T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE PROGRAMI
DOKTORA TEZİ

ELEŞTİREL TEORİ'DE NORMATİF VE METODOLOJİK ARAYIŞLAR: AXEL HONNETH VE TANINMA TARTIŞMALARI

Mete Han ARITÜRK

Danışman
Prof. Dr. Kubilay AYSEVENER

İZMİR-2022

TEZ ONAY SAYFASI

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum "Eleştirel Teori'de Normatif ve Metodolojik Arayışlar: Axel Honneth ve Tanınma Tartışmaları" adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

17/01/2022

Mete Han ARITÜRK

ÖZET

Doktora Tezi

Eleştirel Teori'de Normatif ve Metodolojik Arayışlar:

Axel Honneth ve Tanınma Tartışmaları

Mete Han ARITÜRK

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Programı

Bu çalışmada, Axel Honneth'in tanınma teorisiyle şekillenen felsefesi ve geliştirdiği normatif rekonstrüksiyon yönteminin, Eleştirel Teori'de uzunca bir süredir problematik bir yön olmaya devam eden metodolojik arayışlara ne ölçüde çözüm sunduğu irdelenmektedir. Bunun için çalışmada öncelikle tanınma teorisinin kavramsal ve felsefi temelleri çözümlenmekte; tanınma kavramının ilişkili kavramlarla bağları serimlenmekte ve ardından kavramın özellikle G. W. F. Hegel'in tanınma kavrayışında şekillenen felsefi temelleri tartışılmaktadır. Bu bağlamda, Axel Honneth'in yeni bir toplumsal teori olarak geliştirdiği tanınma teorisinin, Eleştirel Teori ile ilişkisi ele alınmaktadır. Bunu yaparken tanınma teorisinin Eleştirel Teori'ye yön verebilecek bir muhteviyatta olup olmadığı çözümlenmektedir. Böylelikle Axel Honneth'in felsefesi ile ilişkili olarak başlıca iki problemin ve bu iki problemi kapsayan bir temel problemin öne çıktığını ifade etmek mümkündür. Bu problemlerden ilki Axel Honneth ve Nancy Fraser'ın yeniden dağıtım ve tanınma üzerine tartışmasıyla ortaya koyulan tanınmanın, yeniden dağıtımı da kapsayabilecek bir üst kategori olarak kabul edilip edilmeyeceği ekseninde şekillenmektedir. Bu konuyla bağlantılı olan ve Eleştirel Teori bağlamında önem arz eden diğer bir sorun ise, Honneth'in de bir parçası olduğu ve onun felsefesinin çerçevesini ve kapsamını belirleyen Eleştirel Teori'nin çağımızda yetersiz kaldığı kabul edilen yöntem probleminin, Honneth'in normatif rekonstrüksiyon yöntemiyle çözülüp çözülemeyeceğidir. Bu iki problemi kapsayan temel problem ise Honneth'in, Hegel'den yola çıkarak

ama Hegel'deki metafizikten arındırılmış bir toplum felsefesi oluşturma amacında, tanınma teorisiyle ve normatif rekonstrüksiyonla ne ölçüde başarılı olabildiği ve bu metafizik bağlamdan kendisini soyutlayıp soyutlayamadığı sorunu etrafında şekillenmektedir. Bu çalışmada bu soruna verilen yanıt Honneth'in metafizik bir bağlamdan uzak durmayı istemekle birlikte topluma belli bir rasyonalite atfetmesiyle yine de felsefesinde metafizik bir tınının halen bulunduğu yönündedir.

Anahtar Kelimeler: Axel Honneth, Eleştirel Teori, Normatif Rekonstrüksiyon, Tanınma Teorisi, Yeniden Dağıtım, Toplumsal Patolojiler

ABSTRACT

Doctoral Thesis

Doctor of Philosophy (PhD)

Normative and Methodological Quest in the Critical Theory:

Axel Honneth and the Debates on Recognition

Mete Han ARITÜRK

Dokuz Eylül University

Graduate School of Social Sciences

Department of Philosophy

Philosophy Program

This study investigates the extent of Axel Honneth's philosophy shaped by the theory of recognition and the method of normative reconstruction he developed providing solutions to the methodological searches that have long been a problematic aspect of Critical Theory. Accordingly, the conceptual and philosophical foundations of the theory of recognition are analyzed first; the ties of the concept of recognition with related concepts are examined later; and the philosophical foundations, especially as shaped by G. W. F. Hegel, are discussed here. In this context, the relationship between the recognition theory developed by Axel Honneth as a new social theory and the Critical Theory is considered. With this attempt, whether the theory of recognition qualifies to reshape the Critical Theory is discussed. In this context, it is possible to state that two main problems and a fundamental problem encapsulating these two main problems are visible for Axel Honneth's philosophy. The first of these main problems is shaped by Axel Honneth and Nancy Fraser's exchange about redistribution and recognition, the question of whether the recognition can be accepted as an overarching category that includes redistribution. One of the other significant problems within the context of Critical Theory concerning our current subject is whether the problem of method of which Honneth is a part of and which determines the framework and scope of his philosophy is considered inadequate in these times and whether this inadequacy can be solved by Honneth's normative

reconstruction method. The fundamental problems encapsulating these two problems is shaped around the extent of success of Honneth in recognition theory and normative reconstruction with the purpose of creating a social philosophy purified from the Hegelian metaphysics by setting off from Hegel and whether it can abstract itself in the metaphysical context. The answer to this question suggested in the present study is that Honneth intends to abstain from a metaphysical context, but still has a metaphysical tone in his philosophy, attributing to certain rationality to society.

Keywords: Axel Honneth, Critical Theory, Normative Reconstruction, Theory of Recognition, Redistribution, Social Pathologies

ELEŞTİREL TEORİ'DE NORMATİF VE METODOLOJİK ARAYIŞLAR: AXEL HONNETH VE TANINMA TARTIŞMALARI

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ii
YEMİN METNİ iii
ÖZET iv
ABSTRACT vi
İÇİNDEKİLER viii
TABLOLAR LİSTESİ xii

GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM
TANINMA PROBLEMİNİN KAVRAMSAL, FELSEFİ VE TARİHSEL KÖKENLERİ

1.1. TANINMA, TANILAMA VE KABUL 8
1.1.1. Tanınma Kavramının Kökeni ve Yakın Kavramlarla İlişkisi 10
1.1.2. Tanılama 13
1.1.3. Tanınma ile İlişkisi Bağlamında Kabul 14
1.2. TANINMA TEORİSİNİN HEGEL FELSEFESİNDEKİ KÖKENLERİ 20
1.2.1 Hegel'in Jena Dönemi Felsefesinin Özellikleri 23
1.2.2. Hegel'in Geç Jena Dönemi ve Düşünsel Değişimler 24
1.2.3 Hegel'in Tanınma Mücadelesi Teorisi ve Kökenleri 27
1.3. HEGEL'DE ÖZNELERARASILIK VE TANINMADAN BİLİNÇ VE TİNE GEÇİŞ 29
1.3.1. Jürgen Habermas'ın Hegel'deki Geçişe Yönelik Değerlendirmeleri 29
1.3.2. Ludwig Siep ve Michael Theunissen'in Hegel'deki Geçişe Yönelik Değerlendirmeleri 31
1.3.3. Axel Honneth'in Eleştirileri Bağlamında Hegel'de Tanınma ve Özneleraraşılık 33

1.4. HEGEL'E DAİR BİR SAVUNMA: TİNİN FENOMENOLOJİSİ'NDE ÖZNELERARASILIK VE TANINMA 36

İKİNCİ BÖLÜM
AXEL HONNETH'İN TANINMA TEORİSİ VE FRANKFURT OKULU'NDAKİ TEMELLERİ

2.1. ELEŞTİREL TEORİ'NİN TARİHSEL TEMELLERİ 41
2.1.1. Frankfurt Okulu'nun Kuruluşu 43
2.1.2. İkinci Dünya Savaşı'nın Frankfurt Okulu'na Etkileri 44
2.1.3. Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü ve Yeni Kuşaklar 46
2.2. FRANKFURT OKULU'NUN TEORİK ÇERÇEVESİ 48
2.2.1. Eleştirel Teori'nin Felsefi Soykütüğü 48
2.2.2. Modernite ve Eleştirel Teori İlişkisi 51
2.2.3 Frankfurt Okulu'nda Değişim, Dönüşüm ve Yeni Kuşaklar 53
2.3. BİRİNCİ ve İKİNCİ KUŞAK ELEŞTİREL TEORİNİN ELEŞTİRİSİ VE TANINMA TEORİSİNİN ORTAYA ÇIKIŞI 56
2.3.1. Axel Honneth'in Frankfurt Okulu Geleneğinde Önceki Kuşaklara Yönelik Eleştirileri 57
2.3.2 Axel Honneth – Jürgen Habermas Etkileşimi: Eleştirel Teoride Tanınma Teorisinin Ortaya Çıkışı 59

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
BİR ELEŞTİREL TOPLUM TEORİSİ OLARAK TANINMA TEORİSİ

3.1. AXEL HONNETH'İN TANINMA TEORİSİ 64
3.1.1. Tanınma Uğruna Mücadele 66
3.1.2. Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri 69
3.2. TANINMA BİÇİMLERİ 71
3.2.1. Sevgi ve Öz-güven 74
3.2.2. Haklar ve Öz-saygı 79
3.2.3. Dayanışma ve Öz-değer 84

3.2.4. Sayılmama ve Sosyal Çatışmaların Ahlaki Mantığı Üzerine 90
3.2.4.1 Sayılmama Biçimleri 91
3.2.4.1.1. Taciz ve Tecavüz 92
3.2.4.1.2. Hak Reddetme ve Dışlama 92
3.2.4.1.3. Aşağılama ve Dışlama 93
3.2.4.2. Sonuçları Açısından Sayılmama 94

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
TANINMA, YENİDEN DAĞITIM VE ELEŞTİREL TEORİ'DE YÖNTEM PROBLEMİ

4.1. TANINMA VE YENİDEN DAĞITIM BAĞLAMINDA BİR ADALET TARTIŞMASI: AXEL HONNETH VE NANCY FRASER 99
4.1.1. Nancy Fraser ve Axel Honneth'in Yaklaşımları Bağlamında Yeniden Dağıtım 101
4.1.2. Nancy Fraser'ın Eleştirileri: Eleştirel Teori'de Yeni Bir Arayış 104
4.1.3 Eleştirel Teori'de Deneyimin Yeri Üzerine 109
4.1.4 Halk Paradigmaları Olarak Yeniden Dağıtım ve Tanınma 113
4.2. ELEŞTİREL TEORİ VE SOL-HEGELCİ GELENEK İLİŞKİSİ 114
4.2.1 Eleştirel Teori'de Üretim Paradigmalarının Parçalanması ve Yeni Bir Garantör Arayışı 121
4.2.1.1. Cornelius Castoriadis: Devrimsel Bir Ontoloji Anlayışı 122
4.2.1.2. Herbert Marcuse: Psikanaliz ve Eleştirel Teori 124
4.2.1.2.1. Dürtü Teorisi ve Eleştirel Teori 125
4.2.1.3. Jürgen Habermas: Eleştirel Teori'de İletişimsel Dönüş 129
4.2.1.4. Michel Foucault: Psike, Düzen ve Yıkım 130
4.2.2. Axel Honneth – Nancy Fraser Tartışmasının Eleştirel Teori'ye Referans Noktası Arayışı Eksenindeki Değerlendirilmesi 133
4.2.2.1. Empirik Referans Noktası Sorunu 134
4.3. ELEŞTİREL TEORİ'DE İÇKİN ELEŞTİRİ – AŞKIN ELEŞTİRİ TARTIŞMASI 139

4.4. AXEL HONNETH'İN NANCY FRASER'A ELEŞTİREL TEORİ'NİN YENİDEN YAPILANDIRILMASI BAĞLAMINDA YANITLARI 142

BEŞİNCİ BÖLÜM
TANINMA PROJESİNDEN NORMATİF REKONSTRÜKTİF YÖNTEME ELEŞTİREL TEORİ'DE YENİ BİR YÖNTEM ARAYIŞI

5.1. AXEL HONNETH'İN TANINMA PROJESİNDEKİ DÖNÜŞÜM 145
5.2. *ÖZGÜRLÜĞÜN HUKUKU* VE ELEŞTİREL TEORİ 148
5.3. NORMATİF REKONSTRÜKSİYON, ELEŞTİREL TEORİ VE TOPLUM FELSEFESİ İLİŞKİSİ 152
5.4. NORMATİF REKONSTRÜKSİYON 156
5.5 AXEL HONNETH'İN NORMATİF REKONSTRÜKSİYONUNA YÖNELİK ELEŞTİRİLER 160
5.5.1. Jörg Schaub'un Eleştirileri 160
5.5.2. Axel Honneth'in Jörg Schaub'a Yanıtları 168
5.5.3. Fabian Freyenhagen'ın Eleştirileri 176
5.5.4. Toplumsal Patolojiler Bağlamında Axel Honneth'in Fabian Freyenhagen'a Cevapları 179

SONUÇ 185
KAYNAKÇA 200

TABLOLAR LİSTESİ

Tablo 1: Tinin Fenomenolojisi'nde Tanınma ile İlişkili Bölümler 39

Tablo 2: Tanınma Uğruna Mücadele'de Sosyal Tanınma İlişkilerinin Yapısı 97

GİRİŞ

Axel Honneth'in tanınma teorisinin toplum felsefesi ve politika felsefesindeki önemi her geçen gün artmaktadır. Honneth'in çalışmaları, tanınma ve yanlış tanınma ile ilgili güncel tartışmaların merkezinde yer almasının yanı sıra; bu çalışmaların çokkültürlülük, demokratikleşme ve küresel adalet sorunlarında önemli yansımaları vardır.[1] Honneth'in monografi[2] tarzındaki çalışmaları olan *Tanınma Uğruna Mücadele* ve *Özgürlüğün Hukuku* düşünürün başta gelen eserleridir. Düşünürün kısa kitaplarından, *Şeyleştirme* ve *Bireysel Özgürlüğün Patolojileri* adlı eserleri de önemli çalışmaları arasında sayılabilir. Yine Honneth'in, Hans Joas ile *Toplumsal Eylem ve İnsan Doğası* ve Nancy Fraser ile *Yeniden Dağıtım mı Tanıma mı?* adlı ortak çalışmaları da mevcuttur. *Sayılmama*[3]*: Eleştirel Teorinin Normatif Temelleri* ve *Bizdeki Ben* ise makalelerini ve denemelerini bir araya getirdiği önemli çalışmalarıdır. Son çalışmalarından olan ve tezde özellikle üzerinde duracağımız *Özgürlüğün Hukuku* ise Eleştirel Teori'deki[4] yöntem arayışına bir çözüm önerisini de barındırması bakımından hem Eleştirel Teori hem de toplum ve politika felsefesi açısından büyük önem arz etmektedir.

Honneth, Eleştirel Teori, toplum felsefesi ve tanınma teorisi üzerine eserleri olan üçüncü kuşak eleştirel teorisyenlerin[5] önde gelen isimlerindendir. Düşünür, 2001 ve 2018 yılları arasında, Frankfurt Goethe Üniversitesindeki Eleştirel Teori'nin

---

[1] Arnold L. Farr, "Honneth, Axel", **Encyclopedia of Global Justice**, (Ed. Deen K. Chatterjee), Springer Netherlands, Dordrecht, 2011, s. 486.

[2] Bir konunun veya araştırma alanının sınırlı bir kesiti hakkında ayrıntılı ve kapsamlı biçimde yazılmış çalışmalara monografi adı verilmektedir. Dictionary.com, "Definition of Monograph", **Dictionary.com** , https://www.dictionary.com/browse/monograph, (26.10.2020).

[3] Honneth'in farklı makalelerinin derlenmesiyle oluşturulmuş bu çalışmanın özgün adı dilimize *Adaletin Ötekisi* şeklinde çevirmemizin mümkün olduğu *Das Andere der Gerechtigkeit* iken İngilizce'de ise *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory* ismiyle yayınlanmıştır. Kitabın isminde kullanılan "disrespect" kavramı dilimize motamot biçimde "saygısızlık" olarak çevrilebilirdi; ancak Joel Anderson da dahil olmak üzere birçok çevirmen bu kavramı Honneth'in "Mißachtung" kavramının çevirisi olarak kullanmaktadır. Bu kavramın dilimize "sayılmama" olarak çevrilmesinin daha doğru olduğunu düşünüyorum. Zira dilimizdeki saygısızlık kavramına daha yakın bir kavram olarak Almanca'da halihazırda "Respektlosigkeit" kavramı kullanılmaktadır. "Sayılmama" kavramı Honneth'in anlatmak istediği türden bir sayılmama ve saygı görmeme halini eş deyişle "Mißachtung"u daha kapsayıcı bir biçimde karşılamaktadır.

[4] Eleştirel Teori, Frankfurt Okulu'nu karşılayacak şekilde kullanılmaktadır ve bu nedenle baş harfleri büyük olarak yazılacaktır.

[5] Eleştirel teorisyenlerden kastedilen aksi yazılmadıkça Frankfurt Okulu geleneğiyle ilişkili teorisyenlerdir.

merkezi olarak addedebileceğimiz, Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün direktörlüğü[6] görevini üstlenmiştir.[7] Direktörlüğü döneminde "kapitalist modernleşmenin paradoksları" genel başlığı altında bir araya getirilebilecek bir dizi yenilikçi ve önemli araştırma programını yürütmüştür. Thompson'a göre Honneth'in toplumsal ve politik felsefedeki etkisi, dar anlamda Almanya ve Almanca ile sınırlı değildir. 2011 yılında Columbia Üniversitesinde önemli bir kürsüye atanması, etkisinin artık dünya çapında olduğunun açık bir göstergesidir. Honneth'in çalışmalarının eskiden yaygın olarak 'Kıta felsefesi ve 'Anglo-Amerikan felsefesi' arasında bir ayrım olarak düşünülen bölünmenin ötesine geçtiğine şüphe yoktur. Dolayısıyla Honneth'in kıta felsefesi konuları üzerine çalışanlar tarafından olduğu kadar analitik felsefe üzerine çalışanlarca da değer görmesi, düşünürün bu iki önemli geleneği derinlemesine anlayıp, içselleştirmiş olmasıyla yakından ilişkilidir.[8] Bu bağlamda Honneth, sadece belirli ve sınırlı bir dile ve coğrafyaya ait olmayan evrensel bir düşünürdür.

Honneth'in uluslararası anlamda etkili bir düşünür olmasında diğer bir etken ise felsefi sisteminin merkezinde tanınma teorisinin yer almasıdır. Bu nedenle düşünürün en güçlü olduğu bağlamın tanınma teorisi olması hiç de şaşırtıcı değildir. Honneth elbette tanınma teorisinin tek temsilcisi değildir.[9] Charles Taylor'ın "Tanınma Politikaları" adlı makalesinin tanınma teorisini anlatan önemli metinlerden olduğu unutulmamalıdır.[10] Bununla birlikte Fraser'ın Hegel karşıtlığında geliştirdiği tanınma teorisi analizi, Honneth'in Hegelci tanınma teorisine önemli bir meydan okumadır.[11]

Ayrıca doğrudan bir tanınma teorisi ortaya koymasalar da teoriye ilişkin belli başlı bazı çalışmalar da tartışmaya önemli katkılar yapmıştır. Paul Ricoeur'un tanılama, kendini tanıma ve karşılıklı tanınma arasındaki ayrıma dikkat çektiği

[6] Dilimize de "direktör" olarak yerleşmiş olan Almanca "direktor" terimi, "müdür" terimi yerine tercih edilmiştir.
[7] IfS – Institut Für Sozialforschung An Der Johann Wolfgang Goethe-Universität, "Axel Honneth, Prof. Dr.", **IfS**, http://www.ifs.uni-frankfurt.de/mitarbeiter_in/axel-honneth/, (04.12.2020).
[8] Simon Thompson, "Honneth, Axel (1948–)", **International Encyclopedia of The Social & Behavioral Sciences**, 2. Baskı, (Ed. James D. Wright), Elsevier, Oxford, s. 179.
[9] Thompson, "Honneth", s. 179.
[10] Charles Taylor, "The Politics of Recognition", **Multiculturalism: Examining The Politics of Recognition**, (Ed. Amy Gutmann), Princeton University Press, Princeton, 1992, ss. 25-74.
[11] Nancy Fraser, "Recognition or Redistribution? A Critical Reading of Iris Young's Justice and the Politics of Difference", **Journal of Political Philosophy**, Cilt: 3, Sayı: 2, 1995, ss. 166-180.

Tanınmanın Seyri adlı çalışması; tanınmanın kavramsal bağlamda anlaşılmasında önemli bir katkı sağlamıştır. Son olarak James Tully'nin dolaylı da olsa agonistik tanınma anlayışının Honneth'in Hegelci anlayışının karşısında konumlanan önemli bir çalışma olduğu iddia edilebilir.[12] Tüm bu çalışmalar dikkate alındığında Honneth'in, tanınma teorisi ile ilgili analizler için akademik gündemi önemli ölçüde belirlediği ve Honneth ile fikir birliği olmasa dahi tanınma alanıyla ilgili akademik çalışmalardan, akademi dışındaki tartışmalara kadar önemli bir etkisi olduğu açıktır.[13]

Honneth'in tanınma teorisinin, çağdaş tartışmalardaki önemini gösteren diğer bir nokta ise teorisinin farklı türden teorik konulara olduğu kadar, pratik problemlere de çözüm yolu olarak uygulanabilme iddiası taşımasıdır. Küçük bir örnek olarak *Yanlış Tanınma Politikaları*[14] kitabında yer alan katılımcılar ırkçılık, kölecilik, eşitsiz iş bölümü, engellilik, cezai zararlar ve hatta cüzzam gibi çeşitli konuları tartışmak için Honneth'in teorik çerçevesinden yararlanmışlardır. Bu örneğin ötesinde, Honneth'in fikirlerinin uygulandığı konuların listesi, kimlik ve farklılık politikaları, çokkültürlülük, toplumsal hareketler, küresel adalet, politik ekonomi ve benzerlerini içerecek şekilde daha da genişletilebilir.[15]

Honneth'in çalışmalarına olan ilginin giderek artmasını, tanınma teorisinin teorik çerçevesinin sürekli gelişmesine ve canlılığına bağlamak yanlış olmayacaktır. Bu durum okuyucularının ve üzerine çalışan düşünürlerin gün geçtikçe çoğalmasına neden olmaktadır. Zira Honneth'in tanınma teorisi, bizlere çok çeşitli teorik konuların ve pratik problemlerin faydalı bir şekilde incelenebileceği oldukça esnek bir çerçeve sağlar. Thompson'a göre diğer özelliklerinin yanı sıra, bireysel kimliğin oluşumunun öznelerarası bir açıklamasını, toplumsal hareketlerin politik mücadelelerini anlamak için bir çerçeveyi, toplumsal adaletin doğasına ilişkin bir açıklamayı ve kapitalist emek ilişkilerinin değerlendirilebileceği bir perspektifi sunduğu göz önünde tutulursa, Honneth'in etkisinin neden şimdi yaygın ve derin olduğunu ve öngörülebilir gelecekte neden böyle olmaya devam edeceğini anlamamızı sağlar.[16]

---

[12] James Tully, **Public Philosophy in a New Key: Volume 1, Democracy and Civic Freedom**, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
[13] Thompson, "Honneth", s. 179.
[14] Simon Thompson, Majid Yar (Ed.), **The Politics of Misrecognition**, Ashgate, Aldershot, 2011.
[15] Thompson, "Honneth", s. 179.
[16] Thompson, "Honneth", s. 179.

Bu külliyat ekseninde ve tezin bölümlerinde ele alacağımız tartışmalar ekseninde, tezde başlıca iki problemin ve bu iki problemi kapsayan bir temel problemin öne çıktığını ifade etmek mümkündür. Bu problemlerden ilki Honneth ve Fraser'ın yeniden dağıtım ve tanınma üzerine tartışmasıyla ortaya koyulan tanınmanın, yeniden dağıtımı da kapsayabilecek bir üst kategori olarak kabul edilip edilmeyeceği ekseninde şekillenmektedir. Bu konuyla bağlantılı ve Eleştirel Teori bağlamında da önem arz eden diğer bir sorun ise, Honneth'in de bir parçası olduğu ve onun felsefesinin çerçevesini ve kapsamını belirleyen Eleştirel Teori'nin çağımızda yetersiz kaldığı kabul edilen yöntem probleminin Honneth'in normatif rekonstrüksiyon yöntemiyle çözülüp çözülemeyeceğidir. Bu iki problemi kapsayan temel problem ise Honneth'in, Hegel'den yola çıkarak ama Hegel'deki metafizikten arındırılmış bir toplum felsefesi oluşturma amacında, tanınma teorisiyle ve normatif rekonstrüksiyonla ne ölçüde başarılı olabildiği ve bu metafizik bağlamdan kendisini soyutlayıp soyutlayamadığı sorunu etrafında şekillenmektedir.

Bu problem çerçevesi dahilinde tezin ilk bölümünde, tanınmanın kökenleri kavramsal ve teorik bağlamda tartışılacaktır. Tanınma kavramı ilk önce kökenleri ve farklı kullanımları bağlamında tartışılacaktır. Bu amaçla tanınma (recognition), tanılama (identification) ve kabul (acknowledgement) gibi birbirine yakın ve hatta zaman zaman birbirleri yerine kullanılan kavramların arasındaki felsefi ve kavramsal farklılıklar başta Paul Ricœur, Anthony Appiah, Patchen Markell, Heikki Ikäheimo ve Arto Laitinen olmak üzere çok sayıda düşünürün tartışmaları ekseninde değerlendirilecektir.

İlk bölümün devamında ise Honneth'in felsefesine en az kendisinin de dahil olduğu Frankfurt Okulu kadar etki etmiş diğer bir düşünsel temel olan Hegel'in felsefesi, özellikle de erken dönem felsefesi, Honneth'in tanınma teorisiyle ilişkisi bağlamında ele alınacaktır. Bu bölümde öncelikle Honneth'in tanınma teorisinin, Hegel'in tanınma mücadelesi teorisinden ne ölçüde ve ne şekilde etkilendiği irdelenecektir. Bu amaçla Honneth'in *Tanınma Uğruna Mücadele*'yi yazdığı dönemde özellikle üzerinde durduğu Hegel'in erken dönem düşüncelerini ve çalışmalarını imleyen Jena Dönemi felsefesinin özellikleri ve sonrasında geçirdiği düşünsel değişimler ele alınacaktır. İkinci bölümde son olarak Hegel'deki düşünsel değişimlerin tanınma teorisini felsefesinin merkezinden uzaklaştırıp uzaklaştırmadığı Jürgen

Habermas, Ludwig Siper, Michael Theunissen'in iddiaları ve Evangelia Sembou'nun savunması üzerinden tartışılacaktır.

Tezin ikinci bölümünde Eleştirel Teori'nin tarihsel ve felsefi temelleri Axel Honneth'in tanınma teorisi ile ilişkisi bağlamında ele alınacaktır. Değindiğimiz üzere Axel Honneth, Eleştirel Teori geleneğinin eş deyişle Frankfurt Okulu'nun üçüncü kuşak temsilcilerindendir ve Honneth'in fikirlerinin tam olarak anlaşılması ancak onun bağlı olduğu geleneğin hem tarihsel hem de teorik bağlamının anlaşılmasıyla mümkündür. Bu çerçevede önce Frankfurt Okulu'nun kuruluşu ve içinden geçtiği dönemlerin bu geleneğe etkisi irdelenecek ve ardından okulun teorik çerçevesi ve felsefi boyutu başta Axel Honneth olmak üzere yeni kuşak düşünürlerin ortaya çıkışına etkisi bağlamında ele alınacaktır. Bölümün son kısmında ise Frankfurt Okulu'nda bir değişimi ve dönüşümü de imleyen bu kuşaklardan, özellikle de ikinci kuşağın temsilcisi sayılan Jürgen Habermas ve hem öğrencisi olan hem de üçüncü kuşağın temsilcisi kabul edilen Axel Honneth'in teorileri arasındaki ilişki üzerinde durulacaktır. Bu bölümün ardından ise bir eleştirel toplum teorisi olarak Axel Honneth'in tanınma teorisi genel hatlarıyla ortaya konulacaktır.

Tezin üçüncü bölümünde Honneth'in, Hegel'in tanınma anlayışından yola çıkarak; ancak *Tanınma Uğruna Mücadele*'yi yazdığı dönemde kullanılamaz bulduğu metafizik yönlerini George Herbert Mead ve Donald W. Winnicott gibi isimlerin psikanalize dayalı teorilerinden yola çıkarak ikame ettiği yeni bir toplum felsefesi oluşturma çabası olarak adlandırabileceğimiz tanınma teorisi tüm boyutlarıyla ele alınmaya çalışacaktır. Bu bağlamda ilk önce "tanınma uğruna mücadele" kavramının Hobbes'tan Honneth'e uzanan yolculuk boyunca kazandığı anlam ortaya konulacak ve sonrasında sosyal çatışmaların ahlaki grameri ile nelerin anlaşılması gerektiği irdelenecektir. Yine bu bölümde Honneth'in tanınmanın biçimleri olarak kabul ettiği sevgi, haklar ve dayanışma kavramları, öz-güven, öz-saygı ve öz-değer olarak tanımlanan öz-ilişki biçimleriyle ilişkisi bağlamında ele alınacaktır. Tanınmanın oluşumu için şart olan bu boyut, tanınma biçimleri görmezden gelindiğinde ve reddedildiğinde ortaya çıkan taciz, hak reddetme, aşağılama ve dışlama gibi sayılmama biçimleri ile ilişkisi bakımından irdelenecektir. Bölüm sonunda ise sonuçları açısından sayılmama kavramı ele alınarak Honneth'in tanınma teorisi tüm kapsamıyla ortaya konulma çabası neticelendirilecektir.

Tezin dördüncü bölümünde, tezin ana eksenini de belirleyen Eleştirel Teori'ye yeni bir yöntem arayışının temellerine yer alan tartışma irdelenecektir: "*Tanınma mı? Yeniden Dağıtım mı?*" tartışmasının tarafları olan Axel Honneth ve Nancy Fraser'ın bu kavramlar etrafında gerçekleştirdiği adalet tartışmasında önce yeniden dağıtım konusu Fraser'ın "halk paradigmaları" ve "perspektifsel düalizm" anlayışları bağlamında ele alınacaktır. Sonrasında Honneth'in bu tartışmaya yanıtlarıyla birlikte her ikisinin de üzerinde uzlaştığı konu olan Eleştirel Teori'nin çağımızdaki ihtiyaçlarına mevcut yöntemlerin cevap veremediği ve yeni bir yöntemin elzem olduğu sonucundan yola çıkarak Eleştirel Teori'de yeni bir yöntem arayışına dair çözümlemeler ele alınacaktır. Bu çerçevede Eleştirel Teori'de içkin – aşkın eleştiri tartışması, Eleştirel Teori ve Sol-Hegelci Gelenek ilişkisi gibi geçmişten günümüze sürmekte olan yöntem arayışına dair tartışmalara yer verilecektir. Bununla birlikte Eleştirel Teori'de üretim paradigmalarının parçalanmasıyla birlikte ortaya çıkan yeni bir bir referans noktası arayışı, Axel Honneth'in özellikle üzerinde durduğu Cornelius Castoriadis, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas ve Michel Foucault'nun teorilerindeki bu arayışla ilişkili yönler bağlamında ele alınacaktır.

Tezin son bölümünde ise; Honneth'in Eleştirel Teori'deki yöntem arayışına bir yanıt olarak geliştirdiği "normatif rekonstrüksiyon" yöntemi ve bu yöntemin yer aldığı çalışması olan *Özgürlüğün Hukuku* bağlamında aldığı eleştiriler ve bu eleştirilere yanıtları çözümlenecektir. Bu çerçevede *Özgürlüğün Hukuku*'nun Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde yer alan kökleri incelenerek Honneth'in bu projesinin ne türden bir dönüşümü beraberinde getirdiği çözümlenecektir. Yine bu bölümde Honneth'in tanınma projesindeki normatif rekonstrüksiyon ile metodolojik boyut kazanan dönüşüm irdelenerek Honneth'in ne türden bir toplum felsefesini benimsediği Eleştirel Teori'ye yaklaşımı bağlamında ele alınacaktır. Sonrasında bu bilgiler ışığında Jörg Schaub ve Fabian Freyenhagen'ın Honneth'in normatif rekonstrüksiyon yöntemi başta olmak üzere *Özgürlüğün Hukuku*'nda ortaya koyduğu felsefesini eleştirdikleri yönleri ve bu eleştirilerin haklı olup olmadıklarına dair bir çözümleme gerçekleştirilecektir. Sonuç olarak Honneth'in normatif rekonstrüksiyon yönteminin Eleştirel Teori'nin yöntem arayışına ne ölçüde yanıt verebildiği saptanmaya çalışılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM
TANINMA PROBLEMİNİN KAVRAMSAL, FELSEFİ VE TARİHSEL KÖKENLERİ

Axel Honneth'in tanınma teorisinin ve daha geniş bir perspektifte tanınma probleminin çözümlenebilmesi, tanınmanın kavramsal, felsefi ve tarihsel kökenlerini birbirleriyle ilişkisi bağlamında ele almayı zorunlu kılmaktadır. Zira bu kökenler ayrı gibi görünmekle birlikte iç içe geçmiş bir yapıyı ihtiva etmektedir. Tanınmanın kavramsal temellerinin anlaşılması felsefi tartışmaları gerektirdiği gibi felsefi temellerinin anlaşılması da kavramsal tartışmaları gerektirir. Bu çerçeve dahilinde Axel Honneth'in tanınma anlayışının felsefi boyutunda Hegel'in ve Eleştirel Teori'nin yer aldığını söylemek mümkündür. Bu felsefi bağlamdaki problemlerin anlaşılabilmesi için öncelikle tanınmanın kavramsal boyutu çözümlenmelidir. Böylesi bir çözümleme etrafında şekillenen tezin ilk bölümünde tanınma, kendisine yakın kavramlar olarak addedebileceğimiz tanılama ve kabul kavramları ile ilişkisi bağlamında çözümlenecektir. Bu çözümlemenin sonucunda tanınma kavramının sınırlarının belirlenmesi ve kavramın tüm içeriğiyle ortaya konulması amaçlanmaktadır. Söz konusu hususa dair tartışmalar kapsamında sırasıyla Paul Ricoeur, Joel Anderson, Mattias Iser, Heikki Ikäheimo, Arto Laitinen, Avishai Margalit, Kwame Anthony Appiah, Patchen Markell, James Tully ve James Conant'ın tanınma, tanılama ve kabul üzerine yaklaşımları birbirleriyle farklılıkları dikkate alınarak irdelenecektir.

Kavramsal çözümlemeyi takip eden kısımda, tanınmanın kavramsal boyutuna eklemlenecek tarihsel ve felsefi yönünü ortaya koyan Hegel'in tanınma anlayışı çözümlenecektir. Bu çözümleme, kökenleri Machiavelli ve Hobbes'un felsefelerinde temellenen "hayatta kalma mücadelesi"nin Hegel ile "tanınma mücadelesi"ne eklemlenişini ve evrilmesini ele alacaktır. Bu nedenle öncelikle anlaşılması gereken dönem, Hegel'in erken dönem metinlerini kaleme aldığı Jena dönemidir. Zira Honneth, tanınma teorisinin kökenlerinin Hegel'in özellikle bu döneme ait çalışmalarına dayandığını ifade eder. Bu bağlamda Hegel'in Jena dönemi felsefesinin özellikleri, onun bu dönemde ve sonrasında geçirdiği düşünsel değişimlerle birlikte ele alınacaktır. Bu bölümün etrafında şekillendiği başlıca problem, Honneth'in Hegel'e

dair temel iddiası olan Hegel'in tanınma ve öznelerarasılık anlayışlarını terk etmesine dair savlarıdır. Bu çerçeve dahilinde Jürgen Habermas, Ludwig Siep, Michael Theunissen ve Axel Honneth'in savları, Evangelia Sembou'nun savunusu ile değerlendirilerek söz konusu sorunsala bir cevap aranacaktır. Dolayısıyla bu bölümde tanınma, tanılama ve kabul kavramlarının ilişkisiyle başlayan çözümleme, tanınma kavramının Hegel'deki ele alınışıyla neticelenecektir.

1.1. TANINMA, TANILAMA VE KABUL

Honneth'in tanınma teorisinin anlaşılabilmesi için öncelikle tanınma kavramının anlaşılması, kapsamının ortaya konulması ve yakın kavramları olarak adlandırabileceğimiz tanılama (identification) ve kabul (acknowledgement) ile ilişkisinin çözümlenmesi önemlidir. Bu kavramların neliği, benzerlikleri ve farklılıkları üzerine süren çok sayıda güncel tartışma da teorinin anlaşılabilmesi için bu çözümlemenin yapılmasının gerekliliğini göstermektedir. Honneth'in tanınmayla ilgili kullandığı kavramlar ve tanınma kavramının bizzat kendisi diğer dillerde olduğu kadar dilimizde de farklı kavramlarla karıştırılabilmekte ve yanlış anlaşılmalara neden olabilmektedir. Honneth üzerine ve Honneth'le birlikte çalışmaları olan, *Tanınma Uğruna Mücadele*'yi de İngilizceye çeviren Joel Anderson'a göre "tanınma" kelimesi bir belirsizliği de beraberinde taşımaktadır; bu kavram İngilizcede "yeniden tanılama"ya ya da "belirli bir statünün verilmesine" atıfta bulunur. Anderson bunlardan ilkini epistemik anlamda Almancadaki *Wiedererkennung* kavramına daha yakın bulur; oysaki Honneth'in burada ilgilendiği pratik anlamı karşılayan kavram *Anerkennung* kelimesiyle ifade edilmektedir.[17] Honneth tanınmanın üç türünü *liebe, achtung, wertschätzung* olarak sıralar, bu kavramlar İngilizceye *love, respect* ve *esteem* olarak çevrilirken Türkçeye *sevgi*, *saygı* ve *değer* olarak çevrilmektedir. Anderson bu kavramların, Almancada bireyleri veya grupları 'tanımanın' (*anerkennung*), onlara olumlu bir statü atfetmek olduğunu da hesaba kattığımızda daha anlaşılır olduğunu söyler.[18]

[17] Joel Anderson, "Translator's Note", **The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts**, Polity Press, Cambridge, 1995, s. viii.
[18] Anderson, "Translator's Note", s. viii.

Honneth'in bir kişinin gereğince tanınmaması veya yanlış tanınması gibi durumlar için kullandığı genel terim ise İngilizceye *disrespect*, Türkçeye *sayılmama* olarak çevrilen *mißachtung* kavramıdır. Bu kavram sadece uygun bir hürmet göstermedeki başarısızlığı değil, aşağılama, itibarsızlaştırma, hakaret, haklarından mahrum bırakma ve hatta fiziksel taciz[19] dahil olmak üzere geniş bir durumlar kümesini ifade etmektedir.[20]

Bir diğer problem ise tanınma kavramının politik bir bağlama yerleştirilerek ele alınması noktasında ortaya çıkar. Bu kavram, politik bir bağlamda ele almak öncelikle kavramın kökenine ve ifade ettiği anlama odaklanmayı gerektirmektedir. Bu konuda çeşitli yaklaşımlar içerisinde çok farklı anlamlar ile karşılaşıyor olsak da burada özellikle tanınma kavramına "tanıyan-tanınan ikiliği" ve "karşılıklı ilişkisellik" meselesi üzerinden yorum getirmiş olan düşünürlerin görüşlerine başvurarak açıklık getirmeye çalışacağız. Örneğin Mattias Iser, tanınmanın bir özneyi (tanıyanı) ve bir tanınma nesnesini (tanınanı) gerektirdiğine, ama öncelikle tanınmanın ne olduğunun anlaşılması için bu kavramın tanımlanmasının önemli olduğuna değinir. Fakat tanınmanın ne olduğu ve ne türden nesneleri ve özneleri gerektirdiği sorusundan önce birbirlerine yakın kavramlar olarak adlandırdığı "tanınma" (*recognition*), "tanılama" (*identification*) ve "kabul" (*acknowledgement*) arasındaki ayrımın anlaşılmasının önemini vurgular.[21] Heikki Ikäheimo ve Arto Laitinen de bu ayrımı kabul ederek tanınma kavramının üç farklı kullanımı üzerinde duran az sayıda düşünürdendir.[22] Tanınmanın farklı anlamlarda kullanımlarının ve bu yakın kavramlar olarak adlandırabileceğimiz tanılama ve kabul kavramlarıyla ilişkisini anlamlandırabilmek için Paul Ricoeur'ün tanınma kavramının anlamı üzerine yoğunlaşan çalışmaları önemli bir kaynaktır.

[19] İng. humiliation, degradation, insult, disenfranchisement, physical abuse
[20] Anderson, "Translator's Note", s. viii.
[21] Mattias Iser, "Recognition", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, (Ed. Edward N. Zalta), https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/recognition/, (17.11.2020).
[22] Heikki Ikäheimo, Arto Laitinen (Ed.), "Recognition and Social Ontology: An Introduction", **Recognition And Social Ontology**, Brill, Leiden; Boston, 2011, s. 8.

1.1.1. Tanınma Kavramının Kökeni ve Yakın Kavramlarla İlişkisi

Paul Ricoeur, *Tanınmanın Seyri* adlı çalışmasında tanı(n)ma kavramı hakkında araştırmalarda bulunmuş ve bu kavramın bütünlüklü olarak anlaşılabilmesi için öncelikle bu kavramın farklı anlamlarının üzerinde durulması gerektiğinin altını çizmiştir. Ricoeur, bu amacına ulaşmak için edebi ve diyalektik alıntıların en büyük koleksiyonu olarak adlandırdığı iki sözlükten, TLF[23] ve LGT'den[24] faydalanmıştır. Doğrusal bir sistem kullanılan ilk sözlük üzerinde yaptığı araştırmalarında Ricoeur tanınma kavramının yirmi üç farklı kullanımına ulaşmıştır.[25]Ricoeur, Paul Charles Jules Robert'ın hiyerarşik bir yapıyı ikame eden ve söz ağaçlarını kullanan adı geçen diğer sözlüğün vasıtasıyla tanınma kavramına dair tanımları üç temel kategoriye indirmenin mümkün olduğunu yazar. Tanınmaya dair bu üç temel tanım şu şekildedir:[26]

i. *"Onunla ilişkili olan algıları, imgeleri birleştirerek düşünce aracılığıyla, zihin ile (bir nesneyi) kavramak; yargı veya eylemin ayrımını yapmak, tanılamak, ezberden bilmek.*

ii. *Doğru olduğunu kabul etmek, doğru kabul etmek (veya öyle kabul etmek).*

iii. *Kişinin, başka birine (bir şey, bir eylem) konusunda minnet borcu olduğuna tanıklık etmek"*[27].

Iser'a göre Ricoeur'un tespit ettiği tanı(n)manın farklı anlam ve kullanımlarını yine üç başlığın karşılık geldiği tanıma şekillerini tanılama olarak tanıma, kendini tanıma ve karşılıklı tanı(n)ma olarak sıralayabiliriz. Ancak bu tanımlamalara birçok yazar, (kendini ve başkalarını) tanıma ve tanılama arasında bir ayrım yapılması gerektiğini önererek Ricoeur'ün görüşüne itiraz etmiştir. Zira Iser, bu iki kavram arasındaki tartışmaların ekseninde, ötekini bir X olarak ele aldığımızda ve bu X'i tanımladığımızda (*identify*) X'i tasvip etmemizin gerekmediğini, ancak söz konusu

[23] Trésor de la langue Française (Fransız Dil Hazinesi)
[24] Dictionnaire Le Grand Robert de La Langue Francaise (Fransız Dili Büyük Robert Sözlüğü)
[25] Paul Ricœur, **The Course of Recognition**, çev. David Pellauer, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 2005, s. 5.
[26] Ricœur, The Course of Recognition, s. 12.
[27] Ricœur, The Course of Recognition, s. 12.

tanıma olduğunda bu tanıma eyleminin gerçekleşebilmesi için öncelikle X'in pozitif bir değerlendirmesinin gerektiğini iddia etmiştir.[28]

Yine tanınmanın net bir kavramsallaştırmasının gerekliliği hakkında Heikki Ikäheimo ve Arto Laitinen'in *Tanınmayı Çözümlemek* adlı çalışmaları önem arz etmektedir. Politik çekişmelerin dinamikleri ve geniş anlamda toplumsal gerçekliğin anlaşılması için tanınmanın net bir şekilde çözümlenmesi gerekmektedir; ancak Ikäheimo ve Laitinen'e göre tanınma ve onunla ilişkili kavramlar arasındaki benzerlik ve farklılıklar yeterince izah edilememiş veya belirsiz kalmıştır.[29] Zira İngilizcedeki "recognition" sözcüğü belirsizliğe mahal verebilecek bir yapıdadır ve Ikäheimo ve Laitinen de bu sözcükle farklı düşünürlerin farklı şeyleri ifade ettiğini düşünmektedir.[30] Düşünürler bu çalışmalarında, çalışmanın adında geçtiği gibi tanınma kavramını çözümlemeye, farklı ve rakip görüşlerin tanınmaya ilişkin yaklaşımlarını ortaya koymaya ve nihayetinde bu farklı yaklaşımlar içerisindeki ayrımlar sayesinde en iyi bütünsel pozisyonu formüle etmeye çalışmışlardır.

Bu bağlamda Ikäheimo ve Laitinen'in tanınmanın çözümlenmesi konusundaki görüşleri kendilerinin de ifade ettiği gibi Axel Honneth'in tanınma üzerine çalışmalarıyla büyük bir uyum içindedir ve Honneth'in tanınma üzerine görüşlerini "*mevcut en muhteris ve ayırt edilen tanınma açıklaması*"[31] olarak kabul etmektedirler. Elbette tanınmayla ilgili bir çözümleme çabasında bu kavramın Hegelci kökleri dışarıda bırakılamaz. Bu sebeple düşünürler de kavramın Hegelci köklerine, bütünselci yapısına ve kavramın sistematik olarak bir arada bulunacağı haline ulaşmayı hedeflemektedirler.[32]

Genel kapsamıyla tanınma problemi, Alman İdealizmi ve Hegel'in düşüncelerinde köklerini bulan bir problem olarak kabul görmektedir.[33] Avishai Margalit'e göre ise tanınma bir problem değil, problemler kümesidir ve hatta Axel

---

[28] Iser, "Recognition", s. 3.
[29] Heikki Ikäheimo, Arto Laitinen, "Analyzing Recognition: Identification, Acknowledgement, And Recognitive Attitudes Towards Persons", **Recognition And Power: Axel Honneth And The Tradition of Critical Social Theory**, (Ed. Bert van den Brink, David Owen), Cambridge University Press, Cambridge; New York, 2007, s. 33.
[30] Ikäheimo, Laitinen, "Analyzing Recognition", s. 33.
[31] Ikäheimo, Laitinen, "Analyzing Recognition", s. 34.
[32] Ikäheimo, Laitinen, "Analyzing Recognition", s. 34.
[33] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, **Phenomenology of Spirit**, çev. A. V. Miller, Oxford University Press, Oxford, 1977, ss. 111-119.

Honneth'in içinde önemli rol üstlendiği bir araştırma programıdır.[34] Margalit, Honneth'in tanınma politikalarına yaklaşımının önemini kabul etmekle birlikte, bu konuda ondan farklı bir yol izlemektedir. Margalit, Honneth'in pozitif politikayı, kendisinin ise negatif politikayı savunduğunu iddia eder.[35] Margalit'e göre bizi normatif politikaya iten şey adalet değil, adaletsizliktir. Eşitlik değil, eşitsizliktir. Özgürlük değil despotizmdir ve konuyla doğrudan alakalı olarak tanınma ve sayılma değil, reddedilme ve aşağılamadır. Bu sebeple Margalit için öncelikle üzerinde durulması gereken tanınma değil, aşağılanmadır. Dolayısıyla Margalit aralarındaki ayrımın basit bir "pozitif düşünen" ve "negatif düşünen" ayrımından ibaret olmadığını söyler.[36] Bu çerçevede iki düşünür arasındaki ayrımın kökenlerinin tanınma kavramına yaklaşımlarındaki farklılığa dayandığı savunulabilir.

Görüleceği üzere tanınma kavramından farklı düşünürler farklı şeyleri anladığı gibi kavrama yaklaşımları da farklılıklar içermektedir. Bu noktada tanınma söz konusu olduğunda aralarındaki ayrımın çözülmesi gereken üç yakın kavram olduğunu Iser ile Ikäheimo ve Laitinen'in çalışmalarından çıkarmamız mümkün görünmektedir.[37] Bu kavramlar tanınma yerine de sıklıkla kullanılan tanılama ve kabul olarak karşımıza çıkmaktadır. Şeklen incelendiğinde bu yaklaşımların tümünde A'nın B'yi X olarak ele alması söz konusudur. Tüm durumlarda, A ya bir insan ya da insanlar kümesidir, fakat B'ler ve X'ler değişiklik gösterir. Ikäheimo ve Laitinen'e göre bu değişiklik, söz konusu durumun ele alınışında öznenin yaklaşımındaki tutumun tanılama, kabul veya tanınma oluşuna göre değişiklik gösterir.[38] Bu farklılıkların ortaya konulabilmesi için tanılama ve kabul kavramlarının tanınmayla ilişkisi içinde ele alınması bize yol gösterecektir. Kimi zaman kasıtlı kimi zamansa kasıtsız bir biçimde, ancak sıklıkla birbiri yerine kullanılan bu üç kavramın ilişkilerinin çözümlenmesi, doğru bir tanınma tartışması yürütmek için de elzemdir.

[34] Axel Honneth, Avishai Margalit, "Recognition", **Proceedings of The Aristotelian Society, Supplementary Volumes**, Cilt: 75, 2001, s. 127.
[35] Honneth, Margalit, "Recognition", s. 127.
[36] Honneth, Margalit, "Recognition", s. 127.
[37] Iser, "Recognition", ss. 1-38; Ikäheimo, Laitinen, "Analyzing Recognition", ss. 33-56.
[38] Ikäheimo, Laitinen, "Analyzing Recognition", s. 35.

1.1.2. Tanılama

Tanınma kavramı söz konusu olduğunda herhangi bir şeyin tanınmasından söz etmek imkân dahilindedir. Tanınmanın bu boyutu için tanılama kavramını kullanmak mümkündür. Bu bağlamda Ikäheimo ve Laitinen'e göre tanılama kavramının üç boyutu ve İngilizcede olduğu gibi Türkçede de üç farklı çevirisi ortaya çıkmaktadır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

i. Teşhis: Herhangi bir şeyin niceliksel, niteliksel ve genel özellikleriyle teşhis edilmesi. Örneğin herhangi bir B, kendi bireyselliğiyle ele alınabilir veya belli özellikleri ve ait olduğu tür veya takım ile de tanınabilir.

ii. Harici Tanılama (External Identification): Diğer insanlar tarafından yapılan (A ve B'nin farklı olduğu) tanılamalardır.

iii. Öz-Tanılama (Self Identification): Kişinin kendisinin yaptığı (A ve B'nin aynı olduğu) tanılamalardır.[39]

İlk kullanımı incelediğimizde, bu iki düşünüre göre herhangi bir şey sayılarla, belli niteliklerle veya belli bir türe ve gruba ait olmakla tanınabilir.[40] Bu sınıflandırma incelendiğinde "tanılama" kavramının ilk kullanımından ziyade ikinci ve üçüncü kullanımlarının tanınma kavramı ile yakından ilişki içerisinde olduğunu anlamak mümkündür. Zira bu iki kullanım "tanılama" kavramını insan bağlamında ele alır. Bu noktada B bir insan veya insanlar kümesi olarak düşünülebilir. Dolayısıyla bu maddeler insanın kendini ve ötekini tanımlayan ve kimlik kazandıran bir varlık olmasıyla ilişkilidir. Bu türden tanılamaları düşünürlerin tasnifiyle ikiye ayırabilsek de kendilerinin de kabul ettiği gibi öz tanılamalar, öze yönelik ve özden gelen tanılamalar olmakla birlikte ötekilerin bizi tanılamalarından tamamen bağımsız değildir ve niteliksel olandan tamamen bağımsız bir şekilde yapılmaz. Nitel öz tanılamalarımız ötekiyle gerçekleşen diyaloglar ve çekişmeler sonucunda biçimlenir.[41] Benzer bir durum kavramın politika bağlamında kullanımında da geçerlidir ve bu durum bir şeyin ne olduğuna dair görüş söz konusu olduğunda, onların kendilerini tanılamalarıyla rakiplerinin tanılamaları arasındaki farklılıkta kendini gösterir.

[39] Ikäheimo, Laitinen, "Analyzing Recognition", s. 35.
[40] Ikäheimo, Laitinen, "Recognition and Social Ontology", s. 8.
[41] Ikäheimo, Laitinen, "Analyzing Recognition", s. 35.

1.1.3. Tanınma ile İlişkisi Bağlamında Kabul

Kabulün, tanınma ile eş anlamlı kullanılması da bir diğer temel tartışma konusudur. Kwame Anthony Appiah, "Kimlik, Otantiklik, Sağ Kalma" adlı çalışmasına "*liberal geleneğimizde tanınmayı büyük oranda bireyleri ve onların kimlikleri olarak adlandırdıklarımızı kabul meselesi olarak görmekteyiz*" [42] sözleriyle başlar. Bu çerçevede Appiah'a göre, tanınmanın otantiklik ve kimlik etrafında şekillenen bireyselci bir yapısından söz etmek mümkünken tanınma ile ilgili tartışmaların büyük bir çoğunluğunun, garip bir şekilde otantiklik ve kimlik tartışmalarının bireyci dürtüsüyle zıtlık içinde olduğunu ileri sürer.[43] Düşünüre göre otantiklik etiği adını verebileceğimiz yaklaşım bağlamında kişilerin neyse o olarak kabul edilme hakları vardır. Bu çerçevede Appiah'ı düşündüren soru ve sorun şudur: Bireysel ve otantik benliğimiz tanınma bağlamında bu denli önemli ise neden çağdaş kimlik tartışmaları cinsiyet, etnik köken, milliyet, ırk vb. bireysellikten uzak büyük kategoriler hakkındadır?[44] Bu bağlamda Appiah, örneğin Afrikalı-Amerikalı kimliğinin "beyaz toplum" tarafından tanınmasını hesaba kattığımızda bunun onların varlıklarını basitçe bir "kabul" ile sınırlı kalamayacağını söyler ve bu açıdan tanınmanın kabulden daha kapsamlı ve bireyselliği de içeren bir yapıda olması gerektiğini savunur.[45]

Ikäheimo ve Laitinen de benzer şekilde tanınma ve toplumsal ontoloji üzerine editörlüklerini üstlendikleri *Tanınma ve Toplumsal Ontoloji* adlı çalışmalarının girişinde tanınmanın sıklıkla kabul ile eşanlamlı kullanıldığını belirtmişlerdir.[46] Onlar ise kabulü, normatif oluşumları tespiti mümkün kılan yönüyle tanınmanın farklı bir biçimi olarak görürler. Bağlantılı olarak prensipleri, kuralları veya iddiaları doğru; gerekçeleri iyi; değerleri hakiki olarak kabul edebiliriz. Dolayısıyla bu yaklaşımda normlar, prensipler, kurallar, iddialar, gerekçeler ve değerler; iyi, geçerli, hakiki ve

[42] Kwame Anthony Appiah, "Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction", **Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition**, (Ed. Amy Gutmann), Princeton University Press, Princeton, 1994, s. 149.
[43] Appiah, "Identity, Authenticity, Survival", s. 149.
[44] Appiah, "Identity, Authenticity, Survival", ss. 149-50.
[45] Appiah, "Identity, Authenticity, Survival", s. 155.
[46] Ikäheimo, Laitinen, "Recognition and Social Ontology", s. 8.

benzeri şekilde kabul görür. Böylelikle yine formülleştirme yoluna gidersek, A'nın görevi veya sorumluluğu, B'yi aşikâr veya üstü kapalı şekilde doğru kabul etmektir.[47]

Iser'a göre tanınmaya yönelik bir diğer bakış açısını ise Patchen Markell'ın çalışmalarında gözlemlemek mümkündür.[48] Daha sonra detaylandıracağımız bu bakış açısını özetlemek gerekirse "kabul" kavramı insanlara yönelik kullanılmakla birlikte, onların spesifik kimliklerinin toplu bir biçimde onayı şeklinde tanınması değildir.[49] Markell *Tanınmayla Bağlı Olmak* adlı çalışmasında tanınma ve kabul arasındaki ayrımı açıklamaya Hanna Fenichel Pitkin'in klasikleşen Niccolò Machiavelli çalışması olan *Talih Bir Kadındır*'a göndermede bulunarak başlamıştır.[50] Pitkin politika teorisyenlerine özgü kabul ettiği iletişim problemini şu şekilde tanımlar: *"Kavramsal bir çerçeve ve paylaştıkları dünya anlayışı içinde anlaşılabilmek için (politika teorisyeni) dinleyicilerine tanıdık terimlerle konuşmalıdır. Fakat onlara yeni bilgiler iletmek istemez, daha çok terimleri, bilgilerini şu anda düzenledikleri kavramsal çerçeveyi değiştirmek ister."*[51]

Markell'a göre tanınma politikalarını da etkileyen durum budur ve yanlış tanınmaların üstesinden gelme girişimleri de Pitkin'in tarif ettiği sorunun bir versiyonuyla karşı karşıyadır. Yine düşünüre göre bu yanlış tanınmaların anlaşılması kolay sayılmaz, zira bunlar yanlış empirik önermeler veya yanıltıcı argümanlar gibi basit hatalar değildir. Onlar daha çok bir teori veya pratiğin "grameri" içinde yerleşik kör noktalar gibidir ve bu nedenle, teorinin işlediği terimler içinden veya uygulama tarafından sunulan perspektiften hemen görülemezler.[52]

Markell'ın ve Pitkin'in üzerinde durduğu bu husus bize Kuhn'un özellikle *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı çalışmasında ele aldığı paradigma değişiminde yaşanan direnç anlayışını da anımsatmaktadır. Zira Kuhn'un teorisinde de tıpkı Markell ve Pitkin'in tanımladığı gibi belli bir paradigma veya kavramsal çerçeve içinde yer alanlar, dünyaya da bu paradigma içinden bakacaklar ve değişime direnç

[47] Ikäheimo, Laitinen, "Analyzing Recognition", s. 36.
[48] Iser, "Recognition", s. 4.
[49] Patchen Markell, **Bound by Recognition**, Princeton University Press, Princeton, 2003; Stanley Cavell, **Must We Mean What We Say? A Book of Essays**, Cambridge University Press, New York, 2015.
[50] Markell, Bound by Recognition, s. 9.
[51] Hanna Fenichel Pitkin, **Fortune Is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli**, University of California Press, Berkeley, 1984, s. 291.
[52] Markell, Bound by Recognition, s. 9.

göstereceklerdir.[53] Bu sebeple Markell ilk görüşte tanınma ve yanlış tanınma arasındaki ayrım veya tanınma ve kabul arasındaki farklılıklar üzerine kendisinin de yaptığı türden bir araştırmanın bazı düşünürlere anlamsız gelebileceğini kabul eder.[54] Gündelik kullanımında özellikle İngilizce dili söz konusu olduğunda "acknowledgement" ve "recognition" neredeyse tamamen aynı sayabileceğimiz bir biçimde birbirinin yerine kullanılabilmektedir.[55]

Markell'e göre politik bağlamda da kabulün tanınma yerine kullanımının mümkün olduğu durumlar mevcuttur. James Tully'nin çalışması buna örnek olarak gösterilebilir. Tully "Tanınma ve Dağıtım Üzerine Mücadeleler" adlı makalesinde tanınma politikasını bir süreç olarak yeniden düşünmemiz gerektiğini ileri sürer.[56] Böylece yurttaşlar nihai durumdan, eş deyişle kişinin arzuladığı tam tanınma mücadelesinden, tamamen ayrı olarak müşterek politik eylemlerde varlık gösterebilirler. Bu değişim aynı zamanda eylemin çıkarlarını da yeniden değerlendirmeyi gerektirir.

Nihai durum modeli, kişinin belirli bir kimliğinin başkaları tarafından olumlanmasına vurgu yaparken eylem modeli ise kişinin mevcut politik süreç içerisinde eş-katılımcı olarak ayırt edici yönünün kabulünün altını çizer. Bu noktada nihai başarıya ulaşmamış ve üstü örtük bir kabul, arzulanır bir sonuç olarak görülmeyebilir. Ancak kişinin kimlik iddiası kısmen veya tamamen inkâr edilmiş olsa bile, devam eden bu politik süreçte bu iddialar yankılanmış ve karşılık bulmuş olur. Zira Tully'ye göre bu "karşılıklı açılma ve kabul" oyununa salt katılım bile, bu oyun kaybedilmiş dahi olsa, kişinin kendisine olan güvenini ve saygısını yitirme tehlikesini ortadan kaldırdığı gibi politik topluma onun daha uzun ömürlü bir aidiyet duymasını da sağlar.[57]Tully'nin, tanınma politikasını devam eden bir süreç olarak ele alması birçok açıdan faydalı görülebilir. Fakat bu akıl yürütmesinde çok da net olmayan bir nokta hemen göze çarpmaktadır. Markell'a göre Tully'nin yaklaşımında kabul ve tanınmanın birbirinden farklı anlamlar içerip içermediği muğlaktır. Eğer politik eylemi

[53] Thomas S. Kuhn, **The Structure of Scientific Revolutions**, 3. Baskı, University of Chicago Press, Chicago, 1996.
[54] Markell, Bound by Recognition, s. 9.
[55] Markell, Bound by Recognition, s. 32.
[56] James Tully, "Struggles over Recognition and Distribution", **Constellations**, Cilt: 7, Sayı: 4, 2000, s. 477.
[57] Tully, "Struggles", ss. 479-80.

bir oyun olarak ele alacak olursak, kabul ve tanınma arasında makul bir ayrım kurulabilir. Zira oyun söz konusu olduğunda biz süreç ve eylem, sonuç ve başarı arasında istemsizce net bir ayrım yapmaya yatkınızdır. [58] Tully'nin önermesi bu noktada boşluğa düşer. Bir oyunda kazanıp kazanmamak önemli olmayabilir fakat politik bir eylemde kaybetmenin sonuçları ağır olabilir. Bir futbol müsabakasını düşünelim: Her oyuncunun statüsü top koşturduğu takımın statüsüne bir ölçüye kadar bağlıdır. Bir karşılaşmanın kaybedilmiş olması kaybeden takımın oyuncuları üzerinde olumsuz bir etki yaratmayabilir; yaratsa bile bunu başka bir oyunda telafi etmek zor değildir. Fakat politik eylem ve aidiyet, nihayetinde politik arenada cereyan ettiğinden, kazanmak veya kaybetmek Tully'nin kabul olarak adlandırdığı şeyden çok daha farklı sonuçlara evrilebilir.

Benzer şekilde politik arenada sürekli kaybediyor olmak politik eyleme katılan bireyde hayal kırıklığı yaratsa da onun içinde bulunduğu topluluğa aidiyetini sarsmayabilir; fakat süreç uzadıkça ve katılımcılar sürekli kaybettiklerinde insanlar haklı olarak gerçekten de kabul görüp görmediklerini sorgulayabilirler. Kaldı ki Tully'nin, söz konusu politik eylem sürecini diğer pek çok değişkenden yalıtarak ele alması başka bir tartışma konusudur.

Tully'nin kabul terimini kullanışında, kabulün anlamsal olarak tanınmayla benzeşmesi tartışmaya açıktır. Çünkü o, kabul sözcüğünü genellikle öteki hakkında ve ötekine yönelik olarak kullanır. Bu kullanım, kişi ve onun ilişkileriyle, kabul arasında bir uzaklaşma veya yabancılaşma yaratır. Bu noktada Cavell'in kabul sözcüğünü farklı şekilde anlamlandırması bu problemi aşmak konusunda faydalıdır. Cavell, Tully'den farklı olarak kabul sözcüğünü ötekine yönelik olarak kullanmaz, kişinin dünya ve öteki insanlarla ilişkileri bağlamında bir şüphecilik meselesi olarak kullanır.[59] Burada Ikäheimo ve Laitinen'in daha önceki sınıflandırmaları içerisine giremeyecek denli farklı bir bakış açısı ile karşılaşırız. Ikäheimo ve Laitinen'in Öz-Tanılama (Self Identification) dedikleri bir yaklaşım biçimi içinde dahi bir temellendirme mümkün iken burada gerek diğer insanlarla gerekse kendilikle ilgili olarak daimî bir sorgulama söz konusudur. Böylesi bir sorgulama içerisinde aslında tanınma için bir önkoşul olan "kabul" adeta gerçekleşemez bir hale gelir. Ona göre temel ayrım tanınma ve kabul

[58] Markell, Bound by Recognition, s. 33.
[59] Danielle Allen, "Law's Necessary Forcefulness: Ralph Ellison vs. Hannah Arendt on the Battle of Little Rock", **Oklahoma City University Law Review**, Cilt: 26 2001, ss. 857-895.

arasında değil, kabul ve bilme (knowledge) arasında aranmalıdır. Diğer bir deyişle, kişinin öteki ile kurduğu ilişkide başarısız olmasını bir bilme başarısızlığı olarak algılaması, onun ötekine yönelik sonsuz bir şüphe içine düşmesine, böylece de kabulün tam olarak gerçekleşememesine neden olur.

Bu bağlamda kişinin öteki ile olan ilişkisinde belirleyici olan şey öteki hakkında özel olan şeyleri bilmek veya onu şüpheye mahal bırakmayacak bir şekilde tanımak değildir. Önemli olan ötekinin varlığında ne yaptığımız ve bildiklerimiz doğrultusunda nasıl hareket ettiğimizdir. Çünkü bilmek çoğu zaman kabul için yeterli değildir. Bunun için kişinin öteki ile ilişki kurması, edindiği bilgi nispetince onun varlığında yankılanması gerekir.[60] Bu türden bir yaklaşımı, Markell'a göre Cavell'ın *Othello* üzerine kaleme aldığı bir çalışmasında, Othello'nun Desdemona'yı kabul etmeyi reddedişinde kullandığı "*her şeyi biliyordu, fakat bildiği şey, onun tarafından buyruğa alınmaya boyun eğemezdi.*"[61] sözlerinde gözlemlemek mümkündür.[62]

Markell'in altını çizdiği gibi Honneth, Taylor ve Tully gibi düşünürler tarafından geliştirilen tanınma kavramı zaten bir bakıma Cavell'ın kabulden anladıklarıyla kısmen örtüşür. Buradaki ana mesele kabulün bilme eylemine zıt değil, ondan farklı olduğudur. Zira kabul, yukarıda da açıklandığı üzere eyleme geçmeyi ve bilinen şeye karşılık vermeyi içerir. Bilmek ve peşi sıra eyleme geçmek bir kesişim düzeni oluşturur. Böylece tanınma hem bir tür biliş hem de bir tür saygı olarak anlam bulur. Axel Honneth'in yakın dönemdeki çalışmalarında tanınmayı kişinin algısına eklenen bir şey, bir tür olumlama olarak gördüğünü açıklaması bu durumu berraklaştırır.[63]

Markell için Cavell'ın bilme'den (knowledge) kabule (acknowledge) geçişi bununla sınırlı değildir. Daha açık bir şekilde söylemek gerekirse kabul, yalnızca farklı bir düzene ait olan bilmenin üzerine inşa edilen tamamlayıcı bir eylem değil, aynı zamanda söz konusu bilmenin kendisine ilişkin kavrayışımızı da değiştirmeyi amaçlayan bir eylemdir. Bu türden bir yaklaşım ve eylem James Conant'a göre Cavell'ın felsefesinde bizim bilmeye yönelik yaklaşımımızı da dönüştürebilecek bir

[60] Cavell, Must We Mean What We Say?, s. 257.
[61] Stanley Cavell, **Disowning Knowledge: In Seven Plays of Shakespeare**, 2. Baskı, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, s. 141.
[62] Markell, Bound by Recognition, s. 34.
[63] Honneth, Margalit, "Recognition", ss. 111-15.

yapıyı ve kişinin ötekini tanıma yolunda bilmenin anlamı ve neleri bilmesi gerektiği üzerine bir düşünümü de mümkün kılar.[64]

Markell bu değişimin Cavell'ın çalışmasında nesnenin niteliği ile bilmenin yönü arasındaki kaymada ifade edildiğini belirtirken ötekini kabulün bazı kavrayışlarda ilk etapta kişinin kendine verdiği bir cevap, kendi içine dönük bir eyleyiş ve kendi hakkında bir şey olduğunun altını çizer.[65] Bu doğrultuda kişinin ötekini kabul etme eylemindeki başarısızlığı ve ötekinden kaçınması, kendi öz benliğiyle olan ilişkisindeki yıkıcı bir tahribata işaret eder ve kendi hakkında kabul edemediği bir şeyden kaçınmasını yansıtır.[66] Psikanalizin diliyle dolaylı yoldan söyleyecek olursak kişi öz ilişkilerinde eksik veya kusurlu olan bir şeyi öteki için kabul etmekte başarılı olamaz.

Böylelikle ele almış olduğumuz tanınma kavramının yakın kavramlar olarak addedebileceğimiz kavramlarla ilişkisi bize tanınmanın kavramsal kökenlerini anlamamız hususunda yol gösterici olmuştur. Bu bilgiler ışığında tanınmanın kavramsal kökenleri, tanınmayla ayrımlarının net bir biçimde ortaya konulması gereken yakın kavramlarla ilişkisi bağlamında çözümlenmeye çalışılmıştır. Ancak tanınma kavramının ve bağlamında tanınma kuramının kökenlerinin bütünlüklü olarak anlaşılabilmesi için diğer önemli boyut ise tanınmanın felsefi kökenleridir. Zira en az tanınmanın kavramsal kökenleri kadar önemli -hatta tanınma teorisinin anlaşılabilmesi bakımından daha büyük bir öneme haiz olduğunu iddia edebileceğimiz- diğer bir kökeni ise felsefi geçmişinde, özellikle de Hegel'in teorilerinde yer alır. Bu nedenle tezin ilk bölümünün takip eden başlıklarında, Honneth'in tanınma teorisi, Hegel'in tanınma anlayışı ile ilişkisi bağlamında, düşünürün Hegel'i örnek aldığı ve eleştirdiği boyutlarıyla çözümlenecektir. Böylesi bir çözümleme ile Honneth'in tanınma teorisinin kavramsal ve felsefi temelleri tüm yönleriyle ve bütünlüklü bir biçimde ortaya konulmaya çalışılacaktır.

[64] James Conant, "On Bruns, On Cavell", **Critical Inquiry**, Cilt: 17, Sayı: 3, 1991, s. 611.
[65] Markell, Bound by Recognition, ss. 35-36.
[66] Cavell, Must We Mean What We Say?, s. 274.

1.2. TANINMA TEORİSİNİN HEGEL FELSEFESİNDEKİ KÖKENLERİ

Honneth ve Hegel arasındaki düşünsel ilişkinin yakınlığı, Honneth'in tanınma teorisinin 1990'larda bütünlüklü olarak ortaya çıkmasıyla daha belirgin bir hal almıştır.[67] Bu nedenle Honneth'in tanınma teorisini anlamak için öncelikle onun Hegel ile düşünsel bağlamda ilişkisini anlamak gerekir. Hegel'in özellikle Jena dönemi çalışmalarının[68] Honneth'in tanınma teorisinin ortaya çıkışında oldukça etkili olduğu yadsınamaz. Düşünüre göre Hegel'in çalışmaları arasında Jena metinlerinin özel öneminin kaynağı, tanınmayı insanların nasıl toplumsallaştıklarını açıklamada pratik bir model olarak anlamanın ötesinde, bunu toplumsal çekişmeler içerisinde ahlaki bir gelişim olarak ele almasıdır. Honneth, Hegel'in Jena metinleri olarak da bilinen erken dönem yazılarının izinden giderek kökenlerini Machiavelli ve Hobbes'un politik teorilerinde bulan ve bireylerin varlıklarını korumak için verdikleri mücadeleye dayanan yapıdan beslenen ama ondan ayrılan bir toplumsal ve politik felsefeyi benimser. Honneth ve Hegel bu mücadeleyi, mücadelenin tek bir yönü olan hayatta kalma yönü olarak görürler; ancak Machiavelli ve Hobbes'un felsefelerinde diğer yön, yani tanınma mücadelesi yönü eksiktir. Honneth ve Hegel'e göre özgürlüğü sağlayan politik kurumların tesisinde, tanınma mücadelesi en az hayatta kalma mücadelesi kadar etkilidir.

Honneth, Hegel ile düşünsel ilişkisine özellikle, *Tanınma Uğruna Mücadele*'nin ilk bölümünde ve aynı dönemde kaleme aldığı "Ahlaki Gelişim ve

[67] Thompson, "Honneth", s. 176.

[68] Hegel'in Jena dönemi çalışmalarını kronolojik bir biçimde listelememiz gerekirse, bu çalışmalar arasında 1801 ilkbaharında üzerinde çalışmaya başladığı ve ölümünden sonra yayınlanan *Alman Anayasası* adlı çalışması, *Fichte'nin ve Schelling'in Felsefi Sistemleri Arasındaki Ayrım* adlı kitap çalışması ve *Gezegen Yörüngeleri* adlı tez çalışması, Friedrich August Bouterwek'in "Spekülatif Felsefenin Temelleri Üzerine" adlı çalışması üzerine yazdığı inceleme yer alır. 1802-1803 yılları arasında ise Schelling ile çıkardıkları Eleştirel Felsefe Dergisi'nde "Genel Olarak Felsefi Eleştirinin Özü Üzerine", "Ortak İnsan Anlayışı Felsefeyi Nasıl Alır?", "Şüpheciliğin Felsefeyle İlişkisi", "İnanç ve Bilgi", "Doğal Hakkı Ele Almanın Bilimsel Yolları Üzerine" adlı makaleleri yayınlanmıştır. Yine ölümünden sonra yayınlanacak olan *Etik Yaşam Sistemi* adlı çalışmasına da bu dönemde başlamıştır. Jena döneminde üzerinde çalıştığı son ve en önemli projesi ise ilk kez 1805 yılında arkadaşı Johann Heinrich Voss'a bahsettiği *Tinin Fenomenolojisi* olmuştur. 1801'den 1807'ye kadar Jena Üniversitesi'nde hazırladığı ders notlarını içeren ve ancak 1930'lu yıllarda yayınlanmaya başlanan mantık, metafizik ve doğa ve tin felsefeleri sistemini ortaya koyan çok sayıda el yazması da Jena dönemine ait önemli çalışmaları arasındadır.

Toplumsal Mücadele" adlı makalesinde yer vermiştir.[69] Honneth, tanınma teorisini kapsamlı olarak ilk kez ortaya koyduğu bu çalışmalarında, teorisinin kökenlerinin Hegel'in erken dönem çalışmaları olan Jena metinlerine dayandığını açıkça ifade eder.[70] Kısaca Honneth, tanınma teorisini oluştururken Hegel'in ilerleyen dönemde yayınladığı ve iyi bilinen eserlerindense, özellikle 1802-1806 tarihleri arasında kaleme aldığı Jena metinlerini odak noktası haline getirmiştir. Zira Honneth, Hegel'in Jena dönemi felsefesinde, insan kimliğinin öznelerarası yönünü kavramsallaştırması ile tanınma için verilen ahlaki mücadelelere verdiği tarihsel rol arasında birlik görmektedir.[71] Bir başka ifadeyle, Honneth'e göre Jena döneminde Hegel, tanınma uğruna mücadeleyi bireylerin ahlaki açıdan giderek daha talepkâr hale geldiği toplumsal eylemin aracı olarak görür. Öznelerin tanınmak için karşılıklı talepleri, toplumsal yaşamın doğasında olan normatif bir gerilim olarak tanımlanabilir. Toplumsal bağlamda birbirine bağımlı özneler arasındaki bu gerilim ve ahlaki çatışma, sonunda tanınma uğruna bir mücadeleye dönüşür. Bununla birlikte Honneth, Hegel'in 1806'da *Tinin Fenomenolojisi'ni* yayınlamasıyla, insan kimliğinin ve toplumsal ilişkilerin öznelerarası oluşumunda tanınmanın merkezi rolüne ilişkin ortaya koymuş olduğu kavrayışını terk ederek bunu, merkezinde *Geist*'ın yer aldığı transandantal bir felsefeyle değiştirdiğini şu şekilde ifade eder:[72]

> *Tanınmanın Hegel'in Jena yıllarında üzerinde çalışmış olduğu farklılaşmış çatışma modeli, hiçbir zaman sosyal felsefenin düşünce tarihine kayda değer bir etkide bulunamamıştır. Bu model sürekli, yöntemsel olarak daha üstün ve şüphesiz literatürde daha etkili olan Tinin Fenomenolojisi'nin gölgesinde kalmıştır. Tinin Fenomenolojisi'nde "tanınma uğruna mücadele" konusu, yalnızca "öz-bilincin" ortaya çıkış koşullarının ne olduğunu sorgulayan tek bir soruyla sınırlandırılmıştır. Yine de efendi köle üzerine olan bölüm, politik teorinin biçimlenmesinde bir dönüm noktası yaratabilecek kadar davetkâr olmuş*

[69] Bu cümleyle kastedilen Honneth'in tanınma teorisine dair erken dönem çalışmalarıdır. Daha sonra kaleme aldığı başta *Özgürlüğün Hukuku* adlı çalışması olmak üzere benzeri çalışmalarında Hegel ile düşünsel ilişkisi daha kapsamlı şekilde görülebilmektedir.

[70] Axel Honneth, **The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts**, çev. Joel Anderson, Polity Press, Cambridge, 1995; Axel Honneth, "Moral Development And Social Struggle: Hegel's Early Social-Philosophical Doctrines", **Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment**, (Ed. Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe, Albrecht Wellmer, Çev. Barbara Fultner), Studies in Contemporary German Social Thought, MIT Press, Cambridge, Mass, 1992, ss. 197-218.

[71] Honneth, The Struggle for Recognition, ss. 62-63.

[72] Axel Honneth, **Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory**, Polity Press, Cambridge, 2007, ss. 132-33.

ve böylece daha önceki yazıların da merkezi motifleri, öz itibarıyla Tinin Fenomenolojisi'nde korunabilmiştir.[73]

Honneth, *Tanınma Uğruna Mücadele*'de öznelerarasılık ve tanınmayla ilgili "*bunların hiçbirisi Hegel'in politika felsefesinde bir daha sistematik bir işlev kazanamamıştır*"[74] diyerek Hegel'in ilerleyen dönemlerinde bu fikirlerini, en azından felsefesindeki merkezi tema olarak belirlemekten vazgeçip, terk ettiğini belirtmiştir. Ne var ki bir zaman sonra Honneth bu belirlemesinin üzerinden yeniden geçerek yapmış olduğu tespiti güncelleyecektir. Frederick Neuhouser'a göre Honneth, yakın dönem çalışması olan *Özgürlüğün Hukuku*'yla birlikte bu iddiasında revizyona giderek Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* ve sonrasında kaleme aldığı *Hukuk Felsefesi*'ndeki düşüncelerinin merkezinde de tanınmanın yer aldığını savunmaya başlamıştır.[75] Honneth'in Hegel'e yönelik düşünüşündeki bu yeniden değerlendirme, kendi felsefesi içerisinde Hegel'e olan düşünsel borcuna verdiği önemi göstermektedir. Nitekim Honneth, yakın zamandaki çalışmalarında özellikle de 2010 yılında yayınladığı *Bireysel Özgürlüğün Patolojileri: Hegel'in Toplumsal Teorisi* adlı kitabında Hegel'in etik yaşam (*Sittlichkeit*) fikri ile bunun temelinde yatan edimselleşmiş özgürlük anlayışını yeniden canlandırmaya çalışmıştır.[76] Bu çerçevede tezin bu bölümü, Honneth'in Hegel'den ne bağlamda ve ne şekilde etkilendiğiyle ilgili olmakla birlikte; tartışmamızın merkezindeki husus Hegel'in Jena dönemi sonrası felsefesinde öznelerarasılık ve tanınma teorilerini terk edip etmediği tartışması üzerinde şekillenecektir. Bu tartışmanın daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle Honneth'in de özellikle üzerinde durduğu Hegel'in erken dönem felsefesini imleyen Jena dönemi ile bu dönemi farklı kılan yönler ortaya konulmaya çalışılacaktır.

[73] Axel Honneth, **Tanınma Uğruna Mücadele: Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine**, çev. Özgür Aktok, İthaki, İstanbul, 2016, s. 232.
[74] Honneth, The Struggle for Recognition, s. 63.
[75] Axel Honneth, **The I in We: Studies in the Theory of Recognition**, çev. Joseph Ganahl), Polity Press, Cambridge, 2012; Frederick Neuhouser, **Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom**, Harvard University Press, Harvard, 2009.
[76] Axel Honneth, **The Pathologies of Individual Freedom: Hegel's Social Theory**, çev. Ladislaus Löb, Princeton University Press, Princeton; Oxford, 2010.

1.2.1 Hegel'in Jena Dönemi Felsefesinin Özellikleri

Hegel, 1801 yılında geldiği Jena'yı, şehrin 13 Kasım 1806'da Napolyon'un orduları tarafından ele geçirilmesinden birkaç gün sonra yazımını tamamladığı *Tinin Fenomenolojisi*'nin son sayfalarını da yanına alarak terk etmiştir.[77] 14 Ekim 1806 tarihinde Jena Savaşı başladığında[78] Hegel *Tinin Fenomenolojisi* üzerine çalışmakta ve düzeltmeler yapmaktaydı. Savaşın başlamasından bir gün evvel Napolyon'un orduları, Jena'yı ele geçirir. Hegel, Napolyon'un şehre girişini ve buna dair izlenimlerini arkadaşı Friedrich Immanuel Niethammer'e bir mektupta anlatırken Napolyon'dan "at üstündeki bir dünya tini" olarak bahseder. Söz konusu mektuptaki bu belirlemenin önemi, Hegel'in Aydınlanmaya ve Fransız Devrimi'ne yönelik ilgisi ve Almanya'da da benzer deneyimlerin gerçekleştirilmesine dönük arzusu dikkate alındığında anlaşılabilir. Nitekim *Tinin Fenomenolojisi*, devrimin tininin artık Almanya'da gerçekleştiğinin ve Fransız Devrimi'nin pratikte başardığını, Almanya'nın "felsefede" ve "düşüncede" gerçekleştirileceğinin ilanı olarak okunmalıdır. Bu yüzden Hegel, Napolyon'u tarihsel özbilincin ortaya çıkışının kasıtsız aracı olarak görmüş ve onu "at sırtındaki dünya tini" olarak tanımlamıştır. Leo Rauch'a göre "*Hegel için gerçek, bütünlüktür ve herhangi bir kısmi gerçek zıttıyla ters düşer ve onunla çelişir. Hegel'e göre parçalara uygun anlamlarını vermek için yalnızca bütünlükten yararlanılabilir. Sadece eksiksiz bir dünya sistemi, Jena savaşı gibi bir detayı veya felsefi bir gerçeği ayrıntılarıyla anlamamızı sağlayabilir."*[79]

Hegel 1801 yılında Schelling'in teklifiyle Frankfurt'u terk ederek Jena'ya geldiğinde, bu şehir Almanya'da felsefenin merkezi konumundaydı. Schiller, Fichte[80], Schlegel ve Schelling'in de aralarında bulunduğu on iki filozof, Jena'da ders vermekteydi. Hegel, Jena'da çalışmaya başladıktan kısa bir süre sonra çalışma

[77] Hegel, Tinin Fenomenolojisi'nin bir kısmını Jena Fransız ordusu tarafından ele geçirilmeden birkaç gün önce yayınevine iletmesi için arkadaşı Niethammer'a yollamıştır. Jena'nın düşüşünden birkaç gün sonra ise Fenomenoloji'nin son sayfalarıyla birlikte Jena'yı ve oradaki evini terk etmek zorunda kalmıştır.

[78] Jena ve Auerstedt ikiz savaşları olarak bilinen bu savaş, Napolyon'un önderliğindeki Fransız kuvvetleri ile III. Frederick William yönetimindeki Prusya ordusu arasında gerçekleşmiş ve Prusya'nın savaşı kaybetmesiyle sonuçlanmıştır.

[79] Leo Rauch, "Preface", **Hegel And The Human Spirit: A Translation of The Jena Lectures On The Philosophy of Spirit (1805-6) With Commentary**, çev. Leo Rauch, Wayne State University Press, Detroit, 1983, ss. 9-10.

[80] Fichte, Jena'da 1799 yılına kadar bulunmuştur.

arkadaşları olan Fichte ve Schelling'in felsefi sistemlerini kıyaslayan *Fichte'nin ve Schelling'in Felsefi Sistemleri Arasındaki Ayrım* adlı kitabı kaleme almıştır.[81] Hegel'in Jena dönemine ilişkin çalışmalarını eleştirel ve sistematik olarak ikiye ayırmamız mümkün görünmektedir ve sözü geçen eser aynı zamanda onun eleştirel çalışmalarının en önemlilerindendir.[82] 1801-1802 yılının güz döneminde *Privatdozent* unvanını alan Hegel, bu dönemde eleştirel çalışmalarına devam etmiştir. Schelling ile 1802-1803 yılları arasında çıkardığı *Eleştirel Felsefe Dergisi*'nde eleştirel başka makaleler de yayınlamıştır. Hegel bu yazılarında kendisini döneminin felsefesinin bir eleştirmeni, özellikle de 1802 yılında yayınladığı *İnanç ve Bilgi'nin* alt başlığında da değindiği gibi, öznelliğin refleksif bir felsefesini geliştirmekle suçladığı Kant, Jacobi ve Fichte'nin felsefi pozisyonlarının bir eleştirmeni olarak ortaya koyar.[83]

1.2.2. Hegel'in Geç Jena Dönemi ve Düşünsel Değişimler

Hegel, eleştirdiği bu felsefi eğilimlere karşı Schelling'le birlikte öznellik ve nesnellik arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırmayı amaçlayan yeni bir özdeşlik (kimlik) felsefesi geliştirmiştir. Bu özdeşlik felsefesi, iki önkoşul ile karakterize edilebilir:

i. Her bir karşıtlık, karşıtların birliği sonucunda ortaya çıkmıştır.

ii. Karşıt etmenler, karşıt etmen biçiminde görünen veya tanımlanan birliklerdir.

Hegel bu önkoşullar ile "*öznellik ve nesnellik arasındaki karşıtlığın üstesinden gelmenin, karşıt etmenlerin altında yatan birliği yeniden inşa eden ve onları ilk etapta mümkün kılan tek bir süreç olarak anlaşılması gerektiğini öne sürer.*"[84] Hegel, Jena döneminde olduğu gibi ilerleyen dönemlerinde de içsel karşıt unsurları da içeren bir birlik arayışını bırakmamıştır. Birliği amaçlayan sürece ilişkin çabaları Hegel'i bu birliği mümkün kılacak çeşitli dizgeler geliştirmeye yöneltmiştir. Tüm bu dizgelerde

[81] Rauch, "Preface", s. 10.
[82] Rolf-Peter Horstmann, "Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770–1831)", **Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy**, çev. Jane Michael-Rushmer, (Ed. Edward Craig), Routledge, London; New York, 2000, ss. 336-337.
[83] Horstmann, "Hegel", s. 337.
[84] Horstmann, "Hegel", s. 337.

içerilen bölümleri Hegel, "Mantık ve Metafizik" ve "Reel Felsefe" ya da "Doğa Felsefesi" ve "Tin Felsefesi" olarak tanımlamıştır. [85]

Hegel, Jena döneminin ortalarına geldiğinde tüm felsefesini birleşik bir dünya sistemi üzerine kuracağını ilan etmiştir. 1803-1804 ve 1805-1806 dönemlerinde verdiği dersler, bu sistemin ilk versiyonlarını bize sunmuştur. Bu dersler, daha sonraları *Tinin Fenomenolojisi*'nde ele alınacak olan *praksis, tanınma* ve *yabancılaşma* gibi birçok kavramın ve fikrin ilk tartışıldığı yer olmuştur. Rauch'a göre bu fikirler, kendi içsel değerlerinin ötesinde, düşünce dünyası üzerinde özellikle de Marksizm, varoluşçuluk ve genel anlamda sosyal bilimler üzerinde büyük bir etki yaratmıştır.[86] Elbette Rauch'un listesine özellikle günümüzde tanınma teorisini da eklemek yerinde olacaktır.

Tinin Fenomenolojisi'nin etkisi Hegel'in ölümünden sonra da bütün kuvvetiyle devam etmişken Jena derslerinin İngilizceye ilk çevirilerinin ortaya çıkması düşünürün ölümünden tam yüz yıl sonrasına, 1931 yılına tarihlenmektedir. 1931 yılında 1805-1806 dersleri, Johannes Hoffmeister tarafından *Jenenser Realphilosophie II* adıyla yayınlanmıştır. Derslerin ilk bölümü olan 1803-1804 dersleri ise bir yıl sonra *Jenenser Realphilosophie I* adıyla yayınlanmıştır.[87] Yine *Tinin Fenomenolojisi* dışındaki Jena dönemi sistematik çalışmaları, *Jena Sistem Felsefesi Taslakları*'nı içerir. Bunlardan günümüze, doğa ve tin felsefeleriyle ilgili bölümlerden kapsamlı kısımlar kalmıştır.[88] Marcuse ve Habermas gibi Frankfurt Okulu düşünürlerinin de felsefelerinde yoğunluklu olarak tartıştıkları 1805-1806 dönemine tarihlenen doğa ve tin felsefesiyle ilgili bu dersler ise ancak yıllar sonra İngilizceye çevrilecektir.[89] *Realphilosophie*'nin Hegel'in Jena'daki son dönemi olan 1805-1806 tarihlerini kapsayan derslerini içeren ikinci yarısı, *Tin Felsefesi* hususunda bir farklılaşmadan bahsetmek mümkün olmakla birlikte, Hegel bu dönemki felsefesini de *Törel Yaşam Felsefesi* olarak tanımlamıştır.[90] Bu çalışmalar bize Hegel'in tin kavramıyla ilgili yaptığı değişiklikleri ve düzeltmeleri

[85] Horstmann, "Hegel", ss. 337-338.
[86] Rauch, "Preface", s. 10.
[87] Rauch, "Preface", s. 10.
[88] Horstmann, "Hegel", ss. 337-338.
[89] Jena derslerinin her bir serisi hem doğa felsefesi hem de insan tininin felsefesi bağlamında farklı bir dünya sistemi önermektedir. Rauch'a göre bu ders notlarıyla ilgilenen tüm düşünürlerin karşılaştıkları zorluk, bu notların tamamlanmamış metinler, belki derste açılması planlanan kriptik noktalar içermesidir. Rauch, "Preface", s. 11.
[90] Rauch, "Preface", s. 11.

gösterir. Başlangıçta bir törel yaşam teorisi biçiminde sunulan tin felsefesi, sonrasında bir bilinç teorisine dönüştürülür.

Hegel bu dönemde, Fichte'nin fikirleriyle ve bu fikirler bağlamında özbilincin mantıksal yapısıyla yeniden meşgul olmuş ve bunun neticesinde, kendisini en azından 1804-1805 döneminden bu yana uğraştıran yeni bir yaklaşımı sunmaktan sorumlu olarak görmüştür.[91] Honneth'e göre ise Hegel, özellikle Jena döneminin başlangıcında ve hatta öncesinde Frankfurt'ta Fichte'ye yönelik salt eleştirel bir yaklaşımda bulunmuştur. Hegel Fichte'yi, "gerçekten özgür bir yaşam ilişkileri topluluğunun"[92] teorik bir açıklamasını veremeyen doğal hukuk geleneği içindeki geleneksel yaklaşımın merkezi bir temsilcisi olarak görür. Bununla birlikte Hegel, 1802'de yayınladığı "Doğal Hukuk" tezinin ardından kaleme aldığı "Etik Yaşam Sistemi" adlı çalışmasında, Fichte'nin tanınma kavramını kendi teorisinin kategorik çerçevesine olumlu bir şekilde dahil eder.[93] Bu bağlamda Fichte'ye göre, başka bir öznenin eylemleri ile meydan okunarak kendi özerkliğimizin bilincine varırız. Ancak diğerinin eylemlerinin kasıtlı olduğunu anlayarak kendi eylemlerimizi ve sözlerimizi de kasıtlı bir benliğin ifadeleri olarak kavrayabiliriz.[94] Bu düşüncenin en meşhur ifadesi Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* adlı eserinde, bu kişilerarası karşılaşmanın mantıksal olarak bir yaşam ve ölüm mücadelesiyle neticeleneceğine dair görüşleridir.[95] Iser'a göre *Fenomenoloji* içinde bu fikir, her şeyden önce, özerk failler olarak eş deyişle yalnızca diğer özerk öznelerle etkileşime girerek kendilik bilincinin nasıl kazanılabileceğine dair bir tezdir.[96] Bu yolla tin felsefesi, dar sistemsel bağlantılarından kurtarılmış ve Hegel tarafından yeni tin kavramıyla uyum içinde olan bir yapı geliştirilmiştir. Bu değişim, özbilincin evrensellik ile tekilliğin birliği olması neticesinde oluşan biçimsel yapısının, doğal evren ve psiko-sosyal fenomenlerin anlamlı bir sistematik bağlam

[91] Horstmann, "Hegel", ss. 337-338.
[92] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, **The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy**, çev. Walter Cerf, State University of New York Press, Albany, 1977, s. 145.
[93] Honneth, "Moral Development", ss. 206-207.
[94] Bu iki düşünürün Rousseau'daki ortak kökleri için bkz. Frederick Neuhouser, **Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition**, Oxford University Press, Oxford; New York, 2008.
[95] Bkz. Alexandre Kojève, Raymond Queneau, **Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on The Phenomenology of Spirit**, Cornell University Press, Ithaca, 1980. ve Robert R. Williams, **Hegel's Dialectic of Desire and Recognition: Texts and Commentary**, (Ed. John O'Neill), University of California Press, Berkeley, 1997.
[96] Iser, "Recognition", s. 4.

oluşturması için birleştiği çerçeveyi sağlamıştır. Jena döneminin son ürünü olan özbilincin yapısına ilişkin bu düşünceleri Hegel, düşünce hayatının kalanında da terk etmeyecektir.[97] O halde denilebilir ki özbilincin kurulumu ile başlayıp tinin nesnelleşmesi ile devam eden süreçte Hegel'in felsefesindeki en önemli temellendirmelerinden biri, onun tanınmaya ilişkin geliştirdiği teoridir.

1.2.3 Hegel'in Tanınma Mücadelesi Teorisi ve Kökenleri

Tanınma, Hegel'in tüm felsefesinin olmasa da özellikle politika felsefesinin merkezinde yer alan ve en iyi bilinen temalarındandır. Bu sebeple Honneth'in de dahil olduğu toplum ve politika teorisyenlerinin tartışmalarının Hegel'in efendi-köle ilişkisinde biçimlenen 'tanınma mücadelesi' etrafında şekillenmesi beklenen bir durumdur.[98] Honneth, "*Hegel efendi ile köle arasındaki çatışmayı kimlik taleplerinin tanınması uğruna bir mücadele olarak yorumlamakla, Makyavel ve Hobbes'a karşı, insanların arasındaki sosyal yarılmanın, ahlaki taleplerinin yara alması deneyimine izinin sürülebildiği bir düşünce hareketini başlatabilmiştir*"[99] diyerek başta kendi felsefe anlayışı olmak üzere Hegel'in bu formülizasyonunun politika ve toplum felsefesine büyük etkileri olduğunu kabul etmiştir. Honneth'in tanınma yaklaşımında da Hegel'in efendi-köle diyalektiğinin etkisi açıkça görülebilmektedir. Honneth, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* adlı eserinin "Öz Bilincin Bağımsızlığı ve Bağımlılığı: Efendilik ve Esaret" adlı bölümünde yer alan, efendi-köle arasındaki mücadeleyi, adeta tanınma mücadelesine dönüştürmüştür.[100] Honneth böylesi mücadeleleri, Hegel'den farklı bir bağlamda, bilincin evrimi yerine ahlaki ve toplumsal ilerlemenin sağlanması için temel unsur olarak görmektedir. Honneth, aslında Jena döneminde Hegel'de de benzer bir yaklaşım olduğunu ve teorisinde tanınma mücadelesine merkezi bir rol verdiğini ancak bu yaklaşımını *Tinin Fenomenolojisi*'nde merkezi

[97] Horstmann, "Hegel"ss. 336-338.
[98] Hegel'in Tinin Fenomenolojisi'nde efendi-köle diyalektiği üzerine tartışma için bkz. Hegel, Phenomenology of Spirit, ss. 111-119.
[99] Honneth, Tanınma, s. 232.
[100] Hegel, Phenomenology of Spirit, s. 115.

konumundan ayırarak bilincin evrimi için bir ilerleyiş[101] ve mücadeleye çevirdiğini söyler.[102]

Evangelia Sembou'ya göre ise 'tanınma mücadelesi' terimi ile bireylerin kendi şahsiyetinin başkaları tarafından tanınması için verdiği mücadele kastedilmektedir. Bu mücadele, benlik adına bir mücadele olup kişilerarası bir karşılaşmayı içerir. Ancak söz konusu mücadele, rakip egolar arasındaki agresif bir çatışma olarak anlaşılmamalıdır.[103] Tanınma konusundaki bu farklı yaklaşımlara yakından bakıldığında, tanınmanın salt bir "öteki" ile karşılaşmada basit bir var olma mücadelesini değil, benliğin bu karşılaşmadan sonra kendisine de yöneldiği diyalektik bir süreci ve daha sonra karşılıklılık ilkesinin de temeli olacak etik bir düşünümü de kapsadığı görülür.

Hegel, tanınma mücadelesi teorisine Machiavelli ve Hobbes'un politika ve toplum felsefelerinde tanımladıkları "toplumsal mücadele" kavramına teorik bir dönüş yapmak amacıyla eğilmiştir. Honneth'e göre bu düşünürlerin yazılarında toplumsal eylemin gerçekliği bağlamında öznelerin kendi fiziksel kimliklerini korumak için kalıcı bir mücadele temel alınmıştır. Hegel'in Machiavelli ve Hobbes'tan esinlenerek oluşturduğu tanınma mücadelesi teorisi, onun insanların salt kendini koruma amaçlı değil, ahlaki motivasyonla diyalektik bir çatışma içerisinde olabilecekleri yönündeki argümantasyonu konusunda yararlı olmuş ve Hegel burada tinin etik öz biçimlenişini görmüştür.[104] Bu çerçevede tanınma, ancak kendini ortaya koyma, kendini olumsuzlama ve bir başkasıyla ilişkili olarak kendini yeniden tanılama süreciyle elde edilebilir.[105] Bunun nedeni ise tanınmanın öznelerarası bir yapıyı içermesi ve mütekabiliyet esasına dayanmasıdır. Dolayısıyla Hegel'in anlayışında kişinin öz-benliğini oluşturması, tanınmanın ön koşuludur. Bağlantılı olarak toplum ve politika felsefesi için tanınma mücadelesi fikrinin önemi, toplumsal ve politik kurumları kişilerarası ilişkiler bağlamında açıklama potansiyelinde yatmaktadır.[106]

---

[101] Bu noktada Hegel'de bilincin evriminin lineer bir yapıda ilerlemediğini belirtmek önem arz etmektedir. Hegel bunu çeşitli şekillerde tanımlar: "bilincin bilime eğitiminin ayrıntılı tarihi", "bilincin diyalektik hareketi", "fenomenal bilginin açınımı", ve benzeri şekillerde tanımlar.
[102] Honneth, The Struggle for Recognition, ss. 5-6.
[103] Hegel'in Tinin Fenomenoloji'sindeki 'yaşam ve ölüm mücadelesi' tartışması buna bir istisnadır. Hegel, Phenomenology of Spirit, ss. 113-15.
[104] Honneth, "Moral Development", s. 198.
[105] Evangelia Sembou, "Hegel's Idea of A 'Struggle For Recognition': The Phenomenology of Spirit", **History of Political Thought**, Cilt: 24, Sayı: 2, 2003, s. 263.
[106] Sembou, "Hegel's Idea", ss. 263-264.

1.3. HEGEL'DE ÖZNELERARASILIK VE TANINMADAN BİLİNÇ VE TİNE GEÇİŞ

Hegel üzerine çalışan düşünürler arasındaki tanınma teorisini de ilgilendiren önemli kutuplaşmaların başında Hegel'in felsefesinin Jena sonrası döneminde öznelerarasılık ve bununla bağlantılı olarak tanınma üzerine ilgisine sadık kalıp kalmadığı tartışması gelir. Zira Hegel'in Jena döneminde felsefesinin merkezinde kabul edilen öznelerarasılık ve tanınma teorilerinin, ilerleyen dönemlerde bu merkezi konumunu kaybettiğine dair görüş kuvvetlidir. Habermas ve Honneth gibi düşünürler, Hegel'in mutlak tinin metafizik kavramsallaştırması uğruna öznelerarasılık teorisinden ödün verdiğini savunmaktadır. Sembou ise bu görüşe karşı çıkarak 2003 yılında "Hegel'in 'Tanınma Uğruna Mücadele' Fikri: Tinin Fenomenolojisi" adlı makalesini kaleme almıştır. Bu bağlamda Sembou'nun savları en azından *Tinin Fenomenolojisi*'nde tanınmanın öznelerarası yapısının korunduğu fikri etrafında şekillenmektedir.[107] Bu bağlamda tartışmanın tüm yönleriyle çözümlenebilmesi için bu konu üzerine çalışmaları olan dört önemli düşünürün; Habermas, Siep, Theunissen ve Honneth'in konuyla ilgili argümanları ele alınacak ve Sembou'nun savunması bağlamında değerlendirilecektir.

1.3.1. Jürgen Habermas'ın Hegel'deki Geçişe Yönelik Değerlendirmeleri

Jürgen Habermas, Hegel'in Jena dönemi sonrası felsefesinde öznelerarasılığın ve tanınmanın önemini yitirdiğine dair eleştirilerin kaynağındaki isimlerdendir ve Honneth'in düşüncelerinin oluşumunda da bu bağlamda belirleyici olmuştur. Habermas, özellikle *Teori ve Praksis* adlı kitabının "Emek ve Etkileşim: Hegel'in Jena Tin Felsefesi Üzerine Görüşler" adlı bölümünde Hegel'in Jena dönemi üzerinde durmuş ve onun geçirdiği değişikliklere atıfta bulunmuştur. Düşünür, Hegel'in Jena dönemi felsefesinin ayırt edici özelliğinin, özellikle *Realphilosophie*'nin I. ve II. cildinde ele aldığı tin felsefesi anlayışında; tinin öznelerarasılığının "ben" ve "öteki"nin diyalektiği ile ilişkisi bağlamında ortaya çıktığını savunur.[108] Habermas bu

[107] Sembou, "Hegel's Idea", s. 264.
[108] Jürgen Habermas, **Theory and Practice**, çev. John Viertel, Beacon Press, Boston, 1973, s. 144.

çıkarımı yaparken Hegel'in düşüncesinin Fichte düşüncesinden farklılaştığı yönlerden yola çıkar. Habermas'a göre Fichte, "ben" ve "öteki"nin diyalektik ilişkisini, kendini bilmenin öznelliğinde ararken Hegel ise "ben" ve "öteki"nin diyalektik ilişkisini, tinin öznelerarasılığında "ben"in "öteki"yle diğer bir "ben" olarak etkileşiminde arar:

> *Fichte'nin 1794 tarihli Wissenschaftslehre diyalektiği, "ben" in basitçe kendini göstermesiyle ifade edilir, tek başına refleksiyon koşulu içinde sınırlı kalır. Bir özbilinç teorisi olarak, "ben"in kendisini oluşturduğu ilişkinin aporialarını,* (…) *kendisini kendisi olarak tanımlanan "öteki" terimleriyle bilerek çözer. Hegel'in öz-bilinç diyalektiği, birbirini tanıyan bireyler arasındaki tamamlayıcı ilişki lehine tek başına refleksiyon ilişkisini es geçer.*[109]

Hegel, Fichte'den farklılaştırarak geliştirdiği "ben" ve "öteki" ilişkisi çerçevesinde kişinin kendisini ötekinde tanıdığı "tanınma mücadelesi" kavramını ortaya atmıştır. Bu tanınma mücadelesi ise onun felsefesinde neredeyse bir ölüm-kalım mücadelesi çerçevesini almıştır.[110]

Habermas, Hegel'in *Realphilosophie* derslerinde iletişimsel eylemi öz-bilinçli ruhun biçimlendirici sürecinin aracısı olarak gördüğünü savunur. Hegel, bu kendini biçimlendirici sürecin ortaya çıkışında üç mecranın etkili olduğunu söylemiştir: bunlar aile (daha doğrusu aile mülkiyeti), dil ve emek veya araçtır.[111] Habermas, Hegel'de tinin, "*temsilin, emeğin ve tanınma mücadelesinin diyalektiğinde şekillendiğini*"[112] savunur.[113] Bir başka deyişle Habermas, tinin gelişiminin emek ve etkileşimi ile doğanın ve karşılıklı tanınmanın toplumsal tahsisi arasındaki diyalektik bağ sayesinde sağlandığını iddia eder. Habermas, emek ve etkileşim arasındaki bu diyalektik bağlantının Jena döneminde sahip olduğu özel önemden kopsa dahi *Tinin Fenomenolojisi*'nde efendi-köle diyalektiğinde de formüle edildiğini savunur.[114] Bu değişimi, Hegel'in Jena derslerinin sistematiğini terk ederek onun yerine *Enzyclopädie*'nin[115] öznel tin, nesnel tin ve mutlak tin alt bölümlerini benimsemesine bağlar.[116] Habermas'ın vurguladığı diğer bir husus ise genç Hegel'in *Realphilosophie*'sinde dahi öznelerarasılıktan kopuş bağlamında örtük bir eğilim

[109] Habermas, Theory and Practice, ss. 144-45.
[110] Habermas, Theory and Practice, s. 149.
[111] Habermas, Theory and Practice, s. 152.
[112] Habermas, Theory and Practice, s. 157.
[113] Sembou, "Hegel's Idea", s. 264.
[114] Habermas, Theory and Practice, s. 161.
[115] Alm. Enzyklopädie der Philosophischen (Felsefi Bilimler Ansiklopedisi)
[116] Habermas, Theory and Practice, s. 161.

olduğu yönündedir. Düşünürün bununla kastettiği, Hegel'in felsefesinde merkezi bir tema olarak tinin doğada örtük olduğu özgün bir doğa ve tin kimliği varsayımına Jena döneminde de sahip olduğudur.[117] Habermas, tin ve doğanın diyalektik birliğinin ise öznelerarasılık bağlamında kavranamayacağını söyler. Düşünüre göre bunun bir sonucu olarak Hegel'in teorisinde öznelerarasılık yerini yavaş yavaş tinin kendini açımlamasına bırakmıştır.[118]

1.3.2. Ludwig Siep ve Michael Theunissen'in Hegel'deki Geçişe Yönelik Değerlendirmeleri

Hegel'in Jena dönemi sonrası felsefesinde öznelerarasılık teorisinden uzaklaşmasına vurguda bulunan bir diğer düşünür ise Ludwig Siep'tir. Siep, Hegel'in Jena döneminde ve sonrasında *Tinin Fenomenolojisi*'nde benzer yapıda iki kademeli bir tanınma ilişkisine atıfta bulunduğunu savunur. Bu kademelerden ilki, bireyler arası etkileşime göndermede bulunurken diğeri ise bireyler ve kurumlar arasındaki ilişkiye atıfta bulunur.[119] Ancak Siep, *Tinin Fenomenoloji*'sine geçişle birlikte bu kademelerden ikincisinde, bireyler ve kurumlar arasındaki ilişkide önemli farklılaşmalar ile problematik bir yapının ortaya çıktığını savunur. Düşünüre göre temel problem, Hegel'in tin felsefesinde tanınmanın karşılıklı simetrik yapısını, felsefesinin ilerleyen dönemine aktarmamış veya aktaramamış olmasıdır. Bunun bir sonucu olarak bireyin devlet karşısındaki bağımsızlığının, devletin bireyler üzerindeki otoritesi nispetinde tanınmaması sorunu ortaya çıkmaktadır.

Siep'e göre Hegel'in Jena dönemi *Fenomenoloji*'sinde tanınmanın en üst seviyesi bilinç bağlamında gerçekleşir ve bu türden bir tanınma özellikle de karşılıklılık bağlamında sınırlılıkları da beraberinde getirir. Tanınma bağlamında bireyselliğe atıfta bulunmanın bu sınırlılıkları, bireyin kendi bireyselliğinden ve özel yapısından feragat ettiğini gösterir. Siep'in sınıflandırmasıyla ikinci seviyedeki tanınmaya, bireyler ve kurumlar arasındaki ilişkiye atıfta bulunan tanınmaya karşılık

[117] Sembou, "Hegel's Idea", s. 264.
[118] Habermas, Theory and Practice, ss. 162-165.
[119] Ludwig Siep, **Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Unters. zu Hegels Jenaer Philosophie d. Geistes**, Alber, Freiburg [Breisgau]; München, 1979, ss. 53-54. Akt. Sembou, "Hegel's Idea", s. 264.

gelen bu yapı, politik toplumun evrensel bilinciyle ilişkilidir. Bu bağlamda evrensel bilinç gerçekten affedebilir, unutabilir ve hoş görebilir; ancak vicdan ve eyleyen tikellik, tanınan evrensellik karşısında hiçbir hakka sahip değildir. [120]

Michael Theunissen benzer bir eleştiriyi 1821 tarihli Hegel'in *Hukuk Felsefesi* adlı çalışmasından yola çıkarak detaylandırmıştır. Düşünüre göre, Hegel'in bu çalışması Hobbes'tan Fichte'ye uzanan bir gelenek içerisinde doğal hukukun ve toplumsal gerçekliğin modern düşünümünün eleştirel bir betimlemesini[121] bizlere sunar.[122] Theunissen'e göre bu eleştiri, *Hukuk Felsefesi*'nin ilk iki bölümünde, "Soyut Hak" ve "Ahlak" bölümlerinde yapılmaktadır. Hegel bu eleştirileri bağlamında alternatif bir özgürlük anlayışını teklif etmekte ve öznelerarasılık teorisini ortaya koymaktadır. Ancak düşünüre göre öznelerarasılık, Hegelci etik yaşam doktrini[123] ile çelişiyor gibi görünmektedir. Bu sebeple Theunissen, etik yaşamın temellerinde öznelerarasılık için bir yer yaratılıp yaratılamayacağını üç düzeyde araştırır.[124] Bu düzeylerin ilkinde, öznelerarasılığı mümkün kılan şey mutlak sondan ve öz-bilincin belirleyici zemininden oluşan 'yaşayan iyi'[125] kavramıdır. Düzeylerden ikincisinde Hegel'in bireylerin yaşamına nüfuz eden madde veya tin olarak tanımladığı nesne törel[126] töz, öznelerarasılığa aracılık eder. Theunissen'e göre etik yaşamın problematik doğası, üçüncü düzey olan etik tözün kendilik bilincinde ortaya çıkmaktadır. Zira bu düzey, öznelerarasılığın nihai olarak bastırılmasına ve devletteki etik özün kişileştirilmesine izin verir. Ona göre öznelerarasılığın alanı sivil toplum olmakla birlikte Hegel'in devlet teorisi, öznelerarasılığın her izini silmektedir.[127]

Bu noktaya kadar değindiğimiz Hegel'in Jena dönemi sonrasında öznelerarasılık ve tanınma teorisine verdiği önemi terk ettiğine dair eleştirilerin bir benzerini Honneth de yapmıştır. Honneth'in bu konudaki eleştirileri özellikle *Tanınma*

---

[120] Siep, Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie, ss. 121-26. Akt. Sembou, "Hegel's Idea", s. 265.
[121] Alm. kritische Darstellung
[122] Sembou, "Hegel's Idea", s. 264.
[123] Alm. Sittlichkeitslehre
[124] Michael Theunissen, "Die Verdrängte Instersubjektivität", **Hegels Philosophie Des Rechts: Die Theorie Der Rechtsformen Und Ihre Logik**, (Ed. Dieter Henrich, Rolf-Peter Horstmann), Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung, Bd. 11, Klett-Cotta, Stuttgart, 1982, ss. 318-321. Akt. Sembou, "Hegel's Idea", s. 265.
[125] Alm. das lebendige Gute
[126] Alm. objective sittliche
[127] Theunissen, "Die Verdrängte Instersubjektivität", ss. 367-381. Akt. Sembou, "Hegel's Idea", ss. 265-266.

Uğruna Mücadele'de daha yoğunken sonraları hafiflemiş görünmektedir. Honneth'in Hegel'e yönelik eleştirileri hem tezin konusu olması açısından hem de onun kendi teorisine temel teşkil etmiş olması açısından oldukça önemlidir.

1.3.3. Axel Honneth'in Eleştirileri Bağlamında Hegel'de Tanınma ve Öznelerarasılık

Hegel'in Jena dönemi felsefesi sonrasında, onun felsefesinin merkezi temasının öznelerarasılıktan ve bununla ilişkili olarak tanınmadan uzaklaştığına dair pek çok görüş bulunmakla birlikte, bu görüşlerin güncel ve etkili savunucularının başında, Axel Honneth gelmektedir. Honneth, bu yaklaşımın temellendirilmesinde Habermas'a çok şey borçludur.[128] Ancak Honneth'in, Hegel'in erken dönem çalışmalarının eleştirel toplumsal teori bağlamında esas değerinin tinin etik şekillenmesinde ortaya çıkan tanınma mücadelesinde olduğu üzerine daha yoğun bir vurgusu vardır.[129] Bu çerçevede Honneth, modern toplum felsefesinin düşünce tarihinde toplumsal yaşamın kendini koruma üzerine mücadele ile belirlendiği fikri ile ortaya çıktığını söyler. Honneth'e göre genç Hegel, öncelikle Machiavelli ve Hobbes tarafından yaşama uğruna toplumsal bir mücadele olarak politik ve toplum felsefelerine temel oluşturan görüşü eleştirel bir biçimde değiştirerek "tanınma uğruna mücadele" teorisini geliştirmiştir.[130] Bir başka deyişle Honneth, sözleşmeci geleneğe ve öncesinde Machiavelli'ye atıfta bulunarak modern toplum felsefesinin toplumlaşma sorunsalı bağlamında kişinin kendini koruma amaçlı bir mücadeleye bağlı şekilde oluştuğunu iddia etmektedir.[131] Honneth, Machiavelli ve Hobbes'un etkisiyle Hegel tarafından başlatılan hayatta kalma mücadelesinin etik, psikolojik ve sosyolojik boyutta bir tanınma mücadelesine çevrilmesi sürecini başlı başına bir teori haline getirerek felsefesinin temeline yerleştirmiştir. Artık kendini korumak için mücadele, daha geniş bir kapsamla tanınma uğruna mücadeleye dönüşmüştür.

[128] Sembou, "Hegel's Idea", s. 266.
[129] Honneth, Habermas'ın öğrencisidir ve özellikle onun iletişim teorisinden etkilenmiştir. Bu bağlamda Honneth için haklar sahası yine iletişim ile tanımlanır ve genişler.
[130] Honneth, The Struggle for Recognition, ss. 5-10.
[131] Honneth, Tanınma, s. 24..

Honneth'in anladığı şekliyle bir tanınma mücadelesi, "*özneler arasında (öznelerin) kimliklerinin karşılıklı tanınması için verilen bir mücadeleden*"[132] ibarettir. Bu mücadele, "*özgürlüğü garanti altına alacak kurumların pratik, politik olarak kurulmasına yönelik iç-toplumsal baskı*"[133] yaratır. Bunun diğer bir sonucu olarak bireylerin kimliklerinin öznelerarası tanınmasına yönelik talepleri, toplumsal yaşamın içine ahlaki bir gerilim olarak yerleşir. Bu yapı şimdiye kadar kurumsallaşmış toplumsal ilerleme düzeyini aşar ve böylece yavaş yavaş iletişimsel olarak yaşanmış bir özgürlük durumuna yol açar.[134]

Honneth, Hegel'in 1802-1803 yılları arasında kaleme aldığı *Etik Yaşam Sistemi* adlı çalışmasında toplumsal mücadele kavramının yeni bir versiyonunu ilk kez kullandığını iddia eder. Bu aslında modern politika felsefesinin devletin artık doğal değil yapay bir kurum olarak kabul edilmesi fikrinin ve bireylerin neden toplumlaştığı ve nasıl bir arada kaldığının araştırılmasıyla ortaya çıktığı fikrinin yeniden bir ifadesidir. Bu teorik çerçevede Hegel'de kendini koruma uğruna mücadelenin tanınma uğruna mücadeleye dönüştüğünü görmek mümkündür. Honneth'e göre Hegel, Machiavelli ve Hobbes'un insanların kendi çıkarlarının peşinde gitmek ile güdülenmiş benmerkezci varlıklar olduğunu iddia ederek bunun üzerine bir felsefi sistem inşa etmesinden oldukça etkilenmiştir.[135] Ancak bu düşünürlerin aksine Hegel, "*bellum omnium contra omnes*"[136] (herkesin herkesle savaşı) düşüncesine dayanan bir mücadele anlayışından yola çıkmaz. Hegel, kişilerarası tanınmanın temel biçimleri (aile, yasa, ilişkiler) ile öznelerarası tanınma mücadelesinin başlayacağını savunur. Bir kez bu yapı, suç bağlamında farklı türden mücadelelerle zarar gördüğünde daha üst yapıda bir ilişki biçimi olan "etik yaşam" ortaya çıkar.[137]

Honneth'e göre kökenleri Hegel'in *Etik Yaşam Sistemi* adlı çalışmasına dayanan *"tanınma mücadelesi"* teorisi, düşünürün 1803-1804 yıllarına tarihlenen *İlk Tin Felsefesi* ile daha da gelişmiştir. Hegel'in bu eserinde "*Aristotelesçi doğal*

[132] Honneth, The Struggle for Recognition, s. 5.
[133] Honneth, The Struggle for Recognition, s. 5.
[134] Honneth, The Struggle for Recognition, s. 5.
[135] Honneth, Tanınma, ss. 25-26.
[136] Hobbes'un doğa durumunda tüm insanların birbirlerine düşman bir halde bulunduğunu anlatan meşhur Latince sözüdür.
[137] Honneth, The Struggle for Recognition, ss. 17-18.

teleolojinin kapladığı yeri, yavaş yavaş felsefi bir bilinç teorisi"[138] almıştır[139] ve felsefi bağlamda bir bilinç problemi Hegel'in temel problemi haline dönüşmeye başlamıştır. Bu çalışmasıyla Hegel, tanınma mücadelesi modelini yeniden formüle etmeye başlamıştır. Bu formülasyon sürecinde tanınmanın farklı modları, tinin biçimlendiği bilincin gelişim sürecinin farklı aşamaları olarak yeniden nitelendirilmiştir. Ancak Honneth'e göre Hegel böylesi bir yeniden formülasyonla öznelerarasılığın güçlü yapısından ödün vermiştir. Bunun neticesinde Hegel'in teorisi toplum tarihi karakterini kaybederek bireyin toplum için eğitiminin[140] bir analizine dönüşür.[141] Dahası Hegel, tini hakikatin birleştirici unsuru olarak görmeye başlamıştır. Böylece onun felsefi analizi, "*insan bilinci alanında kendini açımlayan*"[142] tinin gelişimini takip eden bir yapıya ulaşmıştır. Hegel, *Enzyklopädie*'de tin felsefesini üç kısımda ele alır ve bu bilgilerin ışığında tinin kendisini bilinç ile ilişkisi bağlamında açımlamasının aşamalarını da üçe ayırmamız mümkündür:[143]

i. Öznel Tin (*der subjektive Geist*): Bireysel bilinçler arasındaki ilişki. Tinin psikolojik boyutu.

ii. Nesnel Tin (*der objektive Geist*): Bilincin toplumsal ve politik kurumlarla ilişkisi. Tinin toplumsal ve politik boyutu.

iii. Mutlak Tin (*der absolute Geist*): Toplumsallaşmış bireylerin, toplumsal ve politik kurumlara refleksiyonu. Tinin sanat, din ve felsefi boyutu.[144]

Hegel benzer bir bölümlemeyi Jena derslerinde de yapmıştır. Fakat buradaki fark ana ve alt başlıklardaki değişiklerle; nesnel tinin, diğer ikisine oranla kazandığı önemdir. Hegel'in göstermek istediği şey insan tininin devamlılığıdır. Tin bireysel "*psike*"lik halinden, tüm insanlığı kapsayan transkültürel bir yapı olmaya doğru açımlanır. Rauch'ın deyişiyle Hegel'in felsefesinde "*Bireysel akıl düzeyinden kültür düzeyine ve ötesine, her şeyin içinde nefes alan bir Geist vardır.*"[145] Bu çerçeveden

[138] Honneth, The Struggle for Recognition, s. 27.
[139] Sembou, "Hegel's Idea", s. 266.
[140] Alm. bildung
[141] Honneth, The Struggle for Recognition, ss. 29-30.
[142] Honneth, The Struggle for Recognition, s. 33.
[143] Sembou, "Hegel's Idea", s. 267.
[144] Leo Rauch, "Introduction: On Hegel's Concept of Spirit", **Hegel and the Human Spirit: A Translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-6) with Commentary**, çev. Leo Rauch, Wayne State University Press, Detroit, 1983, s. 16.
[145] Rauch, "Introduction: On Hegel's Concept of Spirit", s. 16.

bakıldığında tin daha tümel bir yapıdadır ve Honneth'e göre Hegel, etik alanın örgütlenişini tinin kendini açımlaması modeli üzerinden ele alarak kişilerarası ilişkilerin ikincil bir statüye indirgendiği bir yapının ortaya çıkışına sebep olmuştur.[146] Bunun bir neticesi olarak Honneth, Hegel'deki "özgün fikir" olarak gördüğü tanınma mücadelesi fikrini, düşünürün bu süreçte terk ettiğini iddia eder. Zira *Tinin Fenomenolojisi*, öz-bilinç oluşumunun yegâne işlevini, tanınma mücadelesine tahsis etmektedir.[147]

1.4. HEGEL'E DAİR BİR SAVUNMA: TİNİN FENOMENOLOJİSİ'NDE ÖZNELERARASILIK VE TANINMA

Sembou, Hegel'in Jena dönemi sonrası felsefesinde öznelerarasılık ve tanınmayı terk ettiği şeklindeki eleştirilere karşı bir savunu kaleme almıştır. Düşünür bu eleştirilere, *Tinin Fenomenolojisi*'nde efendi-köle diyalektiğinde kısmen çözüme ulaşan tanınma mücadelesiyle karşı çıkılabileceğini iddia eder. Sembou, bunun ötesinde özellikle *Jena Fenomenolojisi* olarak andığı *Tinin Fenomenoloji*'sinin V. ve VI. bölümünde de tanınmanın kusursuz sayamayacağımız biçimlerinin örtük bir biçimde de olsa yer aldığını ve bununla da yenilenmiş bir tanınma mücadelesinin öne çıktığını iddia eder. Sembou kitabın bölümlerine ve kitaptaki olaylara karşılık gelen kısımlar ve eylemler üzerinden karşılıklı tanınmanın ve tanınma mücadelesinin açık veya örtük olarak öne çıktığı kısımları sıralar. Bu kısımları maddelere dönüştürürsek karşımıza bölüm sonunda yer alan tablo çıkacaktır:[148]

Tinin Fenomenolojisi'nin VI. bölümünün sonunda, Hegel insan etkileşimi için bir model önermemektedir. Zira düşünürün kitabın giriş kısmında da açıkladığı gibi "*'fenomenoloji', farklı 'şekiller' aracılığıyla 'bilinç deneyimi'nin (ve VI. Bölümünden itibaren "tin" deneyiminin) felsefi bir eklemlenmesinden oluşur.*"[149] VI. bölümün "Duyunç. Güzel ruh, kötülük ve bağışlanması" adlı bu son kısmında tin, fenomenolojik gelişimindeki nihai şeklini alır.[150] Dolayısıyla Sembou'ya göre

[146] Honneth, The Struggle for Recognition, ss. 58-62.
[147] Honneth, The Struggle for Recognition, s. 62.
[148] Sembou, "Hegel's Idea", s. 267.
[149] Sembou, "Hegel's Idea", s. 268.
[150] Sembou, "Hegel's Idea", s. 268.

Hegel'in yukarıda bahsedilen bölümdeki fenomenolojik açıklaması, daha ziyade, "vicdan" deneyimine ve insan etkileşiminin doğasına ilişkin bir kavrayış olarak okunmalıdır. [151]

Sembou'ya göre Hegel, uzlaşma veya bağışlama sözcüklerini, mutlak tin olarak kabul ettiği karşılıklı bir tanınma ile karakterize edildiğini savunur.[152] Bu yapı Hegel'in aklının, öznelerarası veya kendini ötekinde tanıma bağlamında şekillendiğini gösterir.[153] Bağlantılı olarak rasyonaliteyi de karşılıklı tanınmayla eş yapıda ele almak mümkün görünmektedir. Felsefesinde aklın ve karşılıklı tanınmanın kesiştiğini gösteren bir örneği Hegel, şu şekilde ifade etmiştir: "*Çünkü başkalarıyla anlaşmaya varmak için ilerlemek insanlığın doğasıdır; insan doğası, yalnızca başarılmış bir akıllar topluluğunda gerçekten var olur. İnsan karşıtı, yalnızca hayvan, duygu alanı içinde kalmaktan ve yalnızca bu düzeyde iletişim kurabilmekten ibarettir.*"[154]

Sembou, *Tinin Fenomenoloji*'sindeki tanınmaya dair kısımları saptayarak ve kitaptaki değişimin başladığı kısma işaret ederek Hegel'in bu çalışmasındaki öznelerarasılık ve tanınmanın konumunu koruduğuna dair bir savunu sunmaya çalışmıştır. Bununla ilgili bir diğer önemli sav ise metafizik bir tin görüşünün Hegel'in felsefesinde öznelerarası ilişkilerin hâkim konumunu işgal ettiğine dair görüşün hatalı olduğudur.[155]

Bu bağlamda tin, tam da bilinç deneyimi ve bireylerin tarihin belirli bir zamanında belirli bir politik topluluk içinde kendi aralarında ilişkiler kurduğu tarzlar tarafından öngörülen öznelerarası veya toplumsal çerçevedir. Sembou, her birey kendi ihtiyaçlarını veya gerçeklik anlayışını başkalarına empoze etmeye çalıştığı ve onları tanımasını talep ettiği için, tanınma mücadelesinin insan ilişkilerinin doğasında olduğunu söyler. Düşünüre göre, nihayetinde *Jena Fenomenolojisi*'nden ne anladığımız "mutlak bilme" kavramına bakış açımızla ilişkilidir.[156] Bu çerçevede Sembou, savunusunun özetini şu şekilde bizlere sunar:

> *Eğer biz teklif ettiğim gibi 'mutlak bilme'yi pozitif bir öğreti veya hakikat hakkında metafizik bir gerçek olarak kabul edersek, o zaman açık bir şekilde*

[151] Sembou, "Hegel's Idea", s. 268.
[152] Hegel, Phenomenology of Spirit, s. 408.
[153] Williams, Recognition, s. 196.
[154] Hegel, Phenomenology of Spirit, s. 43.
[155] Sembou, "Hegel's Idea", s. 280.
[156] Sembou, "Hegel's Idea", ss. 280-81.

> *kişilerarası ilişkileri yalnızca ikincil bir statüye indirilmiş olarak görürüz. Aksine, eğer önerdiğim gibi, 'mutlak bilme'yi, başka bir bakış açısına hak ettiği yeri vermeye hazır olma ve kişinin kısmi perspektifini 'bırakma' hazırlığı ile karakterize edilen bu gerçekliğe yönelik tutum olarak anlarsak, o zaman 'tin'in öznelerarasılığı gün gibi açık hale gelir. Benim görüşüme göre bu, 1807 Fenomenolojisinin en önemli kavrayışlarından birini oluşturur ve Hegel'in ilk büyük çalışmasının toplumsal ve politik teori ile ilişkisini açıklar.*[157]

Bunun anlamı, karşılıklı tanınmanın, içgüdü veya dürtülerin sonucu değil, rasyonel varlıkların ürünü olduğudur. Yine Hegel "*özbilinç, tatmini ancak başka bir özbilinçte elde eder.*"[158] diyerek de bu yaklaşımını desteklemiştir.

Tüm bunların ışığında, Sembou'ya göre Habermas, Siep, Theunissen ve Honneth'in ortak eleştirisi olan, Jena dönemi sonrasında *Tinin Fenomenolojisi*'nde tanınma ve öznelerarasılığın adeta terk edildiğine dair tespitleri tamamen haklı görünmemektedir. En azından Hegel'in felsefesinde Jena döneminin bitişine tarihlenen ve *Jena Fenomenolojisi* olarak da bilinen bu eserde tanınma ve öznelerarasılık halen gücünü korumaktadır. Ancak Sembou'nun makalesini 2003 yılında yazdığı ve Honneth'in daha sonra kaleme aldığı çalışmalarını doğal olarak makalesine konu olarak alamadığını da eklemek gerekir. Zira Honneth'in daha sonraki çalışmalarında Hegel'in Jena dönemi sonrası çalışmalarında tanınmanın yeri ile görüşlerinin değiştiğini gözlemlemek mümkündür. Açmamız gerekirse Honneth'in erken dönem çalışmalarından olan *Tanınma Uğruna Mücadele*'de, Hegel'in bu içgörüsünün *Tinin Fenomenolojisi* adlı çalışması ve sonrasında tıkandığını ve felsefesinde bir daha sistematik bir rol oynamadığını söylense de Jütten ve Neuhouser gibi düşünürlere göre Honneth, *Bireysel Özgürlüğün Patolojileri: Hegel'in Toplumsal Teorisi* gibi daha yakın dönemli çalışmalarında, Hegel'in geç dönem çalışmalarında da tanınma için sistematik bir yön olduğunu düşünmeye başlamıştır.[159] Bu durum Honneth'in *Özgürlüğün Hukuku* adlı kitabında Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ni merkezi bir konuma alarak Hegel'in etik yaşam (*Sittlichkeit*) fikrini yeniden yorumlamaya çalışmasının nedeni olarak görülebilir.[160] Yine bu çalışmanın ışığında Hegel toplumsal tanınmanın üç aşamasını özellikle savunmasına yol açmıştır; ancak elbette Honneth bu kavramlara demokratik kamusal alanın oluşumunda Hegel'den daha fazla önem

[157] Sembou, "Hegel's Idea", s. 281.
[158] Hegel, Phenomenology of Spirit, s. 110.
[159] Honneth, The Pathologies of Individual Freedom.
[160] Honneth, The Pathologies of Individual Freedom.

atfetmiştir.[161] Bu bağlamda detaylı bir tartışma tezin beşinci ve son bölümünde gerçekleştirilecektir. Zira tezin bir sonraki bölümünde Axel Honneth'in tanınma teorisinin ve genel anlamda felsefesinin şekillenmesinde Hegel kadar ve belki daha fazla etkili olan son ve temel bir ekol, Eleştire Teori tartışılacaktır.

Tablo 1: *Tinin Fenomenolojisi*'nde Tanınma ile İlişkili Bölümler

Bölüm Numarası	**Bölüm Adı**	**Tanınmanın ortaya çıktığı durum veya eylem**
V, B.a.	Haz ve zorunluluk	Erken modern bireyciliğin keyif düşkünlerinin faaliyetlerinde ortaya çıkan eylem.
V, B.b.	Yürek yasası ve büyüklenme çılgınlığı	Bireylerin faaliyetlerinde ortaya çıkan eylem.
V, B.c.	Erdem ve dünyanın gidişi	Erdem savunucularının faaliyetlerinde ortaya çıkan eylem.
V, C.a.	Tinsel hayvanlar ülkesi ve aldanma ya da "asıl sorun"	Eyleyenlerin faaliyetlerinde gözlemlenen eylemler.
VI, A.b.	Törel eylem. İnsansal ve tanrısal bilgi, suç ve yazgı	Antigone ve Kreon arasındaki çatışmada açığa çıkan eylem.
VI, A.c.	Tüzel konum	Roma İmparatorluğunun atomistik bireylerinin etkileşimlerinde karşılaştığımız eylem.
VI, B.I.a	Ekin ve kendi edimsellik alanı	Kendine yabancılaşmış tinin dünyasının "soylu" ve "soysuz" bireylerinin etkileşimlerinde cisimleşen eylem.
VI, B.III	Saltık (Mutlak) özgürlük ve terör	Fransız devrimcilerinin eylemlerinde görünür olan eylem.
VI, C.b.	İkiyüzlülük	Ahlaki öznelerin benzemezlik veya ikiyüzlülüğünde dışavurulan eylem.
VI, C.c.	Duyunç. Güzel ruh, kötülük ve bağışlanması	"Güzel ruhun" eylemlerinde[162] görülen eylem.

Kaynak: Sembou, "Hegel's Idea", s. 267.; George Wilhelm Friedrich Hegel, **Tinin Görüngübilimi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2014.

[161] Timo Jütten, "The Theory of Recognition in the Frankfurt School", **The Routledge Companion to the Frankfurt School**, (Ed. Peter E. Gordon, Espen Hammer, Axel Honneth), Routledge, New York, 2018, s. 84.

[162] Bu kısımdaki tanınma ilişkisi efendi-köle ilişkisinde olduğu gibi eyleyen bilinç ve yargılayan bilinç arasında bir ilişkidir. Sembou'ya ek olarak eyleyen bilinç ve yargılayan bilinç arasındaki ilişki sonucu çıkan eylem de buraya eklenebilir.

İKİNCİ BÖLÜM
AXEL HONNETH'İN TANINMA TEORİSİ VE FRANKFURT OKULU'NDAKİ TEMELLERİ

Honneth'in felsefesinde Hegel kadar etkili diğer bir felsefi temel ise Eleştirel Teori geleneğinde yer almaktadır. Honneth'in felsefesinin oluşumunda başta Jürgen Habermas olmak üzere çok sayıda Frankfurt Okulu teorisyeni etkili olmuştur. Ancak en az bu teorisyenler kadar Eleştirel Teori'nin yapısı, yöntemleri ve amaçları da Honneth'in teorisinin oluşumunda belirleyicidir. Frankfurt Okulu'nun kurucu isimlerinden Horkheimer'a göre bir teori; ancak özgürleşimi amaçladığı ölçüde eleştireldir, böylesi bir teori özgürleştirici etki ile hareket eder ve insanlığın ihtiyaçlarını ve kuvvetlerini tatmin eden bir dünya yaratmak için çalışır.[163] Dolayısıyla Eleştirel Teori'nin, tahakkümü azaltıp özgürlüğü artırmayı amaçlayan ve toplumsal soruşturma için tanımlayıcı ve normatif temeller sağlama çabasında olan bir felsefeyi hedeflediği söylenebilir.[164] Honneth, Eleştirel Teori'nin hedefleriyle uyumlu bir biçimde toplumsal patolojileri aşmak için normatif temeller sağlamayı ve tahakkümü azaltıp özgürlüğü artırmayı hedefleyen bir toplum felsefesi geliştirmeyi gaye edinmiştir. Honneth'in amaçladığı bu toplum felsefesinin temelinde ise tanınma teorisi yer alır. Bu nedenle tezin bu bölümünde Eleştirel Teori, Honneth'in tanınma teorisine etkisi bağlamında çözümlenecektir.

Bu amaç etrafında ilk önce Eleştirel Teori'nin tarihsel temelleri tartışılacaktır. Çünkü Eleştirel Teori'nin ortaya çıktığı süreç olan İkinci Dünya Savaşı dönemi ve sonrasında kapitalizm-komünizm çatışması etrafında şekillenen iki kutuplu dünya yapısı, bu düşünürlerin teorilerini oluşturmasında önemli bir laboratuvar işlevi görmüştür. Bu tartışmayı, Eleştirel Teori'nin felsefi temellerinin tartışılması süreci izleyecektir. Bu noktada Frankfurt Okulu'nun Max Horkheimer'dan Axel Honneth'e, diğer bir deyişle birinci kuşaktan üçüncü kuşağa değin yaşadığı felsefi değişimler ele alınacaktır. Böylesi bir tartışma, aynı zamanda tezin dördüncü bölümünde ele alınacak husus olan Eleştirel Teori'deki yeni bir referans noktası arayışına da temel

[163] Max Horkheimer, **Critical Theory: Selected Essays**, çev. Matthew J. O'Connell, Seabury Press, New York, 1992, s. 246.
[164] James Bohman, "Critical Theory", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, (Ed. Edward N. Zalta), https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/critical-theory/, (14.05.2021).

oluşturacaktır. Tezin bu bölümü Honneth'in Frankfurt Okulu geleneğinde yer alan birinci ve ikinci nesilden düşünürlerin felsefelerine yönelik eleştirileri ve yeni bir teoriye ihtiyaç duyma nedenlerinin çözümlenmesiyle son bulacaktır.

2.1. ELEŞTİREL TEORİ'NİN TARİHSEL TEMELLERİ

Honneth kendisini her şeyden önce 1923'te Toplumsal Araştırmalar Enstitüsünün kurulmasına tarihlenen Frankfurt Okulu eş deyişle Eleştirel Teori geleneğinin bir parçası olan eleştirel bir teorisyen olarak görmektedir.[165] Düşünür özellikle *Aklın Patolojileri: Eleştirel Teori'nin Mirası Üzerine* adlı kitabında Eleştirel Teori'nin günümüzde nasıl bir konumda bulunduğu ve nasıl bir yön izlemesi gerektiğiyle ilgili çalışmalarda bulunmuştur.[166] Eleştirel teorisyenlerin insan özgürleşimi veya kurtuluşu amacına bağlı kalarak teorilerini oluşturduklarını söylemek yanlış olmayacaktır.

Bu teorisyenler belirli toplumsal oluşumların, bu tür bir kurtuluşa ve özgürleşime engel teşkil edip etmeyeceğini göstermeye çalışırlar. Bu gelenekteki teorisyenler eleştirilerini, toplumsal oluşumların kendi açıklamalarından elde edilen terimlerle formüle ederek yaparlar.[167] Bunu yaparken düşünürler daha özgürleştirilmiş bir gelecek için gereken kaynakları ve araçları, eleştirileriyle bugünden hazırlamakta olduklarına inanırlar. Fraser'ın "*içkinlik ve aşkınlığın kendine özgü diyalektiği*"[168] olarak tanımladığı şeyi Eleştirel Teori'ye veren şey, bu özel inançlar dizisidir. İşte bu ekolün son kuşağının en önemli temsilcilerinden olan Honneth'i anlamak için felsefe tarihinde Frankfurt Okulu'nun yerini ve önemini anlamak gerekir. Zira Honneth'in düşünsel dünyasının bir ayağında Hegel bulunmakla beraber diğer ayağında ise bir parçası ve temsilcisi olduğu Frankfurt Okulu yer almaktadır. Bu sebeple tezin ikinci kısmında Frankfurt Okulu'nun üçüncü kuşak temsilcilerinin başında gelen Axel Honneth'in tanınma teorisinin Eleştirel Teori'ye nasıl bir yenilik getirdiği, neleri eleştirdiği ve temellerini nereden aldığı üzerine araştırmalar, çözümlemeler ve

[165] Thompson, "Honneth", s. 176.
[166] Axel Honneth, **Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory**, çev. James Ingram, Columbia University Press, New York, 2009.
[167] Thompson, "Honneth", s. 176.
[168] Nancy Fraser, Axel Honneth, **Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange**, çev. Joel Golb, James Ingram, Chiristiana Wilke, Verso, London; New York, 2003, s. 202.

tartışmalar yer alacaktır. Bu çerçeve dahilinde önce bu geleneğin tarihi ele alınacaktır. Zira her disiplinin ve çalışma alanının, tarihiyle bir ilişkisi vardır; ancak söz konusu felsefe olduğunda bu ilişki asla ayrı düşünülemeyecek derecede güçlüdür. Yine felsefe tarihinde Frankfurt Okulu, kuşakların birbirleriyle ilişkisi ve tarihçesiyle bütünsel bir çözümlemeyi zorunlu kılmaktadır.

Felsefe tarihi söz konusu olduğunda zamandan bağımsız addedebileceğimiz soruların başında "iyi bir hayat yaşamanın ne anlama geldiği" sorusu gelir. Bu soru birçok filozofu yaşamları boyunca meşgul ettiği gibi Platon'dan Aristoteles'e, Thomas Hobbes'tan Jean-Jacques Rousseau'ya; G. W. F. Hegel'den Karl Marx'a kadar geniş bir yelpazede toplum felsefesiyle ilgilenen her düşünürün üzerine düşündüğü ve fikir yürüttüğü bir mesele olmuştur. Frankfurt Okulu olarak bilinen gelenek, ilgili soruyu araştırmalarının merkezine almış ve toplum felsefesini eleştirel düzlemde yeniden inşa etmeye çabalamıştır. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse gibi Okul'un ilk kuşak temsilcileri, disiplinlerarası bir perspektif ve metodolojiyle sürdürdükleri çalışmalarını toplum felsefesi zeminine oturtmuş, bu zemin ekseninde çağın politik, toplumsal ve entelektüel problemlerini çözümlemeye girişmişlerdir.[169] Honneth de toplum felsefesinin ödevini toplum üyelerinin iyi bir hayat yaşamasını engelleyen sorunların tespiti ve çözümü olarak kabul ettiğini şu şekilde ifade etmiştir:

> *Son olarak bu tarihsel yansıma, toplum felsefesinin karakteristik teorik iddialarının ve belirli sorularının kabaca ana hatlarını vermemizi sağlayacaktır. Birincil görevi, bir toplumun üyelerinin 'iyi bir yaşam' yaşamasını engellemek olarak anlaşılması gereken sosyal gelişim süreçlerinin teşhisi olduğundan, etik nitelikteki kriterlere dayanır. Bu nedenle hem ahlaki hem de politik felsefeden farklı olarak toplum felsefesi, içinde başarılı sosyal yaşam biçimleri için kriterlerin tartışıldığı bir yansıma örneği (Reflexionsinstanz) sağlamak olarak anlaşılabilir.*[170]

[169] Max Horkheimer, Enstitü'nün direktörlüğüne geldikten hemen sonra bir açış konuşması yapar ve bu konuşmada Enstitü'nün yeni programını, ilgilerini, meselelere bakış açısını ve araştırmalarda kullanılması planlanan yöntemi açıklar. Horkheimer, bu çerçevede toplumsal sorunları Enstitü'nün programındaki üç araştırma başlığı altında toplar: a) Toplumun ekonomik örgütlenişi. b) Bireylerin ruhsal gelişimi. c) Toplum yapısındaki hukuksal, kültürel, ideolojik, ahlaki vb. değişiklikler (bir anlamıyla bireylerin yaşam tarzlarında görülen tüm değişiklikler). Bu bağlamda asıl mesele, bu üç başlık arasındaki ilişkinin farklı disiplinlerin katılım ve iş birliği çerçevesinde irdelenmesidir. Toplum felsefesi -ki böylesi bir felsefe her şeyden önce ancak somut insanların toplumsal hayatıyla bağlantılı olarak anlaşılabilecek somut olguları (devlet, hukuk, ahlak, ekonomi, kültür, sanat, din, dil vb. öğeler, kısaca insanlığın bütün maddi ve tinsel kültürünü) soruşturur- bir anlamda bu farklı araştırma alanlarının kesişme noktasını temsil etmektedir. Max Horkheimer, "The State of Contemporary Social Philosophy And The Tasks of An Institute For Social Research", **Critical Theory And Society: A Reader**, (Ed. Stephen Eric Bronner, Douglas Kellner), Routledge, London; New York, 1989, s. 33.

[170] Honneth, Disrespect, s. 4.

Felsefe tarihinde önümüze çıkan sorulara karşı her düşünürün ve ekolün konumlandıkları nokta onların cevaplarının eksenini de belirlemiştir. Bu bağlamda Honneth'i, Frankfurt Okulu'nu ve dolayısıyla Eleştirel Teori'yi anlamak için Okul'un ve beraberinde Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün (Institut für Sozialforschung) tarihçesini de anlamak ve anlatmak elzemdir. Tarihini Enstitü'nün kuruluşuyla başlatabileceğimiz Okul, günümüzde Honneth ve onun tanınma teorisiyle hâlâ canlılığını korumaktadır ve Okul'un tarihi, eleştirel geleneğin ortaya koyduğu teorileri de derinden etkilemeye devam etmektedir. Zira Okul, tarihsel süreçte dünyanın en büyük iki savaşının yanı sıra Nazizm, Faşizm ve Komünizmin ortaya çıkış ve çöküşlerine tanıklık etmiştir. Okul'un, savaşlara ve yıkıcı ideolojilere yol açan modern toplumsal patolojileri ortaya koymayı ve aşmayı ana ödevlerinden biri haline getirmesi yine bu tarihsel süreçle ilintilidir.

2.1.1. Frankfurt Okulu'nun Kuruluşu

Frankfurt Okulu, bir başka deyişle Eleştirel Teori, Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nden ayrı düşünülemeyecek kurumsal bir yapıya sahiptir. Enstitü'nün ve beraberinde Okul'un kronolojik tarihçesiyle ilgili araştırma yapmak istersek, bu kronolojinin okulun zengin tarihinde neleri içerip neleri içermeyeceği de önemli bir tartışma konusu haline gelmektedir. Bu bağlamda Enstitü'nün ve beraberinde Okul'un tarihini ele alırken Honneth'in de yazarları arasında bulunduğu ve güncelliğini koruyan *Eleştirel Teori Rehberi* adlı eseri rehber edinmek uygun olacaktır.[171]

Söz konusu çalışmaya dayanarak Okul'un özellikle de fiziksel varlığını Hermann Weil'in 1923'teki bağışlarına tarihlendirmek mümkündür. [172] Zengin bir iş adamı olan Weil'in bağışlarıyla 3 Şubat 1923 tarihinde Frankfurt'ta kurulan Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün direktörlük görevini üstlenen ilk isim Carl

[171] Fred Rush (Ed.), **The Cambridge Companion to Critical Theory**, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

[172] Karl August Wittfogel, Franz Borkenau, Henryk Grossman, Friedrich Pollock, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Otto Kirchheimer, Franz Neuman gibi isimler Frankfurt Okulu'nun 20. yüzyılın entelektüel yaşamına yön veren önemli kurucuları olarak sayılabilir. Ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Kurtul Gülenç, **Frankfurt Okulu: Eleştiri, Toplum ve Bilim**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015, s. 31.

Grünberg olmuştur.[173] Friedrich Pollock (1894-1970), Grünberg'in asistanlığını üstlenmiştir. Grünberg'in kurduğu "Sosyalizm ve İşçi Hareketi Tarihi Arşivi" 1910 yılında Enstitü'ye taşınmış ve kurumun yayın organı haline gelmiştir. 1926 yılında Leo Löwenthal'in (1900-1993) katılmasıyla büyüyen Enstitü'ye, 1920'li yılların sonlarına doğru Eleştirel Teori'nin önemli isimlerinden biri haline gelecek olan Theodor W. Adorno (1903-1969) ilgi göstermeye başlamıştır.

Max Horkeimer (1895-1973) ve Erich Fromm'un (1900-1980) 1930'da Enstitü'ye katılması ve aynı yıl Max Horkheimer direktörlük görevini devralması kurum için dönem noktalarından birini teşkil eder. Yine 1930'da yayın hayatı sona eren Grünberg'in *Arşiv*'inin yerini, eş deyişle Enstitü'nün ana yayın organı olma görevini, 1932'de *Toplumsal Araştırma Dergisi* almıştır. Aynı yıl hem *Toplumsal Araştırma Dergisi*'nin kurulmasıyla hem de Herbert Marcuse'nin (1898-1979) Enstitü'ye katılmasıyla Frankfurt Okulu'nun kuruluş süreci tamamlanmıştır. Ancak 1933 yılında Hitler'in iktidara gelmesiyle Weimar Cumhuriyeti sona ermiş ve Enstitü, Nazilerin hedefi haline gelmiştir.[174] Aynı yıl Enstitü binası Gestapo tarafından aranmış ve sonrasında bina Nazi Öğrenci Birliği'nin (Nazi Student League) kullanımına verilmiş ve bu nedenle Enstitü geçici olarak Cenevre'ye taşınmıştır.[175]

2.1.2. İkinci Dünya Savaşı'nın Frankfurt Okulu'na Etkileri

İkinci Dünya Savaşı nedeniyle Almanya'yı terk etmek zorunda kalan ilk kuşak düşünürlerin ve bu çerçevede Eleştirel Teori'nin Amerika Birleşik Devletleri'ne taşınması, Michael J. Thompson'a göre 1960'ların öğrenci hareketleriyle ve refah içerisindeki bir toplumun karakteristiği olan güç ve egemenlik formlarını ortaya koyabilecek bir felsefe beklentisiyle birlikte söz konusu gelenek için bir yeniden doğuş

[173] Enstitünün kuruluşundan önce Eleştirel Teori'ye etki eden iki önemli eser olarak Ernst Bloch'un (1885-1977) 1918 yılında yayımlanan *Ütopya'nın Tini* ve Walter Benjamin'in (1892-1940), *Alman Romantizminde Sanat Eleştirmenliği Kavramı* adlı eserler sayılabilir.

[174] Fred Rush (Ed.), "Chronology", **The Cambridge Companion To Critical Theory**, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, s. xii.

[175] Gestapo, Geheime Staatspolizei (Almanca: "Devlet Gizli Polisi") adının kısaltmasıdır. 1933 yılında kurulan ve acımasız yöntemleriyle ve operasyonlarıyla kötü bir şöhret kazanmış Nazi rejimi dönemi Alman devletinin gizli polis örgütüdür. Gestapo, Almanya içinde ve işgal edilen diğer bölgelerde Nazilere karşı çıkanları bertaraf etme amacıyla kurulmuş ve Sicherheitsdienst (SD; "Özel Servis") ile birlikte Yahudilerin tüm Avrupa'dan toplanıp toplama kamplarına tehcir edilmesinde görev almışlardır. Encyclopedia Britannica, "Gestapo", **Encyclopedia Britannica**, https://www.britannica.com/-topic/Gestapo, (19.11.2020).

ve olgunlaşma evresine işaret eder. Amerika Birleşik Devletleri'nde dönemin siyahi haklar hareketleri, kadın hakları ve eşcinsel hakları mücadeleleri düşünüldüğünde artık bu toplumsal ve politik sorunlar sınıf sorununa eşdeğer ve hatta bu sorundan daha önemli görülmeye başlanır. Frankfurt Okulunu teorik anlamda da etkileyen bu göç sürecini kronolojik bağlamda da incelememiz gerekirse sürecin 1930'lu yılların ortasında başladığını söylemek mümkündür.

1934 yılına gelindiğinde Enstitü'nün ve beraberinde Frankfurt Okulu temsilcilerinin Nazilerden kaçışı ve Amerika'ya göçü başlamıştır. Enstitü, Columbia Üniversitesi ile kısmi ilişkili olarak New York'a taşınmıştır. Horkheimer, Fromm, Löwenthal, Marcuse ve Pollock, Amerika'ya göç etmişlerdir. Adorno ise Oxford Üniversitesi'ne "ileri düzey öğrenci" olarak kaydolmuştur. Düşünürün Amerika'ya gelip Enstitü'nün resmi bir üyesi oluşu ancak 1938 yılında gerçekleşmiştir. Amerika'ya göç ile birlikte Enstitü'nün empirik araştırmaları ciddi oranda azalmıştır. Eleştirel Teori'nin Amerika'daki gelişimi ve teorik arka planının tamamlanması süreci 1936'da Franz Neumann'ın (1950-1954) da Enstitü'ye katılması ve Okul'un ortak çalışması olan *Otorite ve Aile Üzerine Çalışmalar* adlı eserin yayınlanmasıyla ivme kazanmıştır. 1937'de Horkheimer'ın "Geleneksel ve Eleştirel Teori" adlı çalışmasını yayınlaması ve 1938'de ise Adorno'nun Enstitü'ye resmi olarak üye olup New York'a taşınmasıyla Enstitü'nün Amerika'daki kuruluşu tamamlanmıştır.[176]

1939'da İkinci Dünya Savaşı'nın başlamasıyla Frankfurt Okulu'nda da bazı kopuşlar yaşanmaya başlanmıştır. Fromm'un Enstitü'den ayrılmasıyla başlayan bu süreç; 1940 yılında Nazilerden kaçtığı dönemde Benjamin'in Fransa-İspanya sınırında intihar etmesiyle devam etmiştir.[177] 1939 yılında yaşanan bir diğer önemli değişim ise Enstitü'nün periyodik yayın organı olan *Toplumsal Araştırmalar Dergisi*'nin yerini *Felsefe ve Toplum Bilimleri Çalışmaları* adlı derginin alması olmuştur. 1941 yılında Pearl Harbor'ın bombalanmasını izleyen süreçte Enstitü üyelerinin Amerika'nın farklı bölgelerine taşınmasıyla bu dergi de yayın hayatına kısa sürede veda etmiştir. Aynı yıl Fromm'un *Özgürlükten Kaçış* ve Marcuse'nin *Us ve Devrim* adlı çalışmaları

[176] Rush, "Chronology", s. xii.
[177] Sınırın aynı noktasından birkaç ay sonra geçecek olan Hannah Arendt, Adorno'ya Benjamin'in *Felsefe Tarihi Üzerine Tezler* adlı çalışmasının kopyalarını ulaştırmıştır ve Enstitü bu çalışmayı 1942 yılında basarak yayınlamıştır. Rush, "Chronology", s. xiv.

yayınlanmıştır. 1942 yılında Marcuse ve Neumann, OSS'ye (Office of Strategic Services [Stratejik Hizmetler Ofisi])[178] katılmışlardır. Aynı yıl Pollock, ABD Adalet Bakanlığı'nda Anti-Tröst[179] biriminde çalışmaya başlamıştır. Löwenthal ise başka bir askeri kurum olan OWI'de (Office of War Information [Savaş Enformasyon Ofisi]) görev almıştır. Bu gelişmeler esnasında Horkheimer ve Adorno savaşla ilgili kurumlarda görev almayarak teorik çalışmalarını sürdürmeye devam etmiştir. İki düşünür savaşın bitişini izleyen süreçte ortak eserleri olan *Aydınlanmanın Diyalektiği* üzerinde çalışmış ve eseri 1947 yılında yayınlamışlardır. Horkheimer ve Adorno, 1949 yılında Amerika'yı terk ederek Frankfurt'ta Enstitü'yü tekrar kurmuşlardır. Löwenthal, Marcuse ve Neumann ise Enstitü'den ayrılarak Amerika'da kalmışlardır. 1951 yılında Adorno'nun *Minima Moralia* adlı eseri, 1955 yılına gelindiğinde ise Marcuse'nin, *Eros ve Uygarlık* adlı çalışması yayınlanmıştır.[180]

2.1.3. Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü ve Yeni Kuşaklar

Her nasıl ki Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü, Frankfurt Okulu ve Eleştirel Teori'den bağımsız düşünülemezse, bu kurumun direktörlüğü de döneminin eleştirel teorisyenlerine yön verici etkisinden bağımsız düşünülemez. Zira ilk kuşağa etkisi bağlamında Horkheimer ve Adorno, ikinci kuşağa etkisi bağlamında Habermas ve üçüncü kuşağa etkisi bağlamında Honneth bu direktörlük görevini üstlenen önemli isimler olarak sayılabilir. Frankfurt Okulu direktörlüğünü Horkheimer'dan devralan Adorno, 1955'ten Horkheimer'ın 1958'deki emekliliğine değin onunla birlikte Enstitü'nün eş-başkanlığını ve sonrasında da başkanlığını üstlenmiştir. 1956'da Jürgen Habermas (1929-) Enstitü'nün üyesi olmuş ve Adorno'nun asistanlığını yapmıştır. 1964'te Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan* adlı çok satan kitabını yayınlamıştır. Buna ek

[178] 1942-45 yılları arasında düşman ülkelerin askeri çabalarını sabote etmek için oluşturulmuş devlet kuruluşudur. Savaş sonrası dönemde bu kuruluşun yerini CIA almıştır. Encyclopedia Britannica, "Office of Strategic Services", **Encyclopedia Britannica**, https://www.britannica.com/topic/Office-of-Strategic-Services, (19.11.2020).

[179] Anti-tröst birimi, ekonomide tekelleşmenin önlenmesi ve sağlıklı rekabet ortamının sağlanması için kurulmuş bir devlet kurumudur. Kurum hakkında ayrıca bkz. Alexandra Twin, "Antitrust Laws: Keeping Healthy Competition in the Marketplace", **Investopedia**, https://www.investopedia.com/terms/a/antitrust.asp, (19.11.2020).

[180] Rush, "Chronology", s. xiii.

olarak düşünür, Amerika'da Yeni Sol[181] ve öğrenci hareketlerinin felsefi akıl hocası olarak sayılmaya başlanmıştır.[182] Adorno'nun 1966'da yayınlanan *Negatif Diyalektik* ve Habermas'ın 1968'de yayınlanan *Bilgi* ve *İnsansal İlgiler* ve "İdeoloji*" Olarak Teknoloji ve Bilim* adlı çalışmaları Frankfurt Okulu külliyatı açısından önemli eserler olarak kabul edilir.

1969 yılında Frankfurt'ta gerçekleşen SDS (Students for a Democratic Society [Demokratik Toplum için Öğrenciler])[183] protestolarında Adorno'nun ofisi işgal edilmiş ve Adorno, bu sebeple polisi çağırmıştır. Bu olay, Alman öğrenci hareketi ve Enstitü arasındaki ayrılığın başlangıcı olmuştur. Adorno aynı yıl vefat etmiştir. 1970 yılında, Adorno'nun ölümünün ardından *Estetik Teori* adlı tamamlanmamış çalışması kitap olarak yayınlanmıştır. Aynı yıl Habermas Enstitü'yü yönetme teklifini reddederek Münih'te yer alan Max Planck Enstitüsü'nün (Max Planck Gesellschaft) başına geçmiştir. Habermas'ın ayrılmasını izleyen sürede Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü (Institut für Sozialforschung), Eleştirel Teori'nin odağında olmaktan uzaklaşmıştır.[184] Ancak Habermas'ın 1983 yılında Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün direktörlüğü görevini tekrar üstlenmesiyle Enstitü tekrar odak noktası özelliğini kazanmaya başlamıştır.

Honneth'e değin gelişmeleri kısaca özetlemek gerekirse; Adorno sonrasında, Eleştirel Teori içerisinde Karl-Otto Apel (1922-2017), Claus Offe (1940-), Albrecht Wellmer (1939-2018) ve diğer düşünürlerin çalışmalarında farklı temalar ele alınmıştır. 1981 yılında yayınlanan Habermas'ın *İletişimsel Eylem Teorisi* adlı çalışması Eleştirel Teori'nin geleceğine de yön veren önemli bir çalışma olmuştur. Bu çalışmayı sonraki on yılda Axel Honneth'in, 1992 yılında yazdığı *Tanınma Uğruna Mücadele* adlı çalışması izlemiştir. Bu eser üçüncü kuşak eleştirel teorisyenlere yeni

---

[181] Yeni Sol (New Left), resmi komünizm, Ortodoks Marksizm ve ana akım toplumsal demokrasiye mesafeli duran ve özellikle 1960'ların başında Amerika'daki öğrenci hareketleriyle ilişkili olarak ortaya çıkmıştır. Feminizm ve çevrecilik gibi dönem için yeni sayılan toplumsal hareketleri de kapsayarak bütüncül bir politik hareketi savunmuştur. Madeleine Davis, "New Left", **Encyclopedia Britannica**, https://www.britannica.com/topic/New-Left, (19.11.2020).

[182] Rush, "Chronology", s. xiv.

[183] SDS, 1959 yılında kurulmuştur; Vietnam Savaşı karşıtı hareketlerle başlamış bir şiddet karşıtı öğrenci hareketidir. Ayrıca bu topluluk Amerika'daki sivil haklar hareketinde ve sonrasında dünyanın farklı bölgelerinde öğrenci hareketlerinde aktif rol almış bir oluşumdur. 1969 yılında farklı fraksiyonlara ayrılmaya başlamış ve 1970 yılında ise dağılmıştır. Encyclopedia Britannica, "Students For A Democratic Society", **Encyclopedia Britannica**, https://www.britannica.com/topic/Students-for-a-Democratic-Society, (19.11.2020).

[184] Rush, "Chronology", s. xv.

bir tartışma zemini sunduğunu ileri sürebileceğimiz tanınma teorisini serimleyen çalışma olmuştur. 1997 yılına gelindiğindeyse Axel Honneth, Enstitü'nün direktörlüğü görevini üstlenmiş ve 2018 yılına kadar bu görevi sürdürmüştür. Frankfurt Okulu'yla ilgili olarak 21. yüzyılın başlangıcına değin gerçekleşen önemli gelişmeleri bu şekilde sıralamak mümkündür. Böylelikle Frankfurt Okulu'nun ortaya çıkışından Axel Honneth'in direktörlük görevini üstlendiği döneme kadar ekolün tarihsel arka planını ele almaya çalıştık. Sonraki bölümde bu tarihsel arka plandan yola çıkarak Frankfurt Okulu'nun felsefi yapısını ve bu yapıdaki değişimleri ele alacağız.

2.2. FRANKFURT OKULU'NUN TEORİK ÇERÇEVESİ

Eleştirel Teori'nin felsefi temellerini ve bu felsefenin teorik çerçevesini anlamamız için elzem olan tarihsel ve yapısal çerçeveyi irdeledikten sonra bu bölümde Frankfurt Okulu'nun teorik çerçevesi ele alınacaktır. Frankfurt Okulu'nda Horkheimer'dan Honneth'e değin geçen neredeyse bir asra yaklaşan süreç araştırma konularının çeşitlenmesi ve farklılaşmasından, teorideki çeşitlenme ve farklılaşmaya doğru bir yönelimi de beraberinde getirmiş ve nihayetinde bu dönüşüm ve değişimler tezin ilerleyen bölümlerinde detaylandıracağınız Eleştirel Teori'de metodolojik bir farklılaşmayı imleyen yeni bir yöntem arayışını da zorunlu kılmıştır. Zira çağın sorunlarındaki çeşitlilik ve farklılık, bir asra yaklaşan okul geleneğinde başta yeni bir normatif referans noktası ve yeni bir metot arayışını imleyen değişimleri zorunlu kılmıştır. Bu çerçevede Eleştirel Teori'nin felsefi soykütüğü olarak adlandırabileceğimiz teorik arka planındaki temel ilkeleri ve bu bir asra yaklaşan tarihinde gerçekleşen felsefi ve teorik değişiklikleri ele almak önem arz etmektedir.

2.2.1. Eleştirel Teori'nin Felsefi Soykütüğü

Neil Roberts'a göre Frankfurt Okulu, kurumun direktörü olan Max Horkheimer döneminde bugünkü kişiliğine kavuşmuştur ve Eleştirel Teori baskın bir biçimde Batı felsefesi geleneğinde şekillenmiştir.[185] Horkheimer'ın yönetimindeki ilk kuruluşundan

[185] Neil Roberts, "Review: Recognition, Power, And Agency: The Recent Contributions of Axel Honneth To Critical Theory", **Political Theory**, Cilt: 37, Sayı: 2, 2009, s. 297.

itibaren multidisipliner bir akademik grup olan Frankfurt Okulu'nun kendine özgü felsefi ve toplumsal tarzı Eleştirel Teori olarak tanınmaya başlanmıştır. Honneth, Hammer ve Gordon'a göre erken dönem Frankfurt Okulu özellikle geç-kapitalist modernitenin dışavuran patolojilerini ve örtük ütopyacı olasılıklarını ortaya koymaya odaklanmıştır.[186] Honneth, "*modern kapitalist toplumlar, akıl kapasitemizin patolojik bir şekilde çarpıtılmasına neden olan toplumsal pratikler, tutumlar veya kişilik yapıları üretir*"[187] diyerek bu patolojilerde modernitenin özellikle modern kapitalizmin rolünü ortaya koyar. Bununla ilişkili olarak Eleştirel Teori'nin Batı düşüncesi geleneği içinde güçlü kökleri vardır ve Teori'nin soykütüğü Immanuel Kant'ın çalışmalarına, Hegel'in, Kant'ın deontolojik ahlak anlayışına yönelik eleştirilerine ve Karl Marx'ın Hegel'in idealist diyalektik kategorilerine materyalist bir programa aktarma çabalarına kadar geri götürülebilir. Yine psikanalizin yükselişi, pozitivizmin yetersizliği üzerine tartışmalar, Georg Lukács'ın şeyleştirmenin (reification) etkilerine yönelik eleştirileri, Max Weber'in rasyonalizasyon ve meşruluk (legitimacy) tartışmaları ve nihayetinde Toplumsal Araştırmalar Merkezi'yle ilişkili düşünürlerin teorileri Eleştirel Teori'nin dünden bugüne izdüşümünü bizlere sunar.[188]

Frankfurt Okulu'nu tanımlamaya çalışan, aralarında Frankfurt Okulu'nun üçüncü neslinin temsilcisi addedilen Axel Honneth'in de bulunduğu yazarlar "Frankfurt Okulu"nu, mahir bir özetin kolaylıkla yapılamayacağı pek çok çağrışımı içeren bir ad olarak kabul etmektedir.[189] Zira Frankfurt Okulu, eş deyişle Eleştirel Teori, 1920'lerdeki ortaya çıkışından günümüze büyük değişimler geçirmiştir. Bu düşünce okulu, başlangıçta kapitalist toplumun birey ve kültür üzerindeki patolojik etkilerini açıklamayı amaçlayan disiplinlerarası bir araştırma programıyken etkisi günümüzde dahi azalmayan önemli bir felsefe akımı ve tarzı haline gelmiştir.[190] Honneth ve diğerlerine göre Frankfurt Okulu geniş anlamda, toplum teorisinde

[186] Peter E. Gordon, Espen Hammer, Axel Honneth (Ed.), "Introduction", **The Routledge Companion To The Frankfurt School**, Routledge, New York, 2018, s. xiv.
[187] Honneth, Pathologies of Reason, s. vii.
[188] Roberts, "Recognition, Power, and Agency", s. 296.
[189] Gordon, Hammer, Honneth, "Introduction", s. xiv.
[190] 1920'lerdeki ilk kuruluşundan itibaren multidisipliner bir akademik grup olan Frankfurt Okulu'nun kendine özgü felsefi ve toplumsal tarzı Eleştirel Teori olarak tanınmaya başlanmıştır. Honneth, Hammer ve Gordon'a göre erken dönem Frankfurt Okulu özellikle geç-kapitalist modernitenin dışavuran patolojilerini ve örtük ütopyacı olasılıklarını ortaya koymaya odaklanmıştır. (Honneth ve diğerleri, s. xiv.)

özgürleşimci ve eleştirel yönelime sahip, modern felsefeyle sosyal bilimler arasında sağlam bir ilişki, hatta neredeyse kaçınılmaz bir ortak bir terim haline gelmiştir.[191]

Bir başka perspektiften yaklaşırsak; Enstitü, farklı veçheleri bağlamında modernitenin çelişkilerini inceleyen, mevcut toplumsal ve politik düzenin sınırlarını sorgulayan bir yapıyı beraberinde taşımaktadır. Bu bağlamda Frankfurt Okulu, modern toplumsal ve felsefi düşüncenin sınırlarını farklı dolayımlarla aşmayı hedefleyen toplumsal, psikolojik ve felsefi araştırmalar yürütmeyi amaçlamıştır. Bu hedefler çerçevesinde Frankfurt Okulu'nun özellikle felsefe, sosyoloji ve psikanalizin katkılarıyla biçimlenmiş ortak temeller üzerine inşa edildiği ileri sürülebilir. Bu eksende, Glyn Daly, Frankfurt Okulu düşünürlerinin entelektüel ilgisini üç başlık altında toplar: "*Soyut teoriden çok, tarihsel bağlama temel bir vurgu; çağdaş kapitalizmin yol açtığı kültürel formlarla sistematik bir uğraşı ve bu kültürel formların sonucunda ortaya çıkan yeni toplumsal öznellik türlerinin analizi.*"[192]

Eleştirel Teori kavramı kimi zaman Okul'un belirtilen ilgi alanları ve çalışmalarıyla eşanlamlı kullanılsa da günümüzde bu kavramı sadece Frankfurt Okulu geleneği için kullanmak yanıltıcı olur. Hatta böylesi bir eğilim Eleştirel Teori'nin olduğundan ya da olabileceğinden daha katı ve sabit görünmesine yol açar. Her türlü önemli teorik gelenekte olduğu gibi yeni nesil teorisyenler tarafından getirilen yeniliklerin yanı sıra Frankfurt Okulu kurucuları şimdiki zaman üzerinde eleştirel-diyalektik bir bakış açısı geliştirerek ve bu bakış açısıyla gelecek üzerinde bir manivela sağlayarak tarihsel değişim sürecine daima içkin kalabilecek bir Eleştirel Teori kavramında ısrarcı olmuşlardır. Bu bağlamda, Horkheimer, Adorno ve Marcuse, Karl Marx'ın "*filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde yorumlamışlardır; oysa aslolan onu değiştirmektir*"[193] görüşünden etkilenmişlerdir. Marx'ın ileri sürdüğü gibi dünyayı değiştirmek eylem lehine teorik araştırmayı reddetmek değil, bu karşıtlığın üstesinden gelmek anlamına gelir. Frankfurt Okulu teorisyenlerinin ileri sürdüğü eleştirel perspektifin, toplumsal statükoya meydan okuyamayan/karşı gelemeyen rasyonel ve soyut bir felsefe geleneğinden çıkmalı ve özgürleştirici bir düzlemde toplumsal

[191] Gordon, Hammer, Honneth, "Introduction", s. xiv.
[192] Glyn Daly, "Marxism", **The Routledge Companion to Critical Theory**, (Ed. Paul Wake, Simon Malpas), Taylor & Francis, London; New York, 2006, s. 32.
[193] Friedrich Engels, **Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy**, çev. Paul Taylor, Progress Publishers 1994, s. 65.

değişim getirecek hareketler lehine faydalı hale getirilmesi savunulmaktadır.[194] Bu savunu en açık ifadesini modernite ve aydınlanma eleştirisi bağlamında bulmaktadır. Eleştirel teorisyenler bu yönüyle modernite ideası ve bu ideanın edimselleştiği farklı tarihsel momentlere ayrı bir ilgi duymuşlardır.

2.2.2. Modernite ve Eleştirel Teori İlişkisi

Aydınlanma döneminden bu yana filozoflar ve toplum teorisyenleri gelenek ve modernite arasında bir karşıtlık olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak bu durum moderniteyi sanki kendi içinde homojenmiş ve sadece tek yöne doğru ilerliyormuş gibi çok basit ve evrensel olarak sunma eğilimindedir. Hegel ve Marx'ın diyalektik geleneği ve felsefi mirası üzerinde seyreden Frankfurt Okulu, modernitenin içsel olarak karmaşık ve hatta çelişkili olduğunu iddia etmektedir. Bu yüzden söz konusu düşünürler için moderniteyi, demokrasinin ve bilimin yükselişinin yanı sıra Nazizm ve Stalinizmin de dâhil olduğu son derece karmaşık bir tarihsel süreç içerisinde çok-yönlü ve çelişkili potansiyellerin gözler önüne serilmesi olarak okumak gerekli görünmektedir. Burada tarihten bahsetmek hem modernite içerisindeki farklılıklar konusunda açık olmak hem de teorinin kendisini, içerisinde geliştirildiği koşullarla şekillenen tarihin bir parçası olarak görmek anlamına gelmektedir.[195] Başka bir ifadeyle, Frankfurt Okulu'nun eleştirel teorisinin dönüşlü olduğunu kabul etmek gerekmektedir. O halde Eleştirel Teori, kendi kökenlerinin farkındadır denebilir. Kendi kökenlerinin farkında olmak demek, kendisinin içinde olduğu ve ortaya çıkışının zeminini hazırlayan toplumsal ve tarihsel koşulların farkında olmak anlamına gelir. Başka bir ifadeyle Eleştirel Teori hem toplumun tarihsel konumu içindeki köklerinin hem de toplumsal dönüşümde sahip olduğu işlevin farkındadır.[196] Dolayısıyla bu farkındalık bilinci üzerinden teorinin hem kendisinin hem de içinde bulunduğu koşulların eleştirisini verebilmesi mümkün olabilmektedir. Teorinin böylesi bir eleştiriyi yapabilmesinin ilk koşulu ise kendisinin içinden çıktığı toplumsal

[194] Craig Calhoun, Joseph Karaganis, "Critical Theory", **Handbook of Social Theory**, (Ed. George Ritzer, Barry Smart), Sage Publications, London, 2000, s. 179.
[195] Calhoun, Karaganis, "Critical Theory", s. 179.
[196] Raymond A. Morrow, David D. Brown, **Critical Theory and Methodology**, Sage Publications, California, 1994, ss. 5-6.

gerçekliğin bir parçası olduğunu kabul etmesidir. Bu bağlamda, her toplum teorisinin temel görevi;

> *Yalnızca toplumsal kurumlar ile pratikleri değil, aynı zamanda faillerin toplum hakkında sahip olduğu inançları araştırmaktır: en dar anlamıyla yalnızca "toplumsal gerçekliği" değil, aynı zamanda bu gerçekliğin bir parçası olan "toplumsal bilgi"yi de araştırmak. Dolayısıyla eksiksiz bir toplum teorisi, kendi nesne alanının bir parçasını oluşturacaktır. Yani, bir toplum teorisi (başka şeylerin yanı sıra) faillerin toplum hakkında taşıdıkları inançlar hakkında bir teoridir, ama kendisi de böyle bir inançtır. Dolayısıyla bir toplum teorisi toplum içindeki faillerin taşıdıkları inançların tümünü açıklayacaksa kendisinin de böyle bir inanç olarak açıklamasını vermek zorunda olacaktır. Bir toplum teorisi eğer kendi "köken bağlamı ile uygulama bağlamını" belirtik bir şekilde açıklıyorsa bu teorinin "dönüşlü bir bilgisel yapısı" olduğu söylenir.*[197]

Eleştirel Teori'ye ilişkin bu tespit teorinin neden sadece Frankfurt Okulu'nun ilk teorisyenleriyle tanımlanmaması gerektiğine ilişkin en önemli sebeplerden birini teşkil eder. Daha birçok toplum teorisyeninin da katıldığı temel nokta, Eleştirel Teori kavramının modernitenin olasılıkları ve gerçekleri üzerine daha genel bir düşünme projesini imlemesidir. Örneğin ilk Frankfurt teorisyenleri özellikle devrim niteliğinde değişim için potansiyelin ne olduğu ve nasıl açığa çıkabileceği konusunda fikir ayrılığına düşmüştür. Bu soruları tartışan çevre hiçbir zaman Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün tamamen bir parçası olmayan Walter Benjamin gibi çağdaşlarıyla da yakın ilişkiler kurmuşlardır. Aralarında en ünlüleri olan Jürgen Habermas'ın da bulunduğu, ancak aynı zamanda Albrecht Welmer ve diğerlerini de içeren ikinci nesil Frankfurt Okulu teorisyenleri ise doğrudan ve provokatif bir şekilde önceki Frankfurt Okulu'nun çalışmalarıyla meşgul olmuştur. Üçüncü nesil Almanya'da Axel Honneth ve Amerika Birleşik Devletleri'nde Seyla Benhabib gibi teorisyenlerle öne çıkmıştır. Buna karşın Eleştirel Teori projesi -özelde ilk Frankfurt Okulu'nun mirasının son derece çekici yönleri- daha geniş kapsamlı bir çalışma perspektifini şekillendirir. Geniş anlamda Eleştirel Teori, Michel Foucault'nun ve François Lyotard'ın tümleyici toplumsal süreçler ve çığır açan eleştirel analizleriyle ve Pierre Bourdieu'nün insan eylemi ve toplumsal düzenin yeniden üretimi arasındaki ilişkiyi teorize etme çabaları ve Jacques Derrida'nın felsefi tarihe eleştirel yaklaşımıyla önemli bir eleştirel zemini paylaşmaktadır.[198] Honneth'in Eleştirel Teori ile bağlarını bütünlüklü olarak anlamak için Eleştirel Teori'nin felsefi ve toplumsal anlamda üzerinde durduğu ve Honneth'i

[197] Raymond Geuss, **Eleştirel Teori: Habermas ve Frankfurt Okulu**, çev. Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2002, s. 86.
[198] Calhoun, Karaganis, "Critical Theory", ss. 179-180.

etkileyen boyutları ele almak önemlidir. Eleştirel Teori'nin temel yönlerini ele almak bize Eleştirel Teori'deki kuşak geçişlerini anlamak için de yol gösterici olacaktır.

2.2.3 Frankfurt Okulu'nda Değişim, Dönüşüm ve Yeni Kuşaklar

Neredeyse tüm Frankfurt Okulu teorisyenleri totaliterliğin yükselişinin Marksist teori için ifade ettiği krizin farkına varmıştır. Stalinizm ve Nazizm'in başarılarıyla Marksist toplum teorisyenleri, uzun süre toplumsal ve politik özgürlüğün aracı olarak tutulan işçi sınıfının Batı uygarlığının felaketlerine katkıda bulunduğuna dair görünüşte inkâr edilemez delillerle karşı karşıya gelmişlerdir. Dahası, totaliterlik sadece Marksist özgürleştirici sözleri değil, aynı zamanda onların görüşüne göre liberalizm ve daha genel olarak "Aydınlanma"nın sözlerini de tutamayacağı sinyallerini vermiştir. 1930'ların sonunda Horkheimer, Adorno ve Marcuse'nin çalışmalarının çoğu, Marksist gelenekte daha önce sıklıkla işçi sınıfına atfedilen radikal devrimci toplumsal pozisyonu sahiplenmeksizin, kapitalizm tarihini yeniden değerlendirerek Marksizm'i bu sonuçla bağdaştırma çabasını temsil etmektedir. Bu aşamada Hitler iktidara geldikten sonra Frankfurt Okulu'nun önde gelen üyelerinin Amerika'daki sürgün deneyimi son derece önemlidir. Orada işçi sınıfı radikalizminin göreceli şekilde kapitalist sistemle entegrasyonu ve uyumlaştırılması, toplumsal çelişkileri bastırmanın daha dolaylı ve daha etkili yollarının var olduğu fikrinin belirmesine neden olmuştur. Süreç içerisinde totaliter deneyimin ve Amerikan kapitalizminin incelenmesi Frankfurt Okulu'nu, üretim yöntemleri, sınıf mücadelesi ve ekonominin üstünlüğüne yönelik geleneksel Marksist varsayım ve kaygılardan uzaklaştırarak daha küresel ve aslında sonuç olarak daha kötümser bir bakışla kültür analizine yaklaştırmıştır. Bu bakış, daha çok Aydınlanmacı düşüncede belirleyici olan rasyonelleştirme projesi için akıldan yararlanıldığı yollar ve araçların eleştirel analizi üzerine odaklanmıştır. Bu eğilimlerini kuvvetlendirmeyi, Max Weber'in biçimsel aklın "demir kafes" imajına borçlu olan eleştirel teorisyenler hem bürokratik devletlerin hem de geniş ölçekli kapitalizmin insan potansiyelini sınırladığı yeni unsur ve araçları irdelemiştir. Bu analiz onları idare edilen toplumun (*administered society*) yeni toplumsal teorisini geliştirmeye yöneltmiştir. Kısaca Eleştirel Teori yeni tarihsel ve toplumsal pratikler karşısında kendisini yenilemiş, yeni toplumsal problemleri

eleştirel şekilde açıklamak ve gerçekliği dönüştürebilmek için kabuk değiştirmiştir. Kapitalist sistemin yeni yüzünde devlet ve kapitalist şirketler arasındaki gerilim belli iktidar stratejileriyle düşürülebilir/esnetilebilir ve iki taraf kitlesel ikna tekniklerini kullanarak (politik kampanyalar, reklam) mevcut sistem içerisinde köktenci bir özgürlüktense maddi kazanımlar arayan bir nüfus yaratmak için pekâlâ iş birliği yapabilir. Bu yeni sistem insanların, tüketici olarak seçenekleri (endüstriyel ürünlerin yanı sıra politik adaylar) olduğunu hissetmelerine ve bu yolla karar süreçlerine katılıyormuş gibi düşünmelerine ve davranmalarına belki olanak sağlayabilir; ancak bireylerin seçenekleri, kitle kültürünün ortaya çıkışı ve devlet ve şirketlerce kitle kültürü araçlarının yerleştirilmesi ile önemli ölçüde sınırlanmıştır. Frankfurt Okulu'na göre savaş sonrası yeni dünyada insanlara sunulan bu sınırlı seçenekler aslında sadece mevcut düzene karşı gerçek muhalefetin gelişiminin önüne geçmiştir. Düşünürler için bu eleştirilerin temel referans noktası akla yönelik geniş insan kapasitesinin -doğaya ve sonrasında giderek artan oranda insanlara- hükmetme aracına indirgenmesidir.

Aydınlanma dönemi düşünürleri, insanların mevcut tüm toplumsal kurumları eleştirel bir şekilde çözümlemek ve daha iyi bir dünya kurmak için akıllarını kullandıklarını varsaydığından aklın iyimserlik ilkesi çerçevesinde umut vaat ettiğini düşünmüşlerdir. Bununla birlikte müteakip tarih aklın, kapitalizm ve devletin sadece hükümet ve üretimdeki teknik görevleri için başarıyla kullandığını göstermiştir. Aklı, insanları güç/iktidar ilişkilerinden ve yapısal sınırlamalarından kurtarılması için kullanmak yerine, toplumdaki egemen güçler, yeni kurumlar ve süreçler -insan aktörlerin kontrolü dışında görünen ve giderek daha fazla eleştiri ve kontrol güçlerinin ötesine geçen devletler, piyasalar- yaratmak için kullanmıştır. İnsanlar bu devasa küresel şirketler ve kapitalist piyasalar önünde daha önce totaliter devletler önünde olduğu gibi kendilerini çaresiz hissetmeye başlamışlardır. Aslında bu çaresizlik ve yabancılaşma hissi insanların otoriter hükümetlere/iktidarlara kendi istekleriyle boyun eğme sebeplerindendir. Frankfurt Okulu, insan gücünün büyümesine katkı sağlayabilecek özgürleşmenin yirminci yüzyılın kendine has korkularını üreterek aklın kendi aleyhine nasıl döndüğünü göstermeye çalışmıştır.[199]

Bu sorunsal, Horkheimer ve Adorno'nun savaş sonrası yayınlanan *Aydınlanma'nın Diyalektiği* adlı çalışmasındaki Aydınlanma ve kültür endüstrisi

[199] Calhoun, Karaganis, "Critical Theory", ss. 181-182.

eleştirisinin özüdür. Aydınlanma düşüncesi ve hareketi insanı daima korkunun (mitin) elinden kurtarmayı ve onun bağımsızlaşmasını sağlamayı amaçlamıştır. Ancak tamamen aydınlanan dünya büyük bir felaket sahnesine dönüş(türül)müştür. Bu çelişki, baba otoritesi ve faşizm arasındaki Freud'dan esinlenilen bağlantılardan Marcuse'nin daha sonraki tek boyutlu toplum vizyonuna kadar Frankfurt Okulu'nun birçok çalışmasında yer almıştır. Ancak düşünürler sürekli olmasa da sık sık eleştiri ve toplumsal dönüşüm kaynaklarını tanımlamak için sistemin tümleyici araçları ve mantığı ile mücadele etmeye çabalamıştır. Burada ölçek açısından belirgin farklılıklara rağmen Adorno'nun negatif diyalektiğe ve modern sanatın eleştirel ütopik enerjisine olan ilgisi, Marcuse'nin kültür bağlamında libidoya ilişkin değerlendirmesi ve Yeni Sol umudu ile Walter Benjamin'in tarihsel kırılma olasılıklarına gösterdiği dikkat önemlidir. Jürgen Habermas'ın çalışması, özgürleştirici insan öznesi ve etiği düşüncesini oluştururken modern toplumun sistemik entegrasyonuna ilişkin analizi genişleterek belki de özgürleştirici kaynak arayışının baskın çağdaş bir ifadesi olmuştur.

Frankfurt Okulu düşünürleri bu konuları incelerken Marksizm, Psikanaliz, Alman idealizmi, Romantizm, Sanat Tarihi ve Estetik de dahil olmak üzere bir dizi kaynaktan yararlanan disiplinlerarası oldukça güçlü bir yaklaşım geliştirmiştir. Bunlara ek olarak Friedrich Pollock ve Franz Neumann gibi Frankfurt Okulu üyeleri devlet aygıtı ve ekonomi ilişkisine yönelik soruşturmalara önemli katkılarda bulunmuş olsalar da Okul'un başlıca figürleri bir şekilde politik ekonomiye daha az ilgi göstermiştir.

Habermas'ı öncüsü olarak kabul edebileceğimiz ikinci kuşak ile başlayan okul düşünürlerinin ilgi alanlarındaki çeşitlenme ve politik ekonomi merkezli felsefeden uzaklaşma süreci Eleştirel Teori'de üçüncü kuşağın ortaya çıkışıyla da devam etmiştir. Okulun araştırma konuları feminizmden tanınmaya kadar birbirini içermekle birlikte farklı konulara parmak basan geniş bir skala oluşturmaya başlamıştır. Bu dönemde Rainer Forst, Seyla Benhabib, Maeve Cooke, Amy Allen, Rahel Jaeggi gibi çok sayıda isimle birlikte Eleştirel Teori geleneğine üçüncü kuşak adını verebileceğimiz yeni bir nesil eklenmiş olmakla birlikte geliştirdiği tanınma teorisiyle üçüncü kuşağının en etkili düşünürlerinin başında Axel Honneth'in bulunduğunu iddia etmek yanlış olmayacaktır. Daha önce değindiğimiz politik ekonomi kavramı da Axel Honneth ile

farklı bir boyut kazanarak tanınma teorisi içerisinde yeniden önem kazanmıştır denilebilir. Eleştirel teoride ikinci kuşaktan üçüncü kuşağa geçiş süreci ve yaşanan değişimler Honneth'in felsefesini anlamak için önem arz etmektedir. Bu süreci ve geçişi ise en net gözlemleyebileceğimiz alan ikinci kuşağın temsilcisi olarak görülen Habermas ve üçüncü kuşağın temsilcisi olarak görülen öğrencisi Honneth'in felsefi benzerlikleri ve farklılıklarıdır.

2.3. BİRİNCİ ve İKİNCİ KUŞAK ELEŞTİREL TEORİNİN ELEŞTİRİSİ VE TANINMA TEORİSİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

Honneth'in tanınma teorisini tam anlamıyla anlamak için ait olduğu gelenekle yani Eleştirel Teori'yle bağlarını, ilişkisini ve bu teoriye kattıklarını anlamak önem arz etmektedir. Arnold L. Farr'a göre Honneth'in tanınma teorisi, Eleştirel Teori'de gerçekleştirmek istediği iki değişimin etrafında hareket eder. Bunlardan ilki tarihsel materyalizmi yeniden yapılandırmaktır. Düşünürün bu yöndeki ikinci amacı ise Eleştirel Teori'ye bir toplumsal eylem teorisi aracılığıyla normatif temeller oluşturmaktır. İlerleyen dönemde Honneth'in sözünü ettiği bu toplumsal eylem teorisi, tanınma teorisi olarak karşımıza çıkacaktır. Honneth ilk kitabı olan ve Hans Joas ile kaleme aldığı *Toplumsal Eylem ve İnsan Doğası* adlı çalışmasında Eleştirel Teori'yi daha ileriye taşıyabilme amacıyla insan doğasına dair bir teorinin formülasyonu için çalışmıştır. İki düşünürün bu kitapta diğer bir amaçları ise Karl Marx'ın *Alman İdeolojisi*'ndeki "*koşullar insanları yarattığı kadar insanlar da koşulları yaratır*"[200] sözüyle temellenen iddiasını geliştirecek bir felsefi antropoloji ortaya koymaktır. Bu bağlamda Honneth, Marx'ın sözünün özellikle son kısmı, insanların koşulları nasıl oluşturduğu eş deyişle tarihi nasıl biçimlendirdikleri üzerinde durmuştur.[201]

Bu çerçeveden bakıldığında Honneth'in projesinin amacı, Marx'ın kendilik ve dünya biçimlendiren praksis kavrayışını genişletmek ve Eleştirel Teori'ye normatif temeller sağlamaktır. Honneth bu amaçla Habermas'ı takip etmiş ve Farr'a göre onun teorisini ilerleterek bu iki görevi tek bir hamleyle gerçekleştirmeyi başarmıştır. Honneth ve Habermas, Marx'ın felsefesinin insan iletişimi ve etkileşimi üzerine olası

[200] Karl Marx, Friedrich Engels, **The German Ideology: Including Theses on Feuerbach and Introduction to the Critique of Political Economy**, Prometheus Books, Amherst, 1998, s. 62.
[201] Farr, "Honneth", s. 486.

bir teoriye yol gösteren noktalar içerse de bundan bir meyve alınmadığını söyler. Marx, teorisinin bu noktalarından yararlanmaktan ziyade, tüm insan eylemini emek sürecine indirgemeyi tercih etmiştir. Honneth'e göre bu hata, erken dönem Frankfurt Okulu teorisyenlerince de tekrarlanmıştır.[202]

2.3.1. Axel Honneth'in Frankfurt Okulu Geleneğinde Önceki Kuşaklara Yönelik Eleştirileri

Adorno ve Horkheimer gibi Frankfurt Okulu'nun önde gelen ilk kuşak eleştirel teorisyenleri, erken çalışmalarında işçi sınıfının insan özgürlüğünün tarihsel aracısı olarak hareket edeceğine dair Marksist inanca bir dereceye kadar sadık kaldılar.[203] Daha sonraki dönemlerinde ise halihazırda var olan komünizmin doğası hakkında artan bir farkındalıkla birlikte, özellikle Adorno, insan özgürleşimiyle ilgili daha karamsar bir tablo çizmeye başlamıştır.[204] Bununla birlikte Honneth, Marx'ta problematik bulduğu yönlerin, başta Horkheimer ve Adorno olmak üzere erken dönem eleştirel teorisyenler tarafından da içselleştirildiğini savunur. Bunun nedenini ise bu düşünürlerin Marx'ın emek-ekonomi ilişkisi etrafında şekillenen sınırlı eleştirilerinin etkisinde kalmalarına bağlar. Bu durumu Honneth, öncüllerinin, özellikle birinci kuşak düşünürlerin insan tarihi ve eylemini üretim etkinliğine; yani bilimsel bilginin insanın doğayı kontrol altına alması ve doğaya hükmetmesi sonucunda ortaya çıktığına dair kısıtlı görüşe bağlayan kapsamlı bir tarih felsefesini sürdürmeleri ile açıklar.[205]

Modern yaşama dair bu teşhisler Horkheimer'ın "Geleneksel Teori ve Eleştirel Teori" adlı makalesinde karşımıza çıkar ve Adorno ile kaleme aldığı *Aydınlanmanın Diyalektiği* ile daha karamsar bir yapıya erişir. Adı geçen eser, Max Weber'in rasyonalitenin demir kafesi[206] fikrine; eş deyişle insanların topyekûn idare altındaki

---

[202] Farr, "Honneth", s. 486.
[203] Bir dereceye kadar sadık kalmışlardır çünkü örneğin Horkheimer 1937 yılında kaleme aldığı "Eleştirel ve Geleneksel Teori" makalesinde bu tezi sorgulamaya başlamıştır.
[204] Thompson, "Honneth", s. 176.
[205] Farr, "Honneth", s. 486.
[206] Bu kavram Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı çalışmasında "stahlhartes Gehäuse" şeklinde geçmektedir. İngilizceye Talcott Parsons tarafından 1930 yılında iron cage (çelik kafes) olarak çevrilen kavramın doğrudan bir çeviriyle "shell as hard as steel" yani "çelik kadar sert kabuk" şeklinde çevrilmesi gerektiğine dair tartışmalar da vardır. Ayrıntılı bilgi ve tartışmalar için bkz. Peter Baehr, "The 'Iron Cage' And The 'Shell As Hard As Steel: Parsons, Weber, And The Stahlhartes

toplumda kendisini kapana kısılmış bulma haline[207] dair fikrinden ilham alır ve insanın doğaya hükmetme çabasının, insanın insana hükmetmesine dair bir çabaya dönüştüğü fikri etrafında şekillenir. Ancak bu yapı Eleştirel Teori'nin en temel ilkesini yani Eleştirel Teori'nin toplumdaki problematik yapılara dair özgürleştirici bir reçete sunma ödevini yok sayar ve adeta bu özgürleştirici yönün altını oyar. Bu çerçevede Horkheimer ve Adorno'nun eleştirel teorisinin problemi bireylerin ve toplumsal grupların mücadelelerini ve toplumsal eylemlerini yeterince hesaba katmamalarıdır. Bunun neticesinde Farr'a göre özgürleşimin mümkün olmadığı bir tür politik felç durumu ortaya çıkar.[208] Dolayısıyla Honneth'e göre önceki kuşaktan eleştirel teorisyenler, düşünürün kendi ifadesiyle özellikle de ilk nesil, kendini gerçekleştirmenin koşullarının oluşumu konusunda belli başlı çıkarımları yapmakta başarısız olmuştu. Zira Honneth'e göre öncüllerinin büyük çoğunluğu toplum, teknoloji, medya ve tiranlığın salt negatif toplumsal eleştirileri üzerinde fazlaca durarak etik için normatif ölçütler oluşturmak konusunda başarısız olmuşlardır.[209]

Honneth *Sayılmama* adlı çalışmasında Eleştirel Teori'nin öncülü olan isimlerin toplum eleştirilerinin, toplumların tanınmaya ve saygı duyulmaya özlem duyan bireylerden oluştuğunu unutmalarına sebep olacak kadar yoğun olduğunu ve toplumun bu bireysel yönünü anlamadığımız müddetçe toplumun problemlerine ancak etik temellerden yoksun çözümler bulmuş olacağımızı iddia eder. Böylece Honneth saygı görmemiş, sayılmamış ve dolayısıyla tanınmamış bireylerin ahlaki deneyimlerinin ve toplumsal iletişim ilişkilerinin kökenlerinin toplumsal gerçeklikte olduğunu belirterek Eleştirel Teori'ye bir eleştiri ve aynı zamanda bir çözüm önerisinde bulunmaktadır.[210] Yine Honneth, 1992 tarihli *Ahlaki Gelişim ve Toplumsal Mücadele: Hegel'in Erken Toplumsal-Felsefi Öğretileri* adlı çalışmasında Eleştirel Teori geleneğindeki eksikliğe vurguda bulunarak Horkheimer, Marcuse ve hatta Sartre'ın teori öncesinde ahlaki çatışmaların da toplumsal mücadeleyi ateşleyebileceğinin farkında olduğunu, ancak bu durumu teorilerinin inşasında göz ardı ettiklerini vurgular. Bu sebeple eleştirel

Gehause Metaphor In The Protestant Ethic And The Spirit of Capitalism", **History And Theory**, Cilt: 40, Sayı: 2, 2001, ss. 153-169.

[207] Max Weber, **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**, Routledge, London ; New York, 2001, s. 123.

[208] Farr, "Honneth, Axel", ss. 486-87.

[209] Honneth, Disrespect, s. 34.

[210] Honneth, Disrespect, ss. 63-69.

analizler kendi başlarına tanınma için mücadelenin bir öğesi olduğu toplumsal etkileşimin ve toplumsal çatışmaların refleksif bir öğesi olarak anlaşılamaz. Honneth'e göre eleştirel toplumsal teori, her köşesinde yasal, toplumsal ve kültürel tanınma isteğiyle her türden toplumsal çatışmanın sürmekte olduğu günümüz dünyasında kategorik olarak kör olmayı göze alamaz. Honneth tüm bu çatışmaları ve çekişmeleri birleştiren ahlaki mantığı ortaya çıkarmanın Hegel'in erken dönem çalışmalarını hatırlayarak mümkün olabileceğini savunur.[211]

2.3.2 Axel Honneth – Jürgen Habermas Etkileşimi: Eleştirel Teoride Tanınma Teorisinin Ortaya Çıkışı

Honneth'e göre sınırlılıkları olmakla birlikte Habermas toplumsal gruplar ve stratejik aktörler arasındaki mücadeleye dair daha kapsamlı bir teori ortaya koymayı başarmıştır. İkinci kuşak eleştirel teorisyenlerin başta gelen ismi olarak kabul edebileceğimiz Habermas, önceki nesilden farklı olarak daha özgürleştirilmiş bir geleceğin olasılığı hakkında en azından ihtiyatlı bir iyimserliği haklı göstermenin yeni yollarını bulmaya çalışmıştır. O, bunu insan iletişiminin yapılarında evrensel olarak geçerli ahlaki iddiaları kökleştirmeye çalışan bir "iletişimsel rasyonalite" teorisini geliştirerek yapmaya çalışmıştır. Habermas'ın söz konusu teorisi öznelerarası öz-biçimlendirici toplumsallaşma süreçlerine yaptığı atıfla Honneth'in tanınma teorisine ve Eleştirel Teori'yi yeniden inşa projesine katkı sağlamıştır.[212]

Honneth'e göre iletişimsel eylem teorisi eylemin özgürleştirici sahasına erişimi tekrar kurmuştur.[213] Bu yaklaşım artık sadece negatif bir kritik olarak kalmayıp, bireylerin kendilerini mevcut tahakküm formlarından kurtardığı, toplumsal patolojilerden diyalogla özgürleştirdiği sağlam bir alternatif de sunmaktadır. Burada Habermas'ın iletişimsel rasyonalizasyon adını verdiği iletişimsel anlaşmanın lengüistik kurallarının belirlendiği toplumsal süreç önemlidir. Basitleştirilmiş bir biçimde toplumsal patolojileri aşmamızı, düzeltmemizi sağlayacak iyi politikalar üretmek için diyalog yoluyla ilerlemek doğru bir yaklaşım olsa da Honneth'e göre Habermas çözümlemesinde toplumsal gerçeklikte temeli olacak şekilde empirik

[211] Honneth, "Moral Development", ss. 214-15.
[212] Farr, "Honneth", s. 487.
[213] Honneth, Disrespect, s. 67.

deneyimleri, tavırları ve fenomenleri tanımlamamıştır. Ancak bununla birlikte Habermas'ın teorisi yine Honneth'e göre bireylerin ahlaki deneyimlerini göz ardı edecek seviyede evrensel bir teoridir.[214] Bu sebeple Honneth dil kurallarının veya dil teorilerinin toplumsal etkileşimin normatif önkoşulları olamayacağını ama tanınma teorisi içerisinde bulunması gerektiğini savunur.

Honneth eğer tarihin ve sosyolojik çalışmaların sayfalarını açarsak toplumsal alt sınıflara ait protestoların ve direnişlerin arkasında "*kendilerine ait adalet nosyonlarının ihlal edildiği*"[215] düşüncesi ve deneyimini bulacağımızı iddia eder. Böylesi adalet nosyonlarının normatif temeli, bireyin haysiyet, onur ve kişisel bütünlüğüne saygı beklentisinden oluşur. Tüm bunların ışığında iletişimsel eylemin önkoşulu olarak toplumsal tanınmanın kazanılmasını görmek mümkündür. Honneth bu bağlamda tüm öznelerin birbirleriyle ahlaki bireyler olarak tanınmanın ve toplumsal başarımlarının göz ardı edilmemesine yönelik karşılıklı beklenti içinde iletişime geçtiklerini iddia eder.[216] Bir başka şekilde ifade edecek olursak, diyaloğun işlemesi için insanların haysiyetlerinin, onurlarının, kişisel bütünlüklerinin ve ahlaki bireyler olduklarının tanınması temel ön şarttır. Kısaca toplumsal tanınma diyaloga girilmeden önce normatif bir beklentidir ve eğer bir insan bu tanınmadan mahrum bırakılırsa Honneth bu durumu toplumsal sayılmama olarak görür ve bu durum beraberinde kişiliğin kaybı tehdidini de getirir. Honneth'e göre bu model toplumsal etkileşimi ve ahlaki deneyimleri birbirine bağlar ve Habermas tarafından açılan teorik boşluğu kapatır. Burada tanınma, biricikliğin ve farklılığın kabulü anlamına gelmektedir ve bu kabulün kendini gerçekleştirmedeki rolünü unutmamak gerekir; bu sayededir ki insanlar birbirlerine araçsal olarak değil insani bağlamda ulaşırlar.

Eleştirel teoride tanınma teorisinin ortaya çıkışı önceki kuşağın eleştirel felsefesinin, özellikle de Habermas'ın felsefesinin üzerine kurulsa da aynı zamanda önceki kuşağın felsefesine bir eleştiri niteliği de taşır. Timo Jütten'e göre tanınma teorisi Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Teorisinde bir paradigma kaymasına işaret eder.[217] Teori, Habermas'ın bilinç felsefesi (*Bewusstseinsphilosophie*) olarak andığı, felsefeden toplumsal eleştirinin öznelerarası temellendirmesine doğru yönelişinde

[214] Honneth, Disrespect, ss. 69-70.
[215] Honneth, Disrespect, s. 71.
[216] Honneth, Disrespect, s. 71.
[217] Jütten, "The Theory of Recognition in the Frankfurt School", s. 82.

kökenlerini bulur; fakat Habermas'ın iletişimsel eylem teorisinden ve söylem etiğinden ayrılır. Jütten'e göre tanınma teorisi dilsel dolayımlı iletişimin (*linguistically mediated communication*) ötesine geçerek ortak amaçlar uğrunda eşit haklara yönelik tarihsel toplumsal mücadelenin dinamik kavramsallaştırmasını konu edinen tanınma ilişkilerine yoğunlaşır. Bu bağlamda tanınma teorisi eleştirel teorisyenlere, kendini gerçekleştirmeyi sağlayacak tanınma ilişkilerini kurumsallaştırmak konusunda başarısız olan toplumsal gelişmeleri eleştirmelerinde yardımcı olur.[218]

Honneth, Hammer ve Gordon'a göre Habermas tanınmayı düşünsel bir teatide[219], ötekini özgür ve eşit bir ortak olarak gören rasyonel bir davranış olarak ele almaktayken Honneth gelişimsel psikoloji ve sosyolojiye, tekrar tekrar Hegel'e dönerek sevgi ilişkileri, ahlaki ilişkiler ve hukuki ilişkiler bağlamında çekişme, dışlama ve tanınmanın somut toplumsal sürecine dikkat çekmektedir. Honneth için tanınma uğruna mücadele, toplumsal hareketleri ve toplumsal süreçleri teorize etmek için bir anahtar niteliğindedir ve özgürleşim ise çok yüzeyli bir yapıdadır. Bu mücadele her zaman içkin rasyonel bir süreç olarak kabul edilemez.[220]

Ted Fleming'e göre Honneth'in tanınma teorisi üzerine çalışmaları hem Eleştirel Teori'yi daha ileri götürmek hem de "yapı ve faillik"[221] ilişkisi üzerine yeniden düşünmek bağlamında önem arz etmektedir. Habermas ve diğer eleştirel teorisyenlerin insan gelişiminin ancak öznelerarası bağlamda gerçekleşebileceğine dair vurgularını Honneth, bu süreçte tanınmanın ve saygının anahtar rolünü de anımsatarak geliştirmiştir. Her ne kadar Habermas'ın iletişimsel eylem teorisinde saygının temel bir konumu bulunduğunu ve iletişimdeki pürüzlerin veya bozulmaların da sayılmamanın biçimleri olarak ele alındığını söylemek mümkün olsa da; Honneth için tanınmaya olan ihtiyaç ve arzu, iletişimden önce gelmekte ve ona üstün bir konumda bulunmaktadır.[222] Kısaca her ne kadar Habermas tanınma teorisinin kendi

---

[218] Jütten, "The Theory of Recognition in the Frankfurt School", s. 82.
[219] İng. Argumentative exhange
[220] Gordon, Hammer, Honneth, "Introduction", s. xviii.
[221] Sosyal bilimlerde insan davranışının şekillenmesinde yapının (structure) mı yoksa failliğin (agency) mi önceliği bulunduğu konusunda süren bir tartışma vardır. Yapı, mevcut seçenekleri ve fırsatları etkileyen, yinelenen bir düzenleme olarak tanımlanırken faillik ise bireylerin özgür eylemde bulunma ve seçim yapabilme kapasitelerine işaret eder. Chris Barker, **Cultural Studies: Theory and Practice**, Sage Publications, California, 2003, s. 448.
[222] Ted Fleming, "Reclaiming The Emancipatory Potential of Adult Education: Honneth's Critical Theory and the Struggle for Recognition", **European Journal For Research On The Education And Learning of Adults**, Cilt: 7, Sayı: 1, 2016, s. 14.

çalışmalarından bir paradigma kaymasına neden olduğunu düşünmese de; Honneth için sayılmamanın iletişimdeki bozukluktan ve tanınma arzusunun ise iletişimden farklı bir yapısı vardır. Yine saygı kavramıyla ilişkili olarak Honneth'in tanınma teorisinin Habermas'ın iletişimsel eylem teorisi kadar bilişsel rasyonaliteye dayanmadığını iddia etmek mümkündür. Honneth bu bağlamda "*Eleştirel Teori'nin şüphesiz bir biçimde öznel, gayri-iktisadi, psikolojik ve kültürel karakteri olan bir terime odaklanması*"[223] gerektiğini savunur. Bu bağlamda Honneth Eleştirel Teori'nin odağını, "*dünyaya dair toplumsal tanınma mücadelelerinin kişisel kimlik oluşumu üzerine normatif ve teorik gerekçelendirmelerinin temellendirilmesine*"[224] çevirir. Honneth'in Eleştirel Teori'de gerçekleşmesini arzuladığı odak değişimini gerçekleştirecek olan kavram ve teori ise "tanınma" olarak ön plana çıkar ve Habermas'tan farklı olarak düşünürün teorisini belirleyen merkezi kavram iletişim değil, tanınma olarak kendini gösterir. Honneth böylece Eleştirel Teori'nin özgürleştirici yapısı için motivasyonu sıradan insan deneyiminin etkinlik alanında konumlandırır. Özetle ikinci kuşakta Habermas'ın iletişimsel dönüşü, üçüncü kuşakta Honneth ile tanınmaya dair dönüşe evrilir.[225]

Nihayetinde Honneth'e göre Habermas, Adorno ve Horkheimer'ın bizi topyekûn idare altındaki toplum kavramına götüren ve daha önce değindiğimiz, teorik ve politik tutulmaya yol açan yaklaşımlarını bir bakıma görmezden gelmektedir. Honneth *İktidarın Eleştirisi*'nde eylemin norma dayalı ekonomik ve idari örgütlenişi ile yaşamdünyasının (*Lebenswelt*)[226] iktidardan bağımsız ama norma dayalı iletişim sahası arasındaki ayrımın, Eleştirel Teori'yi özgürleştirici yönünden uzaklaştırdığını savunur. Kısaca Honneth, yaşam dünyasının güç ve tahakküm ilişkilerinden oluştuğu bir yapıda, sistemin normlardan arındırılamayacağını ileri sürer.[227]

[223] Jefrrey C. Alexander, Maria Pia Lara, "Honneth's New Critical Theory of Recognition," **New Left Review**, Cilt: 220, Sayı: Kasım/Aralık, 1996, s. 129.
[224] Christopher Zurn, "Anthropology And Normativity: A Critique of Axel Honneth's 'Formal Conception of Ethical Life'", **Philosophy & Social Criticism**, Cilt: 26, Sayı: 1, 2000, s. 115.
[225] Christopher F. Zurn, **Axel Honneth: A Critical Theory of the Social**, Polity Press, Cambridge, 2015, s. 262.
[226] İng. lifeworld
[227] Farr, "Honneth", s. 487.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
BİR ELEŞTİREL TOPLUM TEORİSİ OLARAK TANINMA TEORİSİ

Önceki bölümlerde tanınma teorisinin düşünsel temelleriyle kavramın ve teorinin ilişkili olduğu anlam dünyası aracılığıyla Honneth'in tanınma teorisine dair tartışmalar ortaya konulmuştur. Bu bölümde ise şimdiye değin üzerinde durduğumuz ilişkilerden hareketle Honneth'in tanınma teorisi bütünlüklü olarak açıklanmaya çalışılacaktır. Bu çerçevede Honneth'in tanınma teorisi başlangıcından günümüze kadar geçirdiği değişimlerle birlikte ele alınacaktır. Daha önce belirtildiği gibi Honneth'in tanınma teorisinin bütünlüklü çerçevesi, ilk kez 1992 yılında yayımladığı *Tanınma Uğruna Mücadele* adlı kitabıyla ortaya çıkmıştır. Sonrasında düşünür tanınma teorisiyle ilgili niyetlerini açığa kavuşturmak ve teorisinin kapsamını geliştirmek için 2003 yılında Nancy Fraser'la birlikte bir tartışma yürütmüştür. İki düşünürün fikir alışverişlerini ortaya koyan *Yeniden Dağıtım mı, Tanınma mı?* adlı çalışma, tanınma teorisi açısından önemli bir kilometre taşı olmuştur. Bu çalışmalarında Jütten'e göre her iki düşünür de tanınmaya dair çok sayıda yeni kavram belirlemelerinin yanı sıra tanınma teorisinin açıklayıcı gücünü de geliştirmişlerdir.[228] Daha yakın bir dönemde kaleme aldığı *Özgürlüğün Hukuku* adlı çalışmasıyla Honneth, tanınma projesini, bir toplumsal özgürlük teorisi olarak yeniden tasarlamıştır. Bununla birlikte bu yeniden tasarım, daha çok Eleştirel Teori'de yeni bir yöntem arayışını imlediği için, Jütten'e göre düşünürün bakış açısında köklü bir kopuşa veya paradigma değişikliğine işaret etmez ve bu bağlamda tanınma teorisinin temel yapısının değişmeden korunduğu ileri sürülebilir.[229] Dolayısıyla tanınma teorisinin şekillenmesinde *Tanınma Uğruna Mücadele, Yeniden Dağıtım mı, Tanınma mı?* ve *Özgürlüğün Hukuku* adlı çalışmalar ön plana çıkmaktadır. Bu nedenle tezin ilerleyen bölümlerindeki tartışmalar da özellikle bu üç temel eser üzerinden sürdürülecektir.

Honneth'in tanınma teorisi felsefi köklerini Hegel'den almakla birlikte Hegel'in felsefesindeki metafizik yönleri kaldırarak bu eksikliği Mead'in dolayımıyla toplumsal psikoloji, psikanaliz ve gelişimsel psikolojiyle ikame eder. Honneth, tanınmanın üç biçiminden söz eder ve bu üç biçimi "sevgi, haklar ve dayanışma"[230]

[228] Jütten, "The Theory of Recognition in the Frankfurt School", s. 82.
[229] Jütten, "The Theory of Recognition in the Frankfurt School", s. 82.
[230] Alm. Liebe, Recht, Solidarität. İng. Love, Right(s), Solidarity

olarak ele alır. Honneth'in teorisinde bu üç tanınma biçimi öz-sevgi, öz-saygı ve öz-değer olmak üzere üç öz-ilişki biçimini ortaya çıkarır. Bu tanınma biçimlerinin çizdiği çerçevelerle bireylerin kimlikleri kabul edilir ve bu tanınma biçimleri adeta ahlaki bir ağ vazifesi görerek kişisel bütünlüğün koşullarını sağlar. Ikäheimo ve Laitinen ise "Tanınmanın Cinsi ve Türü Üzerine" adlı makalelerinde Honneth'in tanınması altında sevgi, saygı ve değer olarak adlandırabileceğimiz üç türü ortak tek bir cinsin öğeleri (*genus*) olarak tanımlamanın mümkün olduğunu söyler.[231] Honneth daha sonra bu makaleye yanıt mahiyetinde bir yazı kaleme alarak bu iki düşünürün yaklaşımını onaylamıştır: "'*tanınma', üç alt cinsten oluşan kavramsal bir cinsi temsil eder. Sevgi, yasal saygı ve değer 'tutumlarında' ortaya çıkan şey, genel olarak 'tanıma' olarak kavramsallaştırılabilen (farklı vurgularla da olsa) tek temel tutumdur. Benim önerimle uyuşmaları şaşırtıcı değildir, zira analitik netlikle meşgul olmalarına rağmen, onlara da nihayetinde Hegel yön göstermektedir.*"[232] Bu bağlamdaki tanınma biçimlerinin tümü, kendilerine ait içsel mantıkları ve kurumsal konumlanışları olmakla birlikte, tek bir başlıkla pozitif tanınma biçimleri olarak kabul edilebilir.[233] Bu bilgilerin ışığında bu bölümde, tanınmanın bu üç biçimi ve bu üç tanınma biçimine karşılık gelen; ancak Honneth'in daha kısa bir biçimde üzerinde durduğu "taciz ve tecavüz, hak reddetme ve dışlama, aşağılama ve dışlama" başlıkları altında üç sayılmama biçimi üzerinden ilgili teori ve amaçları tartışılacaktır.

3.1. AXEL HONNETH'İN TANINMA TEORİSİ

Başlangıcını Hegel'in erken dönem çalışmalarına kadar takip edebileceğimiz tanınma teorisi üzerine yürütülen felsefi tartışmalar değişiklikler geçirmekle birlikte önemini ve güncelliğini korumaktadır. Tanınma teorisi, 20. yüzyılın ortalarından itibaren, felsefenin yanı sıra psikoloji ve sosyoloji başta olmak üzere sosyal bilimlerin çalışma alanına dahil olarak disiplinlerarası bir nitelik kazanmıştır. Tanınma

[231] Heikki Ikäheimo, "On the Genus and Species of Recognition", **Inquiry**, Cilt: 45, Sayı: 4, 2002, s. 451.
[232] Axel Honneth, "Grounding Recognition: A Rejoinder To Critical Questions", **Inquiry**, Cilt: 45, Sayı: 4, 2002, s. 506.
[233] Honneth'in çalışmasından sevgi, saygı ve değere karşılık gelen kurumların sırasıyla aile, hukuk sistemi ve piyasa olduğunu çıkarmak mümkündür.

problemini ele alan çözümlemeler, genel olarak kişinin kimlik oluşturmada diğer bireyler ile toplumsal mekanizma ve aygıtlardan gelecek dönütlere sıkı sıkıya bağlı olduğunu ileri sürer.[234] Bu bağlamda özellikle "yanlış tanınma" ve "sayılmama", bireylerin toplumsal alanda birbirleriyle sağlıklı ilişki kurma olanaklarını yok eder. Bu olumsuzluk bireysel ve öznelerarası bir bağlam söz konusu olduğunda daha soyut ve teorik bir yapıda düşünülebilir. Fakat ırkçılık, ayrımcılık ve sömürgecilik gibi olgularda daha somut bir bağlamda da ele alınabilir. Sayılmamak ve yanlış tanınmak bu çerçevede bireylerin kendilerini ve eylemlerini değersiz görmelerine, toplumlaşma bağlamında ise yapısal sorunlar yaşanmasına neden olur. Çokkültürlülük ve tanınma konusunda önde gelen çağdaş düşünürlerden biri olan Charles Taylor, "Tanınma Politikaları" başlıklı makalesinde tanınmayı temel insan ihtiyaçlarından biri olarak görür.[235]

Bu bağlamda tanınma teorisi, bir toplumdaki farklı grupların en az ekonomik temelli bir kaygıyla, kaynakların dağıtımı için olduğu kadar ve hatta belki ondan daha fazla olarak tanınmak için verdikleri mücadelelerin örüntüsünü teorize eder. Bu gruplar "farklılık politikası" veya "kimlik politikası" olarak da adlandırılan yeni türden bir politikanın ve yeni türden bir politik kimlik arayışının içindedirler. Böylesi bir yaklaşımla, bugüne kadar farklı isimlerle anılan ve genellikle birbirlerinden farklı mücadeleler olarak değerlendirilen engellilerin, siyahilerin, kadınların ve hatta işçilerin politik mücadelelerini "tanınma mücadelesi" şemsiyesi altında bütünlüklü olarak ele almak ve irdelemek mümkün hâle gelmektedir. Bu türden politik hareketleri tanınma açısından çerçevelemek, ahlakın ve adaletin ilişkisel karakterini vurgular. Zira Iris Young'ın *Adalet ve Farklılık Politikası* adlı çalışmasında da ifade ettiği gibi adalet öncelikle bir kişinin ne kadar mala sahip olması gerektiğiyle değil, diğer kişilere karşı ne tür bir duruşa sahip olduğuyla daha yakından ilişkilidir.[236]

Bu bağlamda tanınma, Honneth'in de aralarında bulunduğu politika ve toplum felsefecileri tarafından Hegelci felsefeden adeta diriltilerek günümüzde Müslüman kadınların başörtüsü probleminden kadınların çocuk bakıcılığı rolüne, engellilerin hak arayışından, eşcinsel evliliklerle ile ilgili tartışmalara değin yoğun bir yelpazedeki

[234] Iser, "Recognition", s. 1.
[235] Taylor, "The Politics of Recognition", s. 26.
[236] Iris Marion Young, **Justice and the Politics of Difference**, Princeton University Press, Princeton, 1990, ss. 15-17.

tartışmaların kavramsallaştırılmasında ve politik iddiaların normatif temellerinin çözümlenmesinde kullanılmaya başlanmıştır. Öznelerin, öznelerarası açıdan otonomisini koşullandıran bir kategorinin eş deyişle tanınmanın, bu teorisyenlere birçok çağdaş çatışmanın ahlaki risklerini ortaya koymakta da teorik bir çerçeve sunduğu açıktır. Honneth ve Fraser'a göre "*Hegel'in eski 'tanınma mücadelesi' figürü*(nün)*, hızla küreselleşen bir kapitalizmin kültürler arası temasları hızlandırması, yorumlayıcı şemaları parçalaması, değer ufuklarını çoğullaştırması ve kimlikleri ve farklılıkları politikleştirmesi nedeniyle kendine yeni müşteriler"* bulması bu nedenle şaşırtıcı değildir.[237]

3.1.1. Tanınma Uğruna Mücadele

Honneth'in felsefesinde tanınma teorisi kapsamlı bir bütün olarak ilk kez *Tanınma Uğruna Mücadele*'de ortaya çıkmış görünse de bu teorinin ilk izlerini 1980'li yıllara değin takip etmek mümkündür. Honneth'in 1985 yılında kaleme aldığı *İktidarın Eleştirisi* adlı eserinde Hegel'in tanınma mücadelesi fikrini, tartışmasının merkezine almaya başladığı görülmektedir. Honneth bu çalışmasında eleştirel toplumsal teori tarihini yeniden yapılandırma amacında olduğunu ifade eder ve bunu da iletişim teorisinde temellenen bir toplumsal çatışma modeli fikri üzerine inşa etmeye çalışır ve amacını şu şekilde ifade eder:

> *Toplum teorisinin normativist geleneğinin aksine, böylesi bir modelde toplumsal entegrasyon süreci, tüm gruplar ve bireyler ortak yaşamlarının kurulumunda eşit şansa sahip olana kadar toplumsal aktörler arasında kendi kimliklerinin tanınması için bir mücadele biçimini alan bir süreç olarak düşünülür. Böylece Marksist teorinin sınıf mücadelesi doktrini biçiminde bize on dokuzuncu yüzyılın mirası olarak bıraktığı felsefi-tarihsel anlayış gerçekçi bir şekilde ele alınmaktadır.*[238]

Buna ek olarak mücadelenin tüm toplumsal evrimin evrensel bir özelliği haline getirildiği toplumsal teori geleneğinin aksine, Honneth'in benimsediği alternatif modelde toplumsal çatışma, bireylerin ahlaki iddialarının toplumda gerçekleşme olasılığına atıfta bulunan bir süreç olarak düşünülmelidir. Honneth *Tanınma Uğruna*

[237] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 1.
[238] Axel Honneth, "Afterword to the Second German Edition (1988)", **The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory**, çev. Kenneth Baynes, MIT Press, Boston, 1991, ss. xiii-xviii.

Mücadele'den daha önce kaleme aldığı *İktidarın Eleştirisi*'nde geliştirmekte olduğu ve sonrasında tanınma teorisine dönüşecek olan eleştirel bir toplum teorisi formülasyonunda Habermas'ın belirli ölçüde etkisi olduğunu kabul etmekle beraber, teorisini oluşturmasında esas etkili olanın, Hegel'in tanınma mücadelesi yaklaşımı olduğunu ifade eder:

> *Habermas'ın eleştirel bir sosyal teori olarak ortaya koyduğu projesinde iletişimsel pratiği, idealleştirici varsayımları, deyim yerindeyse kendilerinden ahlaki bir gelişme yaratan öznelerarası bir olay olarak ortaya koyduğu temel fikri, değiştirilmiş bir biçimde ele alıyorum. Şimdi, bu türden keskin formülasyonlar, böyle bir anlayışı netleştirmek ve geliştirmek için açıkça gerekli olacak teorik argümanların yerini alamaz. Yalnızca Hegel'in 'tanınma mücadelesi' fikrini bir sosyal teori için sistematik olarak verimli kılmayı başaran bir çalışma, belki de argümandaki bazı boşlukları doldurabilir.*[239]

Dolayısıyla Honneth, tanınma teorisinin temellendirilebilmesi ve arka planında yer alan boşlukların doldurulabilmesi için ihtiyaç duyduğu teorik argümantasyona Hegel'in tanınma mücadelesi fikri ile ulaşmıştır denilebilir.

Honneth'in 1980'lerde temellerini attığı tanınma teorisi, psikanalitik teorinin de eklemlendiği *Tanınma Uğruna Mücadele* adlı çalışmasını 1992 yılında yayımlamasıyla olgunluğa ulaşmıştır. Honneth *Tanınma Uğruna Mücadele*'nin daha ilk sayfasında amacını belirtir: Hegel'in Jena dönemi felsefesinin ana teması olarak saptadığı "tanınma uğruna mücadele" anlayışından yola çıkarak toplum teorisi için normatif temeller geliştirmek.[240] Honneth bunu Hegelci argümantasyonun rekonstrüksiyonuyla yapmaya çalışır ve nihayetinde sosyal çatışma potansiyeli içeren üç tanınma biçimini tespit eder: öz-güvenin temeli olarak sevgi, öz-saygının temeli olarak haklar ve öz-değerin temeli olarak dayanışma. Honneth'in bu kavramsallaştırmasıyla birlikte Hegel'in soyutlamaları daha geniş kapsamlı bir "tanıma mücadelesi" ile bütünleşir ve işlevselleşir.[241] *Tanınma Uğruna Mücadele*'nin de çevirmeni olan Anderson, kitabın hemen girişinde tanınmaya dair bu üç ilişki türüyle ilgili "*bu ilişkiler, (a) yakın sevgi ve dostluk ilişkilerinin ötesine geçerek (b) kişilerin otonomilerine ve onuruna evrensel saygıya dayalı yasal olarak kurumsallaşmış ilişkileri ve (c) bir topluluğun bireysel üyelerin belirli değerlerinin içinde kabul*

---

[239] Axel Honneth, **The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory**, çev. Kenneth Baynes, MIT Press, Boston, 1991. xviii

[240] Honneth, Tanınma, s. 17.

[241] Thelma McCormack, "Review of The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts", **The Canadian Journal of Sociology**, Cilt: 22, Sayı: 1, 1997, s. 135.

edildiği dayanışma ve paylaşılan değerler ağlarını içerir"[242] diyerek sevgi, hak ve dayanışma tanınma biçimlerinin kapsamını net bir şekilde ortaya koymuştur.

Tezin ilerleyen bölümlerinde üzerinde duracağımız üzere, sonrasında fikirlerinde doğrudan ve dolaylı değişimler olmakla birlikte Honneth, *Tanınma Uğruna Mücadele*'de post-metafizik düşünce koşullarında Hegel'in akıl idealizmi varsayımlarının geçerliliğinin sekteye uğradığı tezini savunur. Bu sebeple Honneth çalışmasının devamında Hegel'in düşüncesini empirik bir bağlama oturtabilmek için George Herbert Mead'in toplumsal psikoloji yaklaşımıyla, Hegel'in tanınma anlayışının birlikteliğini kurmaya çabalar. Honneth bu birlikteliğe dair deneyimsel sınamasının sonucunu şu şekilde açıklar:

> *Böylece, tanınmanın üç biçimine (sevgi, hak, değer) bağlı olarak kişinin kendisiyle uyumlu bir ilişki kurma olanağını ortaya koyan, özneler-arası bir teoride temellenen bir kişi kavramı ortaya çıkar* (…) *tanınmanın üç biçimi, üç sayılmama (Missachtung) türü ile karşı karşıya gelerek eşleşir. Bu üç sayılmama türünün her birinin deneyimlenmesi, davranış güdüsü olarak sosyal çatışmaların oluşmasına etkide bulunabilir.*[243]

Dolayısıyla Honneth'in tanınma teorisiyle amaçladığı sözleşmeci geleneğin bireylerin bencilliklerinin yasalarla dizginlendiği toplum anlayışının ötesine geçen bir toplum felsefesi inşa etmektir. Honneth bu amacını gerçekleştirmek için Hegel'in tanınma anlayışının metafizik yönlerini Mead'in psikanalitik yaklaşımıyla ikame ederek tanınma teorisi başlığı altında çağdaş bir eleştirel toplum teorisi yaratmayı hedeflemektedir. Honneth'in bu şekilde açıkladığı amaçlar, onun eleştirel toplumsal teorisini de şekillendirmiştir. Buna göre toplumsal dönüşüm süreçleri karşılıklı tanınma ilişkilerinin içkin yapısında ortaya çıkan normatif iddialarla tanımlanır. Honneth bu anlayışın onu üç yöne götürdüğünü söyler:

i. Hegel'den günümüze, onun mücadele teorisine benzer hangi teorilerin bulunabileceği.

ii. Sayılmama deneyimlerinin tarihsel önemine ilişkin toplumsal çatışmalarının ahlaki mantığının belirgin hâle geldiği iç görülerin mümkün hâle getirilmesi

iii. Bu iki adımın sonucunda tanınma teorisinde etik yaşam anlayışının geliştirilmesi. Zira "*böyle bir model, ancak onun normatif referans noktası*

[242] Anderson, "Translator's Note", ss. xi-xii.
[243] Honneth, Tanınma, s. 18.

açıklığa kavuşturulduğunda tarihsel gelişim süreçlerine yönelik eleştirel bir yorum çerçevesini de içine alacak kadar geliştirilebilir."[244]

3.1.2. Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri

Honneth'in tanınma teorisiyle amaçladığı şey, normatif içeriğe sahip ve eleştirel bir toplumsal teori için temellerin neler olabileceğini araştırmak ve bu temelleri sağlamaktır. Ele aldığımız üç madde de bunu işaret etmektedir. Hardimon'a göre Honneth'in projesi bu nedenle açıklayıcı, normatif ve eleştireldir ve projenin bu üç yönü birbirleriyle yakından ilişkilidir. Projenin açıklayıcı hedefinin kaynağında ise, toplumsal değişimin yapısını gösteren "gramer" veya "mantık" bulunmaktadır.[245] Bu bağlamda Honneth'in teorisinin esas açıklayıcı yönü, toplumun ahlaki gelişimini çözümleme, sorunları tespit etme ve aşma hedefiyle şekillenmiştir. Honneth'in, teorisine iki temel kaynak olarak gördüğü Hegel ve Mead hakkındaki görüşleri de bu amacı ortaya koyar niteliktedir. Zira Honneth'e göre Hegel, kendi tanınma teorisinde idealist bir bağlamda mücadele modelini kullanır; Mead ise materyalist bir yöne geçiş yapmıştır. Ancak her iki düşünür de bu yönleriyle Machiavelli'den Hobbes'a ve hatta Nietzsche'ye ulaşan ve toplumsal çatışmaların ahlaki gelişimi inşa eden güç olduğunu iddia eden geleneğe yorum getirmişlerdir.[246] Honneth, tam da bu nedenle Hegel ve Mead'in teorilerinin izinden kendi teorisinin açıklayıcı yönünü oluşturmuştur.

Bu bilgilerin ışığında Hardimon'a göre Honneth'in projesi, toplumsal hareketlerin (örneğin ilerici veya gerici, özgürleştirici veya baskıcı olarak) değerlendirilmesi için bir çerçeve ve iyi bir yaşam anlayışı sağlamaya çalıştığı oranda normatif; Eleştirel Teori'nin toplumsal tahakkümü eleştirmeye yönelik geleneksel normatif amacını paylaştığı ölçüde de eleştireldir. Bu çerçevede Eleştirel Teori'nin ayırt edici yönü, ona Hegel ve Marx'tan miras kalan eleştiri ve kavrayışın sentezidir. Eleştirel Teori bu yönüyle üzerine çalıştığı toplumun çözümlemesini içeriden, eş deyişle içkin eleştiriyle yapar. Honneth'in eleştirel teorisinde de bu içkin yönü veren

[244] Honneth, Tanınma, s. 19.
[245] Michael O. Hardimon, "Review of The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts", **The Journal of Philosophy**, Cilt: 94, Sayı: 1, 1997, s. 46.
[246] Honneth, Tanınma, s. 155.

kavramlar, tanınma ve tanınma uğruna mücadeledir.[247] Kendisi de bunu *Tanınma Uğruna Mücadele*'nin hemen girişinde eleştirel bir toplum teorisinde "*toplumsal dönüşüm süreçlerinin, karşılıklı birbirini tanıma ilişkilerine yapısal olarak içkin olan normatif taleplere gönderme yaparak açıklanması gerekmektedir*"[248] ifadesiyle belirtir. Yine tanınma uğruna mücadelenin "*toplumsal yaşam gerçekliği içinde ahlaki güç olarak gelişme ve ilerlemeyi sağlayan şey*"[249] olduğunu da ifade ederek teorisinin iki temel yönünü bize gösterir.

Anlaşılacağı üzere tanınma ve tanınma uğruna mücadele kavramları Honneth'in Eleştirel Teori'ye yaklaşımının temel öğeleridir ve bu öğeler ahlaki içerikleriyle aynı zamanda onun Eleştirel Teori'nin geleneksel, eş deyişle daha somut ve materyal ilgi odaklarından kopmasıyla daha da netleşir. Honneth'in bu bağlamda tanınmayı ahlaki bir kavram olarak kabul etmesi önemlidir. Zira Honneth'in başarmaya çalıştığı şey, toplumun bir "ahlaki altyapıya" ve toplumsal değişimin "ahlaki gramerine" sahip olduğunu göstermek amacıyla toplumsal değişim için bir dizi ahlaki motivasyon belirlemeye çalışmaktır.[250] Hardimon'a göre Honneth'in Eleştirel Teorisi'nin bu amaçla izlediği yolu dört adıma ayırmak mümkün görünmektedir:

i. Machiavelli ve Hobbes'un aksine toplumsal değişimi motive eden şey, salt ego merkezli bir hayatta kalma mücadelesi değildir. Honneth, Hegel'in de etkisiyle toplumsal değişime etki eden ana unsurun bu bencilce hayatta kalış mücadelesinin ötesinde bir yapıda olduğunu savunur. Honneth'e göre değişimin ahlaki bir grameri vardır.

ii. Bu gramere etki eden ve bu grameri belirleyen ise tanınma uğruna mücadeledir.

iii. Hegel, klasik felsefe geleneği kapsamında bu yaklaşımın en geniş kapsamlı çözümlemesini yapmıştır; ancak Hegel'in tanınma mücadelesi anlayışını teorize edebilmek için onun tanınma ve tanınma mücadelesi anlayışlarının Eleştirel Teori geleneği bağlamında rekonstrüksiyonu gerekmektedir.

[247] Hardimon, "Review", ss. 46-47.
[248] Honneth, Tanınma, s. 18.
[249] Honneth, Tanınma, s. 229.
[250] Hardimon, "Review", s. 47.

iv. Bu rekonstrüksiyonun ve Hegel'in teorisinin güncellenmesi projesinin başarılı olması için Honneth'in başvurduğu isim George Herbert Mead olmuştur. Mead'in teorisi sayesinde tanınma mücadelesi anlayışının tabiiyeti değiştirilmiş materyalist bir rekonstrüksiyonu sağlanmıştır. Bunun neticesinde ortaya çıkan şey ise modern toplumsal yaşamda üç temel tanınma örüntüsü olduğudur ve bunlar sevgi, hak ve dayanışmadır.[251]

Bu maddelerden anlaşılacağı üzere Honneth, düşünsel kökenlerini Hegel'de, empirik kökenlerini ise Mead'te bulduğu sevgi, hak ve dayanışma olarak adlandırdığı öznelerarası tanınmanın üçlü kavramsallaştırmasını, kendi tanınma teorisinin temeli haline getirmiştir. Honneth'e göre Hegel ve Mead bu üç etkileşim alanının izini, her birinin ayrıca ahlaki gelişim için belirli bir potansiyele ve farklı öz-ilişki türlerine tekabül ettiği varsayılan farklı karşılıklı tanıma kalıplarına kadar takip ederler.[252]

Honneth, oldukça tanıdık kavramlar olan sevgi, hak ve dayanışmanın içeriğiyle ilgili Mead'in toplumsal psikoloji aracılığıyla elde ettiği empirik verilerin "*tanınma aracı; olanaklı öz-ilişki tarzı ve ahlaki gelişim potansiyeli*"[253] olmak üzere bu üç ilişki kalıbının birbirlerinden ne ölçüde farklılaştığını ortaya koymakta faydalı olacağını söyler. Bu perspektiften değerlendirildiğinde tanınma mücadeleleri, bireylerden meydana gelen grupların, içinde uygun kabul gördükleri ilişkileri onarmaya, geri yüklemeye veya baştan yaratmaya yönelik girişimleri olarak görülebilir.[254] Bu çerçevede, Honneth'in *Tanınma Uğruna Mücadele* adlı kitabının alt başlığından alıntı yapacak olursak, tanınma dili "sosyal çatışmaların ahlaki grameri"ni sağlar. Başka bir deyişle, geniş bir yelpazedeki sosyal çatışmalar, grupların haklı olduklarına dair başkalarından kabul görmeye ve onay almaya çalıştıkları mücadeleler olarak anlaşılabilir.[255]

3.2. TANINMA BİÇİMLERİ

Honneth'e göre, her bir tanınma biçimi kendine özgü gelişimsel bir potansiyeli içerdiğinden, bu tanınma biçimlerinin farklı türden bir tanınma mücadelesi sonucunda

[251] Hardimon, "Review", s. 47.
[252] Honneth, Tanınma, s. 158.
[253] Honneth, Tanınma, s. 158.
[254] Thompson, "Honneth", s. 178.
[255] Thompson, "Honneth", s. 178.

ortaya çıktıklarını anlamak elzemdir. Bu hususun tanınma için özellikle sevgi bağlamında geçerli olduğu söylenebilir. *Tanınma Uğruna Mücadele*'de tanınmanın ilk biçimi olan "sevgi"nin ortaya çıkışı ve gelişimi bağlamında, diğer tanınma biçimleri olan "haklar" ve "dayanışma"dan oldukça farklılaştığı bir çerçeveden söz etmek mümkündür. Bununla birlikte Honneth'in Fraser'la tartışmalarını da içeren *Yeniden Dağıtım mı Tanınma mı?* adlı çalışmasında ise Thompson'a göre Honneth'in, bireylerin hayat arkadaşlarından alacağı sevginin diğer iki tanınma biçimiyle daha yakın bir ilişki içerisinde olduğu bir çerçeveyi benimsediği iddia edilebilir. Honneth bu bağlamda adı geçen çalışmada yeni geliştirilen veya daha önce düşünülmemiş ihtiyaçların karşılanabileceği, genişletilmiş tanınma ilişkilerinin mümkün olduğunu söyler.[256]

Saygı ve değer bağlamında tanınma mücadeleleri ise daha geniş ve derin bir kapsama sahiptir. Tanınmanın bu iki biçimi, iki farklı eksen boyunca gelişebilir. Saygı söz konusu olduğunda, mücadeleler daha fazla insanın haklar için uygun özne olarak görülmesine neden olur ve diğer bir boyut olarak bu hakların içeriği daha kapsamlı hâle gelir.[257] Sivil hakların politik ve toplumsal haklara evrimi, buna örnek gösterilebilir.[258] Tanınmanın değer boyutunu ele aldığımızda ise, yine tanınmanın gelişim gösterdiği iki çerçeveden söz edebiliriz. Bunlardan ilki için Honneth, *Tanınma Uğruna Mücadele*'de, bireyselleşme sürecinde toplum gruplarındansa bireylerin değer vermenin nesnesi haline geleceğini söyler.[259] Düşünür, ikinci çerçevedeyse çoğullaşma süreciyle birlikte istikrarlı bir değer verme hiyerarşisinin, kademeli olarak değerler arasındaki yatay rekabet ile değiştirilebileceğini savunur.[260]

Nihayetinde Honneth için önemli olan saygı ve değer bağlamında tanınma mücadelelerinin salt bir çözümlemesini sunmak değildir. Düşünür, aynı zamanda bu mücadelelerin toplumsal ve etik gelişime yol açtığını göstermek istemiştir. Zira toplum bu gelişimi gösterdiğinde tüm parçalarının, eş deyişle tüm üyelerinin kabul gördüğü bir duruma yaklaşacaktır.[261] Honneth bu durumla ilgili şöyle söyler:

---

[256] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 144.
[257] Thompson, "Honneth", s. 178.
[258] Bu türden bir çalışma için bkz. Thomas Humphrey Marshall, **Citizenship and Social Class**, Pluto, London, 1950.
[259] Honneth, Tanınma, ss. 207-208.
[260] Honneth, Tanınma, ss. 202-203.
[261] Thompson, "Honneth", s. 178.

> *Her insan öznesi temelde karşılıklı tanınmanın normatif ilkeleri tarafından yönetilen toplumsal etkileşim biçimleri bağlamına bağlıdır ve bu tür tanınma ilişkilerinin ortadan kalkması, bireyin kimlik oluşumu üzerinde zarar verici sonuçları olmaması mümkün olmayan sayılmama veya aşağılama deneyimleriyle sonuçlanır.*[262]

Bu nedenle doğru tanınma ilişkilerinin sağlanması, toplumun gelişimi için büyük öneme sahiptir. Ancak bu şekilde toplumdaki tüm bireyler, tanınmak ve kabul görmek için eşit fırsatlara sahip olma noktasına yaklaşacaklardır. Honneth'in dediği gibi: "*Bir toplumun adaleti veya refahı, kişisel kimlik oluşumunun, dolayısıyla bireysel kendini gerçekleştirmenin yeterli bir şekilde ilerleyebileceği karşılıklı tanınma koşullarını sağlama kabiliyetiyle orantılıdır.*"[263] Tüm bunların ışığında Honneth'in teorisindeki betimleyici ve toplumu patolojilerinden iyileştirebilecek unsurların nasıl bir araya geldiği açıkça ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede tanınma, bize bireysel kimliğin biçimlenişini açıkladığı gibi, toplumsal adalet için de ölçüt sağlamaktadır.[264] Tanınma biçimleri arasındaki ilişkileri Honneth tarafından hazırlanan ve aşağıda çevirisi yer alan tabloda görmeniz mümkündür. İlerleyen bölümde bu tanınma ilişkilerinden, tanınma biçimleri ve sayılmama biçimleri diğer tanınma tarzlarıyla ilişkileri bağlamında ele alınacaktır.

Tablo 2: Tanınma Uğruna Mücadele'de Sosyal Tanınma İlişkilerinin Yapısı

Tanınma tarzı	**Duygusal ilgi**	**Bilişsel saygı**	**Sosyal değer verme**
Kişilik boyutu	İhtiyaç ve duygu doğası	İhtiyaç ve Ahlaki sorumluluk	Yetiler ve özellikler
Tanınma Biçimleri	Birincil ilişkiler (Sevgi, arkadaşlık)	Hukuki ilişkiler (Haklar)	Değer topluluğu (Dayanışma)
Gelişim Potansiyeli	---	Genelleme, Materyalleştirme	Bireyselleştirme, eşitleme
Pratik Öz-ilişki	Öz-güven	Öz-saygı	Öz-değer
Sayılmama Biçimleri	Taciz ve tecavüz	Hak reddetme ve dışlama	Aşağılama ve dışlama
Tehdit Altındaki Kişilik Unsurları	Fiziksel bütünlük	Sosyal bütünlük	"Onur", itibar

Kaynak: Honneth, Tanınma Uğruna Mücadele, s. 214.

[262] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 173.
[263] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 174.
[264] Thompson, "Honneth", s. 178.

3.2.1. Sevgi ve Öz-güven

Honneth'in tanınma teorisi söz konusu olduğunda özellikle sevgi kavramına değinmek önemlidir. Zira düşünüre göre bizler tahakkümden bağımsız toplumsal ilişkilerimizi tanınma biçimlerinden ilki olan sevgi aracılığıyla kurarız. Eş deyişle Honneth'e göre sevgi, öznelerin karşılıklı olarak birbirlerini ihtiyaç sahibi varlıklar olarak tanımladıkları ve karşılıklı tanınmanın ilk aşamasını oluşturması bakımından önemli bir tanınma biçimidir.[265] Bir tanınma biçimi olarak sevgi kavramını incelediğimizde Honneth'in, kavramı farklı boyutlarıyla ele aldığını görmek mümkündür. Düşünüre göre sevgi ile anlaşılması gereken sadece romantik bir sevgi veya sadece ebeveyn-çocuk sevgisi değil, bunların hepsini kapsayan daha bütüncül bir sevgi anlayışıdır. Honneth'e göre sevgi kavramından "*az sayıda insan arasındaki güçlü duygu bağlarından oluştuğu ölçüde tüm birincil ilişkiler anlaşılmalıdır.*"[266] Karşılıklı sevgi deneyimlerinde her iki özne de kendilerini birbirlerinin varlığına bağlılıkları ve bağımlılıkları bakımından birleşmiş bulurlar ve bu türden bir tanınma, beraberinde insanların ekonomik değiş tokuş özneleri olarak değil, sevgi özneleri olarak ele alınmasını getirir. Bu türden bir sevgi anlayışı, düşünüre göre Hegel'in anlayışıyla da örtüşmektedir; zira Hegel de sevgi ile iki kişi arasındaki cinsel içerikli bir ilişkiden fazlasını anlar. Her ne kadar Hegel, erken dönem yazılarında Romantizm akımının cinsiyetler arası duygusal bağlara yaptığı güçlü atfın etkisinde olsa da çalışmalarında bu kavramı aynı zamanda aile içindeki sevgiye uyarladığını görmek de mümkündür. Bu nedenle Hegel için sevgi, bu türden bir ilişki içinde olanların birbirlerine ihtiyaç duymaları ve birbirlerini ihtiyaç duyan varlıklar olarak algılamaları bağlamında karşılıklı tanınmanın ilk basamağını oluşturur. Dolayısıyla her iki taraf da muhtaçlık hisseden ve birbirlerine ihtiyaç duyan varlıklar olmaları bakımından birlik halindedirler. Bu türden bir sevgi ve bu türden bir tanınma ihtiyacı fiziksel olarak diğerlerinin varlığına bağlıdır. Honneth'e göre bu durumun Hegel'in formülasyonuyla dile getirilişi "*başkasında kendisiyle olmak*"[267] şeklindedir. Bu bağlamda Honneth, teorisinin sevgi üzerine olan kısmını Hegel'in aile üzerine düşüncelerini temel alarak

[265] Honneth, Tanınma, s. 159.
[266] Honneth, Tanınma, s. 159.
[267] Honneth, Tanınma, s. 159.

ve Thompson'a göre bu düşünceleri güncelleyerek oluşturmuştur.[268] Honneth bu çalışma ve güncellemede, psikanalist Donald W. Winnicott'ın nesne-ilişkisel psikanaliz yönteminden ve George Herbert Mead'in sosyal psikoloji teorilerinden de faydalanmıştır. Honneth çalışmasında, söz konusu düşünürlerin psikoloji temelli teorilerinden faydalanarak yeni doğan bebek ile ona bakan kişi arasındaki ilişkide bireyin kimliğinin nasıl şekillendiğini incelemiştir. Psikanalitik teoriden yararlanarak ve Hegel'in aileyle ilgili görüşlerini transandant ve metafizik bir bağlamdan çıkararak bunu sağlam bir temele oturtmaya çalışan Honneth, sevgiyi bu türden bir perspektifle somut ötekilere yönelik duygusal ilgi olarak tanımlamıştır.[269]

Honneth, birincil derecedeki duygusal yakınlıkların bağımsızlık ve bağlanma arasındaki dengeye bağlı olduğuna dair psikanalitik nesne ilişkileri teorisinin Hegel'inkine benzer bir yaklaşımda olduğunu iddia eder. Honneth'in ifadesiyle "*Genç Hegel'in sezgilerinin şaşırtıcı bir biçimde içinde onay bulduğu bu anlayışa, İngiliz psikanalist Donald W. Winnicott öncülük etmiştir.*"[270] Winnicott'ın çalışmaları, psikanalize yönlenmiş bir çocuk doktorunun perspektifini bizlere sunar. Çünkü Winnicott, çalışmalarıyla psikolojik davranış bozuklukları olan çocukların tedavisinde "yeterince iyi" sosyalleşme koşullarının tespiti yönünde çalışmalar gerçekleştirmiştir. Honneth'e göre onu gelenekselleşmiş bir psikanaliz yaklaşımından ayıran yön, aynı zamanda onu Hegel ve Mead'in formülleştirdiği teoriye yerleştirmemizi sağlayan iç görüdür.[271] Winnicott 1960 yılında yayımladığı "Ebeveyn-Bebek İlişkisi Teorisi" adlı çalışmasında yeni bir psikanalitik yaklaşım önermiştir. Buna göre bir bebek yaşamının ilk aylarında davranışlarında ve bu davranışların tamamlanışında tamamen ebeveynlerine ve özellikle annesine bağlıdır; ancak psikanalitik yaklaşımlar çocuğu bu bağlanma figürlerinden yalıtık bir inceleme nesnesi olarak tanımlayarak yanıltıcı bir soyutlamanın içine düşmektedirler.[272] Winnicott'ın bu önerisiyle ve bağlamında nesne ilişkileri teorisiyle başlayan süreçle birlikte psikanalitik yaklaşımlar erken çocukluk dönemi etkileşim olaylarını da araştırmaların odağına almaya başlar. Honneth söz

[268] Thompson, "Honneth", s. 177.
[269] Honneth, Tanınma, s. 147.
[270] Honneth, Tanınma, s. 163.
[271] Honneth, Tanınma, s. 163.
[272] Donald W. Winnicott, "The Theory of The Parent-Infant Relationship", **The International Journal of Psychoanalysis**, Cilt: 41, 1960, ss. 585-588.

konusu teori aracılığıyla bu süreci, çocuğun ebeveyniyle olan ilişkisinden başlatarak şu şekilde açıklar: "*Psikanalizin erken çocukluk dönemi etkileşim olaylarını odağına almasıyla, başka kişilerle kurulan duygusal bağ, başarıyla ulaşması, simbiyotik bir kendini feda etme ile kendini birey olarak ortaya koyma arasındaki bir gerilimin karşılıklı olarak sürdürülmesine bağlı olduğu bir süreç olarak açığa çıkartılır.*"[273]

Nesne ilişkileri teorisinde, ilişki patolojilerinin nedenlerine dair terapi temelli bir çözümlemeden yola çıkılarak ötekiyle başarılı bir duygusal bağın koşullarının nasıl sağlanabileceğine dair bir yaklaşım hâkimdir. Honneth nesne ilişkileri teorisini ve bu bağlamda Winnicott'ın fikirlerini, sevgiyi karşılıklı tanınmanın kökenlerinde bulunan bir etkileşim ilişkisi olarak açıklamaktaki açıklayıcı gücü nedeniyle kullanmaktadır. Honneth'e göre sevgi ile farklı türden ve temel bir toplumsal ilişkiden söz edebiliriz. Diğer ilişki biçimlerinin aksine sevgi ilişkisi, şefkat ve özen prensipleriyle şekillenir; zira "*bireylerin karşılıklı olarak bu ilişkiye getirdikleri tanınma, diğerinin bireysel ihtiyaçları ışığında esenliği için sevgi dolu bir özen göstermektir.*"[274] Nigel Thomas, Honneth'in bu ilişkileri, başta sevgi, bağlılık, güven ve simbiyoz ile kendini öne sürme arasında bir denge kurma mücadelesi olan karmaşık duygusal etkileşimlerin yeri olarak gördüğünü söyler.[275] Sevgi ilişkisi eğer karşılıklı bireyselleşme ile kırılmaya uğrayan bir simbiyotik yapıdaysa, buradaki tanınma sevgi bağlamında istenmedik türden bir tanınmadır ve sadece ötekinin bireysel bağımsızlığının tanınmasından ibarettir. Honneth'e göre "*bunun böyle olamayacağı bağımsızlığa verilen onayın, duygusal bir güvenin, ortaklaşa bir ilginin sürekliliği içine taşınması gereği üzerinden görülebilir.*"[276] Eş deyişle Honneth'e göre sevgi bağlamında tanınma hem bir bağımsızlaşmayı hem de bağlanmayı beraberinde getirmektedir. Çünkü sevgi ilişkilerinde tanınma, ötekinin serbestleşmesiyle eş zamanlı olarak duygusal bağlanmanın düalist yapısını gerektirir. "*Demek ki, tanınmaktan sevilmenin kurucu bir öğesi olarak söz ediliyorsa, bağımsızlığa karşı bilişsel bir saygı duyma değil, bağımsızlığın, bir ilgi yoluyla eşlik edilen, yani ilgi yoluyla desteklenen bir onayı kastedilir.*"[277]

---

[273] Honneth, Tanınma, s. 160.
[274] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 139.
[275] Nigel Thomas, "Love, Rights And Solidarity: Studying Children's Participation Using Honneth's Theory of Recognition", **Childhood**, Cilt: 19, Sayı: 4, 2012, s. 456.
[276] Honneth, Tanınma, ss. 178-179.
[277] Honneth, Tanınma, s. 179.

Honneth bu açıklamasını genişleten benzer bir açıklamayı, 2003 yılında Nancy Fraser ile tartışmalarını içeren *Yeniden Dağıtım mı Tanınma mı?: Politik-Felsefi Bir Teati* adlı çalışmalarında da ortaya koymuştur. Honneth'e göre anne ile bebek arasındaki ilişki, bir kişinin kendisini diğerine uyarladığı ve onun ihtiyaçlarına göre konumladığı bir ilişkidir. Bir annenin kendi yaşantısını neredeyse tamamen bebeğin ihtiyaçlarına göre düzenlemesini, bu türden bir ilişkiye örnek olarak vermemiz mümkündür. Bu ilişkideki alıcının eş deyişle bebeğin perspektifinden bakıldığında sevgi deneyimi, ihtiyaçlarını çekinmeden ifade edebileceklerine dair güveni ona sağlar.[278] Bu türden sevginin temelinde Winnicott'a göre ebeveynlik ve çocuk yetiştirme süreçlerinin varlığı kabul edilir. Bu aşamada bebek, bakımverene[279] en yüksek seviyede bağımlıdır ve düşünüre göre bu süreçte çocuklar anneleriyle mimiklerle ve ses sinyalleriyle anlaşarak öznelerarası ilişkinin iletişim öncesi aşamasını gerçekleştirirler.[280] Winnicott'ın teorisinde bu aşama, dil öncesi bir deneyimdir ve çocuğun ihtiyaçlarını sözlerle ifade edemediği bir birlik ve bir olma deneyimidir. Özellikle hamilelik aşamasında mutlak bir bağlılık söz konusudur ve anne kendisini bebekle bir görmektedir ve bebeğin kendisinin hiçbir şekilde aşamayacağı şekilde ihtiyaçlarını kendi duyarlılığında bir eksiklik olarak görür.[281] Winnicott'a göre zamanla bu mutlak bağımlılık azaldıkça anne ve çocuk kendilerini ayrı bedenlere sahip bireyler olarak gördükleri bir konstrüktif bozulmaya uğrayacaklardır.[282] Honneth, bu görüşten yola çıkarak özgürleşimin bilinçli anının bebekle annenin arasındaki bedensel kimliklenmenin dağılmasıyla başladığını iddia eder.[283] Bu aşamada anne, bebeği daha uzun süreler boyunca yalnız bırakır ve çocuk, annesinin geçici yokluğuna dayanmayı öğrenir. Winnicott'a göre bu aşamada bebeğin entelektüel gelişimi başlamıştır ve beraberinde bilişsel farkındalık kapasiteleri gelişmektedir; artık çocuk kendi egosunu biçimlendirmeye başlar ve annesinin tamamen ayrı bir varlık olduğunu anlar. Bu durum, onda bağımsızlık ve asileşmeyi başlatır. Bu zamana kadar bir zevk kaynağı olarak gördüğü anne bedenine bebek, artık

[278] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, ss. 138-139.
[279] Honneth bakımveren ifadesiyle bebeğin ebeveynlerini ve öncelikle de bebeğin normal şartlar altında ilk bağlarını kurması bakımından annesini kastetmektedir.
[280] Honneth, Tanınma, ss. 159-160.
[281] Honneth, Tanınma, s. 165.
[282] Honneth, Tanınma, ss. 165-166.
[283] Honneth, Tanınma, ss. 166-167.

ısırarak ve vurarak zarar vermek istemektedir.[284] Honneth bu durumu, çocuğun bu süreçte kendisini annesinden bağımsız bir varlık olarak dünyada tanımlamasına bağlar ve bu sürece *ego sınırlaması* adını verir. Bu süreçte çocuğun annesiyle yaşadığı bir olma duygusu, sevgi aşamasına karşılık gelir ve buradaki tanınma ise her ikisinin de kendilerini otonom varlıklar olarak tanımalarıdır. Bu süreç kişilik biçimlenmesinin ve bu çerçevede tanınmanın ilk adımları olarak kabul edilebilir.[285]

Honneth, Winnicott'ın teorisinden hareketle bebekler ve bakım verenleri arasındaki ilişkilerle başlayan bir süreç olarak belirlediği tanınma ilişkilerinin genel tanımını tarafların birbirlerini kabul ettiği veya onayladığı iki veya daha fazla taraf arasındaki bir ilişki olarak yapmaktadır.[286] Bireyin bakımını üstlenenlerle başlayan bu tanınma ilişkisi, birey için öncesinde önemli ve özel, sonrasında ise genel kategoride ele alabileceğimiz diğer insanların da yer aldığı daha geniş çevrelere doğru genişler. Bu genişleme fikri, örtük olarak tanınma ve kabul yoluyla bir bütünleşme fikrini de içerir. Honneth tanınma mücadelelerinin toplumu bir olmaya doğru ilerlettiğini iddia etmekte ve bu türden "bir olma" hâlinin, toplumdaki tüm bireylerin kendilerini gerçekleştirmeleri konusunda kabaca eşit fırsatlara sahip oldukları bir yapıyı getireceğini belirtmektedir. Aynı zamanda Honneth bunun, doğru türden tanınma ilişkilerinin elde edildiği bir topluma ulaşmaya yönelik kolektif girişimlerle mümkün olabileceğini ve sonuç olarak toplumsal adaletin elde edileceğini söylemektedir.[287]

Özetlememiz gerekirse Honneth'e göre sevgi bağlamında tanınma, gelişimsel olarak saygı ve değer biçimlerinden önce ortaya çıktığı için özel bir öneme sahiptir. Bir başka deyişle, birey tanınmanın diğer iki boyutundan önce sevgiyi deneyimlemektedir.[288] Honneth'e göre birey tanınmayla ilgili ilk deneyimini birincil bakım verenlerinden gördüğü sevgiyle şekillendirir ve sonrasında yakın aile üyelerinden arkadaşlara ve diğer bakım verenlere kadar giderek genişleyen bir çevre içerisinde tecrübe eder. Thompson'a göre Honneth için bu genişlemenin katı sınırlarının olduğunu söylemek mümkündür.[289] Örneğin Honneth'e göre tanınmanın

[284] Honneth, Tanınma, ss. 168-170.
[285] Honneth, Tanınma, ss. 166-170.
[286] Honneth, Ganahl, The I in We, s. 80.
[287] Thompson, "Honneth", s. 177.
[288] Honneth, Tanınma, s. 178.
[289] Thompson, "Honneth", s. 177.

sevgi boyutunun tüm insanlığa gösterilmesi mümkün değildir; çünkü bu türden bir sevgi, az sayıda insan arasındaki güçlü duygusal bağlardan oluşur.[290] Dolayısıyla sevgi, bu boyutuyla bizim için önemli olanlarla sınırlıdır.[291]

3.2.2. Haklar ve Öz-saygı

Tanınmanın sevgi boyutu, tanınmanın ikinci basamağı olarak adlandırabileceğimiz saygı ve bağlamında haklar boyutuyla yakından ilişkilidir. Sevgi, haklar boyutuyla bireysel bir bağlamdan toplumsal bir bağlama geçerek kapsamlı ve tümel bir hâl alır. Bu nedenle Honneth, Tanınma Uğruna Mücadele'de öz-saygı ve hakları tartıştığı bölüme, tanınmanın bu biçiminin sevgiyle ilişkisini tanımlayarak başlama ihtiyacı duymuştur. Honneth'e göre sevgi bağlamında tanınma, sevilen kişinin bağımsızlaşmadan sonra da ilgisini sürdüreceği konusunda duygu zemininde yer alan güvene bağlı görünmektedir. Bu nedenle Honneth'te tanınmanın sevgi biçimi ötekinin serbest bırakıldığı, bu serbest bırakılmayla birlikte duygusal bağlanmanın ortaya çıktığı ve sevmenin özneye bağlı olduğu ikili bir süreçle karakterize edilir.[292] Bu boyutuyla sevginin kurucu unsuru olarak tanınmadan söz edildiğinde kastedilen "özen" ile desteklenen ve yönlendirilen bağımlılığın olumlanması anlaşılır. "*Demek ki, tanınmaktan sevilmenin kurucu bir öğesi olarak söz ediliyorsa, bağımsızlığa karşı bilişsel bir saygı duyma değil, bağımsızlığın, bir ilgi yoluyla eşlik edilen onayı kastedilir.*"[293] Bu bağlamda Honneth'e göre sevgi ilişkilerinin birincil ilişkilerin toplumsal çemberinin dışına çıkarılarak daha geniş kitlelere ulaştırılması, istence ve isteğe bağlı değildir. Bu açıdan bakıldığında sevgi ahlaki tikelciliğin öğelerine sahip görünmekle birlikte yine de Honneth'e göre Hegel, sevgi kavramsallaştırmasında etik yaşamın yapısal özünün bulunduğu konusunda haklıydı. "*Haklıydı, çünkü öncelikle,*

[290] Honneth, Tanınma, s. 159.
[291] Bununla birlikte Honneth *Sayılmama* adlı çalışmasının "Adalet ve Sevgi Arasında. Ahlaki Uyuşmazlıklar Alanı Olarak Aile" başlıklı bölümünde bu konuyla ilgili daha fazla ayrıntıyı okuyucularına sunmuştur. Thompson'a göre Honneth'in daha yakın tarihli bu çalışmasında, ailenin sevgi dışındaki tüm ilişki biçimlerinden arındırılmış bir alan olmadığını kabul etmesi kayda değer bir farklılaşmadır. Adı geçen çalışmasında Honneth, bu yaklaşım yerine aile üyelerinin sevgi ilişkileriyle birleştiği ve aynı zamanda birbirlerine karşı sahip oldukları ahlaki yükümlülükleri belirlemeye çalıştıkları sevgi ve adalet arasındaki bir 'gerilimi' ikame etmesi yönünde yorumlanabilmesi açısından önemlidir. Axel Honneth, Disrespect, s. 146.
[292] Honneth, Tanınma, s. 178-179.
[293] Honneth, Tanınma, s. 179.

karşılıklı arzulanan sınırlama ile oluşan, simbiyotik olarak beslenen bağ, kitleleri kamusal yaşama özerk olarak katılmak için vazgeçilmez bir temel olan bireysel öz-güvene kavuşturur."[294] Bu bağlamda sevgi, bizim duygu ile ilişkili yönümüze gönderimde bulunurken haklarla ilişkili tanınma, kişisel otonomimizin bizi yasalar tarafından korunması gereken özgür bireyler olarak tanımladığı bilişsel yönümüze vurgu yapmaktadır.[295] Dolayısıyla tanınmanın sevgi biçiminden hareketle ikinci biçimi, diğer bir ifadeyle öz-saygı ve hukuk ile ilişkisi bağlamında haklar biçimi, bu ilk biçimle ilişkisi ve farklılıkları bağlamında ortaya çıkar. Honneth'e göre sevginin tanınma biçiminden haklar biçimi, önemi olan her bakımdan ayrılmakla beraber bu iki etkileşim alanı, "*öncelikle bir ve aynı toplumlaşma kalıbının iki tipi olarak kavranmalıdır, çünkü hiçbirinin mantığı karşılıklı tanınmanın aynı mekanizmasına başvurmadan uygun biçimde açıklanmaz*."[296]

Hegel ve Mead'e göre haklar söz konusu olduğunda; ancak başkalarına karşı hangi türden normatif yükümlülüklere uymamız gerektiğini anladığımızda kendimizi hakların taşıyıcıları olarak anlamamız mümkündür. Bu bağlamda toplumun diğer üyelerini hakların taşıyıcısı olarak tanıyan bir "genelleştirilmiş öteki"nin normatif perspektifinden kendimizi "tüzel kişi" olarak kavramamız mümkün olur. Bu noktada Mead'in "genelleştirilmiş öteki" [297] kavramının anlaşılması açısından kitabın önsözünü de yazan Charles W. Morris'in kavrama dair tanımı, faydalı olacaktır:

> *Bireyin grubun konumunu alma, kendi dürtülerini yargılama, çıkarlarını toplumsal refah açısından onaylama ve hatta başkalarının mutluluğunu kendi arzularının nesnesi haline getirme araçlarını keşfetmekti. Hume, mekanizmayı sempati içinde ararken Adam Smith bunu ahlaki duygular kavramında detaylandırdı, Mill ve Bain ise mekanizmayı fikirlerin çağrışımı doktrininde aradı.*[298]

Dolayısıyla Mead bir toplumsal grup söz konusu olduğunda, bu grubun üyesi olan bireyler için, içinde bulundukları grubun, kendi doğasında bulunan organize bir öteki, genelleştirilmiş bir öteki olarak ifade edilebileceğini söyler. Mead'in

---

[294] Honneth, Tanınma, s. 179.
[295] Honneth, Tanınma, ss. 190-191.
[296] Honneth, Tanınma, ss. 179-80.
[297] Mead'in "generalized other" kavramı Türkçeye genelleşmiş veya genelleştirilmiş öteki olarak çevrilmektedir.
[298] Charles W. Morris, George Herbert Mead, "Introduction", **Mind, Self, And Society: From The Standpoint of A Social Behaviorist**, (Ed. Charles W. Morris), University of Chicago Press, Chicago, 1985, s. xxiv.

örneklerinden yola çıkarak çocuk ve top oynadığı takımı arasındaki ilişki, bu türden bir ilişkidir. Örneğin bir çocuk, olayları anonim eş deyişle diğerinin bakış açısından görerek başkalarının niyetlerini ve beklentilerini görselleştirebilir ve kendisini diğer grupların bakış açısından, "genelleştirilmiş öteki"nin bakış açısından görebilir. Genelleştirilmiş ötekinin tutumu, daha büyük topluluğun tutumudur. Bu bağlamda Mead'e göre; "genelleştirilmiş öteki", toplumla bağlantı kurmamızı sağlayan araçtır.[299] Hegel, tıpkı sonrasında Mead'in de benimsediği gibi hukuk ilişkisini tanınmanın bir biçimi olarak kavramasını sağlayan bağlantıyı *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin üçüncü cildi olan *Tin Felsefesi* başlıklı çalışmasında şu şekilde açıklamıştır:

> *Devlette (...) insan, rasyonel bir varlık, özgür bir kişi olarak kabul edilir ve muamele görür; ve birey kendi yanında, özbilincinin doğallığını aşarak ve bir evrensele, kendinde ve kendi için olan bir iradeye, yasaya itaat ederek kendini bu tanıma layık kılar; böylece başkalarına karşı evrensel olarak geçerli olan bir tarzda davranır, onları -başkalarının kendisini nasıl tanımalarını istediği şekilde- özgür olarak kişi olarak kabul eder.*[300]

Bu çerçevede söz konusu tanınma biçimi, bireylerin birbirlerini aynı yasal düzenin otoritesine tabi eşit yurttaşlar olarak kabul ettiği Hegel'in devlet anlayışıyla ilişki içerisindedir. Bununla birlikte Honneth'in saygı ve haklar ilişkisine dair yaklaşımında; saygı bir bireyin, diğerinin rasyonel otonomi kapasitesini kabul ettiği ve böylece kendi hayatından sorumlu olma hakkını kabul ettiği bir ilişki olarak kabul edilmektedir.[301] Honneth bu hususta bir adım daha ileri giderek ve Kant'a göndermede bulunarak ötekine saygı duyan kişinin ötekinin çıkarlarına gereken ağırlığı verebilmesi için öz-sevgisinden fedakârlık etmesi gerektiğini ifade eder.[302] Dolayısıyla Honneth'e göre bir başkasına saygı duymak için birey, kendi arzularına ket vurup bencil eylemlerini sınırlayabilmelidir.[303] İnsanlar otonom varlıklar olarak tanındığında aynı zamanda eylemlerinden ahlaki açıdan sorumlu varlıklar olarak da kabul edilirler ve haklar bağlamında tanınma ötekini nesne olarak değil hakları olan otonom bir insan olarak tanıma noktasında gerçekleşir.[304]

---

[299] Morris, Mead, "Introduction", ss. 154-155.
[300] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, **Hegel's Philosophy of Mind**, (Ed. M. J. Inwood, Çev. Arnold V. Miller, William Wallace), Clarendon Press ; Oxford University Press, Oxford; New York, 2010, s. 159.
[301] Thompson, "Honneth", s. 177.
[302] Immanuel Kant, **Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals**, Bobbs-Merill, Indianapolis, 1785, ss. 17-18.
[303] Honneth, Ganahl, The I in We, s. 85.
[304] Honneth, Tanınma, s. 183.

Honneth tüm insanlar için geçerli olan, saygıya değer yönün insanların kendi özgürlüğünü serimleyebilecek eşsiz niteliklere sahip olması olarak tanımlar. Honneth, insanların birbirlerini hakların taşıyıcıları olarak kabul edip saygıyla davrandığı bir yapıyı önerir. Bu tanınma tarzının içinde yer aldığı kurumsal çerçeve, özellikle modern devlette bulunan haklar, eş deyişle hukuk sistemidir.[305] Honneth'e göre bu hakları, temelinde üçlü bir yapıda ele almak mümkündür:

> *Birinci kategoriyle, kişiyi, kendi özgürlüğü, yaşamı ve mülkü bakımından devletin yetki dışı müdahalelerinden koruyan negatif haklar, ikinci kategoriyle, kamusal istencin oluşturulması sürecine katılımı açısından kişinin tasarrufunda olan pozitif haklar ve sonuncu olarak da üçüncü kategoriyle, temel metaların dağıtımından adaletli biçimde pay almasını sağlayan pozitif haklar ve sonuncu olarak da üçüncü kategoriyle, temel metaların dağıtımından adaletli biçimde pay almasını sağlayan pozitif haklar kastedilir.*[306]

Bunlardan ilki medeni haklar bağlamındadır ve bizim özgürlüğümüzü garantiler. İkincisi politik haklardır ve bu haklar bizim topluma, yönetime katılımımızı sağlar. Üçüncüsü ise toplumsal haklardır ve bu haklarla bireylerin temel esenlikleri, iyilikleri sağlanır. Bu çerçevede bireyin hak iddialarının hukuki bağlamda tanınması, öz-saygı bağlamında geliştirdiği politik topluluğa tam bir üyelik, bu aşamayla mümkün olur.[307] Elbette Honneth, çağdaş insan hakları öğretilerinin, belirli devletlerin hukuk sistemleriyle sınırlı olmaktan ziyade, bu tür hakların kapsamının evrensel olduğunu gösterdiğinin farkındadır. Honneth, *Sayılmama* adlı çalışmasında bu öğretiler ışığında, "*herkes için haysiyetli bir insan hayatını garanti altına alan evrensel hakları insanların kendilerinin verebileceği varsayılmaktadır*"[308] der.

Honneth'e göre öz-saygıya sahip olmak, bireyin "ahlaki açıdan sorumlu" bir fail olarak daha doğrusu Habermas'ın söylemsel irade oluşumu olarak adlandırdığı türden bir kamusal müzakereye katılmaya muktedir biri olarak tanınmasıdır.[309] Bireyin saygı bağlamındaki bu öz-ilişkisine yasal haklar açısından örgütlenmiş olan tanınma kalıpları aracılık eder. Honneth'e göre hukukun bireyin öz-saygı bağlamında tanındığı bir yapısının ortaya çıkması için gerekli bir yapıyı tanımlamak mümkündür. Hukukun tekil tüzel kişinin bireysel haklarının sadece toplumsal statü bağlamında belli

[305] Thompson, "Honneth, Axel", ss. 177-78.
[306] Honneth, Tanınma, s. 191.
[307] Honneth, Tanınma, s. 191.
[308] Honneth, Disrespect, s. 209.
[309] Anderson, "Translator's Note", s. xv.

zümrenin üyelerine ve eşitsiz biçimde değil de, ilkece özgür varlıklar olarak tüm insanlara eşit biçimde tanındığı ve bu bağlamda bireyin kendisinin de otonom yargı biçimlendirme yetisi olan, eş deyişle yasaların nesnesi olduğu kadar yasaların yapıcısı da olan bir yapıda tanındığı bir yaklaşım ancak böylesi bir hukuk yapısını ortaya çıkarabilir.[310] Honneth, haklara sahip olmanın öz-saygı için ne denli önemli olduğunu açıklamak üzere "*Joel Feinberg'in hakların tanınmasının ahlaki önemini göstermek için geliştirmiş olduğu*" [311] bir düşünce deneyinden faydalanır. Honneth'e göre Feinberg'in "Hakların Niteliği ve Değeri" adlı çalışmasındaki düşünceleri, hukuki tanınmanın, öz-saygının kazanımıyla arasındaki kavramsal bağı göstermek için önem arz etmektedir.[312] Feinberg düşünce deneyine toplumsal olarak kurumsal haklarla tanışmamış bir topluluk olmasına rağmen üst düzey bir hayırseverlik ve karşılıklı özenin hüküm sürdüğü "Nowheresville" adını verdiği kurmaca bir topluluk tasarlayarak başlar. Dolayısıyla modern hukuk devletlerinde, hukukileştirilmiş talepler yoluyla yardım ve saygı olarak elde edilen haklar, "Nowheresville"de fedakârlık ve tek taraflı bir ödev duygusu neticesinde gerçekleşmektedir. Honneth'e göre Feinberg bu düşünce deneyiyle, "*bu kurmaca toplulukta tüm bu ahlaki pratik zenginliği içinde yine de noksan olan şeyin ne olduğunun bir analiziyle, bireysel hakların birey için sahip olduğu değeri ortaya koymak ister."*[313] Feinberg haklar kavramının evrensel temel haklar anlamında tanındığı bağlamda bu boşluğu doldurabileceğini ve bireysel haklar olmadan yaşamanın, toplumun üyelerinin tekil anlamda öz-saygıya sahip olmalarına engel olduğunu şu sözleriyle ifade eder:

> *Haklara sahip olmak, (...) ayağa kalkmamızı, başkalarının gözlerinin içine bakmamızı ve temel bir şekilde herhangi biriyle eşit hissetmemizi sağlar. Kendini hakların sahibi olarak düşünmek, aşırı derecede gururlu olmak değil, başkalarının sevgisine ve saygısına layık olmak için gerekli olan asgari öz saygıya sahip olmaktır. Aslında, kişilere saygı (...) sadece haklarına saygı olabilir, öyle ki biri olmadan diğeri olamaz. Ve 'insan onuru' olarak adlandırılan şey, basitçe iddiaları ileri sürmek için tanınabilir kapasite olabilir.*[314]

Honneth bu alıntıda göstermeye çalıştığımız Feinberg'in düşünce çizgisinin, belirsizliklerden ve çelişkilerden muaf olmadığının farkında olmakla birlikte Mead'in

---

[310] Honneth, Tanınma, s. 197.
[311] Honneth, Tanınma, s. 197.
[312] Joel Feinberg, "The Nature and Value of Rights", **Rights, Justice, And The Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy**, Princeton University Press, Princeton, 2016, ss. 143-155.
[313] Honneth, Tanınma, s. 198.
[314] Feinberg, "The Nature and Value of Rights", s. 151.

teorisine iyi bir temel kazandırması bakımından değerli bulur. Mead'in teorisi ve Feinberg'in yaklaşımının senteziyle bireysel haklara sahip olmanın toplumsal bağlamda kabul gören taleplerde bulunabilme imkânı yarattığı bir yapıya ulaşılabilir. Honneth'e göre bu haklar, tekil özneyi meşru bir eylemlilik imkânı ve fırsatıyla donatır. Bu fırsat sayesinde öznenin diğerlerinden saygı gördüğü bir yapı ortaya çıkar. "*Haklara, öz-saygının biçimlenmesini olanaklı kılma gücünü veren şey, onlara sahip olanları, etkileşim eşleri tarafından algılanabilecek şekilde eyleme yetkili kılmaları sayesinde sahip oldukları kamusal karakterdir.*"[315] Honneth'e göre bunun nedeni bireyin isteğe bağlı bir biçimde hak iddiasında bulunabilmesinin, ona sembolik bir ifade aracı sağlayarak bu durumun toplumsal etkisinin, ona dolaylı bir biçimde ahlaki bağlamda sorumlu tutulabilir kişi olarak evrensel tanınmaya ulaştığını göstermesidir.[316] Honneth'e göre tüm bu bilgilerin ışığında, haklar bağlamında "öz-saygı"nın tanımı şu şekilde yapılabilir: "*Bir özne, hukuki tanınma deneyiminde kendisini kendi topluluğunun diğer tüm üyeleriyle, söylemsel bir istenç biçimlenmesine katılım yetkisi veren özellikleri paylaşan bir kişi olarak görebilir. Kendini bu şekilde olumlayıcı olarak kendisiyle ilişkilendirme olanağına da 'öz-saygı' diyebiliriz.*"[317]

3.2.3. Dayanışma ve Öz-değer

Bireysel bir bağlamda veya az sayıda kişi arasındaki ilişkilerden olan sevgiyle başlayan tanınma süreci, en geniş kapsamına kitleleri kapsayan bir tanınma türü olan dayanışmayla ulaşır. Bu çerçevede Hegel, "etik yaşam" kavramıyla Mead ise "demokratik iş bölümü" yaklaşımıyla karşılıklı tanınma biçimlerinin iki basamağı olan sevgiden ve haklardan daha ileri bir biçimi daha kabul ederler. Honneth'e göre her iki isim de bu tanınma biçimi için farklı betimlemeler seçmiş olmakla birlikte dayanışmanın işlevi konusunda büyük ölçüde aynı fikirdedirler:

> *Sağlıklı bir öz-ilişkiye ulaşabilmek için, insan özneleri duygusal ilgi ve hukuki tanınma deneyimi dışında onların kendi somut özellikleri ve yetkileriyle olumlayıcı olarak devamlı ilişkilenmelerini sağlayacak şekilde sosyal değer görmeye ihtiyaç duyarlar. Hegel'in Jena yazılarında böyle bir karşılıklı değer vermeye ait tanınma ilişkisini 'etik-yaşam' kavramı adlandırmıştır. Buna karşın*

[315] Honneth, Tanınma, s. 199.
[316] Honneth, Tanınma, ss. 199-200.
[317] Honneth, Tanınma, s. 200.

> *Mead'te aynı tanınma biçimi için Hegel'deki gibi salt biçimsel bir kavram değil de, halihazırda kurumsal olarak somutlaştırılmış eşgüdümlü iş bölümü modeli karşımıza çıkar.*[318]

Bu bağlamda Honneth'in dayanışma çözümlemesinin başlangıç noktası, saygının, değerden; dolayısıyla hakların, dayanışmadan ayrılmasıyla şekillenir. Çünkü Honneth'e göre modern hukuk ilişkisinin evrensel temel ilkesini yeniden inşası, ancak "*hukuki tanınmanın, öznelerin kendi somut özelliklerinin, sosyal olarak tanımlanmış değerlere göre tanındığı sosyal saygı gösterme biçimlerinden*"[319] ayrılmasıyla gerçekleştirilebilir.

Haklar bağlamında öz-saygı, kişinin kendini diğer herkesle aynı statüye ait olarak hissetmesini içerirken dayanışma bağlamında öz-değer ise birini benzersiz ve 'özel' yapan şeyin ne olduğu hissini içerir. Bu bağlamda diğerlerinden ayıran şey değerli bir şey olmalıdır, eş deyişle "*kendimi tanımlamak, diğerlerinden farklılığımda neyin önemli olduğunu bulmak demektir.*"[320] Anderson'a göre, sunacak değerli bir şeyin olmadığı duygusuna sahip olmak, kendi kimliğine dair bir duygu geliştirmek için herhangi bir temelden yoksun olmaktır ve bu yönüyle, bireysellik ve öz-değer bağlantılıdır. Honneth, bireysellik ve tikellik hususunda Hegel'in çalışmasının çığır açıcı olmasına rağmen, ilgili tanıma tarzını aşırı genişletilmiş bir romantik aşk anlayışı açısından anlamaya yönelik talihsiz bir eğilim tarafından gölgelendiğini iddia eder. Bu nedenle Honneth, bunun yerine Mead'in kişisel kimlik tartışmasına odaklanır.[321] Bu tartışma bağlamında Mead, kendini bir birey olarak diğerlerinden ayırmanın temelinde başkalarından neyi daha iyi yaptığımıza dair duygularımızın yer aldığını söyler. Mead, Honneth'in de dayanışma anlayışını ortaya koyarken etkilendiği bu savını *Zihin, Benlik ve Toplum* adlı kitabında şu şekilde ifade eder:

> *Bir şeyi diğerlerinden daha iyi yapabileceğimizi göstermekten memnuniyet duyduğumuzu ima etmek çocukça görünebilir. Böyle bir durumu örtbas etmek için çok uğraşırız; ama aslında bu durumdan büyük ölçüde memnunuzdur. Çocuklar arasında ve ilkel topluluklar arasında bu üstünlükler övülür ve insanlar bunlarla övünür; ama daha gelişmiş gruplarımız arasında bile, kişinin benliğini gerçekleştirmesinin temel yolları olarak vardırlar ve bizim bencil ya da ben-merkezli kişinin ifadesi olarak adlandırdığımız şeyle özdeşleştirilmemelidir.*[322]

---

[318] Honneth, Tanınma, s. 201.
[319] Honneth, Tanınma, s. 202.
[320] Charles Taylor, **The Ethics of Authenticity**, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1992, s. 35.
[321] Anderson, "Translator's Note", s. xvi.
[322] George Herbert Mead, **Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist**, (Ed. Charles W. Morris), University of Chicago Press, Chicago, 1985, s. 205.

Mead'in söz konusu tespitiyle ilgili en belirgin sorun, bu bireysel üstünlüklerin veya yeteneklerin bir taraftan kişinin kendini gerçekleştirmesi için bir gereksinim olmasıyla birlikte diğer taraftan toplumsallaşma hususunda yaratabileceği dezavantajdır. Çünkü tüm bireylerin yeteneklerini geliştirme veya ortaya çıkarma konusunda eşit imkânlara ve şansa sahip olması pek gerçekçi görünmemektedir. Bu nedenle Mead, modern endüstriyel toplumlardaki iş bölümüne odaklanarak eş deyişle bireylerin üstün olacakları işlevsel rollerini bulmalarına izin vererek bu 'üstünlük duygusunu' demokratikleştirmeye çalışır.[323] Mead bu hususu bir örnekle açıklar: "*Eğer birinin gerçek bir üstünlüğü varsa, bu, belirli işlevlerin yerine getirilmesine dayanan bir üstünlüktür. Kişi iyi bir cerrah, iyi bir avukattır ve üstünlüğünden gurur duyabilir - ama bu, onun kullandığı bir üstünlüktür. Ve bunu, ait olduğu toplulukta fiilen kullandığında,* (…) *bencillik unsurunu kaybeder.*"

Honneth'e göre Mead'in bu yaklaşımındaki bir diğer temel eksiklik ise her işin veya herhangi bir işte yetenekli olmanın doğrudan bir kendini iyi hissetme veya üstünlük hissi yaratamayacağıdır. Honneth'e göre modern toplumda bir kişinin yaptığı işte kendini iyi hissetmesi, sadece o işte iyi olması veya o işin topluma hizmet ettiği hissinin ötesinde o işe kültürel olarak atfedilen değerle de ilişkilidir. Dolayısıyla modern kapitalist bir toplumda ev işlerini yapmak veya çocuk yetiştirmek için evde kalan bir eş ile bir şirketin yöneticisi ortak iyiye aynı katkıyı yaptıkları yönünde bir başarı hissini yaşayamazlar. Aynı kişisel başarıya sahip olma hissini yaşamadıkları sürece bu türden iş bölümüne dayalı bir kendini gerçekleştirme ilişkisi toplumun kültürel değer yargılarıyla bağlantılı olarak problematik bir yapıyı da beraberinde getirecektir. Bu anlamda, öz-değer için toplumsal koşullar, topluma değerli bir katkı olarak sayılması gerekenin ne olduğuna dair hâkim anlayış tarafından belirlenir.[324] Ona göre bu anlayış, tarihsel olarak değişkenlik gösterir ve bu nedenle değerin "*sosyal erimi ve simetrisinin ölçüsü, sosyal olarak tanımlanmış dünya ufkunun çoğullaştırılmasının derecesine olduğu kadar, onun içinde öne çıkan kişilik ideallerinin karakterine de bağlıdır.*"[325] Honneth bu bağlamda değerin bir bireyin toplumdaki konumuna bağlı olmadığını ve bu konumların korunmasının eşit ölçüde hukuki güvence sunulduğu bir yapının toplumsal değer vermenin tüm unsurlarını bir

[323] Anderson, "Translator's Note", s. xvi.
[324] Honneth, Tanınma, ss. 207-10.
[325] Honneth, Tanınma, s. 203.

araya getirmekte başarısız olduğunu söyler. Çünkü sözü geçen diğer boyutlar, toplum üyelerinin kendilerini birbirlerinden ayırt ettikleri özellik ve yetileri işaret etmektedir. Honneth'e göre "*kişi tam da başkalarıyla onlardan farksız olarak paylaştığı değil de, paylaşmadığı performanslar üzerinden tanınırsa kendisini 'değerli' olarak hissedebilir.*"[326] Honneth bununla birlikte kendini gerçekleştirmenin çeşitli biçimlerine atfedilen değerin ve hatta ilgili özelliklerin ve yeteneklerin tanımlanma biçiminin temel olarak her tarihsel durumda toplumsal hedeflerin baskın yorumlarına bağlı olduğunu da ekler.[327] "*Değeri iş bölümüne değil, belirli bir kültürün değerlerinin ufkuna yerleştirerek Honneth, öz-değer koşullarını, daha önceden ortak iyinin katılımcısı olmaktan karalananların tanınması için bir tartışma ve kültürel mücadele alanı olarak tasarlama olasılığını açar.*"[328] Honneth'e göre bunun anlamı modern toplumlarda sosyal değer verme ile değer ilişkileri farklı grupların, sembolik güç aracılığıyla ve genel amaçlara atıfta bulunarak yaşam tarzlarıyla bağlantılı yeteneklerin değerini yükseltmeye çalıştığı sürekli bir mücadeleye tabi olmasıdır.[329] Thomas'a göre *"o halde dayanışma, ortak hedeflere sahip bir grup içinde daha kolay elde edilir; daha büyük zorluk, bu dayanışmayı, karşılıklı olarak birbirinin özel değerinin tanınmasına dayalı olması gerekliliği gibi, daha geniş bir topluma yaymaktır.*"[330]

Bu bağlamda Honneth'e göre hem Mead'in iş bölümü fikriyle hem de Hegel'in "etik-yaşam" kavramıyla sunmuş olduğu öneriler, normatif olarak eşgüdümlü bir yapıdadır; çünkü "*her ikisi de çözüm modellerinde, sosyal amaçların, temelde her bireyin belli bir sosyal konum derecesine erişme fırsatı elde edeceği kadar karmaşık ve zengin bir yorum süreci içinden geçtiği sosyal bir dünya düzeni tahayyül etmiştir.*"[331] Dolayısıyla tanınmanın dayanışma biçimiyle ilişkisi bağlamında Hegel'in "etik-yaşam" anlayışı ve Mead'in demokratik iş bölümü fikrinin bir diğer ortak yönü olan bu kavrayış, Honneth'e göre sadece belirli bir değer topluluğu biçimini kategorize ettikleri anlamına gelmektedir. Mead böylesi bir değer topluluğunun normatif açıdan

[326] Honneth, Tanınma, s. 208.
[327] Honneth, Tanınma, s. 209.
[328] Anderson, "Translator's Note", s. xvii.
[329] Honneth, Tanınma, s. 210.
[330] Thomas, "Love, Rights and Solidarity", s. 457.
[331] Honneth, Disrespect, s. 212.

oldukça iddialı olduğunu ve içinde tanınmanın değer biçen her bir biçiminin zorunlu olarak alınması gerekeceğini söyler.[332] Hegel ise bir toplumun kültürel öz-anlayışını oluşturan değer ve hedefler konusunda daha kapsamlı bir anlayışı benimser.

Honneth, bu iki yaklaşım yerine her ikisinin de üst kategorisi olarak kabul edilmesi gereken daha geniş ölçüde bir öz-değer kazanım alanını "dayanışma" kategorisiyle betimler. Honneth'e göre dayanışmanın, tanınma teorisinde özneler-arası ilişkiye atıfta bulunan yapısı bağlamında bu tanınma biçiminden ilk önce anlaşılan "*öznelerin -onlar kendi aralarında birbirlerine simetrik bir biçimde değer biçtikleri için- karşılıklı olarak kendi farklı yaşam yollarına karşı sempati duyduğu bir etkileşim ilişkisidir.*"[333] Ancak "biriyle dayanışma içinde olmak" bu bağlamda sempati duygularıyla eş tutulsa da, Honneth'e göre gerçek anlamda "dayanışma"dan ancak bazı ortak ilgi, çıkar veya değerin söz konusu olduğu durumlarda söz edilebilir. Anderson'a göre Honneth'in dayanışma kategorisiyle erişmek istediği anlam, "*çıkarların toplu olarak savunulmasından veya bireylerin politik entegrasyonundan çok, sosyal değerin atfedildiği açık, çoğulcu, değerlendirici bir çerçevenin varlığıdır.*"[334] Dolayısıyla Honneth'e göre dayanışmanın gerçekleşeceği iyi bir toplum, ortak değerlerin toplumun üyesi olan bireylerin kaygılarıyla eşleştiği, bireylerin kendini gerçekleştirebilmeleri için gerçekten imkân bulabildikleri ve bireylerin ortak iyiye yaptıkları katkılarıyla değer kazanma imkânı bulabildikleri bir yapıyı ihtiva etmelidir.[335] "*Bir toplumun her üyesinin kendine saygı duyabileceği bir konumda olduğu ölçüde, bir toplumsal dayanışma durumundan söz edilebilir.*"[336] Anlaşılacağı üzere "dayanışma", "haklar" alanından farklı olarak toplulukçu bir tikellik momenti taşır. Bu bağlamda hangi değerlerin topluluk tarafından benimsendiği olumsal, toplumsal ve kültürel çekişmeler neticesinde değiştirilebilir yapıdadır ve bu yönüyle hukuki ilişkilerin ayırt edici özelliği olan evrensellikten yoksundur.[337]

---

[332] Honneth, Tanınma, s. 202.
[333] Honneth, Tanınma, ss. 212-13.
[334] Anderson, "Translator's Note", s. xvii.
[335] Anderson, "Translator's Note", s. xvii.
[336] Honneth, The Struggle for Recognition, s. 129. Kitabın Türkçe çevirisinde bu kısım "Bir toplumun her üyesi kendi kendisine belli bir biçimde değer takdir ettiği ölçüde, söz konusu olan sosyal dayanışmanın geleneksellik-sonrası bir durumudur" şeklinde geçmektedir, bu nedenle İngilizce çevirisi tercih edilmiştir.
[337] Anderson, "Translator's Note", s. xvii.

Anderson'a göre Honneth'in tanınmanın biçimleri ve özellikle de dayanışma ve öz-değer bağlamındaki konumu, onun teorisini farklılık politikası teorilerinden ayırmaktadır. Bununla birlikte Honneth, tanınma mücadelelerinde değer boyutunu merkeze alarak toplumsal aşağılama kalıplarını sona erdirmeyi ve yeni ayırt edici kimlik biçimlerini mümkün kılmaya çalışması bakımından farklılık politikası savunucularıyla ortak bir amacı paylaşır. Ancak onun teorisini farklı kılan yön, bireyin değerini belirleyen şeyin ortak ve paylaşılan projeye katkısı bağlamında ortaya çıkmasıdır. Bu bağlamda, örneğin azınlıkların aşağılayıcı kültürel imajlarının ortadan kaldırılması ve onlara değer sağlanması, bu azınlıkların öz-değer oluşturması için yeterli koşul değildir; böylesi bir gelişme sadece bu grupların üyelerinin daha sonra topluluğa katkı sunarak öz-değer oluşturabilecekleri koşulları sağlar. Dolayısıyla çağımızda bazı farklılık politikalarının açmaza düştüğü konu olan bireye sadece bir grubun üyesi olduğu için değer vermeye ve bu değer vermenin neticesinde sorunun çözüleceğine dair yaklaşım, modern değer anlayışının "bireyselleştirilmiş" karakterini yakalamaktan ziyade zümre temelli onur anlayışının modern öncesi kullanımına dönmek anlamına gelecektir. Honneth'in modern toplumların bireyselleşmiş bağlamdaki değer anlayışına dair yazdıklarını tekrar hatırlamamız gerekirse:

> *Bu nedenlerle, dayanışma, modern toplumların koşulları altında bireyselleşmiş (ve özerk) öznelerin arasındaki simetrik değer verme ön koşuluna bağlıdır (...) Bu tür ilişkiler 'dayanışmacı' olarak adlandırılabilir, çünkü karşıdaki kişide bana karşı yalnızca edilgen bir hoşgörü değil, aynı zamanda bireysel olarak özgül olana duygusal olarak bir sempati de uyandırır. (...) 'Simetrik', daha çok her öznenin kolektif bir hiyerarşi derecelendirmesi olmadan kendisini kendi performansları ve yetileri üzerinden toplum için değerli olarak deneyimleme fırsatını elde etmesi anlamına gelmelidir.*[338]

Dolayısıyla bu bakımdan, böylesi bir anlayış, çağı yakalamaktan veya ilerisine geçmekten ziyade gerici bir yön taşımaktadır. Bu bağlamda Honneth, toplumu oluşturan her bir bireye değer vermenin referans noktasını, yalnızca bir alt kültürün değil, tüm topluluğun ve toplumun kabul ettiği değerlendirme çerçevesi olduğu hususunda ısrarcıdır.[339] Anderson, Honneth'in teorisinde topluluğun sınırlarını tam olarak neyin belirlediği konusunda bir belirsizlik söz konusu olmakla birlikte esas problemin, eş deyişle "*çoğulcu ve hareketli toplumlarda, kişinin kendi alt kültürünün*

[338] Honneth, Tanınma, s. 215.
[339] Anderson, "Translator's Note", ss. xvii-xviii.

dışından gelen sistematik bir aşağılama karşısında öz-güvenini korumasının"[340] olanaksızlığı probleminin tespit edilmesini önemli bir adım olarak görür. Bu bağlamda Honneth'in "dayanışma" anlayışı bağlamındaki toplumsal ilişkiler, toplumsal değerler "*uğruna edilen bireysel rekabetin acıdan muaf, yani sayılmama deneyimleriyle yara almamış bir şeklinin belirdiği ufku böylece ilk olarak açığa çıkarabilir.*"[341]

3.2.4. Sayılmama ve Sosyal Çatışmaların Ahlaki Mantığı Üzerine

Honneth sayılmama hususundaki çözümlemesine Hegel'in ve Mead'in yanıt vermediğini iddia ettiği bir soruyla başlar: "*Sayılmama deneyimi insan öznelerinin duygusal yaşantılarında nasıl olup da böylesine, sosyal direniş ve çatışmaya, hatta tanınma uğruna bir mücadeleye güdüleyebilecek kadar yerleşmiştir?*"[342] Bu soru ile ilişkili olarak Honneth'in normatif toplum idealinin ve etik yaşam kavramsallaştırmasının en temel koşulu, tanınma biçimlerinin gerçekleşmesidir; sayılmama başlığında bir araya getirebileceğimiz tersi yaklaşımlar ise hem bireysel hem de toplumsal anlamda yıkıcı etkiler doğurur. Bir toplumu oluşturan bireyler tarafından temel tanınma biçimleri, eş deyişle sevgi bağlamında öz-güven, haklar bağlamında öz-saygı ve dayanışma bağlamında öz-değer kazanımları elde edildiği oranda bireysel kimlik oluşumunun öznelerarası koşulları yerine getirilmiş kabul edilebilir. Honneth'in bu yaklaşımı sadece teorik bir yapı olarak kalmaz, aynı zamanda tanınmanın da temel yapı taşını oluşturur. Hegel'in tanınma teorisinin temellerinde yer alan yaklaşımıyla dile getirmemiz gerekirse; tanınma, tanınmayı hak ettiği kabul edilen birinden geldiği oranda değerli ve geçerlidir.[343] Honneth toplumsal tanınma çözümlemesinde sayılmama biçimlerini, karşılıklı tanınma biçimlerine kıyasla "Kişisel Kimlik ve Sayılmama: Tecavüz, Hak Tanımama, İtibarsızlaştırma"[344] başlığı altında oldukça kısa bir biçimde ele almıştır. Bununla birlikte sayılmama biçimleri tanınma teorisi bağlamında sosyal çatışmaların ahlaki gramerini deşifre eden önemli bir yapıyı belirlemektedir. Tanınma biçimleri ve bunlara karşılık gelen sayılmama

[340] Anderson, "Translator's Note", s. xviii.
[341] Honneth, Tanınma, s. 215.
[342] Honneth, Tanınma, s. 218.
[343] Anderson, "Translator's Note", s. xviii.
[344] İng. "Personal Identity and Disrespect: The Violation of the Body, the Denial of Rights, and the Denigration of Ways of Life". Honneth, Tanınma, ss. 216-228.

biçimleri, Honneth'in tanınma teorisinin açıklayıcı öyküsünün dinamik unsurunu sağlar. Honneth bu yapıyı şu şekilde açıklar:

> *Sosyal yaşamın yeniden üretimi, karşılıklı bir birbirini tanımanın buyruğu altında gerçekleşir, çünkü özneler pratik bir öz-ilişkiye yalnızca etkileşim eşlerinin normatif bakış açısından bakıp kendilerini onların sosyal muhatabı olarak kavramayı öğrendiklerinde erişebilirler. Bu genel öncülden açıklayıcı özelliğe sahip bir tez elbette ilkin bu öncülün içine dinamik bir unsurun katılmasıyla ortaya çıkar: Sosyal yaşam süreci içinde sabitlenmiş buyruk, bireyleri karşılıklı tanınmanın içeriğindeki sınırlamaların adım adım kaldırılmasına mecbur eden normatif bir yaptırım olarak etki eder.*[345]

Bu bağlamda tanınma ve sayılmama ilişkilerine geri dönecek olursak; üç temel tanıma biçimi olan "sevgi", "haklar" ve "dayanışmanın" karşısında, sayılmamanın üç temel biçimi olan "taciz ve tecavüz", "hak reddetme ve dışlama" ile "aşağılama ve dışlama"nın yer aldığını söyleyebiliriz.[346]

3.2.4.1 Sayılmama Biçimleri

Honneth'in iyi yaşamı hedefleyen her türden teori için bir ön şart olarak kabul ettiği, kimlik oluşumunun ve kendini gerçekleştirmenin temelinde gördüğü sevgi, haklar ve dayanışmanın reddedilmesi Honneth'e göre, "sayılmama" kavramıyla açıklanır. Bu bağlamda düşünür sayılmama deneyiminin beraberinde kişinin kimliğini bir bütün olarak çökecek duruma getirebilecek bir tehlikeyi beraberinde taşıdığını savunur. Böylesi bir durumun sonucunda birey dünyada kaybolmuş ve kimliğini kaybetmiş olarak hissetmeye başlar.[347] Honneth, bu çerçevede bireylerin adaletsizlik hislerinin de temelinde gördüğü sayılmama durumunu şu şekilde tanımlar:

> *Kendilerine başkaları tarafından yanlış davranıldığını düşünenlerin kendilerini tarif ederken bugüne kadar ahlaki kategorilerin baskın bir rol oynamış olmasıdır. 'Hakaret etme' (Beleidigung) ya da 'aşağılama' (Erniedrigung) gibi bu tür kategoriler, sayılmamaya, yani reddedilmiş tanınma biçimlerine gönderme yapar. Bu tür kavramlarla yalnızca özneleri kendi eylem özgürlüğü açısından kısıtladığı ya da onlara zarar verdiği için adaletsizlik sergileyen bir davranış betimlenmez. Burada kastedilen daha çok, kişilerin özneler-arası yollarla edinmiş oldukları, kendileriyle ilgili pozitif bir anlayış içindeyken bu pozitif anlayışa zarar veren bir davranışın onları yaralayan yönüdür"*[348]

[345] Honneth, Tanınma, s. 155.
[346] Honneth, Tanınma, ss. 216-228.
[347] Honneth, Disrespect, s. 132.
[348] Honneth, Tanınma, s. 216.

Bu bağlamda Honneth'in tanınma biçimlerinin ihlali ve yok sayılması olarak kabul ettiği sayılmama biçimlerinden ilki olan "taciz ve tecavüz", bireyin öz-güvenine bir saldırıdır ve psikolojik anlamda bir aşınmayı getirir; "hak reddetme ve dışlama" ise bireyin öz-saygısına bir saldırıdır ve toplumsal anlamda bir aşınmayı getirir; son olarak "aşağılama ve dışlama" ise öz-değere bir saldırıdır ve toplumsal idealler ve değerler bağlamında bir aşınmayı getirir. Bu sayılmama biçimlerini aşağıda yer alan bölümlerde sırasıyla açıklayacağız.

3.2.4.1.1. Taciz ve Tecavüz

Tehdit altındaki kişilik unsurunun fiziksel bütünlük olduğu bu sayılmama türü, doğrudan kişinin bedensel bütünlük düzeyinde gerçekleşir. Bu sayılmama türü, Honneth tarafından kişisel aşağılama türleri arasında en yalın ve en yıkıcı etkiye haiz sayılmama türü olarak tanımlanır: "*Bir kişinin istencine karşı olarak girişilen, herhangi bir niyetle onun bedenine her hükmetme çabası, başka sayılmama biçimlerine göre daha derin bir yıkıcı etkiye sahiptir.*"[349] Bu sayılmama biçimine fiziksel yaralama, işkence ve tecavüz gibi bedensel bütünlüğe karşı gerçekleştirilmiş tüm saldırılar örnek olarak gösterilebilir. Bunun neticesi ise fiziksel olarak çekilen acının ötesinde psikolojik olarak öncesinde sevgi yoluyla bedeni üzerinde otonom olarak eş-güdümleme yetisine sahip olduğuna dair öğrendiği güvenin yıkılması ve sonucunda öz-güvenin kaybına neden olan bir çeşit sosyal utancın ortaya çıkmasıdır. Bu türden fiziksel saldırılara uğramakla bireyin sosyal dünyası ve kendi öz-güvenliği açısından bir çöküş yaşanır ve sadece bireysel anlamda değil toplumsallaşma anlamında da bir yıkım oluşur.[350]

3.2.4.1.2. Hak Reddetme ve Dışlama

Tehdit altındaki kişilik unsurunun sosyal bütünlük olduğu bu sayılmama türü, bedensel kötü davranılmadan farklı olarak ahlaki öz-saygıyı etkileyen bir yapıyı ihtiva

[349] Honneth, Tanınma, s. 218.
[350] Honneth, Tanınma, ss. 218-219.

eder. Honneth'e göre sayılmamanın bu boyutuyla "*kişisel olarak sayılmamanın, bir öznenin belli haklara sahip olmaktan bir toplumun içinde yapısal olarak mahrum bırakılması yoluyla maruz bırakıldığı biçimleri kastedilmektedir.*"[351] Bu bağlamda birey, daha önce "haklar" olarak tanımladığımız meşru bireysel taleplerinden ve haklarından sistematik olarak mahrum bırakılırsa, toplumun diğer üyeleri kadar sorumlu tutulma yetisinin ona tanınmadığı ortaya çıkmış olur. Haklardan mahrum edilmenin ve sosyal dışlanmanın ortak yönü, bu türden sayılmama biçimleri "*kişinin tam yetkin, ahlaki olarak eşit haklara sahip bir etkileşim eşi statüsüne sahip olmadığı duygusuyla olan bireşimini de ortaya koyarlar."*[352] Böylesi bir durumun neticesinde, bireyin, diğerleriyle eşit haklara sahip etkileşim eşi olarak kendi kendisiyle ilişki geliştirme yetisi olarak da tanımlayabileceğimiz öz-saygısında bir kayıp gerçekleşir. Dolayısıyla tanınma açısından kaybedilen şey; ahlaki bakımdan sorumlu tutulma yetisi ve buna karşılık gelen bilişsel saygıdır. Sayılmamanın bu biçimi ilkinden farklı olarak tarihsel ve kurumsal bir bağlama sahiptir. Çünkü hak reddetme ve dışlama başlığı altında tanımlanan bu hak ihlali, hukuki yönü nedeniyle evrenselleşmenin derecesiyle ve kurumsal olarak verilmiş hakların materyal kapsamıyla da doğrudan ilişkilidir ve bu yönüyle tarihsel bir bağlamda yer alır.[353]

3.2.4.1.3. Aşağılama ve Dışlama

Tehdit altındaki kişilik unsurunun onur ve itibar olarak tanımlandığı bu sonuncu aşağılama ve saymama türü bireylerin ya da grupların sosyal değerleriyle olumsuzlayıcı biçimde etkileşime girmesi bakımından ikinci sayılmama biçimiyle ilişkilidir. Bu sayılmama biçiminde "*'hakaret etme' (Beleidigung) ya da 'itibarsızlaştırma' (Entwürdigung) kavramlarıyla betimlenen davranış biçimlerine ulaşılır. Görmüş olduğumuz gibi, 'onur' (Ehre) ile, 'itibar' (Würde) ile, ya da modern bir dille konuşursak bir kişinin 'statüsü' ile, kültürel gelenek ufkunda o kişinin kendini gerçekleştirme tarzına izin verilen sosyal değer verme ölçütü kastedilir.*"[354] Bir tür sosyal dünya hiyerarşisi anlayışını da beraberinde taşıyan bu yapı, eğer bireyin kanı

[351] Honneth, Tanınma, s. 219.
[352] Honneth, Tanınma, s. 220.
[353] Honneth, Tanınma, s. 220.
[354] Honneth, Tanınma, s. 221.

ve yaşam biçimlerini düşük değerli veya değersiz görecek bir şekilde tanımlıyorsa bu hiyerarşi, bu değerlemeye maruz kalan öznelerin kendilerine sosyal değer biçme olanağını almış olur. Yine bununla bağlantılı olarak bu sayılmama biçiminin buna uğrayanlar açısından sonucu "*kendi yaşam akışlarıyla topluluklarının sınırı içinde olumlu bir anlamın denk düştüğü bir şey olarak ilişki kuramamalarıdır."*[355] Dolayısıyla bu türden bir sayılmama, bireyin öz-takdir kaybına, eş deyişle kendisini bireysel özellikleri ve yetileri bakımından değer gören bir varlık olarak tanımasının kaybına neden olacaktır. Bunun neticesinde kaybedilen şey, grup dayanışmasıyla ortaya çıkan ve büyük bir çabayla elde edilen sosyal onayın kaybıdır. Honneth'e göre sosyal değer vermenin kurumsal olarak yerleşmiş kalıpları bireysel özelliklere değer atfetmesi bağlamında tekil kişi olarak bireyle ilişkilendirilir ve bu yönüyle bu türden bir sayılmama deneyimi de tıpkı hak ihlali deneyimi gibi, tarihsel değişim süreçlerine bağlıdır.

3.2.4.2. Sonuçları Açısından Sayılmama

Hardimon'a göre Honneth'in bu bölümleme ile ortaya koyduğu temel fikir son derece anlaşılır bir yapıdadır:

> *Bireyler yasal haklara sahip olmaktan 'yapısal olarak dışlandıklarında' veya yaşam biçimleri karalandığında, duyguları incinir. Kişisel hayal kırıklıklarının gruplarının diğer üyeleri tarafından paylaşıldığını kavramalarına izin veren bir kelime dağarcığına sahiplerse, kolektif bir tanınma mücadelesi için 'motivasyonel itici güç' oluşur. Bu da tanıma ilişkilerinin genişlemesiyle sonuçlanan sosyal eyleme yol açabilir.*[356]

Böylelikle Honneth'e göre toplumsal ilerleme süreçleri ancak sayılmama, tanınma talebi ve toplumsal değişimle ifade edilebildiği nispette sosyal mücadelelerin ahlaki mantığını oluşturur.[357] Honneth'in "ahlaki mantık" ve "ahlaki gramer" ile ifade ettiği kavramsallaştırma böylelikle anlaşılmış olur. Sayılmama deneyimi her zaman direnişe yol açmamakla birlikte, toplumsal mücadelelerin kökeninde tanınma bağlamında olumlu veya sayılmama bağlamında olumsuz ahlaki duyguların motivasyonu bulunmaktadır.[358] Anderson'a göre böylesi bir karşılıklılık perspektifinden

[355] Honneth, Tanınma, s. 221.
[356] Hardimon, "Review", s. 52.
[357] Honneth, Tanınma, s. 230.
[358] Hardimon, "Review", s. 52.

bakıldığında, tanınma talebine içkin bir öğe olarak tanınma kalıplarının genişletilmesine yönelik toplumsal mücadeleler, toplumsal etkileşimde örtük olarak bulunan normatif potansiyelin gerçekleştirilmesi için gerekli girişimler olarak görülürler. Honneth bununla birlikte bu potansiyelin şekillenişi bakımından teleolojik bir yaklaşımı değil bireysel bağlamda acı ve sayılmama deneyimlerine olan vurgusunu sürdürmektedir. Bu bağlamda Honneth, bu çatışmalardaki tanınmaya dair talebin gözden kaçırılmasının aynı zamanda bu çatışmalardaki "ahlaki gramer"in gözden kaçırılması anlamına geleceğini söyler. Dolayısıyla bu problemin aşılması, formel etik yaşam teorisi bağlamında tasavvur edilen toplum durumuna benzer bir biçimde daha kapsayıcı bir yapıyla mümkündür. "*Honneth'e göre, normatif teori ve toplumsal mücadelelerin içsel mantığı bu şekilde birbirini aydınlatır.*"[359] Sosyal çatışmaların "ahlaki" bir boyutu olduğu iddiası yeni bir iddia olmamakla birlikte Honneth'in tanınma teorisinin benzerlerinden[360] ayrıldığı en temel fark, "*isyan ve direniş için 'ahlaki' güdülerin -yani, kişinin neyi hak ettiğine dair örtük bir anlayışa dayanan- güdülerin- yalnızca geleneksel yaşam tarzlarının savunulmasında ortaya çıkmadığı, aynı zamanda bu yaşam biçimlerinin dayanılmaz hale geldiği durumlarda da ortaya çıktığı*"[361] yönündeki yaklaşımıdır.

Honneth'e göre ne Hegel'de ne de Mead'de toplumsal bağlamda sayılmama deneyimlerinin bir özneyi sosyal çatışmaya girmeye nasıl güdüleyebileceğine dair bir ipucu bulunmaz. Dolayısıyla bu iki düşünürün teorilerinde sayılmayan kişiyi bilişsel olarak kendi içinde bulunduğu toplumsal durumla ilgili bilgilendirme yoluyla, "*salt bir acı duyma halinden etkin eyleme doğru götüren ara unsur eksiktir*.[362] Honneth bu işlevi utanç, öfke, hakarete uğramış ya da hor görülmüş hissetme gibi olumsuzlayıcı duygu tepkilerinin yerine getirebileceğini iddia eder. Öznenin toplumsal tanınmadan adaletsiz bir biçimde mahrum bırakıldığını imleyen bu psikolojik belirtiler, bu olumsuzlayıcı duygu tepkilerini temel sayılmama biçimleri olarak bir araya getirir. Zira "*kişinin başarılı bir öz-ilişkiye erişebilmesi, kendi yetileri ve performanslarının özneler-arası tanınmasına bağlıdır.*"[363] Bu bağlamda sevgi, haklar ve dayanışma bağlamında ortaya çıkan öz-güven, öz-saygı ve öz-değer; dışlama, hakaret ve

[359] Anderson, "Translator's Note", ss. xviii-xix.
[360] Bu noktada, E.P. Thompson ve Barrington Moore'un çalışmaları örnek verilebilir.
[361] Anderson, "Translator's Note", s. xix.
[362] Honneth, Tanınma, s. 223.
[363] Honneth, Tanınma, s. 223.

itibarsızlaştırma gibi sayılmama yaklaşımlarıyla ihlal edilirse, bu ihlalin getirdiği sayılmama hissi ve deneyimi toplumsal eleştirinin teori öncesi temellerini de yaratmış olur. Yine bu sayılmama deneyimlerinin bireysel değil de kolektif bir yönü olduğu keşfedildiğinde, toplumsal tanınma kalıplarını daha geniş bir kapsama genişletme imkânını beraberinde taşıyan kolektif eylem potansiyeli ortaya çıkar.[364] Bununla birlikte "*sosyal utanç ve yaralanma duygularına içkin olan bilişsel potansiyelin politik-ahlaki bir kanıya dönüşüp dönüşmeyeceği, her şeyden önce söz konusu öznelerin deneyimsel olarak politik-kültürel dünyalarının nasıl kurulmuş olduğuna bağlıdır.*"[365] Bu dünyaların kurulumu, bunların karşılık geldiği kurumlarla etkileşimiyle ve beraberinde tarihsel bağlamlarıyla yakından ilişkilidir. Bu bağlamda bu kurumların da normatif bağlamda rekonstrüksiyonunu sağlayacak olan yeni bir yöntem arayışı da zorunlu hale gelerek Honneth'in daha sonraki çalışmalarına yön vermiştir. Honneth, *Tanınma Uğruna Mücadele* ile projesinde ulaştığı konum hakkında şunları söyler:

> Ö*yle bir noktaya ulaştım ki, tanınma kavramını yeniden-inşacı ve içkin bir eleştirinin güçlü bir çeşitlemesinin temeli olarak nasıl hizmet edebileceği en azından ortaya çıkmış oldu (...) Eleştiri, bir toplumda halihazırda örtük olarak öznelerin tepkileri altında yatan tanınma normlarını yeniden kurar. Bunu yapmasının temel amacı, eleştirinin muhataplarıyla diyaloğa girerek olgusal bakımdan verili pratik ve sosyal düzenin, ne ölçüde örtük olarak uygulanan ideallerle çeliştiğini açıklığa kavuşturmaktır (...) Ancak diğer yandan da, mevcut olan bu öneri kendi başına, etik-yaşamın modern bir biçimine ait ilişkilerin dokusunda tikel olanın kendi yeri olarak sınırları böylece çizilen yeri dolduramaz.*[366]

Honneth sözü geçen önerisiyle, eş deyişle tanınma teorisiyle, Mead'in sosyal psikolojisini ve benzer psikanalitik yaklaşımları, Hegelci "tanınma uğruna mücadele" anlayışına eklemleyerek böylesi bir sentezi eleştirel bir toplum teorisinin ana motifi hâline getirmeyi amaçlamıştır.[367] Ancak bu anlayışa normatif olarak kılavuzluk edecek bakış açısının temellendirilmesi ödevi, Eleştirel Teori'ye de yön gösterecek yeni bir normatif yöntemin ortaya konulmasını gerekli kılmıştır. Bu çaba beraberinde Honneth'in sürmekte olan bir proje olarak tanımladığı teorisinin, özellikle Fraser ile yaptığı tartışmayla şekillenen ve *Özgürlüğün Hukuku* ile bu yöntem arayışının büyük bir ölçüde neticelendiği bir süreci gerektirecektir. Bu sebeple tezin bir sonraki

[364] Anderson, "Translator's Note", s. xix.
[365] Honneth, Tanınma, s. 228.
[366] Honneth, Tanınma, ss. 322-323.
[367] Honneth, Tanınma, ss. 230-231.

bölümünde, Honneth'in Eleştirel Teori'deki yöntem arayışı problemini ortaya koyan Fraser ile tartışması; son bölümdeyse onun önerdiği "normatif rekonstrüksiyon" yönteminin ne ölçüde yeterli olup olmadığı sorusu tartışılacaktır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
TANINMA, YENİDEN DAĞITIM VE ELEŞTİREL TEORİ'DE YÖNTEM PROBLEMİ

Günümüzde tanınma tartışmaları kadar dikkat çeken bir diğer önemli tartışma, yeniden dağıtım problemi etrafında şekillenmektedir. Söz konusu tartışmalar, birbirinden büsbütün bağımsız değildir. Çünkü tanınma ve yeniden dağıtım kategorileri, girift bir yapıyı ihtiva etmektedir. Bu noktada yakın dönemde ortaya çıkan en önemli çalışmaların başında Axel Honneth ve Nancy Fraser'ın düşünsel teatilerini de bize sunan *Yeniden Dağıtım mı? Tanınma mı?* adlı ortak çalışmaları gelir. Tartışmanın temelindeki problem, Honneth'in kapsayıcı bir kategori olarak gördüğü tanınmanın, Fraser'a göre önemini korumakla birlikte ancak yeniden dağıtıma eş bir kategori olabileceğidir. Böylesi bir problemle şekillenen tezin bu bölümünde tanınma ve yeniden dağıtım problemleri üzerinden bir adalet tartışması gerçekleştirilmeye çalışılacaktır. İlgili tartışmanın anlaşılır kılınabilmesi için Fraser ve Honneth'in yeniden dağıtım ve tanınma kavramlarına yaklaşımları karşılaştırmalı bir biçimde çözümlenecektir. Bu karşılaştırma bağlamında Fraser'ın "halk paradigmaları" ve "perspektifsel düalizm" anlayışları irdelenecek ve tanınma ile ilişkisi ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Tezin tamamını etkilemekle birlikte son bölümü için de bir girizgâh olarak kabul edebileceğimiz Eleştirel Teori'deki metodolojik problemin kaynakları ve felsefi süreçleri bu bölümde irdelenecektir. Böylesi bir çözümlemenin gerçekleştirilebilmesi için Eleştirel Teori'nin Sol-Hegelci kökenlerinden yola çıkarak Eleştirel Teori'deki içkin ve aşkın eleştiri yöntemleri karşılaştırılacaktır. Aynı zamanda üretim paradigmalarının parçalanması ve yeni bir referans noktası arayışına imlenen bir tartışma gerçekleştirilecektir. Tartışma, Honneth'in belirtilen arayışa katkıları bağlamında değerli bulduğu Cornelius Castoriadis, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas ve Michel Foucault gibi isimlerin teorileri üzerinden gerçekleştirilecektir. Tüm bu çözümlemelerle birlikte, esas olarak Eleştirel Teori'nin özgürleşimci gayelerini çağımız perspektifini dikkate alarak karşılamak hususunda başarılı olabilecek yöntemin ne türden özellikleri gerektirdiği problemi, Fraser ve Honneth'in önerileri bağlamında tartışılacaktır.

4.1. TANINMA VE YENİDEN DAĞITIM BAĞLAMINDA BİR ADALET TARTIŞMASI: AXEL HONNETH VE NANCY FRASER

Çağdaş tanınma teorisinin gelişimini etkileyen tartışmalardan belki de en önemlisi, Axel Honneth ve Nancy Fraser ikilisinin yürüttüğü tartışmadır. Düşünürler arasındaki fikir ayrılıklarını ve benzerliklerini ortaya koyan *Yeniden Dağıtım mı Tanınma mı?: Politik-Felsefi Bir Teati* adlı çalışma bu tartışmanın cisimleştiği temel eser konumundadır. Kendilerini Eleştirel Teori geleneğine ait gören her iki düşünür için tartışma, tanınma ve yeniden dağıtım kategorileri ve teorilerinden yola çıkarak Eleştirel Teori'ye yeni bir referans noktası arayışına evrilir. Bu tartışmayı gerekli kılan unsur Eleştirel Teori geleneğindeki farklı yaklaşımlar da dahil olmak üzere geçmiş tartışmaların ve yöntemlerin artık pek çok soruna yanıt veremeyişidir. Bunun yanı sıra bizzat Eleştirel Teori'nin yapısı da böylesi bir arayışı sürekli kılmaktadır. Zira "*bu disiplinlerarası -ve hatta farklı düşünce akımları arası- yaklaşımı daha iddialı kılan yanı toplumsal eleştirinin nasıl temellendirilmesi gerektiğine dair tartışmanın süreklilik kazanması ve hatta bu tartışmanın teorinin ayırt edici özelliğine dönüşmüş olmasıdır.*"[368]

Fraser'a göre günümüzde toplumsal adalet teorileri yoğun bir biçimde iki başlık üzerinden tartışılmaya başlanmıştır. Bunlardan ilki, günümüzde serbest piyasa düşüncesinin yeniden canlanmasıyla savunmacı bir yöne geçiş yapmış olmakla birlikte, yüz elli yılı aşkın süredir toplumsal adalet konusuyla ilgilenen felsefenin de dahil olduğu pek çok disiplinin gündemindeki yerini kaybetmemiş olan kaynakların ve varlığın daha adil dağıtımını amaçlayan yeniden dağıtımcı teoriler ve iddialardır.[369]

Toplumsal adalet tartışmalarında giderek artan bir şekilde rastladığımız diğer bir veçhe ise tanınma kavramı etrafında şekillenmektedir. Fraser'a göre tanınmanın amacı denkler olarak saygı görmenin bedelinin her bağlamda çoğunluğa temessülü gerektirmediği, farklılıklara dostane yaklaşan bir dünya anlayışında açımlanır. Bu

[368] Volkan Çıdam, "Eleştirel Teorinin (Sol-) Hegelci Revizyonu: Axel Honneth ve Tanınma Kavramı", **Alacakaranlıkta Hegel'i Düşünmek: Eleştiri, Özgürlük, Toplumsal Ontoloji**, (Ed. Kurtul Gülenç, Özgür Emrah Gürel), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2021, s. 223.

[369] Nancy Fraser, "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation", **The Tanner Lectures On Human Values**, (Ed. Grethe B. Peterson), University of Utah Press, Salt Lake City, Cilt 19, 1998, s. 1.

türden bir yaklaşım, başta politika felsefesiyle ilgilenen düşünürler olmak üzere gün geçtikçe artan sayıda düşünürü tanınmanın merkezinde yer aldığı bir adalet paradigması geliştirmenin arayışına yöneltmiştir.[370] Fraser ve Honneth'in üzerinde anlaştıkları bir nokta olarak tanınma ve yeniden dağıtım kavramları tek başlarına yeterince anlaşılmış ve araştırılmış olsalar da tanınma ve yeniden dağıtım ilişkisi yeterince teorize edilmemiş görünmektedir.[371]

Yeniden dağıtım kavramına dair geçmiş tartışmalar, beraberinde ekonomist bir monopolistik yükü getirmekteydi. Bu bağlamda yeniden dağıtım, Fordist dönemin[372] hem ahlak felsefesi tartışmalarının hem de toplumsal mücadelelerin merkezi teması olarak konumunu uzunca bir süre korumaya devam etmiştir. İkinci Dünya Savaşı sonrası eşitlikçi ve özgürlükçü felsefe anlayışı için dağıtımcı adalet paradigması dönemin emek ve yoksulluk tartışmaları için adeta tek başına yeterli bir araç haline gelmişti. Fraser ve Honneth'e göre dönemin refah devletleri diğer sorunları görmezden gelip evrenselci normlara başvurarak salt bir biçimde kaynakların yeniden dağıtımı sorununa odaklanmışlardı.[373] Ancak düşünürlere göre 11 Eylül saldırılarıyla başlayan süreç tüm insanlığa sorunların sadece yeniden dağıtım odaklı olmadığını; din, milliyet, cinsiyet ve benzeri tartışmaların iç içe geçtiği bir dönemde tanınma sorununun da ihmal edilemeyeceğini göstermiştir. Farklılıkların bu denli politize edildiği bir dönemde, bu sorunun gelecekteki tartışmaların merkezinde yer almaya devam edeceği açık şekilde görünmektedir. Buna ek olarak yeniden dağıtım adaletsizlikleri de kendiliğinden ortadan kalkacak gibi durmamaktadır. Tam aksine neoliberal erkler tüzel küreselleşmeyi desteklemeyi ve ülkelerde adil yeniden dağıtımı bir nebze olsun sağlayan yönetsel yapıları zayıflatmayı sürdürdükçe yeniden dağıtım sorunu da büyümeye devam edecektir. Anlaşılacağı üzere bu güncel sorunlar ışığında ne tanınma ne de yeniden dağıtım sorunları görmezden gelinebilir. Dolayısıyla tartışmanın iki

[370] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 7.
[371] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 1.
[372] Henry Ford'un ismine atıfta bulunan Fordizm kavramı sanayileşmiş, standartlaştırılmış seri üretim ve toplu tüketimde modern ekonomik ve toplumsal yapıların karakteristik üretim ve tüketim sistemini ifade eder. Sürdürülebilir bir ekonomik büyümeyi hedefleyen kitle tüketimi ve kitle üretiminin birleşimini içeren yaklaşım özellikle 20. yüzyılın üretim, çalışma koşulları, tüketim ve ilgili fenomenleriyle alakalı teorilerine konu olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Fred Thompson, "Fordism, Post-Fordism, and the Flexible System of Production", http://www.willamette.edu/~fthompso/MgmtCon/Fordism_&_Postfordism.html, (26.06.2021).
[373] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, ss. 1-2.

tarafını temsilen Fraser ve Honneth'e göre politika felsefecileri ve elbette konuyla ilgilenmesi gereken tüm teorisyenler bu iki kavram arasındaki ilişkiyi incelemek ve çözümlemek zorundadır.[374]

4.1.1. Nancy Fraser ve Axel Honneth'in Yaklaşımları Bağlamında Yeniden Dağıtım

Fraser ve Honneth'ın tanınmanın, yeniden dağıtımla ilişkisine ve bu ilişkide ortaya çıkan problemlerin nasıl aşılabileceğine dair gerçekleştirdikleri tartışmanın önemi de bu bağlamda ortaya çıkmaktadır. Her iki yazar tarafından da paylaşılan ortak nokta yetkin bir adalet anlayışının teorize edilebilmesi için hem Fordist dönemde yeniden dağıtım mücadelesi bağlamında gerçekleştirilen tartışmaları hem de günümüzde tanınma mücadelesi bağlamındaki tartışmaları yol gösterici bulmalarıdır. Ayrıca her iki düşünürün de Eleştirel Teori geleneğine aidiyetleri bağlamında değerlendirebileceğimiz bir tema olan bu türden bir tartışmanın ekonomist bir yaklaşıma indirgenemeyeceğine yönelik görüşte hemfikir olduklarını söylemek mümkündür.[375] Ortak çalışmalarının adından yola çıkarak özetlememiz gerekirse; çalışmanın adında Türkçeye fikir teatisi olarak çevrilebilecek olan "exchange" kelimesinin seçilmesi iki düşünürün birbirlerinin görüşlerini tamamen reddetmediği konusunda bize yol gösterir. Bununla birlikte tüm bu tartışmaların ışığında kitabın adının ilk kısmı olan "Yeniden Dağıtım mı Tanınma mı?" ibaresi, Carl-Goran Heidegren'e göre yanıltıcıdır. Çünkü bu başlık kişiyi adeta Honneth ve Fraser'ın bu görüşlerden birini benimseyip diğerini reddediyormuş gibi bir düşünceye sevk etmektedir. Zira Honneth'in yeniden dağıtıma dair mücadeleleri aynı zamanda tanınma mücadeleleri olarak gördüğünü iddia edebiliriz. Aynı şekilde Fraser da benzer bir şekilde günümüz toplumsal mücadelelerini anlamakta tanınmayı önemli bir konuma yerleştirmektedir.[376]

Fraser ve Honneth'in ortak bir amaçla ve ortak ilkelerle yola çıktığını iddia etmemiz bu bağlamda mümkün görünmekle birlikte, tartışmanın devamında iki

[374] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 2.
[375] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 2.
[376] Carl-Göran Heidegren, "Recognition And Social Theory", **Acta Sociologica**, Cilt: 47, Sayı: 4, 2004, s. 366.

düşünür arasındaki görüş ayrılıklarının derinleştiğini gözlemlemek mümkündür. Çünkü Fraser, yeniden dağıtımın tanınmanın alt kategorisi olarak sınıflandırılamayacağını savunurken Honneth'in ise tanınmayı temel ve kapsayıcı, yeniden dağıtımı ise ikincil bir yapıda ele aldığını iddia eder. İki düşünür, aralarındaki temel düşünsel farklılığı kendi sözleriyle şu şekilde ifade ederler:

> *İçimizden Axel Honneth, yeniden dağıtımı türev olarak ele alırken tanınmayı temel, kapsayıcı ahlaki kategori olarak görmektedir. Böylece sosyalist yeniden dağıtım idealini, tanınma mücadelesinin bir alt türü olarak yeniden yorumlamaktadır. Diğeri, Nancy Fraser, yeniden dağıtımın tanınmanın alt kapsamına alınabileceğini reddetmektedir. Bu nedenle iki kategoriyi adaletin ortak temel ve karşılıklı olarak indirgenemez boyutları olarak ele alan bir 'perspektifsel düalist' analizi önermektedir.*[377]

Dört bölümden oluşan tartışmayı içeren kitabın ilk bölümü Fraser'ın 1996 yılında Stanford Üniversitesi'nde verdiği Tanner derslerinin[378] genişletilmiş haliyle başlar. Fraser bu bölümde "*günümüzde adaletsizliğin üstesinden gelmek için ne tek başına yeniden dağıtımın ne de tek başına tanınmanın yeterli olabileceğini*"[379] iddia eder ve bu ikisinin bir şekilde uzlaştırılması ve birleştirilmesi gerektiğini savunur. Bu bölümü Honneth'in Fraser'ı hem eleştiren hem de alternatif bir anlayış ortaya koyan yanıtı izler. Son iki bölüm, her katılımcıya yanıt verme fırsatı sunar. Tartışma iki düşünürün birbirlerine cevaplarıyla devam eder ve Honneth'in Fraser'la olan anlaşmazlığını yeniden ifade etmesi ama aynı zamanda aralarında bir ortak noktayı Eleştirel Teori'de yeni bir yöntem arayışının elzem olduğunu belirlemesiyle sona erer. Tartışmanın seyrine Fraser'ın açısından bakıldığındaysa ikinci ve üçüncü bölümlerde yeniden dağıtım ve tanınmayı tek bir kapsamlı toplumsal adalet tanımında birleştirmeyi düşündüklerinde ortaya çıkan ahlak felsefesi ve toplum teorisinde sorunlar ortaya çıkmaktadır. Dördüncü bölüm ise adaletsizliği gidermeye yönelik reformlarda böylesine bütüncül bir bakış açısını kurumsallaştırmaya çalıştıklarında

[377] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, ss. 2-3.
[378] İnsani Değerler Üzerine Tanner Dersleri olarak da bilinen bu dersler, 1978'de Cambridge Üniversitesi'ndeki Clare Hall'da Amerikalı bilim insanı Robert Clark Tanner tarafından başlatılan beşerî bilimler alanında farklı üniversitelerde gerçekleştirilen bir konferanslar dizisidir. Tanner Dersleri en iyi üniversitelerde gerçekleşen en iyi ders serilerinden biri olarak kabul edilir ve bu derslerde konuşmacı olmak, bir bilim insanının insani değerler alanındaki olağanüstü başarısının tanınması anlamına gelmektedir. The University of Utah, "The Lectures - The Tanner Lectures On Human Values - The University of Utah", https://tannerlectures.utah.edu/overview/lectures.php, (23.06.2021).
[379] Fraser ve Honneth, "Recognition or Redistribution?", s. 9.

ortaya çıkan politik problemlerin irdelenmesiyle tamamlanır.[380] Fraser'a göre Honneth ile anlaşmazlıklarının kaynağı, özellikle adalet konusunda farklı temel önermelerden yola çıkmalarıdır. Daha sonra detaylı bir biçimde ele alınacak olmakla birlikte, özetle düşünüre göre adaletin amacı, toplumda ve toplumun söylemlerinde "katılım eşitliği"[381] adını verdiği ilkedir. Honneth içinse bu, her bireyin kendini gerçekleştirmesinin maksimize edilmesidir.[382]

Nihayetinde Fraser ve Honneth, bu kitapla salt birbirlerinin eleştirilerine cevap verdikleri bir tartışma gerçekleştirmiş olmazlar, beraberinde iki teorisyenin de ortak hedefi olan Eleştirel Teori'yi günümüzde ve gelecekte geçerli ve etkili kılacak ortak çözüm aradıkları bir çalışmayı da ortaya koymuş olurlar. Bu tartışmanın temasını özetlemek gerekirse; Honneth *Tanınma Uğruna Mücadele*'den günümüze değin savunmakta olduğu tüm adaletsizliklerin sayılmama veya yanlış tanınma kaynaklı olduğu iddiasındayken Fraser ise tanınma politikası üzerine tartışmaların adalet bağlamındaki diğer tartışmaları gölgelediğini ve tartışmayı daha kapsayıcı bir problem olarak gördüğü haksız dağıtım sorunlarından uzaklaştırdığını iddia eder.[383] Dolayısıyla anlaşmazlıklarının merkezinde gerçek bir adalet teorisi için tanınma kavramının yeterli olup olmadığı tartışması yer alır. Daha spesifik olarak Fraser ve Honneth'in düşünceleri, tanınma fikrinin, adaletsizliği açıklamak ve aşkın normatif iddiaları

[380] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 9.

[381] Fraser "parity of participation" terimini 1990'lı yıllarda kullanmaya başlamıştır. Düşünür bu terimin Fransa'daki feminist politikada da merkezi bir rol oynamaya başladığını söyler. Bu kullanımın, kadınların parlamentoda ve diğer politik yapılardaki koltukların yarısını almalarının gerektiğine dair taleplerini ifade ettiğini söyler. Bu yaklaşım politik temsilde katı sayısal cinsiyet eşitliği anlamını taşımaktadır. Fraser'ın bu kavramı kullanım amacıysa daha farklı bir yapıyı ihtiva etmektedir. Düşünürün kavrama yüklediği anlam akranlık, başkalarıyla eşitlik ve eşit zeminde bulunma bağlamında şekillenmektedir. Fraser bu farklılık bağlamında kavramı şu şekilde açıklar: "Böyle bir denkliği sağlamak için tam olarak hangi eşitlik derecesinin veya düzeyinin gerekli olduğu sorusunu açık bırakıyorum. Üstelik benim formülasyonumda, ahlaki gereklilik, belirli bir faaliyete veya etkileşime katılmayı seçtikleri takdirde ve ne zaman seçerlerse, toplum üyelerinin eşitlik olasılığının sağlanmasıdır. Herkesin böyle bir etkinliğe fiilen katılmasına gerek yoktur." Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 101.

[382] Barbara Hudson, "Book Review: The Rights of Others: Aliens, Residents And Citizens, Redistribution Or Recognition? A Political-Philosophical Exchange", **Theoretical Criminology**, Cilt: 10, Sayı: 3, 2006, s. 399.

[383] Fraser'ın bu konudaki erken dönem görüşleri için bkz. Nancy Fraser, **Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition**, Routledge,Taylor & Francis Group, New York; London, 1997.

temellendirmek için yeterli olup olmadığı konusunda farklılık gösterir.[384] Bununla birlikte düşünürler, stratejileri ve teorileri açısından anlaşamasalar da aslında Eleştirel Teori'nin özgürleştirici hedeflerini tekrar teyit etmek amacında birleşirler.[385]

4.1.2. Nancy Fraser'ın Eleştirileri: Eleştirel Teori'de Yeni Bir Arayış

Fraser, bir parçası olduğu Eleştirel Teori projesinin hedeflerinin tekrar teyit edilmesi ve yenilenmesi amacını benimseyen eleştirel teorisyenleri günümüzde zorlu bir görevin beklediğini söyler. Fraser, tartışmalarının "Tanınamayacak Derecede Bozulmuş: Axel Honneth'e Bir Yanıt" isimli bölümünde bu zorluklara yer vermiştir. Fraser'ın savlarından yola çıkarak günümüz eleştirel teorisyenlerini bekleyen bu zorlukları şu şekilde maddelere ayırmak mümkündür:

i. Günümüzün eleştirel teorisyenleri erken dönem Frankfurt Okulu düşünürlerinin aksine emeğin toplumsal hareketler açısından ön plana çıktığı, sosyalizmin umut olarak görüldüğü ve toplumsal eşitlikçiliğin geniş destek tabanına sahip olduğu bir politik yapıyı ön kabul ve çıkış noktası olarak belirleyemezler.

ii. Günümüz dünyasında ekonomik eşitliği ön plana alan teorilerin yerini grup farklılığının tanınması amacında olan topluluk hareketleri almıştır. Dolayısıyla eleştirel teorisyenler, geleneksel Marksizm'de temellenen savları, kültür ve psikolojinin iddialarına karşı bir savunma aracı olarak kullanamaz hâle gelmişlerdir.

iii. Neoliberalizm ve "kültürel dönüş"ün adeta birleşmesi sonucunda ekonomi-politik eleştirisine atıf yapmanın giderek zorlaştığı bir ortam ortaya çıkmıştır. Böylesi bir yapıda teorisyenlerden beklenen küreselleşme terimin altında yer alan karmaşık süreçler sonucunda değer ufuklarının adeta birbirleriyle karıştığı bir ortamda kültür-kapitalizm ilişkisinin teorisini ortaya koymaktır.[386]

---

[384] Paul Voice, "Nancy Fraser and Axel Honneth, Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange (London And New York: Verso, 2003).", **Politics And Ethics Review**, Cilt: 1, Sayı: 2, 2005, s. 215.
[385] Hudson, "Review", s. 399.
[386] Fraser ve Honneth, "Recognition or Redistribution?", ss. 198-199.

iv. Günümüz eleştirel teorisyenlerini bekleyen bir diğer büyük zorluk ise değişimi sağlamak hususunda normatif olarak gerekçelendirilen iddialarını tek bir programda birleştirmelerinin mümkün görünmemesidir.[387]

Fraser, bu maddelerin aynı zamanda Honneth ile üstesinden gelmeye çalıştıkları zorlukları da içerdiğini ve bu buyrukları yerine getirebilmek umuduyla tanınma kategorisinin önemli rol oynadığı bir çerçeve tasarladıklarını söyler. Tanınma, her iki düşünür için de Eleştirel Teori'yi mevcut koşullara uygun bir biçimde yeniden inşa etme çabasının merkezinde yer alır. Bu çerçevede her iki düşünürün teorisinde de merkezi bir rol oynadığını söyleyebileceğimiz tanınma kategorisi "*bir düzeyde, çağdaş toplumsal mücadelelerle ilgili konum eleştirisine yardımcı olur; diğer yandan, günümüz kapitalizminde kültürün yerini teorileştirmeye hizmet eder; üçüncü olarak mevcut iddiaları değerlendirebilecek adalet standartları sağlamayı vaat eder.*"[388]

Fraser, bununla birlikte tanınmayı Honneth'ten farklı bir noktada konumlandırdığını ifade eder. Ona göre Honneth, bu kavramın Eleştirel Teori'de ayrıcalıklı bir hakimiyete sahip olduğu monist bir çerçeve önerir. Bu anlayışın bir neticesi olarak da dağıtıcı adaletsizlik ve küreselleşen kapitalizm karşısında ikinci bir kategori eksenine ihtiyaç duyulmamaktadır. Bu eleştiri bağlamında tanınma, hem çağdaş toplumun tüm normatif eksikliklerini, hem de özgürleştirici değişim arayışlarının karşılaştığı bütün politik zorlukları aşmak için tek başına yeterli bir kurtarıcıymış gibi lanse edilmektedir.[389] Fraser, kendi tanınma anlayışını ana hatlarını eleştirel bağlamda çizdiği bu yapıdan tamamen farklı bir konuma yerleştirmektedir. Fraser'a göre tanınma, ahlaki yaşamın bütünlüğünü kavrayacak veya tüm toplumsal tabiiyeti tek başına idare edebilecek bir yapı değil; toplumsal adaletin gerekli ama sınırlı bir boyutudur. Bu açıdan bakıldığında Eleştirel Teori tanınmayı, yeniden dağıtımı da kapsayan bir çerçeve içinde kategorik bir eksen olarak konumlandırmalıdır. Dolayısıyla Fraser'a göre salt tanınma merkezli bir Eleştirel Teori, söz konusu sorunları aşmak için yeterli değildir.

Brent L. Pickett'a göre Fraser'ın argümanının merkezinde yer alan düşünce, günümüzde bazı marjinalleşme biçimlerinin, bunlarla sınırlı olmamak üzere, hem

[387] Düşünür, günümüz eleştirel teorisyenlerinin üstlenmeleri ve aşmaları gereken zorlukları açıklarken azınlıkların kültürel olarak tanınmasına yönelik iddialarının toplumsal cinsiyet eşitliği iddialarıyla dahi çakışabildiği zor vakaları örnek gösterir. Fraser ve Honneth, "Recognition or Redistribution?", s. 199.
[388] Fraser ve Honneth, "Recognition or Redistribution?", s. 199.
[389] Fraser ve Honneth, "Recognition or Redistribution?", s. 199.

yeniden dağıtım bağlamında ekonomik hem de tanınma bağlamında toplumsal yönleri olduğudur. Fraser, cinsiyetin bu tanıma uyduğunu iddia eder. Örnek vermek gerekirse, en gelişmiş ülkelerde dahi kadınların eşit işe eşit ücret alamadığı durumlara sıklıkla rastlanmaktadır. Bu ve benzeri nedenlerle düşünüre göre eşitsizliklerin güçlü bir ekonomik yönü vardır. Bu örnek üzerinden ilerlediğimizde sorundaki bu ekonomik yönle birlikte yine de toplumsal cinsiyet eşitsizliklerine katkıda bulunan diğer bir faktör, erkeklerle veya erkeklikle ilişkilendirilen özellikleri ayrıcalıklı kılan ve dolayısıyla kadınları veya kadınsı özelliklerle ilişkilendirilen kişileri aşağılayan kültürel normlardır. Fraser'a göre bu sorunları ve genel olarak tüm toplumsal problemleri teorize ederken çerçeve olarak sadece yeniden dağıtım veya tanınmayı seçmek, baskı biçimlerinin ikiliğini aşmamız hususunda bize fayda sağlamayacaktır. Fraser, yeniden dağıtıma karşı tanınma tartışmasını çözmek için bu ikisinin "perspektifsel düalizmi" olarak adlandırdığı ortak bir paradigmaya atıfta bulunur.[390] Bu bağlamda Fraser, Honneth'in monizmi yerine yeniden dağıtımın ve tanınmanın "perspektifsel düalist" bir çerçevesini önerir.[391]

Fraser, eleştirel teorisyenlerin Honneth ile kendisinin sunduğu yaklaşımlardan hangisini seçeceği hususunu belirleyen üç temel nokta olduğunu ifade eder: Bunlardan ilki Eleştirel Teori'nin "empirik referans noktası" adını verebileceğimiz sorunla ilişkilidir: "*Marksist üst-anlatıların tüm inanılırlığını yitirdiği bir zamanda, metafiziksel olarak belirlenmiş bir özgürleşme aracısı ve önceliksel olarak belirlenmiş bir eleştiri muhatabı olamaz. Bu tür özcü garantiler olmadan eleştirmen, iddiaları genellikle kimlik meseleleriyle ilgili ve normatif olarak muğlak olan merkezsiz toplumsal hareketler yığınıyla karşı karşıya kalır.*"[392] Bu sorun bağlamında Eleştirel Teori'nin tanınma arayışında olan hareketler ve mevcut politik konjonktür karşısında nasıl konumlanacağı önem kazanmaktadır. Bu noktada başa çıkılması gereken sorun Eleştirel Teori'nin hem empirik dünyada bir dayanağı hem de eleştirel bir duruşu nasıl sağlayacağıdır.[393]

İkinci husus Post-Fordist dönemde etnik, dini ve benzeri farklılıkların giderek artan bir seviyede farkındalığı ve daha kapsayıcı bir örnek olarak günümüz kapitalist

[390] Brent L. Pickett, "Multiculturalism, Liberalism, And Philosophy", **Polity**, Cilt: 38, Sayı: 1, 2006, s. 135.
[391] Fraser ve Honneth, "Recognition or Redistribution?", ss. 199-200.
[392] Fraser ve Honneth, "Recognition or Redistribution?", s. 200.
[393] Fraser ve Honneth, "Recognition or Redistribution?", s. 200.

toplumlarında kültürel farklılıklara ve çekişmelere yapılan yoğun vurguda şekillenir. Dolayısıyla günümüzde ekonomiyi ön planda tutan yaklaşımlar yetersiz görülürken kültüre vurgu yapan yaklaşımlar daha çok talep görmektedir. Fraser, bu noktada şu soruları sormaktadır: Eleştirel Teori "*kültürel çekişmenin bu kadar önemli bir rol oynadığı kapitalizmin yeni oluşan aşamasını nasıl anlamalıdır? Ve hangi sosyal-teorik araçlarla? O, toplum teorisindeki kültürel dönüşe göre kendisini nasıl konumlandırmalıdır?*"[394]

Son husus ise hali hazırda oldukça yüksek seviyede olan karşılıklı ekonomik bağımlılıkla beraber yükselen kültürlerarası etkileşimin ortaya çıkardığı hızlandırılmış küreselleşme etrafında şekillenir. Bu çerçeve, insan gelişiminin ortak ve otoriter bir idealini mümkün olmaktan çıkarır. İyi hayata dair görüşleri birbirlerinden son derece farklı olan otonom öznelerin öteki ile ilişkisi, adeta yan yana yaşamaktan ibarettir. Nihayetinde böyle bir yapıda Eleştirel Teori, tek ve belirli etik idealler dizisine yaslanamaz. Ancak Fraser'ın tabiriyle Eleştirel Teori "*postyapısalcı çevrelerde moda olan anti-normativizmi de kucaklayamaz. Bu koşullar altında, Eleştirel Teori ne tür bir gerekçelendirme temelinde ne tür normatif standartlar iddia edebilir?*"[395]

Fraser, bu üç temel hususun çözümünde Honneth'e atfettiği tanınma monizmiyle kendisinin gerçekleştirmeyi amaçladığı hem tanınma hem de yeniden dağıtımın ilişkili değerlerini bize ileten "perspektifsel düalizm"[396] anlayışının kıyaslanmasının önemini vurgular. Düşünür, Honneth'in yaklaşımının şu üç temel noktada yetersiz kaldığını ifade eder:

i. Eleştirel Teori için güvenilir ve empirik bir referans noktası sağlamakta,

ii. Çağdaş kapitalizmde kültürün yeri hakkında savunulabilir bir açıklama sağlamakta,

iii. Bugünün tanınma taleplerini hükme bağlayacak normatif standartlar sağlamakta.[397]

---

[394] Fraser ve Honneth, "Recognition or Redistribution?", s. 200.
[395] Fraser ve Honneth, "Recognition or Redistribution?", s. 201.
[396] Majid Yar, Fraser'ın perspektifsel düalizm anlayışıyla neyi amaçladığı konusunda kaleme aldığı eleştirel makalesinde, bu terimin daha net anlaşılmasını sağlayacak bir tanımı da sunmuştur: "(Fraser) karakteristik 'ekonomik-yeniden dağıtımcı' ve 'kültürel-tanınmacı' adalet mantıklarının analitik olarak ayırt edildiği ve sol-eleştirel adalet için dengeli bir strateji sağlamak üzere pratik olarak birleştirildiği bir 'perspektifsel düalizm' önererek kültür-ekonomi ayrımını aşmaya çalışır." Majid Yar, "Beyond Nancy Fraser's 'Perspectival Dualism'", **Economy And Society**, Cilt: 30, Sayı: 3, 2001, s. 288.
[397] Fraser ve Honneth, "Recognition or Redistribution?", s. 201.

Fraser tüm bu yetersizlikleri bir temel sebebe, Honneth'in tanınma kategorisini eleştirel gücünü kaybettiği noktaya kadar genişletmesine, bağlamanın mümkün olduğunu iddia eder. Fraser'ın kendi ifadesiyle Honneth "*bu kavramı her türlü tanınmanın ötesinde şişirerek sınırlı ama kesin bir toplumsal eleştiri aracını, zamanımızın zorluklarını aşmayı başaramayan şişirilmiş ve körelmiş bir öteberi çantasına dönüştürür*".[398]

Fraser ve Honneth arasındaki bu tartışma, Eleştirel Teori'nin bugününü ve geleceğini anlamak açısından da zengin bir içerik sunar. Her iki düşünür de kendisini Eleştirel Teori geleneğinin bir parçası olarak görmektedir. Eleştirel Teori geleneğine aidiyet, teori ile toplumsal gerçeklik arasında bağ kurmayı gerektiren bir önkoşulu içermesiyle tanımlanabilir. Bu bağ toplumsal gerçeklikte yer alan deneyimler, ilgi alanları, söylemler veya pratiklerle ilişki içerisindedir. Bu ilişki hem belli bir zaman ve yeri işaret etmesi bağlamında içkin, hem de aynı zamanda mevcut toplumsal düzenin ötesini işaret etmesi bağlamında aşkındır. Ancak Eleştirel Teori geleneğinde bu çerçevedeki içkinlik-aşkınlık ilişkisi düşünürden düşünüre güçlü veya zayıf versiyonlarıyla ele alınabilir.[399] Heidegren'e göre Fraser ve Honneth arasındaki tartışmanın nihayetinde temellendiği konum "içkinlik" ve "aşkınlık" tartışmasında şekillenir. Daha önce Fraser'ın bu ikisi arasındaki ilişkinin zayıf bir versiyonunu benimsediğini ifade etmiştik. Honneth benimsediği bu daha güçlü versiyonda, teorinin ilgili olduğu deneyimlerin veya uygulamaların "yarı aşkın" (quasi-transcendental) bir statüye sahip olması gerektiğini eş deyişle yalnızca belirli bir toplumda değil tüm toplumlarda yeniden üretilebilir olması gerektiğini savunur.[400] Aynı zamanda bu deneyimler, "normatif fazlalığı" veya "geçerlilik fazlalığı" sayesinde ele alınan herhangi bir toplumu aşar. Bu noktada yaralanma ve sayılmama deneyimleri, toplumsal entegrasyon için temel koşulların yerine getirilmediğini gösteren nüvelerdir. Bu nüveler bize mevcut toplumsal düzenin ötesinde daha gelişmiş bir tanınma düzeninin olasılığına işaret eder. Heidegren'e göre Honneth'in daha güçlü versiyonu, "*bir yandan aşkınlık antropolojisi olarak adlandırılabilecek şeyi, diğer yandan da*

[398] Fraser ve Honneth, "Recognition or Redistribution?", s. 201.
[399] Heidegren, "Recognition and Social Theory", s. 366.
[400] Heidegren, "Recognition and Social Theory", s. 366.

normatif tanınma beklentilerinin belirli tarihsel bağlamlara göre konumlandırılmasını gerektirir."[401]

4.1.3 Eleştirel Teori'de Deneyimin Yeri Üzerine

Fraser ve Honneth'in içkinlik-aşkınlık tartışmasıyla bağlantılı olarak üzerinde durduğu diğer bir tartışma, kitabın "Eleştirel Teori'de Deneyimin Yeri Üzerine: Politika Sosyolojisinin Ahlak Psikolojisine İndirgenmesine Karşı"[402] adlı bölümünde yer alır. Bu tartışma, empirik bir referans noktası arayışı etrafında şekillenir. Hem Honneth hem de Fraser Eleştirel Teori'nin belirgin özelliklerinin başında içkinlik ve aşkınlık diyalektiğinin yer aldığı konusunda hemfikirdir. Her iki düşünür de toplumsal düzeni adeta Tanrı'nın gözlerinden bakarak üstten yargılayan dışsalcı duruşa karşı olduklarını belirtirler. [403] Fraser, bu hususu şu şekilde ifade eder:

> *Her ikimiz de eleştirinin, bir anlamda eldeki duruma içkin olan gerilimleri ve olasılıkları ifşa ettiği sürece güç elde ettiğini varsayıyoruz. Ve ikimiz de aydınlatmayı hedeflediğimiz toplumsal konulara hitap edebilecek bir eleştiri dili geliştirmeye çalışıyoruz. Ancak aynı zamanda hem Honneth hem de ben tarihselci hermenötiğin güçlü içselciliğini reddediyoruz.*[404]

Genel hatlarıyla tekrar etmek gerekirse, her iki düşünür de Eleştirel Teori'nin içkinliği ve aşkınlığı aynı anda barındırmaya yönelik ortak amacını benimsemektedir. Yine kendi sözleriyle her iki düşünür de bunun için pozitivist dışsalcılık ve tarihselci içselcilik arasında bir araç aramakta, toplumsal dünyaya ve onun ötesine aynı anda işaret eden bir dayanağa ulaşmaya çalışmaktadır. [405]

Fraser ve Honneth'in anlaşamadıkları husus, söz konusu ortak amaçlarına nasıl doğru bir biçimde ulaşabilecekleri tartışması etrafında şekillenmektedir. Fraser'a göre Honneth'in "*içkinliği ve aşkınlığı yerleştirme stratejisi, Eleştirel Teori'yi politika öncesi acının ahlak psikolojisinde temellendirmektir.* (Honneth*) içkinliği öznel deneyimle özdeşleştirerek normatif kavramlarını toplumsal öznelerin ıstıraplarından, motivasyonlarından ve beklentilerinden türeterek eleştiriyi toplumsal bağlamıyla*

[401] Heidegren, "Recognition and Social Theory", s. 366.
[402] On the Place of Experience in Critical Theory: Against the Reduction of Political Sociology to Moral Psychology
[403] Heidegren, "Recognition and Social Theory", s. 366.
[404] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 202.
[405] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 202.

birleştirmeyi önerir."[406] Ancak Fraser'a göre bu strateji, normatifliği verili olana indirgeme tehlikesini taşımaktadır ve bu nedenle risklidir. Honneth, bu tehlikenin önüne geçebilmek için günümüz politik tartışmalarından uzaklaşmıştır. Bunun bir sonucu olarak kamusal alan iddialarından etkilenmeyen "bağımsız" bir ahlaki deneyim katmanı belirlemek suretiyle aşkınlığı güvence altına almaya çalışır.

Fraser, bu çerçevede çağdaş toplumsal hareketlerle aşırı özdeşleşmekten korktuğunu iddia ettiği Honneth'in yine de empirik bir referans noktasına ihtiyaç duyduğunu söyler. Bu ihtiyaç neticesinde Honneth, politize edilmemiş ve gelişime açık gündelik ıstırapta bozulmamış bir deneyim bütünü arar. Fraser'a göre Honneth, bu deneyimi yeniden inşa ettiğini iddia ederek tüm toplumsal hoşnutsuzluğun altında yatan tek temel ahlaki beklentinin "*kişinin kişisel kimliğinin yeterince tanınması*"[407] beklentisinin olduğunu savunur. Honneth'e göre kimliğin tanınmasını güvence altına alma dürtüsü, tüm ahlaki deneyimlerin özünü ve tüm normatifliğin derin dilbilgisini temsil eder. Eleştirel Teori, bu nedenle, bu buyruğu kategorik çerçevesinin merkezine yerleştirmelidir.[408] Bu bilgilerin ışığında, söz konusu eleştiriler incelendiğinde, Fraser'ın Honneth'e eleştirilerini beş temel maddeye ayırmak mümkün görünmektedir:

i. *"Honneth'in politika öncesi deneyim okuması belirsiz bir yapıdadır. Toplumsal araştırmalara yaptığı göndermelere rağmen, günlük hoşnutsuzluğun her zaman bir tanınmanın reddi meselesi olduğu iddia edilemez.*[409]

ii. *Bu hoşnutsuzluklar, insanların eşit ahlaki değerine ilişkin temel kavramları ihlal etmekte ve toplumsal yaşama katılım eşitliğini engellemektedir. Ancak yine de bunları kişisel kimliğin ihlali ve tanınmaması olarak yorumlamak yetersizdir.*[410]

---

[406] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 202.
[407] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 203.
[408] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 203.
[409] Fraser'a göre daha geniş bir araştırma kaynakları yelpazesinin daha az yanlı bir okuması, kuşkusuz çok çeşitli güdüleri ortaya çıkaracaktır: Kazanılmamış ayrıcalıklara içerleme, gaddarlıktan tiksinme, keyfi güçten kaçınma, büyük gelir ve servet eşitsizliklerine karşı tiksinme, sömürüye karşı antipati, denetimden hoşlanmama ve marjinalleştirilmeye veya dışlanmaya duyulan öfke.
[410] Fraser'a göre reddedilen tanınmayı tüm günlük ıstırapların normatif çekirdeği olarak ele almak yerine, bunu diğerleri arasında hissedilen bir tür adaletsizlik olarak yorumlamak daha iyi olacaktır.

iii. *Demokratik toplumlarda hiçbir güvenlik duvarı, gündelik hayatı politik çekişmelerden yalıtamaz. Dolayısıyla Honneth'e göre politik olarak masum addedilen günlük adaletsizlik deneyimleri de aslında politikadan bağımsız olarak ele alınamaz.*[411]

iv. *Aynı anda hem empirik hem de ilkel olan bir deneyim katmanına yapılan başvuru tutarsızdır. "Mevcut miti"nin bir örneği, normatif söylemlerin aracılık etmediği ahlaki deneyime asla erişemeyeceğimizi, çünkü normatif söylemlerin zorunlu olarak yalnızca toplumsal aktörlerin deneyimlerine değil, onları inceleyenlerin bakış açılarına da sızdığını takdir edemez.*

v. *Eleştirel Teori'nin referans noktalarının normatif olarak güvenilir olması gerekiyorsa, o zaman toplumsal hareket iddiaları da en azından sınanmamış politika öncesi hoşnutsuzluklar kadar makul adaylardır."*[412]

Fraser'ın bu bağlamdaki eleştirilerini özetlemek gerekirse; Honneth, tanınma monizmini politika öncesi acının ahlak psikolojisine dayandırır. Ancak bu strateji içkinlik ve aşkınlığın birliğini sağlayamadığı gibi her noktada zorluklarla karşılaşmaya mahkûm görünmektedir. Heidegren'e göre ise düşünürler arasındaki temel ayrışma Eleştirel Teori geleneğindeki içkinlik-aşkınlık ilişkisinin Fraser ve Honneth'te zayıf ve güçlü versiyonlarıyla yer alması şeklinde özetlenebilir. Honneth'in daha güçlü bir versiyonunu benimsediği içkinlik-aşkınlık ilişkisinin Fraser daha zayıf bir versiyonunu benimser, bunu da Fraser'ın günümüz demokratik toplumlarında tanınma kadar yeniden dağıtım iddialarını da dile getiren *toplumsal adaletin halk paradigmaları* adını verdiği çıkış noktası bizlere göstermektedir.[413] Fraser tanınmayla ve yeniden dağıtımla ilişkisi bağlamında *halk paradigmaları*nın ne olduğunu ve bu kavramla neyi amaçladığını şu şekilde açıklar:

> *Bu perspektiften 'yeniden dağıtım' ve 'tanınma' terimleri, felsefi paradigmalara değil, sivil toplumdaki günümüz mücadelelerini etkileyen adaletin halk paradigmalarına atıfta bulunur. Toplumsal hareketler ve siyasi aktörler tarafından örtük olarak önkoşul kabul edilen halk paradigmaları, adaletsizliğin nedenleri ve çareleri hakkında birbirine bağlı varsayımlar kümesidir. Yeniden*

[411] Düşünüre göre Jane Mansbridge ve Katherine Flaster tarafından kaleme alınan "Gündelik Söylemin Kültür Politikaları: 'Erkek Şovenist'" adlı çalışma ABD'li kadınların politik olmayan günlük acı deneyimleri, politik feminizmden alınan yorumlayıcı şemalarla dolu olduğunu göstermektedir. Jane Mansbridge, Katherine Flaster, "The Cultural Politics of Everyday Discourse: The Case of 'Male Chauvinist'", **Critical Sociology**, Cilt: 33, Sayı: 4, 2007, s. 627-660.

[412] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, ss. 203-205.

[413] Heidegren, "Recognition and Social Theory", s. 366.

> *dağıtım ve tanınmaya ilişkin halk paradigmalarını yeniden yapılandırarak bu perspektiflerin güncel politik tartışmalarda neden ve nasıl birbirine zıt olarak biçimlendirildiğini açıklığa kavuşturmaya çalışıyorum.*[414]

Bu bağlamda Fraser'a göre adalet, sadece söylemin katılımcıları olarak kabul edilmeleri için farklı kimliklerin eşit olarak tanınmasını değil, aynı zamanda katılımlarını engelleyen veya aleyhine olan herhangi bir kaynak kısıtlamasının üstesinden gelebilmeleri için gerekli bir yeniden dağıtımı gerektirir. İşte bu iki yapının birleştiği adalet paradigmasına Fraser *halk paradigmaları* adını vermiştir. Oysaki bu *halk paradigmaları* (tanınma ve yeniden dağıtım) sıklıkla birbirinden ayrı belirli toplumsal hareketlerle ilişkilendirilmektedir. Fraser'a göre bu suretle yeniden dağıtım politikaları sınıf politikalarıyla özdeşleştirilirken tanınma politikalarıysa toplumsal cinsiyet, cinsellik, milliyet, etnisite ve "ırk" üzerindeki mücadelelerle eşitlenen "kimlik politikaları"nın içinde asimile edilmektedir. Düşünür bu duruma eleştirisini şu şekilde dile getirir:

> *Ancak göreceğimiz gibi, bu ortak çağrışımlar yanıltıcıdır. Birincisi, feminist, heteroseksist karşıtı ve ırkçılık karşıtı hareketler içindeki tanınmaya yönelik akımları hikâyenin tamamı olarak görüyorlar ve geleneksel sınıf hareketlerinin görmezden geldiği toplumsal cinsiyete özgü, 'ırk'a özgü ve cinsiyete özgü ekonomik adaletsizlik biçimlerini düzeltmeye adanmış görünmez alternatif akımlar yaratıyorlar. Ek olarak hiçbir zaman tamamen serveti eşit dağıtmaktan ibaret olmayan sınıf mücadelelerinin tanınma boyutunu belirsizleştiriyorlar. Son olarak tanınma politikalarının kimlik politikalarıyla eşitlenmesi, gerçekte çok sayıda farklı türde tanınma iddiası olduğunu göreceğimiz şeyi tek bir türe, yani grup özgüllüğünün olumlanmasına yönelik iddialara indirger.*[415]

Bununla birlikte Fraser farklı cinsel tercihlerin saygı görmemesi gibi bazı adaletsizlik biçimlerinin tanınmayla, gelir eşitsizliği gibi adaletsizliklerinse yeniden dağıtımla daha fazla ilişkili olduğunu kabul eder. Fakat örneğin toplumsal cinsiyet ve ırk bağlamındaki adaletsizliklerin sadece tanınmaya değil her iki adaletsizlik biçimine de ait olduğunu savunur. Dolayısıyla Fraser'a göre bu kategoriler birbirine indirgenemez ve adaletsizliklere her iki perspektiften de bakmak gerekir.[416]

[414] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 11.
[415] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, ss. 11-12.
[416] Hudson, "Review", s. 399.

4.1.4 Halk Paradigmaları Olarak Yeniden Dağıtım ve Tanınma

Fraser'ın *halk paradigmaları* kavramıyla birlikteliğini eşit adalet paradigmaları olarak kurduğu tanınma ve yeniden dağıtım, düşünüre göre Honneth'in felsefesinde ilkinin, ikincisine üstün bir kategoriye dönüştüğü bir ahlak psikolojisi halini alır.[417] Fraser'ın Honneth'in stratejisine alternatif olarak önerdiği yaklaşım, öznel deneyimle değil, merkezi olmayan toplumsal eleştiri söylemleriyle başlamaktadır. Fraser kendi yaklaşımının bireysel, kolektif, politika öncesi veya politik olması bakımından ayırt etmeksizin herhangi bir toplumsal öznenin bakış açısını yansıtmaya çalışmadığını savunur. Fraser bunun yerine, "*bir toplumun hegemonik çekişme ve müzakere gramerlerini oluşturan toplumsal adaletin halk paradigmalarına odaklanarak eleştiriyi toplumsal bağlamıyla ilişkilendirdiği*"[418] iddiasındadır. Fraser'a göre dolaysız deneyimi yansıtmaktan uzak olan bu *halk paradigmaları*, ahlaki anlaşmazlık ve toplumsal protestoya aracılık eden kişiliksizleştirilmiş söylemsel yapıları oluşturur. Bu itibarla, Eleştirel Teori için öznel olmayan bir referans noktasını temsil eder. Bu yaklaşımın etkisi, teoriyi Honneth'in varsaydığı özne merkezli felsefeden ayırmak ve onu dilsel dönüş içinde yeniden konumlandırmaktır.[419]

Fraser'ın *halk paradigmaları* adını verdiği yapı, öznel deneyimlerin ötesine geçen kişiler-ötesi normatif söylemlerdir. Fraser'a göre bu paradigmalar, eleştirel bir toplum teorisinin kurulumunda şüpheyle yaklaştığı ahlak psikolojisine kıyasla daha güvenilir ve empirik bir referans noktası sağlar. Bu noktada Fraser'ın savının bir diğer önemli öğesi olan "katılım eşitliği" ilkesi önem kazanmaktadır. Chris Armstrong ve Simon Thompson'a göre Fraser'ın toplumsal adalet teorisinin temellerinde toplumsal düzenlemelerin "*toplumun tüm (yetişkin) üyelerinin akranlar olarak birbirleriyle etkileşime girmesine izin vermesi*"[420] gerektiğini öngören *katılım eşitliği* ilkesi yatmaktadır ve bu açıkça eşitlikçi bir idealdir.[421] Fraser'ın belirttiği gibi, *"eşit özerklik,*

[417] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, ss. 199-207.
[418] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 207.
[419] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 207.
[420] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 36.
[421] Chris Armstrong ve Simon Thompson, "Parity of Participation And The Politics of Status", **European Journal of Political Theory**, Cilt: 8, Sayı: 1, 2009, s. 109.

doğru bir şekilde anlaşıldığında, toplumsal hayata başkalarıyla eşit düzeyde katılmak için gerçek özgürlüğü gerektirir… Dolayısıyla, katılım eşitliği esasında, toplumsal aktörler sıfatıyla insanların eşit özerkliğine eşit saygının anlamıdır."[422] Bu çerçeveden bakıldığında *halk paradigmaları*nın içerdiği normlar, Fraser'ın katılım eşitliğinde karşılık bulan daha adil toplumsal ilişkilere de referansta bulunarak toplumsal gerçekliği aşar. [423]

Bu tartışmaların ışığında Hudson'a göre Fraser bize, katılım eşitliği idealini ilerletecekse, tanınma taleplerinin haklı gösterilebileceğini, ancak bazı katılımcıların dezavantajlarını artıracaksa reddedilmeleri gerektiğini savunur. Bu çerçevede Fraser'ın Honneth'e yönelik temel eleştirisi, teorisine adaletsizliğin yalnızca bir ekseni olan tanınmayı dahil ederek diğer adaletsizliklere gereken önemi vermediği için çeşitli tanınma iddialarını değerlendirememesi olarak özetlenebilir. Honneth'in Fraser'a yönelik başlıca yanıtı ise onun katılım ilkesinin keyfi olduğu ve bu ilkeye yönelik açıklamasının, hiçbir iyi ideali ve adalet arzusu olmayan, prosedürel bir açıklama olduğudur.[424]

Buraya kadar kısmen değinmiş olduğumuz Eleştirel Teori bağlamındaki önemli tartışmalardan olan yöntem sorununu doğrudan ilgilendiren içkinlik-aşkınlık tartışmasını tam olarak anlayabilmek için bu geleneğin Sol-Hegelci kökenlerini anlamak büyük önem arz etmektedir. Bu nedenle bir sonraki kısımda öncelikle Sol-Hegelci geleneğin Eleştirel Teori'ye etkisi ele alınacak, ardından içkin ve aşkın eleştiri yöntemlerinin Eleştirel Teori'nin hedeflerini gerçekleştirmekte yeterli olup olmadığı tartışılacaktır.

4.2. ELEŞTİREL TEORİ VE SOL-HEGELCİ GELENEK İLİŞKİSİ

Günümüzde Hegelcilik çağdaşlaşma çabasıyla birlikte düşünüldüğünde toplumsal ve politik sorunlara eleştirel bir bağlamda bakılabilmesini sağlamakta ve eleştirinin normatif boyutunun kurulumunu sağlamaktadır. Bu ilgisi bağlamında çağdaş Hegelciliğin en yakın temasta olduğu toplum teorisinin de Eleştirel Teori

[422] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 231.
[423] Heidegren, "Recognition and Social Theory", s. 366.
[424] Hudson, "Review", s. 400.

olduğunu söylemek mümkündür.[425] Gülenç'e göre bunun temel sebebi "*Eleştirel teorinin dönüşlü karakteri sebebiyle ve yürüttüğü içkin eleştiri dolayımıyla hem kendisini hem de toplumsal gerçekliği dönüştürme itkisine sahip olmasıdır.*"[426] Eleştirel Teori geleneğinin Hegelci gelenekle, özellikle de dirsek temasında olduğunu savunabileceğimiz Sol Hegelci gelenekle ilişkisi hususuna Honneth, *Sayılmama* adlı çalışmasının "Eleştirel Teori'nin Günümüzdeki Konumu Üzerine" başlıklı üçüncü bölümünde yer verir. Düşünüre göre Sol Hegelci Gelenek, Eleştirel Teori'nin vazgeçilemez bir öncülüdür ve tanımlayıcı bir özellik olarak işlev gören tek teorik unsur olarak kabul edilebilir.[427]

Honneth'in bu sözlerinin üzerinden Sol Hegelcilik ve Eleştirel Teori ilişkisini irdelemeden önce, Hegelcilik'ten Eleştirel Teori'ye değin uzanan bu felsefi-tarihsel süreci çözümlemek yararlı olacaktır. West'e göre 1840'lı yıllara kadar Hegel'in felsefesi Almanya'da bir bütün halinde etkiliydi; ancak sonrasında Hegelciler arasında diyalektik tarihin özsel olarak tamamlanıp tamamlanmadığı sorusuyla şekillenen bir ayrışma yaşanmıştır. Bu ayrışmadan iki grup ortaya çıkmıştır: Genç veya Sol Hegelciler ve felsefi ve politik olarak daha muhafazakâr olan Yaşlı veya Sağ Hegelciler. Kılıçaslan'a göre Hegelci geleneğin halefleri arasındaki ayrımı ifade eden, genç-yaşlı, sağ-sol ve hatta uzlaşmacı-reformcu-devrimci ayrımları kafa karışıklıklarına neden olabilmektedir zira "*kuşaklarla ilgili ve felsefi-politik kategorilerin yarattığı karışıklık yüzünden 'genç' Hegelcilerin pek çoğundan daha genç olanların konuyla ilgili çalışmalarda 'yaşlı' Hegelciler olarak tanımlandıkları görülmektedir.*"[428] Hegel'in akılsallık ve edimsellik anlayışı üzerinden belirlenen bir tartışma eksenine oturan bu ayrımda, uzlaşmacı olanlar için yaşlı ve sağ, eleştirel olanlar için genç ve sol tanımları kullanılsa da örneğin Hegel'in ilk öğrencilerinden Gans ve Carove gibi isimler bu tartışmada eleştirel tarafta yer almasına rağmen yaşlarından dolayı Sağ Hegelciler arasında anılmışlardır. Aynı şekilde yaşları yakın

[425] Kurtul Gülenç, "Herbert Marcuse'de Yeni Bir Praksis Teorisinin İmkânı Olarak Yaşam, Ontoloji ve Tarihsellik Tartışması", **Alacakaranlıkta Hegel'i Düşünmek: Eleştiri, Özgürlük, Toplumsal Ontoloji**, (Ed. Kurtul Gülenç, Özgür Emrah Gürel), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2021, s. 40.
[426] Gülenç, "Yaşam, Ontoloji ve Tarihsellik Tartışması", s. 40.
[427] Sol Hegelci Gelenek Honneth'e göre Eleştirel Teori'ye "sayılmamanın toplumsal dinamikleri"ni tespit için gereken tanımlayıcı aracı da sağlamaktadır.
[428] Eyüp Ali Kılıçaslan, "Hegelci Okul İçindeki Bölünme Üzerine", **Bruno Bauer ve Karl Marx: Bruno Bauer'in Marx'ın Düşüncesi Üzerindeki Etkisi**, Nota Bene, Ankara, 2012, s. 38.

veya aynı olmalarına rağmen görüşleri farklı olduğu için Strauss, Bauer ve Feurbach, Genç Hegelciler arasında anılırken Rosenkranz, Schaller ve Erdmann ise Yaşlı Hegelciler olarak anılmışlardır.[429] Bu tartışmanın da farkında olarak önce Sağ Hegelciler'i tanımlamak istersek; Sağ Hegelciler, Hegel'in felsefesini Aydınlanma'nın yıkıcı şüpheciliğini aşan ve inanca yeni bir temel inşa eden bir yapıda, dinin ve felsefenin sofistike bir uzlaşımı olarak görürler. West Sağ Hegelcilerin düşünce tarzını şu şekilde özetler:

> *Hem Prusya'da II. Friedrich Wilhelm altında var olan siyasi düzeni hem de onun Hegelci idealizmdeki entelektüel ifadesini "tinin" diyalektik açılımının doruk noktası ve dolayısıyla Mutlak'ın uğrakları olarak görürler. Eski Hegelcilerin okumasıyla, Hegel'in Hukuk Felsefesi (1821), her şeyden önce bireyin topluluğa ve devlete karşı yükümlülüklerini gösterir.*[430]

Sağ Hegelcilerin teorileri sonrasında kısıtlı bir etkiye sahip olmuş ve özellikle Kıta ve İngiliz idealizmi ve muhafazakarlığını etkilemiştir. Oysaki Sol Hegelciler daha geniş çaplı bir etkiye sahip olmuşlar ve Kıta felsefesinin ötesine geçerek dünyadaki farklı felsefe akımları üzerinde, özellikle de Eleştirel Teori üzerinde etkili olmuşlardır. Sol Hegelciler, Hegel'in yazılarını daha radikal bir yorumla değerlendirip entelektüel ve politik bir devrimi savunarak tarihsel sürecin diyalektik sarmalda daha ileri süreçleri işaret ettiğini iddia ettiler. Sol Hegelciler arasından özellikle Ludwig Feuerbach, Friedrich Engels ve Karl Marx'ın düşüncelerinin Frankfurt Okulu üzerindeki derin etkileri izlenebilmektedir.[431]

Ancak Çıdam'a göre Hegel'e yaptıkları sert eleştiriler düşünüldüğünde Eleştirel Teori'nin kurucu isimlerinin, özellikle de Horkheimer ve Adorno'nun böylesi bir geleneğe ait olduğunu iddia etmek kulağa biraz abartılı gelebilir. Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nin önsözünde kullandığı "*Doğru olan bütündür*"[432] sözünü tersine çevirerek "*Bütün yanlış olandır*"[433] şeklinde kullanması da Eleştirel Teori'deki düşünürlerin sorunlu buldukları noktayı gösterir niteliktedir. Dolayısıyla Adorno ve Horkheimer'ın eserlerinde Hegel'e yaptıkları eleştirilerin esas kaynağı Hegel'in

---

[429] Bu ve benzeri sebeplerle Hegelciler arasındaki ayrımı yine tam olarak yansıtamasa da Yaşlı ve Genç yerine Sağ ve Sol Hegelciler kavramlarını kullanmayı tercih ettim. Konuyla ilgili ayrıntılı bir tartışma için bkz: Kılıçaslan, "Felsefe: Alacakaranlıkta Minerva Baykuşu"

[430] David West, **An Introduction to Continental Philosophy**, Polity Press, Cambridge, 1996, s. 42.

[431] West, An Introduction to Continental Philosophy, ss. 42-43.

[432] Hegel, Phenomenology of Spirit, s. 11.

[433] Adorno, Minima Moralia, s. 50.

felsefesinin bütüncüllük iddiasıdır.[434] Bu çerçevede yine Çıdam'a göre Sol Hegelci geleneğin ne türden bir eleştirel gelenek olduğu ve dahası Eleştirel Teori'nin nasıl Sol Hegelci gelenek bünyesinde ele alınabileceğinin yanıtı için bakılması gereken yer eleştirel ve muhafazakâr Hegelci ayrışmasıdır. Çıdam, Hegel sonrası Alman felsefesinde önemli bir yeri olan bu ayrışmanın temelinde Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*'nde yer verdiği "*Akılcı olan edimsel; ve edimsel olan akılcıdır*"[435] şeklindeki bulmacavari sözünün yer aldığını söyler.[436] Elbette muhafazakâr ve Sol Hegelcilerin salt bu sözden yola çıkarak ayrıştığını düşünmemiz mümkün olamaz ama bu söz bir ayrışmanın fitilini yakan ve tartışmaya yol gösteren bir yapıyı içinde taşıdığı için önemlidir. Bu sözün yol açtığı tartışma bağlamında muhafazakâr Hegel yorumcuları tarihsel gelişimin Prusya ile nihayete eriştiğini ve tarihsel gelişimin tamamlanarak toplumu ve kurumları rasyonel bir boyuta eriştirdiğini düşünürken Sol Hegelciler ise akılcı olanın edimselliğe dönüşümünü henüz tamamlamadığını ve bu dönüşümün tamamlanabilmesi için toplumsal yapının dönüştürülmesi gerektiğini savunmuşlardır. Kılıçaslan'a göre Genç Hegelciler bu düşüncelerini Hegel'in felsefi sistemindeki nesnel tin ve mutlak tin arasındaki diyalektik gerilimlerde devrimci bir potansiyelin örtük olarak bulunduğu iddiasına dayandırıyorlardı. Bu çerçevede Hegel'in aklın ve edimselliğin özdeşliği düşüncesinde devrimci boyutu öne çıkaran eğilimler ilkin 1820'lerde ortaya çıkmaya başlamış ve 1830-1840'ların Sol Hegelcilik anlayışının tohumları bu dönemde atılmıştır.[437] 1830'ların sonunda Strauss, Bauer ve Feuerbach, Sol Hegelcilik'te de bir yenilemeye giderek bir yeni, eleştirel Sol Hegelcilik anlayışı geliştirdiler. Kılıçaslan'a göre bu yeni eleştirel Sol Hegelciliğin "*ayırdedici özelliği, 'felsefenin edimselleşmesi' talebini, Hegel'in felsefesinin 'dönüştürücü' bir revizyonu ve geliştirilmesini gerektirdiği şeklindeki iddiayla birleştirmesiydi.*"[438] Bu bağlamda Marx, Sol Hegelciler'den bir adım daha öteye giderek "*Hegel'in eleştirel metodunu Hegel felsefesinin rasyonel olarak kavradığını iddia ettiği toplumun eleştirisine uygular ve rasyonel temellere dayanan toplumsal*

[434] Çıdam, "Axel Honneth ve Tanınma Kavramı", s. 226.
[435] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, **Philosophy of Right**, çev. S. W. Dyde, Dover Publications, New York, 2005, s. 18.
[436] Çıdam, "Axel Honneth ve Tanınma Kavramı", s. 226.
[437] Kılıçaslan, "Hegelci Okul İçindeki Bölünme Üzerine", ss. 25-27.
[438] Kılıçaslan, "Hegelci Okul İçindeki Bölünme Üzerine", s. 40.

pratiklerin rasyonel olmayan, kendi yıkımını beraberinde getiren bir bütün oluşturduğunu ileri sürer."[439] Marx, Çıdam'ın özetlediği bu yaklaşımla kapitalizmin bir eleştirisini geliştirir; bu çerçeveden bakıldığında eşitlik, özgürlük ve faydacılık; kapitalizmin içkin değerleri olmakla birlikte[440]; kapitalist ilişkiler bir bütün olarak ele alındığında bu içkin değerler yerlerini sömürünün neden olduğu esaret, tahakküm ve eşitsizliğe bırakırlar. Bu kapitalizm eleştirisinin temel prensipleri Sol Hegelci geleneğin geleceği için ve bu prensiplere bağlılığı boyutunda Eleştirel Teori için de belirleyici olmasıdır.[441] Hem Sol Hegelci geleneğe hem de Eleştirel Teori geleneğine etki eden bu prensipleri sıralamamız gerekirse:

i. Toplumsal pratiklerin rasyonalitesi çözümlenmelidir.

ii. Bu çözümlemenin toplumsal ilişkilere içkin ahlaki değerler hakkında bilgi sağlaması sağlanmalıdır; bu ilişkilerin eleştirisi dışsal prensiplerle değil bizzat çözümlemeden elde ettiğimiz değerler ışığında sağlanmalıdır.

iii. "*Akılcı olanın" henüz "edimselleşmemiş" olabileceği savından yola çıkıldığından, eş deyişle bütünün rasyonel olduğuna (ya da önünde sonunda öyle olacağına) dair idealist ön kabul reddedildiğinden, çözümleme toplumsal ilişkilerin dönüşümünü tarihsel dinamiklerde arayan materyalist bir yön alır.*"[442]

Çıdam'ın ortaya koyduğu, Sol Hegelci geleneğin geçirdiği bu felsefi ve tarihsel sürecin sonucunda Eleştirel Teori'yle nasıl ortak bir yön bulabildiklerini görmek mümkündür. Eleştirel Teori'nin bu prensiplere aidiyeti oranında Sol Hegelci yaklaşımla birlikte anılması mümkündür. Bu çerçevede Honneth'e göre toplumun eleştirel çözümlemesinin aşkınlığın içsel kertesine bağlanması Eleştirel Teori'nin Sol Hegelci geleneğinin getirdiği bir yöndür.[443] Düşünüre göre bu meydan okuma, günümüzde eleştiri iddiasında bulunan yaklaşımların çok azı için anlamlıdır ve geleneğe bağlı düşünürler içinse aşılması gereken çok sayıda zorluğu içerir. Frankfurt Okulu'nun erken dönem temsilcileri açısından bu zorluklar yeterince fark edilebilir değildi. Çünkü onlar adeta eleştirinin toplumun içinde yer alan dayanak noktasını

[439] Çıdam, "Axel Honneth ve Tanınma Kavramı", s. 227.
[440] Karl Marx, **Capital: A Critique of Political Economy Volume One**, çev. Ben Fowkes, Penguin Books, New Left Review, London; New York, 1982, s. 280.
[441] Çıdam, "Axel Honneth ve Tanınma Kavramı", s. 227.
[442] Çıdam, "Axel Honneth ve Tanınma Kavramı", s. 227.
[443] Honneth, Disrespect, s. 64.

devrimci bir özne arayışına indirgemişlerdi ve metodolojik yapı probleminin bağımsız bir biçimde ele alınması gereken bir yapıda olduğunu gözden kaçırmışlardı. Bu dönemin anlayışında proletarya, teori öncesi bir yapıda doğası gereği kapitalist ilişkileri yıkmanın çıkarına olacağı bir toplumsal sınıf olarak kabul ediliyordu. Bu sebeple hangi uygulamaların mevcut toplumsal düzeni aşacağı hususu yeterli ilgiyi görmemiştir.[444] Bu düşünüşün bir devamı olarak Eleştirel Teori'nin neredeyse tüm temsilcileri için ortak ve önemli soruların başında "*insanlığın özgürlük ve esenlik hedeflerini gerçekleştirecek aktörün/öznenin var olup olmadığı, eğer varsa bu aktörün kim olduğu sorusu*"[445] gelmektedir. Horkheimer, Adorno, Marcuse gibi erken dönem eleştirel teorisyenler dahi bu temel ikilemle yüzleşmek zorunda kalmışlardır. Gülenç'e göre bu soru "*olumsuzlamanın modern kapitalist toplumda -içsel bir aktörde- bir yeri olup olmadığı*"[446] şeklinde yeniden sorulabilir. Marksist bir toplum teorisini benimseyen düşünürler için bu sorunun yanıtı "işçi sınıfı" olarak şekillenmekteydi; ancak bu yanıtın geçerliliği üzerinden çok da fazla zaman geçmeden sorgulanmaya başlanmıştır. Gülenç, henüz 1930'lu yıllara gelindiğinde dahi Sovyetler Birliği'nin yarattığı olumsuz deneyimin, Avrupa'daki sol hareketlerin başarısızlıklarının ve sonrasında Avrupa'daki faşist söylem ve hareketlere işçi sınıfının açık desteğinin, işçi sınıfına ve sınıf politikasına olan yaklaşımı büyük oranda etkilediğini söyler.[447]

Yeniden ifade etmemiz gerekirse proletarya veya işçi sınıfı olarak tanımlanan zümre, Marksist teoride kapitalist ilişkileri aşma noktasında devrimci bir özne olarak kabul edilmekteydi. Nasyonal Sosyalizm ve Sovyet Rusya bağlamında şekillenen tarihsel süreç, henüz erken dönem Frankfurt Okulu'nda dahi böylesi bir kabulü pek de mümkün kılmıyordu. Günümüzden bakıldığında Eleştirel Teori geleneği bağlamında böylesi bir tartışma sürdürülmek istendiğinde pek çok zorluk ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Marx'ın kapitalizm eleştirisini günümüze kadar gelen en kapsamlı ve en radikal kapitalizm eleştirisi olarak kabul etmek mümkünken[448] işçilere dair ön kabulleri kısa süre içerisinde geçerliliğini yitirmeye başlamıştır. İşçilerin teoriden önce, teoriye öncül bir toplumsal sınıf olarak kabul edilmesi ve kapitalist ilişkileri

[444] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 239.
[445] Gülenç, "Yaşam, Ontoloji ve Tarihsellik Tartışması", s. 41.
[446] Gülenç, "Yaşam, Ontoloji ve Tarihsellik Tartışması", s. 41.
[447] Gülenç, "Yaşam, Ontoloji ve Tarihsellik Tartışması", s. 41.
[448] Kurtul Gülenç, **Marksizmde Ahlak Tartışmaları: Adalet, Özgürlük, Mutluluk**, Tekin Yayınevi, İstanbul, t.y., s. 19.

aşacak bir özne olarak tahayyül edilmesi düşüncesi dahi teoriyi dogmatikleştirir. Bu nedenle işçi sınıfını teori öncesi bir özne olarak kabul etmek sürdürülebilir bir yaklaşım değildir. Dolayısıyla işçi sınıfının kendisini bir toplumsal sınıf ve devrimci özne olarak görmek ve bu durumu tartışma öncesi bir postulat olarak kabul etmek aşılamaz sorunları da beraberinde getiren bir yaklaşımdır. Bu farkındalığın bir neticesi olarak işçi sınıfının, devrime hazır olduğuna dair empirik nedenlere şüpheler büyüdükçe, Honneth'in ifadesiyle "*aşkınlık örneği genel olarak bir seviye daha derine taşındı: artık çalışan öznelerin kendileri değil, toplumsal emeğin yapısı, kapitalizmden kesin olarak kurtuluşun garantörü olarak ilan edildi. Bu çözüm bile – Batı Marksizminin çekirdeğini oluşturan felsefi-tarihsel biçimdir – uzun süre dayanamadı.*"[449]

Henüz Nasyonal Sosyalizm'in çöküşünün üzerinden iki yıl geçmişken yayınlanan *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde dahi, toplumsal emek sürecinin kendisi artık ilerleyen şeyleşme ve tahakkümün bir nedeni olarak görülmeye başlanmıştı ve kapitalizmi aşma olasılığının bir toplumsal garantörü olarak görülmüyordu.[450] Honneth bir diğer çalışması olan *İktidarın Eleştirisi*'nde de bu konuya değinerek Horkheimer'dan farklılıkları olmakla birlikte Adorno'da da benzeri bir yaklaşımın bulunduğunu savunmuştur. Düşünüre göre Adorno'nun düşüncesi tarihsel deneyim tarafından şekillendirilmiştir. Adorno'nun teorisinin merkezi Horkheimer'dan farklı olarak devrimci umutların boşa çıkması ekseninde değil "*uygarlık sürecinin felaketle sonuçlanmasının dehşeti*"[451] etrafında şekillenir. Honneth'e göre Adorno, döneminin toplumsal durumunu topyekûn tahakkümün bir örneği olarak görür. Bu açıdan bakıldığında düşünür için Stalinist Sovyetler Birliği'nden Nazi Almanya'sına ve Amerika Birleşik Devletleri'nin devlet kapitalizmine kadar uzanan politik güç sistemleri arenasında tek bir tahakküm sürecinin birliğini keşfetmek mümkündür.[452]

[449] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 240.
[450] Ayrıntılı bir tartışma için bkz. Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno, **Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments**, çev. Edmund Jephcott (Ed. Gunzelin Schmid Noerr), Stanford University Press, Stanford, 2002.
[451] Honneth, The Critique of Power, s. 35.
[452] Honneth, The Critique of Power, s. 6.

4.2.1 Eleştirel Teori'de Üretim Paradigmalarının Parçalanması ve Yeni Bir Garantör Arayışı

Eleştirel Teori geleneğiyle ilişkili olarak bu konuya dair önemli başlıklar 1950'lerde[453] Fransa'da Cornelius Castoriadis ve 1960'larda[454] Batı Almanya'da Jürgen Habermas tarafından ele alınmıştır. Honneth'e göre bu çalışmalarla birlikte olgunluğa ulaşan düşünsel yapı neticesinde mevcut düzeni aşma olasılığının teori öncesi bir yapıyla güvence altına alınıp alınamayacağı sorusu, eleştirel toplumsal teorideki yeni modellerin de ana kaynağı haline gelmiştir.[455] Düşünüre göre bu soruna eşlik eden belirli zorluklar, ancak Adorno ve Horkheimer'a kadar sol-Hegelciliğin mirasında her zaman örtük olarak var olduğu kabul edilen merkezi bir öncül açıklığa kavuşturulursa netleşir. *Marx'a göre, "teorisini temellendirebileceğine inandığı pratiklerin -kullanım değerine ve devrimci etkinliğe yönelik emek-, tam olarak eskisini yıkarak kurulacak yeni toplumsal düzeni şekillendirecek normatif yapıları zaten içerdiğine şüphe yoktu."*[456] Dolayısıyla aşkınlık olasılığını toplumsal olarak garanti edebilecek örnek ya da pratik, daha sonra teorik olarak beklenen devrimde toplumsal olarak tezahür edecek olan aynı normativiteye ya da "makullüğe" sahip olmak zorundaydı. Honneth'e göre bu kavramsal kısıtlamalar yalnızca Marx'ın değil, aynı zamanda tüm entelektüel mirasçılarının eleştirel bir toplumsal teori projesini aklın toplumsal bağlamda aşkınsallıktan çıkarılmasının (*detranscendentalization*) bir devamı olarak anlama girişimlerinde ortaktır*: "Mevcut ilişkiler içinde, kendi gerçekleşmesi için baskı yapan rasyonel normların veya örgütsel ilkelerin fazlalığına sahip olduğu sürece, toplumsal olarak cisimleşmiş aklın bir momenti olarak görülebilecek bir uygulama veya deneyim unsuru her zaman tanımlanabilir olmalıdır."*[457]

Bu bilgilerin ışığında Honneth, Fraser ile tartışmalarının eleştirel teorisyenlerin emek ya da üretim paradigmasının bütünlüğünü kaybetmesine, parçalanmasına yönelik yanıtlarına ve alternatif stratejilerine ilişkin şematik bir genel bakıştan

[453] Cornelius Castoriadis, **Political and Social Writings. 1: 1946 - 1955: From the Critique of Bureaucracy to the Positive Content of Socialism**, çev. David Ames Curtis, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1988.
[454] Habermas, Theory and Practice.
[455] Fraser ve Honneth, "Recognition or Redistribution?", s. 239.
[456] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 240.
[457] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 240.

faydalanabileceğini savunur. Bu bağlamda Honneth'in dört maddede ele aldığı teorisyenlerin ortak paydası toplumsal emek pratiğinin kendiliğinden özgürleştirici bir ilgi üretemeyeceğinin anlaşılmasıyla başlayan, toplumun içinden bir aşkınlık olasılığına yönelik farklı bir garantör arayışı düşüncesi etrafında şekillenmektedir.[458] Honneth bu arayışın tarihsel sürecini bize dört düşünür üzerinden açıklamaktadır. Bu nedenle ana hatlarıyla ve sadece sorunla ilgili yaklaşımlarıyla değineceğimiz düşünürler sırasıyla Cornelius Castoriadis, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas ve Michel Foucault olacaktır.

4.2.1.1. Cornelius Castoriadis: Devrimsel Bir Ontoloji Anlayışı

Honneth'e göre Cornelius Castoriadis, "*Politik ve Toplumsal Yazılar*"ında üretim paradigmalarının eskidiğini ve değerini kaybettiğini iddia eder. Düşünür bu sorunu aşmak için üretim paradigmalarını bireysel psikede temsil edilen toplum öncesi gerçekliğin bir dürtüsünün ifadesi biçiminde ontolojik olarak daha derin bir seviyede kavramsallaştırır.[459] Castoriadis'in bu çözümlemesinin temelinde onun "magmalar" kavramsallaştırması yer alır. Düşünür, *Toplumun Hayali Kurumu* adlı çalışmasında "magma" kavramını şu şekilde açıklar: "*Magma, sonsuz sayıda topluluk örgütünün çıkarılabileceği (veya içinde oluşturulabileceği) ancak bu örgütlerin (sonlu veya sonsuz) bir topluluk bileşimi tarafından asla (ideal olarak) yeniden oluşturulamayan şeydir."*[460] Cornelius bir diğer çalışmasındaysa bu açıklamasını şu şekilde genişletir: "*Dolayısıyla, çağdaş İngiliz dilinin aktardığı veya aktarabileceği anlamların bütünü bir kez daha alınırsa, bunlardan keyfi sayıda topluluk organizasyonu çıkarılabilir. Bununla birlikte, herhangi bir topluluksal unsurdan yola çıkarak bu bütünlüğü yeniden oluşturmak mümkün olmayacaktır.*"[461] Bu açıklamaların ışığında Mats Rosengren'e göre sistem, tarih veya gelenek kavramlarının ötesinde bir kavram olan

[458] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 240.
[459] Fraser ve Honneth, "Recognition or Redistribution?", s. 241.
[460] Cornelius Castoriadis, **The Imaginary Institution of Society**, Polity Press, Cambridge, 1987, s. 313.
[461] Cornelius Castoriadis, "The Logic of Magmas And The Question of Autonomy", **Philosophy & Social Criticism**, Cilt: 20, Sayı: 1-2, 1994, s. 130.

Castoriadis'in "magma" kavramı, toplumların yapıldığı maddelerden bahsederken kullanışlı bir kavram ve teori haline gelmektedir.[462]

Honneth'e göre ise Cornelius'un "magma" konseptinde, öznelerin dürtüler tarafından ayakta tutulan ve daha yüksek düzeyde yeni yaratımların düzenli organik akışı tarafından yansıtılan bir tam birliğe yönelik arzu tarafından yönetildiği düşüncesinde psikanalitik yaklaşımlar önemli bir rol oynar.[463] Honneth'in bu konudaki görüşlerini detaylandırdığı "Bir Ontolojiyle Devrimi Kurtarmak: Cornelius Castoriadis'in Toplum Teorisi Üzerine" adlı makalesi bağlamında fikirlerini çözümlememiz konuyu daha detaylı anlamamızı sağlayacaktır. Düşünür makalesine Marcuse ve Castoriadis'i kıyaslayarak başlar. Honneth'e göre Marcuse teorik ve pratik bir olasılık olarak devrime geri dönüş yolunu bulmak için insanın dürtüsel doğasının psikanalitik bir yorumundan yola çıkar. Castoriadis ise geleneksel felsefenin merkezi bir unsuruna yani ontolojiye ve Honneth'e göre hiç de geleneksel sayılamayacak bir teori geliştirerek çağrıda bulunur. Castoriadis çağımızda bilinçten bastırılmış olan devrim fikrini, bir ontoloji aracılığıyla geri kazanabileceğine inanmaktadır ve bunu varlığın kategorik belirlenimini ortaya koymak yerine, hareket noktası olarak toplumsal ve doğal dünyanın ilkesel belirsizliğini alarak gerçekleştirmeyi hedefler.[464]

Axel Honneth ve Claus Offe ile birlikte enstitünün önemli üçüncü kuşak üyelerinden olan Hans Joas'ın çalışmaları Castoriadis'in bu fikirlerinden etkilenmiştir. Joas, Castoriadis'in arzu-teorik değerlendirmelerini dikkate alarak ve "pratik" nosyonunu kullanarak hem Habermasçı eylem ve söylem teorisi hem de Amerikan pragmatizmi ile ilişki içerisinde olan bir yaratıcı eylem kavramsallaştırması geliştirmektedir.[465] Bu yaklaşımda bireyin eski sınırları yıkarak yeni değerler açtığı olağanüstü durumlar, her zaman mevcut toplumsal düzen ve değerlerin ötesine işaret eden anlam yapılarının kaynağı olarak anlaşılmaktadır.[466]

---

[462] Mats Rosengren, "The Magma of Imaginary Politics: Eight Theses", **ArtMonitor**, Cilt: 5, Sayı: 10, 2008, s. 14.
[463] Fraser ve Honneth, "Recognition or Redistribution?", s. 241.
[464] Axel Honneth, "Rescuing The Revolution with an Ontology: On Cornelius Castoriadis' Theory of Society", **Thesis Eleven**, Cilt: 14, Sayı: 1, 1986, ss. 62-63.
[465] Hans Joas, **The Genesis of Values**, University of Chicago Press, Chicago, 2000.
[466] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 241.

4.2.1.2. Herbert Marcuse: Psikanaliz ve Eleştirel Teori

Honneth'e göre, Marcuse, Castoriadis'e benzer bir biçimde üretim paradigmasının parçalanmasına ve dezentagrasyonuna toplumsal düzeni aşmak için zorunlulukları insan arzularına yükleyerek cevap vermeye çalışmıştır. Bu iki düşünür arasındaki tartışma Eleştirel Teori geleneği için verimli bir damar haline gelmiştir. Öyle ki yaklaşık yarım asır önce Marcuse ve Castoriadis aracılığıyla başlayan Freudyen dürtü teorisinin eleştirel mirasını korumaya yönelik girişim, günümüze değin tartışılagelen bir teori olmuştur.[467]

Honneth "Bir Ontolojiyle Devrimi Kurtarmak" adlı çalışmasında düşünürler arasındaki benzerliği "*çağdaş toplum teorileri arasında yalnızca Herbert Marcuse'ninki gibi, onun* (Castoriadis*) bütün teorisi, devrim sorunu etrafında döner*"[468] sözleriyle açıklar. Ancak daha önce değindiğimiz üzere Honneth'e göre Marcuse, Castoriadis'ten farklı olarak devrime ulaşmanın pratik ve teorik süreçlerini insanın içgüdüleri ve doğasına dair psikanalitik bir yorum üzerinden gerçekleştirmiştir. Bu bağlamda Marcuse, "*daha sonraki tüm 'devrimci' düşünsel ve duygusal başarıların kaynağını, erken çocukluktaki her şeye kadir fantezilerden 'kopuş'ta değil, bireyleri sürekli olarak kurumsal olarak somutlaşmış gerçeklik ilkesini aşmaya iten bir zevk ilkesinin doğal bahşedilmesinde*"[469] görmüştür. İşte Honneth'e göre Marcuse ve Castoriadis arasındaki bir diğer önemli fark ise Marcuse'nin dürtü teorisiyle toplumsal düzeni ilgilendiren hususlar arasında içsel bir bağ kurmanın pek de kolay olmaması bağlamında şekillenir. Oysa Castoriadis'te böylesi bir dolayım otonomi kavramıyla sağlanabilmektedir. Honneth'e göre bu kavram yeni yaratımları baskılamayan hatta onların refleksif olarak işlediği bir toplum biçimini ortaya koymaktadır. Bu türden köprü vazifesi görecek bir kavramsallaştırma Marcuse'nin teorisinde eksik olan yönü de bizlere gösterir. İki düşünürün arasındaki

[467] Günümüzde bu türden bir girişim Joel Whitebook'un özellikle *Sapkınlık ve Ütopya: Psikanaliz ve Eleştirel Teori Üzerine Bir Çalışma* adlı çalışmasında bulunabilir. Honneth'e göre çalışmalarını öznelerarasılıktan uzaklaştıran ve gelişimsel psikolojiden yeni anlayışlar üzerinde temkinli bir şekilde çalışan Whitebook, libidinal olarak yönlendirilen her şeye gücü yetme fantezilerinin yüceltilmesinde verili toplumsal düzenin üstesinden gelmek için bir toplumsal garantör bulmaya çalışır. Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 241; Joel Whitebook, **Perversion and Utopia: A Study in Psychoanalysis and Critical Theory**, MIT Press, Cambridge, Mass, 1995.
[468] Honneth, "Rescuing the Revolution with an Ontology", s. 62.
[469] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 241.

diğer bir önemli farkı anlamak ve sonrasında Honneth'in bu tartışmaya dahil ettiği Joel Whitebook'un bu bağlama dahlini anlamak için dürtü teorisini incelememiz gerekmektedir.

4.2.1.2.1. Dürtü Teorisi ve Eleştirel Teori

Frankfurt Okulu için psikanaliz, başlangıcından bu yana zaruri teorik araçların başında gelmekteydi. 1920'li yılların sonunda başlayan Horkheimer'ın Eleştirel Teori'ye psikanalizi entegre etme çalışmaları, 1931 yılında Enstitü'nün direktörlük görevini üstlenmesiyle psikanalizin Enstitü'ye pratik olduğu kadar teorik entegrasyonu sürecine de hız kazandırmıştır.[470] Horkheimer, direktörlük görevini üstlenmesinden kısa bir süre sonra psikanalist Erich Fromm'u da psikanalitik teoriden işçi sınıfının psikesini anlamakta yardımcı olacak bir teorize etme göreviyle Enstitü bünyesine dahil etti. Burada psikanalist teoriden beklenen, toplumsal değişimi getirecek devrimden en çok fayda görecek sınıfın neden buna direnç gösterdiği sorununun çözümlenmesiydi.[471] Bu bağlamda Marcuse, Eleştirel Teori geleneğine bağlı kalarak yeni bir referans noktası arayışında psikoloji teorilerinden ve özellikle Freud aracılığıyla ilgi duyduğu dürtü teorisinden faydalanmıştır. Bu hususu tartışmadan önce dürtü teorisinin psikolojideki ortaya çıkışını ve bu teorinin kapsamını anlamak Marcuse'nin amaçlarını anlamak bağlamında yararlı olacaktır.

Psikoloji tarihinde 1920'lerden itibaren içgüdü teorilerinin yerini dürtü teorileri almaya başlamıştır. Bu teorilerden faydalanarak ortak bir tanım yapmak istersek; dürtü teorileri, "*davranışın, açlık veya susuzluk gibi karşılanmayan biyolojik ihtiyaçların neden olduğu iç gerilimi azaltma arzusu tarafından motive edildiğini ileri sürer.*"[472] Bu bağlamda, karşılanmayan biyolojik ihtiyaçlar dürtüde bir artışa sebep olur ve bizi dürtüdeki artıştan doğan hoşnutsuzluğu azaltmaya ve bu ihtiyaçları gidermeye iter

[470] John Abromeit, **Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School**, Cambridge University Press, Cambridge; New York, 2011, ss. 192-195.
[471] Arnold Farr, "Herbert Marcuse", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, (Ed. Edward N. Zalta), https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/marcuse/, (29.06.2021).
[472] Don H. Hockenbury ve Sandra E. Hockenbury, **Psychology**, 6. Baskı, Worth Publishers, New York, 2013, s. 320.

veya "dürt"er.[473] Robert S. Woodworth[474] ve Clark L. Hull[475] dahil olmak üzere önde gelen dürtü teorisyenleri, dürtülerin homeostazın iç mekanizmaları tarafından tetiklendiğine inanmaktaydılar. Homeostaz ilkesine göre homeostatik mekanizmalar[476] tarafından bir iç dengesizlik tespit edildiğinde dürtüler dengeyi tekrar sağlamak için devreye girer ve iç koşullardan herhangi biri çok saparsa, vücut durumunu normal veya optimal aralığa döndürmek için dürtüleri harekete geçirir.[477] İşte bu dürtü teorisi ortaya çıktığı dönemde psikologları olduğu kadar felsefecileri de etkisi altına almıştır. Özellikle de Eleştirel Teori'ye katkısı bağlamında Freud'u ve onun dolayımıyla Herbert Marcuse'yi etkilemiştir.

Marcuse gerçek anlamda psikanalizle ilgilenmeye 1955 yılında kaleme aldığı *Eros ve Uygarlık* adlı eseriyle başlamıştır. Marcuse bu çalışmasını Freud'un *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*'nın pesimizmine adeta bir yanıt olarak kaleme almıştır ve bu çalışmanın sonrasında psikanalizden faydalanmasının yanı sıra kendi benzersiz psikanalitik yaklaşımlarını da geliştirmiştir. Marcuse'nin bu çalışmasında özellikle üzerinde durduğu teori, Freud'un psikanalitik çerçevede ele aldığı dürtü teorisi olmuştur. Freud bu teoriyi psikolojik bağlamının yanı sıra politik bir bağlama da oturtarak *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları* adlı çalışmasında kullanmıştır. Söz konusu çalışma, 1930 yılında Almanya'da faşizmin hızla yükselmeye ve İkinci Dünya Savaşı'nın emarelerinin görülmeye başlandığı bir dönemde kaleme alınmıştır. Freud, dürtü teorisinin dengeleme anlayışına da atıfta bulunarak bu dönemle ilgili şöyle yazmıştır: "*Serbest bırakılan yıkıcı güçler karşısında, şimdi iki 'göksel güçten' diğeri olan ebedi Eros'un, kendisini eşit derecede ölümsüz düşmanının yanında tutmak için gücünü ortaya koyması beklenebilir.*"[478] Marcuse, Freud'tan böylesi bir mirası

[473] Hockenbury ve Hockenbury, Psychology, s. 320.
[474] Robert S. Woodworth, **Dynamic Psychology.**, Columbia University Press, New York, 1918; Robert S. Woodworth, **Psychology: A Study of Mental Life**, Holt, New York, 1921.
[475] Clark L. Hull, **Principles of Behavior: An Introduction to Behavior Theory**, Appleton-Century-Crofts, New York, 1943; Clark L. Hull, **A Behavior System: An Introduction to Behavior Theory Concerning the Individual Organism**, Yale University Press, New Haven, 1952.
[476] Biyolojide homeostaz, canlı sistemler tarafından sürdürülen sabit iç, fiziksel ve kimyasal koşulların korunması ve dengede tutulması anlamına gelmektedir. Böylece, vücut gereksinim oluştuğunda otomatik olarak homeostazın anlamı olan sabit bir durum sağlamaya çalışır. J. Gordon Betts ve diğerleri, **Anatomy and Physiology**, OpenStax, Texas, 2013, s. 9.
[477] Woodworth, Psychology: A Study of Mental Life, s. 320.
[478] Sigmund Freud, **Civilization and Its Discontents**, çev. Joan Starchey, W. W. Norton, New York, 1961, s. 144.

devralmış ve *Eros ve Uygarlık* adlı çalışmasında Freud'un yeni ve radikal bir yorumunu benimsemiştir. Marcuse'nin Freud'un dürtü teorisini özgürleştirici bir Eleştirel Teori'nin merkezine yerleştirme girişimi, Honneth de dahil olmak üzere çok sayıda düşünür tarafından eleştirilmiştir.[479]

Marcuse'nin *Eros ve Uygarlık* adlı eseri Marksizmle ilgisi dışında Freudyen bir çalışma olarak kabul edilir. Zira kitapta Marx isminden neredeyse hiç bahsedilmez ve nadiren Marksist kategoriler tanıtılırken Freudyen kategoriler ileri sanayi toplumlarının Marksist bir analizine doğru dönüştürülürler.[480] Marcuse, Freud'un çalışmasının uygarlığın evriminin giderek daha da büyüyen ve kaçışın mümkün olmadığı bir baskıyı resmettiğini iddia eder. Bu resmedişte ölüm ve yaşam iç güdüleri, kazananı olmayan bir savaşa girmiş gibi görünmektedir. Bu nedenle Marcuse'ye göre Freud kendi teorisinin özgürleşimci olasılığını geliştirmek hususunda başarısız olmuştur. Bu eleştiriler ışığında Marcuse'nin amacı iki yönlüdür:

i. İnsan dürtülerinin yalnızca biyolojik ve sabit olmadığını, aynı zamanda tarihsel, toplumsal ve şekil verilebilir olduğunu göstermek.

ii. Baskıcı toplumun aynı zamanda baskının ortadan kaldırılması olasılığını da ürettiğini göstermek.[481]

Dolayısıyla dürtülerin bastırılabilir olması, toplumun ve onun örgütlenme biçiminin dürtülerin ve içgüdülerin şekillenmesinde rol oynadığını gösterir. Bu durumda, toplum ve onun baskı mekanizmaları değiştikçe içgüdüler de değişir. Freud'un haz prensibinin gerçeklik prensibine dönüşümü olarak tanımladığı dönüşümünü Marcuse bu şekilde açıklar: "*İçgüdülerin değişimleri, uygarlıktaki zihinsel aygıtın değişimleridir. Hayvan dürtüsü, dış gerçekliğin etkisi altında insan içgüdüleri haline gelir* (…) *Hayvan insan, yalnızca içgüdüsel amaçları değil, aynı zamanda içgüdüsel 'değerleri' de etkileyen, doğasının temel bir dönüşümü yoluyla insan olur.*"[482]

[479] Farr, "Herbert Marcuse".
[480] Farr, "Herbert Marcuse".
[481] Herbert Marcuse, **Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud**, Beacon Press, Boston, 1955, s. 5.
[482] Marcuse, Eros and Civilization, ss. 11-12.

Freud, *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*'nda yaşamın amacına karar veren yapının haz ilkesi tarafından şekillendirildiğini savunur.[483] Ancak dış dünya haz ilkesinin buyruklarına uymaz ve hatta ona düşmanca bir yaklaşımı benimser. Bunun neticesinde haz ilkesi geriler, içe döner ve bastırılır.[484] Farr'a göre Marcuse bu sorunla ilgili Freud'un teorisinin en yaratıcı modifikasyonlarından bir tanesini gerçekleştirmiştir. Bu çerçevede Marcuse için özgürleşim, haz ilkesinin serbest bırakılması anlamına gelmektedir; ancak insanların birlikte yaşayabilmeleri için bu ilkenin bir dereceye kadar bastırılması gerekliliği de bir gerçekliktir. Eş deyişle, haz ilkesinin gereklerine göre hareket edilirse, bu edim diğerlerinin özgürlüklerinin ihlaline yol açacaktır. Dolayısıyla Marcuse'ye göre toplumsal bir yapının ortaya konulabilmesi için özgürlüğün ve mutluluğun karşılıklı olarak sınırlandırılması zorunluluk haline gelir.[485]

Dürtü Teorisi üzerine "Nesne İlişkileri ve Radikal Bireyciliğin Sınırları" adlı önemli bir çalışması olan Nancy Julia Chodorow, Freud'un psikanalitik anlayışı etrafında ve metafizik bir bağlamda ele aldığı dürtü anlayışının nihayetinde Marcuse'nin sınırlılıklar içeren bir teori üretmesine neden olduğunu iddia eder. Hatta Chodorow'a göre Marcuse daha da ileri giderek Freud'un aksine toplumsallığı gerekli veya arzu edilir değil, kısıtlama olarak gören radikal bireyci toplumsal teoriler ve özgürleşme vizyonları ortaya koymuştur. Bu bağlamda özgürleşimden, ya bireyin toplumsal ilişkilerden koptuğu türde bir toplumdan özgürleşme ya da tüm toplumsal ilişkilerin "kendilik" kavramı içerisinde eridiği bir yapı anlaşılır. Chodorow'a göre böylesi bir yaklaşım bize yeni insan ilişkilerinin ve toplumsal bağların nasıl kurulabileceğine kısıtlı; kadın, toplumsal cinsiyet ilişkileri ve nesillerle ilgili ise problematik bir yaklaşım sunar.[486] Değindiğimiz eleştirilerin neticesinde Honneth, çözümlemesine daha az problematik gördüğü Habermas'ın yaklaşımıyla devam eder.

[483] Freud, Civilization and Its Discontents, s. 25.
[484] Farr, "Herbert Marcuse".
[485] Farr, "Herbert Marcuse".
[486] Nancy Julia Chodorow, "Beyond Drive Theory: Object Relations and the Limits of Radical Individualism", **Theory And Society**, Cilt: 14, Sayı: 3, 1985, s. 272. Chodorow bu çerçevede yaptığı tartışmasını "Nesne İlişkileri Teorisi"nin eleştirel bir psikanalitik toplum teorisi ve toplumsal vizyon için daha yeterli bir temel sağladığını öne sürerek tamamlar.

4.2.1.3. Jürgen Habermas: Eleştirel Teori'de İletişimsel Dönüş

Honneth'e göre toplumsal transandans olasılığının yeni bir garantörünü bulmaya yönelik üçüncü bir arayış, Jürgen Habermas'ın öznelerarasıcılığa dair yaklaşımlarında tespit edilebilir. Habermas'ın 1960'lardaki yazıları açık bir biçimde Eleştirel Teori için bir toplumsal sahayı dilsel aracılı etkileşimle açma amacını gütmektedir. Bu çabanın normatif fazlalığı ise, Honneth'in "*sistem-patlatan enerjiler ve motivasyonlar*"[487] olarak tanımladığı yapının kalıcı bir şekilde yenilenmesidir. Habermas bu bağlamdaki amacını kendi sözleriyle şu şekilde açıklar:

> *Bireyselleşme, tecrit ve özgürlük içinde yürütülen bağımsız olarak hareket eden öznenin kendini gerçekleştirmesi olarak değil, dilsel olarak dolayımlanan bir toplumsallaşma sürecinde ve kendi bilincinde olan yaşam-tarihinin eşzamanlı oluşumu olarak resmedilir* (…) *Bireysellik, kendisini öznelerarası kabullenme ve öznelerarası olarak aracılık edilen kendi kendini anlama ilişkilerinde oluşturur.*[488]

Bu çerçeveden bakıldığında kişi ancak başkalarının perspektiflerinden kendisine bakış açısını alarak değerleri, ihtiyaçları, arzuları ve inançları olan bir benlik duygusunu inşa edebilir. Öteki öznelerin bakış açıları kültür, tarih ve yaşam anlatılarıyla şekillenir ve özne bunları içselleştirerek bir özne haline gelir.[489]

Honneth, Habermas'ın bu etkileşim-yönelimli yaklaşımını öncüllerine göre sosyolojik açıklama gücü bakımından üstün bulur. Ancak Habermas'ın teorisinin diğerlerine göre üstünlüğü bu yönüyle sınırlı değildir. Bu teori aynı zamanda belirli bir ayrıcalıklı örneğin nasıl normatif bir gücü olabileceği hususunda da yol göstericidir. Dolayısıyla iletişimin ahlaki potansiyeli, adeta toplumsal ilerlemenin motorudur ve aynı zamanda onun yönünü de gösterir. Günümüzde aynı yaklaşımı paylaşan ve Eleştirel Teori'deki iletişim-teorik dönüşü, toplumsal etkileşimin normatif içeriğini daha somut bir şekilde belirleyerek ileriye taşımaya çalışan çok sayıda teorisyen vardır. Bu isimlere ve çalışmalara, Seyla Benhabib'in *Benliği Konumlandırmak: Çağdaş Etikte Toplumsal Cinsiyet, Toplum ve Postmodernizm*, Thomas McCarthy'nin *İdealler ve Yanılsamalar: Çağdaş Eleştirel Teori'de Yeniden*

---

[487] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 242.
[488] Jürgen Habermas, **Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays**, MIT Press, Cambridge, 1992, ss. 152-153.
[489] Fleming, "Honneth's Critical Theory", s. 14.

İnşa ve Yapıbozum Üzerine adlı kitaplarını ve Maeve Cooke'un "'Nesnelcilik' ve 'Bağlamcılık' Arasında: Toplum Felsefesinin Normatif Temelleri" adlı makalesini örnek vermek mümkündür.[490] Yine Honneth'in kendi ifadesiyle, "*Hegelci bir 'tanınma mücadelesi' motifini toplum teorisi için verimli kılmak için gösterdiğim kendi çabalarım, Habermas'ın dahiyane anlayışını 'ayakları üzerine geri koyma' girişimi olarak anlaşılabilir.*"[491] Dolayısıyla Habermas'ın teorisi Eleştirel Teori geleneğinin toplumsal aşım (transandas) olanağına yeni bir garantör arayışında tek başına yeterli bir cevap olarak kabul edilemese de Honneth'in de aralarında olduğu bir dizi önemli günümüz düşünürüne yol gösterici olmuştur.

4.2.1.4. Michel Foucault: Psike, Düzen ve Yıkım

Honneth'in Fraser ile tartışmasında kendilerine yol göstermesi amacıyla ele aldığı üretim paradigmasının parçalanması karşısında geliştirilen dört önemli alternatif stratejinin ve yeni bir garantör arayışının, Eleştirel Teori geleneğine ve dolayısıyla kendilerine yol gösteren son düşünürü Michel Foucault'dur. Honneth, Foucault'nun son dönem yazılarının, toplumun eleştirel bir analizinde emeğin aşkın rolünü başka hangi pratiğin devralabileceği sorusuna bir yanıt arayışı olarak da okunabileceğini söyler. Zira Honneth'e göre Foucault'nun "*Kant üzerine denemelerinde ortaya koyduğu yıkıcı, şifre çözme işleminin icra edilmesinin, eleştirinin gerçekleşmesi için gerekli koşulu temsil ettiği fikri herhangi bir toplumda mevcut düzen kurallarını altüst edebilecek türden bir deneyimin göstergesi olarak anlaşılabilir.*"[492] Honneth bu savını Foucault'nun *Hakikat Politikası* çalışmasına dayandırmaktadır. Honneth'in tüm tartışmada sadece bir paragraf olarak dile getirdiği bu savını daha anlaşılır kılmak için *Hakikat Politikası*'nın giriş bölümünde yer alan John Rajhman'ın çözümlemeleri önem arz etmektedir.

---

[490] Seyla Benhabib, **Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics**, Polity Press, Cambridge, 2004; Thomas McCarthy, **Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory**, MIT Press, Cambridge., 1995; Maeve Cooke, "Between 'Objectivism' And 'Contextualism': The Normative Foundations of Social Philosophy", **Critical Horizons**, Cilt: 1, Sayı: 2, 2000, s. 193-227.

[491] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 242.

[492] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 242.

Rajhman; Foucault'nun Kant'tan yola çıkarak ortaya koyduğu aydınlanma çözümlemesinin aynı zamanda Foucault'nun kendi "eleştirel güzergâh"ını da anlamamızı sağladığını söyler.[493] Foucault Kant'ın *Aufklärung* kavramını kendi sözleriyle şu şekilde ele almaktadır:

> *Kant'ın Aufklärung olarak tanımladığı şey, daha önce eleştiri olarak tanımlamaya çalıştığım şeydir, Batı dünyasında belirli bir tutum olarak ortaya çıkan bu eleştirel tutum, tarihsel olarak toplumun yönetimselleşmesinin büyük süreci olduğuna inanıyorum. Ve bu Aufklärung'la ilgili olarak (sizin bildiğiniz ve Kant'ın bize hatırlattığı sloganı "sapere aude"dir, II. Frederick ise buna karşı 'İtaat ettikleri sürece istedikleri kadar akıl yürütsünler' diyerek karşılık vermiştir), Buna karşın, bu Aufklärung ile ilgili olarak Kant eleştiriyi nasıl tanımlayacaktır?*[494]

Foucault'nun bu konudaki vurgusunun iki temel özelliği vardır:

i. Foucault'nun vurgusu aydınlanma eylemi, pratiği ve tekniği üzerinedir, buna göre Kant'ın *Aufklärung* (Aydınlanma) sözcüğüyle özdeşleştirdiği türden bir entelektüel özgürleşimin tek güvencesi bireylerin bu kavramla fiilen etkileşime geçmesidir. Bu hem kendimiz hem de başkaları için yapmamız ve araçlarını, tekniklerini, stratejilerini ve alanlarını sürekli icat ve yeniden icat etmemiz gereken bir şeydir.[495]

ii. İlk maddede adı geçen araçlar Foucault'ya göre hiçbir mevcut hükümet biçimi, ulus veya din tarafından bizlere verilmiş değildir. Bu bağlamda aydınlanma yapılan, edilen bir şeydir ve bu da ancak birlikte veya kamuda gerçekleştirilebilir. Aydınlanma her zaman tarihsel olarak belirlenmiş iktidar biçimleriyle ilişkisi içerisinde gerçekleştirdiğimiz bir şeydir. Bu iktidar biçimleri tıpkı Kant'ın zamanında "aklın" kamusal kullanımını özgürleştirmeye çalıştığında olduğu gibi Foucault tarafından da "kendiliğinden doğan vesayet türleri" şeklinde tanımlanmıştır.[496]

Bu yaklaşım beraberinde tarihsel pratiklerin yeni bir bakışla ele alınmasını getirir: yönetim biçimlerinin artık eleştirel bir boyutta ele alınabildiği bir yapıyı. Bunun bir neticesi olarak artık nihai, tümel ve herkesi kapsayan bir yapıdan ziyade

---

[493] John Rajhman, "Introduction", Michel Foucault, **The Politics of Truth**, (Ed. Sylvère Lotringer, Çev. Lysa Hochroth, Catherine Porter), Semiotext(e) Foreign Agents Series, Semiotext(e), Los Angeles, CA, 2007, ss. 14-15.

[494] Michel Foucault, **The Politics of Truth**, çev. Lysa Hochroth, Catherine Porter, (Ed. Sylvère Lotringer), Semiotext(e), Los Angeles, 2007, ss. 48-49.

[495] Foucault, The Politics of Truth, s. 48.

[496] Rajhman, "Introduction", s. 14.

insanların kendilerini ve birbirlerini yönetmesine dair özgül tarihsel durumlara ilişkin çok sayıda farklı "eleştirel yaklaşım" ortaya çıkar. Dolayısıyla bu yaklaşıma göre aydınlanmanın ölçütü ortaya çıkan "iktidar biçimlerine" yönelik eleştirel tutumda belirginlik kazanır. Bu nedenle Foucault'ya göre "aydınlanmış kamu"nun doğası gereği aydınlanma eylemine yönelik önceden kurulmuş bir grup, sınıf veya politika yoktur. Dolayısıyla "biz", insanlar kendilerini ve başkalarını idare etmeye çalıştığında ortaya çıkar.[497] Kendilerini ve başkalarını görmeleriyle ve hatta adeta Hegelci bir söylemle başkalarında kendilerini görmeleriyle ortaya çıkan bu durum Foucault'ya göre eleştirel tutumun özgünlüğünde, tekil evrenselliğinde ve bugünle, şimdi arasındaki ilişkiyi kurma potansiyelinden güç alır. "*Foucault için belki de can alıcı nokta budur. Birlikte aktif olarak eleştirel düşünen aydınlanmış halk (ve "kamusal alanlar"), halihazırda mevcut hiçbir uygarlığa veya önceden oluşturulmuş bir dine veya kültüre, hiçbir ülkeye, moderniteyi yönetmede halihazırda yerleşik hiçbir uzmanlığa ve hiçbir merkezi Devrimci Partiye ait değildir.*"[498] Bu nedenle Foucault için daha önceki hiçbir gruba ait olmamasına ve önceki bilgi biçimlerinde yer almamasına rağmen eleştirel tutum, politikanın varlığı ve pratiği için ve hatta politika fikrinin bizzat kendisi için bir zorunluluktur.[499] Foucault'nun kitabına da adını veren "hakikat politikası" ifadesinin kökenindeki paradoks da tam olarak budur.

Foucault'ya dair bu çözümleme Honneth'in eleştirel bağlamda yeni bir referans noktası arayışına verdiği örnekler arasında Frankfurt Okulu düşünürleri dışında neden Foucault'yu da dahil ettiğini bize göstermektedir. Foucault da tıpkı adı geçen diğer düşünürler gibi yeni, eleştirel ve öncül paradigma ve referansların bağlayıcılığı ve sınırlayıcılığından âzâde bir referans noktası arayışında olmuştur. Bununla birlikte Honneth, Foucault'nun Kant okumasını "aşkın" bir okuma olarak görmektedir ve bu okumanın günümüzde Judith Butler'ın çalışmalarında görülebileceğini söyler. Butler, Foucault'nun görüşlerini özellikle *Gücün Psişik Yaşamı: Boyun Eğme Teorileri* adlı çalışmasında daha düzenli bir hale getirerek iktidar ve yıkıcı pratik arasındaki bağlantıya dair sosyal-ontolojik bir teoriyi ortaya koymakta kullanmıştır. Temel hatlarıyla Butler'ın yaklaşımına göre, belirli bir zorunlulukla bir toplumsal tanınma

[497] Rajhman, "Introduction", ss. 14-15.
[498] Rajhman, "Introduction", s. 15.
[499] Rajhman, "Introduction", s. 15.

düzeninin kurulması, asi olarak tanımladığı insan öznelliği için dar ve kısıtlayıcı kabul ettiği mevcut toplumsal varoluş biçimlerinin patlamasına yol açan davranışları da beraberinde getirir.[500] Honneth bu yaklaşımlardaki sınırlılığın, yaklaşımların psikanalize bağımlılıkları ekseninde şekillendiğini iddia eder. Honneth'e göre ele aldığımız ilk iki düşünür Castoriadis ve Marcuse'nin yaklaşımlarında olduğu gibi psikanalitik hipotezleri ödünç almadan böylesi savların ayakta kalamayacağı açıktır. Bu çerçevede Honneth'e göre toplumsal düzen ile yıkım arasındaki bağlantıya ancak "*yapısal olarak toplumun mantıksız taleplerine karşı yöneltilmiş bir insan psikesi fikri eklenirse, bir aşma pratiğinin gerekliliğinden söz edilebilir.*"[501]

4.2.2. Axel Honneth – Nancy Fraser Tartışmasının Eleştirel Teori'ye Referans Noktası Arayışı Eksenindeki Değerlendirilmesi

Honneth ve Fraser'ın içkinlik ve aşkınlık problemine yaklaşımları kıyaslandığında, Fraser'ın benimsediği daha zayıf versiyon hem bağlı olduğu hem de yenilemeye çalıştığı entelektüel geleneğe içkin iddiaların zayıflamasını ima ediyor gibi görünmektedir. Burada Eleştirel Teori bugün bir yol ayrımında durmaktadır: Eleştiri için ne tür bir empirik referans noktası onun çabası için yeterlidir?"[502] Bu soru ve beraberinde getirdikleri etrafında ele aldığımız dört düşünürün yaklaşımlarının şematik bir biçimde incelenişindeki amaç, Eleştirel Teori'nin Sol Hegelci geleneğinin mirasını üstlenenlerin karşılaştıkları zorlukları vurgulamaktır. Honneth'e göre bu sorunun aşılmasında teorinin içkin gerekçelendirmesinin dayanabileceği, toplumsal gerçeklikte yer alan bir empirik referans noktası bulmak tek başına yeterli değildir:

> *Görev bundan ibaret olsaydı günümüzde karşılanmayan iddialara atıfta bulunmak ve bunları eleştirinin gerekliliği için toplumsal kanıt olarak kullanmak gerçekten yeterli olurdu. Ancak ortak geleneğimizin asıl meydan okuması, böyle bir referans noktasının -bu tür taleplerin- olası çatışma durumlarının sonucu olmadığını, aksine insanlığın genel olarak karşılanmamış taleplerini ifade ettiğini gösterebilmektir.*[503]

Dinsel metinlerde kökenini bulabileceğimiz bu düşünüş, "toplumsal içkinliğin içinden aşım" düşüncesi insan çıkarlarının yapısıyla çok sıkı bir şekilde kaynaşmış

[500] Judith Butler, **The Psychic Life of Power: Theories in Subjection**, Stanford University Press, Stanford, 1997, ss. 83-105.
[501] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 243.
[502] Heidegren, "Recognition and Social Theory", s. 366.
[503] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, ss. 242-43.

olduğu için her yeni toplumsal gerçeklikte yeniden ortaya çıkan normatif bir potansiyele işaret eder. Bu yaklaşım aynı zamanda, bu "aşkınlığın" bir yandan toplumsal yeniden üretim için vazgeçilmez olan ve diğer yandan normatif fazlalığı nedeniyle bunun ötesine geçen bir pratik veya deneyim biçimine bağlanması gerektiği şeklinde de formüle edilebilir. Honneth'e göre bu türden bir bakışla "aşkınlık" ve "içkinlik" arasında kurulan bağlantılar Fraser'ın düşündüğünden daha güçlüdür. Zira Honneth'e göre Fraser, toplumsal ilişkilerin tesisinde olgusallığı aşan iddiaların içerilebilmesi için aşkınlığın, içkinliğin mahiyetinde olması gerektiğine yönelik görüşleriyle, bu ilişkinin daha zayıf bir versiyonunu savunmuştur.[504]

Honneth günümüz perspektifinden tekrar düşünüldüğünde, bu bağlantı fikrinin neden "oldukça şatafatlı" görünebileceğini anladığını söyler. Ayrıca bu noktaya değin ele aldığımız başlıklarda da görüleceği üzere günümüzde eleştirel toplumsal teoride çok az sayıda yaklaşımın hâlâ bu Sol Hegelci programı takip ettiğinin farkında olduğunu belirtir. Bununla birlikte, ele aldığımız Castoriadis, Marcuse, Habermas ve Foucault isimleriyle bağlantılı teorisyenler ve üretim paradigmasının parçalanmasının bıraktığı boşluğu doldurmaya çalışan sayıca az olsa da azımsanamayacak teorisyenlerin ve önemli yaklaşımların devam ettiğini açıkça ortaya koymaktadır.[505] Hatta bu listeye Hinrich Fink-Eitel'in Honneth'e tavsiyesiyle Ernst Bloch'un ütopik duyguların toplumsal fenomenolojisi başlığı altında ele alınabilecek çalışmaları da eklenebilir.[506]

4.2.2.1. Empirik Referans Noktası Sorunu

Eleştirel Teori'de empirik bir referans noktası arayışı şeklinde özetlenebilecek probleme dair felsefi-tarihsel süreç, Fraser ve Honneth'in günümüzdeki çözüm arayışlarına ışık tutmaktadır. Honneth bu arayışı, Fraser ile tartışmalarındaki belirleyici yön olarak görmektedir. Her iki düşünürün de eleştiri için empirik referans noktası oluşturma çabaları, Honneth'e göre tamamen farklı iki fikir yapısıyla şekillenir. Honneth, Fraser'la farklılıklarını şu şekilde açıklar: "*Fraser'ın adaletin halk*

[504] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 244.
[505] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 244.
[506] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 244.

paradigmalarıyla başlama önerisi yalnızca teoriyi günümüz toplumuna demirleme amacını güderken benim ahlaki-psikolojik refleksiyonlarım aslında toplumsal gerçekliğin yapısında eleştirinin yarı-aşkınsal bir gerekçesini arar."[507]

Honneth'in tanımladığı bu farkın dolayımında böylesi bir amaca ulaşmak bir kez daha toplumsal süreçlerin olgusallığında verili toplumsal düzenin ötesine adım atan bir örnek[508] bulmak anlamına gelir. Dolayısıyla Honneth bu örneğe ve aşamaya karşılık gelen boşluğun aşağılanma ve sayılmama duygularıyla doldurulmasına dair teklifinin sosyal-ontolojik ve sosyal-antropolojik inandırıcılığına göre değerlendirilmesi gerektiğini söyler ve ekler: "*Esasen benim fikrim, tüm toplumsal entegrasyonun, yetersizlikleri ve eksiklikleri her zaman yanlış tanınma duygularına bağlı olan güvenilir karşılıklı tanınma biçimlerine bağlı olduğu hipotezine dayanıyor, bu da toplumsal değişimin motoru olarak kabul edilebilir.*"[509] Honneth bu formülleştirmesinin aynı zamanda Fraser'ın beklentilerini aşan bir yapıyı da gerçekleştirdiğini savunur. Fraser'a göre mevcut düzeni aşma olasılığını garanti eden örnek, aynı zamanda toplumsal örgütlenme biçimlerinde normatif değişimlerin ve iyileştirmelerin nasıl ortaya çıktığını tarihsel olarak açıklayabilmelidir. Honneth, bu bağlamda formülleştirmesinin aynı zamanda Sol Hegelci geleneğin, Fraser'ın bu geleneğe atfettiğinin çok daha ötesinde bir yapıda, açıklayıcı niyetlere bağlı olduğunu da gösterdiğini savunur. Düşünür bu çözümlemelerinin ışığında Fraser'ın onun ahlaki-psikolojik refleksiyonlarına yönelik getirdiği eleştirileri iki açıklamayla yanıtlama iddiasındadır.[510]

Honneth, Fraser'ın daha önceki iddialarına cevaben, ilk olarak yanlış tanınma duygularını tarihin biçimlendirdiği ve aracısız bir şekilde bizlere verilen bir şey olarak görme eğiliminde olmadığını söyler. Tartışmalarının ikinci kısmında değindiği bu konuyu Honneth, bu türden duyguların toplumsal düzenlerin normatif meşruiyeti için önemini ve bunların kurulu tanınma prensipleri tarafından semantik olarak nasıl biçimlendirildiğini açıklamak için ele aldığını söyler. Yine bu iki amaca ek olarak yalnızca tarihsel olarak dolayımlanan yanlış tanınma duygularından kaynaklanan

[507] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 245.
[508] Yazar burada örnek ve aşama anlamlarına gelebilecek İngilizce "instance" kavramını kullanmaktadır.
[509] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 245.
[510] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 245.

toplumsal iddiaların ahlaki haklılığı sorununu ele aldığını belirtir. Honneth bu noktada Fraser'ın eleştirisinin haksızlığını şu şekilde ifade eder:

> *Fraser'ın 'mevcut miti'ne*[511] *düştüğüm suçlaması -ki bu çok kolay bir şekilde kör, çok amaçlı bir silah haline gelebilir- iki farklı saldırı hattı içeriyor gibi görünüyor: Bir yandan, ahlaki aşağılanma duygularını tarih dışı olarak verilmiş bir şey olarak ele aldığıma dair itirazla; öte yandan, ilk etapta insani adalet duygularının temel bir yapısından bile söz ettiğim için eleştiriliyorum.*[512]

Honneth bu çerçevede Fraser'dan farklı olarak toplumsal adaletsizlikle ilgili tüm görüşlerin altında yatan deneyimi, kendi deneyimlerimizin ufku dahilinde yapılan genellemelerin riskli ve aşikâr bir biçimde yanlışlanabilir bir ürünü olacağını aklımızdan çıkarmadığımız müddetçe tanımlamaya girişebileceğimiz düşüncesindedir. Bu tür adaletsizlik duygularının özünün, meşru tanınma beklentileri olarak kabul edilenlerin ihlali olduğu fikri, bir dizi başka sosyal-teorik varsayımı beraberinde getirir. Bunların tümü, özellikle dikkat çekici çağdaş deneyimlerin empirik temelli bir genellemesinden başka bir şey değildir. Honneth bu durumu şu şekilde ifade eder: "*Ancak bu ölçüde, projeme yapılan itirazlar, Fraser'ın kendisinin başka tür toplumsal adaletsizlik duygularını (zulümden tiksinme, kazanılmamış (!) ayrıcalığa içerleme, denetimden hoşlanmama vb.) ortaya çıkardığında ilan ettiği gibi, empirik temelli karşı savlar biçimini de almalıdır.*"[513]

Bu noktayla ilişkili olarak iki teorisyenin tartışmaları, bu çok sayıda memnuniyetsizlik ifadesinde gayri meşru bir şekilde reddedilen tanınma duygularının üniter bir yapısını nasıl keşfedebileceklerine dair soru etrafında şekillenir. Fraser'ın eleştirilerine yönelik ikinci cevabını Honneth, bu soru ve sorun bağlamında verir. Honneth önerisinin, Habermasçı teorik projenin daha ileri bir gelişimi olarak nasıl görülebileceğine dair bir açıklamanın iki düşünürün konumlarını netleştirmeye yardımcı olacağını savunur. Honneth'e göre Habermas'ın eleştirel toplumsal teori geleneğine belirleyici bir dönüş verdiği açıktır. Habermas bunu özgürleştirici ve aşan

---

[511] "Sellars tarafından, duyu deneyiminin bize tüm empirik bilgi ve bilim için temeller olarak hizmet etmeye uygun belirli kesinlik noktaları verdiği yönünde artık yaygın olarak reddedilen görüş için kabul edilen ad. Deneyciliğin, özellikle Locke ve Hume'un ellerinde, duyular üzerindeki fiziksel veya nedensel etki anlarını, bireysel "duyu verilerinin" zihinde gelişiyle karıştırdığı fikri, özellikle Green ve Joachim başta olmak üzere İngiliz İdealistleri tarafından tesviye edilen merkezi bir eleştiriydi."Simon Blackburn, **The Oxford Dictionary of Philosophy**, 2. Baskı, Oxford University Press, Oxford ; New York, 2005, s. 244.

[512] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, ss. 245-46.

[513] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 246.

potansiyeli, emek pratiğinden dilsel dolayımlı etkileşim modeline aktardığı kertede gerçekleştirmiştir. Tam da bu sebeple incelediğimiz dört düşünür arasından Honneth'e göre insan psikesini veya dürtülerini normatif olarak yükleyerek üretim paradigmasının çöküşünden bir çıkış yolu aramayan aksine başka bir eylem biçimini rehabilite eden eş deyişle iyileştiren tek kişi Habermas'tır.[514] Ancak Habermas'ın teorisi de yetersizlikler içermektedir ve Honneth, Habermas'ın teorisindeki bu yetersizlikleri şu şekilde özetler:

> *Bu ayrım yapay görünse bile -insanlar arasındaki tüm karmaşık eylemler dilsel olarak dolayımlandığından- sonunda, toplumsal etkileşimlerin kendilerinin doğal olmayan beklentiler taşıyıp taşımadığı veya normatif bir öğenin iletişime yalnızca dil yoluyla mı geldiği önemli bir fark yaratır. Aynı belirsizliği Habermas'ın "tanınma" kavramını hem toplumsal statü vermek hem de dil temelli geçerlilik iddialarını desteklemek için -ikisi arasında hiçbir zaman yeterince ayrım yapmadan- kullandığında da ortaya çıktığını görüyorum.*[515]

Axel Honneth, Avishai Margalit ile tartışmalarını içeren çalışmalarının "Görünmezlik: 'Tanınma'nın Epistemolojisi Üzerine" adlı kısmında kendi önerisinin bu türden ayrımları tüm öznelerin toplumsal etkileşime getirdiği tanınma beklentilerinin özünden "sosyal-antropolojik olarak" ilerleyerek ortadan kaldırdığını iddia eder. Tanınma genellikle fiziksel jestler veya mimetik ifade biçimleriyle ilgili olduğundan, insan iletişimini bu şekilde normatif olarak destekleyen her şey dilsel bir şekil alamaz.[516] Bu çerçevede Honneth'e göre tanınma-teorik bir "monizm"in gerçek amacı, toplumsal olarak kurucu tanınma beklentilerinin, çeşitli topluluklardaki insanların hangi açılardan karşılıklı tanınmaya bağlı olabileceğini belirleyen kurallarla tarihsel olarak değiştiğini iddia etmesi etrafında şekillenir. Düşünür bu tarihselleştirme çabasıyla, tanınmanın özünde bir dizi hiç bitmeyen "tanınma ihtiyacından" kaynaklanan antropolojikleştirilmiş bir ahlak biçimi olduğuna dair yanılgıyı ortadan kaldırmayı amaçlamıştır. Nihayetinde Fraser ayrı düştükleri bu hususu aşmalarını kolaylaştırabilecek olan normatif ve toplumsal teori arasındaki bağı Honneth'e göre gözden kaçırmıştır.[517]

Honneth yanıt aradıkları sorunun yani "*belirli bir zamanda özgürleştirici ilerlemenin bir göstergesi olarak sayılması gereken şeyin normatif olarak*

[514] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, ss. 246-47.
[515] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 247.
[516] Honneth, Margalit, "Recognition", ss. 111-26.
[517] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 247.

belirlenmesi"[518] sorununun, toplumsal yeniden üretim sürecinde yer alan dönüştürücü pratiğin temelleri ve kaynakları hakkındaki öncül değerlendirmelerden bağımsız olmadığını söyler. Honneth çalışmalarının sonunda, verdiği cevapların bir anlamda Nancy Fraser ve kendisinin tartışmasını da sona erdirdiğini veya en azından Fraser'ın ortaya koyduğu noktaları yanıtladığını savunur. Düşünür böylece "*eleştirel bir toplumsal teorinin, muhataplarının haklı çıkarılabilecek hedeflerinin bir ifadesi olarak görülebilecek bir adalet anlayışına ihtiyaç duyduğu teziyle*"[519], esasen başlangıç noktasına geri döndüğünü de ifade eder. Bu bağlamda Fraser ve Honneth'in benimsediği gelenekte, yani Eleştirel Teori'de adalet ve toplumsal teori kavramları arasında günümüzde liberal teoriler tarafından tahayyül edilenden çok daha yakın bir bağlantı vardır. "*Bu, normatif kriterlerin teoriden bağımsız bir gerçekliğe uygulanmasıyla ilgili bir dış ilişki meselesi değil, daha ziyade, zaten "sosyolojik" veya "toplum-teorik" içeriğe sahip olması gereken normatif kriterler tarafından yönlendirilen bu gerçekliği ortaya çıkarmak meselesidir.*"[520] Bunun ışığında tanınma kategorisi köklerini böylesi bir içsel bağlantıyı kurmaktan almaktadır ve almalıdır. Bu görevde "Toplumsal Teori", "Bir Adalet Kavramsallaştırması" ve "Ahlak Psikolojisi" olmak üzere üç kök, tanınma kategorisini besler. Bu bağlamda Honneth'e göre toplumsal gerçeklik, normatif içeriği nedeniyle, toplumsal değişimi, etkilenenlerin bakış açılarının eklemlenmesine izin verecek şekilde değerlendirmek için kullanılabilen aynı anlayış aracılığıyla ortaya çıkar. Dolayısıyla tanınmanın köklerindeki üç unsurdan toplumsal gerçeklik; toplumsal teorinin, etkilenenlerin bakış açılarının ahlak psikolojisi ve toplumsal değişim bağlamında değerlendirilmesi sonucunda ortaya çıkan bir adalet kavramsallaştırmasıyla mümkündür. Honneth, böylesi bir projeye girişmenin hâlâ mantıklı olup olmadığı sorusunun bir başka soruya yani "*teori ve pratik arasındaki ilişkinin -Marx'tan Lukács'a ve Habermas'a kadar teorik atalarımızın durmadan tartıştığı- dönüştürülmüş koşullar altında bir kez daha nasıl kavranabileceği*"[521] sorusuna bağlı olduğunu söyleyerek bu tartışmayı neticelendirir. Bu bağlamda Fraser ve Honneth arasındaki tartışmanın daha iyi

[518] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 265.
[519] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 265.
[520] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 265.
[521] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 265.

anlaşılabilmesi için Eleştirel Teori geleneğindeki içkinlik-aşkınlık tartışmasına değinmemiz önem arz etmektedir.

4.3. ELEŞTİREL TEORİ'DE İÇKİN ELEŞTİRİ – AŞKIN ELEŞTİRİ TARTIŞMASI

Eleştirel Teori, toplum üzerine çalışmalara en önemli katkılarından birini içkin eleştiri kavramıyla sunmuştur. Koçak, Eleştirel Teori'nin kullandığı başlıca yöntemin, düşüncelerle gerçek arasındaki açıklığı ölçme çabasıyla belirginleşen içkin eleştiri olduğunu ifade eder.[522] Horkheimer'a atıfla Koçak, *Akıl Tutulması*'nda içkin eleştirinin "*tarihsel bağlamı içinde, varolanın karşısına kendi kavramsal ilkelerinin iddialarıyla çıkmak, böylece ikisi arasındaki ilişkiyi eleştirmek ve onları aşmak*"[523] şeklinde ifade edildiğini söyler. Bir başka deyişle içkin eleştiri, olgu ile kavram arasında indirgenemez bir gerilim olduğu kabulüyle bir olguyu kendi ilkeleriyle eleştirmek anlamına gelir. Marx'ın ekonomi-politik eleştirisinde kullandığı yöntem, Horkheimer ve Adorno'ya göre içkin eleştirinin önemli bir örneğidir.[524] Bu çerçevede Marx'ın içkin eleştiriye dair görüşlerinin izini Arnold Ruge'ye yazdığı bir mektubunda kendi sözleriyle sürmek mümkündür:

> *Bu, dünyayı yeni doktriner ilkelerle karşı karşıya getireceğimiz ve şunu ilan edeceğimiz anlamına gelmez: İşte gerçek, onun önünde diz çökün! Bu, dünyanın mevcut ilkelerinden dünya için yeni ilkeler geliştireceğimiz anlamına gelir. Biz şöyle demeyeceğiz: Bırakın mücadelelerinizi, onlar sadece bir aptallıktır; size gerçek mücadele sloganları sunalım. Bunun yerine, dünyaya neden mücadele içinde olduğunu basitçe göstereceğiz ve bunun bilinci, istese de istemese de edinilmesi gereken bir şeydir.*[525]

Bu düşünüşü takiben, çoğu Marksist ve post-Marksist eleştirel teorisyen, kullandıkları standartların bir şekilde eleştirdikleri pratiklere içkin olduğunu göstermenin görevleri olduğu görüşünü benimsemiştir. Bu sayede, söz konusu pratiklerin sadece eleştirel teorisyenin iyiye ve doğruya dair beklentilerinin biçimlendirdiği standartlara değil toplumun kendi şartlarının, koşullarının içinden belirlediği standartlara da

[522] Orhan Koçak, "Horkheimer ve Frankfurt Okulu", Max Horkheimer, **Akıl Tutulması**, çev. Orhan Koçak, Metis yay, İstanbul, 2004, s. 42.
[523] Koçak, "Horkheimer ve Frankfurt Okulu", s. 42.
[524] Koçak, "Horkheimer ve Frankfurt Okulu", s. 42.
[525] Karl Marx, **Early Writings**, çev. Rodney Livingstone, Gregor Benton, Penguin, London, 1992, s. 208.

ulaşamadığını göstermiş olurlar.[526] Axel Honneth de benzer şekilde, Eleştirel Teori'nin karakteristiği olan rekonstrüksiyonun yalnızca mevcut toplumsal düzende halihazırda bir biçim almış olan ilkelerin veya ideallerin toplumsal eleştiri için geçerli bir temel olarak hizmet edebileceği varsayımına bağlı olduğunu savunur.[527] Bu bağlamda Titus Stahl'a göre "*içkin bir toplum eleştirisi, o topluma bağımsız olarak doğrulanmış standartlarla yaklaşmak yerine, kullandığı standartları eleştirilen nesneden, yani söz konusu toplumdan türeten bir eleştiridir.*"[528] Yine Koçak'a göre ise "*içkin eleştiri, bir nesnenin kendi kavramsal ilkeleri ve ölçüleriyle işe başlar, bunların uzantılarını ve sonuçlarını geliştirir. Sonra nesneyi yeniden bu sonuçlar açısından kurcalar, değerlendirir.*"[529]

Frankfurt Okulu'nda, özellikle de Adorno'nun sorgulamaları ile başlayan içkin eleştirinin tek başına yeterli olup olmadığına dair sorular, bizi aşkın eleştiriye götürür. Adorno'ya göre içkin ve aşkın eleştiriler bir denge içinde olmalıdır.[530] İçkin eleştirinin karşısında bulunan aşkın eleştiri, mevcut bir durumun veya gerçekliğin içinden değil, dışsal (*external*), aşkın bir yaklaşımla gerçekleştirilir. Gülenç'e göre aşkın eleştirinin iki temel versiyonundan söz etmek mümkündür:

i. "*Mevcut gerçekliği evrensel bir reçete aracılığıyla a priori olduğu iddia edilen birtakım evrensel ilkelerden yola çıkarak eleştirmek.*"[531]

ii. "*Mevcut gerçekliği gelecekte olabilecek ama eleştirinin yapıldığı o anda mevcut olmayan bir durumun öğeleriyle eleştirmek*."[532]

Bu tanımların ışığında Adorno'nun çıkarımları ile devam edersek her iki eleştiri tarzının da kendine ait sorunları vardır. Adorno'nun getirdiği eleştirileri Koçak şu şekilde özetler:

> *'Kültürel Eleştiri ve Toplum' başlıklı bir yazısında, içkin eleştirinin, kültürel normları temel alışıyla, zihnin özerkliğini iddia etme ve kültür biçimlerinin tarihten bağımsız bir iç dinamiği olduğunu savunma hatasına düştüğünü öne sürer.* (…) *Aşkın eleştiri* (ise) *Adorno'ya göre, kültürün göreli özerkliğini yadsımakla, piyasanın, ekonomik çıkarın ve siyasal baskının çıplak bağımlılığını teslim olma tehlikesini getirmektedir. Aşkın eleştiri, yekpare, birörnek bütünle*

[526] Titus Stahl, "What Is Immanent Critique?", **SSRN Electronic Journal**, 2013, ss. 1-2.
[527] Axel Honneth, "Reconstructive Social Critique with a Genealogical Reservation: On The Idea of Critique in the Frankfurt School", **Graduate Faculty Philosophy Journal**, Cilt: 22, Sayı: 2, 2000, s. 6.
[528] Stahl, "What is Immanent Critique?", s. 2.
[529] Koçak, "Horkheimer ve Frankfurt Okulu", s. 43.
[530] Koçak, "Horkheimer ve Frankfurt Okulu", s. 45.
[531] Gülenç, Frankfurt Okulu, s. 72.
[532] Gülenç, Frankfurt Okulu, s. 72.

ilgilidir ve tikeli çeşitli dolayımları ve farklılığı içinde inceleme zahmetinden kaçınmaktadır.[533]

Adorno her iki türden eleştiri türüne de kayıtsız şartsız bir bağlılık duymamaktadır ama bu durum, onun söz konusu eleştiri türlerini reddettiği anlamına da gelmemektedir. Düşünür bu eleştiri türlerinin ancak bir aradayken bütünlüklü bir toplum eleştirisini mümkün kılacağını savunur. Adorno bu tartışmaya *Prizmalar* adlı çalışmasında yer vermiştir. Düşünür bu kitabında içkinlik ve aşkınlık arasındaki seçimde ısrar etmenin, Hegel'in Kant'a karşı polemiğinde eleştirdikleri geleneksel mantığa geri dönmelerinden bir farkı olmayacağını savunur.[534] Adorno bu bağlamda iki eleştiri yönteminin diyalektik birliğini şu şekilde savunur: *"Hegel'in öne sürdüğü gibi, sınırlarını belirleyen ve kendisini nesnesinin sınırlarıyla sınırlayan her yöntem, böylece onların ötesine geçer. Kültürü aşan konum, bir anlamda, diyalektik tarafından, entelektüel alanın fetişleştirilmesine önceden yenik düşen bilinç olarak varsayılır. Diyalektik, her şeyleştirmeye karşı uzlaşmazlık anlamına gelir."*[535] Koçak'a göre Adorno bu eleştirilerin gergin birliğini içeren bir eleştiri anlayışını hedeflemektedir. Ancak bu da yeterli olmaz ve Adorno, *Minima Moralia*'da şöyle yazar: "*Bu şekilde, ustaca diyalektik olan düşünce, diyalektik öncesi aşamaya geri döner: Her şeyin iki yanı olduğu gerçeğinin sakin kanıtına.*"[536] Dolayısıyla Koçak'a göre Adorno diyalektiğin de nihayetinde diyalektik öncesi evreye, yani her şeyin iki cephesinin olduğu evreye döneceğini, çabasının bu yönde olduğunu yazarak hiçbir ilkenin veya yöntemin insanı yeniden düşünme ve kaygılanma yükümlülüğünden kurtaramayacağını söyler.[537] Nihayetinde tartışmamıza dönecek olursak Eleştirel Teori geleneğinde içkin ve aşkın eleştiri anlayışlarından elbette içkin olanı teoriye öncüllük etse de biri diğerine tam anlamıyla üstün değildir ve bu gelenekte yer alan düşünürler için bu içkin-aşkın eleştiri dengesi tıpkı Fraser ve Honneth örneğindeki gibi farklılıklar içerir.

[533] Koçak, "Horkheimer ve Frankfurt Okulu", s. 45.
[534] Theodor W. Adorno, **Prisms**, çev. Samuel Weber, Shierry Weber, MIT Press, Cambridge, Mass, 1983, s. 31.
[535] Adorno, Prisms, s. 31.
[536] Theodor W. Adorno, **Minima Moralia: Reflections on a Damaged Life**, çev. E. F. N. Jephcott, Verso, London; New York, 2005, s. 247.
[537] Koçak, "Horkheimer ve Frankfurt Okulu", s. 46.

4.4. AXEL HONNETH'İN NANCY FRASER'A ELEŞTİREL TEORİ'NİN YENİDEN YAPILANDIRILMASI BAĞLAMINDA YANITLARI

Buraya değin ele aldığımız tartışmalar bağlamında görülmektedir ki; Honneth, Fraser'ın yeniden dağıtım ve tanınmayı bir potada eritiyormuş gibi görünen birlik önerisine şüpheyle yaklaşır. Pickett'a göre Honneth, bunun yerine özünde, iyi yaşamın tanımı ve kişilerarası iletişim ve tanınma kalıplarının bu başarıyı engelleyip engellemediğinin tartışıldığı bir tanınma etiği programı ortaya koyma hususunda daha heveslidir. Honneth, kendisinin tanınma teorisiyle oluşturmaya çalıştığı böylesi bir teorinin tamamlanmış bir versiyonunun, hangi çağdaş toplumsal hareketlerin iyi veya zararlı olduğunu değerlendirmemizi ve ekonomik eşitsizlik kalıplarının bile temelde toplumsal yanlış tanınmaya dayandığını belirlememizi sağlayacağına inanır ve bunun Eleştirel Teori'yi ileriye götürmek için tek gerçek yol olduğunu söyler.[538] Bu bağlamda tartışmalarının son bölümünde yer alan yanıtlarında Honneth, Fraser'ın çok sayıdaki eleştirisinin üzerinden tek tek geçmek yerine ikisinin de ortak amacı olan Eleştirel Teori'yi yeniden hayata geçirme projesindeki sorunlu bölgeleri netleştirmeyi daha yararlı ve üretken bulduğunu belirtir.[539] Honneth'e göre Fraser'ın "*belirlediği soruların her biri, araya giren tarihsel ve teorik dönüşümlerin Frankfurt Okulu'nun eski, karmaşık taleplerinin nasıl yeniden canlandırılabileceği konusunda tartışmalara yol açtığı bir alanın ana hatlarını çizer.*"[540] Bu bağlamda Honneth, Fraser'ın kendisine yönelik eleştirilerini, Eleştirel Teori'yi sürdürme girişiminin karşı karşıya olduğu temel güçlükleri belirlemek amacına aktararak üç temel eleştiri ve sorun öbeği belirler:

i. Honneth'e göre Fraser'ın eleştirdiği ilk nokta, "*ahlaki iddiaların içkin bir gerekçesine izin veren toplumsal gerçekliğe teorik bir yaklaşımın nasıl düşünülebileceği sorunuyla ilgilidir.*"[541] Honneth, Fraser'ın bu eleştirisinde haklı olarak içkinlik ve aşkınlığın diyalektiği formülünü kullandığını ama bu kullanımda aşkınlığın hakkını yeterince teslim edemediğini iddia eder.

[538] Pickett, "Multiculturalism, Liberalism, And Philosophy", ss. 135-139.
[539] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, ss. 237-38.
[540] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 238.
[541] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 238.

ii. Honneth'e göre Fraser ile aralarında ikinci ve en karmaşık ayrılık noktası "*yeni kapitalizmin toplumsal düzeninin bir adalet teorisi açısından nasıl kavramsallaştırılacağına dair toplumsal-eleştirel soruyla ilgilidir.*"[542] Honneth'e göre bu sorun tamamen açık bir şekilde olmasa da Fraser'ın "perspektifsel düalizm" anlayışında kullandığı "toplumsal entegrasyon" ve "sistemik entegrasyon" arasındaki ilişki hakkındaki düşünceleriyle bağlantılı görünmektedir. [543]

iii. Honneth, Fraser ile aralarında neredeyse aşılmaz ayrılıklara yol açtığını söylediği son noktanın, yine eleştirel bir toplum teorisinin normatif temelleri sorunu etrafında şekillendiğini belirtir. Honneth, bu eleştirisini şu şekilde dile getirir: "*Nancy Fraser'ın göz önünde bulundurduğu tüm görevleri, özellikle de normatif ilerlemenin tarihsel süreçlerini hesaba katıyorsa, tamamen deontolojik bir yaklaşımın nasıl başarabileceğini hâlâ anlayamıyorum.*" [544]

Tüm bu bilgilerin ışığında, Iser'a göre Honneth'in tanınma kavramı dağıtımcı adalet sorunlarına uygulanabilir bir niteliğe sahiptir. Bununla birlikte Iser, bu uygulamanın başarılı olabilmesi için tanınmanın saygı ve değer boyutları arasında uygun bir ayrım yapmanın önemli olduğunu vurgular. Zira otonom ve eşit statüdeki bireyler olarak diğerlerine yurttaşlık borcumuz olarak addedebileceğimiz sorumluluklarımız tarihsel süreçte toplumsal hakları da kapsayacak şekilde genişlemiştir. Bu durumun bir neticesi olarak yeniden dağıtım adaletsizliklerinden etkilenen bireyler, eşit yurttaşlar olmaları bağlamında ve tanınma politikalarının bir gereği olarak yasal haklarını etkin bir şekilde kullanmalarını sağlayacak temel maddi ihtiyaçlarını talep etme hakkına sahiptirler.[545] Bu yapıyı açımlayan diğer bir boyutta ise kapitalizmin kurucu ilkesi ve kültürel mahiyeti olarak tanımlanabilecek olan başarı kriterine atıfla, bireyler emekleri karşılığında daha yeterli bir ücret talep edebilirler.[546]

---

[542] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 238.
[543] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 238.
[544] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 238.
[545] Günümüzde benzer bir tartışma tüm yurttaşlara yaşamları süresince herhangi bir şarta bağlı olmaksızın hayatlarını idame ettirebilecekleri eşit ve düzenli temel gelirin sağlanması şeklinde özetlenebilecek "evrensel temel gelir" (universal basic income) kavramı üzerinden sürdürülmektedir. İspanya, Finlandiya, Güney Kore, İsrail ve benzeri refah seviyesi yüksek ülkelerde özellikle son on yılda pilot bölgelerde uygulanmaya başlanan bu yöntem, tezin yazıldığı dönemde özellikle COVID 19 pandemisinin de etkisiyle daha çok ülkede test edilmeye başlanmıştır.
[546] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, ss. 151-154.

Honneth yeniden dağıtım taleplerinin bu hususlar üzerinden değerlendirildiğinde, bu taleplerin aynı zamanda tanınma talepleri olduğunun anlaşılacağını iddia eder. Böylelikle yeniden dağıtım bir tanınma sorunu olarak anlaşılırsa, etkilenen kişilerin öfkelerini açıklamak mümkün olur. Zira bu türden bir yeniden dağıtım adaletsizliği aynı zamanda bireylerin adaletsizlik olarak algıladıkları bu durum tarafından kimliklerinin tehdit altında olması anlamına da gelecektir. Honneth'e göre adaletsiz olarak kabul edilen şey, bizim tanınma hususundaki makul beklentilerimize dayanır ve bu bağlamda adalet ve tanınma karşılıklı olarak birbirlerine ışık tutar.[547] Sonuç olarak Fraser tarafından dile getirilen, Honneth'in tanınma anlayışının yeniden dağıtımı kapsayamayacağı savı oldukça iddialı görünmektedir. Zira tüm bu bilgiler ışığında tanınmanın, yeniden dağıtımı kapsayabilecek potansiyele sahip olduğu açıktır. Bununla birlikte Honneth'in tanınmanın ekonomik boyutunu ihmal ettiği ve Fraser'la tartışmalarına değin tanınmanın yeniden dağıtım problemlerini kapsayabilecek potansiyeline yeterli vurguda bulunmadığı da diğer bir gerçektir. Böylelikle neticelendirebileceğimiz Fraser ve Honneth tartışmasının yeniden dağıtım ve tanınma üzerine tartışmalarının, bölüm boyunca değindiğimiz üzere, Eleştirel Teori bağlamındaki esas değeri ise yöntem sorununa çözüm arayışı ekseninde şekillenmiştir. Bu çerçeve dahilinde tezin son bölümünde Honneth'in bu yöntem arayışına yanıtı, geliştirdiği yönteme getirilen eleştirilerle birlikte çözümlenmeye çalışılacaktır.

[547] Iser, "Recognition", (17.08.2021).

BEŞİNCİ BÖLÜM
TANINMA PROJESİNDEN NORMATİF REKONSTRÜKTİF YÖNTEME ELEŞTİREL TEORİ'DE YENİ BİR YÖNTEM ARAYIŞI

Fraser ve Honneth'in tanınma ve yeniden dağıtım üzerine tartışmaları, ortak bir yanıtla neticelenmemekle birlikte bu tartışmanın onları götürdüğü nokta olan Eleştirel Teori'de yeni bir yönteme ihtiyaç duyulduğu fikri, bu iki düşünürü düşünsel anlamda birleştirmiştir. Ortak çalışmaları sonrasında yeni bir yöntem arayışıyla ilgili çalışmalarına odaklanan Honneth'in bu probleme yanıtı, *Özgürlüğün Hukuku* ile belirginleşir. Honneth bu çalışmasında Eleştirel Teori'deki metodolojik probleme bir çözüm olarak geliştirdiği normatif rekonstrüksiyon yöntemini teklif eder. Honneth'in tanınma projesinde bir dönüşüm ve sonuçlanmayı da müjdelediğini iddia edebileceğimiz bu yöntem, Eleştirel Teori geleneği içinde ve dışında önemli bir etki yaratmıştır. Bu çerçevede özellikle Jörg Schaub ve Fabian Freyenhagen'ın Honneth'in Eleştirel Teori'yi reformist bir felsefeye dönüştürmeye çalıştığına dair ortaklaştırabileceğimiz eleştirileri, Honneth'in bu eleştirilere yanıtları ekseninde çözümlenecektir. Söz konusu problemle bağlantılı olarak tezin bu son bölümünde Honneth'in projesinin bir bütün olarak onun oluşturmak istediği toplum felsefesi ile ne ölçüde uyum sağladığı da tartışılacaktır.

5.1. AXEL HONNETH'İN TANINMA PROJESİNDEKİ DÖNÜŞÜM

Axel Honneth ile Nancy Fraser'ın tanınma ve yeniden dağıtım konuları üzerine sürdürdükleri metodolojik tartışma onları nihayetinde Eleştirel Teori'nin hedeflediği türden, mevcut yapıya içkin sorunları aşacak yeni bir yöntemin gerekliliği ve hatta zorunluluğu fikrinde birleştirir. Tartışma hem Honneth hem de onu eleştirenler için düşünsel bir kırılma yaratmasının yanı sıra Eleştirel Teori'nin geleceğini şekillendiren problem olan yöntem problemi bağlamında da verimli olmuştur. Honneth, *Özgürlüğün Hukuku: Demokratik Yaşamın Toplumsal Temelleri* adlı yapıtında detaylandırdığı normatif rekonstrüksiyon yöntemini böyle bir arayışın sonucu olarak tasarlamıştır. Önerisi çok sayıda akademik çalışma ve tartışmaya konu olmuş, sert eleştirilere maruz kalmış fakat yine de Eleştirel Teori'nin yöntem arayışına önemli bir katkı sunmuştur.

Honneth, ortaya koyduğu metodolojik yaklaşıma bir bütün olarak odaklandıkları için Jörg Schaub ve Fabian Freyenhagen'ın eleştirilerine özel bir önem atfetmiş ve böylece yeni tartışmaların kapısı aralanmıştır.[548] Bu bölümde ilk olarak Honneth'in tanınma projesindeki dönüşüm çözümlenecek; daha sonra sırasıyla bu dönüşümün sonucunda ortaya çıkan normatif rekonstrüksiyon yöntemi Eleştirel Teori ve toplum felsefesi bağlamında irdelenecek; son olarak Schaub ve Freyenhagen'ın eleştirileri ile onlara verdiği cevaplar tartışılacaktır.[549]

Honneth, Fraser ile olan tartışmasından sonra tanınma mücadelesi fikrinden kademeli olarak uzaklaşmış, sonraki çalışmalarından da tespit edilebileceği üzere daha kurumsal bir tanınma bağlamında Eleştirel Teori'ye yöntem arayışı problemine odaklanmıştır. De Souza'ya göre böylesi bir yönelimin işaretlerini bu tartışmanın öncesinde, Honneth'in Hegel'in *Hukuk Felsefesi* üzerine yaptığı çalışmalarında dahi bulmak mümkündür.[550] Bu savı destekleyici bir örnek olarak *Tanınma Uğruna Mücadele*'de yoğun biçimde George Herbert Mead'in sembolik etkileşimcilik teorisinin[551] etkisini görmek mümkünken; Honneth'in sonraki çalışmalarının "tanınma mücadelesi"nin, "etik yaşam nosyonu"na odaklanan bir adalet teorisinin gölgesinde kaldığını ileri sürmek yanlış olmaz.[552] Karşılıklı tanınma böylece salt toplumsal ya da bireysel bir mücadele amacıyla sınırlı tanımının ötesine geçen bir nosyon hâline gelir. Bunu etkileşimci bir tanınma anlayışından kurumsal bir tanınma anlayışına doğru

[548] Axel Honneth, "Rejoinder", **Critical Horizons**, Cilt: 16, Sayı: 2, 2015, s. 217.
[549] *Özgürlüğün Hukuku*'yla ilgili eleştirileri içeren ve Honneth'in yer verdiği diğer üç makale kitabın etik alanların normatif rekonstrüksiyonuna ayrılmış bölümlerine odaklanmıştır ve bütüncül olarak çalışmayı veya yöntemi konu almamışlardır. Bu makaleler için bkz. David N. McNeill, "Social Freedom and Self-Actualization: 'Normative Reconstruction' as a Theory of Justice", **Critical Horizons**, Cilt: 16, Sayı: 2, 2015, s. 153-169; Lois McNay, "Social Freedom and Progress in the Family: Reflections on Care, Gender and Inequality", **Critical Horizons**, Cilt: 16, Sayı: 2, 2015, s. 170-186; Timo Jütten, "Is the Market a Sphere of Social Freedom?", **Critical Horizons**, Cilt: 16, Sayı: 2, 2015, s. 187-203.
[550] Düşünür 2017 yılında kaleme aldığı yakın tarihli bir makaleyle Honneth'in *Özgürlüğün Hukuku*'nda bir toplum çözümlemesi olarak tanımlanabilecek adalet teorisini savunmaya yönelik son çabalarını ele almaktadır ve onun geliştirdiği metodolojiyi savunan isimler arasında yer almaktadır. Luiz Gustavo Da Cunha De Souza, "From Reciprocal Recognition to a Society that is Properly 'Social': On Axel Honneth's Recent Work", **Civitas - Revista De Ciências Sociais**, Cilt: 17, Sayı: 3, 2017, s. 98.
[551] Sembolik etkileşimcilik, George Herbert Mead (1863–1931) tarafından geliştirilen psikolojik ve sosyolojik temelleri olan bir toplumsal teoridir. Sembolik etkileşimcilik teorisi, insanların çevrelerindeki unsurlara, bu unsurlara yükledikleri diğer insanlarla sembolik iletişimi içeren toplumsal etkileşim yoluyla yaratılan ve değiştirilen anlamlar gibi öznel anlamlara göre tepki verdiğini varsayar. Simply Psychology, "Symbolic Interactionism Theory & Examples - Simply Psychology", https://www.simplypsychology.org/symbolic-interaction-theory.html, (10.11.2021).
[552] De Souza, "Reciprocal Recognition", s. 99.

evrilen bir yönelim olarak irdelemek gerekir. Bu yönelimin iki temel özelliği şu şekilde özetlenebilir:

i. Teorinin normatif ufku değiştirilmiştir. Toplumsal etkileşimin bir parçası olan öznelerin beklentilerine dair hususlar, böylesi etkileşimlerin esas gerçekleşme odağı olan kurumsal bağlamın geri planında kalmıştır.

ii. Adaletsizlik bağlamında kategorize edilebilecek olumsuz deneyimler, yanlış tanınma olarak değil, toplumsal patolojiler olarak teorize edilebilir.[553]

De Souza'ya göre Honneth'in felsefesinde yıllar içinde meydana gelen değişikliklerin en önemlisi, *Özgürlüğün Hukuku*'nda belirgin hâle gelmiştir. Bu çalışma, modern demokratik toplumların temelinde yatan ideal ve değerlerin normatif rekonstrüksiyonu sonucunda ortaya çıkan bir adalet teorisi kurmayı amaçlar. Bu değişimle birlikte Honneth felsefesinin odağında, modern toplumlarda özgürlüğün alanı olan kurumsal koşullara doğru bir kayma gerçekleştiği görülür. Öyle ki otonomi ilkesine pratik etkisi bağlamında kolektif eylem alanları da en az modern kurumsal koşullar kadar çözümlenmelidir. Ancak modern toplumların kurumsal yapısına dair çözümleme anlayışında bu türden bir değişiklik, Honneth'in teorisini daha tartışmalı hâle getirmiştir. [554]

Honneth'in esas amacının, özgürlüğün kurumsallaşabileceği bir yapının nasıl kurulabileceğini irdelemek olduğunu iddia etmek mümkündür. Diğer bir amacının ise bu kuruluma katkı sağlayabilecek kişisel ilişkiler, iş bölümü, piyasa, temsil politikası, kamusal alan ve benzeri toplumsal alanların ne ölçüde katkı sağladığını veya sağlayabileceğini çözümlemek olduğunu söyleyebiliriz. Honneth, De Souza'ya göre Adam Smith, Emile Durkheim ve John Dewey gibi isimlerin izinden giderek bu toplumsal alanları faydalı kabul eder ve söz konusu faydalı alanların toplumsal patolojiler tarafından sekteye uğratıldığını savunur.[555] Honneth'i eleştirenler temelde bu yaklaşımın özellikle piyasa kapitalizmi alanında modernitenin prensiplerinin normatif bir rekonstrüksiyonu anlamına geldiğini; sonuçta ise Eleştirel Teori'nin iddiası olan eleştirel yapıya ve mevcut toplumsal düzenin aşılmasına dair bağlılıktan

[553] De Souza, "Reciprocal Recognition, s. 99.
[554] De Souza, "Reciprocal Recognition, s. 99.
[555] De Souza, "Reciprocal Recognition, s. 99.

vazgeçme anlamına geleceğini ileri sürerler.[556] Bu eleştirilere değinmeden önce Honneth'in *Özgürlüğün Hukuku*'nda genel anlamda neyi amaçladığını ve normatif rekonstrüksiyon yöntemiyle neyi hedeflediğini irdelemek tartışmanın daha iyi anlaşılabilmesi bakımından faydalı bir zemin sunacaktır.

5.2. *ÖZGÜRLÜĞÜN HUKUKU* VE ELEŞTİREL TEORİ

Honneth'in Eleştirel Teori'yi güncelleme çabasına bir dayanak olarak Hegel'e dönüşü ve dolayısıyla Jürgen Habermas'ın iletişimsel eylem paradigmasının Kantçı eğilimlerinden uzaklaşması yirmi yıllık bir süreci kapsar. Honneth henüz *Tanınma Uğruna Mücadele*'yi kaleme aldığı dönemde dahi Hegel'in toplumsal tanınma teorisiyle Mead ve Winnicott'ın özne oluşumuna dair çağdaş toplumsal psikolojik açıklamalarını birleştirerek metafizik olmayan bir eleştirel toplum teorisi için zemin hazırlamıştı.[557] Bu temeli sağlamlaştırma çabasının bir ürünü olan *Özgürlüğün Hukuku*, aynı zamanda Honneth'e dair eleştirilerin de odağında yer almaktadır. Kitap, Hegel'in 1820 yılında yayımlanan *Hukuk Felsefesi* adlı çalışmasında ortaya koyduğu adalet teorisini güncelleyip canlandırma girişimi olarak tanımlanabilir. Honneth çalışmasının girişinde söz konusu amacını şu şekilde açıklar:

> *Hegel'in Hukuk Felsefesi modelini takip etmeye ve bir toplum analizi yoluyla toplumsal adalet ilkelerini geliştirmeye çalıştım.* (…) *Bu proje ancak, toplumumuzun kurucu alanları, gerçekleşmeye yönelik içkin iddiaları, her belirli toplumsal alanda işleyen adalet ilkelerini gösteren belirli değerlerin kurumsal düzenlemeleri olarak anlaşılırsa başarılı olabilir. Elbette bu prosedür, öncelikle toplumsal hayatımızın çeşitli alanlarında somutlaştırılacak değerler hakkında net bir fikir edinmemizi talep ediyor.*[558]

Özgürlüğün Hukuku, temellerini Hegel'in yaklaşık iki yüzyıl önce kaleme aldığı *Hukuk Felsefesi*'ne borçlu olması nedeniyle retrospektif bir yapıyı ihtiva etmektedir. Bununla birlikte *Özgürlüğün Hukuku*, bu çalışmayı güncelleme çabasıyla Eleştirel Teori perspektifinden günümüz demokrasilerine yönelik bir patoloji tespiti ve tespit edilen patolojileri ortadan kaldırma çabası olarak da okunabilir. 2011 yılında

---

[556] Fabian Freyenhagen, "Honneth on Social Pathologies: A Critique", **Critical Horizons**, Cilt: 16 2015 ss. 131-152; Jörg Schaub, "Misdevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory", **Critical Horizons**, Cilt: 16, Sayı: 2, 2015, ss. 107-130.
[557] Chad Kautzer, "Review: Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life", **Theoria**, Cilt: 61, Sayı: 140, 2014, s. 102.
[558] Axel Honneth, **Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life**, çev. Joseph Ganahl, Polity Press, Cambridge, 2013, s. vii.

yayımlanan *Özgürlüğün Hukuku*, Honneth'in 1999'da Amsterdam Üniversitesi'nde verdiği derslerle başlayan on yıllık çalışmanın ürünü ve düşünürdeki değişimin bir göstergesidir. *Tanınma Uğruna Mücadele*'de Hegel'e dair sistematik olmayan yaklaşımların ve onun erken dönemine dair vurguların bu çalışmada yerini onun daha geç dönem çalışmalarından olan *Hukuk Felsefesi*'ne ve burada ele aldığı özgürlüğün gelişimine dair üçlü yaklaşımını kapsayan normatif rekonstrüksiyon çabasına bıraktığı görülür. Honneth'in bu klasikleşmiş Hegel metninden yola çıkmasındaki amacı, toplumsal patolojileri tanımlayabilecek ve pratik çözümler için normatif bir izlek sağlayabilecek yeni bir toplumsal adalet teorisi geliştirmektir.[559]

Honneth, *Özgürlüğün Hukuku*'nda Hegel'in ortaya koyduğu modeli izleyerek modern liberal demokratik toplumlarda farklı toplumsal alanlarda ortaya çıkan değerlerin ve adalet ilkelerinin bireysel özgürlük başlığı altında tek bir değer etrafında birleştirilebileceğini iddia eder. Honneth'in temel önermesi, toplumdaki her kurucu alanın kurumsal olarak bireysel özgürlük deneyiminin belirli bir yönünü somutlaştırdığı iddiası etrafında şekillenir. Bu nedenle modern adalet fikri, özgürlük vaadinin kurumsallaşmış alanları nispetinde çok boyutlu bir bölünmeye uğrar. Honneth'e göre bu bölünmüşlük neticesinde söz konusu eylem sistemlerinin her birinde adalet veya adil muamele farklı bir anlam kazanır. Zira özgürlüğün gerçekleşmesi belli toplumsal önkoşulları ve karşılıklı saygıyı, düşünceyi ve değer anlayışını gerektirir. Honneth, bu temel nosyon bağlamında çözümlemesinin ve çözüm önerilerinin merkezinde yer alacak kavramı "normatif rekonstrüksiyon" olarak isimlendirir. Böylece bu toplumsal alanların her birinin tarihsel gelişimini izleyerek özgürlük anlayışının kurumsallaşmasının ve toplumsal bağlamda özgürlüğe erişimin ne ölçüde ve nasıl gerçekleştiğini görebileceğimiz yöntemi sağladığını iddia eder.[560]

Honneth'in Hegel'den miras aldığı bu görevin, aradan geçen iki yüz yılda daha zorlu bir hâle geldiği söylenebilir. Ne de olsa Hegel, sofistike modern toplumların oluşumunun şafağında ve dolayısıyla gelecekteki gelişmelerle ilgili fazla bir veriye sahip olmadan az sayıda bireysel bilimsel disipline başvurarak tekil toplumsal alanların altında yatan meşruiyet ilkelerini belirlemiştir. Diğer bir ifadeyle Hegel'in

[559] Kautzer, "Freedom's Right", s. 102.
[560] Honneth, Freedom's Right, ss. vi-vii.

çalışmasını günümüzde geliştirmek ve hatta tekrar etmek epistemolojik engellere takılır. Honneth bu zorluğu ve amacını şu şekilde açıklar:

> *Buna karşılık, kendimi bu ilkelerin iki yüz yıllık çelişkili ve lineer olmayan bir şekilde gerçekleştirilmesi sürecinin ortasında buluyorum - bu alanların her birinin içindeki fırsatları, tehlikeleri ve özgürlüklerin patolojilerini değerlendirebilmek için normatif olarak yeniden inşa etmek zorunda kaldığım bir süreç* (...) *Yine de, çalışmamın sonucunun açık olduğunu umuyorum: Ancak kurumsal özgürlük vaatlerinin gerçekleştirilmesine dair toplumsal taleplerle dolu tarihsel süreçte henüz telafi edilmemiş iddiaları, modernitenin normatif temeli üzerinde verilen mücadeleleri ele alarak hatırlarsak toplumsal adaletin gelecekteki gereksinimleri hakkında net bir fikir edinebiliriz.*[561]

Honneth, kendisini de dahil ettiği çağımız insanını "materyal olarak aydınlanmış bir çağın çocukları" olarak tanımlar; bu çocukların artık Hegel'in diyalektik tin kavramını dayandırdığı idealist monizmden fayda bekleyemeyeceklerini belirtir.[562] Hegel'in çalışmasında Honneth'in ilgisini çeken asıl şey, toplumsal kurumlardaki etik temellenişin ardındaki normatif adalet ilkeleri yaklaşımıdır. Hegel'i farklı kılan ilkelerini toplumsal kurumlara dışsal kaynaklardan türeten ve sonra onları adeta dışarıdan uygulayan Kantçı ve Lockeçu normatif teorilerin aksine, içkinlik yolunu seçmesidir. Honneth, çağdaş kurumlara da temel teşkil eden bu değerlerin ve ideallerin, bireysel özgürlük için gerekli olan toplumsal dolayım ve öznelerarası tanınmayı ürettiğini ve yeniden üretebileceğini savunur. Kautzer'a göre bu, toplumsal kurumları rasyonel kılan kapasitedir. Bu çerçevede toplumsal düzeni meşrulaştıran normatif prensipler etik yaşam (*Sittlichkeit*) kavramıyla adlandırabileceğimiz temelden ortaya çıkar ve normatif düzen kendi eleştiri ve meşrulaştırma standardını doğurur. Bu nedenle Hegel, özgürlüğün diyalektik gelişimini dairesel veya dönüşlü bir biçimde tarif eder. Öncelikle mevcut toplumsal prensiplerde bir potansiyel olarak başlar, sonrasında normatif prensiplerde teorize edilir ve son olarak toplumsal pratiklere içerik vermek veya onları eleştirmek için geri döner ve onları refleksif hâle getirir.[563] Bu bağlamda Honneth'e göre Hegel, bireysel özgürlüğü sağlayan ve

[561] Honneth, Freedom's Right, s. viii.
[562] Honneth, Freedom's Right, s. 3.
[563] Kautzer, "Freedom's Right", ss. 102-3.

mümkün kılan hem töze hem de meşruiyete sahip öğelere "hak"[564] [*Recht*] adını verir.[565]

Tam tersi durumda ise toplumsal kurumların rasyonel potansiyelinin gerçekleşmesini engelleyen uygulamalar, "haksız" [*unrecht*] veya nesnel olarak adaletsiz şeklinde adlandırılır.[566] Dolayısıyla, özgürlüğün vaadi ya da nesnel olanağı zaten var olmalıdır, yoksa bu yöntem soyutlamaya dönüşen ilkeler üretir. Honneth bunu aşmak için Hegel'in *soyut hukuk, ahlak, etik yaşam* bölümlemesinin izinden giderek yasal, ahlaki ve toplumsal olmak üzere üç kurumsal özgürlük alanı tanımlar. Bu alanlardan her birinin normatif geçerliliği bireysel özerkliğe katkı sunma yetenekleri ölçütünde değerlendirilir.[567] Honneth için bireysel otonomi ve toplumsal adalet birbirine referansta bulunan ve varlıklarını birbirlerine borçlu olan iki kavramdır. Honneth bu bağlantıyı şu şekilde açıklar: "*Bu içsel bağlantıyı keşfettiğimizde, adaletin ve bireysel özbelirlenimin* (self-determination) *karşılıklı olarak referans olduğunu bildiğimiz anda, daha eski, modern-öncesi meşruiyet kaynaklarına yapılan herhangi bir başvuru, adalet perspektifini tamamen ortadan kaldırıyor izlenimi uyandırmaktadır.*"[568]

Bu açıdan bakıldığında bir toplumsal düzen isteği, bireysel özbelirlenim veya bireysel özerklik talebi olmaksızın anlamsız görünür. Bu nedenle Honneth'e göre adalet kavramı ile özerklik fikri arasındaki bu bütünlük ve kaynaşma, modernitenin ancak "*bilişsel barbarlık*"[569] pahasına tersine çevirmenin mümkün olacağı bir başarısıdır. Böylesi bir tersine çevirme kaçınılmaz olarak ahlaki bir öfkenin nedeni olur.[570] Diğer bir söyleyişle Honneth'in Hegelci rekonstrüksiyonu, özgürlüğü Batı modernitesinin merkezi ve hatta Laitinen'e göre tek itici gücü olarak kabul eder. Moderniteye ve Batı uygarlığına içkin diğer merkezi gibi görünen değerler ise özgürlüğün varyantlarından başka bir şey değildir.[571] Bu bilgiler ışığında,

[564] Alm. "recht" Türkçede "hak" kelimesi ile karşılanmaktadır. Bu kavramı Hegel ve ondan etkilenen Honneth, adalet anlamına daha yakın bir manada kullanmaktadır. Bu nedenle aynı kelime Türkçede "hukuk" veya "tüze" kavramı ile de karşılanabilir.
[565] Honneth, Freedom's Right, s. 2.
[566] Bu yaklaşımın Honneth'in toplumsal patoloji anlayışıyla ilişkili olduğu ve hatta ona kaynaklık ettiği iddia edilebilir.
[567] Kautzer, "Freedom's Right", s. 103.
[568] Honneth, Freedom's Right, s. 17.
[569] Honneth, Freedom's Right, s. 17.
[570] Honneth, Freedom's Right, s. 17.
[571] Arto Laitinen, "Axel Honneth: Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life", **The Review of Politics**, Cilt: 77, Sayı: 2, 2015, s. 327.

Honneth'teki dönüşümü de hesaba katarak onun Hegel'in toplum felsefesini yeniden canlandırma çabasını ve bunu Eleştirel Teori'ye yeni bir yöntem olarak geliştirdiği normatif rekonstrüksiyon üzerinden nasıl gerçekleştirdiğini irdelemek mümkün hâle gelir. Böylesi bir çözümlemeyi gerçekleştirmek için Honneth'in toplum felsefesine yaklaşımını anlamak yararlı olacaktır. Bu sayede Honneth'in normatif rekonstrüksiyon, toplumsal patolojiler ve yanlış gelişmeler başta olmak üzere felsefesine dair çeşitli nosyonları toplum felsefesi ilişkisi açısından nasıl bir bağlama yerleştirdiği de netlik kazanacaktır. Bu amaçla Honneth'in toplum felsefesi önce toplumsal patolojiler ve yanlış gelişmeler, sonrasında ise normatif rekonstrüksiyon yöntemiyle ilişkisi bağlamında ele alınacaktır. Çünkü Schaub ve Freyenhagen'ın, Honneth'in *Özgürlüğün Hukuku*'ndaki yaklaşımına getirdikleri eleştiriler özellikle bu üç nosyon ekseninde hareket etmektedir.

5.3. NORMATİF REKONSTRÜKSİYON, ELEŞTİREL TEORİ VE TOPLUM FELSEFESİ İLİŞKİSİ

Honneth birçok çalışmasında toplumsal patolojiler ve yanlış gelişmeler gibi Eleştirel Teori'ye ait kavramların; Frankfurt Okulu geleneğini, diğer ahlaki ve politik felsefe yaklaşımlarından ayırdığını vurgular. Örneğin, *Sayılmama* adlı çalışmasının "Toplumun Patolojileri: Toplum Felsefesi'nin Dünü ve Bugünü" adlı bölümünde toplum felsefesinin rolüyle ilgili şöyle der: "*Toplum felsefesinin, öncelikle yanlış gelişmeler (Fehlentwicklungen), bozukluklar veya 'toplumsal patolojiler' olarak görülebilecek toplumsal gelişim süreçlerini belirlemek ve tartışmakla ilgilendiğini savunuyorum.*"[572] Yine aynı kitabın ilerleyen bölümlerinde, Eleştirel Teori'yi günümüzde yeniden tesis etme çabasında olan tüm düşünürlerin "*toplumsal gerçekliği eleştirel bir şekilde teşhis etmeye yönelik disiplinlerarası bir çaba*"[573] içerisinde kalarak Eleştirel Teori'nin özüne uygun hareket edebileceklerini savunur. Bununla birlikte Honneth, söz konusu anlamıyla ele alındığında geleneğin uzunca bir süredir önemli boyutta dönüşüme uğradığını ve bunun da kötü bir gelişme olmayıp günümüzde Frankfurt Okulu'nun özgün araştırma programının değiştirilmemiş bir

[572] Honneth, Disrespect, s. 4.
[573] Honneth, Disrespect, s. 63.

biçimde sürdürülmesini gerekli bulmaz. Zira karmaşık ve hızla değişen gerçekliğin disiplinlerarası bir karaktere sahip olsa dahi tek bir teori çerçevesinde tahkik edilemeyeceğini belirtir.[574] Dolayısıyla Honneth, felsefesinde "*Frankfurt Okulu'nun orijinal programı anlamında bir 'eleştirel toplum teorisi'*"[575] amaçlamadığını belirterek eleştirel bir toplum teorisi ortaya koyma amacını korusa da Frankfurt Okulu'nun özgün programını yeniden canlandırmak gayesinde olmadığını net bir şekilde ifade eder. Bununla birlikte amacı, nesnesini eleştirel incelemeye veya teşhise tabi tutmaktan ibaret bir teori ortaya koymak da değildir. Aksi takdirde bu türden bir teori; Honneth'e göre Weber'den Marx'a, Durkheim'dan Tönnies'e kadar adını gerçekten hak eden her tür toplum teorisinden herhangi bir fark ihtiva etmezdi. Oysaki eleştirel toplum teorisi söz konusu olduğunda Honneth, Frankfurt Okulu'nun özgün programının tamamen aynısı olmamakla birlikte ondan da kopmayan belirli bir normatif eleştiri biçimini içeren bir teoriyi hedefler.

Honneth bu teoriyle kendi eleştirel bakış açısında empirik bir ilgi veya ahlaki bir deneyim olarak temellenen teori öncesi toplumsal bir düşünce tipini kasteder.[576] Bağlantılı olarak "Aklın Toplumsal Patolojisi: Frankfurt Okulu'nun Entelektüel Mirası Üzerine" adlı çalışmasında, geçtiğimiz birkaç on yılın politik değişikliklerinin toplumsal eleştiri anlayışlarını ve yöntemlerini de etkilediğini savunur. Bu değişimin temel sebeplerini ise kendi sözleriyle şu şekilde açıklar:

> *Kültürlerin çoğulluğunun bilinci ve çeşitli farklı toplumsal özgürleşme hareketlerinin deneyimi, eleştirinin ne olması gerektiği ve ne yapması gerektiği konusundaki beklentileri önemli ölçüde azalttı. Genel olarak konuşursak; bugün, adaletsizliğin kurumsal çerçevesini belirli bir toplum tipine yerleştirerek daha fazla açıklama arzusu olmaksızın, toplumsal adaletsizliğin normatif tanımlanması için kriterler kullanan liberal bir adalet anlayışı hakimdir. Böyle bir prosedürün yetersiz olduğu hissedildiğinde, Michel Foucault'nun soykütüksel yönteminin ruhunda veya Michael Walzer'in eleştirel hermenötiği tarzında inşa edilen toplumsal eleştiri modellerine başvurulur! Bununla birlikte, tüm bu durumlarda eleştiri; tarihsel sürecin kendisinde demirlenmesi gereken akılcılığın, yansıtıcı bir biçiminden başka bir şey olarak anlaşılmaz.*[577]

Honneth'in sözlerinden de anlaşılacağı üzere toplumsal eleştiri anlayışındaki ve toplum felsefesindeki değişiklikler ve ilerlemeler; Habermas'ın çabalarını görmezden gelmemekle birlikte, Horkheimer ve Marcuse'den Axel Honneth'e ulaşan dönemdeki

[574] Honneth, Disrespect, s. 63.
[575] Honneth, Disrespect, s. 63.
[576] Honneth, Disrespect, ss. 63-64.
[577] Honneth, Pathologies of Reason, s. 20.

uzunca bir boşluğu doldurmaya veya aranan çözümü bulmaya yaklaşmamıştır. Honneth'e göre bu yaklaşımların aksine Eleştirel Teori, kendine has bir biçimde toplumsal olarak etkili bir teori ve tarih anlayışı dolayımındaki bir rasyonalitede ısrarcı olur. Diğer bir ifadeyle Eleştirel Teori, ancak kapitalizm tarafından patolojik bir deformasyona uğratılmış gelişim sürecinin ortaya çıkarılması ve bu sürece dahil olanların aydınlanmasıyla içkin bir biçimde üstesinden gelebileceği pratik bir bakış açısını içerir. Eleştirel Teori'nin içinde bulunan farklı seslere rağmen Honneth'e göre bu, ekol içindeki birliği sağlayan teori ve tarihi iç içe geçiren modelidir. Erken dönemde Horkheimer, Marcuse ya da Habermas'ta pozitif formda veya Adorno ya da Benjamin'de negatif formda olması fark etmeksizin farklı projelerin temelinde, "*toplumsal ilişkiler tarihsel süreci ancak pratik olarak çözümlenebilecek şekilde çarpıtır*"[578] şeklinde özetleyebileceğimiz anlayış bulunur. Honneth burada Schaub'un tanımına yaklaşır ve Frankfurt Okulu üyelerinin toplumun verili durumunu karakterize etmek için kullandıkları tüm ifadelerin "patolojik" ve "bozulmamış, patolojik olmayan" ilişkiler arasındaki ayrıma dayanan sosyal-teorik bir kelime dağarcığını temel aldığını ifade eder. Bu çerçevede Eleştirel Teori geleneğindeki farklı düşünürler, toplumsal patolojiler için farklı isimlendirmeler kullanmıştır. Öncelikle Horkheimer toplumun "irrasyonel örgütlenme"sinden söz eder, Adorno onu "idare edilen dünya" kavramıyla izler, Marcuse "tek-boyutlu toplum" ve "baskıcı hoşgörü" kavramlarını kullanır ve nihayetinde Habermas "toplumsal yaşam-dünyasının sömürgeleştirilmesi" kavramına başvurur.[579] Bu kavramlar ve bağlı oldukları teoriler birbirlerinden farklı olmakla birlikte toplumsal patolojileri ortaya çıkarmaya yönelik ortak bir sosyal-teorik kelime dağarcığının meyveleridir. Honneth'e göre aynı geleneğin bir parçası olan bu düşünürler, toplumun olumsuz durumunun nedeninin toplumsal rasyonalitedeki bir eksiklik veya bozulma olduğu hususunda hemfikirdir. Onlar, "*patolojik ilişkiler ile toplumsal rasyonalitenin mevcut hâli arasında, aklın gerçekleşmesinin tarihsel sürecine olan ilgilerini açıklayan içsel bir bağlantı kurarlar*".[580]

Honneth'e göre Eleştirel Teori geleneğini günümüz için verimli kılmak isteyenlerin üstlenmesi gereken ödevin temelleri, Hegel'in felsefesindeki etik ideasında bulunan kavramsal bağlantıyı günümüze taşımakla başlamalıdır. Zira

[578] Honneth, Pathologies of Reason, s. 21.
[579] Honneth, Pathologies of Reason, s. 22.
[580] Honneth, Pathologies of Reason, s. 22.

toplumsal patolojilerin yetersiz ve kusurlu rasyonalitenin bir sonucu olarak anlaşılması gerektiğine dair bir tez, temellerini Hegel'in düşüncesine borçludur. Hegel *Hukuk Felsefesi*'nde kendi dönemiyle ilgili anlam kaybına dair bir hızlanışın başladığı eleştirisinden yola çıkarak tarihsel süreçle etik arasında bir bağ kuran aklın kapsamlı bir biçimde kavramsallaştırılması çalışmasını yürütmüştür. Hegel'e göre akıl, açımlanırken her yeni aşamada evrensel "etik" kurumları yeniden yaratır. Bireyler bu tarihsel süreç içerisinde bu aşamaları dikkate alarak toplumsal olarak kabul görmüş amaçlara göre hayatlarını tasarlayarak hayatı anlamlı bir şekilde deneyimleyebilirler. Ancak aklın bu tür nesnel amaçlarının yaşamını etkilemesine izin vermeyen kişi, "belirsizlik" içerisinde yönelim bozukluğu belirtileri geliştirecektir. Honneth'e göre Hegel'deki bu etik anlayış; bir toplumun, toplumsal süreçleri bağlamına yerleştirildiğinde, düşünürün kendi dönemine ilişkin *Hukuk Felsefesi*'nin merkezinde yer alan temel teşhisi ana hatlarıyla ortaya çıkar. Hegel; kendi toplumunda öznelerin hâlihazırda oluşturulmuş bir etik varoluşu algılamalarını engelleyen, yaygın anlamsızlık belirtileriyle sonuçlanan egemen düşünce ve ideoloji sistemlerinin ortaya çıkışına tanık olmuştur. Hegel; toplumsal patolojilerin, toplumun kurumlarında, uygulamalarında ve günlük rutinlerinde bu teşhis ışığında zaten mevcut olan mantıksal potansiyeli yeterince ifade edememesinin sonucu olduğuna ikna olmuştur.[581]

Bu görüş Hegel'e ve dönemine ait özel bağlamdan ayrıldığında; Honneth'e göre ortaya çıkan tez, "*her başarılı toplum biçiminin ancak en yüksek düzeyde gelişmiş rasyonalite standardının sürdürülmesi yoluyla mümkün olduğu*"[582]dur. Hegel'e göre söz konusu bu bağlantı, rasyonel evrenselliği her bir aşamasında toplumun tüm üyelerine hayatlarını anlamlı bir şekilde yürütmelerini sağlayacak yönelimi ortaya çıkaracağına dair etik öncülü vaat etmesiyle mümkündür. Honneth, bu temel kanaatin farklı yaklaşımlarına rağmen eleştirel teorisyenlerin tümü tarafından kapitalist toplumun patolojisine neden olanın toplumsal rasyonalite eksikliği olduğuna dair iddialarında da paylaşıldığını savunur. Hegel'de içkin olarak bulunan bu etik varsayım olmaksızın böylesi bir bağlantının kurulması meşru kılınamaz. Honneth bunu şu şekilde açıklar:

> *Toplumun üyeleri; birlikte başarılı ve çarpık olmayan bir yaşam sürmenin, ancak kendilerini gerçekleştirmenin rasyonel amaçları olarak anlayabilecekleri*

[581] Honneth, Pathologies of Reason, s. 23.
[582] Honneth, Pathologies of Reason, s. 23.

ilkelere veya kurumlara göre kendilerini yönlendirmeleri durumunda mümkün olduğu konusunda hemfikir olmalıdırlar. Burada özetlenen idealden herhangi bir sapma; özneler, evrensel, komünal amaçların kaybından fark edilir bir şekilde acı çektikleri sürece bir toplumsal patolojiye yol açar.[583]

Honneth'in *Özgürlüğün Hukuku* bağlamında eleştirilen diğer bir yaklaşımı ise normatif rekonstrüksiyon anlayışıdır. Bu bağlamda Honneth'in bu yöntemle neleri amaçladığını ve nereden yola çıktığını anlamak önem arz edecektir.

5.4. NORMATİF REKONSTRÜKSİYON

Honneth, Eleştirel Teori'ye yeni bir yöntem olarak geliştirdiği ve kendi adalet teorisinin de temellerini oluşturan yönteme normatif rekonstrüksiyon adını verir. Honneth, *Özgürlüğün Hukuku*'nun ilk sayfalarında toplumsal analiz temelinde bir adalet anlayışı geliştirme girişiminin bir sonucu olan normatif rekonstrüksiyon yönteminin dört öncülü olduğunu belirtir:

i. İlk öncül; toplumdaki verili toplumsal yeniden üretim biçiminin ortak evrensel değerler ve idealler tarafından belirlendiğini varsaymalıdır; zira hem toplumsal üretimin hem de kültürel entegrasyonun amaçları, nihai olarak paylaşılan mal[584] kavramlarını içermeleri anlamında etik olan normlar tarafından düzenlenir.

ii. İkinci öncül; adalet kavramının kapsayıcı toplumsal değerlerden bağımsız olarak anlaşılamayacağını; toplumsal pratiklerin ve kurumların ise genel kabul görmüş değerleri gerçekleştirme potansiyelleri oranında adil olduklarını söyler.

iii. Üçüncü öncül; toplumsal gerçekliğin çeşitliliğinden, genel değerleri güvence altına almaya ve gerçekleştirmeye gerçekten muktedir olan kurumları ve uygulamaları seçeriz veya metodolojik bir şekilde ifade etmek gerekirse normatif olarak yeniden inşa ederiz.

---

[583] Honneth, Pathologies of Reason, s. 23.

[584] Honneth paylaşılan mal kavramını paylaşım ekonomisiyle bağlantılı olarak kullanmaktadır ve paylaşım ekonomisi, kapitalizmde kaynakların paylaşımı etrafında inşa edilmiş bir sosyo-ekonomik sistemdir. Farklı kişi ve kuruluşlar tarafından mal ve hizmetlerin ortak yaratılmasını, üretimini, dağıtımını, ticaretini ve tüketimini içerir. Juho Hamari, Mimmi Sjöklint, Antti Ukkonen, "The Sharing Economy: Why People Participate in Collaborative Consumption", **Journal of the Association for Information Science and Technology**, Cilt: 67, Sayı: 9, 2016, ss. 2047-2048.

iv. Dördüncü öncül; bu metodolojik yöntemin uygulanışının, etik yaşamın emarelerinin onayından ibaret olmadığını güvence altına alınması gerekir. "*Normatif yeniden yapılandırma prosedürünü sıkı bir şekilde takip edersek ikincisini; etik kurumların ve uygulamaların, somutlaştırdıkları genel değerleri yeterince kapsamlı veya mükemmel bir şekilde ne ölçüde temsil etmediğini açıkça gösteren bir noktaya kadar geliştirmemiz gerekecek.*"[585]

Honneth bu dört öncülü, hem normatif rekonstrüksiyonun genel hatlarını çizmek hem de soruşturmasında adalet ile neyi kastettiğini açıklamak için ortaya koymuş olsa da adaletin ne olduğunu anlama işinin sadece bu dört öncüle sığdırılamayacak kadar büyük bir çaba olduğunu da kabul eder. Kısaca bu öncüller, toplumun çözümlenmesini sağlayacak bir adalet teorisinin çerçevesini çizmek amacıyla ortaya konulmuş taslaklardır. Dolayısıyla bu projenin her bir adımı mevcut toplumlara içkin evrensel değerleri nasıl tanımladığımızla koşut gitmektedir. Ancak bu görev tamamlandığı takdirde gelenek-sonrası etik yaşamı normatif olarak yeniden inşa edebiliriz.[586] İlk öncül normatif toplumsal entegrasyona dair bir önerme olarak tanımlanır ve toplumun yeniden üretimiyle ilgili toplumsal kurumların paylaşılan mal kavramlarını içermeleri anlamında bunun etik olan normlar tarafından düzenlendiği varsayılır. Honneth bu öncülden; toplumsal düzenlerin, istisnasız olarak kendilerini o toplumun üyelerinin gözünde, uğrunda çabalamaya değer etik değerler ve idealler ışığında meşrulaştırması gerektiği sonucunu çıkarır.[587] İkinci öncül, Honneth'in bir toplum analizi yoluyla ilerleyen adalet teorisine dair bir yaklaşımın ana hatlarını çizme girişimiyle bağlantılı olarak anlaşılmalıdır.[588] Bu bağlamda Honneth, adalet kavramlarımızın toplumsal yeniden üretimle ilgili mevcut kurumların altında yatan ortak etik değerlerden bağımsız düşünülemeyeceğini savunur.[589] Ancak Honneth; kurumsallaşmış, yeniden üretimle ilgili ve toplum üyelerinin adil olarak gördüğü şeyleri bilgilendiren hiçbir etik idealin normatif rekonstrüksiyonun nesnesi olamayacağını açıkça belirtir.[590] Honneth tamamen normatif bir iddiada bulunmaktan kaçınmak için toplumda hâlihazırda kurumsallaşmış değerleri ve kavramları

[585] Honneth, Freedom's Right, s. 10.
[586] Honneth, Freedom's Right, s. 11.
[587] Honneth, Freedom's Right, s. 4.
[588] Honneth, Freedom's Right, s. 11.
[589] Honneth, Freedom's Right, s. 5.
[590] Schaub, "Normative Revolutions", s. 111.

benimsemeye dair yönelimi takip etmenin akıllıca olacağını vurgular. Bu yerleşik normların; normatif karşılaştırma yoluyla sadece toplumsal olarak geçerli değil, aynı zamanda ahlaki olarak da geçerli olduğu gösterilebildiği sürece böylesi içkin bir yaklaşım mümkün olabilir. Yeniden üretim açısından önemli toplumsal kurumların altında yatan ve dolayısıyla tarihsel olarak öncül toplumsal ideallerden normatif bağlamda üstün olan bu metodolojinin konusu olabilir.[591] Normatif yeniden yapılanma gerektiren toplumsal gerçeklik olarak sınıflandırılan ve tanımlanan nosyon, üçüncü öncülde tartışılmaktadır: Toplumsal gerçeklikteki bu çeşitlilik karşısında, genel değerleri gerçekten koruyabilecek ve gerçekleştirebilecek kurum ve uygulamaları seçmek hedefimiz olmalıdır.[592] Honneth bu konuyu detaylandıran fikirlerini kitabın ilerleyen bölümlerinde belirtir. Honneth'e göre insan öznelerinin değerinin kendi kaderlerini tayin etme kapasitelerinde yattığı fikri, toplumsal etkileşim kurallarına bakış açımızı değiştirmiştir. Sonuç olarak; toplumsal adalet kavramları, bireysel özerklik ilkesinden ayrılamaz hâle gelerek bireyin özgürlüğüne verilen değerin altında adeta görünmez hâle gelir. Dolayısıyla ancak özgürlüğe dair teoriler ve toplumsal kurumlar rekonstrükte edildiğinde bize daha iyi bir analiz imkânı sunabilir.[593]

Toplumsal analiz temelinde bir adalet teorisi geliştirmenin vazgeçilmez şartı normatif rekonstrüksiyon sürecinin toplumsal gerçekliği eleştirmeye alan açmasıdır. Dolayısıyla sadece hâlihazırda var olan etik yaşamın örneklerini ortaya çıkarmak ve yeniden kurmak toplumsal adalet temelinde bir adalet teorisi geliştirmek için yeterli değildir, esas önemli olan bu bulguları somutlaşmış değerler ışığında eleştirmenin mümkün olmasıdır. Honneth'e göre bu eleştiri biçimi için ilgili ölçütler, normatif rekonstrüksiyonun kendisine rehberlik edenle aynıdır. Honneth bunu içkin eleştiriye de vurgu yaparak bir örnek üzerinden şu şekilde açıklar: "*Örneğin; eğer etik yaşamın bir örneği, kurumsallaşmış uygulamalar demeti şeklinde evrensel değerleri veya idealleri temsil eden her şeyse -o zaman- verili uygulamaları olması gerektikleri gibi olmadıkları için eleştirmek için de aynı değerlerden yararlanabiliriz.*" Honneth bu içkin ve yeniden inşa eden eleştiri türünü "rekonstrüktif eleştiri"ye örnek olarak vermiştir. Dolayısıyla rekonstrüktif eleştiri söz konusu olduğunda yalnızca verili kurum ve uygulamaları dışsal ölçütlerle eleştirmekle sınırlı kalınmaz. Aynı zamanda

[591] Honneth, Freedom's Right, ss. 63-64.
[592] Honneth, Freedom's Right, s. 10.
[593] Honneth, Freedom's Right, s. 16.

bu kurum ve uygulamaları bizzat kendilerinin Honneth'in toplumsal gerçekliğin kaosu olarak adlandırdığı yapıdan dışarı çıkarırken kullandığımız aynı standartlar; evrensel olarak kabul edilen değerlerin yetersiz ve kusurlu cisimleşmelerini eleştirmek için kullanılır.[594]

Bu çerçeveden bakıldığında Honneth için buna karşılık gelen normatif yargılarımız kategorik değil, aşamalı bir yapıyı ihtiva etmektedir. "*Çünkü burada eleştirilen şey; etik olarak gördüğümüz bir kurumun etik yaşamın daha iyi, daha kusursuz ve daha kapsamlı bir biçimde yeniden inşa edilebilmesi için kapsayıcı bir kılavuz görevi gören değerleri bünyesinde barındırabilmesidir.*"[595] Honneth bu tanımını Hegel'in *Hukuk Felsefesi* üzerinden bir örnekle açıklar: Hegel, *Hukuk Felsefesi*'nde, "sivil toplum" ile ilgili bölümün sonunda "korporasyonlar"ı tanımlar. Hegel'e göre bu tür örgütler; çeşitli ekonomik katmanlardan bireylere, piyasa temelli yeniden üretime kurucu katkılarına ilişkin etik bir anlayış kazandırma hususunda kurumsal bir role sahiptir. Bu durum, belirli bir zümreye ait olma duygusunu geliştirmeyi ve ortak iyiye hizmet etmeyi amaçlayan bir dizi toplumsal ritüeli de işaret eder. Hegel, *Hukuk Felsefesi* § 253'te korporasyonların görevlerini yeterince yerine getirememelerinin bir sonucu olan etik bozulmayı -kendi sözleriyle- şu şekilde tanımlar:

> *Sanayici sınıfların lüks ve israfından -ki bir pleb yığınının ortaya çıkması buna bağlı bir olaydır.(§ 244)- şikâyet edilirken bu fenomenin başka bazı sebepleri (işin sürekli olarak makinalaşması gibi) yanında, daha önce belirtilmiş olan, objektif ahlakî sebebinin de gözardı edilmemesi gerekir. Birey, eğer yasal bir korporasyonun üyesi değilse (...) meslek şeref ve haysiyetine sahip olamaz. Onun yalnızlığı; mesleğini bencil çıkar arayıcılığı derekesine indirir, geçimi ve tatmini sürekli bir şey olmaktan çıkar. Bu durumda o kişi, işindeki başarısının dış görünüşleriyle takdir toplamaya çalışacaktır.*[596]

Hegel bu pasajda burjuvazinin gösterişçi tüketimine yönelik bir eleştiri getirir. Etik yaşamın kurumlarından kabul ettiği loncaların, toplumsal iş bölümündeki işlevlerinin üyelerini bütünleştirmek olduğunu ve bunu görüldüğü üzere yerine getiremediklerini söyler. Honneth'e göre Hegel'in eleştirisi bu nedenle dışsal bir ölçütten yararlanmaz, tam aksine hâlihazırda var olan kurumların ihmal edilen

[594] Honneth, Freedom's Right, s. 9.
[595] Honneth, Freedom's Right, s. 9.
[596] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1991, ss. 196-197.

potansiyellerine "rekonstrüktif" bir biçimde işaret eder.[597] Honneth bu şekilde normatif rekonstrüksiyon yöntemini kökenine inerek açıklamış olur.

5.5 AXEL HONNETH'İN NORMATİF REKONSTRÜKSİYONUNA YÖNELİK ELEŞTİRİLER

5.5.1. Jörg Schaub'un Eleştirileri

Jörg Schaub, Honneth'in normatif rekonstrüksiyon yöntem önerisine ilişkin önemli eleştirilerini, "Yanlış Gelişmeler, Patolojiler ve Normatif Devrimler: Eleştirel Teori Yöntemi Olarak Normatif Rekonstrüksiyon" adlı makalesinde detaylandırır. Adından da anlaşılacağı üzere makale, doğrudan bu meseleyi ele alan ve Honneth'in önerisine ilişkin temel eleştirileri dile getiren bir çözümlemeyi içerir. Schaub eleştirisinin ana eksenini kendi sözleriyle: "*Özgürlüğün Hukuku'nun altında yatan normatif yeniden yapılandırma yönteminin, Eleştirel Teori'nin koşulsuz eleştirel ve ilerici bir güç olma arzusunu baltaladığını savunuyorum*"[598] şeklinde açıklar. Schaub'un eleştirileri dört maddede özetlenebilir:

i. Honneth toplumsal patolojileri ve yanlış gelişmeleri kavramsallaştırırken bu kavramların radikal eleştiri ve normatif devrimle bağlantısını koparmıştır.[599]

ii. Normatif rekonstrüksiyon metodunu, radikal eleştiri ve normatif devrim kavramlarını terk ederek benimsemek mümkün görünmemektedir. Oysaki Honneth'in bu kavramların terki neticesinde ortaya çıkabilecek eksiklikle ilgili bir açıklaması yoktur.

iii. Honneth'in normatif rekonstrüksiyon yönteminin uygulama alanının sınırlılığına ve bu yöntemin toplumsal yanlış gelişmelerle bağlantılı olabileceğine dair görüşleri, bu yöntemin Eleştirel Teori'nin amaçları için yeterli bir yöntem olmadığını veya en azından tamamlanmamış olduğunu göstermektedir.

[597] Honneth, Freedom's Right, s. 10.
[598] Schaub, "Normative Revolutions", s. 107.
[599] Alm. Fehlentwicklungen

iv. Normatif rekonstrüksiyon metodunu biçimlendiren metodolojik öncüller, Honneth'in toplumsal yanlış gelişmeler olarak nitelendirdiği toplumsal özgürlük normlarından sapma ve ayrışma süreçlerine dair alternatif açıklamaları görmezden gelmesine neden olmaktadır. Bu durum da metodun açıklayıcı gücünü muğlak kılmaktadır.[600]

Schaub; *Özgürlüğün Hukuku*'nun alt başlığına atıfta bulunarak "demokratik yaşamın toplumsal temelleri" bağlamında bir *magnum opus* (başyapıt) olarak tanımladığı bu çalışmanın, toplumsal patolojilere ve toplumsal yanlış gelişmelere merkezi bir önem atfettiğini ifade eder. Schaub'a göre Honneth, bu kavramların Frankfurt Okulu geleneğini diğer ahlaki ve politik felsefe yaklaşımlarından ayırdığı konusunda kararlıdır. Dolayısıyla *Özgürlüğün Hukuku*'nda ortaya konulan normatif yeniden yapılandırma yöntemi, açık bir biçimde Eleştirel Teori için bir yöntem olarak tasarlanmıştır. Ancak Schaub'a göre bu yöntem, tam da bu gerekçeyle, eş deyişle Eleştirel Teorinin amaçlarıyla bağdaşmadığı gerekçesiyle eleştirilmelidir. Bir açıdan bakıldığında Schaub haklı görünür; zira Honneth, normatif yeniden yapılandırma yöntemini Eleştirel Teori için bir yöntem olarak geliştirmiştir. Ancak diğer bir açıdan bakıldığında Schaub'un iddia ettiği gibi toplumsal patolojiler ve toplumsal yanlış gelişmeler sadece Eleştirel Teori'nin değil, tüm toplum felsefesi çalışmalarının önemsediği bir temadır. Honneth toplum felsefesi olarak adlandırılan felsefenin öncelikle yanlış gelişmeler ve toplumsal patolojiler olarak tanımlanan toplumsal gelişim süreçleri üzerine uğraştığını savunur. Diğer bir ifadeyle; sadece Frankfurt Okulu geleneğinin değil, tüm toplum felsefesinin konusu aslında budur. Honneth buna ek olarak Frankfurt Okulu'nun tek başına hiçbir değişime uğratılmaksızın günümüz sorunlarını çözmekte yetersiz kalacağını ifade etmiştir. Bu çerçevede Honneth'in, gerçekleştirdiği değişimler neticesinde gelecek eleştirileri zaten öngördüğü ileri sürülebilir. Yine de bu, Honneth'in yöntemine getirilen eleştirileri peşinen yersiz kılmaz; fakat bu noktada Schaub'un ön kabullerinin aşırı bir genelleme içerdiğini belirtmek de önem arz etmektedir.

Schaub'un eleştirilerine dönecek olursak, öncelikle onun, Honneth'in *Özgürlüğün Hukuku*'nda ortaya koyduğu normatif rekonstrüksiyon yönteminin Eleştirel Teori'yi ileri götürme gücünden yoksun olduğu iddiasını ele almamız gerekir.

[600] Schaub, "Normative Revolutions", s. 107.

Schaub'a göre Honneth'in *Yeniden Dağıtım mı? Tanınma mı?* gibi orta dönem çalışmalarında dile getirdiği düşünceler Eleştirel Teori'yi ileri götürmek açısından *Özgürlüğün Hukuku*'na oranla daha başarılıdır. Schaub neden bu kanıya vardığını şu şekilde açıklar: "*Eleştirel teorisyenler; radikal eleştiri biçimlerine ve normatif devrimlere yer açmalı ve aynı zamanda yalnızca hâlihazırda var olan, yeniden üretimle ilgili kurumların altında yatan normlara odaklanmaktan kaçınmalıdır.*"[601] Honneth ise normatif rekonstrüksiyon yöntemiyle bunu başaramamıştır. Schaub'a göre Honneth normatif rekonstrüksiyon ile kısaca şunu kastetmektedir: "*Honneth'e göre yeniden üretilebilir bir biçimde toplumsal kurumlar ve bunların altında yatan normlar, yeni normların etkin olduğu farklı toplumsal kurumlarla değiştirilirse normatif bir devrim gerçekleşir.*"[602]

Honneth bu tanımla uyumlu bir normatif devrim örneğini *Yeniden Dağıtım mı? Tanınma mı?* adlı çalışmasında vermiştir. Honneth; zümreye dayalı[603] modern öncesi toplumların toplumsallaşmalarını ilerletmek için tanınmanın ilkel biçimleri sayılabilecek özen ve sevgi tutumlarını geliştirerek burjuva-kapitalist topluma geçişlerini tamamlamıştır.[604] Sadece feodalizm gibi zümreye dayalı toplum yapılarında değil; tüm diğer modern öncesi toplumlarda bireyin yasal olarak tanınması, eş deyişle toplumun bir üyesi olması hasebiyle belirli haklarla korunan ve tanınan statüsü, kökeni, yaşı veya işlevi nedeniyle sahip olduğu toplumsal itibarla doğrudan bağlantılıydı. Kapitalist toplumla birlikte ortaya çıkan kurumlar ise bu durumu değiştirmiş ve ahlaki düzenin temellerini atmıştır. Honneth için bu, kıyaslanamaz bir öneme sahiptir.[605] Honneth için bu geçiş süreci; aynı zamanda modern öncesi onur kavramının terk edilmesiyle ortaya çıkan boşluğun demokratikleştirilmiş bir eşit yasal saygı, bireyin topluma katkılarını içeren liyakatli bir saygı kavramının vücut bulmasıdır.[606] Honneth, bunu yasal eşitlik fikrinin kurumsallaşması olarak kabul eder

[601] Schaub, "Normative Revolutions", s. 108.
[602] Schaub, "Normative Revolutions", s. 108.
[603] Erken Orta Çağ'dan modern döneme değin, hiyerarşik Avrupa toplumu belirgin zümrelere bölünmüş durumdaydı. Zümreye dayalı toplum, 19. yüzyılda ortaya çıkan sınıfa veya tabakaya dayalı toplumdan en önemli farklılığı zümrelerin nesilden nesile geçmesi ve zümreler arası geçişin neredeyse olanaksız olmasıdır. Richard Münch, "Estate-Based Society", **Religion Past And Present**, Brill, https://referenceworks.brillonline.com/entries/religion-past-and-present/estate-based-society-SIM_124960, (25 Ekim 2021).
[604] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 138.
[605] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 139.
[606] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, ss. 139-41.

ve bunu, hafife alınmaması gereken bir normatif yapısal dönüşüm olarak tanımlar. Zira ona göre bu dönüşüm toplumun ahlaki düzeninde devrim yaratarak birbirinden tamamen farklı iki tanınma alanının kurulmasına yol açar.[607] Honneth, bu değişimi şu şekilde tanımlar: "*Artık birey; toplumsal saygınlığını hiyerarşik bir değerler ölçeğine borçluyken toplumun diğer tüm üyeleriyle -kesinlikle fiili uygulamada değil, en azından normatif fikre göre- aynı haklara sahip bir tüzel kişi olarak kendisine saygı duyulduğunu bilebilirdi.*"[608]

Schaub, Honneth'in '*Yeniden Dağıtım mı? Tanınma mı?*'daki bu örneğinin devrimsel bir dönüşüm anlayışıyla uyuşacağını söyler. Zira bahsedilen sürecin ardından; yasal eşitlik normunun etkin olduğu kurumlar, "köken, yaş veya işlev" temelli "yasal tanınma" kurumlarının yerini alır ve bu geçiş "*tamamen farklı iki tanınma alanının kurulmasına yol açtığından*"[609], Honneth gerçekten devrimci bir dönüşümden söz edebilir.[610] Schaub bu örnekten yola çıkarak radikal eleştiri ile ilgili Honneth'in değişen yaklaşımını, daha sonraki çalışması olan ve normatif rekonstrüksiyon yönteminin ortaya çıktığı *Özgürlüğün Hukuku* ile kıyaslar. Burada öncelikle radikal eleştirinin tanımını yapmamız gerekiyor. Schaub'a göre radikal eleştiri "*(henüz) var olan, yeniden üretimle ilgili toplumsal kurumların temelinde yer almayan normları çağıran tüm eleştiri biçimlerine atıfta bulunur.*"[611] Honneth, radikal eleştiriye dair bir örneği *Özgürlüğün Hukuku*'nda paylaşmıştır: Honneth'e göre yirminci yüzyılın ilk yarısında emek hareketinin artan kültürel ve politik gücü nedeniyle tüketici piyasası üzerindeki ahlaki iddialar daha yoğun hâle gelmiştir. Ancak bununla birlikte planlı ekonomi[612] haricinde alternatiflerin yelpazesi çoğunlukla aynı kalmıştır. Planlı ekonomi ise dönemin örgütlü işçilerinin büyük çoğunluğu tarafından önerilmekle birlikte; bu modelin odak noktası piyasa dolayımlı tüketimin reforme edilmesi değil, devlet kontrolü altında merkezi (eşit) dağıtım modeline dayalı bir

[607] Honneth bu tanınma alanlarının ismini vermemiştir; ancak bunların yasa ve başarı olarak tanımladığı tanınma alanları olduğu açıktır.
[608] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 140.
[609] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 140.
[610] Schaub, "Normative Revolutions", s. 108.
[611] Schaub, "Normative Revolutions", s. 108.
[612] "Bir ekonominin unsurlarının (emek, sermaye ve doğal kaynaklar gibi) kapsamlı bir ekonomik kalkınma planının hedeflerine ulaşmak için tasarlanmış hükümet kontrolüne ve düzenlemesine tabi olduğu bir ekonomik sistem." Merriem-Webster Dictionary, "Definition of Planned Economy", **Merriem-Webster Dictionary**, https://www.merriam-webster.com/dictionary/planned+economy, (25.10.2021).

paylaşımdır. Ancak Honneth'e göre, rekonstrüksiyonu, tüketim malları pazarında içsel düzeltmeler yapmaya iten toplumsal hareketler ve akımlarla sınırlandırırsak, o zaman bunlar, en azından toplumsal özgürlüğün gereklerine yaklaşacak şekilde piyasa koşullarını toplumsal olarak değiştirme amacını paylaşırlar.[613] Bu çerçevede Honneth'in radikal eleştiri olarak kabul ettiği durum; yirminci yüzyılın ilk yarısında çok sayıda örgütlü işçinin, kapitalist piyasayı, yeniden üretim yönünden üretken toplumsal işbirliği kurumları açısından geçerli olmayan normlar açısından eleştirdikleri için radikal bir şekilde eleştirmeleridir.[614]

Honneth'e göre burjuva-kapitalist topluma geçiş sürecinde ortaya çıkan özellikle toplumun toplumsal ve ahlaki gelişimini etkileyen ve şiddetli dönüşümün yaşandığı tanınma alanlarından söz etmek mümkündür. Bu dönüşüm süreci, toplumun üyelerinin birbirlerini karşılıklı tanımalarına dair farklı toplumsal ilişki biçimleri kurmuştur. Bunu mümkün kılan şey, Honneth'in tanınma düzeninde devrim adını verdiği yeni tür bir bireysel öz-ilişki anlayışıdır. Bu bağlamda burjuva-kapitalist toplumdaki bireyler kendilerini üç farklı biçimde tanır:

i. Kendilerini ihtiyaçları olan bireyler olarak tanımak,

ii. Kendilerini toplumun diğer tüm üyeleriyle aynı özerkliğe sahip tüzel kişi olarak tanımak,

iii. Kendilerini değerli yeteneklere sahip özneler olarak tanımak.

Bu tanıma türlerinden ilki, tanınmanın sevgi alanındadır ve karşılıklı sevgi ve ilgi uygulamalarının damgasını vurduğu yakın ilişkilerde ortaya çıkar. İkincisi, tanınmanın yasa alanıyla ilişkilidir ve karşılıklı olarak tanınan eşit haklar ve görevler modeline göre gelişen yasal ilişkilerde ortaya çıkar. Üçüncüsü ise tanınmanın başarı alanının söz konusu olduğu profesyonel statü için rekabetin hâkim olduğu sıkı olmayan toplumsal ilişkilerde ortaya çıkar.[615]

Schaub bu açıklamalara ve açıklamaların yer aldığı Honneth'in *Yeniden Dağıtım mı? Tanınma mı?* adlı çalışmasına atıfta bulunarak "*tanınma düzeninde bir devrim*" anlayışını ele alır. Schaub'a göre Honneth, bu anlayışında radikal eleştiri biçimlerini, "*yani mevcut, yeniden üretimle ilgili kurumları meşrulaştırmaya ve yeni*

[613] Honneth, Freedom's Right, s. 210.
[614] Schaub, "Normative Revolutions", s. 109.
[615] Fraser ve Honneth, Redistribution or Recognition?, s. 143.

toplumsal kurumların kurulmasını meşrulaştırmaya yönelik yeni normları içeren düşünce biçimlerini varsaydığı konusunda kararlıdır."[616] Bu açıklamalar ışığında Schaub, Honneth'in Eleştirel Teori'yi ilerletmek açısından Honneth'in çalışmalarını ele aldığında orta dönem olarak adlandırdığı Honneth ile yakın dönem Honneth arasında; kendisinin ele aldığımız pasajda örneğini verdiği, orta dönem Honneth'i yeğlediği bir ayrım olduğunu ileri sürer. Ona göre *Özgürlüğün Hukuku*'nda ortaya konulan normatif rekonstrüksiyon metodu, Eleştirel Teori'yi koşulsuz bir biçimde eleştirel ve ilerici bir güç kılma ülküsünde başarısız olmuştur ve neredeyse onu ilerletmekten uzaktır. Schaub'un savunduğu argüman: "*Eleştirel Teorinin; normatif rekonstrüksiyonun aksine, normatif devrimlerin olasılığına açık kalan ve radikal eleştiriye sırtını dönmeyen bir yöntem gerektirdiğidir.*"[617] Schaub bunu söylerken Eleştirel Teori'nin içsel veya dışsal eleştiriye dayanmasının gerekliliği konusunda bir tercih açıklamıştır. Schaub'un bu noktada üzerinde husus Eleştirel Teori'ye uygun sayılabilecek bir yöntemin öncelikle radikal eleştiriye ve normatif devrime açık bir yapıyı içermesi gerektirmesidir. Dolayısıyla Honneth'i eleştirdiği nokta; Honneth'in içsel eleştiriyi benimsemesinden değil, Schaub'un iddiasıyla, "*Eleştirel Teori'nin radikal eleştiri ve normatif devrim ile bağlantısını koparan Özgürlüğün Hukuku'ndaki belirli bir iç eleştiri versiyonunu kucaklamasından*"[618] kaynaklanmaktadır.

Schaub, özellikle Honnneth'in ileri sürdüğü dördüncü öncül üzerinde durur. Zira bu son önerme, Honneth'in projesinin eleştirel boyutuyla ilgilidir ve Schaub'un eleştirisi bu yönün yerine getirilemeyişi düşüncesi etrafında şekillenir. Schaub, Honneth'in rekonstrüktif eleştiri anlayışının içsel eleştirinin spesifik bir türü olduğunu; normatif rekonstrüksiyonun "*yalnızca mevcut etik yaşam örneklerini onaylamaktan ibaret*"[619] olmamasını sağladığı iddiasında olduğunu belirtir. Ancak bu sayede etik kurum ve uygulamaların, barındırdıkları genel değerleri yeterince kapsamlı veya eksiksiz bir şekilde temsil edip etmediği ortaya konulabilir.[620] Schaub bu noktada eleştirisinin hedefinin Honneth'in içkin eleştiriyi benimsemiş olması değil, normatif rekonstrüksiyon metodunun kendisi olduğunu belirtir. Schaub bu bağlamda rekonstrüktif eleştirinin; normatif rekonstrüktif yöntemin diğer öncülleriyle etkileşime

[616] Schaub, "Normative Revolutions", s. 109.
[617] Schaub, "Normative Revolutions", s. 109.
[618] Schaub, "Normative Revolutions", s. 109.
[619] Honneth, Freedom's Right, s. 10.
[620] Schaub, "Normative Revolutions", s. 111.

girerek birçok açıdan, özellikle devrimsel açıdan eksik olduğunu, diğer iç eleştiri yöntemlerinden farklı olan belirli bir iç eleştiri biçimi oluşturduğunu iddia eder. Rekonstrüktif eleştiri ve bağlamında normatif rekonstrüksiyon dört açıdan diğer içkin eleştirilerden farklılık gösterir:

i. Rekonstrüktif eleştiri zaten var olan yeniden üretimle ilgili kurumların altında yatan belirli normlara bağlılığı gerektirir; çünkü Schaub'a göre yaptığı tek şey, bu "*etik kurum ve uygulamaların*" "*içerdikleri değerleri*" daha "*kapsamlı veya eksiksiz bir şekilde gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceğini değerlendirmektir.*"[621]

ii. Normatif rekonstrüksiyonun teşvik ettiği tek ilerleme türü "*kademeli*" ilerlemedir, çünkü "*verili uygulamalar*" yalnızca bu kurumlarda hâlihazırda etkin olan etik değerleri "*daha iyi, daha mükemmel veya kapsamlı bir şekilde*"[622] gerçekleştirmedikleri için eleştirilir.

iii. Rekonstrüktif eleştiri, yeniden yapılandırılan kurumlar ve pratiklerin "*genel değerleri gerçekten güvenceye alma ve gerçekleştirme yeteneğine sahip olduğu*"[623] şeklindeki üçüncü öncül ile etkileşim hâlindedir.

iv. Son olarak normatif rekonstrüksiyon, iç eleştirinin diğer versiyonlarına kıyasla kapsam olarak çok daha sınırlıdır.

Schaub, Honneth'in içkin eleştirisinin farklılıklarını ortaya koyarken bizzat onun kendi tanımlamalarından yola çıkar. Bunu, Honneth'in kendi içinde çeliştiğini kanıtlama amacıyla yapar. Schaub, bu iki farklılıkla ilgili eleştirilerinden birinci maddeyle ilişkili olanı diğer iç eleştiri biçimlerinin, mevcut kurumların temelini oluşturan normlara böylesi bir bağlılığı gerektirmediği düşüncesi ekseninde şekillendirir. Diğer bir ifadeyle; içkin eleştirilerin yerleşik kurumları ve bunların altındaki normların temelde tutarsız veya kusurlu olduğu ortaya çıkarsa normatif bir devrim çağrısında bulunulabilir, yeni normlar ve kurumlar talep edilebilir. Ne var ki Honneth'in normatif konstrüksiyonunun böyle bir gücü yoktur.

Schaub bağlantılı olarak ikinci maddeyle ilişkin Honneth'in normatif rekonstrüksiyon anlayışının devrimsel bir ilerlemeyi değil, kademeli bir ilerlemeyi

[621] Honneth, Freedom's Right, s. 10.
[622] Honneth, Freedom's Right, s. 9.
[623] Honneth, Freedom's Right, s. 10.

teşvik ettiğini; oysaki ilk eleştirisinde de değindiği gibi içkin eleştirinin diğer türlerinin devrimci ilerlemeyi teşvik edebilme imkanının bulunduğunu belirtir.[624] Üçüncü maddeye ilişkin farklılığı ise şu şekilde dile getirir: "*İç eleştirinin diğer versiyonları; ilgilendikleri kurumların, onların altında yatan normları gerçekleştirmeye muktedir olduğunu metodolojik bir öncül hâline getirmez.*"[625] Bu eleştiri bağlamında normatif rekonstrüksiyonun aksine bu iç eleştiri biçimleri; mevcut, yeniden üretimle ilgili kurumların, kendilerinde faal olduğu iddia edilen normları gerçekleştirememe olasılığına açıktır.[626] Schaub son eleştirisini; Honneth'in normatif rekonstrüksiyonun öncüllerinde, yalnızca hâlihazırda var olan, yeniden üretimle ilgili toplumsal kurumların temelinde yatan normların, normatif rekonstrüksiyonun ve dolaylı olarak rekonstrüktif eleştirinin konusu olabileceği fikrine getirmiştir.[627] Oysa Schaub'a göre diğer içsel eleştiri biçimleri, normatif rekonstrüksiyondan çok daha geniş bir biçimde rekonstrüksiyona elverişlidir. Örneğin yerleşik, yeniden üretimle ilgili toplumsal kurumlar tarafından gerçekleştirilen normlarla insanların sahip olduğu olumsuz deneyimler tarafından yönlendirilen karşı uygulamaları bilgilendiren normlar arasında bir rekonstrüksiyon normatif rekonstrüksiyonun kapsamından çıkarken diğer içsel eleştiri biçimlerinde rekonstrüksiyona elverişlidir. Schaub, "*kapitalist piyasanın reforme edilebilirliği ilkesiyle bariz bir şekilde ilgilenmeyen ancak tamamen farklı bir modeli hedefleyen radikal eleştirel işçi hareketi*"ni bu duruma örnek olarak verir.[628] Schaub'un bu konuyla ilgili son eleştirisi ise Honneth'in diğer içkin eleştiri biçimlerinden değil, bizzat kendi eleştiri anlayışından farklılaştığı üzerinedir. Schaub; Honneth'in *Özgürlüğün Hukuku*'nda normatif rekonstrüksiyonun öncüllerinin toplumsal sapmaları, toplumsal kurumlarda hâlihazırda etkin olan normları daha iyi ve kapsamlı bir biçimde gerçekleştirmedeki başarısızlıklar olarak yeniden tasarladığını, toplumsal sapmalar üzerine bu yaklaşımının önceki çalışmalarına kıyasla bir kaymayı içerdiğini belirtir.[629]

Schaub'un eleştirilerini özetlemek gerekirse o, Honneth'in normatif rekonstrüksiyon ve rekonstrüktif eleştiri anlayışlarının Eleştirel Teori geleneğindeki

[624] Schaub, "Normative Revolutions", s. 111.
[625] Schaub, "Normative Revolutions", s. 112.
[626] Schaub, "Normative Revolutions", s. 112.
[627] Honneth, Freedom's Right, ss. 3-4.
[628] Schaub, "Normative Revolutions", s. 112.
[629] Schaub, "Normative Revolutions", s. 113.

içkin eleştiri yönteminin sahip olduğu devrimsel yöne sahip olmadığını; bu açıdan değerlendirildiğinde hem Eleştirel Teori'ye yeni bir yöntem arayışı bağlamında hem de Honneth'in kendisi açısından ileriye değil geriye bir adım olduğunu iddia eder. Aşağıda, Schaub'un eleştirileri değerlendirilecek ve Honneth'in bu eleştirilere verdiği cevaplar üzerine bir tartışma yürütülecektir.

5.5.2. Axel Honneth'in Jörg Schaub'a Yanıtları

Axel Honneth, *Özgürlüğün Hukuku* adlı çalışması bağlamında başta normatif rekonstrüksiyon yöntemine ve sonrasında çalışmasının reformist ilan edilmesine yönelik eleştirilere *Eleştirel Ufuklar* dergisinde yanıt vermiştir.[630] Burada ilk olarak Schaub ve Freyenhagen'ın metodolojik ve sistematik itirazlarını ele almış ve özellikle iki hususun çalışmasında eksik olduğunu kabul etmiştir:

i. Hegel'in tarihin sonu tezinin normatif devrimlerle ilgili bir versiyonunu kabul etmekten vazgeçmeksizin, Eleştirel Teori'nin de bir gereği olan kurumsal devrimlerin olanağına da izin vermelidir.

ii. Toplumsal özgürlük alanı sadece yanlış gelişmelerden ibaret olmamalıdır, toplumsal patolojiler de bu alana dahil edilmelidir.

Honneth bu iki eksikliği kabul etmekle birlikte, Schaub ve Freyenhagen'ın diğer eleştirilerini sırasıyla yanıtlar. Dahası, toplumsal özgürlüğü gerçekleştirmek hususunda üretim ve tüketimin toplumsal alanlarında piyasa sosyalizminin kapitalizme kıyasla kurumsal olarak daha uygun olabileceğini öne sürerek kapitalizm ve piyasa toplumları arasında yaptığı ayrımı daha da kapsamlı hâle getirir. Bununla birlikte toplumsal özgürlüğe dayalı modern toplumların ahlaki üstünlüğü konusundaki ısrarını sürdürür. Toplumsal cinsiyet eşitsizliği gibi toplumsal fenomenlerle eleştirel etkileşimimizde teleolojik bir yönelimin gerekliliğinin şart olduğunu savunur.

Honneth; *Özgürlüğün Hukuku*'na yönelik eleştirilerin, özellikle de *Eleştirel Ufuklar*'da bir araya gelen eleştirilerin onda yarattığı hissi şöyle açıklıyor:

> *Bu sayıdaki makaleleri okumak; kendi entelektüel öz anlayışımın baltalandığı veya tersine döndüğüne dair garip, rahatsız edici bir his verdi.* (…) *Eleştirilen filozof; kendimi her zaman kabul ettiğim sol-Hegelci değil, daha çok, açıkça arama mesafe koyma zahmetine girmediğim -çünkü benim çalışmalarım ile*

[630] Rejoinder başlığıyla yayınlanan bu makale türü, Honneth'in sıklıkla kullandığı ve Türkçeye "cevaba verilen karşılık" olarak çevrilebilecek bir eleştiriye yanıt türüdür. Honneth, "Rejoinder", ss. 204-26.

> *onlarınkiler arasındaki fark her zaman çok barizdi- sağ-Hegelcilerden biriydi. İki Hegelci gelenek arasındaki bu farklılığı belirlemede neyin tehlikede olduğunu bilmeyenler için, bu karşılaştırma yardımcı olabilir; daha önce radikal bir reformcu olarak algılanırken kendimi birdenbire çağdaş toplumsal düzenin sadık bir savunucusu olarak algılanırken buldum.*[631]

Burada onu rahatsız eden şey, eleştirilerin varlığı değil hedefidir: Politik kimlik biçme. Honneth, bu eleştirilere vereceği yanıtların *Özgürlüğün Hukuku*'ndaki içkin eleştiriyi geliştirme çabası ve onun kullanım biçimi üzerine olacağının; aynı zamanda herhangi bir şüpheye mahal vermeksizin kendisinin teorik ve politik inançlarında ani bir kırılma veya değişiklik olmadığının bir savunusu olacağının altını çizmekte ve eklemektedir: "*Hâlâ önceki benliğimle aynı çizgide durduğuma ve son kitabım olan Özgürlüğün Hukuku'nun önceki çalışmalarımın devamı olduğuna inanıyorum, çünkü temeldeki yöntemim tüm içkinliği ile toplumsal düzeni aşan eleştirel bir bakış açısı geliştiriyor.*"[632]

Honneth, savunusuna ilk olarak metodoloji bağlamında gelen eleştirilere ve özellikle kendisini adeta Eleştirel Teori geleneğini devam ettirmemekle itham eden Jörg Schaub'un eleştirilerine cevap vermekle başlar. Eleştirel Teori geleneğinin özünde, değişen şartlar karşısında değişmeden ilerlemenin mümkün olup olmadığının öz-refleksif bir biçimde çözümlenmesinin bulunduğunu savunan Honneth, kendisini geleneğe tamamen bağlı olarak görmenin övünülecek ya da kaçınılacak bir durum olmadığını vurgulamaktadır.[633] Bu konuda örnek aldığı ismin Jürgen Habermas olduğunu belirterek onun "*yalnızca, günümüzün teorik standartlarına karşı kontrol edildiğinde, mevcut özgürleştirici umutlarımızı dile getirmek için verimli olduğu kanıtlanan geleneğimizin bu unsurlarını korumaya değer olarak kabul etmek*"[634] şeklinde özetlediği yaklaşımını benimsediğini ifade ediyor. Dolayısıyla Honneth'in, Eleştirel Teori geleneğinden sapmakla ilgili eleştirilerde dikkate aldığı husus, teorinin özgürleştirici yönünü koruduğu müddetçe çok da anlamlı görünmemektedir. Zira Eleştirel Teori geleneği, her kuşakta hem araştırma konuları bağlamında hem de metodolojisi bağlamında çağın gereklerine uyum sağlayabilme yeteneği çerçevesinde ayakta kalmıştır. Dönüştürmeyi hedefleyen Teori geleneğinin değişime açık olması yadsınacak bir şey değil, Teori'ye içkin bir unsurdur. Ne var ki Schaub'un eleştirisi

[631] Honneth, "Rejoinder", ss. 204-5.
[632] Honneth, "Rejoinder", s. 205.
[633] Honneth, "Rejoinder", ss. 205-6.
[634] Honneth, "Rejoinder", s. 206.

Honneth'e göre bu türden bir eleştirinin ötesine geçmektedir. Schaub; açıkça Honneth'in "normatif rekonstrüksiyon" yönteminin "radikal eleştiri" perspektifini imkânsız kılan bir yapıda olduğunu ve dolayısıyla bu yaklaşımla birlikte Eleştirel Teori'nin sadece özgün niyetlerinden değil, her türlü kullanımından da kopuş anlamına geldiğini iddia eder. Dolayısıyla bu eleştiri, *Özgürlüğün Hukuku*'nun bir bütün olarak Eleştirel Teori geleneğinden bir kopuşu betimlediği savını da beraberinde getirir. Honneth'in bu izleği kabul etmesi mümkün değildir. Bu nedenle kopuş eleştirisini çürütmek için öncelikle "normatif rekonstrüksiyon" yöntemini tekrar açıklar ve ardından Schaub'un iki temel itirazı üzerinden bir savunmada bulunur.[635] Bu noktada, Honneth'in *Özgürlüğün Hukuku*'nda amaçladıklarını ve bu amaçların çerçevesini çizen anahtar kavramlardan ne anladığını yeni açıklamaları bağlamında tekrar ele almak ve sonrasında Schaub'un eleştirilerine geri dönmek daha verimli olacaktır.

Honneth *Özgürlüğün Hukuku*'nda özetle toplumsal adalet teorisini, Hegelci bir tarzda yeni bir temele oturtmayı amaçlar. Bu amacına da toplumsal adaletin ilgili kriterlerini, modern toplumları oluşturan eylem alanlarının içerisinde gelişen normatif iddialarından alarak ulaşmaya çalışır.[636] Buradan hareketle Honneth, normatif rekonstrüksiyon metodunu kendi ifadeleriyle şu şekilde tanımlar:

> *Çeşitli eylem alanlarının her birinden normatif iddiaları damıtmama izin veren yöntemime 'normatif rekonstrüksiyon' diyorum. 'Konstrüktivist' yaklaşımın polemik reddinde, idealleştirici bir tarzda, çeşitli eylem alanlarının temelinde yatan ve tüm katılımcılar tarafından üstü kapalı bir biçimde kabul edilen normların doğru yorumlanması ve gerçekleştirilmesi için mücadele edilen bu sosyal çatışmaları ve anlaşmazlıkları yeniden inşa etmeye çalışıyorum.*[637]

Honneth'e göre tarih, sosyal çatışmaların er ya da geç değişime neden olduğunu göstermektedir ve bu değişim gerçekleştiğinde Honneth'in bu metotla amaçladığı şey, ortaya çıkan gelişmeleri yeniden inşa edebilmektir. Çünkü değişim sonrasında Honneth'in benimsediği yaklaşımla ahlaki bir gelişim çizgisini gözlemlemek ve hangi örtük normatif iddiaların hâlihazırda gerçekleştiğini anlamanın

---

[635] Honneth, "Rejoinder", s. 206.

[636] Honneth, Kantçı bir yaklaşım yerine Hegelci bir yaklaşım benimsemesinin nedenini kısaca şu şekilde açıklamıştır: "Toplumsal analiz"i bu şekilde takip ederek Kantçı yaklaşımların karakteristiği olan bir hatadan kaçınılabilir - adalet ilkelerine üst makamdan ve uygulanmaya niyetlendikleri insanların tarihsel olarak evrilmemiş iddialarından varıldığı hatası. Bu ilkeler, düşünce deneyleri veya benzer prosedürel araçlar aracılığıyla üretilir ve toplumsal gerçekliğe ancak sonrasında uygulanır."Honneth, "Rejoinder", s. 206.

[637] Honneth, "Rejoinder", s. 206.

ötesinde onları tam ve yeterli bir şekilde gerçekleştirmek için rekonstrüksiyon imkânı da doğmaktadır. [638] Normatif rekonstrüksiyon ve buna bağlı olarak ilerleme sürecinde yaşanabilecek problemlerle ilgili Honneth'in kullandığı iki kavram söz konusudur. İşte bu rekonstrükte edilmiş ilerleme çizgisi terk edilirse ve bu alana özgü normların uygulanmasında kurumsallaşmış iyileştirmelerde gerileme olursa Honneth bunu "normatif yanlış gelişme" [*Fehlentwicklung*] olarak adlandırır. Bununla birlikte, Honneth, "*bir praksis; altında yatan normu daha uygun ve kapsamlı bir şekilde uygulayacak şekilde reforme edildiğinde, buna 'ahlaki ilerleme' adını*" verir.[639]

Schaub'un eleştirilerinde iki temel metodolojik mesele öne çıkar. Bunlardan ilki, Honneth'in normatif rekonstrüksiyon yönteminin sınırlılığıyla ilgilidir: Mevcut toplumsal düzende kademeli bir ilerleme ve içsel bir çözümleme. Schaub'a göre böylesi bir yöntemle "normatif devrim"e dair tüm olasılıklar devreden çıkmış olmakta ve geriye sadece topluma içkin olan normatif varyasyonlar ile değişim olasılıkları kalmaktadır. Schaub'un ikinci eleştirisi, Honneth'in çağdaş toplumsal düzeninin öncekine göre üstünlüğünü göstermek için normatif rekonstrüksiyon sürecini önceki dönemlere uygulama girişimiyle ilişkilidir: Anakronik sapma. Schaub bu eleştirisiyle Honneth'i mevcut toplumsal yapılar içerisindeki normatif aşkınlık olanaklarını hesaba katmamakla suçlamaktadır.[640] Schaub'un iki temel eleştirisini, Honneth'in "radikal eleştiri"yi terk ettiğine dair iddia etrafında birleştirmek mümkün olsa da Honneth bu iddiaları tek tek ele alıp cevaplamayı tercih etmiştir.

Honneth, modern toplumsal düzenlerde, özgürlüğün uygulanışı bağlamında sadece kademeli toplumsal ilerlemelerin beklenebileceğine dair bir görüş benimsemiştir. Bu durumun onu bir reformist gibi gösterdiğine şaşırmadığını ifade eden Honneth, "*normatif rekonstrüksiyonumda, alana özgü normların kademeli olarak gerçekleştirilmesinde daha fazla kurumsal şekillendirilebilirliğe izin vermemiş olmamın (kendi düşüncelerimin ışığında) ne kadar yanlış olduğunu anladım*" diyerek bu eleştiriye kısmen katılmıştır. Çünkü kitabında bu olasılığa yer vermiş olsaydı, "kurumsal devrim" imkanını[641] da ele alma ihtimaline kavuşacaktı. Böylece teorisinde

[638] Honneth, "Rejoinder", s. 206.
[639] Honneth, "Rejoinder", s. 206.
[640] Honneth, "Rejoinder", ss. 207-8.
[641] "Bu, belirli bir eylem alanının altında yatan normun ancak daha önce onu gerçekleştirmeye hizmet etmiş olan kurumda köklü bir değişiklik yoluyla daha uygun ve kapsamlı bir şekilde gerçekleştirilebilmesi olasılığından oluşur."Honneth, "Rejoinder", s. 208.

bir tutarsızlık olmadığını açıklama şansına sahip olabilirdi. Yine de Honneth'e göre, "devrim", toplumun normatif çerçevesinde gerçekleşmez; çünkü kurumsal değişmeler ve gelişmeler, ilgili alanlardaki eylem beklentilerini ve değerlendirmeleri koordine eden aynı özgürlük idealine başvurularak aranır. Bununla birlikte Honneth, bazı grupların mücadelesi sırasında, bu normların daha kapsamlı bir şekilde uygulanmasının ancak "ilgili alanların kurumsal biçimlerinin temelden değiştirilmesiyle sağlanabileceği" görüşüyle, kurumsal devrim olasılığına, kendi çalışmasıyla uyumlu bir yer açmaktadır. Honneth'e göre, "*Bu 'kurumsal' devrim olasılığını kabul edersek, o zaman kademeli değişime yönelik metodolojik sınırlama, yalnızca toplumun normatif çerçevesiyle ilgili olarak var olur.*"[642] Böylesi bir ek ile modern toplumun kurumsal çerçevesinde daha kökten bir değişimi varsaymak olası olurdu. Bu bağlamda Honneth, *Özgürlüğün Hukuku*'nda çeşitli normatif eylem alanlarının kurumsal oluşumuna daha fazla esneklik verseydi, çalışmanın metodolojik yapısı açısından bir kazanım olacağı hususunda Schaub ile aynı fikirde buluşacaktı. Honneth'in kendi ifadesiyle; "*Normatif olarak bütünleşmiş eylem alanlarının kurumsal biçiminin toplumsal mücadelenin baskısı altında değişebileceği ihtimalini pervasızca dışlamamak gerekir. Bu eylem alanları değişebilir ve iş bölümünde ve toplumsal rol kalıplarında temelde farklı bir biçim alabilir.*"[643]

Honneth, Schaub'un bu eleştirisini kabul etmekle birlikte, bunun, *Özgürlüğün Hukuku*'na kurumsal devrimler olasılığının eklenmesiyle aşılamayacak bir yapıda olduğunun farkındadır. Schaub'un talep ettiği, daha doğrusu eleştirdiği yön, esasen "normatif devrim" olasılığını da içeren "eleştirel" rekonstrüktif yaklaşımdır. Bunun anlamı, "*Analizin en baştan, toplumların normatif çerçevesinde değişiklik olasılığını, metodolojik yapısı nedeniyle, dışlamaması gerektiğidir.*"[644] Honneth'e göre, ikinci bir nokta, Hegel'in problematik "Tarihin Sonu" görüşüne ilişkin soyut bir okumasından doğar. Honneth, belki de Hegel'in, kurumsallaşmış öznellik çağının toplumsal savaşları sona erdirdiği yolundaki tuhaf ve hatalı argümanını değil, daha ziyade, özgür öznellik ilkesinin yerini daha yüksek ve daha üstün bir ilke aldığında bir geleceği kavramsallaştıramayacağımıza dair daha zayıf bir iddiayı sunuyor olabileceğini iddia

[642] Honneth, "Rejoinder", s. 208.
[643] Honneth, "Rejoinder", s. 209.
[644] Honneth, "Rejoinder", s. 209.

eder. Bu açıdan bakıldığında, "Tarihin Sonu", modern temel ilkelerin etkin bir şekilde uygulanmasına ilişkin savaşlar ve sert anlaşmazlıklar devam ederken modern toplumun normatif ufkunu aşamayacağını ima edecektir.[645]/[646]

Honneth; bunu hem tarihsel-empirik hem de metafizik kanıtlarla ortaya koymanın mümkün olduğunu, *Özgürlüğün Hukuku*'nda örtük biçimde de olsa bu örneklerin bulunabileceğini savunuyor. *Özgürlüğün Hukuku*'nda dile getirdiği gibi modern zamanların toplumunu daha iyiye ulaştırma yolundaki tüm mücadelelerin esas olarak dayandığı ilke özgürlüktür; bu farklı bir ilke gibi görünse dahi özgürlük kavramının varyantıdır.[647] Ancak Honneth'e göre buna istisna sayılabilecek iki hareket mevcuttur: "ekolojik" hareketler ve "iklim değişikliği" hareketleri. Bu hareketlerde dahi özgürlük ilkesiyle örtük bir ilişki göstermek imkânsız değildir. Honneth bu iki örnek dışındaki tarihsel-empirik örneklerin kendi görüşünü desteklediğini savunarak özellikle şu örnekleri sıralar: Abolisyonist hareketin[648] köleliğe karşı mücadelesi, işçi hareketinin ücretli emeğin "özgürlüksüzlüğüne" karşı mücadelesi, feminist hareketin kadınların kurtuluşu ve eşitliği için çalışması veya eşcinsel topluluğun yasal ve kültürel ayrımcılığa karşı mücadelesi. Bu hareketlerin her biri, bir şekilde, toplumsal kurumlara içkin olan özgürlük ilkelerine dayanır. Honneth; toplumsal veya ekonomik eşitlik meseleleri söz konusu olduğunda, özgürlük ilkesinin normatif bir alternatifi olmadığını net bir biçimde ifade eder. Çünkü birbirinden ayrıymış gibi duran bu mücadeleler irdelendiğinde aslında tümünün "*özgürlükten eşit şekilde yararlanmanın önünde duran eşitsizlikleri ortadan kaldırmaya yönelik mücadeleler*"[649] olduğu anlaşılacaktır. Honneth, bu hususun normatif devrimleri olasılık dışına çıkardığını şu şekilde açıklar:

---

[645] Honneth, "Rejoinder", s. 209.

[646] Alexis de Tocqueville'in Amerika'da Demokrasi adlı kitabında da benzer bir yaklaşıma rastlanabileceği Honneth'in iddiaları arasındadır. Alexis D. Tocqueville, **Democracy in America**, Library of America, New York, 2004, ss. 747-761.

[647] Honneth, Freedom's Right, ss. 15-18.

[648] Abolisyonist hareket, Amerika'daki kölelik uygulamasını sona erdirmek için organize bir çabaydı. 1830'larda başlayan bu hareket Amerikan İç Savaşı ile başarıya ulaşmıştır. Amerikan İç Savaşı, 12 Nisan 1861 – 9 Mayıs 1865 yılları arasında köleciliğe karşı çıkan Amerika Birleşik Devletleri ile güneyinde yer alan ve köleciliği destekleyen Amerika Konfedere Devletleri arasında gerçekleşmiştir. Bu tarihsel çerçevede köleciliğe karşı çıkanlar abolisyonist, kölecilik karşıtı hareket ise abolisyonist hareket olarak adlandırılmıştır. History.com, "Abolitionist Movement", **History.com**, https://www.history.com/topics/black-history/abolitionist-movement, (04.11.2021).

[649] Honneth, "Rejoinder", s. 209.

> *Modern çağdaki her yeni toplumsal hareketin; kurumların vaat ettiği özgürlüklerin bireysel veya toplu olarak uygulanmasının önündeki daha önce gizlenmiş bir engeli tespit etmeye ve ortaya çıkarmaya hizmet ettiği bariz sonucunu çıkarabiliriz – ve bu normatif olarak yönlendirilen keşif süreci açık uçlu olduğundan, gelecekte bireysel özgürlüğün uygulanmasının önünde hangi engellerin ortaya çıkabileceğini esasen tahmin edemeyiz. Ancak bunun tersi, gelecekte herhangi bir 'normatif devrim' bekleyemeyeceğimiz anlamına da gelir. Öznelerarası eylem alanlarımızı yöneten ilkeler göz önüne alındığında, bireysel özgürlüklerin pek çok çeşidinden birinin gelişmesi dışında herhangi bir normatif değişime uğradıklarını hayal etmek imkansızdı.*[650]

Bu eleştiriye yönelik Honneth'in savunmasını neticelendirirken Honneth'in sunduğu hem tarihsel-empirik hem de metafizik kanıtların toplumların normatif yapısında artık "devrimler" için bir çağrıda bulunmanın bir anlam taşımadığını iddia etmek mümkün görünüyor. Honneth'e göre bunun nedeni, böylesi devrimlerin mümkün olmaması değil; böylesi bir devrim mümkün olsa ve gerçekleşse dahi ahlaki ilerleme kapasitesini taşıyamayacağı ve dolayısıyla tavsiye edilmesinin anlamsızlığıdır. Ona göre bunun yerine özgürleştirici umutları toplumlarımızda hâlihazırda bulunan özgürlük ilkelerinin uygulanmasındaki "kademeli" bir ilerlemeye odaklamak daha gerçekçi ve yararlı olacaktır. [651] Dolayısıyla Schaub'un Honneth'e içkin gelişmelere konsantre olurken normatif devrim olasılığını kaçırdığına dair eleştirisi, Honneth için radikal etkileri uğruna ortaya atılmış temelsiz bir spekülasyondan öte bir anlam taşımamaktadır. Schaub'un bu eleştirisinin; Honneth tarafından temelleri olan güçlü bir eleştiri olarak kabul edilebilmesinin ön şartı, Schaub'un "*bireysel özgürlük ilkesinin yenilikçi ve yeni bir yorumuna borçlu olmadan bir 'normatif devrim'in gerçekleşebileceğine dair en az bir makul örnek*"[652] göstermesidir.

Bu eleştiri ve Honneth'in yanıtını ele aldığımızda onun, devrimci bir yaklaşımın geçmişte de günümüzde de gerçekçi bir çözüm olmadığı gibi tarihsel bir dayanaktan yoksun olduğu fikrini savunduğunu görürüz. Honneth, ilerlemenin kademeli olduğunu ve bu kademeli ilerleyişi sağlayan yegâne itici gücün de doğrudan özgürlük veya yine özgürlük bağlamında ele alınabilecek farklı varyasyonların olduğunu söyler. Gerçekten de tarihin gösterdiği üzere özgürlük temelli olmayan taleplerin yarattığı değişimler ilerleme olarak adlandırılamayacak bir yapıyla

[650] Honneth, "Rejoinder", ss. 209-10.
[651] Honneth, "Rejoinder", s. 210.
[652] Honneth, "Rejoinder", ss. 210-11.

neticelenmiştir. Yine pek olası olmamakla birlikte devrim beklentisiyle bir ilerleme, etik ve ahlaki temellerinden ve kademeli gelişimin getirdiği sahiplenilmişlikten kopuk olacağı için kalıcı olmamıştır ve olamaz. Bu sebeple Honneth'in savunusu sadece basit bir eleştiri yanıtı olmanın ötesinde, Eleştirel Teori'nin ne olduğunu ve nasıl bir yol izleyeceğini hatırlatmak anlamında büyük öneme sahiptir. Zira Eleştirel Teori; ilk ortaya çıktığı günden bu yana hızlı bir devrimle, örneğin işçi sınıfının gerçekleştireceği bir devrimle sorunların aşılamayacağını; içinde bulunulan mevcut toplum düzenindeki sorunların, patolojilerin, hatalı gelişmelerin ancak ve ancak yine bu düzenin içerisinden çıkacak eleştirilerle düzeltilebileceğini iddia etmiştir.

Bu açıklamalar Schaub'un ikinci eleştirisine de kısmen cevap getirmektedir. Bu eleştiriyi, Honneth şu şekilde özetlemektedir: "(Schaub) *haklı olarak normatif rekonstrüksiyon yöntemimi sadece çağdaş toplumsal düzenimizde kurumsallaşmış normların gerçekleştirilme sürecine değil; aynı zamanda bazen toplumsal düzenimizin çağ üstü normatif üstünlüğünü göstermek amacıyla da uygulamak istediğime işaret ediyor.*"[653] Honneth, *Özgürlüğün Hukuku*'nda böylesi bir uygulaması olmadığını ama Schaub'un bu konudaki tespitini haklı bulduğunu söyler.[654] Zira ona göre çağdaş temel ilkeler, öncülü olan tüm toplumsal bütünleşme (entegrasyon) ilkelerine üstündür ve bu nedenle adaletin normlarını meşrulaştırmak için temel olarak alınabilirler ve normatif rekonstrüksiyon metodu bunu göstermek hususunda gereklidir. Burada Schaub'un bağlantılı diğer bir sorusu, neden Honneth'in mevcut toplumsal düzenimize üstün normatif ilkeler olabileceği olasılığını göz ardı ettiği hususundadır. Schaub'a göre geçmiş toplumsal değerlerin yerini daha geniş ve kapsamlı değerler aldığına göre, bunun gelecekte de günümüz değerlerinin başına gelmeyeceğinin güvencesi verilemez. Honneth, Schaub'un bu soruyla bağlantılı olan bir önceki eleştirisine kurumsal ve normatif devrim arasındaki ayrım üzerinden cevap vermişti. Bu soruya verdiği yanıt da bu bağlamda belirir: "*Bireysel eylem alanlarının kurumsal 'tasarımında' devrimler gerçekleşmesini bekleyebiliriz, ancak bu eylem alanları ile bireysel özgürlük normlarının bazı yorumları arasındaki bağı koparan bir 'normatif devrim' bekleyemeyiz.*"[655] Özetle Honneth için *Özgürlüğün Hukuku'nda* doğrudan

[653] Honneth, "Rejoinder", s. 211.
[654] Detaylı bir okuma için bkz. *Tanınma mı? Yeniden Dağıtım mı?* Adlı eserin Honneth tarafından kaleme alınmış olan "Tanınma olarak Yeniden Dağıtım: Nancy Fraser'a Bir Yanıt" adlı bölümü.
[655] Honneth, "Rejoinder", s. 211.

kullanmamakla ve eksikliğini kabul etmekle birlikte "kurumsal devrimler" düşünürün felsefesiyle uyumlu ve felsefesinden çıkarılabilecek öğelerken; "normatif devrimler" Honneth'in sistemiyle uyumsuz, gerçekleşmesi çok da olası olmayan ve gerçekleşmesi ihtimalindeyse kalıcı olamayacak, yıkıcı yapılardır; çünkü beraberinde gerekli ahlaki gelişimi ve ilerlemeyi taşıyamazlar. Bu nedenle Honneth'e göre toplumların ahlaki gelişimindeki "ilerleme", üyelerinin yerleşik normların tanımına ve yorumuna eşit haklarla katılmalarına izin verme derecesiyle ölçülebilir.[656]

5.5.3. Fabian Freyenhagen'ın Eleştirileri

Schaub'un eleştirisine benzer bir eleştiriyi, daha iyi gerekçelendirilmiş bir biçimde Fabian Freyenhagen da dile getirir. Freyenhagen; Honneth'in *Özgürlüğün Hukuku*'nda öznelerin, özgürlüğü garanti eden kurumları[657] aktif olarak korumaları ve yeniden üretmeleri olgusunun, onların tarihsel değerlerinin teorik kanıtı olduğuna dair görüşlerinden yola çıkar.[658] Hegel'in tarihsel teleolojisi ve modern devleti en gelişmiş insan örgütlenmesi olarak kabulü, Honneth tarafından da benimsenir. Ancak Honneth, bu mirası Hegel'in metafizik öncülleri yerine tarihsel teleolojisine ağırlık vererek devralmıştır. Honneth'e göre; halkın genelinin etkin bir biçimde çağdaş toplumsal kurumları desteklemesinin nedeni, kamuoyunun bu kurumları metafizik argümanlara ihtiyaç duymaksızın tarihsel ilerleyiş bağlamında en gelişmiş kurumlar olarak görmesidir.[659] Freyenhagen'a göre ise Honneth'in bu yaklaşımı, özellikle de Eleştirel Teori'nin birinci neslinin benimsediği ideoloji eleştirisi bağlamında sorunlu bir yapıyı ihtiva etmektedir. Kurumların bazı özgürlükleri güvence altına alması ve bu nedenle insanların bu kurumları bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde yeniden üretmesi, onların öncüllerinden daha iyi olduğuna inandıkları anlamına gelmez.

---

[656] Honneth, "Rejoinder", s. 212.

[657] Almancası "Freiheitsverburgenden Institutionen" olan bu kavram İngilizceye Ganahl tarafından "free institutions" olarak çevrilmiştir ancak bu çeviri Honneth'in anlatmak istediği şey olan "belli güvenceler vererek özgürlüğü garanti altına alan kurumlar" anlamını tam olarak karşılamamaktadır. Freyenhagen'ın verdiği örnekten yola çıkarak otoriteryan bir devletin bir iç savaşı engellemek için belli özgürlükleri, örneğin inanç özgürlüğünü mümkün kılması, bu devletin özgürlüğü garanti eden bir kurum kılarken bu kurumu özgür kılmaz veya bu kurumun özgür olduğu anlamına gelmez. Bu sebeple özgür kurumlar yerine özgürlüğü garanti eden kurumlar kullanımı daha doğru olacaktır. Freyenhagen, "Honneth on Social Pathologies", s. 141.

[658] Honneth, Freedom's Right, s. 59.

[659] Freyenhagen, "Honneth on Social Pathologies", s. 141.

"Yanlış bilinç"[660], tercih etmeyeceğimiz ve hatta kınayacağımız şeyleri aktif olarak onaylamamıza yol açabilir. Bir toplumun bir miktar özgürlük elde etmesi, elde ettiğinden daha fazla yanlış bilinç yaratmadığına dair yeterli kanıt sağlamaz.[661] Freyenhagen, ayrıca yanlış bilinç konusunu göz ardı etsek bile, Honneth'in iddiasının eleştirel bir incelemeye dayanmadığını ifade eder: "*Belirli bir kurumlar grubunu pratikte destekliyorsam, bu gerçekten de bu kurumların şu anda tarihsel olarak mevcut olan diğer bazı kurumlar dizisinden daha iyi (veya daha az kötü) olduğunu düşünmeye sevk ediyor; ancak bu onları gelmiş geçmiş en iyi olarak kabul etmem gerektiği anlamına gelmiyor.*"[662] Freyenhagen, makalesinde mevcut kurumların tercihi konusunu İngiltere'deki üniversitelerin fon dağıtım sistemi üzerinden örneklendirmiştir. Daha iyi anlaşılması açısından konuyu, Türkiye'deki akademik teşvik uygulaması üzerinden irdeleyebiliriz:

Akademik teşvik ödeneği, belirlenen bilimsel çalışma kategorilerinde (kitap, makale, bildiri vb.) metrik tabanlı bir değerlendirme ile belli bir sayının üzerinde yayını olan akademisyenlere verilmektedir. Üst sınır olmakla birlikte yayın sayısı arttıkça akademik teşvik miktarı da artmaktadır. Dolayısıyla nitel değil, nicel bir değerlendirme söz konusudur. Bu; -sisteme bir alternatif olarak- teşvik verilecek akademisyenlerin çalışmalarının, bir kurul tarafından nitelikleri açısından değerlendirilmesi tercih edilmemiştir. Böylesi bir alternatifin kurumsal veya bireysel anlamda tercih edilmemesi, mevcut değerlendirme sisteminin en iyisi olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla mevcut yapıyı, en az kötü olan sistem başlığı altında aktif bir biçimde desteklememiz dahi bunun alternatifleri arasında en iyisi olduğunu göstermez.

Bu örnek bağlamında Freyehangen'ın yaklaşımını değerlendirecek olursak, bir kurumsal yapıyı oluşturan tüm bireylerin mevcut kurumun şimdiye kadarkilerin en iyisi olduğu düşüncesine sahip olduğunu varsayalım. Bu durumda bile Honneth, iki temel problemle karşı karşıyadır. Çünkü bireylerin aktif bir şekilde destekledikleri

[660] "Felsefede; özellikle Eleştirel Teori'de ve diğer Marksist okullar ve hareketlerde yanlış bilinç, proletarya üyelerinin toplumdaki gerçek konumlarını farkında olmadan yanlış algıladıkları ve kapitalizm altındaki toplumsal üretim ilişkileri içindeki gerçek çıkarlarını sistematik olarak yanlış anladıkları fikridir. Yanlış bilinç; toplumsal sınıfların varlığını doğallaştıran ve meşrulaştıran görüşlerin yaygınlığı nedeniyle kapitalist bir toplumda insanların eşitsizliği, baskıyı ve sömürüyü tanıyamamasını ifade eder." Encylopedia Britannica, "False Consciousness", **Encyclopedia Britannica**, https://www.britannica.com/topic/false-consciousness, 27.10.2021.

[661] Freyenhagen, "Honneth on Social Pathologies", s. 141.

[662] Freyenhagen, "Honneth on Social Pathologies", s. 141.

mevcut kurumu öncüllerine göre daha iyi olarak değerlendirmekte kullandıkları ölçütler, "*(1) tarihsel olarak çeşitli şekillerde çarpıktır ya da (2) bize herhangi bir faydası olamayacak kadar boştur*."[663] Freyenhagen'a göre bu Honnethçi öncül, bireylerin kasıtlı olarak kurumları oldukları gibi sürdürmelerine neden olabilecek eleştirel yanlış bilinç kavramını görmezden gelir. Zira bu türden bir yanlış bilinç anlayışı sınırlılıklar içermektedir ve ortaya çıkan patolojileri de toplumsal özgürlüğün koşullarının yanlış anlaşılmasına indirgemektedir.[664]

De Souza'ya göre Freyenhagen bu eleştirileri yapmakla birlikte, Schaub'tan farklı olarak söz konusu sorunları Honneth'in adalet teorisinin yapısal bir parçası olarak görmez. Honneth'in adalet teorisindeki temel problem, onun kurumsallaşmış yerleşik bir tarihsel aşamanın önceki aşamalardan daha iyi olduğuna dair yaklaşımında değil felsefesinin metodolojik boyutunda aranmalıdır. Bu çerçevede "*Honneth, günümüzde piyasa kapitalizmine hiçbir alternatifin mevcut olmadığı temelinde dönüştürücü eleştiriyi boşa çıkardığında, metodolojik olarak ideolojinin ve yanlış bilincin kurbanı olacaktır. Bu, sonunda Honneth'in 'reformist bağlılığını' gösterecektir.*" [665] Dolayısıyla Freyenhagen'a göre Honneth'in eleştirel teorisi, toplumsal gerçekliğin ardında saklı olandan ziyade, hemen erişilebilir olanla ilgilenmektedir. Bu düşüncenin bir uzantısı olarak Honneth; toplumsal gerçekliği, toplumsal patolojilerin devrimlerle düzeltilmesini önleyecek bir yapıda ele almaktadır. Honneth'i reformist olmakla suçlamak bakımından Freyehagen'ın eleştirisi Schaub ile benzerlikler taşımaktadır. Sonuç olarak Freyenhagen'a göre Honneth; öznenin mevcut kurumları güvence altına alma ve yeniden üretme özlemlerine meşruiyet verme stratejisi nedeniyle, politik olarak reformist bir felsefeyle uzlaşmaya varır ve Eleştirel Teori'nin devrimsel yönünden uzaklaşmış olur.[666]

[663] Freyenhagen, "Honneth on Social Pathologies", s. 140.
[664] Freyenhagen, "Honneth on Social Pathologies", s. 140.
[665] De Souza, "Reciprocal Recognition, ss. 107-8.
[666] Freyenhagen, "Honneth on Social Pathologies", ss. 142-44.

5.5.4. Toplumsal Patolojiler Bağlamında Axel Honneth'in Fabian Freyenhagen'a Cevapları

Fabian Freyenhagen'ın eleştirilerini özetlemek gerekirse; Honneth'in modern toplumda kurumsallaşmış normlara yönelik açıklamasını kademeli iyileştirme olasılığıyla sınırlı kalmakla suçlamış ve Honneth'in yaklaşımının "devrimci" değişim olasılığını yok saydığını savunmuştur. Freyenhagen'ın bu eleştirisi, Schaub'unkiyle benzerlik taşımakla birlikte o, Schaub'tan farklı olarak eleştirisini "toplumsal patoloji" kavramını temel alarak oluşturmuş ve Honneth'in toplumsal patoloji anlayışının *Özgürlüğün Hukuku*'nu salt reformizme yönelik bir eğilime sürüklediğini iddia etmiştir. Bu eleştiriyi değerlendirmeden önce, Honneth'in toplumsal patolojiler ve yanlış gelişmelere dair görüşlerine dönmek yararlı olacaktır.

Honneth, toplum felsefesi geleneği içerisinde Eleştirel Teori'nin izinden giderek ahlaki ilerlemenin tarihsel aşamalarını çözümlemeye çalışır. Bu bağlamda; rasyonel tesirin kademeli bir biçimde gerçekleşmesi sürecinde ortaya çıkan ısrarcı ve dirençli "rahatsızlıklara", "toplumsal patolojiler" adını verir.[667] Eleştirel Teorisyenler, bugüne kadar ki teşhislerinde kapitalizmi toplumun "patolojik" bir durumu olarak kabul eden bir strateji benimsemişlerdir. Bu strateji sayesinde, aklın potansiyelinin layıkıyla ve yeterli olarak gerçekleştirilmesinde başarısız olunduğu ortaya çıkarılmıştır.[668] Honneth ise bu geleneksel anlayışın dışında bir yöntem geliştirmeye çalışması neticesinde toplumsal patoloji kavramı ve tanısını nasıl gerekçelendireceği hususunda kararsızlıklar yaşadığını kabul eder.

Honneth, erken dönem çalışmalarında toplumsal patolojileri daha antropolojik bir yaklaşım ile "doğal biçimde" belirlenmiş yaşam biçimimizden sapmalar olarak ele aldığını ifade eder.[669] Sonrasında Honneth, Christopher Zurn'ün toplumsal patolojileri mevcut rasyonel potansiyelin tam olarak gerçekleştirilmesinin önündeki toplumsal engeller olarak tanımlama ve onları "ikinci derece" bozukluklar olarak kavramın altına

---

[667] Axel Honneth, "Pathologies of The Social: The Past and Present of Social Philosophy", **Handbook of Critical Theory**, çev. James Swindal, (Ed. David M. Rasmussen), Blackwell, Oxford, 1996, ss. 369-399.

[668] Axel Honneth, "A Social Pathology of Reason: On the Intellectual Legacy of Critical Theory", **The Cambridge Companion To Critical Theory**, (Ed. Fred Rush), Cambridge University Press, Cambridge, 2004, ss. 336-360.

[669] Honneth, "Rejoinder", s. 212.

dahil etme tavsiyesini benimsemiştir.[670] Honneth, *Özgürlüğün Hukuku*'nda Zurn'ün önerisinden etkilenerek oluşturduğu bu ikinci türden toplumsal patoloji anlayışını şu şekilde tanımlar: "*Bunları; toplum üyelerinin hukuk [*Recht*] ve ahlakın 'eksik' özgürlüklerinin 'dilbilgisini' yeterli bir şekilde kavrayamamasından kaynaklanan 'özgürlük patolojileri' olarak anlıyorum. Hukuk ve ahlak, 'çıkış' veya 'ses' olasılığını yaratır ve toplum üyeleri yanlışlıkla bu olasılığı özgürlüğün bütünü olarak düşündüklerinde toplumsal patolojiler ortaya çıkar.*"[671] Freyenhagen'ın, Honneth'in metodolojisine dair eleştirilerinin temelinde de Honneth'in bu zaman içinde olgunlaşmış ve farklılaşmış toplumsal patoloji anlayışı yer almaktadır. Freyenhagen, Honneth'in toplumsal patoloji kavramını kullanış şeklinin toplumsal patolojilerin sağlam ve zorlayıcı bir nitelemesinden yoksun olduğunu iddia eder.[672] Freyenhagen bu eleştirisinden yola çıkarak -başta da değindiğimiz üzere- Honneth'in *Özgürlüğün Hukuku*'ndaki metodolojisinin ve modern kurumsallaşmış normlara ilişkin yaklaşımının Schaub'un eleştirisiyle paralel bir biçimde salt reformist bir yapıda ve "devrimci" değişimi dışlar nitelikte olduğunu iddia eder.[673] Honneth'in bu ortak eleştiri bağlamındaki ilk yanıtı, devrime yapılan vurgular üzerinedir. Honneth, Freyenhagen ve Schaub'un devrimden bu kadar kolay söz etmesini şaşırtıcı bulduğunu belirterek şöyle der:

> *Bazılarına; mevcut toplumsal koşullarımıza rağmen 'devrim'den söz etmenin bu kadar kolay gelmesi beni bir kez daha şaşırtmasına rağmen, – bazen insan neredeyse Adorno'nun derin karamsarlığının geri dönmesini istiyor– burada Schaub'a verdiğim yanıtta öne sürdüğüm argümanı, sadece kısaca tekrarlayabilirim: Ben; özgürlüğün normatif ilkelerinin bir yorumuna dayanmaksızın, belirsiz geleceğimizde gerçekleşecek bir 'devrimi' öylece nasıl hayal edebileceğimizi anlamıyorum.*[674]

Honneth'in sözlerinden de anlaşılacağı üzere, Schaub ve Freyenhagen'ın Honneth'in felsefesinden talep ettikleri türden bir devrim; tarihin, felsefenin ve bizzat Eleştirel Teori geleneğinin gösterdiği üzere pek de mümkün görünmemektedir. Buna rağmen böylesi bir ısrar, her ne kadar Honneth ifade etmese de, felsefi olmaktan ziyade ideolojik görünmektedir. Honneth'in bu çerçevede verdiği örneğin üzerinden gidecek

---

[670] Christopher Zurn, "Social Pathologies as Second-Order Disorders", **Axel Honneth: Critical Essays**, (Ed. Danielle Petherbridge), Brill, Leiden, 2011, ss. 345-370.
[671] Honneth, "Rejoinder", s. 213.
[672] Honneth, "Rejoinder", s. 213.
[673] Honneth, "Rejoinder", s. 213.
[674] Honneth, "Rejoinder", s. 213.

olursak; gelecekte özel mülkiyet gibi bir özgürlüğün, ekonomik alanda yine bir başka özgürlükle, örneğin toplumsal özgürlükle sınırlandırabileceğini hayal etmek ve tasarlamak elbette mümkündür. Ancak böylesi bir durum, modern toplumların normatif ufkunda bir devrim veya kopuşa işaret etmez. Bu bağlamda Schaub ve Freyenhagen; Honneth'in ekonomik alandaki toplumsal özgürlüğün altında yatan vaadini, daha ileri taşımak için piyasa sosyalizminin olası ve arzu edilir bir kolektif çaba olduğuna dair yaptığı atıfları adeta görmezden gelmektedir. Honneth'e göre Freyenhagen'ın kavramsal bağlamda geçerli bir alternatif ortaya koymaksızın çağdaş koşulları eleştirmeye dair talebi pervasız ve adaletsizdir. Düşünüre göre böylesi bir yaklaşım, meydana getirmek istediğimiz toplumsal dönüşümlere ilişkin somut bir kavrayışa sahip olmamak için bir bahanenin ve bu bağlamda Marx'ın arkasına gizlenmekten farksızdır. Honneth'in, Freyenhagen'ın eleştirilerine sert karşı çıkışları bulunmakla birlikte, onun makalesindeki bu yeterince temellendirilmemiş devrimci görünüşün altında önemli çözümlemelerin de yer aldığını kabul eder. Freyenhagen'ın *Özgürlüğün Hukuku*'ndaki modern toplumların rekonstrüksiyonu ve toplumsal patolojilerin teşhisi hedefleri arasındaki bağı kurmaya dair zekice çözümlemeleri, buna örnek olarak verilebilir.[675] Bu sebeple Freyenhagen'ın toplumsal patolojiler bağlamındaki eleştirileri özellikle önem arz etmektedir. Bu çerçevede Freyenhagen'ın Honneth'in toplumsal patoloji kavramını, *Özgürlüğün Hukuku*'nda kullanış tarzına dair eleştirilerini dört başlık altında toplamak mümkündür. Freyenhagen:

i. Honneth'in felsefesinde "toplumsal patolojiler" ile "yanlış gelişmeler" arasındaki ayrımın belirginliğini kaybettiğini iddia eder.

ii. Toplumsal patolojilerin yalnızca etkilenenlerin "kafalarında" ortaya çıktığı yaklaşımına itiraz eder.

iii. Honneth'in toplumsal patolojilerin bireysel zihinsel bozuklukların birikimleri olarak analiz edilemeyeceği şeklindeki görüşlerine karşı çıkar.

iv. Toplumsal patolojilerin, Honneth'teki teşhisinin yalnızca yüzeydeki fenomenlerle ilgilendiğini ve temel toplumsal yapının daha derin seviyelerindeki yapısal eksiklikleri ortaya çıkaramadığını savunur.[676]

[675] Honneth, "Rejoinder", s. 213.
[676] Honneth, "Rejoinder", s. 214.

Honneth, bu eleştirilerden özellikle ilki bağlamında *Özgürlüğün Hukuku*'nda "patoloji" ve "yanlış gelişme" arasında yaptığı ayrımın derinleştirilmesi gerektiğini söyler. Bunun için öncelikle Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin "tini" içinde, kendisinin (Honneth'in) yaptığı önsel ayrımın ve dönüşümün anlaşılması gerektiğini ifade eder:

> *Modern hukukun ve özerk ahlakın kurumsal alanları, yalnızca, bireye mevcut rol yükümlülüklerinden keyfi ('çıkış') veya haklı ('ses')*[677] *bir kaçış alanı veren özgürlük 'olasılıkları' sağlar. Kişisel ilişkiler, piyasa toplumu ve demokratik irade oluşumunun 'etik [sittlich]' alanları; 'kurucu' normatif ilkeleri sayesinde katılımcıların kendilerini mümkün olan en iyi koşullarda ve hiç kimse bir başkası tarafından zorlanmadan içinde gerçekleştirebilecekleri toplumsal alanlar kurumsallaştırıldığı için özgürlüğün 'gerçeklikleri'ni sağlar.*[678]

Bu bağlamda Honneth'e göre, etik alan haricindeki alanlardan hukuk ve ahlak alanları kendi içlerinde yanılsamalar üretmeye yönelik içsel bir eğilime sahiptir. Etik alan ise özgürlüğün tam anlamıyla gerçekleştirilebilmesi için prensipte kurumsal koşullara sahiptir. Bu iki toplumsal eylem arasındaki yapısal farklılıklar, Honneth'in "patolojiler" ile "yanlış gelişmeler" arasındaki ayrımının da en temel sebebidir. Bu bağlamda "patolojiler" normatif düzenlemelerin yanlış yorumlanması bakımından sadece hukuk ve ahlak alanlarında üretilebilirken "yanlış gelişmeler" ise etik alana özgüdür. "Yanlış gelişmeler", toplumsal mücadelelerin neticesinde elde edilen temel özgürlük vaadinin gerçekleşmesini riske atabilir ve hatta tamamen engelleyebilir.[679]

Honneth'in bu yanıtı, aynı zamanda Freyenhagen'ın ikinci eleştirisi olan *Özgürlüğün Hukuku*'nda toplumsal patolojilerin yalnızca "kafa"da yer alan süreçlere indirgediğine ilişkin itirazına dair de bir yanıt olarak kabul edilebilir. Bu itirazı ayrıca ele almamız gerekirse: Honneth'in, özgürlüğün gelişiminde patolojilerin ortaya çıkmasına ve illüzyonların oluşmasına meyilli eylem alanları olarak tanımladığı hukuk ve ahlak alanlarından yola çıkmak gerekir.[680] Bu tür patolojileri; toplumu daha ciddi sorunlardan uzaklaştıran ve ciddiye alınmaması gereken bir tür oyalanma olarak

---

[677] Honneth'e göre piyasa aracılı tüketim alanında tüketiciler ve üreticiler birbirlerini yalnızca "arz" ve "talep" bağlamında tanımlamazlar, aynı zamanda normatif itirazları, "çıkış" olarak tanımlayabileceğimiz "tüketmeyi reddetmeyi" ve "ses" olarak nitelendirebileceğimiz "protestoları" da gerektirebilecek çok daha karmaşık bir etkileşim ilişkisiyle birleştirilirler. Honneth, Freedom's Right, s. 202. Çıkış ve ses kavramlarına özellikle Albert O. Hirschman, "ses" ve "çıkış" arasında ayrım yaparak tüketim alanıyla ilgili olarak bu gerçeğe defalarca işaret etmiştir. Bkz. Albert O. Hirschman, **Shifting Involvements: Private Interest and Public Action**, Princeton University Press, Princeton, 1982.

[678] Honneth, "Rejoinder", s. 214.

[679] Honneth, "Rejoinder", ss. 214-15.

[680] Honneth, "Rejoinder", s. 215.

yorumlayanların, Tocqueville'in de çok öncelerden tespit ettiği üzere Amerika'daki toplumsal mücadelelerin büyük oranda davalar üzerinden yürütüldüğünü görmemesi mümkün değildir.[681] Bu bağlamda Honneth etik alanda, hukuk ve ahlak alanlarındaki illüzyonlar yaratma eğiliminin mümkün görünmediğini savunur. Çünkü Honneth'e göre; etik alandaki katılımcıların, tamamen bireysel eylem yoluyla özgürlüklerini gerçekleştirebileceklerini düşünmeleri mümkün görünmemektedir. Zaten bu sistematik iddialar da hukuki ve ahlaki özgürlüklerin toplumsal özgürlüğün türevleri olduğunu göstermektedir; ancak Honneth'e göre Freyenhagen bu tespiti dikkate almaz.[682]

Freyenhagen'ın üçüncü eleştirisinde; Honneth'in "patolojiler" ve "yanlış gelişmeler" arasında yeterince net bir ayrım yapamadığı iddiasının yanı sıra, onun "toplumsal patolojiler" için bireysel bozukluklardaki gibi göstergelerin aranmasının zorunlu olmadığı görüşüne de itiraz eder. [683] Ona göre bu patolojiler – zihinsel veya toplumsal işlevsellikten mustarip olma durumu gibi – bireyler tarafından algılanabilir olmalıdır. Aksi halde toplumsal patoloji tanımlamasını yanlış ve yanıltıcı bulur. Honneth; Freyenhagen'ın bu itirazını, "zihinsel rahatsızlıklar ile toplumsal davranışsal sorunlar" arasında kesin bir ayrım yapılması gerektiğini savunarak karşılar. Olağan davranışlarda gözle görülür bir anormallik olmaksızın; toplumsal bir patolojiden söz etmenin yersiz olacağını kaydettikten sonra, temelde toplumsal patolojileri zihinsel rahatsızlıklarla eşitleme hareketine karşı çıktığını vurgular. Çılgın tüketim alışkanlığının -davranışsal bir bozukluk üretse de- tedavi gerektiren bir zihinsel hastalık olmadığını örnekleyerek; tüm toplumsal patolojileri zihinsel rahatsızlıklarla eşitlemenin, zihinsel hastalıklardan gerçekten mustarip olan insanların acısını hafife almak anlamına geldiğini savunur. Honneth için toplumsal patolojilerin elbette onları sıra dışı kılan bazı göstergeleri vardır; fakat bu, onların algılanabilir bir ıstırap yarattığı anlamına gelmez. Zira toplumsal patolojilerin varlığı, yalnızca ondan etkilenen bireyler tarafından onaylanabilir. Onlar hem rahatsızlıklarını teşhis etme hem de bunun altında yatan nedenleri kabul etme ve tanıma yeteneğine sahiptir. Bu nedenle Honneth,

[681] Tocqueville, Democracy in America, ss. 302-19.
[682] Honneth, Freedom's Right, s. 128.
[683] Konuyla ilgili ayrıntılı bir tartışma için bkz: Axel Honneth, "The Diseases of Society: Approaching A Nearly Impossible Concept", **Social Research**, Cilt: 81, Sayı: 3, 2014, ss. 683-703.

bir toplumsal patolojinin teşhisini yapmanın zor bir "iş" olduğunu "*ve bunun içerdiği risklerin ancak şüphe uyandıran davranışsal sorunların mümkün olduğunca ikna edici ve kapsamlı bir tanımını vererek en aza indirilebileceğine*"[684] inanır.

Son olarak ele alacağımız eleştiri, Freyenhagen'ın kendisinin bir yanıt vermekten imtina ettiği; ancak Honneth'e ısrarla yönelttiği dördüncü eleştirisidir. Freyenhagen'ın ele aldığı sorun, Honneth'in toplumsal davranış sorunlarının teşhisinde ele aldığı kriterlerle ilişkilidir. Honneth bu kriterlerin kullanılmasının bir zorunluluk olduğunu çünkü toplumsal patoloji teşhislerinin bireysel özgürlüğe zarar verme biçimlerini de beraberinde getirdiğini söyler ve ekler: "*Daha önce de söylediğim gibi, eğer toplumsal patolojiler, bireysel eylem özgürlüğünde birtakım bozulmalar içermeseydi, onları "patolojiler" olarak adlandıramazdık.*"[685] Bu bağlamda esas sorulması gereken soru, bu bozuklukları ve bağlamında tam anlamıyla kendini gerçekleştirmeyi tanımlamak için gerekli ölçütlerin içkin bir analizden türetilip türetilemeyeceğidir. Honneth'e göre Freyenhagen'ın bu soruya yanıtı olumsuzdur ve o, bu kriterlerin neler olabileceği sorusuna bir yanıt vermeksizin "evrensel" ya da "kültürlerüstü" kriterlere ihtiyacımız olduğu iddiasındadır. Honneth ise bunun tersi bir yaklaşımla bireylerin davranışlarının kapsamının tarihsel bağlamının içine "batmış" olduğunu söyler. Eş deyişle Honneth'e göre "*toplumun bireysel davranışları düzenlemesi ve bunlara müdahalesi azaldıkça ve bireyin ihtiyaçlarını dile getirme kapsamı arttıkça, kısıtlanmamış kendini gerçekleştirme olarak sayılabilecek şeyler tarih boyunca gelişim göstermiştir.*"[686] Dolayısıyla günümüzde kendini gerçekleştirmekten anladığımız şey, feodal tarım toplumlarındaki insanların anladıklarından çok daha farklı ve kapsamlıdır. Bu sebeple Honneth'e göre ancak ve ancak bir çağın kendi kültürel öz-anlayışının çözümlemesi vasıtasıyla bireysel eylemler ve dolayısıyla özgürlük üzerindeki kısıtlamaları azaltabilecek kriterlere ulaşabiliriz.[687]

[684] Honneth, "Rejoinder", ss. 216-17.
[685] Honneth, "Rejoinder", s. 217.
[686] Honneth, "Rejoinder", s. 217.
[687] Honneth, "Rejoinder", s. 217.

SONUÇ

Dünyanın gördüğü en büyük savaş olan İkinci Dünya Savaşı tecrübesiyle şekillenen Frankfurt Okulu'nun felsefe anlayışı günümüze, değin çeşitli değişimler geçirmekle birlikte özünde tahakkümü azaltmayı ve özgürlüğü arttırmayı hedefleyen bir ekol olagelmiştir. Günümüzün tartışmaları fark politikaları ekseninde şekillenen bir yapıyı, ekonomistik tartışmalara yeğleyen bir boyuta doğru evrilmiştir. Eleştirel Teori de kendisini çağdaş tartışmalara uyarlayarak ekonomistik bakışa indirgenemeyecek bir yapıya özellikle Axel Honneth'in tanınma teorisiyle erişmiştir. Tanınma tartışmaları, Eleştirel Teori'nin amaçlarıyla uyumlu olarak tahakküm ilişkilerini çözümlemeyi ve bu yolla toplumsal patolojileri aşarak özgür bir toplum yaratmayı hedeflemektedir. Eleştirel teorisyenler arasında amaç bakımından bir uyum bulunsa da metodoloji birliğinin sağlanması konusunda yaşanan sıkışmışlık, teorinin bir açmaza düşmesine yol açmıştır. Böylesi bir açmaz, Axel Honneth ve Nancy Fraser'ın tartışmasıyla netlik kazanmıştır. Bu tartışma neticesinde Honneth, Eleştirel Teori'yi açmazdan kurtaracak yeni bir yöntem arayışına yönelmiştir. Bu sorunlar bağlamında, Honneth'in tanınma teorisiyle belirginlik kazanan felsefesi ve geliştirdiği normatif rekonstrüksiyon yönteminin, Eleştirel Teori'de uzunca bir süredir problematik bir yön olmaya devam eden metodolojik arayışlarına ne ölçüde çözüm sunduğu irdelenmiştir. Bu kapsamda, Honneth'in felsefesi ile ilişkili olarak başlıca iki problemin ve bu problemleri içeren bir temel problemin öne çıktığını ifade etmek mümkündür. Söz konusu problemlerden ilki, Honneth ve Fraser'ın yeniden dağıtım ve tanınma üzerine tartışmasıyla somutluk kazanan, tanınmanın yeniden dağıtımı da kapsayabilecek bir üst kategori olarak kabul edilip edilemeyeceği ekseninde şekillenmektedir. Honneth ve Fraser, bu tartışma ekseninde ortak bir yargıya varamasalar da tezde tanınma teorisinin yeniden dağıtımı kapsayıcı bir potansiyeli olduğu, ancak Honneth'in bu hususa yeterince atıfta bulunmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu konuyla bağlantılı ve Eleştirel Teori bağlamında önem arz eden diğer bir sorun ise, Honneth'in de bir parçası olduğu ve onun felsefesinin çerçevesini ve kapsamını belirleyen Eleştirel Teori'nin çağımızda yetersiz kaldığı kabul edilen yöntem probleminin Honneth'in normatif rekonstrüksiyon yöntemiyle çözülüp çözülemeyeceğidir. Honneth'in yöntem önerisinin Eleştirel Teori'ye dair tartışmalarda

önemli bir canlanma sağladığı açıktır. Bu eksende Honneth'e gelen çok sayıda eleştiri, Honneth'in Eleştirel Teori'nin devrimsel potansiyelini terk ederek reformist bir yapıyı benimsediği iddiası etrafında kümelenmiştir. Honneth ise tarihsel tecrübelerin çağımızda devrimden söz etmeyi anlamsız kıldığını, devrimden sadece kurumsal anlamda söz edilebileceğini söyleyerek bu eleştirilere tatmin edici bir yanıt vermiştir. Bu iki problemi kapsayan temel problem ise Honneth'in, Hegel'in felsefesinden yola çıkmakla birlikte onun felsefesindeki metafizikten arındırılmış bir toplum felsefesi oluşturma hususunda tanınma teorisi ve normatif rekonstrüksiyonla ne ölçüde başarılı olabildiği ve bu metafizik bağlamdan kendisini kurtarıp kurtaramadığı sorunu etrafında şekillenmektedir. Çalışmada bu soruna verilen yanıt, Honneth'in metafizik bir bağlamdan uzak durmayı istemekle birlikte topluma belli bir rasyonalite atfetmesiyle yine de felsefesinde metafizik bir tınının bulunduğu yönündedir.

Bu sorular ekseninde şekillenen tez, beş bölümden oluşmuştur. Tezin ilk bölümünde tanınma teorisinin kavramsal ve felsefi temelleri çözümlenmiştir. Tanınma kavramının ilişkili kavramlarla bağları serimlenmiş ve ardından kavramın özellikle G. W. F. Hegel'in tanınma kavrayışında şekillenen felsefi temelleri ortaya konulmuştur. Öncelikle tezdeki felsefi bağlamdaki problemlerin anlaşılabilmesi için tanınmanın kavramsal boyutu tartışılmıştır. Bu tartışma etrafında şekillenen tezin ilk bölümünde tanınma, kendisine yakın kavramlar olarak addedebileceğimiz tanılama ve kabul kavramları ile ilişkisi bağlamında çözümlenmiştir. Çözümlemenin sonucunda tanınma kavramının sınırlarının ve kapsamının belirlenmesi amaçlanmıştır. Söz konusu hususa dair tartışmalar kapsamında sırasıyla Paul Ricoeur, Joel Anderson, Mattias Iser, Heikki Ikäheimo, Arto Laitinen, Avishai Margalit, Kwame Anthony Appiah, Patchen Markell, James Tully ve James Conant'ın tanınma, tanılama ve kabul üzerine yaklaşımları birbirleriyle farklılıkları dikkate alınarak irdelenmiştir.

Axel Honneth'in tanınma teorisinin ve daha geniş bir perspektifte tanınma probleminin çözümlenebilmesi için tanınmanın salt kavramsal bir çözümlemesi yeterli değildir. Bu nedenle tanınma problemini tam olarak anlama çabası, tanınmanın kavramsal, felsefi ve tarihsel kökenlerini birbirleriyle ilişkisi bağlamında ele almayı zorunlu kılmıştır. Zira bu kökenler, ayrı gibi görünmekle birlikte iç içe geçmiş bir yapıyı ihtiva etmektedir. Tanınmanın kavramsal temellerinin anlaşılması felsefi tartışmaları gerektirdiği gibi felsefi temellerinin anlaşılması da kavramsal tartışmaları

gerektirir. Bu çerçeve dahilinde Axel Honneth'in tanınma anlayışının felsefi boyutunda Hegel'in ve Eleştirel Teori'nin yer aldığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla tezin ilk bölümünün kavramsal çözümlemeyi takip eden kısımda tanınmanın kavramsal boyutuna eklemlenecek tarihsel ve felsefi yönünü ortaya koyan Hegel'in tanınma anlayışı çözümlenmiştir. Bu nedenle Honneth'in felsefesini en az kendisinin de dahil olduğu Frankfurt Okulu kadar etkilemiş diğer bir düşünsel temel olan Hegel'in özellikle erken dönem felsefesi, Honneth'in tanınma teorisiyle ilişkisi bağlamında tartışılmıştır. Bu çözümleme, kökenleri Machiavelli ve Hobbes'un felsefelerinde temellenen "hayatta kalma mücadelesi"nin Hegel ile "tanınma mücadelesi"ne eklemlenişini ve evrilmesini göstermeyi amaçlamıştır. Çözümlemenin sonrasında ise Honneth'in tanınma teorisinin, Hegel'in tanınma mücadelesi teorisinden ne ölçüde ve ne şekilde etkilendiği irdelenmiştir. Bu amaçla Honneth'in *Tanınma Uğruna Mücadele*'yi yazdığı dönemde özellikle üzerinde durduğu Hegel'in erken dönem düşüncelerini ve çalışmalarını imleyen Jena Dönemi felsefesinin özellikleri ve sonrasında geçirdiği düşünsel değişimler incelenmiştir. Bölümün etrafında şekillendiği başlıca problem, Honneth'in Hegel'e dair temel iddiası olan Hegel'in tanınma ve öznelerarasılık anlayışlarını terk etmesine dair savları olmuştur. Bu çerçeve dahilinde Jürgen Habermas, Ludwig Siep, Michael Theunissen ve Axel Honneth'in savları, Evangelia Sembou'nun savunusu ile değerlendirilerek söz konusu sorunsala bir cevap verilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla bu bölümde tanınma, tanılama ve kabul kavramlarının ilişkisiyle başlayan çözümleme, tanınma kavramının Hegel'deki ele alınışıyla neticelendirilmiştir.

Tezin ikinci bölümünde ise Axel Honneth'in yeni bir toplumsal teori olarak geliştirdiği tanınma teorisinin, Eleştirel Teori ile ilişkisi ele alınmıştır. Daha önce de değindiğimiz üzere Honneth, Frankfurt Okulu'nun üçüncü kuşak temsilcilerindendir ve Honneth'in fikirlerinin tam olarak anlaşılması ancak onun bağlı olduğu geleneğin hem tarihsel hem de teorik bağlamının anlaşılmasıyla mümkündür. Honneth'in felsefesinin oluşumunda başta Jürgen Habermas olmak üzere çok sayıda Frankfurt Okulu teorisyeni etkili olmuştur. Ancak en az bu teorisyenler kadar Eleştirel Teori'nin yapısı, yöntemleri ve amaçları da Honneth'in teorisinin oluşumunda belirleyicidir. Honneth, Eleştirel Teori'nin hedefleriyle uyumlu bir biçimde toplumsal patolojileri aşmak için normatif temeller sağlamayı ve tahakkümü azaltıp özgürlüğü artırmayı

hedefleyen bir toplum felsefesi geliştirmeyi gaye edinmiştir. Honneth'in amaçladığı bu toplum felsefesinin temelinde, tanınma teorisi yer alır. Bu nedenle tezin bu bölümünde Eleştirel Teori, Honneth'in tanınma teorisine etkisi bağlamında çözümlenmiştir. Önce Frankfurt Okulu'nun kuruluşu ve içinden geçtiği dönemlerin bu geleneğe etkisi irdelenmiş ve ardından okulun teorik çerçevesi ve felsefi boyutu başta Axel Honneth olmak üzere yeni kuşak düşünürlerin ortaya çıkışına etkisi bağlamında ele alınmıştır. Bölümün son kısmında ise Frankfurt Okulu'nda bir değişimi ve dönüşümü de imleyen bu kuşaklardan, özellikle de ikinci kuşağın temsilcisi sayılan Jürgen Habermas ve hem öğrencisi olan hem de üçüncü kuşağın temsilcisi kabul edilen Axel Honneth'in teorileri arasındaki ilişki üzerinde durulmuştur. Tezin bu bölümü Honneth'in Frankfurt Okulu geleneğinde yer alan birinci ve ikinci nesilden düşünürlerin felsefelerine yönelik eleştirileri ve yeni bir teoriye ihtiyaç duyma nedenlerinin çözümlenmesiyle son bulmuştur.

Önceki bölümlerde tanınma teorisinin düşünsel temelleriyle kavramın ve teorinin ilişkili olduğu anlam dünyası aracılığıyla Honneth'in tanınma teorisine dair tartışmalar ortaya konulmuştur. Tezin üçüncü bölümünde ise bu tartışmalardan hareketle Honneth'in tanınma teorisi bütünlüklü olarak serimlenmiştir. Bu çerçevede Honneth'in, Hegel'in tanınma anlayışından yola çıkmakla birlikte *Tanınma Uğruna Mücadele*'yi yazdığı dönemde kullanılamaz bulduğu metafizik yönlerini George Mead ve Winnicott gibi isimlerin psikanalize dayalı teorilerinden ikame ettiği yeni bir toplum felsefesi oluşturma çabası olarak adlandırabileceğimiz tanınma teorisi, tüm boyutlarıyla ele alınmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda ilk önce "tanınma uğruna mücadele" kavramının Hobbes'tan Honneth'e uzanan düşünsel serüven boyunca kazandığı anlam ortaya konulmaya çalışılmış ve sonrasında sosyal çatışmaların ahlaki grameri ile nelerin anlaşılması gerektiği irdelenmiştir. Yine bu bölümde Honneth'in tanınmanın biçimleri olarak kabul ettiği sevgi, haklar ve dayanışma kavramları, öz-güven, öz-saygı ve öz-değer olarak tanımlanan öz-ilişki biçimleriyle ilişkisi bağlamında ele alınmıştır. Tanınmanın oluşumu için şart olan bu boyut, tanınma biçimleri görmezden gelindiğinde ve reddedildiğinde ortaya çıkan taciz, hak reddetme, aşağılama ve dışlama gibi sayılmama biçimleri ile ilişkisi bakımından irdelenmiştir. Bölüm sonunda ise sonuçları açısından sayılmama kavramı ele alınmıştır.

Dördüncü bölümde, tezin ana eksenini de belirleyen Eleştirel Teori'de yeni bir yöntem arayışının temellerindeki "*Tanınma mı? Yeniden Dağıtım mı?*" tartışması çözümlenmiştir. Böylesi bir problemle şekillenen tezin bu bölümünde tanınma ve yeniden dağıtım problemleri üzerinden bir adalet tartışması gerçekleştirilmiştir. İlgili tartışmanın anlaşılır kılınabilmesi için Honneth ve Fraser'ın yeniden dağıtım ve tanınma kavramlarına yaklaşımları karşılaştırmalı bir biçimde çözümlenerek Fraser'ın "halk paradigmaları" ve "perspektifsel düalizm" anlayışları tanınma ile ilişkisi bağlamında irdelenmiştir. Tezin tamamını etkilemekle birlikte son bölüm için bir girizgâh olarak kabul edebileceğimiz Eleştirel Teori'deki metodolojik problemin kaynakları ve çözümüne dair arayışlar bu bölümde irdelenmiştir. Bu çözümlemenin sağlam bir temele oturtulabilmesi için Eleştirel Teori'nin Sol-Hegelci kökenleri incelenmiş, Eleştirel Teori'deki içkin ve aşkın eleştiri yöntemleri karşılaştırılmıştır. Yine üretim paradigmalarının parçalanması ve yeni bir referans noktası arayışına imlenen bir tartışma gerçekleştirilmiştir. Bu tartışma, Honneth'in belirtilen arayışa katkıları bağlamında değerli bulduğu Cornelius Castoriadis, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas ve Michel Foucault gibi isimlerin teorileri üzerinden gerçekleştirilmiştir. Bölümün sonunda bu çözümlemelerle birlikte, esas olarak Eleştirel Teori'nin özgürleşimci gayelerini çağımız perspektifini dikkate alarak karşılamak hususunda başarılı olabilecek yöntemin ne türden özellikleri gerektirdiği problemi, Fraser ve Honneth'in önerileri bağlamında ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Fraser ve Honneth'in tanınma ve yeniden dağıtım üzerine tartışmaları, ortak bir yanıtla neticelenmemekle birlikte bu tartışmanın onları götürdüğü son nokta olan Eleştirel Teori'de yeni bir yönteme ihtiyaç duyulduğu fikri, bu iki düşünürü düşünsel anlamda birleştirmiştir. Bu bağlamda tezin son bölümünde Honneth'in Eleştirel Teori'deki yöntem arayışına bir yanıt olarak geliştirdiği "normatif rekonstrüksiyon" yöntemi ve bu yöntemin yer aldığı çalışması *Özgürlüğün Hukuku* bağlamında aldığı eleştiriler ile onun bu eleştirilere yanıtları çözümlenmiştir. Bu çerçevede *Özgürlüğün Hukuku*'nun Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde yer alan kökleri incelenmiş ve Honneth'in tanınma projesinin ne türden bir dönüşümü beraberinde getirdiği açıklanmaya çalışılmıştır. Yine bu bölümde Honneth'in tanınma projesindeki normatif rekonstrüksiyon ile metodolojik boyut kazanan dönüşüm irdelenerek Honneth'in ne türden bir toplum felsefesini benimsediği Eleştirel Teori'ye yaklaşımı bağlamında

tartışılmıştır. Bu bağlamda özellikle Jörg Schaub ve Fabian Freyenhagen'ın Honneth'in Eleştirel Teori'yi reformist bir felsefeye dönüştürmeye çalıştığı iddiasıyla ortaklaştırabileceğimiz eleştirileri, Honneth'in bu eleştirilere yanıtları ekseninde çözümlenmiştir. Söz konusu problemle bağlantılı olarak tezin bu son bölümünde Honneth'in projesinin bir bütün olarak onun oluşturmak istediği toplum felsefesi ile ne ölçüde uyum sağladığı tartışılmıştır.

Tezin bölümlerinde giderek belirginlik kazanan Eleştirel Teori'deki yöntem sorununa dair tartışmalar, Honneth'in yöntem önerisiyle ivme kazanmıştır. Honneth'in yeni bir yöntem önerisiyle canlandırdığı Eleştirel Teori'nin yönünü ve yöntemini tayin etme çabası, aslında Eleştirel Teori'nin ortaya çıkışından bu yana ona karakteristik yapısını da veren bir arayış olagelmiştir. Horkheimer'ın Eleştirel Teori'nin kurucu manifestosu olarak da kabul edilen "Geleneksel ve Eleştirel Teori" metni de bu türden bir arayışı daha ilk andan itibaren ortaya koyan bir metindir. Dolayısıyla henüz tüm eleştirel teorisyenlerin üzerinde uzlaştığı ortak bir yöntemden söz etmek mümkün görünmese de Eleştirel Teori'deki bu türden bir problematik, aynı zamanda Teori'yi de canlı ve güncel tutan yön olarak kabul edilebilir. Bu arayış bağlamında sonuç bölümünde Horkheimer'ın bu kurucu manifestosundan yola çıkmak Eleştirel Teori'deki yön ve yöntem arayışını da anlamamız hususunda yararlı olacaktır. Horkheimer, bu metinde Eleştirel Teori henüz kuruluş aşamasındayken fenomenoloji, bilgi sosyolojisi ve pozitivizmin dolaşımdaki entelektüel gelenekleri bağlamında teorinin hareket ettiği yönü düşünmenin gerekliliğini ilan etmiştir.[688] Eleştirel Teori'nin ortaya çıkışında bir milat olarak kabul edebileceğimiz Horkheimer'ın yaklaşık bir asır önce kaleme alınmış bu metni üç temel hususu konu edinmektedir.

Bu hususlardan ilki Eleştirel Teori'nin başlıca karakteristik özelliklerinden kabul edebileceğimiz olan multidisipliner yönünü imlemektedir. Bu bağlamda Horkheimer, felsefenin çağımızda tek başına kuşatıcı bir sistem kurmasının mümkün olmadığını ve böylesi bir sistemi kurmak için disiplinlerarası çalışmaya ihtiyaç olduğunu vurgular. Hatta Horkheimer'ın bu vurgusuna 1931 yılında Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nde yaptığı "Toplum Felsefesinin Mevcut Durumu ve Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün Görevleri" başlıklı konuşmasında da rastlamak

[688] Bradley J. Macdonald, "Traditional and Critical Theory Today: Toward a Critical Political Science", **New Political Science**, Cilt: 39, Sayı: 4, 2017, s. 511.

mümkündür. Burada üzerinde durduğu ilk konu toplum çalışmalarının disiplinlerarası bir yapıyı zorunlu kıldığı üzerinedir.[689] Günümüzden bakıldığında sıra dışı gelmeyen bu husus, bir asır öncesi düşünüldüğünde Eleştirel Teori'nin karakteristik yapısını da imleyen önemli bir düşünsel farklılığı gözler önüne sermektedir. [690]

Eleştirel Teori'nin manifestosu sayılabilecek bu metinde üzerinde durulan ikinci temel husus ise metne de adını veren geleneksel teori ve Eleştirel Teori'nin farklılıklarının ortaya konulmasının gerekliliğidir.[691] Bu ayrımın önemini ortaya koyan en önemli yön, geleneksel teorinin nesneleştirici bir tutuma sahip olmasıdır. Eş deyişle geleneksel teorinin kendisini çözümlediği gerçekliğin bir parçası olarak görmeyip bu gerçekliğe dışsal bir yapıda konumlandırmasıdır. Bu bağlamda geleneksel teori adeta tarafsız ve nötr bir üstyapı olarak kendisini lanse etmektedir. Horkheimer'a göre bu nesneleştirici tutum, felsefenin kullanımındaki problematik yönü de ortaya koymaktadır. Gülenç'e göre bu açıdan bakıldığında geleneksel teori ile Eleştirel Teori arasındaki fark daha belirgin hale gelmektedir; zira geleneksel teori nesneleştirici ve dışsal bir yapıyı ihtiva ederken Eleştirel Teori ise öz-düşünümsel ve dönüşlü bir yapıdadır.[692] Eleştirel Teori'nin dönüşlü yapısı ise kendisini ortaya çıkaran tarihsel, toplumsal ve politik koşulların farkındalığı ile hareket eden bir teori olması anlamına gelmektedir. Örneğin bu yapıyı tarih biliminin ortaya çıkışı üzerinden değerlendirecek olursak Eleştirel Teori'ye göre tarih bilimi 19. yüzyılda bir anda ortaya çıkmış bir bilim değildir. Bağımsız hareketleri, ulus devletleşme süreçleri, ulusal kimliğe dair fikriyatın ortaya çıkışı ile tarih bilimi ortaya çıkmıştır. Bir başka ifadeyle Eleştirel Teori, belirli bir bilimsel söylemin ortaya çıkma sürecini tarihsel bağlama oturtarak dönüşlü bir biçimde çözümler. Bu dönüşlülüğü bağlamında Eleştirel Teori'nin temel amacı verili toplumsal düzenin radikal bir sorgulamasını yaparak bu düzeni dönüştürmek için gerekli olan teorik çerçeveyi oluşturmaktır.

---

[689] Ian Buchanan, "Horkheimer, Max", **Dictionary of Critical Theory**, Oxford University Press, London, 2018, s. 652.
[690] Volkan Çıdam ve diğerleri, "Gelenek ile Gelecek Arasında Eleştirel Teori", **Cogito: Eleştiri Zamanı**, Sayı: 100, s. 11.
[691] Horkheimer'ın geleneksel teori ile kastettiği teoriler, sosyal bilimsel araştırmalar kapsamı içerisinde Eleştirel Teori'nin parçası olmayan pozitivizm, fenomenoloji ve benzeri her türden geleneksel teoriyi kapsamaktadır.
[692] Çıdam ve diğerleri, "Gelenek ile Gelecek Arasında Eleştirel Teori", s. 17.

Eleştirel Teori'nin bu dönüşümü gerçekleştirmesini sağlayacak çerçeveyi belirleyen ve araçları sağlayan felsefi arka plan ise köklerini şüpheye mahal vermeksizin Sol-Hegelci gelenek içerisinde bulmaktadır. Eleştirel Teori geleneğindeki düşünürlerin bu kökenden temel olarak anladıklarını ise Çıdam, "*toplumsal eleştirinin yapılabilmesi için gerekli normatif kaynakları, toplumsal düzenin belirli bir rasyonelliğe sahip kurum ve pratiklerinin iç çelişkilerinin analizinde bulabileceğimizi söyleyen bir yaklaşım*"[693] şeklinde tarif etmiştir. Dolayısıyla Eleştirel Teori bağlamında bir toplumsal çözümleme ortaya konulurken çözümleme ve eleştiri eşgüdümlü olarak hareket etmelidir. Çünkü toplumsal eleştirinin normatif kaynaklarını sağlayan yapı, ancak toplumsal kurumlara içkin olduğunu kabul ettiğimiz rasyonalitenin iç çelişkilerinin çözümlenmesiyle ortaya çıkabilir.[694] Bu çerçevede Marx'ın yaptığı kapitalizm çözümlemesi, tam da bu türden bir yapıyı içermekte ve bu anlayışın yol haritasını çizmektedir. Marx, *Kapital*'de kapitalizmin kendi içkin normatif değerleri olarak kabul ettiği eşitlik, özgürlük, mülkiyet hakkı ve (Benthamcı) faydacılık gibi değerlerin bizzat kapitalist kurumların kendisi tarafından gerçekleştirilemediğini, hatta bu kurumlardaki iç çelişkilere baktığımızda tam tersi bir toplumsal ilişki düzlemi yarattığını iddia eder.[695] Bu bağlamda kapitalizmin içkin değerleri olan eşitlik, özgürlük ve mülkiyet adeta eşitsizliği, sömürüyü ve mülksüzlüğü yaratmıştır. Dolayısıyla rasyonel olarak görülen veya rasyonel olduğu varsayılan kurumların iç çelişkilerinin yarattığı toplumsal ilişkilerin ve bizatihi toplumun kendisinin pek de rasyonel olarak organize olmadığını görmemiz mümkündür.[696] O halde Horkheimer'ın üzerinde durduğu, ikinci hususdan yola çıkarak Eleştirel Teori'nin temel ödevini toplumun rasyonellik iddiasını sürdürebilmesi için bir toplumsal eleştiri ortaya koymak şeklinde tanımlamak mümkündür. Nihayetinde Honneth'in başarmaya çalıştığı da budur; yani mevcut sistem içerisindeki kurumların, Honnethçi bağlamda ortak ve kapsayıcı değer olarak kabul edilebilecek olan özgürlük ilkesini ne ölçüde gerçekleştirdiğini belirleyerek bu kurumların normatif

[693] Çıdam ve diğerleri, "Gelenek ile Gelecek Arasında Eleştirel Teori", s. 11.
[694] Tam da bu sebeple Honneth, Eleştirel Teori'nin geleceğini tayin etmeyi hedeflediği "normatif rekonstrüksiyon" metodunu, bu çağdaş yöntemi yaklaşık iki asırlık Hegel'in Hukuk Felsefesi'nden yola çıkarak oluşturma çabasında olmuştur.
[695] Marx, Capital, s. 280.
[696] Çıdam ve diğerleri, "Gelenek ile Gelecek Arasında Eleştirel Teori", s. 12.

rekonstrüksiyon aracılığıyla özgürlük ilkesiyle uyumlu hale gelecek şekilde yeniden inşasının olanağını sorgulamıştır.

Horkheimer'ın üzerinde durduğu üçüncü ve son hususa dönmemiz gerekirse, bu husus Honneth'in de üzerinde durduğu söz konusu dönüşümü kimin gerçekleştireceği sorusu etrafında şekillenmektedir. Tezin önceki bölümlerinde de değindiğimiz üzere bu sorunun yanıtı Marx için şüphe götürmeyecek bir şekilde berrakken Eleştirel Teori düşünürleri için ise bir o kadar problematiktir. Tahmin edileceği üzere Marx için bu sorunun yanıtı işçi sınıfıdır; ama henüz 1937'de kaleme alınan Eleştirel Teori'nin söz konusu kurucu metninde dahi işçi sınıfının böylesi bir toplumsal ve politik rolü üstlenemediği ve üstlenemeyeceği açıktır. Zira Marx'ın devrimi üstlenmesini beklediği bir toplumsal sınıf olarak tanımladığı işçiler, Frankfurt Okulu düşünürlerinin bizzat şahit olduğu üzere hem "Nasyonal Sosyalizm" iddiasındaki Hitler Almanya'sında, hem de devrimi gerçekleştirdikleri iddiasındaki "Komünist" Sovyet Rusya'da totaliter rejimlerin destekçisi haline gelmiştir. Yine özellikle 1960'lı yıllarda böylesi bir politik ve toplumsal role yakıştırılan öğrenci hareketleri de özellikle Adorno tarafından şiddete meyletmeleri ve gerekli entelektüel derinlik yerine doğrudan eylem peşinde olmaları nedeniyle ağır bir biçimde eleştirilmiştir. O dönemde Adorno'nun asistanı olan Habermas ise 1967 yılında Hannover'da gerçekleşen bir konferansta özellikle dönemin öğrenci hareketleri lideri Rudi Dutschke'yi "sol faşizm" olarak adlandırılabilecek bir hareketin nedeni olarak işaret etmiştir.[697] Adorno'nun bu hareket üzerine görüşleri, 5 Mayıs 1969 yılında *Der Spiegel* gazetesinde yayımlanan "Fildişi Kuleden Kim Korkar?" adlı röportajı ile netleşmiştir. Söz konusu röportaj, Adorno'nun Eleştirel Teori'nin yönelimini berraklaştırması açısından da büyük önem arz etmektedir. Adorno, öğrenci hareketlerine dair eleştirisini *theoria-praksis* ilişkisi bağlamında şu şekilde dile getirir:

> *Yazılarımda herhangi bir eylem türü veya belirli bir girişim için asla bir model önermedim. Ben teorik düşüncenin sanatsal amaçlarına olağanüstü yakın olduğunu düşünen teorik bir insanım. Praksise yakın zamanda yüz çevirmiş falan da değilim; benim düşüncem her zaman praksisle oldukça dolaylı bir ilişki içinde olmuştur. Düşüncemin belki de bazı motiflerinin bilince girmesiyle pratik sonuçları oldu, ancak doğrudan pratik eylemlere yönelik hiçbir şey söylemedim. 1967'de Berlin'de bana karşı koparılan ilk kızılca kıyametten beri, bazı öğrenci*

[697] Theodor W. Adorno, "Who's Afraid of the Ivory Tower? A Conversation with Theodor W. Adorno", çev. Gerhard Richter, **Monatshefte**, Cilt: 94, Sayı: 1, 2002, s. 20.

> *grupları benden pratik eylemler talep ederek defalarca beni dayanışmaya zorlamaya çalıştılar. Bense reddettim.*[698]

Adorno bu açıklamasıyla bağlantılı olarak teorisyenin eleştiri ve teorisini fildişi bir kuleden mi oluşturduğu hususunda bir soruyla karşı karşıya kalmıştır ve Eleştirel Teori'nin bu hususta yönünü de belirleyecek olan şu cevabı vermiştir:

> '*Fildişi kule' teriminden pek de korkmuyorum. Bu terim elbette, Baudelarie'ın kullandığı dönemdeki gibi, daha iyi günler görmüştü. Ama mademki fildişi kuleyi gündeme getirdiniz: Bir teorinin kendisini en başından bu yana praksise tabii kılmasındansa kendi nesnelliğinin gücü sayesinde pratik sonuçlar doğurma kapasitesinin çok daha fazla olduğuna inanıyorum. Teori ve praksis arasındaki günümüzün talihsiz ilişkisi, tam da teorinin pratik bir ön-sansüre tabi tutulması gerçeğinde yatmaktadır. Örneğin, insanlar bazı öğrencilerin sahip olduğu birçok politik hedefin yanıltıcı karakterini gösteren basit şeyleri kelimelere dökmemi yasaklamak istiyorlar.*[699]

Adorno'nun bu sözlerinden de anlaşılacağı üzere Eleştirel Teori, öncülü gelenekler gibi bireylere veya gruplara teorinin uygulayıcısı bir rolü öngörmez. Dolayısıyla Adorno'nun, Habermas'ın ve hatta öncesinde Horkheimer'ın görüşlerinden bu rolü üstlenme görevini bizatihi Eleştirel Teori'nin kendisine yükledikleri ve teorinin ve beraberinde eleştirinin adeta bir tür praksis gibi işlemesinin hedeflendiği anlaşılmaktadır.

Bu üç hususun anlaşılması neticesinde ele alınması gereken esas sorun da belirgin hale gelmiştir. Eleştirel Teori'nin hem çözümleme hem de çözüm üretme yeteneğini ortaya koyan eleştiri, nasıl bir eleştiri olmalıdır ve yöntemi ne olmalıdır? Eleştirel Teori geleneğinde eşgüdümlü bir şekilde ilerlediğini ifade ettiğimiz eleştiri ve çözümleme konusunda en önemli nokta bunların içkin (immanent) bir karakter taşıması ve dönüşlü olmasıdır. İçkin eleştiri açık bir şekilde dışsal (external) eleştiriden ayrılır ama aynı zamanda içsel (internal) eleştiriden de ayrılmaktadır. Bu nedenle içsel değil içkin olarak adlandırılmıştır. İçkin eleştirinin bu iki eleştiri türünden ayrıldığı noktaları örnekler üzerinden netleştirmek yararlı olacaktır. Örneğin evrensel insan hakları ilkeleri ve düşüncesinden yola çıkarak herhangi bir ülkedeki insan hakları eksikliklerini eleştirdiğimizde, böylesi bir eleştiri evrensel birtakım haklar olduğu varsayımı üzerinden yola çıkarak mevcut uygulamaları eleştirdiği için dışsal bir eleştiri olacaktır. Benzer şekilde henüz gerçekleşmemiş ama gelecekte gerçekleşmesi ihtimaller dahilinde olan bir beklenti üzerinden günümüzdeki sistemi eleştirmek ise

[698] Adorno, "Who's Afraid of the Ivory Tower?", s. 15.
[699] Adorno, "Who's Afraid of the Ivory Tower?", ss. 15-16.

dışsal eleştirinin bir diğer karakteristik yapısını ortaya koyar. Örneğin post-kapitalist bir ahlak anlayışı üzerinden mevcut kapitalist ahlakın yozlaşmış olduğuna dair çıkarımlar bu türden eleştirilere örnek olarak verilebilir. Anlaşılacağı üzere bu eleştiri türünün bir diğer önemli karakteristik özelliği ütopik bir yapıyı ihtiva etmesidir; zira mevcut sistemi kendi tasarladığımız ve gelecekte gerçekleşmesini umduğumuz bir sistemin değerleriyle eleştirmek ütopik bir noktadan bugünü değiştirmeyi hedefleyerek eleştirmek anlamına gelmektedir. Eş deyişle bu türden bir dışsal eleştiri ortaya çıkmamış bir toplumun değer yargılarıyla ve ütopik bir noktadan günümüzü eleştirmek manasını taşır.

Horkheimer ve bağlamında Adorno bu türden bir eleştirinin, Eleştirel Teori'nin hedefleri bakımından işlevsiz olduğunu belirtirler. Bu bağlamda Eleştirel Teori için geçerli ve anlamlı olan eleştiri türü içkin eleştiridir. Bu noktada diğer bir önemli husus ise içkin ve içsel eleştiri arasındaki farkın ortaya konulmasıdır. Yine bir örnek üzerinden gidecek olursak; içsel eleştiri mevcut bir sistemin ilk kurulduğundaki değerlerinin doğru olduğu ve zamanla bu değerlerin yozlaşarak sorunlu hale geldiğini söyler. Bu bağlamda sorunlu olan sistemden ziyade sistemin değerlerinin yozlaşmasıdır ve bu temel değerlere dönülmesi durumunda sorun aşılabilir. Geleneklere sahip çıkılmasıyla veya bir ülkenin kurulduğu dönemki değerlere dönülmesiyle sorunların ortadan kalkacağına dair günlük hayatta sıklıkla karşılaşılan eleştiri türü, içsel eleştiri anlayışının karakteristik özelliklerini taşır. İçkin eleştiriye geri dönmemiz gerekirse; bu eleştiri türünü daha önce de değindiğimiz Marx'ın kapitalizm eleştirisi üzerinden detaylandırmamız mümkündür. İçkin eleştiri çerçevesinden bakıldığında burjuva toplumunun problemi, ortaya çıkarken sahip olduğu değerlerin yanlış uygulanmasından ibaret değildir, bu toplum bizatihi problemli ve çelişkili bir yapıyı içermektedir. Bu değerler eşitliğin, eşitsizliği; mülkiyetin, yoksulluğu ve özgürlüğün, sömürüyü yarattığı bir sistemi ortaya çıkartmaktadır. Marx'ın kapitalizm eleştirisinde, içsel bir eleştiride olacağı gibi bireysel özgürlüklerin kapitalizmde hatalı bir şekilde gelişmesi değil, doğrudan kapitalizmin yanlış bir bireysel özgürlük anlayışı üzerine tesis edildiğine dair içkin bir eleştiri hakimdir. Dolayısıyla içkin eleştirinin ayırt edici özelliği içsel eleştirideki gibi uygulamanın hatalı olduğu eleştirisiyle sınırlı kalmayıp doğrudan bu kurucu değerlerde de eksiklik ve çelişkiler olduğunu kavramsallaştırılmasıdır. Bununla

birlikte ele alınması gereken temel problem, bu değerlerin yanlış olduğunun hangi standartlara göre belirleneceği hususudur.

Honneth'in normatif rekonstrüksiyon yöntemiyle çözmeye çalıştığı sorun tam da bu problem etrafında, eş deyişle bir değer eleştirisi yaparken bu değerlerin sorunlu olup olmadığına hangi normatif standartlara göre karar verilebileceği problemi etrafında şekillenmektedir. Bu problemi aşmak için mümkün olan yönelimleri Çıdam'a göre üç maddede ele almak mümkündür:

i. Eleştirinin içkin olarak başlaması; ancak eleştirinin bağlamının ötesine geçen birtakım evrensel değerler ışığında genişletilmesi. Ancak eleştiriyi birtakım evrensel standartlar belirleyerek geliştirmenin neticesinde içkin eleştiri içerisinde kalınmayıp dışsal eleştiri kapsamına da girilmiş olacaktır. Dolayısıyla böylesi bir eleştiri tarzının içkin eleştiri olarak adlandırılması da tam olarak mümkün görünmemektedir.

ii. Bu noktada ikinci bir seçenek ise kurumlara içkin değerlere de temel olan bir meta-etik rasyonalite inşasıyla; eş deyişle bütün değerlerin rasyonalitesini belirleyen ve normatif etiğin üzerinde yer alan bir meta-etik alanı inşasıyla mümkün hale gelmektedir. Honneth'in öncülü Habermas böylesi bir yolu tercih etmiş görünmektedir. Habermas iletişimsel eylem teorisiyle, değerlerin üzerinde temellendirdiği bir meta-etik rasyonalite anlayışını benimsemiştir.

iii. Üçüncü bir seçenek ise Habermas'ın eleştiri anlayışını reddetmemekle birlikte ona içkin değerlerin tarihsel gelişim dinamiklerini ve bu dinamiklerin yine tarihsel bağlamda karşılaştırmalarına olanak verecek şekilde eleştirinin yapısına dahil edilmesiyle ortaya çıkar. Bu eleştiri tarzını benimseyen ve geliştiren düşünür ise Honneth olmuştur. Honneth toplumsal değerlerin adeta birleşiminde yer alan özgürlük değerinin tarihsel bağlamda gelişimini ahlaki, hukuki ve etik alanlar boyutunda çözümlerken bu türden bir eleştiri anlayışını geliştirmiştir.[700]

Bu noktada esas problemi şu şekilde ifade etmemiz mümkündür: İçkin eleştiri bağlamında, Marx'ın kapitalizmde yer alan değer örneklerinde olduğu gibi, değerlerin kendi içinde kusurlu ve çelişkili olduğuna dair eleştiriyi hangi normatif standartlarla belirleyebileceğimiz sorusuna Honneth'in rekonstrüktif yaklaşımı yeterli yanıtı

[700] Çıdam ve diğerleri, "Gelenek ile Gelecek Arasında Eleştirel Teori", s. 16.

verebiliyor mu? Bu soruyu bir başka şekilde ifade etmemiz gerekirse; içkin eleştirinin, içsel ve dışsal eleştiriye dönüşmemek kaydıyla, eleştirdiği değerlerin problematik yönünü hangi normatif ölçütlerle değerlendirebiliriz? Bu bağlamda Honneth'in toplumu örgütleyen pratiklerin ve kurumların geliştirilmesi arzulanabilir, öngörülebilir bir rasyonaliteyi içermekte olduğuna dair kaçınılmaz bir varsayımla hareket ettiğini iddia edebiliriz. Bu tarihsel-felsefi çerçeveyi oluşturmak gayesiyle Hegel'den yola çıkan Honneth için bu rasyonalitenin mahiyeti özgürlüktür; varsayılan ve Honneth'in felsefesine yol gösteren rasyonalite de bu özgürlüğün rasyonalitesidir.[701]

Sonuç olarak Honneth'in tanınma teorisiyle ve rekonstrüktif yaklaşımıyla gerçekleştirmeye çalıştığı şey içkin değerlerin tarihsel gelişim dinamiklerinin ancak tarihsel karşılaştırmalarla görülebileceğini göstermektedir. Çıdam'a göre Honneth'in yaklaşımında toplumsal yaşamın rasyonalitesine dair çok cılız da olsa bir metafizik ön kabul söz konusudur. "*Eş deyişle toplum belirli bir rasyonaliteyi üretiyor, ki onun içkin eleştirisi mümkün olabilsin.*"[702] Bunun beraberinde getirdiği husus ise Honneth'in toplumu örgütleyen pratik kurumlarda arzulanabilir bir rasyonalitenin, özgürlüğün rasyonalitesinin varlığını varsaydığıdır. Dolayısıyla Honneth her ne kadar post-metafizik bir felsefe anlayışı geliştirmeye çalışsa da onun felsefe anlayışına metafizik bir tını adını verebileceğimiz yön eşlik etmektedir. Bu "metafizik tını" toplumsal kurumların belirli bir rasyonalite içerdiği düşüncesidir; bir başka şekilde ifade etmemiz gerekirse toplumun belirli bir rasyonalite ürettiğine dair ön kabuldür. Honneth'in yöntem önerisi bağlamında toplumun özgürlüğü seçtiğine dair bir ön kabul olmadan değerlere dair içkin eleştirinin ve bu değerlerin normatif bağlamda rekonstrüksiyonunun gerçekleşmesi mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla özgürlüğün rasyonalitesinin uğrağı olan kurumlar ve bu kurumların tarihsel süreçleri, Honneth'in temel değer olarak benimsediği özgürlüğün sekteye uğradığı yönlerin teşhisinin imkânı sağlayan bir eleştiri dinamiği sunarak bu kurumların ve değerlerin özgürlüğün gerçekleşmesi bağlamında normatif rekonstrüksiyonunu sağlayan yapıyı mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla Honneth'in bu çabası Eleştirel Teori'de uzun süredir bir açmazı da beraberinde getiren yöntem probleminin çözülmesinde önemli bir adım atılmasını sağlamıştır. Elbette bu çabanın sonuç üretebilmesi için toplumun,

[701] Çıdam ve diğerleri, "Gelenek ile Gelecek Arasında Eleştirel Teori", s. 16.
[702] Çıdam ve diğerleri, "Gelenek ile Gelecek Arasında Eleştirel Teori", s. 16.

toplumsal kurum ve pratiklerin öngörülebilir ve arzulanabilir düzeyde bir rasyonalite ürettiğine dair bir ön-kabul söz konusudur. Böylesi bir kabul, daha önce de değindiğimiz üzere "metafizik tını" adını verebileceğimiz zorunlu bir kabuldür; zorunludur zira aksi taktirde Eleştirel Teori işlevsiz hale gelmekte, içkin eleştiri yöntemi temellerini açıklayamaz bir yapıya bürünmektedir. Bu bağlamda Honneth'in bir toplumsal ve politik teorisyen olarak özgünlüğü ve önemi öncelikli olarak onun bir toplumsal eylem ve mücadele teorisi geliştirerek Eleştirel Teori'nin özgürleşimci saikini kurtarma çabasında ortaya çıkar.

Honneth bu çabasıyla aynı zamanda insanın ahlaki ediminin eleştirel teorisini de geliştirmiş olur. Honneth'in teorisinin diğer bir önemli yönü ise tüm toplumsal mücadele ve çatışmaların temelinde tanınma mücadelesinin bulunduğu bir teorik yaklaşımı geliştirmesidir. Honneth'in erken dönem tanınma teorisi, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde geliştirdiği tanınma teorisinden ziyade 1801-1806 Jena felsefesinin, özellikle de 1802-1803 *Etik Yaşam Sistemi*'nin ortaya koyduğu içgörülerin geliştirilmesi ve rekonstrüksiyonuyla temellenir. Dolayısıyla Honneth'in Hobbes ile başlatılan ve sözleşmeyle bireylerin atomistik bencilliklerinin yasalarla dizginlendiği bir toplum anlayışının ötesine geçen bir toplum felsefesi inşa etme amacıyla çıktığı bu yolda, Hegel'in Jena dönemi metinlerinden yola çıkmakla birlikte onun metafizik yönlerini Mead ve Winnicott'ın psikanalitik teorilerinden ikame ederek tanınma teorisi başlığı altında yeni bir eleştirel toplum teorisi yaratmayı hedeflemiştir. Honneth, Hegel'in sistemine dair daha sonraki çalışmalarını toplumsal çatışmaların gerçek somut ahlaki yapısını yok sayarak spekülatif idealizme ve metafizik düşünüme yakınlaştığı için eleştirmiş olsa da[703]; özellikle *Özgürlüğün Hukuku* ile Honneth, Hegel'e ve en azından toplumun belirli bir rasyonaliteye sahip olup özgürlüğü tercih ettiği noktasında, metafiziğe bir dönüş göstermiştir. Farr'a göre Honneth'in Hegel'e dönüşü, onun Marx'la, erken dönem Frankfurt Okulu'yla ve Habermas'ın erken dönem yazılarıyla yaşadığı sorunları aşmasını sağlamıştır. Bu dönüşle öncelikle Marx'ın ve erken dönem Frankfurt Okulu'nun insan eylemini ve etkileşimini emek ve kendini koruma bağlamına kısıtlayan çerçevesini aşar. Yine Hegel'e dönüşüyle Honneth, Habermas'ın teorik çerçevesinde karşı karşıya geldiği, norm yönelimli bir yaşam dünyası ile normdan bağımsız bir sistem arasındaki sorunlu

[703] Farr, "Honneth", s. 487.

sert ayrımın üstesinden gelir. Honneth, yaşam dünyasındaki tanınma mücadelelerinin özgürlüğü koruması gereken toplumsal ve politik kurumları doğurduğu için bu iki alanın birliğinin mümkün olduğunu gösterir.[704] Honneth'in geldiği noktada, Hegel ile kıyaslanamayacak ölçüde de olsa, metafizik bir yönelimden tam olarak kurtulamadığını iddia etmek mümkündür. Zira Eleştirel Teori'nin temellerinin atıldığı Horkheimer'ın kurucu metni "Geleneksel ve Eleştirel Teori"den, *Özgürlüğün Hukuku*'na değin normatif bir felsefe kurmak için gereken çaba, Honneth de dahil tüm eleştirel teorisyenleri, teorinin köklerinde yer alan Hegelci metafizik yapıya çekmektedir. Aksi taktirde normatif bir felsefe yapmak ve bağlamında çözüm arayan ve çözüm üreten bir toplum ve politika felsefesi üretmek mümkün görünmemektedir.

[704] Farr, "Honneth", s. 488.

KAYNAKÇA

Abromeit, John. **Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School**, Cambridge University Press, Cambridge; New York, 2011.

Adorno, Theodor W. **Minima Moralia: Reflections on a Damaged Life**, Çev. E. F. N. Jephcott, Verso, London; New York, 2005.

Adorno, Theodor W. **Prisms**, Çev. Samuel Weber, Shierry Weber, MIT Press, Cambridge, Mass, 1983.

Adorno, Theodor W. "Who's Afraid of the Ivory Tower? A Conversation with Theodor W. Adorno", Çev. Gerhard Richter, **Monatshefte**, Cilt: 94, Sayı: 1, 2002, ss. 10-23.

Alexander, Jefrrey C. ve Maria Pia Lara. "Honneth's New Critical Theory of Recognition," **New Left Review**, Cilt: 1, Sayı: 220, 1996, ss. 126-36.

Alexandra Twin. "Antitrust Laws: Keeping Healthy Competition in the Marketplace", **Investopedia**, https://www.investopedia.com/terms/a/antitrust.asp, (19.11.2020).

Allen, Danielle. "Law's Necessary Forcefulness: Ralph Ellison vs. Hannah Arendt on The Battle of Little Rock", **Oklahoma City University Law Review**, Cilt: 26, 2001, ss. 857-95.

Anderson, Joel. "Translator's Note", **The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts**, Polity Press, Cambridge, 1995, ss. viii-ix.

Appiah, Kwame Anthony."Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies And Social Reproduction", **Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition**, Ed. Amy Gutmann, Princeton University Press, Princeton, 1994, s. 149-164.

Armstrong, Chris ve Simon Thompson. "Parity of Participation and the Politics of Status", **European Journal Of Political Theory**, Cilt: 8, Sayı: 1, 2009, ss. 109-122.

Baehr, Peter. "The 'Iron Cage' and the 'Shell as Hard as Steel': Parsons, Weber, and the Stahlhartes Gehause Metaphor in the Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism", **History And Theory**, Cilt: 40, Sayı: 2, 2001, ss. 153-169.

Barker, Chris. **Cultural Studies: Theory and Practice**, SAGE Publications, London, 2003.

Pickett, Brent L. "Multiculturalism, Liberalism, And Philosophy", **Polity**, Cilt: 38, Sayı: 1, 2006, ss. 134-150.

Benhabib, Seyla. **Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics**, Polity Press, Cambridge, 2004.

Betts, J. Gordon, Peter Desaix, Eddy Johnson, Jody E. Jonson. **Anatomy and Physiology**, OpenStax, Texas, 2013.

Blackburn, Simon. **The Oxford Dictionary of Philosophy**, 2. Baskı, Oxford University Press, Oxford; New York, 2005.

Buchanan, Ian. "Horkheimer, Max", **Dictionary of Critical Theory**, Oxford University Press, London, 2018, s. 652.

Butler, Judith. **The Psychic Life of Power: Theories in Subjection**, Stanford University Press, Stanford, 1997.

Bohman, James, "Critical Theory", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, (Ed. Edward N. Zalta), https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/critical-theory/, (14.05.2021).

Calhoun, Craig ve Joseph Karaganis."Critical Theory", **Handbook of Social Theory**, Ed. George Ritzer, Barry Smart, Sage Publications, London, 2000, ss. 179-200.

Castoriadis, Cornelius. **Political and Social Writings. 1: 1946 - 1955: From the Critique of Bureaucracy to the Positive Content of Socialism**, Çev. David Ames Curtis, University. of Minnesota Press, Minneapolis, 1988.

Castoriadis, Cornelius. **The Imaginary Institution of Society**, Polity Press, Cambridge, UK, 1987.

Castoriadis, Cornelius. "The Logic of Magmas and the Question of Autonomy", **Philosophy & Social Criticism**, Cilt: 20, Sayı: 1-2, 1994, ss. 123-154.

Cavell, Stanley. **Disowning Knowledge: In Seven Plays of Shakespeare**, 2. Baskı, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Cavell, Stanley. **Must We Mean What We Say? A Book of Essays**, Cambridge University Press, New York, 2015.

Chodorow, Nancy Julia. "Beyond Drive Theory: Object Relations and the Limits of Radical Individualism", **Theory And Society**, Cilt: 14, Sayı: 3, 1985, ss. 271-319.

Conant, James. "On Bruns, on Cavell", **Critical Inquiry**, Cilt: 17, Sayı: 3, 1991, ss. 616-634.

Cooke, Maeve. "Between 'Objectivism' and 'Contextualism': The Normative Foundations of Social Philosophy", **Critical Horizons**, Cilt: 1, Sayı: 2, 2000, ss. 193-227.

Çıdam, Volkan. "Eleştirel Teorinin (Sol-) Hegelci Revizyonu: Axel Honneth ve Tanınma Kavramı", **Alacakaranlıkta Hegel'i Düşünmek: Eleştiri, Özgürlük, Toplumsal Ontoloji**, Ed. Kurtul Gülenç, Özgür Emrah Gürel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2021, ss. 222-246.

Çıdam, Volkan. "Gelenek ile Gelecek Arasında Eleştirel Teori", **Cogito: Eleştiri Zamanı**, Sayı: 100, 2020, ss. 10-41.

Daly, Glyn. "Marxism", **The Routledge Companion to Critical Theory**, Ed. Paul Wake, Simon Malpas, Taylor & Francis, London; New York, 2006, ss. 28-42.

Davis, Madeleine. "New Left", **Encyclopedia Britannica**, https://www.britannica.com/topic/New-Left, (19.11.2020).

De Souza, Luiz Gustavo Da Cunha. "From Reciprocal Recognition to a Society that is Properly 'Social': On Axel Honneth's Recent Work", **Civitas - Revista De Ciências Sociais**, Cilt: 17, Sayı: 3, 2017, s. 98.

Dictionary.Com, "Monograph", **www.dictionary.com**, https://www.dictionary.com/browse/monograph, (26.11.2020).

Merriem-Webster Dictionary, "Planned Economy", **Merriem-Webster Dictionary**, https://www.merriam-webster.com/dictionary/planned+economy, (25.10.2021).

Engels, Friedrich. **Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy**, Çev. Paul Taylor, Progress Publishers, 1994.

"False Consciousness | Definition, Examples, & Facts", **Encyclopedia Britannica**, https://www.britannica.com/topic/false-consciousness, (27.10.2021).

Farr, Arnold. "Herbert Marcuse", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/marcuse/, (29.06.2021).

Farr, Arnold L. "Honneth, Axel", **Encyclopedia of Global Justice**, Ed. Deen K. Chatterjee, Springer Netherlands, Dordrecht, 2011, ss. 486-489.

Feinberg, Joel. "The Nature and Value of Rights", **Rights, Justice, and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy**, Princeton University Press, Princeton, 2016, ss. 143-155.

Fleming, Ted. "Reclaiming the Emancipatory Potential of Adult Education: Honneth's Critical Theory and the Struggle for Recognition", **European Journal for Research on the Education and Learning of Adults**, Cilt: 7, Sayı: 1, 2016, ss. 13-24.

Foucault, Michel. **The Politics of Truth**, Ed. Sylvère Lotringer, Çev. Lysa Hochroth, Catherine Porter, Semiotext(e), Los Angeles, 2007.

Fraser, Nancy. **Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition**, Routledge,Taylor & Francis Group, New York London, 1997.

Fraser, Nancy. "Recognition or Redistribution? A Critical Reading of Iris Young's Justice and the Politics of Difference*", **Journal of Political Philosophy**, Cilt: 3, Sayı: 2, 1995, ss. 166-80.

Fraser, Nancy. "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation", **The Tanner Lectures on Human Values**, Ed. Grethe B. Peterson, University of Utah Press, Salt Lake City, 1998.

Fraser, Nancy, Axel Honneth. **Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange**, Çev. Joel Golb, James Ingram, Chiristiana Wilke, Verso, London; New York, 2003.

Freud, Sigmund, **Civilization and Its Discontents**, Çev. Joan Starchey, W. W. Norton, New York, 1961.

Freyenhagen, Fabian. "Honneth on Social Pathologies: A Critique", **Critical Horizons**, Cilt: 16, 2015 ss. 131-152.

Geuss, Raymond. **Eleştirel Teori: Habermas ve Frankfurt Okulu**, Çev. Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2002.

Gordon, Peter E., Espen Hammer ve Axel Honneth, (ed.). "Introduction", **The Routledge Companion to the Frankfurt School**, Routledge, New York, 2018, ss. xiv-xx.

Gülenç, Kurtul. **Frankfurt Okulu: Eleştiri, Toplum ve Bilim**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015.

Gülenç, Kurtul. "Herbert Marcuse'de Yeni Bir Praksis Teorisinin İmkânı Olarak Yaşam, Ontoloji ve Tarihsellik Tartışması", **Alacakaranlıkta Hegel'i Düşünmek: Eleştiri, Özgürlük, Toplumsal Ontoloji**, Ed. Kurtul Gülenç, Özgür Emrah Gürel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2021, ss.38-93.

Gülenç, Kurtul. **Marksizmde Ahlak Tartışmaları: Adalet, Özgürlük, Mutluluk**, Tekin Yayınevi, İstanbul, 2016.

Habermas, Jürgen. **Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays**, MIT Press, Cambridge, 1992.

Habermas, Jürgen. **Theory and Practice**, Çev. John Viertel, Beacon Press, Boston, 1973.

Hamari, Juho, Mimmi Sjöklint ve Antti Ukkonen. “The Sharing Economy: Why People Participate in Collaborative Consumption”, **Journal of the Association for Information Science and Technology**, Cilt: 67, Sayı: 9, 2016, ss. 2047-2059.

Hardimon, Michael O. "Review of the Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts", tanıtım yazarı Axel Honneth, **The Journal of Philosophy**, Cilt: 94, Sayı: 1, 1997, ss. 46-54.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. **Hegel’s Philosophy of Mind**, Ed. M. J. Inwood, Çev. Arnold V. Miller, William Wallace, Clarendon Press; Oxford University Press, Oxford: New York, 2010.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1991.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. **Phenomenology of Spirit**, Çev. A. V. Miller, Oxford University Press, Oxford, 1977.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. **Philosophy of Right**, Çev. S. W. Dyde, Dover Publications, New York, 2005.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. **The Difference Between Fichte’s and Schelling’s System of Philosophy**, Çev. Walter Cerf, State University of New York Press, Albany, 1977.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. **Tinin Görüngübilimi**, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2014.

Heidegren, Carl-Göran.“Recognition and Social Theory”, **Acta Sociologica**, Cilt: 47, Sayı: 4, 2004, ss. 365-73.

Hirschman, Albert O. **Shifting Involvements: Private Interest and Public Action**, Princeton University Press, Princeton, 1982.

Hockenbury, Don H., Sandra E. Hockenbury. **Psychology**, 6. Baskı, Worth Publishers, New York, 2013.

Honneth, Axel. "A Social Pathology of Reason: On the Intellectual Legacy of Critical Theory", **The Cambridge Companion to Critical Theory**, Ed. Fred Rush, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, ss. 336-360.

Honneth, Axel. "Afterword to the Second German Edition (1988)", **The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory**, Çev. Kenneth Baynes, MIT Press, Boston, 1991, ss. xiii-xxxiii.

Honneth, Axel. **Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory**, Polity Press, Cambridge, 2007.

Honneth, Axel. **Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life**, Çev. Joseph Ganahl, Polity Press, Cambridge, 2013.

Honneth, Axel. "Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions", **Inquiry**, Cilt: 45, Sayı: 4, 2002, ss. 499-519.

Honneth, Axel. "Moral Development and Social Struggle: Hegel's Early Social-Philosophical Doctrines", **Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment**, Ed. Axel Honneth vd., Çev. Barbara Fultner, Studies in Contemporary German Social Thought, MIT Press, Cambridge, Mass, 1992, ss. 197-218.

Honneth, Axel. **Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory**, Çev. James Ingram, Columbia University Press, New York, 2009.

Honneth, Axel. “Pathologies of the Social: The Past and Present of Social Philosophy”, **Handbook of Critical Theory**, Çev. James Swindal, Ed. David M. Rasmussen, Blackwell, Oxford, 1996, ss. 369-99.

Honneth, Axel. “Reconstructive Social Critique with a Genealogical Reservation: On The Idea of Critique in the Frankfurt School”, **Graduate Faculty Philosophy Journal**, Cilt: 22, Sayı: 2, 2000, ss. 3-12.

Honneth, Axel. “Rejoinder”, **Critical Horizons**, Cilt: 16, Sayı: 2, 2015, ss. 204-26.

Honneth, Axel. “Rescuing the Revolution with an Ontology: On Cornelius Castoriadis’ Theory of Society”, **Thesis Eleven**, Cilt: 14, Sayı: 1, 1986, ss. 62-78.

Honneth, Axel. **Tanınma Uğruna Mücadele: Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine**, Çev. Özgür Aktok, İthaki, İstanbul, 2016.

Honneth, Axel. **The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory**, Çev. Kenneth Baynes, MIT Press, Boston, 1991.

Honneth, Axel. “The Diseases Of Society: Approaching a Nearly Impossible Concept”, **Social Research**, Cilt: 81, Sayı: 3, 2014, ss. 683-703.

Honneth, Axel. **The Pathologies of Individual Freedom: Hegel’s Social Theory**, Çev. Ladislaus Löb, Princeton University Press, Princeton; Oxford, 2010.

Honneth, Axel. **The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts**, Çev. Joel Anderson, Polity Press, Cambridge, 1995.

Honneth, Axel, Joseph Ganahl. **The I in We: Studies in the Theory of Recognition**, Polity Press, Cambridge, 2012.

Honneth, Axel, Avishai Margalit."Recognition", **Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes**, Cilt: 75, 2001, ss. 111-139.

Horkheimer, Max, **Critical Theory: Selected Essays**, çev. Matthew J. O'Connell, Seabury Press, New York, 1992.

Horkheimer, Max. "The State of Contemporary Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research", **Critical Theory and Society: A Reader**, Ed. Stephen Eric Bronner, Douglas Kellner, Routledge, London; New York, 1989, ss. 25-36.

Horkheimer, Max ve Theodor W. Adorno. **Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments**, Çev. Edmund Jephcott, Ed. Gunzelin Schmid Noerr, Stanford University Press, Stanford, 2002.

Orhan Koçak. "Horkheimer ve Frankfurt Okulu", Max Horkheimer, **Akıl Tutulması**, Çev. Orhan Koçak, Metis yay, İstanbul, 2004.

Horstmann, Rolf-Peter. "Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770–1831)", **Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy**, Çev. Jane Michael-Rushmer, Ed. Edward Craig, Routledge, London; New York, 2000, ss. 336-337.

Hudson, Barbara. "Book Review: The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens, Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange", **Theoretical Criminology**, Cilt: 10, Sayı: 3, 2006, ss. 397-401.

Hull, Clark L. **A Behavior System: An Introduction to Behavior Theory Concerning the Individual Organism**, Yale University Press, New Haven, 1952.

Hull, Clark L. **Principles of Behavior: An Introduction to Behavior Theory**, Appleton-Century-Crofts, New York, 1943.

Ikäheimo, Heikki. "On the Genus and Species of Recognition", **Inquiry**, Cilt: 45, Sayı: 4, 2002, ss. 447-62.

Ikäheimo, Heikki ve Arto Laitinen. "Analyzing Recognition: Identification, Acknowledgement, and Recognitive Attitudes towards Persons", **Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory**, Ed. Bert van den Brink ve David Owen, Cambridge University Press, Cambridge; New York, 2007, ss. 33-56.

Ikäheimo, Heikki ve Arto Laitinen (ed.). "Recognition and Social Ontology: An Introduction", **Recognition and Social Ontology**, Brill, Leiden; Boston, 2011, ss. 1-24.

Iser, Mattias. "Recognition", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Edward N. Zalta, https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/recognition/, (17.11.2020).

Joas, Hans. **The Genesis of Values**, University of Chicago Press, Chicago, 2000.

Jütten, Timo. "Is the Market a Sphere of Social Freedom?", **Critical Horizons**, Cilt: 16, Sayı: 2, 2015, ss. 187-203.

Jütten, Timo. "The Theory of Recognition in the Frankfurt School", **The Routledge Companion to the Frankfurt School**, Ed. Peter E. Gordon, Espen Hammer, Axel Honneth, Routledge, New York, 2018, ss. 82-94.

Kant, Immanuel. **Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals**, Bobbs-Merill, Indianapolis, 1785.

Kautzer, Chad."Review: Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life", **Theoria**, Cilt: 61, Sayı: 140, 2014.

Kılıçaslan, Eyüp Ali. "Felsefe: Alacakaranlıkta Minerva Baykuşu'nun Uçuşu mu? Şafakta Horoz Ötüşü mü? Athena Kartalı'nın Güneşi Arayışı mı? Ya da Hegelci Okul İçindeki Bölünme Üzerine", **Bruno Bauer ve Karl Marx: Bruno Bauer'in Marx'ın Düşüncesi Üzerindeki Etkisi**, Nota Bene, Ankara, 2012, ss. 9-116.

Kojève, Alexandre, Raymond Queneau. **Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit**, Cornell University Press, Ithaca, 1980.

Kuhn, Thomas S. **The Structure of Scientific Revolutions**, 3. Baskı, University of Chicago Press, Chicago, 1996.

Laitinen, Arto. "Axel Honneth: Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life. Translated By Joseph Ganahl. (New York: Columbia University Press, 2014, pp. 412.)", **The Review of Politics**, Cilt: 77, Sayı: 2, 2015, ss. 327-330.

Macdonald, Bradley J."Traditional and Critical Theory Today: Toward a Critical Political Science", **New Political Science**, Cilt: 39, Sayı: 4, 2017, s. 511-522.

Mansbridge, Jane ve Katherine Flaster. "The Cultural Politics of Everyday Discourse: The Case of 'Male Chauvinist'", **Critical Sociology**, Cilt: 33, Sayı: 4, 2007, ss. 627-660.

Marcuse, Herbert. **Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud**, Beacon Press, Boston, 1955.

Markell, Patchen. **Bound by Recognition**, Princeton University Press, Princeton, 2003.

Marshall, Thomas Humphrey. **Citizenship and Social Class**, Pluto, London, 1950.

Marx, Karl. **Early Writings**, Çev. Rodney Livingstone, Gregor Benton, Penguin, London, 1992.

Marx, Karl ve Friedrich Engels. **The German Ideology: Including Theses on Feuerbach and Introduction to the Critique of Political Economy**, Prometheus Books, Amherst, 1998.

Marx, Karl, Ben Fowkes ve David Fernbach. **Capital: A Critique of Political Economy**, Penguin Books, New Left Review, London; New York, 1981.

McCarthy, Thomas. **Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory**, MIT Press, Cambridge, Mass., 1995.

McCormack, Thelma. "Review of the Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts", **The Canadian Journal Of Sociology**, Cilt: 22, Sayı: 1, 1997, ss. 134-136.

McNay, Lois. "Social Freedom And Progress in the Family: Reflections on Care, Gender and Inequality", **Critical Horizons**, Cilt: 16, Sayı: 2, 2015, ss. 170-186.

McNeill, David N. "Social Freedom and Self-Actualization: 'Normative Reconstruction' as a Theory of Justice", **Critical Horizons**, Cilt: 16, Sayı: 2, 2015, ss. 153-169.

Mead, George Herbert. **Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist**, Ed. Charles W. Morris, University of Chicago Press, Chicago, 1985.

Morris, Charles W., "Introduction", George Herbert Mead, **Mind, Self, And Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist**, Ed. Charles W. Morris., University of Chicago Press, Chicago, 1985.

Morrow, Raymond A. ve David D. Brown. **Critical Theory and Methodology**, Sage Publications, California, 1994.

Münch, Richard. "Estate-Based Society", **Religion Past and Present**, Brill https://referenceworks.brillonline.com/entries/religion-past-and-present/estate-based-society-SIM_124960, (01.04.2011).

Neuhouser, Frederick. **Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom**, Harvard University Press, Harvard, 2009.

Pinkard, Terry P. **Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason**, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1996.

Pippin, Robert B."What is the Question for Which Hegel's Theory of Recognition is the Answer?", **European Journal of Philosophy**, Cilt: 8, Sayı: 2, 2000, ss. 155-172.

Pitkin, Hanna Fenichel. **Fortune is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli**, University of California Press, Berkeley, 1984.

IfS, "Prof. Dr. Axel Honneth, Institut Für Sozialforschung An Der Johann Wolfgang Goethe-Universität", **IfS**, http://www.ifs.uni-frankfurt.de/mitarbeiter_in/axel-honneth/, (04.12.2020).

Rajhman, John, Michel Foucault. "Introduction", **The Politics of Truth**, Ed. Sylvère Lotringer, Çev. Lysa Hochroth, Catherine Porter, Semiotext(e) Foreign Agents Series, Semiotext(e), Los Angeles, CA, 2007, ss. 9-27.

Rauch, Leo."Introduction: On Hegel's Concept of Spirit", **Hegel and the Human Spirit: A Translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-6) With Commentary**, Çev. Leo Rauch, Wayne State University Press, Detroit, 1983, ss. 15-82.

Rauch, Leo. "Preface", **Hegel and the Human Spirit: A Translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-6) With Commentary**, Çev. Leo Rauch, Wayne State University Press, Detroit, 1983, ss. 9-14.

Ricœur, Paul. **The Course of Recognition**, Çev. David Pellauer, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 2005.

Roberts, Neil. "Review: Recognition, Power, and Agency: The Recent Contributions of Axel Honneth to Critical Theory", **Political Theory**, Cilt: 37, Sayı: 2, 2009, ss. 296-309.

Rosengren, Mats. "The Magma of Imaginary Politics: Eight Theses", **Art Monitor**, Cilt: 5, Sayı: 10, 2008, ss. 13-118.

Rush, Fred, (ed.). "Chronology", **The Cambridge Companion to Critical Theory**, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, ss. xiii-xv.

Rush, Fred, (ed.). **The Cambridge Companion to Critical Theory**, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Schaub, Jörg. "Misdevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory", **Critical Horizons**, Cilt: 16, Sayı: 2, 2015, ss. 107-30.

Sembou, E. "Hegel's Idea of a 'Struggle for Recognition': The Phenomenology of Spirit", **History of Political Thought**, Cilt: 24, Sayı: 2, 2003, ss. 262-81.

Siep, Ludwig. **Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Unters. zu Hegels Jenaer Philosophie d. Geistes**, Alber, Freiburg [Breisgau]; München, 1979.

Stahl, Titus."What is Immanent Critique?", **SSRN Electronic Journal**, 2013.

"Symbolic Interactionism Theory & Examples - Simply Psychology", https://www.simplypsychology.org/symbolic-interaction-theory.html, (10.11.2021).

Taylor, Charles. **The Ethics of Authenticity**, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1992.

Taylor, Charles. "The Politics of Recognition", **Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition**, Ed. Amy Gutmann, Princeton University Press, Princeton, 1992, ss. 25-74.

Encyclopedia Britannica."Gestapo", **Encyclopedia Britannica**, https://www.britannica.com/topic/Gestapo, (19.11.2020).

Encyclopedia Britannica. "Office of Strategic Services", **Encyclopedia Britannica**, https://www.britannica.com/topic/Office-of-Strategic-Services, (19.11.2020).

Encyclopedia Britannica. "Students for a Democratic Society", **Encyclopedia Britannica**, https://www.britannica.com/topic/Students-for-a-Democratic-Society, (19.11.2020).

"The Lectures - The Tanner Lectures on Human Values - The University of Utah", https://tannerlectures.utah.edu/overview/lectures.php, (23.06.2021).

Thomas, Nigel. "Love, Rights and Solidarity: Studying Children's Participation Using Honneth's Theory of Recognition", **Childhood**, Cilt: 19, Sayı: 4, 2012, ss. 453-466.

Thompson, Fred. "Fordism, Post-Fordism, and the Flexible System of Production", http://www.willamette.edu/~fthompso/MgmtCon/Fordism_&_Postfordism.html, (26.06.2021).

Thompson, Simon. "Honneth, Axel (1948–)", **International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences**, Ed. James D. Wright, Elsevier, Oxford, ss. 175-180.

Thompson, Simon ve Majid Yar, (ed.). **The Politics of Misrecognition**, Ashgate, Aldershot, 2011.

Tocqueville, Alexis D. **Democracy in America**, Library of America, New York, 2004.

Tully, James. **Public Philosophy in a New Key: Volume 1, Democracy and Civic Freedom**, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

Tully, James. "Struggles over Recognition and Distribution", **Constellations**, Cilt: 7, Sayı: 4, 2000, ss. 469-82.

Voice, Paul. "Nancy Fraser and Axel Honneth, Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange", **Politics and Ethics Review**, Cilt: 1, Sayı: 2, 2005, ss. 215-217.

Weber, Max. **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**, Routledge, London; New York, 2001.

West, David. **An Introduction to Continental Philosophy**, Polity Press, Cambridge, 1996.

Whitebook, Joel. **Perversion and Utopia: A Study in Psychoanalysis and Critical Theory**, MIT Press, Cambridge, Mass, 1995.

Williams, Robert R. **Hegel's Dialectic of Desire and Recognition: Texts and Commentary**, Ed. John O'Neill, University of California Press, Berkeley, 1997.

Williams, Robert R. **Recognition: Fichte and Hegel on the Other**, State University of New York Press, Albany, 1992.

Winnicott, Donald W. "The Theory of the Parent-Infant Relationship", **The International Journal of Psychoanalysis**, Cilt: 41, 1960, ss. 585-595.

Woodworth, Robert S. **Dynamic Psychology**, Columbia University Press, New York, 1918.

Woodworth, Robert S. **Psychology: A Study of Mental Life**, Holt, New York, 1921.

Yar, Majid. "Beyond Nancy Fraser's 'Perspectival Dualism'", **Economy and Society**, Cilt: 30, Sayı: 3, 2001, ss. 288-303.

Young, Iris Marion. **Justice and the Politics of Difference**, Princeton University Press, Princeton, 1990.

Zurn, Christopher. "Anthropology and Normativity: A Critique of Axel Honneth's 'Formal Conception of Ethical Life'", **Philosophy & Social Criticism**, Cilt: 26, Sayı: 1, 2000, ss. 115-24.

Zurn, Christopher. "Social Pathologies As Second-Order Disorders", **Axel Honneth: Critical Essays**, Ed. Danielle Petherbridge, Brill, Leiden, 2011, ss. 345-370.