınma edimi toplumsal olarak egemenlik kazanması durumunda hukuki yapıları, politik biçimleri ve bölüşüm ilişkilerini değiştirebilmelidir. Honneth buna tanınmanın materyalist unsuru ismini verir.¹⁴⁹ Buna karşıt olarak ideolojik tanınma biçimlerinde ‘değerlendirici vaat ile maddi yerine getirme arasında bir

¹⁴⁶ A.g.e. sy.135.

¹⁴⁷ A.g.e. sy.136.

¹⁴⁸ A.g.e. sy.142.

¹⁴⁹ A.g.e. sy.143.

uçurum' vardır.¹⁵⁰ İşte bu üç kıstas Honneth'in tanınma kavramını nasıl kullandığını netleştirmek için kritik önemdedir.

Şimdi, Honneth'in tanınma teorisinin başka bir veçhesine geçmeden önce son bir konuyu gündeme getirmek istiyorum. Honneth için tanınma ediminin niçin ahlaki bir edim olduğunu da ifade etmeliyim. Honneth' göre,

“Tanınma edimi ona karşı daha fazla benmerkezci değil de; ötekinin amaçları, arzuları ya da ihtiyaçlarına göre davranmaya bizi içsel olarak iten bir değer özelliğini algılayabilmektir. Böylece açık hale gelmektedir ki, tanınma tavrı, başka kişilerin değeri tarafından belirlendiği için ahlaki bir eylem sergilemek zorundadır. Tanınma tutumundaki tavrı belirleyen, kişinin kendi amaçları, niyetleri değil; ötekinin değerlendirilebilir özelliklerdir.”¹⁵¹

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere bir edimi ahlaki yapan öteki'dir. Dolayısıyla benim ileri sürdüğüm fikre göre ahlaki bir tanınma ediminin gerçekleşmesi, onun narsistik unsurlarından tam anlamıyla arındırılmasıyla mümkündür. Bu ise ancak, ideolojik tanınma biçimini ahlaki tanınma biçiminden ayırmayı sağlayan kıstasların da yönlendirmesiyle, tanınma ediminin içinde gerçekleştiği koşulların radikal biçimde sorgulanması ve değerlendirci vaat ile maddi yerine getirmeyi devrimci bir tarzda ele almakla mümkündür. Ancak Honneth'in tanınma teorisini bu noktada eleştirel bir biçimde ele almak için erkendir. Tanınma kavramının Honneth için ne anlama geldiğini netleştirdiğime göre metnin geri kalanında onun tanınma teorisine bütünlüklü bir perspektifle yaklaşabilirim. Bu minvalde ilk olarak, Honneth'in teorisinin iki temel öncülü olan Hegel'e ve G.H. Mead'e değinecek sonrasında ise onun bu iki öncülden miras aldığı perspektifleri bir tanınma teorisi haline nasıl getirdiğini göstereceğim. Birey, devlet ve toplum başlıkları altında gerçekleştireceğim incelemeden sonra, Honneth'in Taylor'a göre konumuna değinip, üçüncü bölümde Honneth'in teorisinin narsisizm kavramı bağlamında eleştirel bir değerlendirmesini ve katkılarımı sunacağım.

¹⁵⁰ A.g.e. sy.144.

¹⁵¹ A.g.e. sy.133.

2.2.1. Axel Honneth'in Tanınma Teorisinin Kaynakları: Hegel ve Mead

Honneth, Hegel'in ömrü boyunca Kançtı bireysel özerklik düşüncesini ve bunun salt bir gereklilik talebi olma niteliğini sorunsallaştırdığını ifade eder.¹⁵² Çünkü Hegel'e göre bu özerklikten hareket etmek insanın tarihsel serüvenindeki dinamizmi anlamaya bir engel teşkil ediyordu. Bundan dolayı Hegel, özerklik düşüncesinin ortaya çıkardığı bu sorunun çözümünü bir taraftan Yeniçağ'ın özgürlük öğretisi ve antik dönem politika anlayışı arasında, diğer yandan ise ahlak ile etik-yaşam arasında olmak üzere bir aracılık etme çabası olarak anlamıştır.¹⁵³ Hegel'in Jena dönemi çalışmalarındaki ana fikir şudur: öznelere kimliklerinin karşılıklı tanınması uğruna giriştikleri mücadeleden özgürlüğü güvence altına alan kurumlar meydana gelir.¹⁵⁴ Honneth'e göre bu anlayış her ne kadar Hobbes'tan faydalansa da, Makyavel ve Hobbes ile ortaya konan kendini korumaya yönelik bir politik anlayışı ve onun araçsalcı eğilimini karşısına alır.¹⁵⁵ Dolayısıyla Hegel'in karşısında Hobbes'tan Kant'a liberalizmin çeşitli yüzleriyle koskoca bir düşünce geleneği duruyordu ve bu geleneğin en belirgin ve Hegel tarafından en çok sorun edilen niteliği 'doğal hukuk geleneğinin zincirli olduğu atomcu yanılgılardı.'¹⁵⁶ Bu yanılgıların düzleminde özne, insani toplumsallaşmanın doğal temelini bir biçimi olarak birbirinden yalıtılmış ve atomculuğa hapsolmuştur. Dolayısıyla bu öncülden hareket ederek insanlar arasında bir etik-yaşamsal birliğin geliştirilmesi söz konusu olamaz. Bu düşünce modelinin zorunlu sonucu birleşmiş bir çok'un soyutluğudur.¹⁵⁷ İşte Hegel böyle bir etik-yaşamsal düzey geliştirebilmek adına yalıtılmış birey fikrinin karşısına öznelarasılık fikriyle çıkar. Öznelarasılık fikrinin bir etik-yaşam formunu nasıl yarattığını anlamak için metnimin bu kısmında Hegel'in tanınma felsefesinin Honneth tarafından nasıl yorumlandığına değinmek istiyorum.

¹⁵² Axel Honneth, **Tanınma Uğruna Mücadele**, İthaki Yayınları, 2015, İstanbul, sy.21.

¹⁵³ A.g.e. sy.21.

¹⁵⁴ A.g.e. sy.22.

¹⁵⁵ A.g.e. sy.30.

¹⁵⁶ A.g.e. sy.32.

¹⁵⁷ A.g.e. sy.33-34.

İlk adımda sonuçla başlayalım. Etik-yaşamsal bütünlük adı verilen bir toplumsal formasyon belirli nitelikler taşımaktadır. Bu bütünlük ilk olarak evrensel ve bireysel özgürlüğün yaşayan birliğini temsil eder. Çünkü toplum, tek tek tüm bireylerin özgürlüğünün teminatı olarak konumlandırılır. İkinci olarak bütünlük, evrensel ve bireysel özgürlüğü eş anlı sağlamak için etik-yaşamsal gelenek ve göreneklere sahip olmalıdır. Buradaki gelenek ve görenekten kasıt, ne devletçe düzenlenmiş yasalar ne de öznelere tikel ahlaki kanıların genişletilmesidir. Bu sözcüklerle ifade edilen öznelere oluşturulan pratiklerdir. Son olarak etik-yaşamsal bütünlük, kurumsal bir örgütleniş olarak, bir hukuk sistemi olarak cisimleşir.¹⁵⁸ Dolayısıyla Hegel'in önündeki sorun mutlak-etik yaşamsal form dediği bu aşamaya nasıl gidileceğidir. Bu yönelimi üç aşamalı bir konfigürasyonla ortaya koyar.

Hegel'in bu metinleri yazarken karşısında bulduğu sorun tüm ilişkiselliğinden arındırılmış olarak ele alınan öznedir. O yıllarda doğrudan isim vererek eleştiremeye de daha sonrasındaki ifadelerin biz eleştirdiği öznenin Kantçı özne olduğunu öğreniriz. Dolayısıyla amacı özneliği –burada bireyselliği olarak anlaşılmalıdır kanımca– dışarıda bırakmadan liberal özne anlayışına eleştiride bulunmaktır.¹⁵⁹ Bu metinlerde devlet, etik yaşamın bütünü temsil etmektedir. Bireyin anlamı bu bütün içindeki ilişki varoluşundan çıkarılabilir. Çünkü Hegel'de etik yaşam, moral eylem ile etik irade arasında net bir ayırmadan türer. Bu ayırma göre etik irade özgürlüğü, kendi ben'inde bir yapıp etme olarak algılamamalı, toplumsal iyiyi hedef alan edimleri yerine getirmelidir. Bu tür bir özgürlüğün somut biçimi ise etik yaşamda açığa çıkar.¹⁶⁰ Burada bahsettiğim Kantçı özne eleştirisi açıkça ortadadır. Çünkü Kant'ın öznesi Taylor'un sahicilik etiğini andırır şekilde kendi içine dönerek bulduğu rasyonel yasalar ve onun yapılaşmış hali olan ödevden hareketle yapıp eder iken tarihsel ilişkisellikten soyutlanmış bir vaziyette kalıyordu. Hegel ise daha en baştan özneyi devletin temsil ettiği etik yaşamın bütünü içine yerleştirerek onu tarihsel bir ilişkisellik içinde değerlendirir. Sonuç olarak Hegel, Kant'ta var olan keskin özne-nesne ikiliğini aşmaya yönelik düşünsel bir refleks ortaya koyar. Hegel'in metinde ortaya koyduğu-

¹⁵⁸ A.g.e. sy.35.

¹⁵⁹ Aras Ergüneş, “Hegel'in Erken Dönem Eserlerinde Tanınma Uğruna Mücadele”, **Felsefelogos**, Yıl:23 Sayı:70,2018/3, sy.10.

¹⁶⁰ A.e. sy.11.

Honneth'te de benzerini bulacağımız- üç aşamalı bir süreçtir. İlk aşama doğal etik yaşam aşamasıdır. Bu aşamada etik yaşamın kendisi bireysellik alanında ve kendi kendinedir ve doğallık sezgisellik olarak ortaya konur. İkinci aşama sezgi kavrama dönüşür ve evrensel bir form kazanır. Bu aşamada sürece emek dahil edilir ve emeğin ürünü dolayısıyla tikelden evrensele doğru yönelen bir hareket söz konusu edilir. İlk iki aşamada öznelarası etik yaşamın öncüleri olan doğal biçimler sunulur. Üçüncü aşama değiş-tokuş ve sahiplik hakkının tanınmasını içerir. Ancak mülk edinmenin tikel bir eylem olması sebebiyle birinci aşamayla bağlantılı aracı bir kavram olan negatif özgürlük ilkesini gündeme getirir. Burada tanınma ve onur mücadelesi gibi kavramları işler.¹⁶¹ Bu metinde üçüncü aşama olarak sunulan ve tikel bir nitelik taşıyan süreçten dolayı Hegel erken metinlerinin sonrakilerinde onur mücadelesinden tanınma mücadelesine, tikelden evrensele bir geçişe işaret edecektir. Bu geçiş Spekülatif Felsefe Sistemi ve Reel Felsefe adlı metinlerinde tamamlanacak daha sonra ise Tinin Fenomenolojisi ve Hukuk Felsefesi metinlerinde farklı vurgularla devam edecektir. Honneth, Hegel'in tanınma mücadelesi tasavvurunu kullanmakla beraber onun metafizik sınırlılıklarının bilincindedir. Bu sebeple Mead'in simgesel etkileşimci sosyolojisinden faydalanır ve Hegel'in tanınma perspektifine materyalist bir ifade kazandırır.¹⁶² Dolayısıyla Honneth'i anlamak adına simgesel etkileşimci sosyolojinin de basitçe tanıtılması gerekmektedir.

Simgesel etkileşimcilik terimi Herbert Blumer tarafından İnsan ve Toplum adlı seçkide ortaya konulmuş olup, kendisi tarafından bir neolojizm olarak tarif edilir.¹⁶³ H. G. Mead bu neolojizmin belli başlı isimlerindendir. Onun benlik kavramını kullanışı simgesel etkileşimciliğin temelini oluşturur. Ona göre benlik dürtüye maruz kalan pasif bir alıcı olmak bir yana, tam aksine, hareket eden bir organizmadır, aktördür.¹⁶⁴ Mead'in benliği ele alışıını anlayabilmek için Blumer'in şu sözlerine kulak vermekte fayda vardır: Mead'a göre

¹⁶¹ A.e. sy 12-13.

¹⁶² Axel Honneth, **Tanınma Uğruna Mücadele**, İthaki Yayınları, İstanbul, 2015, sy.154.

¹⁶³ Ruth A. Wallace ve Allison Wolf, **Çağdaş Sosyoloji Kuramları**, , Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2015, sy.267.

¹⁶⁴ A.e. sy.276.

“...benlik, toplumsal yapı ve kültürün bünyeye kabulünden çok daha öte bir şeydir. Daha çok, bir toplumsal süreçtir, öyle bir süreç ki, orada beşeri aktör, içinde hareket etmekte olduğu durumlardaki meseleleri kendisi belirler ve bu meselelerle ilgili kendi yorumları ile hareketlerini düzenler. Mead, aktör başkalarının rollerini alarak, bu roller yolu ile kendisine hitap eder ve bunlara yanıt vererek, kendisi ile bu toplumsal etkileşime girer, der. Mead’ın toplumsal psikoloji planının temelinde, aktörün kendi kendisine olguları belirlediği ya da işaret ettiği bu, benlik etkileşimi görüşü yatar”.¹⁶⁵

Mead’ın benliği bu şekilde anlayışı ona attığı etkinlik bakımından Kant’ın rasyonel birey anlayışına oldukça benzemektedir. Fark öznelliğin içe ve/veya dışadönük oluşunda ortaya çıkmaktadır. Mead benlikle ilgili iki evre belirlemektedir: Bunlar,

“...organizmanın başkalarına karşı örgütlenmemiş yanıtı, hareket etmek için kendiliğindenliği dürtüsü olan ‘Ben’ ile; başkalarınca örgütlenmiş olup, bireyin de kabullendiği bir dizi tavır alış olan ‘Beni/Bana’ (me), yani bireyin başkalarında öğrenmiş olduğu kendisi ile ilgili bakış açılarıdır.”¹⁶⁶

Bu noktada Mead’ın benlik anlayışının Kant’ın rasyonel bireyinden farkı açığa çıkmaktadır. Bilhassa benliğin ikinci evresi olarak tarif edilen süreç, bireyi karşı konulmaz bir şekilde başkalarına bağlamaktadır. Üstelik ben ile beni arasında bir gerilimin de olduğuna işaret eder birey ve toplum arasındaki pek çok gerilimin de sebeplerine ve çözüm arayışlarına kapı aralamaktadır. Kısaca “benlik özne olarak hareket ettiğinde ben ancak hareketin hedefi olduğunda ‘beni’dir” yani bireyin ötekilerin bakışı dolayısıyla edindiği kendine dair algısı.¹⁶⁷ Mead benliğin gelişiminde üç safha tespit eder. İlk safha, iki yaş dolaylarındaki ‘oyun öncesi’nin özelliği anlamsız, taklitçi hareketlerdir.¹⁶⁸ İkinci safhada –ki oyun safhasıdır- çocuk kendini başkasının durumuna koyabilir ancak öbür oyuncuların rollerine uyamaz. Bu safhada kişinin ilgisi başkalarına yani oyun içinde herkesin örgütlenmiş tavırlarınadır.

¹⁶⁵ Herbert Blumer’den aktaran, Ruth A. Wallace ve Allison Wolf, , Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2015, sy.277.

¹⁶⁶ Wallace ve Wolf, 2015, sy. 278-279.

¹⁶⁷ A.e. sy.279.

¹⁶⁸ A.e. sy.283.

Bu örgütleşmiş tavırlar Mead tarafından ‘genelleştirilmiş öteki’ olarak adlandırılır, bunun yerleşikliği ve kurumsallaşması üçüncü safhanın içinde yer alır ve onu oluşturur.¹⁶⁹ Simge ise sadece bir hareketin unsuru olarak değil, hareketin bütününe işaret eder ve jest tanımından türer. Mead’ın tanımına göre simge ‘tepkisi önceden verilmiş bir uyarıcı’dır. Ben simgelerin oluşturduğu bu simgesel alana karşı tutunduğu tavırla kendini değiştirip dönüştürür ki etkileşim de tam olarak bu noktada vuku bulur. Honneth’in iki ana kaynağını kısaca aktardıktan sonra, bunları nasıl yorumlayıp kendi teorisini temellendirdiğine değineceğim.

Etik-yaşamın oluşması için sürece dinamiklerini veren bir öge olarak tanınma ilişkisini tespit etmek gerekmektedir. Etik-yaşama giden süreç, öznelere birbirlerine duyduğu saygıya dayalıdır. Çünkü öznelere arası tanınma ve özfarkındalık birbirleriyle yakından ilişkilidir ve ancak bu özfarkındalık sayesinde etik-yaşamın temel niteliklerinden biri olan bireysel özgürlük ve evrensel özgürlük, birincisi diğeri tarafından yutulmadan, gerçekleşebilmektedir. Ancak bu ifadeler hala tanınma deneyimi ile etik-yaşamı kurma arasında doğrudan bir ilişki kurmaz. Bu ilişkinin kurulabilmesi için özfarkındalığın oluşması ile toplumun ahlaki niteliklerinin gelişmesi arasında bir bağlantı kurulmalıdır. Bu bağlamda Hegel önüne çıkan boşluğu ‘tanınma mücadelesi’ kavramsallaştırmasını ortaya koyarak aşar.¹⁷⁰ Buna göre etik,

“...öznelere kimlikleriyle alakalı taleplerinin kabul görmesi için verecekleri öznelere arası mücadelelerle atılacak bir dizi adım sayesinde, gittikçe daha talepkar olacak tanınma modellerinin geliştirilmesiyle ilerler.”¹⁷¹

Hegel bahsi geçen bu bir dizi adımı, tanınmayı üç ayrı düzeyde ele alarak kavramsallaştırır. Söz konusu üç düzey, üç ayrı karşılıklı tanınma biçiminde bir ayrımı da ifade eder. Bu üç düzey Honneth’te sevgi, hak ve dayanışma başlıkları altında ele alınarak çözümlenir.

Tanınmanın ilk düzeyi aile ve duygusal yakınlıklar kurulan diğer bireyler arasında gerçekleşir. Buna göre oluşan duygusal ve fiziksel ihtiyaçların doğrudan

¹⁶⁹ A.e sy. 284.

¹⁷⁰ Axel Honneth, ‘Tanınma mı Yeniden Dağıtım mı?’, İçinde: **Kimlik Politikaları**, Ed:Fırat Mollaer, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014, sy.247.

¹⁷¹ A.g.e. sy.247.

karşılanması durumunda oluşan onaylanma hissi, duygusal kabullenme ve teşvik niteliği taşır. Bu aşamada ‘tanınma ilişkisi, taşıdıkları özel bir hürmet duygusunu değiş tokuş eden somut Ötekilerin bedensel var oluşuna bağlıdır.’.¹⁷² Ancak bu tanınma gerçekleştiğinde kişi kendine yönelik pozitif bir yaklaşım oluşturabilmektedir. Bu pozitif yaklaşımın adı özgüvendir.¹⁷³ Bu özgüven oluşmadan tanınmanın ikinci düzeyinde sağlıklı bir ilişki kurabilmek imkansız hale gelmektedir.

Bireylerin tikel ilişkileri içinde cereyan eden bu tanınma ilişkisi, etik-yaşamın temel niteliği olan bireysel özgürlük ve evrensel özgürlüğün eş anlı gerçekleştirilmesi söz konusu olduğunda ilkinde takılıp kalır. Tikel bir deneyim olması dolayısıyla evrenselleştirilemez. Bundan dolayı tanınmanın ikinci aşaması ailenin ötesinde tahayyül edilmelidir ki bu da yasalarla temellendirilmiş ilişkileri kapsar. Tanınma ilişkisinin yasalarla temellendirilen bu ikinci aşamasında bireyler, kendilerini ötekilerle eş hakların bir taşıyıcısı olarak görmek durumundadırlar. Özne bu tür bir tanınma elde ettiğinde kendine yönelik yeni bir pozitif yaklaşım geliştireceklerdir ki bu da özsaygıdır. Bu özsaygıyı kazanan bireyler kendilerini tıpkı diğerleri gibi ahlaki bir fail olarak tasavvur edebilirler. Bu bağlamda hakların ezilmiş kişilere doğru her bir genişlemesi, tanınma ilişkilerinin giderek daha evrensel bir boyuta kavuşmasını sağlar. Böylece farklı kişisel ilişkilere dahil olan ve tikel ilişkiler içinde ahlaki olarak tanınan ancak bunu evrensel bir satıhta tanınma olarak gerçekleştiremeyen bireyler, haklar aracılığıyla birbirlerine bağlanır ve evrensel bir tanınma ilişkisi içine girerler.¹⁷⁴

Hukuk yasal düzenlemelerle tikel tanınmayı evrenselleştirebilmeye yarsa da tüm yaşam deneyimini kapsayacak denli genişleyemez. Ancak tüm yaşam deneyimine sirayet eden bir tanınma ediminin gerekliliği, üçüncü bir tanınma düzeyi tasavvur etmeyi gerektirir. Bu düzeyde, hukukun kapsayamadığı yaşam alanlarında, bireylerin yetenek ve yaşam tarzlarının toplum tarafından takdir edildiği ve bu yetenek ve yaşam tarzına dayanışmacı bir tutumla yaklaşıldığı yaşamsal bir ortam söz konusudur. Bu düzeyde bireyler, birbirlerinin bireyliklerini karşılıklı olarak teşvik edebilirler, çünkü

¹⁷² A.g.e. sy.249.

¹⁷³ Tanınmanın üç düzeyinde oluşan pozitif yaklaşımların Türkçe çevirisinde ‘-öz’ eki kullanılmaktadır. ‘Özgüven’ gibi. Bu okuyucunun aklına bir özcülük getirmemelidir. ‘Öz’ sözcüğü ‘Self’ sözcüğünü karşılığı olup ‘kişinin kendine yönelik yaklaşımını’ ifade etmektedir.

¹⁷⁴ A.g.e. sy.250.

onaylanan bizzat bir yaşam deneyimidir. Bu düzeyde gerçekleşen tanınma ilişkisinin bireyde yarattığı kendine yönelik yaklaşım ise özdeğer olarak adlandırılır.¹⁷⁵

Tanınma ilişkilerinin farklı düzeylerde gerçekleşen edimlerine dair yukarıdaki kısa özetten sonra Honneth'in teorisinin merkezine gelmiş bulunuyorum. Metnimin bu kısmından sonra yukarıda ifade ettiğim üç başlık altında –birey, toplum ve devlet- Honneth'in teorisinin ana hatlarını çizeceğim. Bu bağlamda Honneth'in odaklandığı tanınmama biçimlerinin gerektirdiği bir vurgu yapmayı uygun buluyorum. Bu sebeple bir sonraki alt başlığa geçmeden önce 'vulnerability' (kırılganlık-yaralanabilirlik) olarak ifade edilen olguya değinmek yerinde olacaktır. Çünkü tanımama biçimlerinin yarattığı tahribat, yaralanabilirlik üzerinden işlemektedir.

Yaralanabilirlik, bedensel, dolayısıyla ölümlü bir varlık olarak insanın girdiği her ilişkide ve karşısında bulunduğu her türden güce karşı; şiddete maruz kalma, yara alma ve hatta ölme tehlikesini ifade eden canlı varoluşunun asli bir unsurudur.¹⁷⁶ Tanınma teorisi bağlamında tartışma konusu olan, yaralanabilirlik canlıların asli varoluş unsuru olmasına rağmen, bazılarını diğerlerine nazaran daha kırılgan hale getiren ilişkilerdir. İnsanlar arası ilişkiler düzleminde –ki bence bu kavram sadece insani ilişkileri barındırmak için fazla geniştir ve tüm canlı hayatını kapsamaması gerekmektedir- kavram ruhsal ve bedensel yaraları birlikte içeren daha geniş bir kapsamda ele alınmak durumundadır.

Terimin esnekliğini ve çok-amaçlılığını vurgulayan Alyson Cole, yaralanabilirliğin 'olumsuz koşulları, kısıtlayan nitelikleri ve azaltılmış kapasiteleri' belirttiğini ifade eder.¹⁷⁷ Bu içeriğiyle yaralanabilirlik ilişkisel olduğu kadar yapısal bir sorun olarak da görünmektedir. Çünkü tüm yapıp etmelerimiz arasında bulunduğumuz öznelerle ilişkilerimizden olduğu kadar, içinde bulunduğumuz ekonomik ve politik yapının yarattığı baskıdan da etkilenmektedir. Bundan hareketle yaralanabilirliği olabildiğince azaltabilmek adına hem öznelerarası hem de yapısal

¹⁷⁵ A.g.e. sy.251.

¹⁷⁶ Şeyda Öztürk, 'Kırılganlık, Güvencesizlik, Yaralanabilirlik, İçinde: **Cogito**, sayı:87, 2017, 4-6, sy.4.

¹⁷⁷ Alyson Cole, 'Hepimiz Yaralanabiliriz, Ama Bazıları Diğerlerinden Daha Çok Yaralanabilir', İçinde: **Cogito**, sayı:87, 2017, sy.77.

ilişkileri yeniden düzenleyen bir öneri ve yeniden düzenleyecek bir eylem kapasitesi gerekmektedir.

Yaralanabilirliği yeni bir ahlaki vizyon yaratmak ve adil yapısal düzenlemeleri gündeme getirmek amacıyla pozitif bir içerikle donatan Axel Honneth'in tanınma teorisi, kavramın yapıcı yönünü de vurgulamış olmaktadır. Joel Anderson'la birlikte kaleme aldığı makalede Honneth, liberalizmin temel vaadinin bireysel özerkliği savunmak; liberal sosyal adaletin de temel amacının yaralanabilir bireyleri korumak olduğunu belirtir.¹⁷⁸ Bundan hareketle Honneth'e göre liberalizmin temel amacı bireylerin özerklik kapasitelerini büyük bir oranda etkileyen yaralanabilirlikleri ekonomik, politik ve toplumsal programlarına dahil etmek olmalıdır. Ancak liberal tasavvur ve pratik, özerklik kapasitesini büyük oranda azaltan yaralanabilirlikleri doğru değerlendirmeyi başaramamaktır. Çünkü özerkliği bireyci bir biçimde ele alan liberalizm, sosyal ilişkilerin özerkliği azaltıcı ve bozucu şekillerinin farkına varamamaktadır. Honneth söz konusu metinde bu etkiyi ortaya çıkarmayı hedefler. Bunu hedefe ulaşmanın yolunu ise karşılıklı tanınma teorisinde bulur. Tam bu noktada Honneth'in Hegel ve Mead'den ilhamla ortaya koyduğu özgün tanınma teorisinin ortaya konulması gereken yere varmış bulunuyorum. Çünkü Honneth tanınma ilişkisini, tam da insanın kendini gerçekleştirme için asli unsur teşkil eden özerkliğe sosyal ilişkilerde gerçekleşen yaralanabilirlik deneyimlerinin etkisi üzerinden değerlendirir. Bu anlamda Honneth'in eleştirel teoriye katkısı Hegel'in spekülâtif felsefesine sosyolojik bir boyut kazandırmanın ötesine uzanmaktadır. Honneth'e göre hem Hegel hem de Mead iki şeyi gözden kaçırmış yahut ilgilenmemişlerdir. Bunlar tanınma mücadelesinin ortaya çıkardığı sosyal deneyimlerin neler olduğu ve sosyal failerin maruz kaldıkları sayılmama biçimlerinin sistematik ele alınmasıdır. Yani Honneth her bir tanınma düzeyine denk düşen tanınma ilişkilerinin olumsuzlayıcı muadillerini de teorileştirerek öncüllerinin eksikliklerini gidermeye çabalamıştır. Bu husustaki temel tezi sayılmama biçimlerinin, bir kişinin öznelerarası kazanmış olduğu özilişkisinin hangi aşamasının yaralandığı ya da tamamıyla tahrip edildiği ölçütü üzerinden birbirinden ayırt edilmesi gerekliliğidir.¹⁷⁹ Böylelikle Honneth'in tanınma ilişkilerini

¹⁷⁸ Joel Anderson, Axel Honneth, 'Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice', 2014, sy.1.

¹⁷⁹ Honneth, 2015, sy.156-157.

ayırıldığı üç düzeyden ilkinde gelmiş bulunmaktayım. Bireylerin yakın çevreleri ekseninde gelişen bir tanınma ilişkisi olarak sevgi, diğer düzeylerdeki tanınma ilişkisinin gerçekleşmesi için gerekli koşuldur. Bu sebeple bir sonraki alt başlığı bireyin tikel tanınma ilişkilerine ayıracağım.

2.2.2. Birey

Honneth sevgiyi erotik ilişkilerin dar kalıplarının ötesinde bir kullanım alanına kavuşturur. Ona göre sevgi ilişkileri; erotik ilişkiler de dahil olmak üzere arkadaşlıklar, ebeveyn-çocuk ilişkileri gibi az sayıda insanı içine alan ancak çok güçlü duygularla beslenen tüm birincil ilişkilere işaret eder.¹⁸⁰ Tanınmanın ilk düzeyinin tezahür ettiği bu tür ilişkilerde, ilişkinin dinamiği somut ve doğal ihtiyaçlardır. Söz konusu bu ihtiyaçların güdülemesiyle bireyler arasında bir karşılıklı bağımlılık ilişkisinin farkına varılır. Bu aşamada tanınma oluşagelen somut ve doğal ihtiyaçların onaylanması ve akabinde doğrudan giderilmesi biçiminde gerçekleştiği için, tanınmanın niteliği duygusal bir onay ve teşvik karakterindedir.¹⁸¹ Sonuç olarak ilişkilerin niteliğinin sevgiyle belirlendiği tanınmanın bu düzeyinde, öznelere karşı takdir duygusunu geliştiren, somut ötekinin bedensel varoluşudur. Dolayısıyla birincil ilişkilerde tanınma, Hegel'in bir 'yabancıda kendi olmak' şeklinde tabir ettiği durumun zuhur etmesidir.¹⁸²

Psikanalizin eski ve yeni bilgilerini karşılaştıran Honneth, erken çocukluk döneminde bağımlılık ve bağımsızlık arasındaki bir gerilimi tanınma bağlamından yeniden değerlendirir. Nesne teorisini bu bağlamda en uygun perspektif olarak gören Honneth, bunun aracılığıyla karşılıklı tanınmaya özel bir etkileşim ilişkisi olması açısından açıklık kazandırmaya çabalar.¹⁸³

¹⁸⁰ Honneth, 2015, sy.159.

¹⁸¹ A.g.e. 159.

¹⁸² Hegel'den aktaran Honneth,2015, sy.159.

¹⁸³ A.g.e. sy.160.

John Bowlby'nin insanın varoluşun ilk aylarında yaşadığı kişiler arası deneyimin yaşamın ilerleyen evrelerindeki tüm kişiler arası ilişki biçimlerini etkilediği yargısına katılan Honneth¹⁸⁴, bu sebeple tanınmanın ilk kez gerçekleştiği sevgi ilişkilerine odaklanmayı gerekli görür.

Freud'un temsil ettiğini ifade ettiği Ortodoks psikanalizin karşısında, kendini yeni psikanalitik arayışların yanında konumlandıran Honneth'e göre Ortodoks psikanaliz, sosyalleşme sürecinin bebeğin ilk kişisel temaslarında gerçekleştirdiği duygusal deneyimlere büyük oranda bağlı olduğunun keşfedilmesine rağmen, psikolojik gelişimi libidinal itkilerle ben arasındaki dar alana sıkıştıran monolojik bir karaktere sahip olduğundan eleştirilmelidir. Sonuç olarak, psikanalizin kavramsal kapsamının sosyal ilişkilere gereken ağırlığı vermek suretiyle diyalojik kılınarak geliştirilmesi gerekliliğini vurgulayan Honneth; patolojileri, ego ve id arasındaki iç çatışmalarla açıklamak yerine, bebeğin ötekiyle -genelde anneyle- arasındaki ilişkinin bozukluğuna odaklanarak açıklama çalışır.¹⁸⁵ Örneğin psikolojik bir patoloji olarak tanımlanan narsistik kişilik bozukluğu bu minvalde açıklanmaya çalışıldığında ortaya çıkan sonuç, bebekler ile onların bağlanma figürleri olan ötekiler arasındaki ilişkilere bağımsız bir önem verilmesi gerektiğidir. Bu noktada Honneth nesne ilişkileri teorisinin erken çocukluk deneyimlerini kavramaya yönelik çabası sebebiyle tanınma teorisine dahil eder. Daha açık bir ifadeyle; nesne ilişkileri ekolü, başarılı duygusal ilişkiler kurulmasını erken çocukluk döneminde kazanılan bağımlılık ve bağımsızlık arasında denge kurabilme yeteneğiyle ilişkilendirmesi sebebiyle sevgiyi belli bir tanınma biçimi olarak kavramsallaştıran tanınma teorisi için uygun kılar.¹⁸⁶

Honneth nesne ilişkileri ekolünü tanınma teorisine entegre ederken birbirine paralel iki soyutlamayı akla getirmek gerekmektedir. Nasıl ki liberal teori bireyi içinde şekillendiği toplumsal ilişkilerin dışında ele alıyorsa, Ortodoks psikanaliz de çocuğu tüm bağlanma figürlerinden soyutlayarak bağımsız bir birim olarak incelemeye çalışarak çocuk ve onun psikolojik gelişimine dair yanıltıcı bir tablo ortaya çıkarır. Bu anlamda hem çocuğu psikolojik gelişimi hem de kişinin bireyselliği tanınma teorisinin

¹⁸⁴ A.g.e. sy.161.

¹⁸⁵ A.g.e. sy.162.

¹⁸⁶ A.g.e. sy.163.

içinde her daim diğer öznelerle ve yapılarla ilişkiselliği içinde değerlendirilmek durumundadır. Sosyal ilişkiler ile bireysel gelişimin arasındaki ilişkiyi anlamak ancak bu şekilde mümkündür.

Yukarıdaki ara yüzden sonra bağımlılık ve bağımsızlık arasındaki denge, narsisizm sorunu, yaralanabilirlik ve yaralanabilirliğin birincil ilişkilerdeki deneyimsel yansımalarını Winnicott'un düşünsel katkılarıyla birlikte Honneth'in nasıl yorumladığına geçebilirim.

Yukarıdaki narsisizm bölümünde Winnicott'un geçiş nesnesi aracılığıyla erken çocukluk döneminde gelişen narsistik evrenin nasıl atlatıldığına dair geniş bir açıklamasını aktardığımdan burada özet bir şekilde geçelim. Her ihtiyaç duyduğunda annesini yanında bulan bebek onun kendisinden bağımsız bir nesne olduğunu bilincine varamayarak bir tüm güçlülük hissine kapılıyordu. Anne tarafından da bağımsız sosyal çevrenin farkına varılması yerine tüm dünyasını bebeğin kaplaması sonucunda karşılıklı geliştirilen ve bir bütünlük yanılması yaşıtan simbiyotik bir ilişki meydana geliyordu. Ancak anne ve bebek arasındaki bu narsistik evre anne yerine geçecek bir geçiş nesnesi aracılığıyla her iki özneye de –başlangıçta kısmi ancak giderek artarak- bağımsızlık kazandırıyor. Winnicott tarafından normal seyri bu şekilde çizilen birincil ilişkiler farklı bir şekilde işlediğinde, yani ihtiyaçların onaylanması ile ortaya çıkan bir tanınma yerine tanınmama ilişkisi ile başlar ve süre giderse ortaya çıkacak durum Honneth'in ilgi alanını oluşturmaktadır.

Tanınmanın birinci düzeyinde kişinin kendine yönelik pozitif nitelikli özilişkisinin özgüven olduğunu yukarıda belirtmiştim. Tanınmanın nihai amacı kişinin kendini gerçekleştirme olduğunu hatırladığında; özgüveni, bireyin öznel birtakım niteliklerinin kişilerarası bildirimini utanç duymadan gerçekleştirme kapasitesi olarak tanımlarsak;¹⁸⁷ birincil ilişkilerde kişinin özgüvenini ortadan kaldıracak bir tanınmama biçimleri yok sayma, aşağılama, taciz ve tecavüz gibi çeşitli negatif nitelikli deneyimler, bireyin kendine dair duygu ve düşüncelerini kendisi için şüpheli duruma

¹⁸⁷ Honneth, Anderson, 2014, sy. 5.

getirecek ve kendi arzularını yönetme kabiliyetlerini yitireceklerdir. Bu aşamada artık kendini gerçekleştirmenin temeli olan özerklikten bahsetmek imkansızlaşır.

Kimliğin dinamik bir süreç olduğu göz önüne getirildiğinde, kişinin kimliğini ifade eden kimi öz niteliklerini ve yapıp etmelerini utanç duymadan kişilerarası bildirme kapasitesi olarak tanımladığım özgüvenin, bu durumda, bir kere kazanılmış ve bir daha kaybedilmeyecek bir şey olmadığı ortaya çıkmaktadır.¹⁸⁸ Bu durumda kendini gerçekleştirmenin yegane koşulu olan özerkliğin korunması için özgüvenin yeniden ve yeniden üretilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla, birincil ilişkilerin gerçekleştiği temel mekanlar olan ev, iş yeri, mahalle gibi yerlerde özgüvenin yeniden üretilmesini sağlayacak birincil tanınma ilişkisinin sağlanması bir zorunluluk olmaktadır. Kanımca bu iki kanaldan ve eş anlı olarak yapılabilir. İlki bireysel sayılmama biçimlerini suç kapsamına alan hukuksal bir düzen kurulabilir. İkincisi ise hukuk öncesi motivasyonları dönüştürecek ahlaki ilkelerin benimsenmesi olabilir. Bir sonraki başlıkta tanınmanın ikinci düzeyi olarak hukuk/devlet başlığına geçtiğimde Honneth'in hukuku önceki cümleden aktardığım işlevin çok ötesinde kullandığını gösterecek olsam da bundan hukuk ile birincil ilişkilerin bağlantısı olmadığı ortaya çıkarılmamalıdır. Tam aksine, tanınmanın üç düzeyi birbiri ardı sıra gerçekleşen aşamalar olarak değil ancak tanınmanın bütününde eş anlı gerçekleşen farklı yüzleri olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla şimdi ikinci tanınma düzeyini birinciyle ilgili ve onu aşan yönleriyle değerlendirmeye geçebilirim.

2.2.3. Hukuk

Honneth'in tanınmanın ikinci düzeyi olarak kavramsallaştırdığı hukuki tanınma düzeyi temelde “prosedüralizm” olarak tanımladığı liberal adalet teorisinin karşısına konularak şekillendirilmiştir. Detaylarına girememekle beraber kabaca bu adalet teorisinin dağıtımı merkeze alan ve bireyin özerkliğini sağlama almak için refahtan adil bir pay almasının yeterli olacağını savunan bir perspektif olduğunu ifade

¹⁸⁸ A.g.e. sy.7.

edebilirim. Ancak Honneth'a göre sosyal çatışma artık dağıtılabılır mallar için değil ancak dağıtılamaz mallar için yapıldığından¹⁸⁹ adaleti dağıtım eksenine sıkıştıran bu anlayış çeşitli sebeplerle hor görülen pek çok kesimin adalet düzeninin dışında bırakılmasına yol açmaktadır. Bu bağlamda, tanınma arzusu bir hak talebi şekline bürünür. Tanınma mücadelesinin sonunda hakların genişleyen kapsamı, iki yönlü bir hareket meydana getirir. İlk yön, 'maddi refah yasal düzene eklenir' ve bireylerin öznelerarası ilişkilere girerken içinde bulunduğu farklılıkların göz önüne alınabileceği bir hukuki yapı oluşur. İkinci olarak ise, o güne kadar toplumun daima dışına itilmiş grupların yasal düzende görünür olması anlamına gelmektedir.¹⁹⁰ Söz konusu ilişkinin sonunda bir kişi tanınma kazanmışsa kendine yönelik özilişki biçimi özsaygı biçimini almaktadır ki bu da kişinin kendini ahlaki yönden en az diğerleri kadar yetkin bir kişi olduğu çıkarımına götürür.¹⁹¹

Bireyin kendine yönelik özilişkisini özsaygı olarak kurmasının temelinde herkesin evrenselleştirilebilir çıkarlarının eşit bir şekilde uygulanabileceği bir hukuk sisteminin işleyişi yatar. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, Honneth'in sözcükleriyle:

“Kendimizi icra edilebilir iddialara sahip hak sahipleri olarak anlamamız için, bir başka deyişle, kendimizi hukuki özneler olarak tanımamız için bize, ötekileri hakların taşıyıcısı olarak tanımak için zorunlu olan görevler yükleyen bir genel normal sisteminin mevcut olması gerekir.”¹⁹²

İşte tam olarak bu anlamda hakların karşılıklı tanınması zorunlu olarak genelleştirilmiş bir öteki durumunun zorunlu kılma işlemidir. Sonuç olarak, ancak bu koşullar altında birey kendine ve ötekilere, talepleri karşılanacak hak sahipleri olarak saygı duyabilir.

Honneth de evrensel çıkarların hukuki temsili ile tanınma arasında doğrudan bağlantı kurar ve bunu şöyle ifade eder:

¹⁸⁹ Hirschman'dan aktaran Honneth, 2014, sy.243.

¹⁹⁰ A.g.e. sy.250.

¹⁹¹ A.g.e. sy.250.

¹⁹² Costas Douzinas, **İnsan Haklarının Sonu**, Dipnot Yayınları, Ankara, 2015, sy.302.

“Hukuk sistemi bundan böyle tüm toplum üyelerinin evrenselleştirilebilir çıkarlarının ifadesi olarak anlaşılabilirdir; öyle ki sistemin taleplerine göre istisna ve ayrıcalık kullanımına artık izin verilmemelidir...Hukuk özneli kendilerini, aynı yasaya itaat etmekle, bireysel özerklik içerisinde karşılıklı olarak ahlaki normlar üzerine akli olarak karar verme yetisine sahip kişiler halinde tanırlar.”¹⁹³

Tanınmanın bu ikinci düzeyinde bireyin kendine yönelik pozitif özilişki kurmasını engelleyen ya da bu ilişkiyi zedeleyen sayılmama biçimlerini incelemek gerekirse, Honneth’e göre bu, kişinin ahlaki özsaygısını etkileyen aşağılanma deneyimlerinde aranmalıdır.¹⁹⁴ Buna göre, ikinci düzeyde kişisel olarak sayılmamadan kasıt, ‘bir öznenin belli haklara sahip olmaktan bir toplumun içinde yapısal olarak mahrum bırakılmasıdır.’¹⁹⁵ Böylelikle burada sayılmama, birinci düzeydeki gibi kişisel özerkliğin şiddet içerikli bir kısıtlanmasının ötesinde, kişinin yetkinliğini ve ahlaki olarak eşit haklara sahip olma imkanını şüpheli kılar.¹⁹⁶ Bu hak yoksunluğu sonucunda kişi öznelerarası ilişkilerinde sürekli bir biçimde yara almaya başlar. Yasal yollardan ihtiyaç ve arzuların talep edilmesinin önü kapandığında, kişi yasal düzlemin içinde veya dışında fark etmeksizin, bir mücadele içine girer ki bu da suç fiilinde karşılığını bulur.

Hukuki düzlemde tanınmamanın yarattığı negatif özilişki ve bunu suç ile birlikte düşünmek, bir tanınma düzeyi olarak hukuki tanınmanın önemini anlamamızı kolaylaştırır. Tanınmanın ‘bilişsel saygı’ biçiminde gerçekleştiği ikinci düzeyde, bireyin tanınmama biçimi, bir hak öznesi olduğunun reddedilmesi ve hak mahrumiyetiyle birlikte gerçekleşen bir dışlama mekanizmasıdır. Bu gerçekleştiği takdirde, birey özsaygı biçimini alan pozitif bir özilişki gerçekleştirmek yerine, sosyal bütünlüğünün her daim tehdit altında olduğu özsaygıdan yoksun ve tepkisel bir yaşam sürer.¹⁹⁷ Suç özsaygıdan yoksun bireyin, kendi ahlaki sorumluluğunu kapsayacak kadar geniş olmayan hukuk sistemini genişletmeye çalışan tanınma mücadelesinin bir

¹⁹³ Honneth, 2015, sy.182-183.

¹⁹⁴ A.g.e.. Sy.219.

¹⁹⁵ A.g.e. sy.219.

¹⁹⁶ A.g.e. sy.220.

¹⁹⁷ A.g.e. sy.214.

boyutunu teşkil etmektedir. Ya da farklı sözcüklerle ifade etmek gerekirse “hukukun ürettiği saygı eksikliği suça yol açar.”¹⁹⁸

Suçların tikelliği ve hukukun soyutluğu burada karşı karşıyadır. Soyut hukukun biçimsel çerçevesinde bireylerin ait olduğu kimlik örüntüleri onların farklı öyküsel tarihlere sahip olmasını sağlasa da, prosedürel adalet tahayyülü bunları anlamaktan uzak kaldığı için, suçun mahiyetini anlamakta başarılı olamaz. Honneth, hukuku tanınma perspektifinden ele aldığı anda suçu iki yönden ele alabilme imkanına kavuşmuştur. İlk olarak suç, hukukta bireysel bağlam, ihtiyaç ve arzuya daha büyük hassasiyet gösterilmesi gerektiğine işaret eder. İkinci olarak ise suç, hukuktan maddi eşitliğe daha fazla yönelmesini ister.¹⁹⁹ Bu anlamda suçlu ile mağdur arasındaki çatışma hukuki yapıyı sorgulamaya götüren ve yukarıdaki iki çıkarımın göz önünde bulundurulmasını gerektiren, sonuçta ise hukukun ilerlemesini sağlayacak önemli ahlaki ilkeler ihtiva etmektedir. Ancak, yine de bir ikazı yapmayı yerinde görüyorum. Tanınma perspektifinden suçun yukarıdaki şekilde ele alınışı, okuyucuyu hukuki yapının bireylerin tikel yaşamlarına saygı duyulmasının bir ifadesi olduğunu konusunda yanıltmasın. Honneth’e göre söz konusu olan tikellikleri kucaklayan bir hukuki yapı kesinlikle değildir. Ona göre, tanınma ilişkisinin bu biçimi, ‘ötekinin yaşamını deneyimlemeyi mümkün kılan’²⁰⁰, bireyin ötekine ve onun dolayısıyla kendine saygı duymasını sağlayan bir tür empati duygusunu ortaya çıkaran evrensel bir düzlemdir. Tartışmamın temel unsurunun bireyin kendini gerçekleştirmesinin asli unsurlarından birini teşkil eden özerklik olduğu akla getirildiğinde, hukuki yapının özerkliğe karşı konumu, tanınmanın ikinci düzeyinin nasıl kilit bir rol aldığını kanıtlamaktadır. Bireyin topluluğuyla kurduğu anlamsal bütünlüğün korunması şartıyla, hareket özgürlüğünün hukuksal güvence altına alınması, bireyin ait olduğu dünyanın ahlaki ilkelerini engellere maruz kalmadan benimsemesini ve bu ilkelere göre değerlendirilmesini olanaklı kılmaktadır.²⁰¹

¹⁹⁸ Douzinas, 2015, sy.303.

¹⁹⁹ A.g.e. sy.305.

²⁰⁰ Honneth’ten aktaran Douzinas, 2014, sy. 305.

²⁰¹ Axel Honneth, ‘Liberalizmin Sınırları: Günümüzde Birleşik Devletler’deki Siyasi Ahlak Üzerine’, İçinde: **Liberaller Cemaatçiler**, Ed: Andre Berten Pablo da Silveira Herve Pourtois, Dost Yayınları, Ankara, 2006, sy. 299.

Tanınma ilişkisinin ikinci düzeyinin hukuki zeminde gerçekleşmesi, bu ilişkiyi devlete sıkıca bağlamaktadır. Yani hukuk, devletin demokratik etkileşimler aracılığıyla yasalar oluşturan bir otorite olarak tanınma ilişkilerinin koşullarını yönlendirebildiği toplumsal bir alan olarak da tasavvur edilebilir.²⁰² Bu anlamda hukukun öznesi olan bireyler hukuki tanınmayı yurttaşlık kategorisi içine girmeden elde edemezler. Devlet bu yurttaşlık kategorisini, öznel hakların üzerinde yaptığı değişikliklerle, bu hakların dışında varlığını sürdüren marjinal sosyal grupların bu haklara erişimini sağlayıp hukukun kapsamını genişleterek gerçekleştirir. Dolayısıyla hukuki tanınma ilişkisinde öznelerarasılığı oluşturan özneler birbirini karşılıklı özgür ve karşılıklı eşit olarak tanıyan yurttaşlardır. Hukuki tanınma biçimindeki devletin bu failliği Honneth'i, adaletin gerçekleşmesini bir devlet faaliyeti modeline göre düşünmeye götürür.²⁰³

Metnimdeki ilerleyen tartışmalara katkı sağlaması için Honneth'in tanınma ilişkilerinin ikinci düzeyi olarak hukuki tanınmayı nasıl kavramsallaştırdığını özetlemek istiyorum. İlk olarak Honneth için, adaleti yalnızca bölüşüm şemaları üzerinden kavramsallaştıran hukuk anlayışlarının terk edilmesi söz konusudur. Çünkü toplumsal arenada yeni kimliklerin ortaya çıkması ve sosyal çatışmanın kaynaklar için değil ama belirli kimliksel niteliklerin kabul edilmesi için yapılması, adalet anlayışını bölüşümün dar kalıbında düşünmeyi zararlı kılmaktadır. Dolayısıyla bölüşüm her şeyin kendisine referanslar belirlendiği bir ilke olmaktan çıkacak ve “tanınma ilişkilerinin ahlaki çerçevesine bağlı bir değişken” derekesine inecektir. İkinci olarak, hukuk kurgusal bir sürecin inşası yerine; yani soyut ve biçimsel, özneyi diğer öznelerden yalıtılmış bir biçimde tahayyül eden ve hukuki düzenlemeleri buna göre belirleyen anlayışın yerine, tanınmanın ilişkiselliğini göz önünde bulunduran ve bu anlamda özneler için oluşagelen ahlaki normların tarihsel kökenini açığa çıkarabilen normatif bir yeniden inşaya tabi tutulmalıdır. Üçüncü olarak, hukuk devletin düzenleyici misyonuna odaklanmaktan vazgeçilmeli, devlet dışı failer ve organizasyonlar merkezleştirilmiş tarzda dikkate alınmalıdır.²⁰⁴ Böylece bireysel

²⁰² Honneth, 2018, sy.74.

²⁰³ A.g.e. sy.74.

²⁰⁴ A.g.e. sy.77-78.

özerklik her türden monolojik odağın tahakkümünden kurtulup öznelerarası bir zeminde değerlendirilebilir.

Hukuk, tanınma ilişkilerinin çok önemli bir sacayağını teşkil etse de, özneler hukuki ilişkilerin ötesinde, sosyal alanın bambaşka alanlarında da etkinliklerini sürdürürler. Dolayısıyla devletin hukuki düzenlemelerinin kapsamadığı, hatta kapsadığı takdirde tahakküm ilişkilerinin başlamasının kaçınılmaz olduğu bu alanlardaki ilişkiler için farklı bir tanınma kavramı devreye girer. Diğer alt başlığı bu ilişkiyi incelemeye ayırıyorum.

2.2.4. Toplum

Bireyin sağlıklı bir özilişkiye erişebilmesinin koşulu, duygusal ilgilerinin takdiri ve hukuki haklarının onaylanmasının ötesinde, onların kendilerine has somut özelliklerinin ve yetilerinin toplumsal alanda olumlu bir şekilde değerlendirilmesini de gerektirir. Honneth, Hegel ve Mead'ın birbirine paralel olarak yaptığı açıklamaların ışığında şu çıkarımda bulunmaktadır: tanınmanın bu evresinde ortak bir değerler kümesinin öznelerarası ilişkilerde varlığı, bir ön koşul olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü bireyler birbirlerinin ötekileri olarak, kendi yeti ve özelliklerinin ancak ötekilerin yaşamında pozitif katkı ve anlam oluşturunca niteliğine vurgu yapan değer ve amaçlara kavuşmayı başarması durumunda, bireyselleşmiş kişiler olarak karşılıklı değer vermeye dayanan bir ilişki kurabilirler.²⁰⁵ Dolayısıyla Honneth ikinci tanınma düzeyinde evrenselliği yakalamaya çalışırken, üçüncü tanınma düzeyinde farklılığın peşine düşmektedir. Farklılıkların öznelerarası biçimde bağlayıcı olması nedeniyle evrensel dile getirilişi, daimi değişkenlik arz eden bir etik değerler ve amaçlar çerçevesini gerektirir.²⁰⁶ Etik değerler ve amaçlar çerçevesinden kasıt, özellik ve yetilerin sosyal değerinin tanınması için başvurulduğu bir referans sistemidir. Bu

²⁰⁵ Honneth, 2015, sy.201.

²⁰⁶ A.g.e. sy.202-203.

referans sistemi bireyler toplumun içine doğdukları anda zaten orada bulunmaktadır ancak tarihsel değişime açık bir şekilde varlığını sürdürür.²⁰⁷

Bireyin özellik ve yetilerinin üçüncü düzeyde tanınması sonucu kendiyi kurduğu özilişkiyi Honneth özdeğer olarak kavramsallaştırır. Özdeğer, kendini gerçekleştirmenin sağlıklı bir şekilde tamamlanması için üçüncü bütünleştirici ilişkiyi teşkil eder.²⁰⁸ Bu özilişki aracılığıyla bireyler, kendi özelliklerine ve yaptıkları işlere toplum nezdinde biçilen değeri fark ettiklerinde, sosyal dayanışmanın geleneksellik sonrası durumunda, diğer bireylerle simetrik bir tanınma ilişkisinin içine girer.²⁰⁹

Tanınmanın üçüncü düzeyi, ortak görevler ve sorumlulukların bileşimine dayanan bir sosyal deneyim olduğu için, hem etik kaygıların bilişsel bir öge hem de dayanışmayla ilgili duygusal bir boyut içerir.²¹⁰ Bu unsurlar bireylerin karşılıklı olarak birbirini tanımaya olanak sağlayan etik normlar meydana getirirler. Honneth söz konusu etik normlara dair şu açıklamada bulunur:

“Bireylerin karşılıklı olarak birbirlerinin bireyliklerini tanımaya olanak sağlayan bu etik normlar, geleneksizleştirme sürecine açıktır; bu geleneksizleştirme sürecinde, söz konusu normla genelleştikçe hiyerarşik ve kuralcı niteliğinden sıyrılırlar. Bu yüzden dayanışmaya bağlı tanınma ilişkisi eşitlikçi fark prensibini barındırır; bireyleşmiş öznelerden gelecek baskı sonucunda, bu prensip iyice gelişebilir.”²¹¹

Tanınmanın üçüncü düzeyini yönlendiren ilkeyi ‘normatif itibar ilkesi’ olarak belirleyen Honneth’e göre bu, çağdaş toplumlarda başarı ilkesi olarak cisimleşir. Farklı bireylere hitap edebilmesi için her daim değişebilmesi gereken bu ilke soyut olmak durumundadır. Ama somut bireylerin somut faaliyetlerine itibar payesi vermenin gereksindiği zamanlarda somut bir şekilde de ortaya konabilmelidir. Çağdaş toplum bir çoğulluk alanı olduğundan, soyut ya da somut olması fark etmeksizin her bir farklı zamana ve her bir farklı birey ve grup için söz konusu olan normatif itibar

²⁰⁷ A.g.e. sy.203.

²⁰⁸ Göksel, 2019, sy.66.

²⁰⁹ Honneth, 2015, sy.214-215.

²¹⁰ Honneth, 2014, sy.251.

²¹¹ A.g.e. sy.251.

ilkesi ya da başarı ilkesi değişen yorumlarla her daim zenginleştirilmek durumundadır.²¹²

Tanınmanın üçüncü düzeyindeki tanınma ilişkisi olarak bireyin kendine has özellik ve yetilerine sosyal değer verme; sayılmama biçimi olarak, bireyin kendine has özellik ve yetilerinin toplumda yarattığı anlamın ve verdiği katkının yok sayılması, aşağılanması biçimini alır. Bu sayılmama biçimini bireyin toplumsal onurunu ve kendisiyle kurduğu olumlu özilişki olarak özdeğeri tehdit eder.²¹³ Bunun sonucunda bireyler 'kendi yaşam akışlarıyla topluluklarının sınırı içinde olumlu bir anlamın denk düştüğü bir şey olarak ilişki kuramazlar.'²¹⁴

Tanınmanın yukarıda açıklamalarını vermeye çalıştığım bu üç farklı düzeyi, kişinin kendini gerçekleştirme için eş anlamlı olarak sürekli gerçekleşmek ve yeniden gerçekleşmek durumundadır. Honneth için tanınma ancak bu üç düzeyin bütünsel gerçekleşmesi sonucu gerçekleşebilmektedir.

2.3. SONUÇ

İkinci bölümün başında tanınma kavramı üzerindeki tartışmaları yoğunlaştıran makalenin yazarı olduğu için Taylor'un tanınma perspektifini özet bir şekilde vermeye çalıştım. Metnimin bu kısmında Honneth ve Taylor'un teorilerinin kısa bir karşılaştırmasını verip, üçüncü bölümde yapacağım tartışmanın temel motiflerini belirlemek istiyorum.

Öncelikle Taylor da Honneth de kimliğin diyalojik bir süreç sonucu oluştuğunda hatta kimliğin kendisinin dahi bir süreç olduğu konusunda hemfikirdir. Ancak Taylor tanınmanın çokkültürcü politikalar çerçevesinde gerçekleşmesini öngören bir teori ortaya koymuşken²¹⁵; Honneth üç düzeyli bir tanınma şeması

²¹² Göksel, 2019, sy.70-71

²¹³ A.g.e. sy.214.

²¹⁴ A.g.e. sy.215.

²¹⁵ A.g.e. sy.57.

içerisinde daha karmaşık bir teorik yapı ortaya koymuştur. Bu yapıda bireysel, hukuki ve toplumsal tanınma evrelerinin ayrı ayrı değerlendirildiği bir teorik şemayla Taylor'un perspektifini genişlettiğini söylemek mümkündür.

Çokkültürcü politikalara yapılan vurgunun zorunlu sonucu olarak Taylor grup kimliklerinin birey kimliği silikleştirdiği bir teorik vizyon ortaya koymuşken; Honneth tüm vurguyu öznelerarasılık kavramına verdiği için bu teorik tuzığa düşmekten kurtulmuştur. Ancak Honneth'in ortaya koyduğu tanınma teorisinin de kendine içkin birtakım sorunları vardır. Metnimin bu kısmında bu sorunları tespit etmekle yetineceğim. Son bölüm hem bu sorunları açımlayacağım hem de olası çözüm önerilerimi ortaya atacağım.

Honneth'in birey – devlet – toplum şemasını takip etmekte fayda var. Nihayetinde yapacağım şey teoriye bir katkı olarak değerlendirilmelidir. Öncelikle, Honneth'in tanınma teorisinde sıklıkla duyduğumuz etik ilkelerin muğlaklığı üzerinde duracağım. Her üç düzeyde de temel belirleyici olarak işlev gören bu normatif/etik ilkelerin detaylı bir seriminin yapılmaması, kanımca tanınma teorisinde bir muğlaklığa yol açmaktadır. Bu muğlaklık ise herhangi bir düzeydeki tanınmanın yetersizliğini belirlememizde sorun yaratmaktadır. Dolayısıyla üçüncü bölümde tanınmanın etik ilkelerinin detaylı bir tartışmasını yapacak ve bunun için Levinas'ın etik felsefesinden faydalanacağım. İkinci olarak, Honneth'in ikinci düzeyde evrenselliği üçüncü düzeyde ise farklılığı yakalamanın peşine düştüğünü ifade etmiştim. Ancak hukuki tanınmanın teşkil ettiği evrensellik hala liberal temeller üzerinde yükselen bir evrensellik olduğundan, aslında bir sahte evrenselliktir. Hukuki tanınmanın bu liberal zemini Taylor'un ortaya koyduğu çokkültürcü tanınma teorisinden bir geri dönüş olarak bile yorumlanabilir. Çünkü tanınmayı bir kendini gerçekleştirme meselesi olarak ortaya koyduğumuzda bölüşüm ve kimlik olarak adlandırılan iki yönünü kabul ettiğimi vurgulamıştım. Bunlarda birincisi kendini gerçekleştirmenin sosyo-ekonomik kapasitesini ifade ederken, ikincisi ise kimlik-farklılık bağlamında bireylerin anlam ufuklarına işaret ediyordu. Bundan hareketle bireyleri, ait olduğu topluluğun değişken ama yerleşik değerlerinin yarattığı anlam ufkundan koparıp liberal hukukun soyut ve yalıtık alanına çektiğimizde tanınmanın temel sacayaklarından biri ortadan kalkmış oluyor. Üçüncü olarak, tanınmanın üçüncü düzeyi olan faaliyet ve yetilerin sosyal

olarak tanınması söz konusu olduğunda, bu konu postmodern koşullarla birlikte düşünülmek durumundadır. Bireyler ve grupların iş olarak görülen ve görülmeyen eylemlerinin toplum tarafından gördüğü itibar, içinde bulunduğumuz sosyo-ekonomik düzen içinde düşünüldüğünde tanınmayı mümkün kılmamaktadır. Dahası toplumun büyük çoğunluğunu teşkil eden bireyler kendine özgü niteliklerini ortaya koyacakları ve toplumsal bir katkı olarak değer görecektir bir işten dahi yoksundur. Dolayısıyla bu düzenle tanınma arasındaki ilişki de radikal anlamda bir eleştiriye tabi tutulmalıdır.

Honneth'in tanınma teorisinin dolaylı olarak kendi içinde taşıdığı eleştiride de gördük ki Taylorcu çokkültürcülük de bireysel kimliği topluluk kimliğinde silikleştiriyordu. Yani Taylor'da birey ile topluluk arasında kurulan güçlü bağ, bireyin otonomisini tahrip edecek denli etkiliydi. Bu durumda kişinin bireysel kimliğini, topluluk kimliğini ve sosyo-ekonomik kapasitesini eşanlı olarak sağlayabilen bir tanınma teorisi ortaya koymak gerekmektedir. Bu tezin Honneth'in teorisine yapacağı katkı, tezin bu dönüşümüyle birlikte tanınma ilişkilerini anlamaya dair daha geniş bir perspektiftir.

Tanınmanın üç düzeyini sabit tutmak koşuluyla birincisine tikellik alanı, ikincisine çoğulluk/farklılık alanı, üçüncüsüne ise evrensellik alanı diyeceğim. Üç düzeyinde birbirleriyle ilişki olduğu göz önünde tutulmak kaydıyla; ilk düzeyde birey-birey ilişkileri ekseninde Levinas etiğini bir tanınma etiği olarak sunacağım. Bu ilkeler tüm tanınma düzeylerinin çelişmeyeceği ilkelere işaret edecek. İlkeleri her insanın yaralanabilirliği üzerinden değerlendireceğim için tikel/evrensel bir boyutu da olacak. İkinci düzeyde hukuki tanınmayı çokkültürcü politikalar ekseninde değerlendireceğim. Böylece anlam ufkunun üstündeki tehdidi ortadan kaldırmaya çalışacağım. Bireyin toplulukta silikleşmesi olasılığı, yani topluluğun birey üzerindeki aşırı etkisi tanınmanın birinci düzeyine yerleştirecek olduğum temel etik ilkeye ters düşeceğinden ortadan kalkmış olacaktır. Üçüncü düzey, insanın emek faaliyetine ve postmodern zamanlardaki durumuna odaklanacak. Emeği antropolojik bir kategoride değerlendireceğim için de tümel/evrensel bir tanınma kategorisi olarak ortaya koyacağım.

Bu teorik katkıyı somut bir düzleme taşımak ve –tabir uygunsa- sağlamasını yapmak adına birinci bölümde betimlemesini yapmaya çalıştığım postmodern sosyolojik durumla birlikte düşünmeye çalışacağım. Yani Honneth’in tanınma teorisini sosyal gerçeklikle tanıştıracam. Böylece onun ortaya koyduğu ideolojik ve ahlaki tanınma kavramlarını eksen kabul ederek, kendi tanınma teorisinin postmodern sosyal durumla karşılaştığında hangi eksene yakın olduğuna dair içkin bir eleştiri geliştireceğim.

Honneth’in bu üç düzeye yönelik bahsettiğim konulara cevapları eşliğinde yürüteceğim tartışmada, tanınmayı bir kendini gerçekleştirme sorunu olarak ele aldığımızda; tanınma düzeylerinin bu şekilde düşünülmesinin ondaki narsistik öğelerin ortadan kaldırılmasına yönelik katkısının görüleceğine inanıyorum.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NARSİSTİK SINIRLARIN BELİRLENMESİ

3.1. GİRİŞ

Metnin bu üçüncü ve son bölümünü Honneth'in teorisindeki narsistik unsurları tespit ederek ve bunları ortadan kaldırmak için çeşitli öneriler ortaya atarak değerlendireceğim. Ancak bunun için teorinin narsisizmi olarak kastettiğim olguyu ortaya koymak ve netleştirmek durumundayım.

İlk bölümde psikolojik bir olgu olarak narsisizmi incelerken dikkat çekmek istediğim temel olgulardan biri, narsisizmin yanılmalı bir bütünlük olarak da görülebileceğiydi. Bu yanılmalı bütünlük varlığını dış dünyanın gerçekliğine sırtını dönen bir özneleşmeye borçluydu. Teorinin narsisizminden kastım da tam olarak bu ifadeye paralel şekilde dış dünyanın gerçekliğine sırtını dönmesidir. Dış dünyanın gerçekliği dediğimde, dikkat çekmek istediğim esas hususun, farklı unsurlarla örülü ve bütünlük ihtiva eden öğelerle birlikte bütünlük arz etmeyen öğelerin de bir arada bulunduğu ve karmaşık ilişkiler içine girerek varlıklarını çeşitli değişimlerle sürdürdüğü bir var oluş sahasıdır. Bu anlamda basit bir karşılaştırma yaparsak; narsisizm niteliği taşıyan bir unsurla bu niteliği taşımayan unsur arasında, birincinin statik ve ikincinin dinamik olması biçiminde tezahür eden temel bir ayrım ortaya koymak mümkündür. Bir teorinin narsisizmin temel niteliklerinden biri olarak değerlendirdiğim statikliği nasıl veya hangi araçlarla taşıdığı konusuna gelince; bu nitelik, teori oluşturulurken kullanılan ve yeniden içeriklendirilen ya da içeriklendirilmeyen kavramların aracılığıyla oluşturulur ve taşınır. Bu durum üç şekilde gerçekleşebilir. İlk olarak, kavramların –narsistik bir içerikle donatılsın ya da donatılmasın- bir araya gelmesiyle oluşturulan teorinin temeli ve bütünü narsistik olabilir. İkinci olarak ise, teorinin temeli veya bütünü narsistik olmasa dahi kullandığı kavramların içeriği gereği narsistik olabilir. Son olarak ise hem kavramların içeriği hem de teorinin temeli ve bütünü narsistik olabilir. Bu biçimleri daha iyi ifade edebilmek için örnekler üzerinden bir açıklama modeli oluşturmayı daha uygun buluyorum.

Teoride narsisizmi açıklayabilmek için üç leitmotif belirlemek gerekir. Bu leitmotifleri ahlaki monizm, bütünlüklü özne ve karşıtlık olarak belirlemek uygundur. Çünkü Batı düşüncesinin son yüzyılına kadar olan döneminde hakim perspektif az veya çok bu leitmotifleri kullanmıştır. Dolayısıyla bir teorik perspektif bu üç leitmotiften herhangi birini barındırıyorsa, narsisizm niteliğini az veya çok taşıyor demektir.

Ahlaki monizm ‘yalnızca bir tek hayat tarzının tamamen, doğru ve iyi olduğunu, diğer hayat tarzlarının ise ondan ne kadar farklıysa o kadar yanlış olduklarını savunan görüştür.’²¹⁶ Bu bağlamda monist bir teori farklı coğrafya ve farklı zamanlarda yaşayan toplulukların ortaya koyduğu değerleri yok sayma ya da değerini azaltma eğilimindedir. Böyle bir teoriye göre ahlakın ve aklın tekeli teorinin içinde geliştiği kültürel topluluğa ait olduğundan, var olan ya da var edilebilecek tek evrensellik söz konusu kültürün çatısı altında mümkün olmaktadır. Dolayısıyla monist için temel niteliklerden biri değer tekliği, birliktir. İkinci olarak monist teorinin temel kategorileri farklı zamanların farklı toplulukları tarafından yaratılan çeşitli değerlere de hor görü ile baktığından, kendi değerlerine yönelik algısı ve tavrı statiktir. Monizme göre değerler tek olmasının ötesinde değişmezdir de.

Parekh, ahlaki monizmin bir hayat tarzının en iyisi olduğunu iddia edebilmesi için tüm insanlar arasında paylaşılan ve kültürlerarası bir niteliğe sahip olan bir unsura dayanması gerektiğini ifade eder.²¹⁷ Bu unsuru insan doğası olarak belirleyen Parekh’e göre monizmin insan doğasına karşı dört yaklaşımı vardır. İlk olarak monizm, insan doğasının benzerliğine vurgu yapar. İkinci olarak, var olan tüm farklılıklara rağmen bunları paranteze alır ve benzerliğin farklılığa üstünlüğünü kabul eder. Üçüncü olarak, insan doğasının doğayı aşan bir unsur olduğunu savunur. Son olarak, insan doğasının tamamen bilinebilir olduğunu savunur.²¹⁸ Bu dört yaklaşımdan hareketle ifade edebilirim ki insan doğasına statik ve değişmez olması anlamında metafizik bir paye veren tüm teorik perspektifler monistik bir nitelik taşımaları bakımından narsistiktir.

²¹⁶ Bhikhu Parekh, **Çokkültürlüğü Yeniden Düşünmek**, Phoenix Yayınları, Ankara, 2012, sy.21.

²¹⁷ A.g.e. sy.22.

²¹⁸ A.g.e. sy.23-24.

Metnin tartışmasının bağlamına oturtabilmek adına monizmi liberal geleneğin içinde saptamakta fayda vardır. Bu sebeple liberal geleneğin kurucularının teorilerindeki monistik unsura kısaca değinecek ve ardından bütünlüklü özne unsuruna geçeceğim.

Aydınlanma misyonu ile yakın ilişkili olan ve Hobbes, Locke, Kant ve Mill gibi uğraklardan geçerek günümüze ulaşan liberal gelenekte, çoğulculuk bir motif olarak teorilerde sıkça yer bulur. Dolayısıyla liberal teorinin klasik metinlerinde evrenselliğe ve çoğulculuğa sıkça yapılan bu vurgu okuyucuyu liberalizmin monizmi konusunda tereddüde düşürebilir. Ancak bir ikinci okumada anlaşılır ki bu evrenselliğin ve çoğulculuğun arkasında gizlenmiş monistik bir temel vardır. Şöyle ki Kantçı anlamda aydınlanan bir birey ve bu bireylerden oluşan bir toplum aynı zamanda bir misyon edinir. Bu misyon aydınlatma misyonudur. Bu durumda aydınlanmış olan aydınlanmamış olana karşı onu aydınlatma sorumluluğunu hisseder. Bunun içinse kendi değerlerinin ötekilerden üstün olduğuna dair bir kesinlik duymak zorundadır ve duyar da. Bu anlamda Kant'ın Afrikalıları yönelik 'negro' söylemi, Locke'un Amerikan yerlilerine yönelik tavrı ve Mill'in tüm çeşitlilik vurgusuna rağmen İngiliz kültürel çatışmasının evrenselliğine yapılan vurgusu meşrulaştırılır. Böylelikle bilinçli ya da bilinçsiz bir monizmden mülhem teori sömürgeciliği meşrulaştıran bir araç halini alır.²¹⁹ Liberalizmin çağdaş versiyonları da inceltilmiş olsa da monistiktir. Örneğin adalet perspektifinin genişliğine rağmen John Rawls'un liberal adalet teorisi bahsi geçen monizmden mustarıptır. Rawls'un adaletin ilkelerini saptamaya çalışırken kullandığı yöntemlerden biri olan 'cehalet peçesi' varsayımı, bireyi farklılıklarından ayırmakla kalmaz, aynı zamanda liberal değerleri benimsemiş bir birey konumuna da sokar.²²⁰ Sonuç olarak bu cehalet peçesiyle hangi niteliklerin paranteze alındığı haklı bir soru olarak ortada durur. Monizmin çeşitli yansımaları devlet/hukuk anlayışı ve demokratik pratikte ortaya çıkmaktadır ancak diğer alt başlıklarda değineceğimden monizmin bahsini şimdilik burada bırakmayı uygun görüyorum.

Birinci ile yakından ilişkili ikinci leifmotif olan bütünlüklü özneye de kısaca değinmek isterim. Modern felsefenin kurucularından biri olarak kabul edilen

²¹⁹ A.g.e. 47-61.

²²⁰ John Rawls, **Bir Adalet Teorisi**, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2017.

Descartes ve onun Kartezyen mantığı bütünlüklü özneyi idrak etmek için iyi bir örnektir. Hem Descartes'ın felsefesinin hem de öncülü sayılabilecek Bacon'un yaklaşımının kimi ortak nitelikleri vardır ve bunlar büyük oranda bütünlüklü özneye ilgilidir. Şöyle ki hem Bacon'ın hem de Descartes felsefesi doğa ve insan arasında, iki farklı bütünlüğün karşı karşıya getirildiği teorik bir dizayna sahiptir. Burada birey olarak insan hem doğayla hem de diğer insanlarla ilişkilerinden önce bir bütünlük olarak önceden mevcuttur. Dolayısıyla insanla, doğa ya da diğer insanlar arasında ortaya çıkan ilişki öznedeki bir değişim yaratmaz. Sonuç olarak özneyi bütünlüklü olarak kavramsallaştıran her teorik perspektifte insanlar arasındaki ve insanla doğa arasındaki ilişkisellik bir tahakküm ilişkisi olmak durumundadır. Çünkü özne statikleştirilmiştir. Bu statikliğin hem nedeni hem de sonucu olarak Kartezyen özne, tüm bilgilere kendine referans vererek ulaşabilir.²²¹ Nihayetinde Kartezyen özne epistemolojik anlamda kendini narsisizmin epistemolojik biçimi olan solipsizmden kurtaramaz.

Önceki ikisiyle ilişkili olarak değerlendirilmesi elzem olan karşıtlık, teorinin narsisizmini saptamak için üçüncü letimotifi temsil etmektedir. Keşfi büyük oranda Derrida'ya ait olan ve Batı metafiziği olarak da adlandırılan burjuva düşüncesine²²² içkin bir kavrayış olarak karşıtlıklar zihin-beden, eril-dişil, erkek-kadın, Doğu-Batı, akıl-duygu, aynılık-farklılık gibi karşıtlıkları içeren değer kalıplarıdır. Derrida; burjuva düşüncesi metinlerinde bu ikiliklerde birincisinin her daim ikincisine karşı üstün tutulduğunu tespit ettiğinden, bunları 'şiddet hiyerarşileri' olarak ifade eder.²²³ Tartışmam bağlamında esas mesele, sözü geçen kavramsal şiddet hiyerarşilerinin aynı zamanda sosyal yaşam ilişkilerindeki bir gerçekliğe tekabül etmesidir.²²⁴ Bu anlamda; dünyada var olan emperyalizm, ülkemizde var olan kadına yönelik şiddet, doğaya ve hayvanlara yönelik yıkıcı eylemler, yani her türden ben ve öteki üzerine kurulu ilişkilerde kavramsal şiddet hiyerarşilerinin gerçek hayattaki yansımaları görmek mümkündür. Bundan hareketle Derrida'ya göre yapıbozum;

²²¹ Tülin Bumin, **Tartışılan Modernlik:Descartes ve Spinoza**, Yapı Kredi Yayınları, Ankara, 2003,sy.48.

²²² Sinan Kadir Çelik, 'Burjuva Düşüncesinin Antinomileri', **Praksis**, Sayı:3, 2001, 26-82.

²²³ David West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, sy.255.

²²⁴ A.g.e. Sy.256.

“Batı rasyonalizminin öteki’sinin gerçekliğine tanıklık eder. O, ‘doğadaki, kendimizdeki, başka insanlarla diğer halklardaki ötekinin bastırılmasına karşı koyar... bizim şemalarımıza uymayanlara sözcülük eder ve inatla, ötekinin kendi ötekiliği içinde var olmasına imkan tanınmasını savunur.”²²⁵

Teorinin narsisizmine dair monizm, bütünlüklü özne ve karşıtlık olarak belirlediğim üç kıstası kısaca açıklamaya çalıştım. Bu kıstaslar ışığında tanınma teorisi olarak ortaya konan bir yaklaşımın narsistik teori olarak değerlendirilmesi elbette düşünülemez. Çünkü tanınma teorileri tam olarak narsistik teorilerin ve onların yarattığı toplumsal formasyonların içerisinde gerçekleşen kimi yıkıcı sorunları anlamak ve mümkün olduğunda çözüm bulmak amacıyla meydana getirilmiştir. Ancak bu amaca rağmen ortaya konan teoride narsistik sınırlar keşfetmek mümkündür. Sınırlar, sözcüğün temel anlamı göz önünde bulundurulduğunda az bir yer kaplamasına rağmen varlığı ya da yokluğu çok büyük değişikliklere sebep olmaktadır. Bu anlamda Honneth’in tanınma teorisinde bu narsistik sınırların belirlenmesi ve çözümlenmesi tanınma pratiğinin tam olarak gerçekleşmesi bağlamında çok büyük önem teşkil etmektedir.

İkinci bölümde geniş bir alanda vermeye çalıştığım Honneth’in tanınma teorisi göz önünde bulundurulduğunda, bu teorinin ahlaki monizm tuzağına düşmediğini, özneyi bütünlüklü değil ancak değişmeye eğilimli bir ilişki içinde ele aldığını ve kavramsal şiddet hiyerarşileri bağlamında karşıtlıklara yer vermediğini söylemek mümkündür. Ancak bu teoriye ikinci bir bakışla, derinlikli ve bütünlüklü bir analize girildiğinde görülür ki iki husus burjuva düşüncesinin tanınmaya engel oluşturan kimi unsurlarından izler taşımaktadır. İkinci bölümün sonunda kısaca bahsettiğim bu hususlar, Honneth’in tanınmanın ikinci düzeyi olarak kavramsallaştırdığı hukuki tanınma kategorisi ve tanınmanın üçüncü düzeyi olarak kavramsallaştırdığı dayanışma kategorisinde kendilerini açık etmektedirler. Her iki düzlemde de liberalizm ve onun alt yapısı olarak görülmesi gereken kapitalist piyasa ilişkileri, tanınma teorisinin düşünsel ve toplumsal zeminini oluşturmaktadır. Dahası bu zeminin ideolojik boyutu

²²⁵ Thomas McCarty, ‘The Politics of the Ineffable: Derrida’s Decostructionism’, **Philosophical Forum**, Sayı:21, 1989-90, 146-168, sy.153-154.

bireyler arası mikro ilişkilere etki ederek, bireyleri narsistik ahlak ilkelerine yöneltmektedir. Honneth'in birey bazında neşet eden ahlaki ilkelerin detaylı bir çözümlemesini sunmaması, teoride bir boşluk yaratmaktadır. Bu boşluk ise tanınmanın ikinci ve üçüncü düzeyinde hakim olan liberal/kapitalist zeminin birinci düzey hilafına genişlemesine neden olmaktadır. Bu sebeple, liberal/kapitalist zeminin tanınmaya engel teşkil ettiğini, üçüncü düzeyden birinci düzeye doğru gerçekleştirilecek bir çözümlemeyle göstermeye çalışacağım. Bunun ilk ayağını, üçüncü tanınma düzeyini sekteye uğratan deneyimler olarak yabancılaşma ve şeyleşmenin, tanınma ile ilişkisini ele alarak gerçekleştireceğim. Bunu yaparken birinci bölümde ifade ettiğim postmodern toplumsal durumun verilerinden faydalanarak Honneth'in teorisini karşılaştığımız gerçeklikle tanıştırmayı planlamaktayım.

3.2. YABANCILAŞMA, ŞEYLEŞME VE TANINMA

Honneth'in tanınma teorisinin özgün noktalarından biri de Hegel ve Mead'in tanınma deneyimlerine vurgu yapmasının yanında tanınmama deneyimlerini de göz önüne alması olduğunu yukarıda belirtmiştim. Bu anlamda yabancılaşma ve şeyleşme deneyimleri de negatif deneyimler olduğu için tanınmama deneyimleriyle birlikte düşünülmelidir. Çünkü üçüncü tanınma düzeyindeki tanınmama deneyimi bireyin yeti ve özelliklerinin aşağılanması biçiminde gerçekleştiğinden, söz konusu yeti ve özelliklerin somutlanması olarak değerlendirilebilecek olan emeğin şeyleşme ve yabancılaşma deneyimleriyle parçalanması tanınma meselesinde temel önem kazanmaktadır.

Öncelikle bu iki deneyimin kavramsal tarihine bakmak gerekmektedir. Sözcük (Alienation) hukuk kökenli olup, sahip olunan bir malın bir başkasına devredilmesini ifade etmektedir.²²⁶ Yani köken olarak özel mülkiyet ve hukukla yakından ilişkilidir.

²²⁶Kolektif, “Yabancılaşma Maddesi”, **Marksizm Sözlüğü**, Haz: Gerard Besussan, Georges Lebica, Yordam Kitap, İstanbul, 2012, 1043-1048.

Daha sonra kavrama Hegel ve Feuerbach'ın eserlerinde rastlansa da esasında Marx'ın eserlerinde kendine özgü bir biçimini kazanmıştır. Kavram onun eserlerinde kopuşa, tersine dönüşe ve baskı altına alınışa işaret eder.²²⁷ “Kopuş, insanın kendi doğasından kopuşu ve işçinin ürettiği ürünlerden kopuşunu; tersine dönüş, toplumsal ve siyasal yaşam ile insan etkinliğiyle ekonomik ilişkiler arasındaki ilişkilerin tersine dönüşünü; baskı altına alınış ise öznenin nesne tarafından baskı altına alınmasını” ifade eder. Yabancılaşmanın Marx'ın eserlerinde bu denli önemli yer tutmasının sebebi ise, Marx'ın onu evrensel insan faaliyeti olarak gördüğü emek faaliyetini sekteye uğratan hatta ortadan kaldıran negatif bir deneyim olarak görmesidir. Ona göre;

“İnsanı doğadan ve kendinden, kendi etkin işlevlerinden, kendi hayat etkinliğinden yabancılaştırırken, yabancılaşmış emek, türü insana yabancılaştırır. Türün hayatını, birey hayatının bir aracına çevirir. İlk türün hayatıyla bireyin hayatını yabancılaştırır, sonra da soyut şekliyle bireyin hayatını, gene soyut ve yabancılaşmış şekliyle türün hayatının amacı yapar.”²²⁸

Yukarıdaki paragrafta ‘tür’ sözcüğünü eşanlı olarak ‘toplum’ sözcüğüyle beraber düşündüğümüzde anlam zayıflamaz bilakis güçlenir. Bu anlamda, kapitalist ekonomik ve toplumsal ilişkilerin bir analizini yapan marksizmin yabancılaşma analizi kapitalist ilişkilere içkin olarak değerlendirilmek zorundadır. Bundan dolayı, 19.Yüzyıl’dan 21.Yüzyıl’a hakim ekonomik ve toplumsal ilişkilerin kapitalist ilişkiler olduğunu reddetmek mümkün olmadığına göre yabancılaşmaya yönelik her analiz geçerliliğini korumaktadır. Böylece birey ve toplum arasındaki makasın giderek açıldığını ve yukarıda Marx’tan aktardığım paragrafın geçerliliğini güçlenerek koruduğunu söylemek mümkündür.

Yabancılaşma, çalışma kavramı ile birlikte değerlendirildiğinde gerçek anlamına kavuşmaktadır. Çünkü onun negatif etkisi insanın özgün etkinliği olan

²²⁷ Gerard Dumenil, Michael Löwy, Emmanuel Renault, **Marksizmin 100 Kavramı**, Yordam Kitap, İstanbul, 2018, sy.182-185.

²²⁸ Karl Marx, **1844 El Yazmaları**, Birikim Yayınları, İstanbul, 2018, sy.80.

çalışma/emek üzerinden gerçekleşir.²²⁹ Dolayısıyla yabancılaşma deneyimini anlamak için çalışmanın insan yaşamındaki yerine de kısaca değinmek gerekmektedir.

Çalışma hem bir gereksinim hem bir zorunluluktur. Çalışmanın gereksinim olarak değerlendirilmesi onun insan yaşamına kattığı anlamdan, zorunluluk olarak değerlendirilmesi ise insan yaşamını yeniden üretmesinden kaynaklanmaktadır. Sean Sayers çalışmayı üç özelliği ile açıklar.²³⁰ İlk olarak çalışma bir etkinlik gerektirir. Bu etkinlik ise pasif bir yaşamın aksine insana katkı sunabileceği bir yaşam olanağı sağlar. Modern insanların, aktif olmaya gereksinim duyduklarını ifade eden Sayers'e göre, pasiflikle geçirilen bir yaşam insan için tatmin edicilikten uzaktır. Üstelik ona göre işsizliğin getirdiği en büyük psikolojik tahribatlarından birisi, etkin olmamakla başa çıkamama hissidir.²³¹ Çalışmanın etkin olma imkanı sağlamasının ötesindeki bir işlevi de zaman bilincini yaratmasıdır. Yine Sayers'in aktardığına göre zamanlama yapısının yokluğunda işsiz insanlar büyük sıkıntı çekmektedirler.²³² İkinci olarak, çalışma üretici bir etkinlik olarak değerlendirilmelidir. Nesnel ihtiyaçlarımızı karşılamak ve yaşamımızı sürdürmek için güçlerimizi üretici bir biçimde kullanmak bir zorunluluktur. Son olarak çalışma, toplumsal bir etkinliktir. İş, insanları bir araya getirir ve başkalarıyla ilişki içine sokar. Çalışmanın öteki insanlarla ilişkiyi mecbur kılması onu aynı zamanda kimlik ve statü anlayışlarının da temeli haline getirir.²³³ Tam bu nokta, Honneth'in tanınma teorisinin emek ile buluştuğu nokta olarak değerlendirilebilir.

Honneth'e göre Marx yukarıda bir parçasını verdiğim 1844 El Yazmaları'nda tanınma uğruna mücadele düşüncesinin farkına varmıştır. Marx'ın özgün antropolojisinde temel kavram olan emek, öznelarası bir tanınma ilişkisinin temeli olabilecek kadar normatif yüklüdür.²³⁴

²²⁹ Çalışma, emek ve yabancılaşma arasındaki ilişkilerin bir analizi için bkz. Lucio Colletti, 'Introduction', içinde: **Karl Marx Early Writings**, Penguin Books, 1975, sy.7-56.

²³⁰ Sean Sayers, **Marksizm ve İnsan Doğası**, Yordam Kitap, İstanbul, 2013, sy.71-72.

²³¹ A.g.e. sy.71.

²³² A.g.e. sy.71.

²³³ A.g.e. sy.72.

²³⁴ Honneth, 2015, sy.234.

“Zanaatkarlık ya da sanatsal faaliyet modeline göre düşünölen, tam anlamıyla bütünleşmiş emeğin gerçekleştirilmesinde, bazı nesnelerin bütünleşmesi deneyimi olası tüketicinin tinsel beklentisiyle öylesine iç içe geçmiştir ki, birey bu deneyim sayesinde öznelerarası olarak iletilen bir özdeğer duygusuna erişir.”²³⁵

Üretim etkinliğiyle birlikte birey kendini hem ürettiği nesnede belli yeti ve özelliklerinin olumlayıcı bir tezahürü olarak hem de ötekinin ihtiyaçlarını giderebilen bir kişi olarak kavrayabilir. Yani özgür emek, bireyi topluma yaptığı katkıyı bireye hissettirerek tanıtır. Yabancılaşma, işçiyi üretim araçlarından kopararak, işçilerin etkinlikleri üzerindeki hakimiyetini elinden alır ve insanlar arasında emek yoluyla iletilen tanınma ilişkisini bozar.²³⁶ Bu çıkarımdan hareketle Honneth, sınıf mücadelesini malların ve iktidar aygıtlarının ele geçirilmesi üzerine kurulu stratejik bir çekişme olarak değil, ‘simetrik değer vermenin ve özbilincin belirleyici koşulu olarak emeğin özgürlüğünün söz konusu olduğu ahlaki bir çatışma’²³⁷ olarak ele alır.

Yabancılaşmanın tanınma ile ilişkisini tam da bu noktada ele almak gerekmektedir. O bir soyutlanmadır. Emekten ve emek dolayımıyla ilişki kurulan toplum ve ötekilerden bir soyutlanmadır. Yabancılaşmış insan da bu bağlamda bir soyutlama olmak zorundadır. Çünkü birey yabancılaşmayla birlikte insana özgü olan her şey ile bağını yitirir.²³⁸ Ollman’a göre yabancılaşmış insan,

“Kendisine farksız gelen nesneler üzerinde, insani farklılıklarını ve sevecenliğini yitirmiş insanlar arasında, farklılaşmamış bir iş yapmaya indirgenmiştir. Türüne özgü özelliklerini anlamamıza yardım eden; kendi etkinliğiyle, ürünüyle ve türünün diğer üyeleriyle kurduğu ilişkilerden geriye çok az şey kalmıştır.”²³⁹

Liberal teörinin bireyinin bir soyutlama olması gibi, onun üstyapısı olan kapitalist ilişkiler içindeki birey de bir soyutlamadır. Ancak,

²³⁵ A.g.e. sy. 234.

²³⁶ A.g.e. sy.235.

²³⁷ A.g.e. sy.235.

²³⁸ Bertell Ollman, **Yabancılaşma**, Yordam Kitap, 2012, İstanbul Sy. 218.

²³⁹ A.g.e. sy. 218.

“İnsanı bir soyutlamaya indirgeyen bir kuram değil, gerçekliğin kendisidir. İktisat, insanın sürekli olarak ‘iktisadi insan’a dönüştürüldüğü ilişkileri yöneten bir yasalar kümesi ve bir sistemdir. İktisadi ilişkilere dahil olduğu anda –kendi iradesinden ve bilincinden bağımsız olarak- homo oeconomicus olarak işlev gördüğü, iktisadi insan rolünü yerine getirdiği ölçüde var olduğu ve kendini gerçekleştirdiği durumların ve yasa benzeri ilişkilerin içine çekilir.”²⁴⁰

Çıkarılacak sonuç açıktır. Yabancılaşma deneyiminin içkin olduğu kapitalist ilişkiler içinde kendini gerçekleştirme olarak kabul ettiğim tanınma ilişkisinin iki temel ayağından biri olan sosyo-ekonomik kapasite sağlanamaz. Bu sebeple tanınma, mevcut sosyo-ekonomik sistemin radikal bir dönüşümünü gerektirir.²⁴¹

Şeyleşme deneyimi, kapitalist ilişkilerin tanınmayı bozan niteliğinin bir başka yanını oluşturmaktadır. Kavram ilk olarak Marx tarafından işlense de özgün ağırlığını György Lukacs’ın eserinde kazanmıştır.²⁴² Lukacs tarafından derinleştirilen Marx’tan mülhem kavram temelde; insanın, insani kapasitelerinin körelmesi sonucunda herhangi bir nesneye, bir şeye dönüşmesini ifade eder. Söz konusu dönüşüm sonucunda insan, kendisini ve kendini içinde bulduğu çevreyi bir nesneler dünyası olarak algılamaya başlar. Sonuç olarak insan-insan ve insan-nesne ilişkisi yerini nesne-nesne ilişkisine bırakır. Yukarıda ifade ettiğim ve tanınma ilişkisinin hem koşulu hem de sonucu olan özneliğin ortadan kalkması sonucu, yani öznenin yerini nesnenin ve insanın yerini şeylerin alması sonucu, kendi özgüçlerini ve onları geliştirme imkanını yitiren insan, kendini gerçekleştirme deneyimi olarak ifade ettiğim tanınmayı yaşama imkanını kaybeder.²⁴³

Yabancılaşma ve şeyleşme kavramları ile ifade edilen iki olumsuz deneyimin Honneth tarafından ele alınışı, onun tanınma teorisini anlamak bakımından önemlidir.

²⁴⁰ Karel Kosik, **Somutun Diyalektiği**, Yordam Kitap, İstanbul, 2015, sy.84.

²⁴¹ Bu noktada devlet ve toplumsal ilişkiler arasındaki ilişki önem kazanmaktadır. Çünkü toplumsal düzenin radikal dönüşümü devletin dönüşümünü ve/veya ilgasını da içerir. Yabancılaşmış emek ile yabancılaşmış genel irade arasındaki ilişkilerin derinlikli bir incelemesi için bkz. Paul Thomas, **Yabancı Politik**, Dipnot Yayınları, Ankara, 2009. Bu metninde Paul Thomas, devleti genel iradenin yabancılaşmış, baskıcı ve fetişist biçimde somutlanışı olarak ele alır ve yabancılaşmış emek ile piyasal ilişkiye paralellikleriyle analiz eder.

²⁴² György Lukacs, **Tarih ve Sınıf Bilinci**, Belge Yayınları, 2014, İstanbul, 206-251.

²⁴³ Geç kapitalizmin düşünsel ortamında şeyleşmeyi endişe kavramıyla ilişkili biçimde değerlendiren bir inceleme için bkz. Timothy Bewes, **Şeyleşme**, Metis Yayınları, 2008, İstanbul.

Gerek yabancılaşma kavramı gerekse şeyleşme kavramı insanın kendini gerçekleştirmesi ile ilgili olduğundan antropolojik bir vurgu taşısa da, yabancılaşmanın insanın ihtiyaçları üzerine derinlemesine bir ifadeye gerek duymasına karşın; şeyleşme, kendini gerçekleştirmenin sosyo-ekonomik koşullarına odaklanmaktadır.²⁴⁴ Honneth' göre endüstrileşmeyle yakından ilişkili bir kavram olarak şeyleşme, kitle kültürünün etkisiyle birlikte ortak yaşamın anlamsız hale gelmesi şeklinde tezahür eder. Dahası insanı tüketici kimliğinin içine kısıtıran tüketim toplumunun tahribatlarını da şeyleşme kavramı ile birlikte düşünür.²⁴⁵

Bireylerin kişisel ve toplumsal kapasitelerini yok eden toplumsal olguları toplumsal patoloji olarak isimlendiren Honneth, yabancılaşma ve şeyleşme deneyimlerini de toplumsal patoloji olarak kabul etse de, bu deneyimleri kapitalist sosyo-ekonomik yapıdan ayırır ve onları, öznel boyutlarını vurgulayarak ele alır. Bu durumda bu olumsuz deneyimler toplumun içinde kökleşmiş hesapçı bir zihniyet niteliği taşıyan kültürel bir form haline gelir. Bu kültürel formun başlangıcını ise tanınmanın unutulması olarak kaydeder.²⁴⁶ Honneth'e göre söz konusu unutmayla birlikte insanın diğer insanlarla ve dünyayla olan ilişkisindeki etik bağlam ortadan kalkmıştır. Bundan hareketle tanınma bir hatırlama deneyimi olarak da kabul edilebilir. Hatırlamayla birlikte insanın diğer insanlarla ve dünyayla arasından bulunan ancak kaybettiği etik ilişki yeniden tesis edilebilir.

Yabancılaşma ve şeyleşme deneyimleri kapitalist ilişkilerden koparak düşünmek bu olumsuz deneyimleri ortadan kaldıran tanınma deneyimlerini yaratmak için var olan potansiyelin yok olması riskini beraberinde getirmektedir. Metnin başından itibaren ele aldığım üzere yabancılaşma ve şeyleşme deneyimlerini de içeren olumsuz deneyimler kümesinin bütünü modernite ve onun hakim sosyo-ekonomik formasyonu olan kapitalizmle birlikte ortaya çıkar ve gelişir. Yabancılaşma ve şeyleşme deneyimlerini bilhassa göz önünde bulundurmak koşuluyla denebilir ki Richard Sennett, kapitalizmin insan üzerinde yarattığı tahribatı 'karakter aşınması'

²⁴⁴ Axel Honneth, **Reification**, Oxford University Press, 2008, New York, sy. 75-76.

²⁴⁵ A.g.e. sy.77.

²⁴⁶ A.g.e. sy. 52-54.

olarak ifade etmiştir.²⁴⁷ Şöyle ki yeni kapitalizmin dünyasında bir ilke haline gelen istikrarsızlık sonucu insanın karakterini ve kimliğini oluşturacağı tüm güvenli alanlar ortadan kalktığından ve hiçbir emek etkinliği uzun süre var olamayacağından bireyler etkinlikleri dolayısıyla istikrarlı bir ahlaki kimlik oluşturamamaktadırlar. Bu anlamda aşınan, hem bireylerin o güne kadar getirebildikleri bireysel karakteridir hem de modern insanın sosyo-tarihsel karakteridir. Kapitalizmin yarattığı tahribatı tarif edebilmek için bir diğer ifade ise kapitalizmin dinamikleri sonucu emek sürecinden dışlanan ve depresyondan intihara uzanan geniş bir yelpazede çok çeşitli psikolojik tahribata uğrayan insanları nitelemek için Zygmunt Bauman'ın kullandığı 'ıskarta hayatlar' ifadesidir.²⁴⁸ Göç, emperyalist devletler tarafından yüzyıllar boyunca ezilen ülkelerin yoksul, işsiz ve umutsuz insanların kapitalist yapının merkez ülkelerine hareketleri, dolayısıyla 'ezilenlerin ezenlere karşı kendiliğinden formu' olarak ele alındığında, kapitalizmin söz konusu ettiğim olumsuz deneyimlerle olan yakın ilişkisi bir kere daha açığa çıkar.²⁴⁹ Kapitalist gelişmenin günümüzdeki seyri gösterir ki sermaye 'hayali'leşmektedir. Bunu anlamı geçmişte değer üretebilen sermayenin yerini değer üretemeyen bir sermayenin alması yani sermayenin finansallaşmasıdır. Bu durumda çok büyük sermaye kütleleri asalak spekülasyon alanlara hapsedilmekte ve çöp sermayeye dönüşmekte, nihayetinde mali bir kriz ortaya çıkmaktadır. Tanınma teorisi bağlamında sermayenin bu hareketinin önemi, çöp sermayenin karşı kutbunu oluşturanlar tarafından açığa çıkarılmaktadır. Çöp sermayenin karşı kutbunda:

“Milyonlarca insan kronik ve kitlesel işsizliğin pençesinde kıvrınmakta, yaşam gereçlerini elde edememekte, iş aramaktan dahi vazgeçmekte, sistemin tümüyle dışına itilerek çöp nüfusa dönüştürülmektedir.”²⁵⁰

Oluşan çöp nüfusla birlikte denebilir ki milyonlarca insan toplumsal faaliyet alanının dışına itilerek türsel varlığından koparılmıştır. Bu anlamda, yani insanların türsel ve toplumsal alanlardan dışlanması anlamında, kişinin bireyselliğine anlam kazandıracak bir toplumsallığın da yok olması sonucu liberalizmin küt haline getirdiği

²⁴⁷ Richard Sennett, **Karakter Aşınması**, 2005, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, sy.71-72.

²⁴⁸ Zygmunt Bauman, **İskarta Hayatlar**, 2018, Can Yayınları, İstanbul, 48-77.

²⁴⁹ Alp Altınörs, **İmkansız Sermaye**, 2019, Yordam Kitap, İstanbul, sy.67.

²⁵⁰ A.g.e. sy. 47.

birey de ortadan kalkmıştır.²⁵¹ Var olan sadece birbiriyle ilişkisiz atomlardan yani şeylerden ibarettir. Oysa,

“Tüm yanlarıyla gelişmiş (evrensel) bireyin doğmasında tek yolun, bireyin ötekilerle tüm yanlı ilişki kurduğu toplumsal koşulların yaratılması olduğu açığa çıkmaktadır. (...) Bu koşullarda söz konusu birey önünde öteki her bir birey, toplumun tümünün pratikte –burada ve şimdi- var olan sonsuzluğu olarak belirecektir. Ve her birey, öteki bütün bireyler için ortaya çıkacak bir evrensellik olacaktır.”²⁵²

Davidov’a göre yukarıdaki alıntıda sözü edilen toplumsal koşulların yaratılmasındaki yegane engel, insanlar arasında süregelen ilişkilerin nesne karakteri yani şeyleşmedir. Şeyleşmiş ilişkilerle sınırlanmış olan insanlar, türe özgü bir etkinlik olarak emeğin tüm insanlarca gerçekleştirildiği insansal evrenselliği ve tüm yanlılığı yaratamazlar.

Sonuç olarak kapitalizmin günümüzdeki evresinde tanınmanın önemli bir unsuru olarak ortaya koyduğum emek sürecinin, çarpıtılmış bir şekilde işleminin ötesinde; emek sürecinin ortadan kalkması söz konusudur. Emek sürecinin ortadan kalkması ise tanınmanın temel ayaklarından biri olan sosyo-ekonomik kapasiteyi tüm varoluşsal boyutlarıyla birlikte ortadan kaldırmakta, insanın özgüçlerinin tamamını yok olmaya zorlamaktadır.

Honneth’in tanınma teorisinin, kapitalizmi eleştiren ancak onu sorumlu tutmayan ve yargılamayan yönüyle narsistik bir yön barındırdığını ifade etmek zorunludur. Çünkü böylece teorinin kendisi, karşısında bulduğu dünyayla kurduğu ilişkinin etik niteliğini yok etmektedir. Tanınma deneyiminin kendisi nasıl etik bir nitelik taşıyorsa, tanınma teorisi de açıklamaya çalıştığı –açıklarken müdahale ettiği (etmesi gerektiği)- dünyayla ilişkisinde etik bir nitelik taşımak zorundadır.

Metnin bu noktasında kimi sonuçları şimdiden söylemek faydalı olacaktır. Honneth’in tanınma teorisinin üçüncü düzeyini tarif eden dayanışma ancak ve ancak yabancılaşma ve şeyleşme olumsuz deneyimlerinin ortadan kalkmasıyla mümkündür.

²⁵¹Yuri Davidov, **Özgürlük ve Yabancılaşma**, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 1990, Ankara, sy.127.

²⁵² A.g.e. sy. 153.

Yabancılaşma ve şeyleşmeyi sorunsallaştıran ancak onun içinde geliştiği ve süregeldiği toplumsal yapıyı yargılamayan bir teori, bu toplumsal yapının yarattığı normatif değerleri ve toplumsal patolojileri bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde onaylama riskiyle karşı karşıya kalacaktır. Tanınma teorisinin üçüncü düzeyinde ortaya konan amaç olarak evrensellik; kapitalist yapının reddedilmesiyle teoride, gerçekte ortadan kaldırılmasıyla ise pratikte ortaya konmuş olacaktır. Bir sonraki kısımda tanınmanın ikinci düzeyi olarak kavramsallaştırılan hukuki tanınma düzeyine odaklanacak ve bu düzeydeki liberal vurgunun tanınma deneyimiyle olan ilişkisini değerlendireceğim.

3.3. HUKUKİLEŞME VE TANINMA

Tanınmanın ikinci düzeyini anlamak ve hukukun tanınmayla ilişkisini berraklaştırmak için, hukuku ulus-devlet ve yurttaşlık kategorileriyle birlikte düşünmeyi öneriyorum. Hukuk literatürünün genel bir taranmasıyla görülür ki bu birlikte düşünme hiç de zorlama değildir.²⁵³ Hatta ‘saf hukuk kuramı’nın sözcüsü Kelsen’e göre devlet bir hukuki düzendir.²⁵⁴ Bu anlamda hukuk hakkında konuşmak devlet hakkında konuşmaktır. Yurttaş ise devlete hukuki bağla bağlı bireylerin her birini ifade ettiğinden hukuk, devlet ve yurttaş hakkında konuşmak bir bütünün farklı yüzleri hakkında konuşmaktır.

Honneth tanınmanın ikinci düzeyinden her bahsettiğinde kastettiği doğrudan yasayla temellendirilmiş ilişkilerdir.²⁵⁵ Honneth’in tanınma ilişkisini bir tanınma mücadelesi olarak gördüğü hatıra getirildiğinde; mevcut haklar düzeni içinde, bu düzenin dar sınırlarında kendilerine yer bulamayan sosyal grupların hakları kendilerinden yana genişletmeye muktedir oldukları söylenebilir. Doğrudan Honneth’in sözleriyle;

²⁵³ **Devlet Kuramı**, Der: Cemal Bali Akal, Dost Kitabevi Yayınları, 2000, Ankara.

²⁵⁴ Hans Kelsen, “‘Saf Hukuk Kuramı, Devlet Hukuk Özdeşliği’”, İçinde: **Devlet Kuramı**, Der: Cemal Bali Akal, Dost Kitabevi Yayınları, 2000, Ankara, sy.425-456.

²⁵⁵ Honneth, 2014, sy.250.

“Hakların maddi olarak genişlemesi durumunda, maddi refah yasal düzene eklenir, böylece bireylerin öznelerarası ilişkilerde güvence altına alınmış özgürlüklerini gerçekleştirebilmesi için erişimleri gereken olanaklardaki farklılıklar hukuki olarak değerlendirmeye tabi tutulabilir. Hakların toplumsal olarak genişlemesi durumunda, bir toplulukta şimdiye kadar hep dışlanmış veya ezilmiş grupların gittikçe daha büyük bir kısmı topluluğun diğer üyelerinin sahip olduğu hakları elde ettiği sürece yasal ilişkiler de evrenselleşir. Bu nedenle yasal düzende görünür olan tanınma ilişkisinin temelinde, tarihi mücadeleler sayesinde temayüz eden evrenselleştirici bir dinamik mevcuttur.”²⁵⁶

Görüldüğü üzere Honneth evrenselleştirici dinamikleri tanınmanın ikinci düzeyine yerleştirmektedir. Ancak bu evrenselliğin nasıl bir nitelik taşıdığı tartışmaya açıktır. Şöyle ki Honneth için hukuk sistemi toplumu oluşturan tüm bireylerin evrenselleştirilebilir çıkarları olarak anlaşılmaktadır. Dahası, hiçbir sosyal gruba istisna ve ayrıcalık tanınmadığı bu hukuki düzende; hukuk özneleri, birbirini aynı yasaya itaat eden ve bireysel özerklikleri içinde, ahlaki normlar üzerinde karşılıklı olarak karar alma yetisine sahip bireyler olarak tanınmalıdır.²⁵⁷ Öyle anlaşılmaktadır ki Honneth’in hukuk tasavvuru; tarihsel öyküsünden, kültüründen, coğrafyasından yalıtılmış soyut bireyi temel alan liberal soyut hukukun ötesine geçmemektedir. Çünkü ancak liberal soyut bireyi temel alan soyut hukuk tasavvuru hukuk aracılığıyla bir evrensellik hedefleyebilir. Yukarıda belirttiğim üzere bu metinde hukuki düzeni bir evrensellik değil bir farklılık düzeni olarak işleyeceğim. Çünkü tanınmanın ikinci düzeyi olan hukuki tanınma insanın tek tipleştirilmiş çıkarlarına değil ancak birbirinden oldukça farklı olan anlam ufuklarına yönelirse bir tanınma ilişkisine zemin olabilir. Bu bağlamda tanınmanın ikinci düzeyi çokkültürcü politikanın ekseninde düşünülmek zorundadır.

Öncelikle liberal hukuk anlayışının bir eleştirisini yapmakla başlayacağım. Honneth’in hukuk tasavvuruyla liberal hukuk tasavvurunun ortak yanlarının hatırdan tutulması, eleştirilerin tanınma teorisine katkısının da göz önünde bulundurulmasına katkı sağlayacaktır. Pasukanis’e göre hukuk öznesi olma yeteneği, yaşayan somut

²⁵⁶ A.g.e. sy.250.

²⁵⁷ Honneth, 2015, sy.182.

insandan tam anlamıyla ayrı bir varlık kazanır.²⁵⁸ Böylece hukuk öznesi olarak addedilen kişi, bir dizi hakkın toplamından ibaret matematiksel bir nokta mahiyeti taşır.²⁵⁹ Pasukanis, öznel hakların nesnel hukuktan doğduğu fikrinin tarihsel olmadığını ve yanlış olduğunu ifade eder. Ona göre hukuk öznesi, kapitalist pazardaki mübadele ilişkisinin sonucu olan bir kavramdır. Özne ile nesne arasındaki karşıtlığı hukuksal bir özgünlük olarak ortaya koyan pazar ilişkisinin kendisidir. Meta olan nesnedir ve metayı elde eden ve elden çıkaran özne olan mal sahibi, bu işlemi sürekli yineleyerek kendini bütün belirlenimleriyle ortaya koyar. Pasukanis'e göre özne ve öznel hak kavramlarına duyulan saplantılı bağlılık, söz konusu kavramların pazarla gerçekleşen bu ilişkisi dolayısıyladır. Bundan hareketle Pasukanis meta fetişizminin hukuk fetişizmiyle tamamlandığını ifade eder.²⁶⁰

Liberal hukuk düzeninde öznelere eşitliği birtakım öznelere eşitliği olarak tanınır. Soyut hukuki özne somut ayrıcalıkların taşıyıcısı olarak iş görür.²⁶¹ Dolayısıyla insan genel insana, özne soyut özneye dönüşür.²⁶² Bu dönüşümde tarih ve coğrafya ortadan kalktığından, hukuksal özne söz konusu olduğunda bahsi edilen sadece ve sadece gerçeklerden yalıtılmış bir şekilde kendini gizleyen mal sahibinden başka kimse değildir.²⁶³

Pasukanis yukarıda aktardığım açıklamalarının ardından 'karşılıklı tanıma'nın, emeğe el koymaya dayanan ve meta üreticilerinden müteşekkil bir toplumun, çeşitli sahiplik biçimlerini soyut sözleşme formüllerinin yardımlarıyla açıklama girişimlerinin ötesinde bir anlama gelmediğini savunur.²⁶⁴

Pasukanis'in ortaya koyduğu hukuk anlayışının üzerinden yüz yıldan fazla bir zaman geçtiğini göz önünde bulundurmak zorundayım. Hukukun ve hak kavramının mal sahiplerinin tekelinden çıktığını ve oldukça geniş bir yayılıma kavuştuğunu teslim etmekle birlikte hukukun kökenine yönelik bu düşüncelerin değeri hala çok büyüktür.

²⁵⁸ Evgeny B. Pasukanis, **Genel Hukuk Teorisi ve Marksizm**, Birikim Yayınları, 2013, İstanbul, sy.115.

²⁵⁹ A.g.e. sy.116.

²⁶⁰ A.g.e. sy.117-118.

²⁶¹ A.g.e. sy.120.

²⁶² A.g.e. sy.121.

²⁶³ A.g.e. sy.122.

²⁶⁴ A.g.e. sy.123.

Çünkü hukukun oluşumundaki mantık ve ilkeler, hukukun sürdürülmesinde de varlığını korumaktadır. Kuşkusuz T.H. Marshall'ın gösterdiği üzere hak mücadelesi sonucu hakların alanı oldukça genişlemiştir.²⁶⁵ Ve toplumsal mücadelelerle genişleyen bu haklar Honneth'in tanınma teorisinde ortaya koyduğu tasavvuru doğrular niteliktedir. Ancak hakların genişlemesinin gelip takıldığı bir sınır vardır ki hem soyut hem de somut bir sınırdır: Yurttaşlık ve ulus-devlet sınırları.

Metnin ilk bölümünde ortaya koyduğum üzere postmodern çağın temel niteliklerinden biri göçlerin boyutunun ve hızının artmasıdır. 20.Yüzyıl boyunca ve 21.Yüzyılın başından beri kitlelerin çevre ülkelerden merkez ülkelere hareketi, dünya üzerinden var olan her bir ulus-devletin yapısını yekparelikten çıkarmıştır. Ancak bu gerçekliğe tekabül edemeyen ulus devlet ve bu yeni melez toplumu kuşatamayan yurttaşlık kategorisi sabit kalmaktadır. Yurttaşlık ve ulusal kimlik modern tarih boyunca en etkili biçim olmuşsa da değişen gerçekliğe uyum sağlayamamakta, çelişkileri ve bu çelişkilerin yarattığı sıcak çatışmaları giderememektedir.²⁶⁶ Çünkü çeşitli ülkelerden göç ederek gelmiş, yurttaş olarak görülmeyen ve hatta, belki de, bir ulus-devletin yurttaşı olarak dar bir çerçevede var olmak istemeyen geniş bir nüfus vardır. İşte bu gerçeklik dolayısıyla, Marshall'ın gösterdiği şekliyle hakların bunca genişlemesi dahi, hakkın kendisini tanınma ilişkisinin düzeyi yapmaya yetmez. Hukuk ancak ve ancak yurttaşlık kategorisinin sınırsızca genişlemesi dolayısıyla bir tanınma ilişkisine zemin olabilir. Bu ulusal sınırların ortadan kalkmasını zorunlu kılmaz ancak onları büyük bir oranda önemsizleştirir. Metnin bu noktasında tanınmayı, hukuku mevcut gerçeklikle karşı karşıya getirerek düşünmek gerekmektedir. Bu sebeple, hukuka, farklılığı gündemine alma konusunda diğer teorik perspektiflerin önüne geçen çokkültürcülük noktasından yaklaşmayı tercih ediyorum.

Metnin kimi kısımlarında postmodern dünyayı nitelemek için Bauman'ın akışkan modernite terimini kullandım. Bu kavramın imalarından biri de yaşanan mekanı seyyar bir habitat olarak algılama zorunluluğunun doğmasıdır. Yani çağımızda zaman ve mekanda yer kaplamak öyle bir biçime evrilmiştir ki bu iki unsur artık sabit

²⁶⁵T.H. Marshall ve T. Bottomore, **Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar**, Gündoğan Yayınları, 2000, Ankara, sy. 13-82.

²⁶⁶ Etienne Balibar, **Eşitliközürlük**, Metis Yayınları, 2016, İstanbul, Sy.22.

ve dışa kapalı bir yapı değildir.²⁶⁷ Bundan çıkarılacak sonuç açıktır: Modernite boyunca kapalı ve türdeş bir sistem olarak algılanan ulus-devlet yapısı artık böyle değildir ya da hiç olmamıştır. Sonuçta adına vatan denilen toprak parçası üzerinde türdeş ve tek bir yaşam kültürünün yer aldığı sanısı gerçeklikle karşılaşmış ve paramparça olmuştur. Artık –belki de her zaman- hayali sınırlarla çevrildiği kabul edilen söz konusu toprak parçası üzerinde birbirinden çok farklı yaşam kültürleri vardır. Bu yaşam kültürleri arasındaki çatışmaları engellemek ya da onları farklı bir ifade aracına kavuşturmak için ortaya konan girişimlerden biri çokkültürcü teoriler ve onların pratikleridir.

Çokkültürcülük, haklar temelinde inşa edilen yurttaşlık anlayışının karşılamaya yetmediği talepler söz konusu olduğunda devreye sokulmuştur. Tanınmış çokkültürcü teorisyenlerden olan Will Kymlicka, ortak sosyal haklarla genişletilen yurttaşlığı ulus oluşturma sürecinin bir aracı olarak kaydederek yurttaşlık hakları ile bütünleşme arasında kurulan bu bağlantının saldırı altında olduğunu ifade eder.²⁶⁸

Kymlicka'nın ulusal yurttaşlığının saldırı altında olduğu tespitini ters çevirerek okumak gerektiğini düşünüyorum. Kanımca saldırı altında olup da savunmaya geçen marjinal addedilen yaşam kültürleridir. Bu yaşam kültürleri; etnik azınlıkları, dini grupları, göçmenleri, cinsiyetleri, cinsel yönelimlileri, farklı düşünenleri içeren bir çeşitlilik kümesidir. Bu yaşam kültürleri, mensubu olan bireylere bir anlam ufku sağlaması açısından elzem olduğundan, onların kendini gerçekleştirme deneyimi olarak ifade ettiğimiz tanınmayı yaşamasında iki sacayağından birini oluşturmaktadır. Yukarıda ifade ettiğim üzere; Kymlicka, Taylor, Parekh gibi çokkültürcü teorisyenlerin tamamı bu farklılık gruplarının kendini yeniden üretme kapasitesinin sakatlanmasını aşağılanma gibi olumsuz tanınma deneyimlerinin merkezine oturtur. Bu durumda çokkültürcü politikalar insanın anlam ufkunun yeniden üretme kapasitesini onlara kazandıran hatta artıran politikalar olarak görülmelidir. Bundan hareketle; bayramlar, dil politikaları, istihdam, eğitim, askerlik, dini muafiyetler gibi

²⁶⁷ Iain Chambers, **Göç, Kültür, Kimlik**, Ayrıntı Yayınları İstanbul, 2019, sy.16.

²⁶⁸ Will Kymlicka, **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016, İstanbul, Sy.456.

çok geniş bir alanda farklılık politikaları uygulanmalıdır.²⁶⁹ Ancak bu şekilde tanınma deneyiminin tam gerçekleşmesi için bireyin hayatını anlamlandırmasını sağlayan unsurların var olması ve yeniden üretimi sağlanabilir. Sorunlardan biri belki de en önemlisi bu hakların kime verileceğidir. Bunu belirlemek için Arendt'in ortaya attığı 'hakka sahip olma hakkı'nı değerlendirmek gerekmektedir.

Arendt'in 1951 yılında kaleme aldığı *Totalitarizmin Kaynakları* adlı kitabında geliştirdiği bu fikre göre; doğal bir durum olan kişinin doğduğu topraklara ait olduğu olgusu doğal olarak görülmemeye başladığında ve kendi topluluğunun içindeki mevcudiyeti bir seçim olma niteliğini kaybettiğinde, ya da öteki insanların kendisine yönelik tavırları kişinin ne yapıp yapmadığına bağlı olmaktan çıktığında, tehlikeye giren unsur hakka sahip olma hakkıdır.²⁷⁰ Arendt'in olumsuz deneyimler üzerinden yaptığı hakka sahip olma hakkı tanımı, Honneth'in tanınmama deneyimleri üzerinden tanınma kavramını incelemesine benzemektedir. Hatta Honneth'in ikinci tanınma düzeyi olan hukuki tanınmayı, bireyin tüm öteki insanlarla aynı ahlaki hesap verilebilirliğe sahip olması şeklinde ortaya koyduğu akla getirildiğinde ve evrensel eşit muamele sonucu eşit ahlaki saygınlık durumuna ancak ve ancak tanınmanın ikinci düzeyindeki eşit ahlaki sorumluluk ilkesinin uygulanmasıyla erişileceğini ifade ettiği dikkate alındığında²⁷¹, aradaki benzerliğin yöntemden öte bir benzerlik olduğunu teslim etmek gerekmektedir. Ancak kanımca burada esas sorun Honneth'in, ötekinin ahlaken hesap verebilirliğini tanınmanın kaynağı olarak Kantçı kategorik buyruğu göstermesidir.²⁷² Çünkü içinde bulunduğumuz çağın 'Göçler Çağı'²⁷³ olduğu kabul edildiğinde, dünyanın herhangi bir noktasında bir araya gelen ve karşılaşan insan veya insan gruplarının birbirine benzemezliği apaçık ortaya çıktığından; Kantçı yalıtık özne üstüne kurulu bir ahlak ve hukuk anlayışının bu farklılığın yarattığı talebi karşılaması imkansızlaşır. Hatta farklı tarihsel ve coğrafi öykülerle yoğrulmuş farklı insan gruplarının bir araya gelmesi, 'hak' gibi özgül bir sosyo-tarihsel kavramı

²⁶⁹ A.g.e. sy.507.

²⁷⁰ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları/2 Emperyalizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998, sy.308.

²⁷¹ Axel Honneth, *Disrespect*, Polity Press, 2007, Cambridge, sy. 139.

²⁷² A.g.e. sy.209.

²⁷³ Stephen Castles ve Mark J. Miller, *Göçler Çağı*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, İstanbul.

evrenselleştirmemizi dahi imkansızlaştırabilir. Dolayısıyla, tarihte var olan tek siyasal biçim ulus-devlet ve onun hukuki kurumlarıymışçasına, hakkın bu şekilde liberal bir tasavvurunu hukuki tanınmanın bir düzeyi haline getirmek; tanınma ilişkisini biçimsel bir ilişki olarak kurmaktan öteye gidemez. Sonuç olarak, ancak ve ancak Kantçı olmayan bir kozmopolitlik tasavvuru tanınma teorisini bir ‘beyaz mitoloji’²⁷⁴ olmaktan kurtarabilir. Bundan hareketle, çokkültürcü politikalar ekseninde, hakka sahip olma hakkı tartışmasız olarak herkesin sahip olması gereken bir haktır. Biçimsel boyutlarının ötesinde tahayyül edildiğinde, ifade ettiğim önerme büyük ağırlık taşımaktadır. Çünkü dil, din, eğitim, askerlik, idari örgütlenme gibi çok çeşitli kanallarda talep yaratacak farklılık politikalarının tamamı, hakka sahip olma hakkının biçimselliğini aşıp somutlaşmasıyla mümkün hale gelmektedir. Böylece hakka sahip olmak hakkının; insanlığın kendisine atıfta bulunan birinci anlamıyla, yasal bir topluluğun hali hazırdaki üyeleri arasında oluşan karşılıklı yükümlülüğe atıf yapan ikinci anlamı arasında birinciden yana bir tavır takınmış olunur.²⁷⁵ İnsanlık kavramının taşıdığı kimi olumsuz anlamları düşündüğümüzde –ki bu Batı’nın tüm insanlığı temsil ettiği şeklindeki emperyalist-narsistik bir yanılsamaya dayanır- hakka sahip olma hakkının yegane sağlayıcısının ve sürdürücüsünün insanlık değil ancak insanlar, daha doğru bir şekilde ‘öteki’ olduğunu söylemek yerinde olur.

Honneth’in tanınma teorisinin tümü öznelarası ilişkiler içinde gerçekleşmektedir. İkinci bölümde Honneth’in öznesinin tarihsel olduğunu ve değişebilir olduğu için açık yani tamamlanmamış bir özne olduğunu ifade etmiştim. Ancak metnin bu noktasında bu açıklığın bir sınırı olduğunu, bu sınırın ise liberal batı düşüncesinin sosyo-politik tasavvuru olduğunu söylemeliyim. Gerçek bir tanınma teorisinin vizyonundaki açıklık sonsuz bir nitelik arz etmelidir. Arendt pejoratif bir anlamda kullansa da, tanınma teorisinin gerçekleştiği öznelerin oluşturduğu sosyal grup sonsuz derecede ‘açık ve belirsiz bir kitle’ olarak tasavvur edilmelidir.²⁷⁶ Sadece bu tasavvurla akışkan modernitenin yarattığı özgül talepleri karşılayan bir tanınma teorisi ortaya konabilir.

²⁷⁴ Robert Young, **Beyaz Mitolojiler**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2000

²⁷⁵ Seyla Benhabib, **Ötekilerin Hakları**, İletişim Yayınları, 2014, İstanbul, sy. 66-67.

²⁷⁶ A.g.e. sy. 67.

Honneth tanınma ilişkisinin normatif yönünü öne çıkarmaya özen gösterir. Ancak kişilerin birbirlerinin ahlaki özerkliğini güçlendirdiği bir tanınma ilişkisinin şartı olarak simetrik bir ilişkiyi idealize eder.²⁷⁷ Evrensel eşit muamelenin karşılıklı yükümlülüğü şeklinde ifade ettiği postulat, Pasukanis'in pazar ilişkileriyle hukuk arasında kurduğu paralelliği doğrular niteliktedir. Dolayısıyla ikinci düzeydeki simetriden doğan 'alma' ile üçüncü düzeydeki dayanışma ilkesinden doğan 'verme' arasında bir gerilim vardır. Honneth'in de ifade ettiği gibi tanınmanın üç düzeyi arasında bir uyumsuzluk vardır.²⁷⁸ Tanınma ilişkileri sosyalliğin farklı alanlarında tezahür ettiğinden birbirleriyle çakışmayacağı düşünülse dahi, hangi durumda hangi tanınma ilişkisinin tercih edileceğinin önceden belirlenmiş olmaması, bireysel tercih ve sorumluluğu önemli kılar. Bu noktada esas sorunun her üç düzeyde de farklı biçimler alarak gerçekleşecek ahlaki ilkeleri içeren bir etik anlayışın ortaya konmaması olduğunu düşünüyorum. Honneth, tanınma teorisine dair çok geniş, kapsamlı bir çerçeve çizmiştir ancak en önemli şeyi; yani bireysel davranış, hukuki düzenlemeler ve dayanışmacı sosyal yapıyı meydana getirip yeniden üretecek olan etik ilkeleri söylememiştir. Metnin son kısımda Levinas'ın ortaya koyduğu etik perspektiften faydalanarak Honneth'in tanınma teorisinin sınırlarını genişletmeye ve tam olarak belirlemeye girişeceğim.

3.4. TANINMANIN ETİK SINIRLARININ GENİŞLETİLMESİ

Bu metnin konusunu oluşturan tanınma ilişkisinin gerçekleştiği çağ, Zygmunt Bauman tarafından 'katıksız bireycilik çağı' olarak tarif edilmektedir.²⁷⁹ Birinci bölümde postmodern çağın birey anlayışını oluşturan düşünsel basamakların bir izleğini vermeye çalıştım. Bu izlek hatırd tutulduğunda, postmodern dünyaya yönelik bir tanınma teorisinin Batı düşünce geleneğiyle olan her bir bağı, tanınma ilişkisini örseleyen bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bölümün başında ifade ettiğim üzere narsisizm, tanınma teorilerine dahi sızmaktadır. Bunun başlıca sebebi ise

²⁷⁷ Honneth, 2007, sy. 140.

²⁷⁸ A.g.e. 141.

²⁷⁹ Zygmunt Bauman, **Postmodern Etik**, Ayrıntı Yayınları, 1998, İstanbul, sy. 11.

Descartes'tan beri süregelen ve en güçlü ifadesini Kant ve Hegel'de bulan bütünlük kategorisine dair geliştirilen fetiştir. Birinci bölümde ifade ettiğim üzere, bireyin yanılsamalı bir şekilde kendisine yönelik bütünlük ve tüm güçlülük algısı patolojik narsisizmin bir unsurunu teşkil ediyordu. Bununla bağlantılı olarak, kendini yekpare olarak algılayan her türden birim-aktör; Batı, devlet, ulus, teori vb. söz konusu narsisizmi, kimi zaman patolojik boyutta, az veya çok barındırmaktadır.

Honneth'in tanınma teorisi kendisinden önceki geleneğin bu anlamda bir eleştirisine girişmiştir. İkinci bölümde detaylı bir şekilde göstermeye çalıştığım üzere, Hegel'in metafiziğini Mead'in sosyolojiyle bilimselleştirmiş ve tanınma ilişkisinde olumsuz deneyimler üzerinden geliştirdiği tanınma teorisiyle narsisizm riskine karşı sağlam argümanlar ileri sürmüştür. Ancak tanınmanın ikinci düzeyindeki ağırlık, yani hukuki tanınmanın birinci ve üçüncü düzeye nazaran ön plana çıkması; Honneth'in hukuki düzeni liberal bir anlayışla algılaması ve hukuki ilkelerin ardındaki ahlaki motivasyonları detaylı bir şekilde belirlememesi göz önüne bulundurulduğunda, tanınma teorisinin postmodern dünyadaki tanınma taleplerini karşılayacak bir etik duyarlılık ortaya koyamadığını ifade etmek mümkündür. Bundan hareketle bu bölümde, tanınma teorisinin tüm düzeylerine etki eden bir etik ortaya koymak amacıyla Levinas'ın etiği ile tanınma teorisini birlikte düşünmeyi teklif ediyorum. Böylece Honneth'in tanınma teorisini ideal sınırlarına kavuşturacağıma inanıyorum.

Tanınmadan söz edildiğinde, doğrudan ortaya çıkan bir bileşen olarak 'öteki' belirir. Honneth'in iki temel kaynağı olan Hegel ve Mead de ötekiyi düşünsel şemalarının tam merkezinde konumlandırırlar. Tanınma ilişkisinden bağımsız olarak ahlaki ilişkinin kendisi de ötekiye doğrudan işaret eder. 'Öteki' burada 'Ben' dışında olan her şeyi temsil edecek kadar genişletilebilse de, metnin konusu açısından, tanınma ilişkisini ve etik ilişkisi birlikte düşünebilmek için ağırlığı insanlar arası ilişkilerde ortaya çıkan 'öteki' ve 'ötekiler'e vermeyi uygun görüyorum. Bu bağlamda, 'ötekinin filozofu'²⁸⁰ olarak kabul edilen Levinas'ın felsefesi, metnimin amacı açısından olmazsa olmaz bir değer taşımaktadır.

²⁸⁰ Duygu Türk, **Öteki Düşman Olay**, Metis Yayınları, İstanbul, 2013, sy. 29.

Levinas'ın etik anlayışı ahlak felsefesi literatüründe eleştirel etik kategorisinde değerlendirilmektedir.²⁸¹ Batı felsefesinin radikal bir eleştirisini ortaya koyduğu Bütünlük ve Sonsuz adlı eserinde, bu felsefenin özünde bütünlüklü varlık kavramları oluşturmaya eğilimli olduğunu ifade etmektedir.²⁸² Levinas'ın ifade ettiğine göre;

“Batı felsefesi aşkınlığı, dışsallığı, başkalığı ya da sonsuzu her seferinde dışlayarak, onları aynılığa bütünlüğe, içkinliğe ve bu anlamda da varlığa ya da ontolojiye indirgemıştır.”²⁸³

Yukarıdaki ifade üçüncü bölümün başında ortaya koyduğum teorinin narsisizmi olgusunu farklı sözcüklerle ifade etmektedir. Bundan hareketle Levinas ötekini aynıya indirgemedi var edebilecek bir felsefe geliştirebilmek²⁸⁴ için etiğin ontolojiye öncel olduğu bir felsefi argüman geliştirir. Levinas'a göre insan kendini, başkalarına verdiği cevaplarla belirlediği ve bildiği için; batı felsefesi ve ontolojinin insanı varlıkla ve gerçeklikle ilişkisi içinde düşünme çabası, insanlar arasında cereyan eden çatışma ve yıkım için bir çözüm sunmaz. Hatta bu bütüncül kategorilerle düşünme fetişi, bu çatışma ve yıkımın sebebi olarak görülür.²⁸⁵ Sonuç olarak Levinas; ötekini ve etiği, aynı ve ontolojinin yerini alacak şekilde felsefesinin merkezine konumlandırır.

Levinas'ın etiğini, esas konusu tanınma teorisi olan metnimin bağlamına oturtmak için 'yüz', 'öteki' 've 'sorumluluk' kavramları üzerinden incelemeyi gerekli buluyorum. Böylelikle Honneth'in teorisinde eksik olduğunu ifade ettiğim etik ilkelerin saptanması ve teoriye dahil edilmesi mümkün olabilir.

Öteki, aynıya göreli olmayan ve bu suretle varlığa da içsel olmayanı ifade eder.²⁸⁶ Bu niteliğiyle ontolojinin konusu olmaktan çıkar ve ancak etik ilişkinin bir unsuru olabilir. Etik ilişkinin unsuru olması, ötekiyi deneyimsel bir niteliğe büründürür. Etik deneyimde öteki, ben'in tüm güçlerinin yok olmasına karşılık gelir.

²⁸¹ Ahmet Cevizci, **Etik-Ahlak Felsefesi**, Say Yayınları, İstanbul, 2018, sy. 412-420.

²⁸² A.g.e. sy. 412-413.

²⁸³ Levinas'tan aktaran Cevizci, 2018, sy. 413.

²⁸⁴ Emmanuel Levinas, **Totality and Infinity**, Duquesne University Press, Pittsburgh, 2007, sy.43.

²⁸⁵ Cevizci, 2018, sy.414.

²⁸⁶ Rodolphe Calin ve François-David Sebbah, **Levinas Sözlüğü**, Say Yayınları, İstanbul, 2011, sy.35.

Böylelikle tüm narsistik iktidar ve ihtiraslarından arınmış olan ben, etik ilişkisi içinden ‘başkası için’e dönüşür. Levinas’ın ifade ettiği şekliyle bu sorumluluktur.²⁸⁷

Yüz, ‘kendi teninin yaralabilirliğinde sergilenen bir varolanın, mutlak surette benzersiz ve duysal somutluğundan başka bir şey değildir.’²⁸⁸ Bu anlamda öteki kendini en çok yüzünde gösterir. Yüz, tarihsel ve coğrafi bağlamlarından yoksun, asla sabit bir varlık kazanamayandır. Bu nitelikleriyle ontolojinin kapsamına girip bir bilgi nesnesi olamaz ancak etik buyruğun yegane ifadesi olarak anlamın kaynağına dönüşür. Böylelikle yüz “kendini görüye ve görüşe, dolayısıyla temalaştırmaya ve nesneleştirmeye sunan formu aşar geçer.”²⁸⁹

Sorumluluk ise ötekinden sorumluluk olarak ortaya çıkar. Bu başkalarına karşı gerçekleştirdiğim eylemlerden sorumlu olma olarak anlaşılmamalıdır. Söz konusu sorumluluk ötekinin hata ve ıstıraplarından sorumlu olmak anlamına gelmektedir. Levinas bu sorumluluğun ağırlığını ifade etmek için ‘rehinenin sorumluluğu’ ifadesini kullanmaktadır.²⁹⁰ Bundan hareketle etik sorumluluk özgür bir seçim olmaktan çıkmıştır. Öteki, yüz ve sorumluluk kavramları Levinas’ın felsefesinin temel taşlarıdır. Yukarıdaki kısa bilgilendirmeden sonra, Levinas’ın felsefesini Honneth’in tanınma teorisiyle birlikte düşünmek için bu kavramları ilişkisellikleri için görmek gerekiyor.

Postmodern çağda politik tartışmaların azımsanamayacak bir kısmının kimlik talepleri ve bu taleplerin yarattığı çatışmalar olduğunu yukarıda belirtmişim. Tanınma teorisini ise kimlik tartışmalarının ötesinde düşünmek gerektiğini ifade ettim. Tanınmanın kimlik tartışmalarının ötesinde tahayyül edilmesi gerekse de kimlik yine de tanınmanın temel unsurlarından birini teşkil ettiğinden onun hakkında gerekli şeyleri söylemek gerekiyor. Levinas’a göre, kimliklerin herhangi biri insanın özünün bir parçası değildir. Ancak insan ötekiler tarafından kimliklerin bir araya gelip somutlaşması olarak görüldüğünden hiçbir bilincine varma ya da bilgi edinme süreci onu kendine çakılı olma durumundan çıkaramaz.²⁹¹ Ötekinin tasavvuru altındaki bu

²⁸⁷ A.g.e. sy. 38.

²⁸⁸ A.g.e. sy.138.

²⁸⁹ Özkan Gözel, **Varlıktan Başka**, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2018, sy.226.

²⁹⁰ Calin ve Sabbah, 2011, sy. 111.

²⁹¹ Zeynep Direk, **Başkalık Deneyimi**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2013, sy. 140.

kimlikten ve ötekinin bakışı altından bu bedenden kaçışın imkansız olması, Levinas'ı aşkınlık imkanını düşünmeye sevk eder. Buradaki aşkınlıktan kasıt ötekinin bakışı altındaki bedeni aşmaktır. Levinas'a göre bu aşma ancak ve ancak yüzle girilen ilişkide yani sorumlulukta gerçekleşir.²⁹² Ben, kendiliğinin sınırlarının farkına ancak öteki tarafından sorgulanarak erişebilir. Böylelikle, ötekinden ben'e doğru yönelen eleştiri egoist-narsistik kendiliğin özdeşleşmesinden değil ancak onu aşan bir dışsallıktan doğar.²⁹³

Levinas'ın etiğine dair yukarıdaki ifadelerden tanınma teorisine yönelik birtakım sonuçlar çıkartabiliriz. Honneth'in tanınma teorisine yönelik olarak, tanınmanın ikinci düzeyi olan hukuki tanınmanın diğer düzeylere nazaran öne çıktığını ve Honneth'in hukuk öncesi ahlaki motivasyonların derinlemesine bir incelemesini yapmamasının, teoride bir muğlaklığa yol açtığını ifade etmiştim. Levinas'tan hareketle ilk olarak söylenmesi gereken şey, tüm toplumsal sözleşmelere öncel olan bir etik duyarlılığın ortaya konması gerektiği ve bu etik duyarlılığın ise ötekine karşı yükümlülük ilkesi ile donatılması zorunluluğudur.²⁹⁴

Hukuki tanınma ilişkilerinin hukuk öncesi etik kaynağının bu şekilde ortaya konmasıyla birlikte Honneth tarafından sürdürülen liberal 'hak ve görevler' söylemi, etik ilişki gereğince 'ötekine yönelik' görevler olarak yeniden biçimlendirilebilir. Böylelikle yukarıda Pasukanis'in liberal hukuk teorisine yönelik getirdiği pazar ilişkilerinin bir yansıması olarak hukuki karşılıklılık ortadan kaldırılmış olup yerine 'tam bir karşılıksızlık durumu'²⁹⁵ tesis edilir. Bu, Levinas etiğinin temel niteliği olan asimetri ilkesinin hukuki yansıması olarak tasavvur edilmelidir. Böylelikle toplumda gerçek anlamda dezavantajlı durumda bulunan kişilere yönelik biçimsel tanınma yerini gerçek bir tanınmaya bırakabilir. Hak, kendisine öncel olan etik duyarlılıkla birlikte düşünüldüğünde gerçek anlamına kavuşabilir.

²⁹² A.g.e. sy. 142.

²⁹³ A.g.e. sy.144.

²⁹⁴Emmanuel Levinas, "Öteki, Ütopya ve Adalet", içinde: **Levinas**, Der: Özkan Gözel, Say Yayınları, İstanbul, 2012, sy. 73.

²⁹⁵ Emmanuel Levinas, "Öz ve Çıkarlılık", içinde: **Sonsuza Tanıklık**, Der: Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, Metis Yayınları, İstanbul, 2003, sy.151.

Etik ilişkinin asimetrisi tanınma açısından oldukça elzemdir. Honneth'in tanınma teorisi Levinas'ın Batı felsefesine yönelik eleştirisinden payını almalıdır. Hukuki tanınmayı etik motivasyonundan yalıtarak ele almasının sonucunda Honneth'in tanınma teorisinde 'o'/'öteki'' kavramsallaştırılamayacağı ve herhangi bir kategori içine dahil edilemeyeceğinden önce 'sen'leştirilir. Bu 'sen'leştirme kültürel bir asimilasyon sonucu 'o'nu hukuki bir özne haline getirerek yapılır. Eğer 'o' hukuki özne haline gelemese ya da hukuki özne olmayı reddederse, tanınma ilişkisinin neresinde ve nasıl konumlandırılacağı soru işareti olarak kalır. Gerçekleştirilen 'sen'leştirme sonrasında da hukuki özneleşmenin bir sonucu olarak 'ortak çıkarlar' söylemi üzerinden bir 'biz' inşa edilir. 'Biz'; Batı, devlet, Avrupa Birliği vb. her şey olabilir. En nihayetinde bu 'Biz'in içindeki her bir birey kendini bir 'Ben' olarak kabul eder. Hukuki sözleşmenin yarattığı bu 'Hayali Cemaat'te²⁹⁶ öteki ya hiç bilinmez ya da asimile edilerek bilinir. Levinas'ın etik anlayışını hukuki ilişkilerin öncel motivasyonu olarak düşünürsek; ben kendini her daim 'o'nun, öteki'nin, öteki'nin yüzünün çağrısına cevap vermek zorunda hissedecektir. Bu durumda göçler çağının bir sonucu olarak dünyanın hayali sınırlarını kat ederek sürüklenen insanların, hukuki düzene tabi olsun ya da olmasın, tanınması mümkün hale gelecektir. Honneth'in teorisindeki (eksik/yanlış) tanınma ilişkisi, ontolojik olarak üstte ancak etik olarak altta bulunan ben seviyesinde gerçekleşirken, teoriye Levinasçı etik vurgunun eklenmesiyle birlikte tanınma, ontolojik olarak altta ancak etik olarak üstte olan ötekinin seviyesinde gerçekleşecektir.

Ötekiyle girilen etik ilişkinin herkesçe benimsendiği bir vizyon tasavvur eden Levinas, buna 'kardeşlik' adını verir. Kardeşlik yüzün çağrısını cevapsız bırakamayanların bir 'aradalığıdır'. Bu bir aradalıkta temel motif dayanışma olarak tezahür eder. Kardeşliğin dayanışmacı niteliğinin toplumsal düzende temel motif olmasıyla birlikte; türe, ırka, ulusa, cinsiyete ve benzeri her türden aynılığa indirgenmiş bir bütünlüğe referansta bulunan politik tahayyüllerin radikal bir tasfiyesi gerçekleşir.²⁹⁷ Böylece Honneth'in tanınmanın üçüncü düzeyi olarak ortaya koyduğu dayanışma tam ve gerçek anlamda gerçekleşmiş olacaktır. Honneth'in üçüncü tanınma

²⁹⁶ Benedict Anderson, **Hayali Cemaatler**, Metis Yayınları, İstanbul, 2007.alt

²⁹⁷ Robert Bernasconi, **Levinas Okumaları**, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2011, sy. 47.

düzeyinin Levinasçı kardeşlik vizyonu ile birlikte düşünülmemesi, üçüncü tanınma düzeyini ikinci tanınma düzeyi olan hukuki tanınmanın kısıtlamaları altında bırakmaktadır. Honneth'in hukuki öznesinin liberal vurgular taşıdığı dikkate alındığında, bu eksikliğin tanınmadan tanınmamaya kapı araladığını üçüncü bölümün birinci kısmında göstermiş bulunuyorum. Şimdi üçüncü bölümün sonuç kısmına geçerken Honneth'in tanınma teorisini, kendi kurduğu ideolojik tanınma ve ahlaki tanınma arasındaki karşıtlık üzerinden düşünerek ve onu Levinasçı etik ile birlikte değerlendirerek Honneth'in teorisinin içkin eleştirisine yöneleceğim.

3.5. SONUÇ

Jacques Derrida Marx'ın Hayaletleri kitabında, hayaletlerden söz edeceğini ve bunu da hukuka indirgenebilir bir yasa olmayan adalet adına yapacağını söyler.²⁹⁸ Bu ifadede benim tartışmamın bağlamı bakımından önemsedğim nokta, 'hukuka indirgenebilir olmayan bir yasa olarak adalet'tir. Üçüncü bölümün tamamında ortaya koymaya çalıştığım fikri Derrida bu kısa cümlede ifade edebilmiştir. Bu cümleden hareketle diyebilirim ki Honneth'in ikinci tanınma düzeyi olarak teorize ettiği hukuki tanınma, adaleti hukuka indirgenmiş bir yasaya dayandığından, bu düzeydeki tanınma ilişkisi eksik/yanlış tanınmaya yol açar. Sonuç kısmında Honneth'in hukuki tanınma düzeyini hangi gerekçeyle bu şekilde ele aldığını ve bunun sonucunda niçin eksik tanınmaya yol açtığını göstermeye çalışacağım.

Honneth'in Derrida ve Levinas'ı muhatap olarak aldığı tartışma konusu adalet teması etrafında dönmektedir. Derrida ve Levinas etîğin ontolojiye önceliği ve etik ilişkisinin asimetrisi hususunda birbirlerine yakın konumdadırlar.²⁹⁹ Honneth'in tartışmaya dahil olduğu nokta ise etik ilişkisinin asimetric bir şekilde kuruluyor olmasıdır. Ona göre bireyler arasındaki farklılıklara ve asimetriye Derrida/Levinas gibi mutlak bir öncelik tanınması, sosyo-politik alandaki eşitlik ve adaleti

²⁹⁸ Jacques Derrida, **Marx'ın Hayaletleri**, Ayrıntı Yayınları, 2019, İstanbul, sy.11.

²⁹⁹ Zeynep Direk, 2013, sy. 186-191.

güçsüzleştirmektedir.³⁰⁰ Honneth bu argümanla hem Derrida'ya hem de Levinas'a eleştirilerini yöneltir.

Honneth'e göre Derrida bireyin benzersizliğine daha fazla teorik ilgili gösterilmesinin zorunlu kılındığı bir etik perspektif geliştirmeye çalışır. Derrida bunu ancak eşit muamele fikrine üretken bir şekilde muhalefet edebilecek bir ahlaki vizyonla gerçekleştirebilmektedir. Böylelikle bireysel özne kendi farklılığı ile bir tutarlılık geliştirebilir. Honneth bunun ahlaki bir gerilim fenomenolojisi olduğunu ifade eder.³⁰¹

Ahlaki gerilim fenomenolojisi, Derrida'nın arkadaşlığa dair fikirlerinden oluşmaktadır. Arkadaşlık asimetrik/etik bir ilişki olarak gerçekleşir. Ancak arkadaşın genelleşmiş bir öteki olarak algılandığı genellik anında, simetrik olarak dağıtılmış olan haklar ve görevlerden müteşekkil ve tüm diğer bireylere yönelik sorumlulukları düzenleyen, kurumsal olarak somutlaşmış ahlaki ilkeler düzeni meydana gelir. Tam bu noktada, arkadaşlığın tikelliğinin gerektirdiği asimetrik ilişki ve toplum genelliğinin gerektirdiği simetrik ilişkiler arasında bir gerilimin oluştuğu ikircikli bir durum ortaya çıkmaktadır. Honneth'e göre Derrida bu gerilimi aşamamaktadır. Çünkü Derrida için yasanın uygulanmasındaki ideal rehber, soyut eşitlik değil ancak somut ötekinin sonsuzluğunun –Levinas'da ifadesini yüzde bulan sonsuzluğun- göz önünde bulundurulduğu bir adalet anlayışıdır. Derrida arkadaşlık ilişkisindeki asimetriyi hukuka taşıyarak gerilimi genelleştirir ve adalet ilkelerinin uygulanmasında bir muğlaklık yaratır.³⁰²

Levinas'ta ise öznelerarası ilişkiler, Batı felsefe geleneğinin sahip olduğu ontolojik öncüller sebebiyle Batı felsefesine dahil edilemeyecek normatif bir içeriğe sahiptir. Ancak Honneth bu normatif içeriğin birtakım belirsizlikleri de barındırdığını ifade eder. Bu noktada Levinas'ın yüz ile tüm insanları mı yoksa sadece yoksul ve çok çeşitli sebeplerle toplum dışına itilmişleri mi kastettiğini sorar.³⁰³ Sorunun cevabında

³⁰⁰ Eric S. Nelson, "Başkaları Benim İçin Kimdir?", İçinde: **MonoKL Levinas Özel Sayısı**, Sayı: 8-9, Ed: Volkan Çelebi, MonoKL Yayınları, İstanbul, 2010, 406-420, sy.406.

³⁰¹ Honneth, 2007, sy. 115.

³⁰² A.g.e. sy.115-116.

³⁰³ A.g.e. sy.118-119.

Levinas'ın tüm etik felsefesinin makul görülüp görülmeyeceğine dair anahtarın bulunduğunu iddia eden Honneth, kendi yanıtından hareketle Levinas'ın perspektifinin ampirik özünün belirsiz olduğu saptamasını yapar.³⁰⁴

Honneth için bu ampirik belirsizliğin ötesindeki sorun ise Levinas'ın adaletle dair fikirlerinin adaletle uygun olmadığını düşünmesidir. Ona göre etik ilişkiye giren ben'in bu ilişki içerisinde öteki'ne sonsuz ilgiyle sonsuz adalet sağlama şeklinde tarif edilebilecek sorumluluğu, imkansız bir görevdir. Ve bu imkansız görevin bireyin kendi çıkarlarını ikincilleştirmesi, adaleti sorun edinen etik perspektif için bir sorunsaldır. Bu, bireyin ahlaki bir kişi olabilmesinin koşulunu benmerkezciliğin kırıldığı sınırsız bir yükümlülüğün kabul edilmesi olarak belirlemektir.³⁰⁵ Bu bakış açısının birey için yarattığı kısıtlama bir tarafa, Honneth için sınırsız ilgi ve sınırsız sorumluluk insanların eşit olarak tanınmasına dayanan ahlaki görevlerin ihmal edilmesi anlamına gelmektedir.³⁰⁶

Yukarıdaki ifadelerinden anlaşılmaktadır ki Honneth'in tanınmanın ikinci düzeyindeki soyut hukuki özne ve soyut hukuk anlayışının sonucu olan soyut ve eksik/yanlış tanınma ilişkisi, bir bilgisizlik sonucu değil ancak bilinçli bir tercihtir. Bu kısmın geri kalanını bu tercihin niçin yanlış olduğunu ifade etmeye ayıracam.

Öncelikle Honneth kendi kabul ettiği eşitliğin ve bu eşitliğe bağlı simetrik ilişkilerin soyut olması gibi, asimetrik ilişkilerin de soyut olduğunu düşünmektedir. Oysa asimetrik ilişkiler, üçüncü bölümün birinci kısmında gösterdiğim üzere gerçeklikte mevcuttur. Tam aksine, Levinas etiğindeki asimetrik ilişki perspektifi tam olarak sosyo-ekonomik ve sosyo-politik hayatın gerçekliğinde var olan asimetrik ilişkilerin yarattığı taleplere karşılık bir cevap olarak kabul edilmelidir. Üçüncü bölümün üçüncü kısmında incelediğim üzere etik, ötekine yönelik bir cevaptır. Dolayısıyla, tanınma ilişkisine ve tanınma ilişkisinden doğan eşitlik anlayışına ben ile öteki arasındaki asimetrik ilişkilerin penceresinden bakmak zorunlu bir koşuldur. Honneth'in bu perspektifi benimsememiş olması, olgulara dayalı yaşamı göz ardı

³⁰⁴ A.g.e. sy.119.

³⁰⁵ A.g.e. sy. 119.

³⁰⁶ A.g.e. sy.121.

ettiğini göstermektedir.³⁰⁷ Bu metnin temel tezinin Honneth'in tanınma teorisinin çağdaş taleplere yanıt veremediği göz önünde bulundurulursa, Levinas'ın etiği ile Honneth'in tanınma teorisini kaynaştırmanın pozitif katkısı ortaya çıkmaktadır. Bu kaynaşma sonucu tanınma teorisi,

“...özdeş olmayan somut bireylerin ve grupların çoğullukları arasındaki eşitlikten uzak sosyal koşulları, olanakları ve kaynakları içeren çağdaş ahlaki ve sosyal sorunlarla baş edebilme olanağı yaratabilir.”³⁰⁸

Honneth'in kaygısı, ötekinin ötekiliğini mutlak surette kabul eden bu türden bir etik anlayışın uzlaşma zeminini ortadan kaldıracağıdır. Asimetriyi hiyerarşik ayrıcalıklarla bir gören Honneth için Levinasçı etik baskıcı ve adil olmayan ilişkilerin aklanmasına yol açmaktadır.³⁰⁹ Halbuki Levinas sosyal ilişkileri Honneth'in gördüğünün tersi yönünde algılar. Levinas'ın sorumlu kıldığı birey ve gruplar sosyal hayatta ayrıcalıklara sahip olanlardır. Dolayısıyla burada etik çağrı hiyerarşik olarak üstün olanın baskıyı ve adil olmayan ilişkileri sonlandırması ve ötekinin çağrısına kulak vermesidir. Bu çağrıya kulak verilmediği takdirde baskı ve adaletsizlik devam edecektir. Bu etik ilke tanınma teorisinde yer bulamadığı takdirde ise Honneth'in evrensellik anlayışı bir fetiş halini alacak, bireyleri biçimsel bir farklılığa ve uzlaşmaya indirgeyecek, somut ötekileri hukuk ve toplum adına manipülasyona ve tasfiyeye maruz bırakan soyut bir bütünlükten ibaret kalacaktır.³¹⁰

Honneth'in asimetrinin değil ancak simetrinin evrensel ve ahlaki olacağı yönündeki ısrarı³¹¹ bir birliktelik biçimi olarak en fazla 'öteki ile olmaya' izin verir. Bu 'ile olma' ise ötekinin asimilasyonu sonucu gerçekleşir. Oysa etik ilişki için birliktelik biçimi 'öteki için' değildir.³¹² Ancak öteki için olmakla öteki ötekiliğinde kavranabilir ve tanınma tam aksi yönde bir kayıtsızlık ilişkisi olmaktan çıkabilir.

Honneth'in kapitalist sistemi toplumu bütünleştirmede başarılı bulması ve kapitalizmin adalet teorisinin can alıcı noktaları olan başarı ve bireysellik gibi normatif

³⁰⁷ Eric S. Nelson, 2011, sy. 407.

³⁰⁸ A.g.e. sy. 408.

³⁰⁹ A.g.e. sy. 408.

³¹⁰ A.g.e. sy.409.

³¹¹ A.g.e. sy.410.

³¹² Zygmunt Bauman, **Parçalanmış Hayat**, Ayrıntı Yayınları, 2014, İstanbul, Sy. 74-102.

ilkeleri içerdığını ifade etmesi³¹³ ve kapitalizme içkin olduğunu iddia ettiği bu normatif ilkelerin işsizlik ve esnek piyasa koşulları gibi bireyin kendiyle kurduğu olumlu özilişkileri yıkıp yabancılaşma ve şeyleşmeye yol açan birtakım olumsuzlukları ortadan kaldırma potansiyeline sahip olduğunu söylemesi³¹⁴ başlı başına Levinas etiğinin asimetrik ilişkisine karşıt bir kutup oluşturmaktadır. Çünkü

“Levinas’ın tasvir ettiği anlamda etik asimetri, insanların metalar uğruna feda edilmesinin uygun görüldüğü alışverişin ve ticaretin el değiştirme mantığına karşı koyar.”³¹⁵

Dolayısıyla Honneth’in kapitalizm ile neoliberalizmi birbirinden koparması ve normatif ilkeleri kapitalizmin değil ancak neoliberalizmin ortadan kaldırdığını belirtmesi³¹⁶, Levinasçı etik zemininde hiçbir şey ifade etmez.

Honneth’in bir tanınma ilişkisinin ideolojik mi yoksa ahlaki mi olduğunu saptamak adına ortaya koyduğu kıstasları kendi teorisi üzerinde uygulamak, onun teorisinin içkin bir eleştirisini yapmak için elzemdir. Honneth, bir tanınma ilişkisinin niteliğini saptamak için rasyonellik, tanınma koşullarının derinlemesine incelenmesi ve vaatlerin gerçekleşmesi şeklinde üç kıstas koymuştu. Honneth birinci kıstası uygulamak için dört öncül sunmuştu. Bunlar; öznelerin pozitif özelliklerinin onaylanması, tanınmanın pratik bir etkinlik olarak görülmesi, tanınmanın türev değil birincil olması ve son olarak tanınmanın farklı alanlarda farklı vurgularla ortaya çıkmasıdır. Birinci kıstasın bu dört öncülüne göre Honneth’in teorisi, öznelerin hangi özelliklerinin hangi kıstasa göre pozitif bulunacağını belirleyen ahlaki ilkeleri netleştirmedikten –ki benim Levinas etiğini tanınma teorisiyle kaynaştırmamın temel gerekçelerinden biri budur- birinci öncüle göre, ikinci tanınma düzeyinde somut durumlara uygulanamayacak kadar soyut bir hukuk anlayışına dayandığından ikincil öncüle göre, kapitalist sistemi tanınmanın zemini olarak kabul edip üçüncü düzeyde tanınmayı engelleyen olumsuz deneyimlere kapı araladığından ve bundan dolayı sosyal hayatın pek çok alanında tanınma ilişkilerinin zedelenmesine yol açtığından

³¹³ Göksel, 2019, sy.95.

³¹⁴ Honneth, 2018, sy.89.

³¹⁵ Eric S. Nelson, 2011, sy.412.

³¹⁶ Axel Honneth ve Martin Hartman, “Paradoxes of Capitalism”, *Constellations*, 13, 41-58.

dördüncü öncüle göre ahlaki bir tanınma vizyonu meydana getiremez. Üçüncü öncüle göre tanınma ilişkisini asli kılabilmıştır ancak diğer öncüllerin yokluğunda teorinin tanınma vizyonu tıpkı hukuki tanınma anlayışı gibi biçimseldir. Sonuç olarak Honneth'in tanınma teorisinin rasyonelliği tartışmaya oldukça açıktır.

Bir tanınma ilişkisinin ahlaki olup olmadığını ölçen ikinci kıstasa göre Honneth'in teorisi, tanınma koşullarının derinlemesine incelenmesini gerektirir. Metnin başından itibaren çabamın büyük bir kısmını tanınma ilişkisinin içinde geçtiği koşulları ortaya koymaya ayırdım. Postmodern, geç kapitalist, akışkan modernite vb. tanımlamalarla ifade etmeye çalıştığım ve hem düşünsel hem de sosyo-ekonomik ve sosyo-politik yönünü birinci bölümde doğrudan diğer bölümlerde ise dolaylı olarak ortaya koyduğum ve ahlaki bir tanınma ilişkisinin önündeki engeller olduğunu ifade ettiğim koşullar, Honneth tarafından büyük oranda verili kabul edilip radikal bir dönüşümüne gerek duyulmadığından, tanınma koşullarının detaylı incelenmesi kıstasında Honneth'in tanınma tasavvuru ahlaki tanınma olarak kabul edilemez.

Üçüncü kıstas olarak vaatlerin gerçekleşmesi kıstası da Honneth'in tanınma teorisini ahlaki olarak tanımlamaya izin vermez. Çünkü üçüncü bölümün birinci kısmında ifade ettiğim üzere, tanınma teorisi şartların radikal bir değişimini gündeme getirmeden ve hukuki kuralların ardındaki etik ilkeleri net bir şekilde ortaya koymadan ve ötekini ötekiliği için kucaklayabilecek bir vizyon geliştirmeden tanınmanın zorunluğu olarak barındırması gereken hiçbir vaadini gerçekleştirmez.

Aşağıdaki dördüncü ve son kısımda tüm metnin genel bir özetini sunup, Honneth'in teorisini narsistik teori bağlamında değerlendireceğim. Tanınma düzeylerinde hedeflediğim evrensellik ve farklılığın, farklı düzeylere yerleştirilmesi ile elde edeceğim sonuçların tanınma teorisine çağdaş talepleri karşılayabilmesi anlamında katkı yapacağına inanıyorum.

SONUÇ YERİNE

Afrika kökenli Amerikalı yazar James Baldwin, Harlem’de maruz kaldığı ırkçılığı ‘Bundan Sonrası Ateş’ adlı denemesinde oldukça etkili bir şekilde anlatır.³¹⁷ 1960’larda Amerika’lı siyahilerin verdiği ve 2020’de hala vermekte olduğu tanınma mücadelesinin küçük bir kesitinin betimini içeren bu kitap, kanımca tanınma teorisinin yeniden değerlendirmesi için doğru noktalara işaret etmektedir.

Baldwin öncelikle Amerikalı beyazların insanların tümünü temsil ettiğine yönelik narsistik tutumunu eleştirir ve insanlığın çoğunun (ya da daha azının hiç fark etmez) insanlığın tamamı olamayacağını ifade eder.³¹⁸ Ardından kapitalist pazar ekonomisi içinde uğradığı aşağılama sonunda, söz konusu koşullar altında yapabileceklerinin pek az olduğuna inandığını dile getirir.³¹⁹ Siyahların özgürlüğünü elinden alan ve yaşamın her alanında yaptıkları bu gaspın keyfini süren beyazların davranışlarının altında hiçbir ahlaki temel olmadığını³²⁰ belirten Baldwin, siyahların ancak ve ancak beyazların özgürleşebilmesi koşuluyla özgürleşebileceğini kaydeder.³²¹

Beyazların toplumsal hiyerarşide neredeyse mutlak olarak üstün olduğu böyle bir düzende, beyazların özgürleşmesinin niteliğinin ne olabileceği gibi bir soru akla gelebilir. Bu ifadeye ancak Levinasçı etik perspektifinden bakarsak anlamlı bir yanıt üretebiliriz. Beyazların sosyo-politik ve sosyo-ekonomik hiyerarşide konumu yüksektedir ve bu bağlamda özgürleşmelerini gerektiren bir durum yoktur ancak etik hiyerarşide narsistik sınırlarca mutlak olarak kuşatılmış olan beyazlar etik özgürleşmeyi ancak bu narsistik prangalardan kurtularak gerçekleştirebilirler.

Honneth’in teorisinin kendi ahlaki tanınma ölçütlerine vurulduğunda ahlaki bir tanınmayı tam olarak sağlayamayacağını ifade etmiştim. Şimdi ise bu teorisinin narsisizmini tartışmaya açıyorum. Honneth’in teorisindeki narsistik unsurları bulmak

³¹⁷ James Baldwin, **Bundan Sonrası Ateş**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2017.

³¹⁸ A.g.e. sy.14.

³¹⁹ A.g.e. sy.24.

³²⁰ A.g.e. sy.27.

³²¹ A.g.e. sy.17.

ve teoriyi bunlardan özgürleştirmekle teorinin tanınma vizyonunun genişletilebileceğini düşünüyorum. Bunun için ise üçüncü bölümde teorinin narsisizmini saptamak için ileri sürülen ölçütleri kullanacağım. Hatırlanacak olursa bunlar ahlaki monizm, bütünlüklü özne ve karşıtlık (antinomy) idi.

İlk olarak Honneth'in teorisini ahlaki monizmle birlikte düşünelim. Honneth'in tanınma teorisinin ikinci düzeyi olan hukuki tanınma düzeyinde, hak düzeninden dışlanmış olanların tanınma mücadelesi ile haklara kavuşması ve hak düzeni tarafından içerilmesi şeklinde özetlenebilecek bir şablon mevcuttur. Honneth'e göre toplumun dışlananları toplumun dışlayanlarının haklarına sahip olduğunda bu hukuki ilişkiler evrenselleşecektir. Ancak bu hakların ardındaki ahlaki ilkelerin ne olduğu sorgulandığında, hak elde ederek hak düzenince böyle bir içerilmenin asimilasyonun inceltilmiş bir biçimi olduğu konusunda insanın içinde bir şüphe belirlemektedir. Toplumun dışına itilmiş farklı unsurların daha en baştan sınırları liberal perspektifin ilkeleriyle belirlenmiş bir hak düzenine katılmak istediği var sayılmaktadır. Oysa bu insanlar kendi ahlaki ilkeleri gereğince kendi bildikleri gibi yaşamak isteyebilirler. Dolayısıyla onların bu farklılık taleplerini liberal tarafsızlık adı verilen ahlaki kayıtsızlıkla karşılamak bir tanınma deneyimi yaratmaz. Bu bir teoriyi narsistik teori haline getirebilecek ahlaki monizmdir. Bu ahlaki monizmden kurtulmanın yolu ikinci düzeyi evrenselliğin değil ancak farklılığın amaçlanacağı şekilde yeniden tanımlamaktır ki bu da ancak üçüncü bölümün ikinci kısmında ortaya koyduğum gibi çokkültürcü politikaları ikinci tanınma düzeyinin temel pratiği haline getirerek olur.

Teorinin narsisizmini ölçmek için kullanılacak olan ikinci ölçüt bütünlüklü özne kategorisiydi. Bütünlüklü özne kategorisini kimlik anlayışının ötesinde kullanmakta fayda görüyorum. Buna göre ulusal sınırlar içinde bütünlüklü bir toprak parçasını ifade eden yurt/vatan, bu vatanda yaşayan insanların yekpare hale gelerek oluşturduğu bir varlık sanılan millet, bu milletin örgütlenerek yarattığı ve tek parça olduğu addedilen devlet vb. gibi tüm unsurlar bütünlüklü özne kategorisine dahil edilebilir. Honneth'in teorisinde, öznelerarası ilişkilerin sonucunda değişebilir bir niteliğe kavuşan öznenin ötesinde –ki bu değişimin de sınırları olduğunu yukarıda belirtmiştim- ulus-devlet ve onunla ilişkili hiçbir kavramın varlığı sorunsallaştırılmamakta, verili kabul edilmektedir. Örneğin, yoğun bir göç dalgasının

yaşandığı çağdaş dünyada ulusal sınırları saplantı haline getirmiş uluslararası hukuk anlayışını sorunsallaştırmadığı için sınır çevresinde konteynir kentlerde var olma mücadelesi veren sığınmacıların durumuna tanınma teorisinin sınırları içinde cevap vermek için, teoriyi oldukça değiştirmek gerekmektedir. Ulusal sınırların arasındaki ulusal devletler gibi bütünlüklü özne kategorilerini sorunsallaştırmadan dahası terk etmeden tanınma teorisi gerçek vizyonuna kavuşamaz. Sınır kültürlerinin³²² bir uzantısı olarak kalır. Bu narsistik unsurdan teoriyi kurtarmak için dünyanın içindeki farklı parçaları değil ancak tüm dünyayı –hatta evreni- bütünlük içinde ele alabilecek kozmopolit bir tasavvur gereklidir.

Üçüncü ölçüt olan karşıtlık ise Honneth'in teorisinde Batı-Doğu ikilisinde en açık ifadesini bulur. Akışkan modernite evreninde göçler, Batı-Doğu karşılaşmasının yegane ifadesidir. Bu olgu akılda tutulduğunda ve Honneth'in Hegelyan kökleri dikkate alındığında, ontoloji öncelikli ve özümsemeye dayanan, Hegel'in ben ve öteki arasındaki ilişkilere odaklanan kuramına yönelik eleştiri Honneth'in tanınma teorisine de yöneltilebilir:

“...özdeşleşmenin kendisi emperyal bir süreç, şiddetli bir temellük biçimidir; Öteki'yi tahtından indirip asil Benliğin alanına asimile eder. Ruhsal bir sömürgeleştirme yoluyla emperyal bir özne, bir Aynılık imparatorluğu kurar ve bu imparatorluğun merkezine de gaddar bir diktatör olan 'Ego Majesteleri'ni yerleştirir.”³²³

Bu narsistik unsurdan sıyrılmanın yolu ise Levinas'ın felsefesinden hareketle ettiği ontolojinin önüne koymaktır. Bir teori ötekini önceleyen bir tanınma teorisi olsa dahi, Batı felsefesinin ontolojik unsurlarını vurguladığında ötekine yönelememektedir. Öteki ancak tanımlanabildiğinde tanınabilmektedir ki bu narsistik bir ilişki yaratmaktadır. Tanınma ilişkisini gerçek niteliğine kavuşturan ve ona etik bir vurgu kazandıran şey, tanımlayamadığımı tanımamı sağlayacak etik bir düsturdur. Bu üç narsistik unsurun ortadan kaldırılmasıyla Honneth'in tanınma teorisi gerçek anlamda

³²² Hastings Donnan, Thomas M. Wilson, **Sınırlar**, Ütopya Yayınevi, Ankara, 2002, sy.260- 273.

³²³ Diana Fuss, “Özdeşleşme Politikası ve Frantz Fanon: İçteki Sömürgeler”, İçinde: İçinde: **Kimlik Politikaları**, Ed: Fırat Mollaer, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014, sy.344.

ahlaki bir tanınma vizyonu taşıyabilir. Teoriye yönelik bu eleştiriden sonra onu yeni formülasyonuna kavuşturmak gerekmektedir.

Tanınma teorisinin kimlik ile yeniden dağıtım perspektifleri arasında sıkıştığını, bu ikiliden herhangi birisine verilen ağırlığın ise tanınma kavramını eksik/yanlış tanınma olarak tasavvur etmeye yol açtığını ifade etmiştim. Kendi tanınma kavramım ise bu iki perspektifi birleştiren bir nitelik arz etmektedir. Bunu Honneth'in teorisindeki tanınma düzeylerini ve biçimlerini korumakla birlikte onlara yeni bir içerik kazandırarak yapacağım.

Öncelikle tüm tanınma düzeylerinin işleyiş ilkelerini düzenleyen ve belirleyen etik bir ilkeyi birinci tanınma düzeyine yerleştirmek gerekmektedir ki bu ilke Levinasçı sorumluluktur. Honneth'in birinci düzeyde konumlandığı ve duygusal ilgi olan sevgiyle birlikte düşünülmesi gereken sorumlulukla birlikte 'yüz yüze' ilişkilerde ötekiyle tanınma ilişkisi bağlamında etik bir ilişki kurmak mümkün hale gelir. Ötekinin yüzünün yaralanabilirlik üzerinden yaptığı etik çağrıya ben'in egoist/narsistik tüm niteliklerinden sıyrılarak verdiği yanıt, tanınma ilişkisini oluşturan başlangıç noktasıdır.³²⁴ Yüz hem tikel, biricik insanın sonsuzluğunun tezahürü hem de dünya üzerinde var olan ölüme dönük tüm varlıkların yaralanabilirliğinin bir ifadesi olduğu için evrenseldir. Yani hukukun soyut evrenselliğine ihtiyaç dahi duymadan henüz tanınmanın ilk düzeyinde etiğe dayanan yüz yüze ilişkiyle tikel evrensel nitelik taşıyan bir tanınma oluşturmak mümkündür.

İkinci tanınma düzeyi olan hukuki tanınma tam da etikle donanmış birinci tanınma düzeyinden ortaya çıkarılmalıdır. Bu noktada tanınmanın iki sacayağından biri olan kimlik ve onunla ilişkili olarak anlam ufku kavramları devreye girer. Hak yine bir tanınma formu olarak kendisini koruyacaktır ancak birey ve grupları, hayatlarını anlamlı kılan kimlik örüntüleri ve anlam ufuklarından koparmadan var olmak durumundadır. Çünkü, insanları bulundukları özel konumlar içinde düşünmemek ve ideal anlamda eşit saymak adaleti biçimsel olarak düşünmek demektir ki bu da esasen adaletsizliğin sürmesini sağlayan şeydir.³²⁵ Dolayısıyla adaleti

³²⁴ Onur Kartal, **Başkasının Politikası**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, sy.192.

³²⁵ Nelson, 2010, sy.406.

sağlamanın yolu, liberal perspektifin soyut kavramlarının yerini gerçeklikle ve gerçekliğin farklılığıyla örtüşen kavramların almasıdır. Böyle bir anlayış pratik tezahürünü çokkültürcü politikalarda bulur. Kimi toplulukların bireyin özerkliğini ortadan kaldırdığı ve insan onuruna yakışmayacak uygulamalara gittiği itirazı getirilebilir. İtiraz yerinde olmakla birlikte benim için her türden politikanın sınırı etik sınırdır ki tanınmanın birinci düzeyinde işlemektedir. Yani ikinci tanınma düzeyinde gerçekleşen hiçbir hukuki tanınma süreci sonucunda birey ve gruplara verilen ve farklılığı gözeten haklar, birinci tanınma düzeyinin etik ilkeleriyle çelişemez. Çelişirse Honneth'e getirdiğim eleştirinin bir benzeri bu perspektife de getirilebilir. Hukuk ancak ötekinin hukuku olursa bir tanınma ilişkisi yaratabilir. Bundan hareketle denilebilir ki ikinci tanınma düzeyi tikel farklılıklar düzeyidir.

Honneth'in üçüncü tanınma düzeyi, emek kavramını dayanışma ilkesi gereğince değerlendirilmesi sonucu bireyin yaptığı işin toplum tarafından olumlu bir şekilde değerlendirilmesi ve bireye özdeğer kazandırması üzerinden işler. Ancak gerek birinci bölümde gerekse üçüncü bölümün birinci kısmında ortaya koyduğum üzere, emeğin sömürüsü üzerine kurulu bir sosyo-ekonomik düzen olan kapitalizm koşullarında bu tanınma ilişkisini gerçekleştirmek mümkün olmamaktadır. Düzenin radikal bir dönüşümü olmaksızın yabancılaşma ve şeyleşme deneyimlerinin yıkıcılığı tanınma imkanını ortadan kaldırmaktadır. Emeğin sömürülmesinin ötesinde pek çok insanın emek sürecinden dışlanması onlarda psikolojik pek çok hastalığa sebep olmaktadır. Bundan dolayı düzenin radikal bir dönüşümü insanları ihtiyaçları olan emek rejimine kavuşturacak ve ancak o zaman kendilerinin toplumsal yaşama yaptıkları katkı hakkıyla değerlendirilebilecektir. Emeği ele aldığım bölümde onu antropolojik bir perspektifte ele aldığım göz önünde bulundurulursa şu açıklık kazanır: Emek insanı insan kılan evrensel bir kategoridir. Küresel kapitalizmin karşısına yeni bir küresel emek rejiminin ortaya konması insanın türsel varlığını söz konusu ettiğinden, üçüncü tanınma düzeyinin gerçekleşmesi tümel evrensel bir nitelik arz eder. Böylece tanınmanın üç düzeyi birbiriyle bağlantılı ve çelişmeyecek biçimde teorileştirilmiş olur.

Tanınmanın gerçekleşmesi için gereken radikal dönüşüm vizyonunun ne olduğuna dair akla birtakım sorular gelebilir. Bu noktada ortaya koymak istediğimin

bir mücadele anlayışı olduğunu söylemekte fayda var. Adalet ve eşitliğe dair her istem gibi tanınma istemi de insan ihtiyaçları ve ıstıraplarından doğan dünyevi ve bedensel yani dünya içi yaşamdan kaynaklanır.³²⁶ Ve bu mücadele anlayışı karşısında mücadele edilecek bir şey de bulur. Burada narsistik itkilerle hareket eden ve umursamazca aşağılayan, dışlayan, ezen, hor görenler olarak utanmazlar; yaralanabilirliğiyle aşağılanan, dışlanan, ezilen hor görülen lanetlenenler ve utanmazlar adına utanan, bu utançtan bir sorumluluk ilkesi yaratan sorumlular vardır.³²⁷ Levinasçı söylemde sorumluluk utanmazlığın karşı kutbunda yer alır.³²⁸ Değişim de kendini sorumlu hissedenlerin ellerinde şekillenir. Tanınma teorisinin Levinasçı etikle bu bir araya getirilişi, ütopyacılık eleştirisiyle karşılaşabilir. Bu noktada Levinas kendi felsefesine getirilen ütopyacılık eleştirisini şöyle yanıtlar:

“(...) ‘Bu etik ilişkinin uygulandığını nerede gördünüz diye soruyorlar?’ insanlar. Ütopya olması öteki’ne yönelik gündelik alicenap ya da iyi niyetli eylemlerimizin gerçekleşmesini engellemez diye cevap veriyorum...Latin Amerikalı bir öğrenci grubuyla yaptığım bir toplantıyı hatırlıyorum. Etik felsefemin sözünü ettiği öteki ile ütöpik ilişkiye sahiden hiç tanıklık edip etmediğimi sordular bana. ‘Evet, gerçekten tanıklık ettim; burada, bu salonda.’ diye cevap verdim.”³²⁹

Honneth’in teorisinde tanınma mücadelesi karşılıklı onay üzerinden gerçekleşir. Oysa bu onay, toplumdaki bireyler arasında birbirine bağlılık ve birbirlerinin konumuna dair bir saygı söz konusu ise olanaklıdır. Honneth’in teorisine içkin bir yarışmacı/rekabet ilkesinin varlığı dikkate alındığında,³³⁰ toplumun hiyerarşik yapısını koruduğu ve karşılıklı onayı ‘kişisel ve tikel çıkarların baskın olduğu’³³¹ bir sürece hapsettiği ortaya çıkar. Böyleyken, Honneth’in Levinas ve Derrida’ya yönelttiği eleştirileri özensiz olarak değerlendirmek makul hale gelir.³³²

³²⁶ Nelson, 2010, sy.419.

³²⁷ Bergen Coşkun Özüaydın, “Lanetler, Utanmazlar, Sorumlular”, İçinde: **Cogito**, sayı:87, 2017, sy.136-144.

³²⁸ A.g.e. sy.141.

³²⁹ Emmanuel Levinas, “Sonsuz’un Etiği”, İçinde: **Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler**, Richard Kearney, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2010, 75-96, sy. 95.

³³⁰ Thomas Geisen, “Kimlik ve Tanınma Söylemi”, İçinde: **Felsefelogos**, Sayı:29, İstanbul, 2006, 39-53, sy.50.

³³¹ A.g.e. sy.51.

³³² Nelson, 2010, sy.419.

Çünkü Honneth'in tanınma teorisinin merkezine koyduğu duygusal ilgi ve bilişsel adalet gibi kavramlar basit ancak derin bir sorumluluk ilkesiyle bir araya getirilmezse ahlaki evrenselliği sağlayamaz.³³³

Tüm bu söylediklerimden sonra tanınmayı yeni bir mottoyla dile getirmek mümkündür. Bu motto Honneth'in tanınma kavramını kayıtsızlığa vardiirabilecek risklerden kurtaran yeni perspektifin özlü bir ifadesi olarak değerlendirilmelidir: Öteki'ni tanımak, ötekinden sorumlu olmaktır.



³³³A.g.e. sy. 419.

KAYNAKÇA

Althusser, Louis:	İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları , İthaki Yayınları, İstanbul, 2014.
Altınörs, Alp:	İmkansız Sermaye , Yordam Kitap, İstanbul, 2019.
Anderson, Benedict:	Hayali Cemaatler , Metis Yayınları, İstanbul, 2007.
Anderson, Joel:	“Situating Honneth in Frankfurt School Tradition”, içinde: Social and Critical Theory , ed: Danielle Petherbridge, Volume 12, Koninklijke Brill NV, Boston, 2011, sy.14.
Anderson, Joel: Honneth, Axel:	‘Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice’, 2014, sy.1
Arendt, Hannah:	Totalitarizmin Kaynakları/2 Emperyalizm , İletişim Yayınları, İstanbul.
Baldwin, James:	Bundan Sonrası Ateş , Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2017.
Balibar, Etienne:	Eşitlik özgürlük , Metis Yayınları, İstanbul 2016.
Baudrillard, Jean:	Tüketim Toplumu , Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018.
Bauman, Zygmunt:	Akışkan Moderite , Can Yayınları, İstanbul, 2017.
Bauman, Zygmunt:	İskarta Hayatlar , Can Yayınları, İstanbul, 2018.
Bauman, Zygmunt:	Intimations of Postmodernity , Routledge, Londra, 2003.
Bauman, Zygmunt:	Küreselleşme , Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017.
Bauman, Zygmunt:	Parçalanmış Hayat , Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014.

Bauman, Zygmunt:	Postmodern Etik , Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.
Bauman, Zygmunt:	Siyaset Arayışı , Metin Yayınları, İstanbul, 2014.
Beck, Ulrich:	Risk Toplumu , İthaki Yayınları, İstanbul, 2014.
Bell, Daniel:	The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting , Basic Books, New York, 1973.
Benhabib, Seyla:	Ötekilerin Hakları , İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.
Bernasconi, Robert:	Levinas Okumaları , Pinhan Yayınları, İstanbul, 2011.
Bewes, Timothy:	Şeyleşme , Metis Yayınları, İstanbul, 2008.
Bumin, Tülin:	Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza , Yapı Kredi Yayınları, Ankara, 2003.
Calin, Rodolphe ve Sebbah, François-David:	Levinas Sözlüğü , Say Yayınları, İstanbul, 2011.
Castanet, Harve:	Lacan'ı Anlamak , Encore Yayınları, İstanbul, 2017.

Castells, Manuel:	Ağ Toplumunun Yükselişi- Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür 1.Cilt , Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013.
Castells, Manuel:	Enformasyon Çağı , Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013.
Castles, Stephen ve J. Miller, Mark:	Göçler Çağı , İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008.
Cevizci, Ahmet:	Etik-Ahlak Felsefesi , Say Yayınları, İstanbul, 2018.
Chambers, Iain:	Göç, Kültür, Kimlik , Ayrıntı Yayınları İstanbul, 2019.
Cole, Alyson:	‘Hepimiz Yaralanabiliriz, Ama Bazıları Diğerlerinden Daha Çok Yaralanabilir’, İçinde: Cogito , sayı:87, 2017, sy.77.
Colletti, Lucio:	‘Introduction’, içinde: Karl Marx Early Writings , Penguin Books, 1975, sy.7-56.
Coşkun Özüaydın, Bergen:	“Lanetler, Utanmazlar, Sorumlular”, İçinde: Cogito , sayı:87, 2017, sy.136-144.

Çelik, Sinan Kadir:	‘Burjuva Düşüncesinin Antinomileri’, Praksis , Sayı:3, 2001, 26-82.
Davidov, Yuri:	Özgürlük ve Yabancılaşma , Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara, 1990.
De Mijolla-Mellor, Sophie:	“Milliyetçilik ve Küçük Farkların Narsisizmi” , İçinde: Küçük Farklılıkların Narsisizmi, Ed: Tervika İkiz, Bağlam Yayınları, 2014, İstanbul.
Derrida, Jacques:	Marx’ın Hayaletleri , Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2019.
Der. Cemal Bali Akal	Devlet Kuramı , Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000.
Direk, Zeynep:	Başkalık Deneyimi , Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2013.
Donnan, Hastings ve M. Wilson, Thomas:	Sınırlar , Ütopya Yayınevi, Ankara, 2002.
Douzinias, Costas:	İnsan Haklarının Sonu , Dipnot Yayınları, Ankara, 2015.
Dumenil, Gerard ve Löwy Michael ve Renault, Emmanuel:	Marksizmin 100 Kavramı , Yordam Kitap, İstanbul, 2018, sy.182-185.
Erbaş, Hayriye:	“Küresel Kriz ve Marjinalleşme Sürecinde Göç ve Göçmenler” , Doğu Batı , Sayı:5, 2002, sy. 173-192.
Ergüneş, Aras:	‘Hegel’in Erken Dönem Eserlerinde Tanınma Uğruna Mücadele’, Felsefelogos , Yıl:23 Sayı:70,2018/3, sy.10.
Evans, Dylan:	Lacan Psikanalizine Giriş Sözlüğü , Işık Yayınları, 2019.
Fraser, Nancy ve Honneth, Axel:	Redistribution and Recognition , Verso, New york, 2003.

Freud, Sigmund:	Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd , Metis Yayınları, İstanbul, 2011.
Freud, Sigmund:	Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası , Metis Yayınları, İstanbul, 2017.
Fromm, Erich:	İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri , Say Yayınları, İstanbul, 2016.
Fromm, Erich:	Sahip olmak ve Olmak , Say Yayınları, İstanbul, 2015.
Fromm, Erich:	Sevginin ve Şiddetin Kaynağı , Payel Yayınları, İstanbul, 1987.
Fromm, Erich:	Sevme Sanatı , Payel Yayınları, İstanbul, 3.Basım.
Fuss, Diana:	“Özdeşleşme Politikası ve Frantz Fanon: İçteki Sömürgeler”, İçinde: Kimlik Politikaları , Ed: Fırat Mollaer, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014, sy.344.
Geisen, Thomas:	“Kimlik ve Tanınma Söylemi”, İçinde: Felsefelogos , Sayı:29, İstanbul, 2006, 39-53 sy.50.
Gellner, Ernest:	Uluslar ve Ulusçuluk , Hil Yayınları, İstanbul, 2005.
Gleason, Philip:	“Kimliği Tanımlamak: Semantik Bir Tarih”, İçinde: Kimlik Politikaları , Ed: Fırat Mollaer, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014, sy.23.
Gözel, Özkan:	Varlıktan Başka , Ketebe Yayınları, İstanbul, 2018.
Graves, Robert:	Yunan Mitleri , Say Yayınları, İstanbul, 2012.
Harvey, David:	Postmodernliğin Durumu , Metis Yayınları, İstanbul, 2003.
Hobsbawm, Eric:	Sanayi Çağı , Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005.
Honneth, Axel ve Hartman, Martin:	“Paradoxes of Capitalism”, Constellations , 13, 41-58.

Honneth, Axel:	‘Liberalizmin Sınırları: Günümüzde Birleşik Devletler’deki Siyasi Ahlak Üzerine’, İçinde: Liberaller Cemaatçiler , Ed: Andre Berten Pablo da Silveira Herve Pourtois, Dost Yayınları, Ankara, 2006, sy. 299.
Honneth, Axel:	‘Recognition as İdeology’, İçinde: Recognition and Power , Ed: Bert Van Den Brink ve David Owen, Cambridge University Press, New York, 2007, sy. 324.
Honneth, Axel:	‘Tanınma mı Yeniden Dağıtım mı?’, İçinde: Kimlik Politikaları , Ed: Fırat Mollaer, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014, sy.247.
Honneth, Axel:	Bizdeki Ben: Tanınma Teorisi Üzerine İncelemeler , İthaki Yayınları, İstanbul 2018.Yayınları, Ankara, 2014, sy.247.
Honneth, Axel:	Disrespect , Polity Press, Cambridge: 2007.
Honneth, Axel:	Reification , Oxford University Press, New York, 2008.
Honneth, Axel:	Tanınma Uğruna Mücadele , İthaki Yayınları, İstanbul, 2015.
J.P. Deranty, Beyond Communication:	A Critical Study of Axel Honneth’s Social Philosophy, 2009, Danvers: Brill sy. 431. Aktaran: Gülay Uğur Göksel, Göçmen Entegrasyonu ve Tanınma Teorisi , Pinhan Yayınları, İstanbul, 2019, sy.59.
Jakobson, Edith:	Kendilik ve Nesne ve Dünyası , Metis Yayınları, İstanbul, 2015.
Jameson, Friedrich:	‘Post-modernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı’, içinde: Postmodernizm , Der: Necmi Zeka, Kıyı Yayınları, İstanbul, 1990, sy.59-116.
Kartal, Onur:	Başkasının Politikası , İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.

Kelsen, Hans:	“Saf Hukuk Kuramı, Devlet Hukuk Özdeşliği”, İçinde: Devlet Kuramı , Der: Cemal Bali Akal, Dost Kitabevi Yayınları, 2000, Ankara, sy.425-456.
Kernberg, Otto:	Sınır Durumlar ve Patolojik Narsisizm , Metis Yayınları, 2006, İstanbul.
Kohut, Heinz:	Kendiliğin Çözümlemesi , Metis Yayınları, İstanbul, 2019.
Kolektif, Haz. Gerard Besussan, Georges Lebica	“Yabancılaşma Maddesi”, Marksizm Sözlüğü , Yordam Kitap, İstanbul, 2012, 1043-1048.
Kosik, Karel:	Somutun Diyalektiği , Yordam Kitap, İstanbul, 2015.
Köker, Levent:	‘Taylor, Charles: Kimlik Farklılık Sorununa Sahici Demokratik Çözüm’, içinde: Çokkültürcülük , haz: Amy Gutmann, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, sy.11.
Kymlicka, Will:	Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş , İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016.
Levinas, Emmanuel:	“Öteki, Ütopya ve Adalet”, içinde: Levinas , Der: Özkan Gözel, Say Yayınları, İstanbul, 2012, sy. 73.
Levinas, Emmanuel:	“Öz ve Çıkarırsızlık”, İçinde: Sonsuza Tanıklık , Der: Zeynep Direl ve Erdem Gökyaran, Metis Yayınları, İstanbul, 2003, sy.151.
Levinas, Emmanuel:	“Sonsuz’un Etiği”, İçinde: Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler , Richard Kearney, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2010, 75-96, sy. 95.
Levinas, Emmanuel:	Totality and Infinity , Duquesne University Press, Pittsburgh, 2007.
Lukacs, György:	Tarih ve Sınıf Bilinci , Belge Yayınları, İstanbul, 2014.

MacIntyre, Alasdair:	Erdem Peşinde: Bir Ahlak Teorisi Çalışması , Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul, 2019.
Marx, Karl:	1844 El Yazmaları , Birikim Yayınları, İstanbul, 2018.
McCarty, Thomas:	‘The Politics of the Ineffable: Derrida’s Decostructionism’, Philosophical Forum , Sayı:21, 1989-90, 146-168, sy.153-154.
Foucault, Michel:	‘Özne ve İktidar’, İçinde: Özne ve İktidar , Der: Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016, 57-82.
Mollaer, Fırat:	Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık , Metis Yayınları, İstanbul, 2019.
Nairn, Tom:	Milliyetçiliğin Yüzleri , İletişim Yayınları, 2015, s. 209. Eric Hobsbawm, Terence Ranger , Geleneğin İcadı, Agora Yayınları.
Ollman, Bertell:	Yabancılaşma , Yordam Kitap, İstanbul, 2012.
Öztürk, Şeyda:	‘Kırılganlık, Güvencesizlik, Kırılganlık’, İçinde: Cogito , sayı:87, 2017, 4-6, sy.4.
Pasukanis, Evgeny B.:	Genel Hukuk Teorisi ve Marksizm , Birikim Yayınları, İstanbul, 2013.
Parekh, Bhikhu:	‘Kimliğin Mantığı’, İçinde: Kimlik Politikaları , Ed: Fırat Mollarer, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2015, sy. 55.
Parekh, Bhikhu:	Çok kültürlüğü Yeniden Düşünmek , Phoenix Yayınları, Ankara, 2012.
Rawls, John:	Bir Adalet Teorisi , Phoenix Yayınevi, Ankara, 2017.

S. Nelson, Eric:	“Başkaları Benim İçin Kimdir?”, İçinde: MonoKL Levinas Özel Sayısı , Say: 8-9, Ed: Volkan Çelebi, MonoKL Yayınları, İstanbul, 2010, 406-420, sy.406.
Sayers, Sean:	Marksizm ve İnsan Doğası , Yordam Kitap, İstanbul, 2013.
Savran, Sungur:	Kod Adı Küreselleşme , Yordam Kitap, İstanbul, 2008.
Sennett, Richard:	Karakter Aşınması , Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.
Sennett, Richard:	Yeni Kapitalizm Kültürü , Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017.
Simmel, Georg:	Bireysellik ve Kültür , Metis Yayınları, İstanbul, 2015.
Slattery, Martin:	Sosyolojide Temel Fikirler , Sentez Yayınları, İstanbul, 2015.
T.H. Marshall ve T. Bottomore:	Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar , Gündoğan Yayınları, Ankara, 2000.
Taylor, Charles:	Benliğin Kaynakları , Küre Yayınları, İstanbul, Ankara.
Taylor, Charles:	Modern Toplumsal Tahayyüller , Metis Yayınları, İstanbul, 2006.
Taylor, Charles:	Modernliğin Sıkıntıları , Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017.

Taylor, Charles:	Tanınma Politikası, içinde: Çokkültürcülük , haz: Amy Gutmann, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, sy. 42-84.
Thomas, Paul:	Yabancı Politik , Dipnot Yayınları, Ankara, 2009.
Todorov, Tzvetan:	Yeni Dünya Düzensizliği , Babiali Kültür Yayınları, İstanbul, 2005.
Tura, Saffet Murat:	Winnicott ve Geçiş Deneyimi”, içinde: Oyun ve Gerçeklik , D.W. Winnicott, Metis Yayınları, İstanbul, 2014.
Türk, Duygu:	Öteki Düşman Olay , Metis Yayınları, İstanbul, 2013.
Uğur Göksel, Gülay:	Göçmen Entegrasyonu ve Tanınma Teorisi , Pinhan Yayınları, İstanbul, 2019.
Wallace, Ruth A.: Wolf, Allison:	Çağdaş Sosyoloji Kuramları , Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2015.
Wallerstein, Immanuel:	Tarihsel Kapitalizm , Metis Yayınları, İstanbul, 2006.
Weir, Allison:	‘Taylor ve Foucault Arasında Modern Kimlikler’, İçinde: Kimlik Politikaları , Ed: Fırat Mollarer, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2015, sy. 113.
West, David:	Kıta Avrupası Felsefesine Giriş , Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.
Young, Robert:	Beyaz Mitolojiler , Bağlam Yayınları, İstanbul, 2000.
Zurn, Christopher:	Honneth, Axel , Polity Press, Cambridge, 2015.