

Evrensel Bir Adalet Teorisi Geliştirmek? Honneth'in *Freedom's Right* Adlı Eseri Örneğinde Metodolojiye Dair Bazı Düşünceler*

Muhammed İkbâl İmamoğlu**

Özet

Evrensel bir adalet teorisi geliştirebilmenin ne derece mümkün olduğuna dair yakın dönemde yaşanan tartışmalarda üç farklı tavrın ortaya çıktığı görülmektedir: Yerelcilik, evrenselcilik ve uzlaştırmacı tavır. Makalede, ilk iki tavrın temel iddialarına kısaca değinildikten sonra, ağırlıklı olarak uzlaştırmacı tavır üzerinde durulacak ve bu tavrı benimsemenin ne tür bir araştırma metodunun da benimsenmesini gerektirdiği gösterilmeye çalışılacaktır. Bu metod, ahlâk ve adaletle ilgili konularda araştırma yaparken, hem “içeriye” hem de “dışarıya” bakılması gerektiğini söyler. Yani, (1) kendi ait olduğumuz çevreyi şekillendiren ahlâk ve adalet anlayışlarının neler olduğuna dair bilincimiz, felsefi, tarihsel, kültürel, bağlam odaklı, psikolojik, ampirik ve kurumsal araştırmalar yapılmak suretiyle güçlendirilmelidir. (2) Bu anlayışların evrensel değerlerle ne derece uyum içerisinde olduğunu tesbit edebilmek için eleştirel bir gözle kültürlerarası karşılaştırmalar yapılmalıdır. Bu meyanda, kanaatimizce bu metodolojik yaklaşım tarzının izlerini taşıyan bazı eserler tanıtılacaktır. Ardından, bu tarzın uygulamaya nasıl aktarılabileceğini daha yakından gösterebilmek amacıyla, Axel Honneth'in *Freedom's Right* adlı kitabı örnek metin olarak incelenecektir. Sonuç bölümünde ise, Honneth'in eserinde bu tarzı ne oranda benimsediği değerlendirildikten sonra, eserin Türkiye'de hukuk felsefesi, sosyolojisi

* Bu makalenin 2. ve 3. bölümlerinin bir kısmı daha önce yayınlanmıştır. Bkz. *Divân. Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi (Siyaset Felsefesinde Yeni Arayışlar II)* 35, (2013/2).

** Doktora öğrencisi, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg Hukuk Fakültesi.
E-posta: m.ikbal.imamoglu@alumni.uni-heidelberg.de.

ve tarihi alanlarında yapılacak olan çalışmalar açısından önemine değinilecektir.

Anahtar kelimeler: İnsan hakları, küreselleşme, modernizm, komüniteryanizm, Avrupa Birliği, Frankfurt Okulu, Hegel, kapitalizm, hukuk tarihi, disiplinlerarası alışmalar.

Abstract

Developing a Universal Theory of Justice? Some Methodological Considerations Using the Example of Honneth’s “Freedom’s Right”

There are three main approaches in the controversy about the possibility of developing a universal theory of justice: particularism, universalism and the mediating approach which is called contextualist universalism. In this article, I summarize the particularist and universalist approaches and then I concentrate on the contextualist universalism. I want to explain the investigation method which the contextualist universalism prefers. This method tries to link looking “inward” and “outward” with each other; namely (1) sharpening understanding of conceptions of morality and justice which form our community by means of philosophical, historical, cultural, contextual, psychological, empirical and institutional inquiry, and (2) critical analysis of these conceptions with regard to their compatibility with universal values by means of intercultural comparisons. In this spirit I call attention to some works in which I see reflections of this methodological approach. Then I focus on a representative work, namely on Axel Honneth’s “Freedom’s Right”, in order to show how this approach can be applied. In the conclusion, to what extent Honneth fulfills the requirements of this approach is evaluated and, the importance of his work for researches on the philosophy, sociology and history of law in Turkey is explained.

Key words: Human rights, globalization, modernism, communitarianism, European Union, The Frankfurt School, Hegel, capitalism, history of law, interdisciplinary studies.

Giriş: Yerellik ile Evrensellik Arasında Adalet Anlayışı

Dünya düzeninin anayasal bir çerçeve içine oturtulmasına yönelik olarak uluslararası siyaset ve hukuk sahalarında İkinci Dünya Savaşı sonrasında yaşanan gelişmeler¹, insan haklarının evrensel geçerlilik iddiasının mahiyetine ve sınırlarına dair önemli bir tartışmayı başlattı.² 80’li yıllarda başlayan bu tartışma, Avrupa’nın bütünleşmesi sürecinin bir “Avrupa Anayasası” hazırlanması suretiyle taçlandırılması gerektiği fikrinin 21. yüzyılın başlarında üye ülkelerin kamuoyunda genel kabul görmesiyle birlikte, küresel açıdan bakıldığında yerel, fakat ulus-devlet penceresinden bakıldığında nisbeten evrensel bir proje olan Avrupa Birliği’nin felsefî ve bilimsel temellerinin atılması, sosyal, siyasî ve hukukî kurumlarının oluşturulması sürecinde merkezî öneme sahip bir gündem maddesi hâline geldi.³ İnsan hakları bahsini de kuşatacak şekilde, fakat onu aşan daha soyut bir ifadeyle söylemek gerekirse, tartışmanın merkezinde, toplumsal hayata yön veren anlayış, uygulama ve kurumların adalete uygunluklarının sorgulanması esnasında hangi kıstaslara müracaat edilebileceği ve bunların nasıl bir yöntem kullanarak tesbit edilebileceği sorusu yer almaktadır.

Bu soru etrafında yürütülen tartışmalarda, temelde *yerelcilik* (*particularism*⁴) ve *evrenselcilik* (*universalism*) olarak adlandırılan iki

¹ Stolleis’a göre, kamu hukukçularını önümüzdeki dönemde de yerleşik paradigmaların temelden sorgulanmasını gerektirecek olan yerel ve küresel anlamda ciddi sorunlar beklemektedir. Bu sorunların neler olduğuna dair genel bir değerlendirme için bkz. Michael Stolleis, **Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Staats- und Verwaltungswissenschaft in West und Ost 1945-1990** [Almanya’da Kamu Hukuku’nun Tarihi. 1945-1990 Yılları Arasında Batı ve Doğu Almanya’da Devlet ve İdare Bilimi] Verlag C. H. Beck: München, 2012, 4. cilt, s. 658-676.

² Krş. Michael Stolleis, **Öffentliches Recht in Deutschland. Eine Einführung in seine Geschichte. s. 16.-21. Jahrhundert** [Almanya’da Kamu Hukuku. Tarihiine Giriş. 16. ve 21. Yüzyıllar Arası] Verlag C. H. Beck: München, 2014, s. 207.

³ Bkz. Muhammed İkbâl İmamoğlu, “Değer Yargıları Bağlamında Avrupa Kimliği”, **Erciyes Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, Cilt III/1, 2008,147-159. Avrupa Kimliği’ni oluşturan unsurların neler olduğu/olması gerektiği meselesiyle ilgili önemli bir makale için bkz. Armin von Bogdandy, “The European constitution and European identity: Text and subtext of the Treaty establishing a Constitution for Europa”, **International Journal of Constitutional Law**, Volume 3, Numbers 2&3: Special Issue, 2005, s. 295-315.

⁴ Literatürde kullanılan *contextualism* ve *culturalism* kavramları da benzer bir tavra işaret etmektedir. Schmidt’e göre *particularism*, kendi içerisinde bütünlük arz etmeyen,

ana tavrın birbirleriyle rekabet hâlinde oldukları, üçüncü bir tavrın (*uzlaştırmacı tavır*) ise bunların arasını bulmaya çalıştığı dikkati çekmektedir.⁵ Bu üç tavrın iddialarını kısaca şu şekilde özetlemek mümkündür:

Yerelcilere göre, insanoğlunun benlik algısı, ahlâk ve adalete dair tasavvurları, “olması gereken”e yönelik olarak akıl yürütebilme kabiliyeti, ait olduğu çevre ve gelenek içerisinde biçimlenir. Bu yüzden ahlâk ve hukukla ilgili tüm kurallar belirli bir kültürel bağlamın mahsulüdür. Farklı kültürler arasında ahlâk ve adalet noktainazarından karşılaştırmalar yapmak mümkünse de, karşılaştırma neticesinde varılan sonuçlar yine yerel olacaktır; yani karşılaştırmayı yapanın ait olduğu kültürün etkisi altında şekillenecektir. Zira farklı kültürleri aşan rasyonellik ölçüleri yoktur. Dolayısıyla evrensel bir ahlâk ve adalet teorisinin geliştirilebilmesi mümkün değildir. Evrensellikten belki ancak ortak kültüre ve geleneğe sahip olan toplumlar açısından nisbî anlamda bahsedilebilir.

Adaletin tam anlamıyla tesis edilebilmesi, ancak kişilerin tüm varlıklarıyla bir bütün olarak algılanıp, kendi özel şartlarının icaplarına göre muamele görmeleri hâlinde mümkündür. Bu yüzden toplumsal hayatın üzerinde inşa edileceği adalet ölçüleri, soyut aklî ve ahlâkî

derin yorum farkları olan muhtelif teorilerden oluşan bir tavrın adıdır. Thomas Schmidt, “*Universalismus/Partikularismus*”, **Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie** [*Siyaset Felsefesi ve Toplum Felsefesi Elkitabı*] içinde, Stefan Gosepath, Wilfried Hinsch, Beate Rössler (ed.), Berlin: De Gruyter, 2008, c. 2, s. 1372.

⁵ Rainer Forst, “*Kommunitarismus*”, **Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie** [*Siyaset Felsefesi ve Toplum Felsefesi Elkitabı*] içinde, c. 1, s. 634. Schmidt’e göre, yerelciler ile evrenselciler arasındaki tartışma temelde toplumsal hayatın üzerine inşa edileceği kural ve değerlerin müşahhas birey ve grupların kendi özel şartlarından ne derece soyutlanarak tesbit edilmesi gerektiği meselesiyle ilgili olduğundan dolayı, aslında ahlâk ve siyaset felsefesinin kendisi kadar eskidir. Fakat bu tartışma, özellikle liberalizm ile komüniteryanizm arasında yakın dönemde cereyan eden tartışma bağlamında yeni bir yüzle tekrar karşımıza çıkmaktadır. Schmidt, “*Universalismus/Partikularismus*”, s. 1372 vd. Bu meyanda krş. Arslan Topakkaya, “*Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles-Platon Karşılaştırması*”, **Fİlsf (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)**, 6 (2008 Güz), s. 36, 40. Yakın dönemdeki tartışmaların eleştirel bir değerlendirmesi için bkz. Rainer Forst, **Contexts of Justice. Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism**, çev. John M. M. Farrell, Berkeley: University of California Press, 2002), s. 154-229. Ayrıca krş. Muhammed İkbâl İmamoğlu, “*Liberal Komüniteryanizmde İnsan, Toplum ve Devlet*”, **Dİvân. Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi (Siyaset Felsefesinde Yeni Arayışlar I)** 34, 2013/1, s. 116-126.

ilkelerden ziyade somut tarihsel tecrübeler, teamüllere, kurulu düzene, tevarüs eden anlayış ve yaşantı tarzlarına atıfla temellendirilmelidir.⁶

Evenselcilere göre ise adalet, yalnızca farklı kültürleri, anlayış ve yaşantı tarzlarını kuşatabilen ve ortak bir noktada buluşturabilen ilkeler eliyle tesis edilebilir. Bu ilkelerin, bireylerin, aidiyet çevrelerinin⁷ ve toplumların kendilerine has şartlarından bağımsız olarak, herkes tarafından kabul edilebilecek şekilde tesbiti mümkündür. Bunu tarafsız bir şekilde yapabilmek için, insanların yalnızca akıl sahibi, özgür ve eşit bireyler olduklarını kabul etmek⁸ ve onlar arasında sosyal farklılaşmalara sebep olan millî, dinî ve kültürel aidiyete dair hususlardan soyutlanarak düşünmek gerekir.⁹

Bu iki tavidan hiçbirisinin sağlıklı bir ahlâk ve adalet düşüncesinin geliştirilebilmesi için tek başına yeterli olmadığını söyleyen *uzlaştırmacı tavr* (*contextualist universalism*¹⁰), yerelcilik ve evrenselcilik arasında makul bir dengeyi kurulması gerektiğini savunur.¹¹ Bu görüşe göre, adaleti yalnızca yerel ölçekte tesis etmenin

⁶ Krş. Alasdair MacIntyre, **Whose Justice? Which Rationality?** Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.

⁷ *Gemeinschaft* kavramının neden “cemaat” değil de “aidiyet çevresi” şeklinde tercüme edilmesi gerektiğine dair bkz. İmamoğlu, “*Liberal Komüniteryanizmde İnsan, Toplum ve Devlet*”, s. 99 dn. 1.

⁸ Kirste’ye göre, insanın “özgürce eylemde bulunma potansiyeline sahip bir varlık” olduğu fikrini (*Menschenwürde*) esas almak ve bu fikri diyalektik bir şekilde açmak suretiyle insan haklarını felsefî açıdan temellendirmek mümkündür. Fakat bu fikir üzerinden, yalnızca haklar sınırlandırılırken *kesinlikle ihlal edilmemesi gereken asgarî sınır* belirlenebilir; hakların somut içeriğinin ne olması gerektiği ise ancak *kısmen* teşhis edilebilir. Bkz. Stephan Kirste, “**Das Fundament der Menschenrechte**” [“İnsan Haklarının Temeli”], *Der Staat* 52 (1) 2013: s. 138 vd.

⁹ Krş. John Rawls, **A Theory of Justice**, Cambridge: Belknap Press, 1971.

¹⁰ Forst, kendisinin de taraftar olduğu uzlaştırmacı tavrı bu şekilde isimlendirmektedir. Bkz. Rainer Forst, **Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus** Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1996, s. 258. Bu eser, Forst’un Jürgen Habermas’ın danışmanlığında yazmış olduğu doktora tezidir. İngilizcesi için bkz. Rainer Forst, *Contexts of Justice*.

¹¹ Philip Selznick, **The Moral Commonwealth. Social Theory and the Promise of Community**, Berkeley: University of California Press, 1992, s. 392. Ayrıca bkz. Michael Walzer, **Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad**, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002. (Bu atıf Forst’tan alınmıştır. Bkz. “*Kommunitarismus*”, s. 634.) Uzlaştırmacı tavrın uluslararası siyaset ve ekonomi alanlarındaki görünümüne dair bkz. Sadık Ünay, **Kalkınmacı Modernlik. Küresel Ekonomi Politik ve Türkiye**, İstanbul: Küre Yayınları, 2013, s. 89 vd.; Eduard Jordaan, “*Dialogic Cosmopolitanism and Global Justice*”, **International Studies Review**, 11, 2009, s. 736-748.

yeterli olacağını düşünmek, yerel olana atıfla çizilen sınırların dışarısında kaldıkları kabul edilen kişilere karşı haksız muamelelerin yapılmasına neden olabilir. Ayrıca gerek devralınan tarihî ve toplumsal mirasın geliştirilebilmesi, değişen şartlara uygun bir şekilde yorumlanabilmesi¹², gerekse insan ve toplum hayatını gerçekten tahrip eden, ahlâken körelmeye neden olan yerel anlayış, uygulama ve kurumların eleştirilebilmesi için evrensel değerlere ihtiyaç vardır.¹³ Buna karşılık insanoğlu ortak tarih, kültür, örf ve âdetler etrafında oluşmuş bulunan yerel düzene, soyut aklı mülâhazalara binaen getirilen düzen tekliflerine nisbetle daha fazla itibar eder. Çünkü yerel düzen, bireysel ve toplumsal ilişkilere öngörülebilir bir hareket alanı çizmek, keyfiliği sınırlandırmak, müşterek hafızanın ve “biz” algısının sürekliliğini korumak suretiyle insanlara yaslanabilecekleri bir dayanak noktası sunar. Bu yüzden, evrensel olduğu öne sürülen adalet ilkelerinin her hâlükârda ilgili toplumun tarihsel birikimi ve toplumsal tecrübeleri ile irtibatının tesis edilmesi ve bunlara atıfla meşruiyetlerinin gösterilmesi gerekir.¹⁴

Uzlaştırmacı tavra göre, evrensel bir ahlâk ve adalet anlayışından bahsetmek ancak sınırlı bir şekilde mümkün olabilir. Evrensel ilkeler, yalnızca “asgarî” seviyeyi (*ethical minimum*¹⁵) tayin etmelidir; toplumların kendi birikimlerini, benlik algılarını, yerel uygulama ve kurumlarını göz önünde bulundurmalarına engel olmayan, içerisi farklı şekillerde doldurulmaya müsait olan genel bir çerçeve sunmalıdır.¹⁶

¹² Bkz. Philip Selznick, **The Moral Commonwealth. Social Theory and the Promise of Community**, Berkeley: University of California Press, 1992, s. 196.

¹³ Selznick’e göre, bu sebeplere binaen ve evrensel değerlere atıfla bir kültürü eleştirebilmek için illâki o kültüre mensup olmak şart değildir. Krş. **The Moral Commonwealth**, s. 115 vd., 205.

¹⁴ Bkz. Philip Selznick, **The Moral Commonwealth. Social Theory and the Promise of Community**, Berkeley: University of California Press, 1992, s. 197, 398.

¹⁵ A.g.e. s. 199.

¹⁶ Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit*, s. 258. 1999-2011 yılları arasında Alman Anayasa Mahkemesi’nde yargıç olarak görev yapmış olan ve konservatif yazarlardan sayılan Di Fabio’ya göre, eşitlik ilkesine ve ayrımcılık yasağına dair konularda Avrupa Birliği düzenlemeleri, milletlerarası sözleşmeler ve uluslararası mahkemeler, yerel kültürlerle ve ulus-devletlerin kendi şartlarına atıf yapmaktan mümkün merteye kaçınmak suretiyle eşitlik ilkesi ile ayrımcılık yasağının herhangi bir tartışmaya mahal vermeden katı bir şekilde uygulanmasını sağlamaya çalışmaktadırlar. Bu tavır, ulus-devletlerin kendi içlerinde toplumsal uyumu sağlamak noktasında geliştirmiş olageldikleri farklı siyaset tarzlarını göz ardı etmekte, devletin toplumu bir arada tutma amacına yönelik olarak verebileceği teşviklerin gayrimeşru ilan edilmesine sebep olmakta ve nihayetinde toplumsal parçalanmayla mücadele esnasında ulus-devletlerin elini

Evrensel bir ahlâk ve adalet anlayışı geliştirmenin amacı, farklı toplumsal anlayışları yeknesaklaştırmak, onların ahlâk ve adalet anlayışlarını bertaraf etmek olamaz. Bu yüzden evrensel ilkeler, ancak yerel anlayışların kendilerini desteklemediği noktalarda devreye girmelidir.¹⁷

Neticede uzlaştırmacı tavır, hem yerel olanın sınırlarının evrensel olanı da hesaba katarak sağlıklı bir şekilde çizilmesi, hem de yerel ölçekteki tarihsel, toplumsal ve kültürel birikimin sunduğu verilerin evrensel ahlâk ve adalet anlayışının gelişmesine katkıda bulunacak şekilde işlenmesi gerektiğini söylemektedir.¹⁸ Bu ise ona göre ancak şu iki adımın atılmasıyla mümkün olabilir:¹⁹ (1) *Kendine/İçeride dönüş*: Kendi ait olduğumuz çevreyi şekillendiren ahlâk ve adalet anlayışlarının neler olduğuna dair bilincimiz, felsefî, tarihsel, kültürel, psikolojik ve ampirik araştırmalar ilgili bağlam ve kurumların kendilerine has şartlarını gözetenerek yapılmak suretiyle²⁰ güçlendirilmelidir. Bu aşamada, yerel tecrübeler, yerleşik anlayış ve uygulamalar ile kurumsal yapılar iyice anlaşılmalı, bunların üzerinde durduğu ahlâkî zemin ve kaideler ortaya çıkarılmalıdır (“*social science as moral inquiry*”²¹). Sonrasında, uygulama, kural ve kurumların ahlâk ve adaletin tesisine hizmet eden bir yapı kazanabilmeleri için içerisinde hareket etmeleri gereken dairenin sınırları çizilmelidir. (2) *Âleme/Dışarıya dönüş*: Bu aşamada, yerel anlayış, uygulama, kural ve kurumların evrensel değerlerle ne derece uyum içerisinde olduğunu tesbit edebilmek için eleştirel bir gözle kültürlerarası karşılaştırmalar yapılmalıdır.²² Şayet bu karşılaştırmalar neticesinde

zayıflatmaktadır. Bu olumsuz gidişatın önüne geçmenin çaresi, ulus-devletlere kendi toplumsal bütünlüklerini sağlamak noktasında serbestçe tasarruf edebilecekleri alanların tanınması ve bu sayede onlara kendi tarihsel birikimlerini, geleneklerini ve kendilerine has çözüm yöntemlerini ortaya koyabilme fırsatının verilmesidir. Krş. Udo Di Fabio, **Gewissen, Glaube, Religion. Wandelt sich die Religionsfreiheit?** [*Vicdan, İnanç, Din. Din Özgürlüğünün (Mahiyeti) mi Değişiyor?*] Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2012, s. 32.

¹⁷ Forst, **Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus** Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1996, s. 325 vd.

¹⁸ Philip Selznick, **The Moral Commonwealth. Social Theory and the Promise of Community**, Berkeley: University of California Press, 1992, s. 399.

¹⁹ A.g.e., s. 400.

²⁰ Krş. Philip Selznick, **A Humanist Science. Values and Ideals in Social Inquiry**, Stanford: Stanford University Press, 2008, s. 69 vd.

²¹ Bkz. A.g.e. s. 45-127.

²² Bu noktada, Frankfurt'ta bulunan Max-Planck Avrupa Hukuk Tarihi Enstitüsü'nün hâlihazırdaki yöneticisi olan Thomas Duve'un Avrupa-merkezci hukuk tarihi yazımına

getirdiği eleştiriyi hatırlamakta fayda vardır. Zira Duve’a göre, bugüne kadar Avrupalı pek çok yazar tarafından evrensel olduğu öne sürülmüş bulunan hukuk ve adalet anlayışlarının önemli bir kısmı, aslında gerçek anlamda evrenselci bir bakış açısıyla değil, Avrupa-merkezci bir bakış açısıyla (*Eurocentrism*), Avrupa’nın kendi yerel birikim ve tecrübelerinden yola çıkılarak geliştirilmiştir. Hâlbuki Avrupa’nın tarih boyunca, özellikle de sömürgecilik dönemi ve sonrasında etkileşim içine girmiş olduğu kültür havzaları ve ülkeler bünyesinde Avrupa’da geliştirilen adalet söylemlerinin inandırıcılığını önemli ölçüde zedeleyen eleştirel bir bakış açısı gelişmiştir. Duve, *post-colonial studies* sahasında ve ağırlıklı olarak Latin Amerika ülkelerinde yapılan araştırmalar üzerinden geliştirilen bu eleştirilerin uluslararası literatürde artık göz ardı edilemez bir hacme ulaştığına, bu literatürle yüzleşmekten kaçınmaya devam edilmesi hâlinde, Avrupa’da geliştirilen adalet söylemlerinin evrensel kabul görmesi ihtimalinin oldukça azalacağına, dolayısıyla Avrupa’nın tarihi yazılırken bu eleştirileri de hesaba katmanın zorunlu olduğuna dikkati çekmektedir. Bkz. Thomas Duve, *European Legal History – Global Perspectives. Working Paper for the Colloquium “European Normativity – Global Historical Perspectives”*, Max-Planck-Institute, September, 2nd - 4nd, 2013, Max-Planck-Institute for European Legal History. Research Paper Series, No. 2013-06. Bu makalenin dipnotlu ve daha kapsamlı hâli için bkz. Thomas Duve, “*Von der Europäischen Rechtsgeschichte zu einer Rechtsgeschichte Europas in globalhistorischer Perspektive*” [“Avrupa Hukuk Tarihi [Fikrinden], Dünya Tarihi Perspektifinden Avrupa’da Hukukun Tarihi [Fikrine Geçiş]”, **Legal History. Journal of the Max Planck Institute for European Legal History** 20, 2012, s. 18-71. (Bu makalenin sonunda, konu etrafındaki tartışmalarla ilgili olarak zengin bir kaynak listesi verilmiştir.) Duve’un bu eleştirisini şu gözle okumak gerekmektedir: Bugün Avrupa Birliği, tam anlamıyla küresel bir aktör hâline gelebilmek için tüm insanlığa hitap edebilen, merkezinde ekonomik ve siyasî çıkarbirliğinden ziyade ortak değerler ile toplumsal tecrübelerle yapılan vurgunun yer aldığı bir düzen fikri geliştirmeye çalışmaktadır. Önceki dönemde gerek ulus-devletler, gerekse Avrupa Birliği bünyesinde ekonomik, siyasî ve hukukî bütünleşmenin sağlanması noktasında önemli faydalar sağlamış olan ulus-devlet ve Avrupa-merkezilik paradigmatları, coğrafi sınırların geçişkenliğinin artmasına neden olan küreselleşme sürecinin başlamasıyla birlikte bilimsel ve siyasî ufku daraltan paradigmatlar hâline gelmiştir. O yüzden artık bunların aşılması gerekmektedir. Nitekim Bogdandy de, Avrupa’nın bugün oluşturmaya çalıştığı “biz” algısının ortak bir tarih anlatısı ile desteklenmesinin çok önemli olduğunu, bunun ise ancak Avrupalı ulus-devletler tarafından kendi yerel bakış açıları ve ihtiyaçları doğrultusunda oluşturulmuş bulunan muhtelif biz algılarını birbirlerine bağlayabilen kuşatıcı bir anlatının (a “great narrative”) kurgulanabilmesiyle mümkün olabileceğini, o nedenle bugüne kadar ulus-devlet paradigması üzerinden okunagelmış olan tarihsel malzemenin yeni bir gözle tekrar yorumlanması gerektiğini söylemektedir. Bkz. Bogdandy, “**The European constitution and European identity: Text and subtext of the Treaty establishing a Constitution for Europa**”, s. 299 vd. Burada Duve’un eleştirisine ilâveten söylenmesi gerekir ki, bugün Avrupa Hukuk Tarihi yazımında nasıl çözüleceği henüz belirsiz olan diğer bir husus da, İspanya, Portekiz, Güney İtalya ve Sicilya’daki Arap-İslam ve Doğu Avrupa ile Balkanlar’daki Osmanlı mirasının nasıl değerlendirilmesi gerektiği meselesidir. Zira Hattenhauer’a göre, her ne kadar Avrupa, özellikle İspanya/Endülüs ve Sicilya üzerinden gelen Arap-İslam mirasına hukuk alanında da çok şeyler borçlu ise de, bu

bunlardan bazılarının evrensel olabileceğine dair bir kanaat uyanırsa, o zaman farklı toplumların da bunların evrenselliği üzerinde hemfikir olmalarını sağlamaya ve bu suretle evrensel ahlâkın ve adaletin gelişmesine katkıda bulunmaya çalışmak gerekir. Bu ise, farklı kültürlerle saygı göstermenin evrensel bir değer olarak benimsenmesini, onların birikimlerine açık ve onlarla alışveriş hâlinde olmayı gerektirir.²³

Uzlaştırmacı tavra göre, her ne kadar farklı toplumların gelenek ve tecrübelerinin tek bir ahlâk ve adalet anlayışına indirgenmesi mümkün değilse de, yakından incelendiğinde bunların herbirisinin özünde bir takım evrensel değerlerin yer aldığı, fakat bu değerlerin yerel şartlar doğrultusunda yorumlanmakta olduğu görülecektir.²⁴ Ayrıca muhtelif kültürlerden insanların ciddi haksızlıklarla karşı karşıya

mesele bahis konusu yapılmamakta ve araştırılmamaktadır. Bkz. Hans Hattenhauer, **Europäische Rechtsgeschichte** [*Avrupa Hukuk Tarihi*], 4. bsk., Heidelberg: C. H. Müller Verlag, 2004, s. 193 vd. Krş. Cemal Bâli Akal, **Modern Devletin Doğuşu. İspanyol Altın Çağı**, 4. bsk., Ankara: Dost Kitabevi, 2010. Stolleis da, Avrupa Hukuk Tarihi'nin arzu edilen şekilde gelişebilmesi için Doğu ve Güneydoğu Avrupa'daki Osmanlı Hukuk Tarihi'nin de Avrupa Hukuk Tarihi yazımına dâhil edilmesi gerektiğini, fakat bu sahanın bugüne kadar çok fazla ihmal edilmiş olduğunu belirtmektedir. Krş. Michael Stolleis, **Rechtsgeschichte schreiben. Rekonstruktion, Erzählung, Fiktion?** [*Hukukun Tarihini Yazmak. Yeniden İnşa, Anlatı, Kurgu?*] Basel: Schwabe Verlag, 2008, s. 47. (Bu makale tarafımızdan tercüme edilmiş olup, yakında Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları dergisinde yayınlanacaktır.) Fuat Sezgin'e göre, Arap-İslam bilimlerinin Avrupa'daki resepsiyonu ve özümsemesi süreci, yüzlerce yıl sürmüş olan "devasa bir kompleks"tir. Bu sürecin tarihî gerçekleri yansıtacak şekilde tam ve adil bir sunumunun yapılabilmesi için daha çok uzun bir zamanın geçmesi gerekmektedir (s. 82). Zira bu konudaki araştırmalar henüz başlangıç aşamasındadır (s. 85). Bugüne kadar yapılan araştırmalarda ulaşılan sonuçlar, Avrupa-merkezci bakış açısının da tesiriyle bilim adamlarının çoğunluğu tarafından takip edilmemekte ve dikkate alınmamaktadır. (s. 113, 162). Bkz. Fuat Sezgin, **İslam'da Bilim ve Teknik. 1. Cilt: Arap-İslam Bilimleri Tarihine Giriş**, çev. Abdurrahman Aliy, Eckhard Neubauer, 2. bsk., İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008). Arap-İslam bilimlerinin Avrupa'ya aktarılması sürecinin hangi şahıslar, eserler, kurumlar ve şehirler üzerinden ne surette vuku bulduğuna dair ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Aynı eser, s. 85-167.

²³ Forst, **Kontexte der Gerechtigkeit**, s. 325 vd. Jordaen, bu vurgusu sebebiyle uzlaştırmacı tavrı "*dialogic cosmopolitanism*" şeklinde isimlendirmektedir. Fakat ona göre, uzlaştırmacı tavrın Fred Dallmayr, Andrew Linklater ve Richard Shapcott tarafından geliştirilen yorumları, kendi geleneğini sorgulamayı ilkesel olarak reddeden toplumlar ile aşırı fakir toplumları dışlamaktadır. Bkz. Jordaen, s. 745 vd.

²⁴ Michael Walzer, "*Two Kinds of Universalism*", **The Tanner Lectures on Human Values XI** içinde, Grethe B. Peterson, Ronald M. Dworkin, Michael Walzer (ed.), Salt Lake City: University of Utah Press, 1990, I. Bölüm, s. 13. (Bu atf Forst'tan alınmıştır. Bkz. *Kontexte der Gerechtigkeit*, s. 259.)

kaldıklarında benzer tepkiler gösterdikleri fark edilecektir ki, bu tepkilerin de yine belirli evrensel değerlerden beslendiği söylenebilir. Bu yüzden, “çok” miktarda farklı yerel gelenek ve tecrübenin incelenmesi suretiyle “az” miktarda da olsa evrensel ilke ve değerlere ulaşmak mümkündür.²⁵

Uzlaştırıcı tavrın bu iki adımdan herbirisinin gerekli olduğunu ve yekdiğeri ile takviye edilmediği müddetçe eksik kalacağını, yerel olan ile evrensel olanın buluşturulmasının ancak çok boyutlu ve mukayeseli bir yaklaşım tarzının benimsenmesi hâlinde mümkün olabileceğini ortaya koyması, birçok disiplinin yöntem ve verilerini birbirleriyle irtibatlandırmak²⁶ ve farklı toplumların gelenek ve tecrübelerini karşılaştırmak suretiyle kuşatıcı bir ahlâk ve adalet anlayışı geliştirmeye çalışan bilimsel araştırmaların sayısının giderek artmasına yol açtı. Bu istikamette olmak üzere, uzlaştırıcı tavrı felsefî ve sosyolojik anlamda temellendiren²⁷ önemli yazarlardan birisi olan *Philip Selznick*, 11 sene

²⁵ Bkz. Michael Walzer, “*Moral Minimalism*”, **From the Twilight of Probability: Ethics and Politics** içinde, William R. Shea, Antonio Spadafora (ed.), Canton, MA: Science History Publications, 1992). (Bu atıf Forst’tan alınmıştır. Bkz. *Kontexte der Gerechtigkeit*, s. 261.) Forst’a göre ise, ampirik ve tarihsel veriler üzerinden ancak sınırlı bir normatif otorite tesis edilebilir. O yüzden, bu tür verilere müracaat etmeksizin, soyut düşünce yoluyla da evrensel ahlâkın “asgarî” seviyesini gösteren ilkeleri tesbit etmeye çalışmak gerekir. Bkz. Rainer Forst, “*The Basic Right to Justification: Toward a Constructivist Conception of Human Rights*”, **The Right to Justification. Elements of a Constructivist Theory of Justice** içinde, Rainer Forst, New York: Columbia University Press, 2012). (Bu atıf Forst’tan alınmıştır. Bkz. “Kommunitarismus”, s. 634.) KIRSTE’YE GÖRE, *tarih-eksenli* yaklaşım tarzının insan haklarının temellendirilmesi ve bunlara dair farkındalığın güçlendirilmesi noktasındaki katkısı büyüktür. Fakat tarihe atıfla insan hakları sağlam bir şekilde temellendirilemez. Çünkü tarihsel malzeme bize kesin ve bütünlük arz eden veriler sunmaz. Bu verilerin belirli bir zaviyeden değerlendirilip tasnif edilebilmesi için, önce insan haklarının hakikatine dair bir hissin ve sistematik bir izahın olması gerekir. Ayrıca bu yaklaşım tarzıyla, henüz tarihe mâl olmamış, yani oluşum aşamasında bulunan hakların tam anlamıyla farkına varılması da mümkün değildir. KIRSTE, “Das Fundament der Menschenrechte” [“İnsan Haklarının Temeli”], s. 125 vd. KIRSTE bu makalesinde, insan haklarını temellendirmek üzere kullanılan *tarih-eksenli*, *antropoloji-eksenli*, *pozitif hukuk-eksenli* ve *müzakere-eksenli* yaklaşım tarzlarını eleştirdikten sonra *özgürlük-eksenli* yaklaşım tarzını benimsemektedir.

²⁶ Ayrıca bkz. Arnd Pollmann, Georg Lohmann (ed.), **Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch** [İnsan Hakları. Disiplinlerarası Elkitabı] Stuttgart: Verlag J. B. Metzler, 2012).

²⁷ Krş. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 142-154, 214-233 ve Selznick, *A Humanist Science*.

emek vererek hazırladığı²⁸ *The Moral Commonwealth* adlı temel eserinde, öncelikli olarak modern Batılı toplumlar için, kendisinin “liberal komüniteryanizm” ismini verdiği bir meşruiyet teorisi geliştirdi.²⁹ Bu teorisini ise, felsefe, sosyoloji, hukuk, tarih, siyaset bilimi, ekonomi, antropoloji ve psikoloji alanlarında yaptığı okumalar neticesinde tesbit ettiği temel ilkelerden oluşan bir ahlâkî ilkeler manzumesi üzerine inşa etti.³⁰ Selznick, her ne kadar bu okumaları esnasında daha ziyade Aydınlanma sonrası Batı düşüncesi üzerine yoğunlaşmışsa da, bu ilkeleri keyfî olarak değil, bilakis ya tüm insanlarda ortak olan hisler, ihtiyaçlar ve kabiliyetleri ya da insan hayatını ve toplum düzenini tehdit eden ve fakat sürekli karşılaşılan sorunları çözmek üzere insanoğlunun tarih boyunca geliştirdiği yöntemleri göz önünde bulundurarak tesbit ettiğini söylemektedir.³¹ Fakat ona göre bu ilkeler, somut olayda nasıl davranılması gerektiğini söyleyecek, ahlâkî uyumsuzlukları en başından kesin şekilde çözecek bir mahiyette değildir. Aksine zamanın ve mekânın şartlarına, kültürel ortama, kişilerin şahsî bakış açısı, tecrübe ve birikimlerine göre çeşitli şekillerde yorumlanmaya ve uygulamaya aktarılmaya müsaittirler.³² Bu yüzden o, yerel kültürleri ve müşahhas aidiyet çevrelerini, kendilerine has anlayış tarzları ve uygulamalar ile bu soyut ilkeleri yüzleştirmeye ve böylelikle bu ilkelerin içerik olarak zenginleştirilmesine, imkânlarının, sınırlarının ve layıkıyla hayata geçirilebilmeleri için gerekli olan şartların ve araçların tesbit edilmesine katkıda bulunmaya davet etmektedir.³³

²⁸ Berkeley Law. Memorial Service, *Philip Selznick 1919-2010* (Berkeley, California: 2011), s. 7.

²⁹ Bkz. İmamoğlu, “Liberal Komüniteryanizmde İnsan, Toplum ve Devlet”.

³⁰ Bu ilkelerin *kamusal ve kurumsal ahlâka dair* olanlarından bazıları şunlardır: Toplumsal ve siyasi düzen tarafından bireyler, müşahhas fertler olarak görülmelidir ve doğrudan muhatap alınmalıdır (s. 198); toplumsal kurumlar ve aidiyet çevreleri kendileri için “ahlâkî bir karakter” (*moral character*) geliştirmeli, karar ve eylemlerini onların bu karaktere dair olumlu veya olumsuz sonuçlarına bakarak değerlendirmelidir (s. 35); siyaset ve hukuk geliştirilirken, insan ve toplum hayatının kuvvetli ve kırılğan, sağlıklı ve arızalı olduğu noktaların farkında olunmalıdır (s. 38). Bkz. Selznick, *The Moral Commonwealth*. (Parantez içerisindeki sayfa numaraları bu esere aittir.) Selznick’in tesbit ettiği diğer bazı ilkeler için bkz. İmamoğlu, “Liberal Komüniteryanizmde İnsan, Toplum ve Devlet”, s. 104 dn. 12.

³¹ Krş. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 97 vd.

³² Krş. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 88.

³³ Selznick, kendi insan anlayışını geliştirirken tasvip edici bir tarzda Budizm ile, hukuk anlayışını geliştirirken ise eleştirel bir tarzda Yahudi Hukuku ve İslam Hukuku

Frankfurt Okulu'nun hâlihazırdaki temsilcilerinden sayılan ve Almanya'da bugün siyaset felsefesi alanındaki önemli isimlerden birisi olan *Rainer Forst* ise, Frankfurt Üniversitesi Felsefe ve Tarih Bilimleri Bölümü'nde hazırladığı doçentlik tezinde³⁴, Antik Yunan'dan bugüne, özellikle Batı Avrupa coğrafyasında “tolerans” kavramının farklı tarihsel dönemlerde nasıl anlaşılıp uygulandığını, siyasî ve sosyal tarih ile ahlâk, siyaset ve toplum düşüncesi tarihini birbirleriyle irtibatlandırarak gösterdikten sonra, bugünün dünyasında evrensel kabule mazhar olabilecek bir “tolerans” anlayışının nasıl bir mahiyet arz etmesi gerektiğini ortaya koymaya çalıştı.

Almanya'da hukuk tarihi, özellikle de kamu hukukunun bilim tarihi alanında günümüzün önde gelen isimlerinden birisi sayılan ve Frankfurt'ta bulunan Max-Planck Avrupa Hukuk Tarihi Enstitüsü'nün (*Max-Planck-Institute for European Legal History*) 15 yıl yöneticiliğini yaptıktan sonra emekliye ayrılmış olan *Michael Stolleis* da, 25 senelik bir çalışmanın neticesinde³⁵, siyasî ve toplumsal tarih, düşünce tarihi, bilim tarihi, hukuk tarihi, siyaset ve hukuk felsefesi alanlarını birbirlerine bağlayan temel bir kaynak eser vücuda getirdi.³⁶ Stolleis bu

ile karşılaştırmalar yapmaktadır. Krş. Selznick, *The Moral Commonwealth*, s. 223 vd., 446 vd.

³⁴ Rainer Forst, **Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs** [*Çatışmada/Çatışan Tolerans. Tartışmalı Bir Kavramın Tarihi, Mahiyeti ve Bugünü*] Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag, 2003). Eserin İngilizcesi için bkz. **Toleration in Conflict: Past and Present**, çev. Ciaran Cronin, Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

³⁵ Michael Stolleis, **Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Staats- und Verwaltungswissenschaft in West und Ost 1945-1990** [*Almanya'da Kamu Hukuku'nun Tarihi. 1945-1990 Yılları Arasında Batı ve Doğu Almanya'da Devlet ve İdare Bilimi*], s. 678.

³⁶ Bkz. Michael Stolleis, **Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland** [*Almanya'da Kamu Hukuku'nun Tarihi*] München: Verlag C. H. Beck, 1. cilt 1988 , 2. bsk. 2012, 2. cilt 1992, 3. cilt 1999, 4. cilt 2012. 2. cildin İngilizcesi için bkz. *Public Law in Germany 1800-1914* (çev. Pamela Biel, Berghahn Books: New York, Oxford, 2001). 3. cildin İngilizcesi için bkz. **A History of Public Law in Germany 1914-1945**, (çev. Thomas Dunlap, Oxford: Oxford University Press, 2004). Yaklaşık 2000 sayfalık bir hacme ulaşan 4 ciltlik bu eser, yazar tarafından konuya giriş mahiyetinde olmak üzere şu kitapta özetlenmiştir: *Öffentliches Recht in Deutschland. Eine Einführung in seine Geschichte. 16.-21. Jahrhundert* [*Almanya'da Kamu Hukuku. Tarihin Giriş. 16. ve 21. Yüzyıllar Arası*] (Verlag C. H. Beck: München, 2014). Yazarın “göz” metaforu üzerinden sanat, kültür, siyaset ve hukuk alanlarında felsefeyi ve tarihi birbirine bağlayarak Avrupa'da Antik Yunan'dan bugüne adalet, kanun, hukuk ve devlete dair ne tür anlayışların taraftar bulduğunu gösterdiği önemli bir çalışması için bkz. **Yasanın Gözü. Bir Metaforun Tarihi**, çev. Arif Çağlar, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2010).

eserinde, anayasa hukuku, idare hukuku ve devletler genel hukuku ile sosyal güvenlik hukuku sahalarında 16. yüzyıldan 20. yüzyılın ortasına kadar yaşanan farklı dönemlerde Almanya’da hangi hukuk, devlet ve meşruiyet anlayışlarının ne oranda rağbet gördüğünü, bunların birbirleriyle nasıl bir etkileşim ve rekabet ilişkisi içerisinde olduklarını, nasıl kurumsallaştıklarını, değişen şartlara ne türden tepkiler gösterdiklerini ve aynı tarihsel dönemde diğer Batılı ülkelerde temsil edilmekte olan muhtelif anlayışlara nisbetle nerede durduklarını ortaya koydu.³⁷

Bu çalışmalar silsilesine eklenebilecek olan diğer bir eser ise, 2011 yılında Axel Honneth tarafından yazıldı.³⁸ Honneth, bünyesinde *Frankfurt Okulu*’nun kurumsallaştığı ve 1956-59 yılları arasında Jürgen Habermas’ın da üyesi bulunduğu *Institut für Sozialforschung*’un (Toplum Araştırmaları Enstitüsü) hâlihazırdaki yöneticisidir. Bu yüzden, kendisinin en yakın tarihli eseri olan bu kitap, Frankfurt Okulu’nun düşünce tarzının, gelişim sürecinin ve bugün geldiği noktanın anlaşılabilirliği için incelenmesi gereken metinlerden birisidir.³⁹

Bu makalede, önce Honneth’in eserinde geliştirdiği adalet teorisinin metodolojik ön kabullerine değinilecektir (2. bölüm). Ardından onun adalet anlayışının teorik çerçevesi ana hatlarıyla ortaya konulacak (3. bölüm) ve onun bireysel, toplumsal, iktisadî ve siyasî

³⁷ Ayrıca bkz. Klaus von Beyme, **Politische Theorien im Zeitalter der Ideologien. 1789-1945** [*İdeolojiler Çağında Siyaset Teorileri. 1789-1945*] Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 2002. Bu eserde, liberalizm, radikalizm, konservatizm, aşırı sağ, sosyalizm, anarşizm ve komünizmin 1789-1945 yılları arasındaki tarihsel gelişimi, Fransa, İngiltere, Almanya, İtalya, İspanya ve Rusya bağlamında incelenmektedir. Beyme’nin, Almanya’da 14. ve 20. yüzyıllar arasında ortaya çıkmış bulunan siyaset teorilerini tarihsel gelişimleriyle birlikte ele aldığı diğer bir eseri için bkz. *Geschichte der politischen Theorien in Deutschland 1300-2000* [*Almanya’da Siyaset Teorilerinin Tarihi 1300-2000*] (VS Verlag für Sozialwissenschaften: Wiesbaden, 2009).

³⁸ Axel Honneth, **Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit** [*Özgürlüğün Hakkı. Demokratik Bir Ahlak Düzeninin Taslağı*] Berlin: Suhrkamp Verlag, 2011. Eserin İngilizce tercümesi için bkz. **Freedom’s Right: The Social Foundations of Democratic Life**, New York: Columbia University Press, 2014. Makalede parantez içerisinde verilen sayfa numaraları eserin Almanca nüshasına aittir. Aşağıdaki dipnotlardan bazıları Honneth’in eserinden alınmıştır. Bunları, ilgili dipnotun sonunda yazarın isminin başharflerini parantez içerisinde vererek belirttik. Ayrıca Honneth’in atf yaptığı Almanca eserler içerisinde tercüme edilmiş olanların doğrudan Türkçe ya da İngilizce çevirilerinin künyelerini verdik.

³⁹ Eserin önemine işaret eden diğer bir husus da yayınlanmasının ardından üç yıl içerisinde İngilizce’ye tercüme edilmiş olmasıdır.

hayatta yaşanan tecrübelerin meşruiyetlerini ahlâk ve adalet penceresinden sorgulayabilmek için bu teorik çerçeveyi nasıl bir yöntem takip ederek işlevsel hâle getirdiği, kendisinin “*üretim-tüketim piyasası*” hakkındaki düşünceleri üzerinden gösterilecektir. (4. bölüm). Sonuç bölümünde ise, Honneth’in eserinde uzlaştırmacı tavrın öngördüğü metodolojik yaklaşım tarzını ne oranda benimsediği değerlendirildikten sonra, eserin Türkiye’de hukuk felsefesi, sosyolojisi ve tarihi alanlarında yapılacak olan çalışmalar açısından önemine işaret edilecektir.

Honneth’in Adalet Teorisinin Metodolojik Ön Kabulleri

Honneth eserine, siyaset felsefesinin metodolojik açıdan çoğunlukla kusurlu bir şekilde yapıldığı iddiasıyla başlamaktadır. Ona göre, düşünceyi toplumsal gerçekliklerden kopuk soyut kabuller üzerine inşa etmek, idealleri ön plana çıkartırken gerçekleri arka plana itmek, hatta bazılarının üzerini bilinçli olarak örtmek bugün siyaset felsefesi alanındaki çalışmalarda hâkim olan bir tutumdur ve günümüz toplum bilimlerinde neredeyse resmiyet kazanmıştır.⁴⁰ Bu tutum sebebiyle, felsefî ve ahlâkî düşünce ile toplumsal, ekonomik, siyasî ve hukukî süreçler arasındaki karşılıklı etkileşim ilişkisi gözden kaybolmaktadır.⁴¹ Böyle bir tutumun gelişmesinin baş sorumluları Kant’ın ve Locke’un çizgisini takip eden ekollerdir. Bu olumsuz gidişatı düzeltmenin ve bu düşünce tarzındaki arızaları tedavi etmenin yolu ise Hegel’den geçmektedir. Fakat talihsiz olan şudur ki, Hegel’in düşüncesi zaman içerisinde marksizm ve çeşitli ırkçı teoriler, özellikle de nasyonal sosyalizm tarafından suistimal edilmiş ve ciddi manada itibar kaybına uğramıştır.⁴² Neyse ki, son zamanlarda Kant ve Locke çizgisinin

⁴⁰ Axel Honneth, **Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit** [*Özgürlüğün Hakkı. Demokratik Bir Ahlâk Düzeninin Taslağı*] Berlin: Suhrkamp Verlag, 2011, s.25.

⁴¹ A.g.e. s. 14.

⁴² Her düşünürün, fikirlerinin nasıl yorumlanabileceğini belirli bir oranda kendisinin tayin ettiğini söyleyen Stolleis, bu durumdan biraz da Hegel’in şahsının sorumlu olduğunu iddia etmekte ve şu soruyu sormaktadır: Neden Hegel bu derece suistimal edilmiştir de bir başkası –örneğin Kant– edilmemiştir? Çünkü –Stolleis’a göre– onun düşünce sistemi ile kullandığı dilde muğlak ve karanlık kalan önemli noktalar vardır. Bu yüzden, onun düşüncesi üzerinden monarşizm, totalitarizm ve marksizmin olduğu gibi konservatizm ile liberalizmin de temellendirilmesi mümkündür. Tüm bu kapıların açık olması dolayısıyla, tarihsel süreç içerisinde, Hegel’den ilham alıyor olmalarına rağmen zıt fikirleri savunan birçok düşünce akımı ortaya çıkmıştır. Bu nedenle “Hegel’in aslında ne demek istediği” sorusu, daha o hayattayken tartışılmaya başlanmış olan ve tarihçileri bugün de meşgul etmeye devam eden bir sorudur. Bu tartışmada savunmacı bir tavır takınanlara göre ise, Hegel’in yanlış anlaşılması olmasının

arızalarını fark eden bazı yazarlar tarafından Hegelci düşünce yeniden canlandırılmaya çalışılmaktadır.⁴³

Honneth'e göre Hegel, düşüncesini içerisinde yaşadığı dönemin şartlarından yola çıkarak geliştirmiştir. Her ne kadar yazdıklarının çoğunda hâkim olan kanaat, insanlığın ahlâkî gelişim sürecinin modernleşme ve bireyselleşme ile birlikte nihai amacına ulaştığı ve bu yüzden sona erdiği yönünde olsa da, onun düşüncesi yine de zamandan ve mekândan bağımsız bir şekilde geçerli olmak iddiasında değildir; değişime ve yeniden yorumlanmaya açıktır. Bugün artık Hegel'in söylediklerinin üzerinden neredeyse iki yüzyıl geçmiştir. Modern insan ve toplum, onun hiç de tahmin etmediği şeyleri tecrübe etmiştir. Modernleşme ve bireyselleşme süreçleri, negatif ve refleksif özgürlük anlayışları öyle bazı dinamikleri harekete geçirmiştir ki, Hegel'in sağlam kalacağını ümit ettiği birçok toplumsal kurum zayıflamış, onun zamanında hâkim olan ve düşüncesine esas aldığı algılar tamamen değişmiştir. O nedenle Hegel'in yaklaşım tarzının güncellenmesi ve ele aldığı meselelerin onun düşüncesinin bu güncellenmiş hâli üzerinden yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir.⁴⁴

Honneth, eseriyle modernitenin gelişim sürecine damgasını vuran toplumsal gerilim ve kavgaları göstermek, son iki yüzyıllık Batı Avrupa tarihine yön vermiş bulunan, filozoflar, hukukçular, toplum teorisyenleri ile aktivistler tarafından uğrunda mücadeleler edilmiş⁴⁵ ve fakat sosyo-ontolojik ön kabulleri itibarıyla birbirinden farklı olan⁴⁶ özgürlük anlayışlarının hangi imkânları, tehditleri ve hastalıkları beraberlerinde getirdiklerini ortaya koymak suretiyle geleceğe ışık

sorumluları, sonraki nesiller, özellikle de onun düşüncelerini çarpıtan popülistler ile siyasetçilerdir. Bkz. Michael Stolleis, *Public Law in Germany 1800-1914*, s. 101 vd. Krş. Karl R. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları. Hegel, Marx ve Sonrası* (çev. Mete Tunçay, Harun Rızatepe, Liberte Yayınları: Ankara, 2008), c. II.

⁴³ Axel Honneth, **Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit** [*Özgürlüğün Hakkı. Demokratik Bir Ahlâk Düzeninin Taslağı*] Berlin: Suhrkamp Verlag, 2011, s. 14-16. Yazar bu bağlamda şu eserleri örnek göstermektedir: Michael Walzer, **Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality**, New York: Basic Books, 1983); David Miller, **Principles of Social Justice**, Cambridge: Harvard University Press, 1999); Alasdair MacIntyre, **Erdem Peşinde. Ahlâk Teorisi Üzerine Bir Çalışma**, çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

⁴⁴ Axel Honneth, **Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit** [*Özgürlüğün Hakkı. Demokratik Bir Ahlâk Düzeninin Taslağı*] Berlin: Suhrkamp Verlag, 2011, s. 116 vd.

⁴⁵ A.g.e. s. 41.

⁴⁶ A.g.e. s. 123.

tutmayı amaçlamaktadır.⁴⁷ Bu amaca binaen eser, modernitenin başlangıcından bu yana farklı özgürlük anlayışlarının ve bu anlayışların etkisiyle şekillenen davranış kuralları, uygulama ve kurumların birbirleriyle rekabet hâlinde olageldikleri tezini işlemek üzere kurgulanmıştır. Bu kurgunun içini doldurmak için yazar, disiplinlerarası bir yöntem takip etmektedir; tarih, sosyoloji, edebiyat, psikoloji, antropoloji, ekonomi, siyaset bilimi ve hukukun verilerine müracaat ederek,⁴⁸ Hegel, Marx, Durkheim, John Dewey ve Habermas'tan aldığı ilhamlarla marksizm, komüniteryanizm, konservatizm ve liberalizm ile diskurs teorisini harmanlayarak⁴⁹ kendi adalet anlayışını ve bu anlayışın taşıyıcı direği olan “sosyal özgürlük” fikrini geliştirmektedir. Geliştirdiği bu fikrin ahlâkî ve insanî açıdan olgunluğunu isbatlayabilmek için ise iki aşamalı bir strateji takip etmektedir. Birinci aşamada yazar, müşterek hayatı ortak bir biz-tasavvuru etrafında şekillendirebilmek için temel öneme sahip olduğunu düşündüğü özel, iktisadî ve siyasî hayat alanları bünyesinde insan ilişkilerinin Batı Avrupa toplumlarında Aydınlanma'dan bugüne hangi dönemlerde ne tür özgürlük anlayışlarının tesiri altında biçimlendiğini incelemektedir. Honneth bu aşamada, Hegel'in vaktinde teklif ettiği, fakat bugüne kadar ihmal edilmiş olan “sosyal özgürlük” anlayışının tüm bu zaman zarfında toplumsal süreçlere etki edecek bir rol oynayamamış olması sebebiyle modern Batılı toplumların ne kadar ağır bir bedel ödemek zorunda kaldıklarını gözler önüne sermeye çalışmaktadır. İkinci aşamada ise yazar, bu süreçleri başından itibaren “sosyal özgürlük” fikrini de hesaba

⁴⁷ A.g.e. s. 11.

⁴⁸ Honneth, teorisini bu şekilde bir yöntem takip ederek geliştirmesini kendisine şu eserlerin ilham ettiğini söylemektedir: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Outlines of the Philosophy of Right* (Oxford University Press: Oxford, 2008); Emile Durkheim, *Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral [Örfün ve Hukukun Fiziki. Ahlâk Sosyolojisi Dersleri]* (Suhrkamp Verlag: Frankfurt/M., 1999); MacIntyre, *Erdem Peşinde*; Avishai Margalit, *The Decent Society* (Harvard University Press: Cambridge, 1998).

⁴⁹ Her ne kadar Honneth bu düşünürleri/teorileri ortak bir ahlâk, adalet ve özgürlük fikri etrafında buluşturmaya çalışıyorsa da, onun geliştirdiği yaklaşım tarzı ile bu düşünürlerin/teorilerin en azından bazı yorumları/şubeleri arasında yer yer gerilimlerin ortaya çıkması muhtemel görünmektedir. Bu nedenle onun bu düşünürler/teoriler arasında fikir ayrılıklarına neden olan noktaları nasıl yorumladığının, bu yeni yorumunda hangisinin/hangilerinin etki alanını diğerleri aleyhine ne kadar genişlettiğinin, böyle bir telifi hangi düşünürün/teorinin nereye kadar tasvip edebileceğinin, somut meselelere dair getirdiği çözüm tekliflerinin bu düşünürlerin/teorilerin hangisinden ne derece ilham aldığı ve diğerleri zaviyesinden nasıl eleştirilebileceğinin üzerinde dikkatle durulması gerekmektedir.

katarak yeniden yorumlamaktadır. Bununla o, “sosyal özgürlük” fikri modern toplumun zihinsel ve kurumsal gelişimine şayet yeterince katkı yapabilmiş olsa idi, toplum, iktisat, siyaset ve hukuk tarihinin seyrinin nasıl daha ahlâkî ve adil bir görünüm kazanabilecek olduğunu gösterebilmeyi amaçlamaktadır.

Honneth, “tasvir edici” (*descriptive*) yöntem ile “kaide koyucu” (*normative*) yöntemi birleştirerek geliştirmiş olduğu teorisini, “*toplumu tahlil eden bir adalet teorisi*” (“*Eine Theorie der Gerechtigkeit als Gesellschaftsanalyse*”) diye isimlendirmektedir.⁵⁰ Ona göre, böyle bir teorinin geliştirilebilmesi için şu önermelerin doğruluklarının baştan kabul edilmesi gerekmektedir: (1) Toplumların hayatîyetlerini sürdürebilmeleri, sosyal yapıyı taşıyan ve toplumsal gidişatın istikametini belirleyen gayelere ve değerlere insanların hep birlikte yönelmeleri ile mümkündür. (2) Teori geliştirilirken her türlü gaye ve değer değil, yalnızca müşahhas toplumu ya da hayat alanını doğru bir şekilde kurgulamaya yardımcı olanların merkeze alınması gerekir. (3) Teori, toplum için en büyük öneme sahip olan hayat alanlarını ön plana çıkartmalıdır. (4) Müşahhas topluma ya da hayat alanına yön veren gaye ve değerler bu şekilde tesbit edildikten sonra, ilgili toplum ya da hayat alanının bugünkü durumu, bu gaye ve değerler eliyle bir eleştiriye tabi tutulmalı, bu gaye ve değerleri bugün ne oranda yaşatabildiği ve yaşatamıyorsa bunun sebeplerinin neler olduğu sorgulanmalıdır. Teorinin en nihayetinde yapması gereken ise, bu gaye ve değerleri günün şartları altında yaşatabilmesi için ilgili toplumun ya da hayat alanının yeniden nasıl anlaşılmasının ve yapılandırılmasının gerektiğini ortaya koymaktır (“*normative Rekonstruktion*”).⁵¹ Bu şekilde geliştirilmiş bir teori, meşruiyet kıstaslarını bazı soyut mülhazalara binaen değil, bizzat toplumun içerisinde farklı hayat alanları ve aidiyet çevreleri bünyesinde kurumsallaşmış olan fikir ve değerlerden türeterek elde ettiğinden dolayı, soyut teorilerin aşmakta en fazla zorlandıkları sorun olan ilkeler ve gerçeklik, “olan” ile “olması gereken” arasında ortaya çıkabilecek çelişki ve gerilimleri aşabilecek nitelikte olacaktır.⁵²

⁵⁰ Axel Honneth, **Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit** [*Özgürlüğün Hakkı. Demokratik Bir Ahlâk Düzeninin Taslağı*] Berlin: Suhrkamp Verlag, 2011, s. 18.

⁵¹ A.g.e. s. 18-21, 28-30.

⁵² A.g.e. s. 119 vd.

Adalet Teorilerinin Taşıyıcı Direği: Özgürlük Anlayışı

Honneth'in eseri, soyuttan somuta doğru ilerleyen üç ana bölümden oluşmaktadır. "Tarihin Güncellenmesi: Özgürlüğün Hakkı" başlıklı birinci bölümde yazar, modernitenin başlangıcından bugüne üç farklı özgürlük anlayışının birbirleriyle rekabet hâlinde olageldikleri, bunlardan, içerikleri ve vaat ettikleri itibarıyla aslında daha zayıf olan ilk ikisinin Batı Avrupa toplumlarında zaman içerisinde çeşitli şekillerde kurumsallaşmayı ve toplumsal dönüşümü yönlendirmeyi başarabilmiş olmalarına rağmen, içeriği ve vaatleri itibarıyla daha zengin ve güçlü olan üçüncüsünün maalesef bugüne kadar bu başarıyı gösterememiş olduğu iddiasını ortaya atmaktadır. Bu üç farklı özgürlük anlayışı şunlardır:

(1) Kişilere herhangi bir dış müdahaleye maruz kalmaksızın her türlü benmerkezci kararlarını hayata geçirebilecekleri bir alanın tanınması ve bu alana yapılan müdahalelerin gayrimeşru görülmesi gerektiğini söyleyen "*negatif özgürlük*" anlayışı ("*negative Freiheit*").⁵³ Bu anlayış, kişiden özgürlüğünü kullanırken hiçbir şekilde kendisi ve toplumla ilgili bir sorgulama ya da yüzleşme süreci içine girmesini beklemez.⁵⁴ İnsanı egoist bir varlık olarak görür.⁵⁵ Toplum sözleşmesi düşüncesi⁵⁶, varoluşçuluk⁵⁷ ve liberteryanizm⁵⁸ akımları bu anlayışın ürünüdür. Thomas Hobbes, Jean-Paul Sartre ve Robert Nozick tarafından temsil edilmiştir.⁵⁹

(2) "*Refleksif özgürlük*" ("*reflexive Freiheit*") anlayışına göre ise kişi, özgürlük hakkını belirli bir yönde kullanmaya karar vermeden önce, kararının kendi benlik algısıyla, toplumda yaşayan diğer insanların beklentileriyle ve evrensel ahlâk ilkeleriyle ne kadar uyumlu olduğunu gözden geçirmelidir. Kararlarını bunları yapmadan alan bir kişinin ahlâken kendisinin hür, kararlarının ise değerli olduğundan

⁵³ A.g.e. s. 47.

⁵⁴ A.g.e. s. 48.

⁵⁵ A.g.e. s. 55.

⁵⁶ A.g.e. s. 52-57, 103 vd., 104 vd.

⁵⁷ A.g.e. s. 47.

⁵⁸ A.g.e. s. 50.

⁵⁹ Bkz. Thomas Hobbes, **Leviathan**, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012); Jean-Paul Sartre, **Varlık ve Hiçlik. Fenomenolojik Ontoloji Denemesi**, çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, İstanbul: İthaki Yayınları, 2009.) içinde 4. kısım 1. bölüm; Robert Nozick, **Anarşi, Devlet ve Ütopya**, çev. Aışan Oktay, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2000). (A.H.)

bahsedilemez.⁶⁰ Bu anlayış, insanın toplumsal ve yardımlaşmaya açık bir varlık olduğu ön kabulünden hareket eder.⁶¹ Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant ve Johann Gottfried Herder bu anlayışın temsilcileridir. Lakin bu anlayış günümüze, Jean Piaget, Karl-Otto Apel ve Jürgen Habermas tarafından metafizik boyutları törpülenerek gelebilmiştir (s. 68-70).⁶² *Prosedüralizm*, bu özgürlük anlayışının ürünüdür (s. 73, 104).⁶³

(3) “*Sosyal özgürlük*” anlayışına (“*soziale Freiheit*”) göre kişinin gerçek anlamda özgür sayılabilmesi, onun kendi özgürlüğünü layıkıyla yaşayabilmesi için başkaları tarafından yapılması gereken şeylerin olduğu gibi, başkalarının özgürlüklerini layıkıyla yaşayabilmeleri için de kendisinin yapması gereken şeyler olduğunu idrak edebilmesine bağlıdır (s. 86). Kişide, ne zaman kendi düşünce ve hedeflerinin muhatapları tarafından da saygıdeğer görüldüğüne ve düşüncelerini hayata geçirebilmesi, hedeflerine ulaşabilmesi yönünde onların kendisini desteklediklerine dair olumlu bir kanaat hasıl olursa, ancak o zaman onunla çevresi ve toplum arasında bir aidiyet ilişkisi kurulabilir.⁶⁴ Bu kanaatin oluşabilmesi için gerekli olan ilk şart, kişilerin kendi hâllerinde yaşamaları değil, toplum içerisine karışmaları ve diğerleriyle iletişime

⁶⁰ Axel Honneth, **Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit** [*Özgürlüğün Hakkı. Demokratik Bir Ahlâk Düzeninin Taslağı*] Berlin: Suhrkamp Verlag, 2011, s. 59.

⁶¹ A.g.e. s. 78.

⁶² Schmidt’e göre, modern dönemde Alman siyaset ve hukuk düşüncesine yön veren iki ana eksen olan Hegelci ve Kantçı ekoller arasındaki rekabet, bugün kendisini Frankfurt Okulu bünyesinde de hissettirmektedir. Her ne kadar ikisi de bu ekollerini birbirleriyle telif etmeye çalışıyor olsalar da, bu mücadelede Honneth’in Hegelci, Habermas’ın ise Kantçı ekolu temsil ettiğini söylemek mümkündür. Bkz. Rainer Schmidt, *Verfassungskultur und Verfassungssociologie. Politischer und rechtlicher Konstitutionalismus in Deutschland im 19. Jahrhundert* [*Anayasa Kültürü ve Anayasa Sosyolojisi. 19. Yüzyılda Almanya’da Siyasî ve Hukukî Anayasacılık*] (Springer VS: Wiesbaden, 2012), s. 121 dn. 5.

⁶³ Bkz. Jean Piaget, *The Moral Judgment of the Child* (Routledge & Kegan Paul: London, [1932], 1950); Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie [Felsefenin Dönüşümü]*, Cilt 2: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft [İletişim Çevresinin İlkesel Önceliği]*, (Suhrkamp: Frankfurt/M., 1973); Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action* (çev. Christian Lenhardt ve Shierry Weber Nicholsen, Polity: Cambridge, 1990) içinde özellikle 3. ve 4. bölümler. (A.H.)

⁶⁴ Axel Honneth, **Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit** [*Özgürlüğün Hakkı. Demokratik Bir Ahlâk Düzeninin Taslağı*] Berlin: Suhrkamp Verlag, 2011, s. 113.

girmeleridir.⁶⁵ Sosyal özgürlük anlayışı, insanın başkalarına karşı saygı duyan, ilişkilerini karşılıklı sevgi temeli üzerine bina eden, kendisini karşısındakinin yerine koyabilen bir varlık olduğu ön kabulünden yola çıkar.⁶⁶ Bu anlayışa göre, negatif ve refleksif özgürlük anlayışları tek boyutludur; sadece bireyin şahsına hitap ederek toplumsal gerçekliği göz ardı ederler. Onlara göre aidiyet çevreleri ve toplumsal kurumlar, yalnızca kişilerin özgürlüklerini yaşamalarına imkân sunan araçlardır; değerlerini bireylerin onlara atfettikleri önemden alırlar, yoksa bizatihi değerli sayılamazlar. “Sosyal özgürlük” anlayışı ise, aidiyet çevreleri ile toplumsal kurumların bireyin benlik algısının gelişimine, dolayısıyla kendi özgürlüğünü anlamlandırmasına katkıda bulunuyor olmalarından dolayı bizatihi değerli kabul edilmeleri gerektiğini söyler.⁶⁷ Kişilere ahlâkî anlamda değerli sayılabilecek gayeleri ve davranış kurallarını aktaran, onların özgürlük algılarının çeşitli boyutlarıyla gelişmesine vesile olan aidiyet çevrelerinin ve toplumsal kurumların, toplum, siyaset ve hukuk tarafından desteklenmesi gerekir.⁶⁸ Fakat bunlar, bireyin özgürlüğünü yaşamasına imkân veren muhitler hâline gelebilmeleri için, baskı ve manipülasyondan arındırılmalıdır.⁶⁹ Toplum, insan ilişkilerinin farklı seviyelerde yaşandığı aidiyet çevreleri ile hayat alanlarının bütünüdür.⁷⁰ Bu özgürlük anlayışının zayıf şekli Joseph Raz, güçlü şekli Georg Wilhelm Friedrich Hegel ve Karl Marx tarafından temsil edilmiştir.⁷¹ Arnold Gehlen, kişilerin ancak toplumsal kurumların bünyesinde kendilerini eritmekle, onların telkin ettiği düşünce tarzlarını ve davranış kurallarını içselleştirmekle özgürleşebileceklerini söylemek suretiyle bu anlayışın totaliter bir kisveye bürünmesine ve neticede itibarını kaybetmesine neden olmuştur (s. 98 vd.).⁷²

“Özgürlüğün İmkânı” başlıklı ikinci ana bölümde yazar, negatif özgürlük anlayışının ilke bazında kurumsallaşmış hâli olan “*temel*

⁶⁵ A.g.e. s. 114.

⁶⁶ A.g.e. s. 85-87.

⁶⁷ A.g.e. s. 81.

⁶⁸ A.g.e. s. 115.

⁶⁹ A.g.e. s. 84.

⁷⁰ A.g.e. s. 89.

⁷¹ Bkz. Joseph Raz, **The Morality of Freedom**, Oxford: Clarendon Press, 1986, s. 307 vd. (Bölüm 12.5); Hegel, *Outlines of the Philosophy of Right*; George G. Brenkert, *Marx's Ethics of Freedom* (Routledge & Kegan Paul: London, 1983), özellikle 4. bölüm. (A.H.)

⁷² Bkz. Arnold Gehlen, **Man. His Nature and Place in the World**, çev. Clare McMillan ve Karl Pillemer, New York: Columbia University Press, 1988), özellikle 6, 7 ve 8. bölümler. (A.H.)

haklar-merkezli özgürlük anlayışı” ile refleksif özgürlük anlayışının ilke bazında kurumsallaşmış hâli olan “*evrensel ahlâk-merkezli özgürlük anlayışı*”nın hangi ihtiyaçlara binaen ortaya çıktıklarına, sınırlarına, eksikliklerine ve bu sınırlarla eksikliklerin modern toplumlarda bugüne kadar göz ardı edilegelmiş olmasının birey ve toplum hayatında ne tür *hastalıkların (Pathologien)* ortaya çıkmasına neden olduğuna değinmektedir. Buna göre, bireylere içinde serbestçe hareket edebilecekleri, dışarıdan gelebilecek müdahalelere karşı korunmuş alanlar oluşturmak üzere hukuken garanti altına alınan temel haklar, insanların bu haklarını giderek artan bir oranda, kendilerini değerlerin, davranış kurallarının ve âdetlerin bağlayıcılığından kurtarmak niyetiyle kullanmaları neticesinde⁷³, bireylerin toplumdan soyutlanmalarına ve hayatlarını diğer insanlarla mümkün olduğunca az irtibat kurarak sırf kendi şahsî düşünceleri ve hedefleri etrafında şekillendirmeye başlamalarına neden olmuştur.⁷⁴ Bireyler, birbirleriyle olan ilişkilerini yalnızca kimin neye ne kadar hakkı olduğu penceresinden değerlendirmeye, örf ve âdetler tarafından tanınan, fakat hukuk tarafından koruma altına alınmamış olan toplumsal beklentileri göz ardı etmeye, muhataplarını özgürlük alanlarını sürekli kendisininin aleyhine olacak şekilde genişletmek yönünde stratejik hamleler yapan rakipler olarak görmeye başlamışlardır. Bu zihniyetle hareket eden kişiler, diğerleriyle herhangi bir şekilde ilişki içerisine girmek yönündeki isteklerini kaybetmişler, kendilerini çevreleriyle özdeşleştiremez hâle gelmişler, toplumla olan bağlarını büyük oranda kopartmışlar ve neticede kendi özel alanlarına hapsolmuşlardır. Kendilerini daha derin düşünmeye sevk edecek her türlü fikir ve teşebbüsten kaçarlar. Canları hiçbir şey yapmak istemez; mütemadiyen kararsızdırlar; şahsî imkânlarını aşan konularda irade oluşturamazlar.⁷⁵ Sorumluluk altına girmekten⁷⁶ ve kendilerini bağlayacak kararlar almaktan korkarlar.⁷⁷

⁷³ Axel Honneth, **Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit** [*Özgürlüğün Hakkı. Demokratik Bir Ahlâk Düzeninin Taslağı*] Berlin: Suhrkamp Verlag, 2011, s. 162.

⁷⁴ A.g.e. s. 169 vd.

⁷⁵ Kararsızlık hastalığına dair bkz. Benjamin Kunkel, **Indecision: A Novel**, New York: Random House Trade, 2005). (A.H.) Honneth bu romanın, günümüzde kararsızlık hastalığının benlik algılarını oluştururken modern bireyleri ne kadar etkilediğini ve artarak nasıl da yayıldığını gayet anlaşılır bir şekilde ortaya koyan önemli bir belge olduğunu söylemektedir (s. 171).

⁷⁶ Axel Honneth, **Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit** [*Özgürlüğün Hakkı. Demokratik Bir Ahlâk Düzeninin Taslağı*] Berlin: Suhrkamp Verlag, 2011, s. 159.

Önceleri daha ziyade örf ve âdetler tarafından düzenlenen, ilişkilerin insanî boyutlarının, karşılıklı iletişim ve değerlerin ön planda olduğu hayat alanlarının modern toplumda hukuk tarafından günden güne artan bir oranda düzenleniyor olmasından dolayı bu hastalıklar çoğalmaya devam etmektedir (s. 159, 162 vd.).⁷⁸ Hukuk, bugün aile ve okul hayatının içerisine o kadar çok girmiştir ki, çocuklar sıklıkla ilişkilerin zayıfladığı zamanlarda yetişkinlerin karşılıklı olarak birbirlerini dinleyerek uzlaşmak yerine haklarını öne sürdüklerine şahit olmaktadır. Bu ise onlarda şu hissi uyandırmaktadır: “Kimse için zahmet çekmeye değmez! İnsan ilişkileri kırılmalıdır; uzun vadeli olacağını ümit etmek ve bu yönde gayret edip sorumluluk altına girmek faydasızdır!” Böylece çocuklar, belirli değerler etrafında uzun vadeli ilişkilerin kurulabileceği ihtimaline şüpheyle bakmaya başlamakta ve kendilerini emniyette hissetmek için, benliklerini somut olayda avantajlı konuma gelmelerini sağlayacak şekilde anlık/noktasal referanslarla tanımlamaktadırlar.⁷⁹ Sonuçta ortaya çıkan, hiçbir gayesi olmayan karakterlerdir (“*ein zielloser Charakter*”). Bu gayesiz karakterler, bir ömür boyu her şeye karşı tereddütle yaklaşmakta ve kişinin, benliğinin derinliklerine nüfuz eden gayeleri uğrunda mücadele etmesinin ne demek olduğunu anlayamadan hayatlarını tüketmektedirler.⁸⁰

Bireylere, toplumsal hayatta doğru ile yanlış ayırt etmek için kullanılagelen kıstasları, bunların tüm toplum ve insanlık âlemi için ne derece geçerli olabilecekleri yönünde sürekli eleştiriye tabi tutmaları gerektiğini telkin eden, toplumsal ilişkilerin yalnızca evrensel geçerlilik iddiasında bulunabilecek olan ahlâk ilkeleri etrafında şekillendirilebileceğini söyleyen *evrensel ahlâk-merkezli özgürlük anlayışı* ise, modern Batılı toplumlarda bugün görüldüğü üzere birey ve toplum hayatında ciddi hastalıkların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Bu hastalıklardan bazıları şunlardır: Kişilerin, davranışlarında radikalleşmesi ve esnekliklerini kaybetmesi, kendilerini içinde

⁷⁷ A.g.e. s. 168-170.

⁷⁸ Honneth’in bu konuya dair bakılmasını tavsiye ettiği eserler şunlardır: Philip K. Howard, **The Collapse of the Common Good: How America’s Lawsuit Culture Undermines our Freedom**, New York: Ballantine Books, 2002) ve aynı yazarın, **Life without Lawyers: Liberating Americans from Too Much Law**, New York: W. W. Norton & Company, 2009).

⁷⁹ Axel Honneth, **Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit** [Özgürlüğün Hakkı. Demokratik Bir Ahlâk Düzeninin Taslağı] Berlin: Suhrkamp Verlag, 2011, s. 171.

⁸⁰ A.g.e. s. 172.

yaşadıkları toplumdan soyutlamaları, insanî ilişkilerde iletişim kopuklukları yaşamaları, hayatın gerçeklerini anlamlandırmakta ve kendilerini bunlara uyarlamakta zorluk çekmeleri, toplumsal sorumluluklarını idrak edememeleri, kendilerini ve çevrelerini farklı ve özel kılan yönleri görememeleri, hâlihazırdaki ahlâkî sorunlarla gerçekçi bir şekilde nasıl mücadele edebileceklerini kestirememeleri, ahlâkî tesis etmek adına fanatik ve terörist faaliyetlere yönelmeleri (*der moralisch motivierte Terrorismus*).⁸¹

Bireysel ölçekte ortaya çıkan bu hastalıkların toplumda yayılmasıyla birlikte bunlar “toplumsal hastalıklar” hâline gelmekte ve toplumsal ilişkiler ile kurumların tahrip olmasına, kamusal aklın ve ahlâkın dengesinin bozulmasına neden olmaktadır (s. 206-218). Sosyolojinin elindeki araçlar, bu türden hastalık belirtilerini ölçebilmek için çok yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle de bireysel ve toplumsal rahatsızlıkların teşhis edilebilmesi için müracaat edilmesi gereken en birinci yöntem, hastalık belirtilerinin dolaylı yollardan içlerine sızdığı romanları, filmleri⁸² yahut sanat eserlerini incelemektir.⁸³

Eserin üçüncü bölümü, “Özgürlüğün Gerçekliği” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde Honneth, sosyal özgürlük anlayışının teklif ettiği yeni yaklaşım tarzını toplumsal hayatın farklı alanlarına [*arkadaşlık*⁸⁴, *mahrem hayat*⁸⁵ ve *aile ilişkileri*⁸⁶, *üretim-tüketim piyasası*⁸⁷, *işçi-işveren ilişkileri*⁸⁸ *kamuoyu*⁸⁹, *devlet*⁹⁰ ve *siyaset sahası*⁹¹

⁸¹ Honneth, *evrensel ahlâk-merkezli özgürlük anlayışı* ile bu hastalıklar arasındaki ilişkinin başarılı bir şekilde işlendiği romanlara örnek olarak şu eserleri zikretmektedir: Henry James, **Daisy Miller**, çev. Gülümser Ağırer Çuhadar, İstanbul: İletişim Yayınları, (1878), 2010; **Yürek Burgusu**, çev. Necla Aytür, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, (1898), 2006; Philip Roth, **When She Was Good**, New York: Random House, 1967; Fyodor M. Dostoyevski, **Cinler**. 17. bsk., çev. Engin Altay, İstanbul: İletişim Yayınları, (1872), 2009. Bu son romanda özellikle Nikolay Stavrogin etrafında toplanan karakterler tavizsiz bir ahlâk anlayışına sahip olduklarından dolayı terörist faaliyetlere kalkışmaktadırlar. (A.H.)

⁸² Honneth'e göre, modern insanın zihniyetindeki dönüşümü en güzel yansıtan filmlerden bir tanesi şudur: *Kramer vs. Kramer*, Columbia Pictures 1979, Yönetmen: Robert Benton (s. 166).

⁸³ Axel Honneth, **Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit** [*Özgürlüğün Hakkı. Demokratik Bir Ahlâk Düzeninin Taslağı*] Berlin: Suhrkamp Verlag, 2011, s. 158.

⁸⁴ A.g.e. s. 237-252.

⁸⁵ A.g.e. s. 252-276.

⁸⁶ A.g.e. s. 277-317.

⁸⁷ A.g.e. s. 360-410.

uygulamaktadır. Burada o öncelikle, ele aldığı her bir hayat alanının bünyesinde, bu hayat alanına insanî, ahlâkî ve adil olma özelliğini kazandıran, yokluğunda insanların huzursuz oldukları ve uğrunda mücadeleye kalkıştıkları, tekrar tesis edildiğinde ise huzur ve refahın egemen olduğu fikir, ilke ve değerleri son iki yüzyıllık tarihsel gelişim süreci içinde Batı Avrupa toplumlarında zuhur eden toplumsal hareketlilikleri kaide koyucu/normatif bir okumaya tabi tutarak ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Bunu yaparken, bir yandan da her bir hayat alanı özelinde o hayat alanının bünyesinin icaplarına uygun olarak belirli nüanslarla anlaşılabilen bu fikir, ilke ve değerlerin, büyük ölçekte toplumsal düzenin bütünlüğünü sağlayan ve meşruiyetini tesis eden hangi kuşatıcı fikir, ilke ve değerlerle irtibatlı olduğunu göstermektedir. Bu meyanda, toplumsal düzenin bütünlüğü ve meşruiyeti için temel önemi haiz olan özgürlük, eşitlik, adalet, yardımlaşma, saygı, sevgi ve tolerans gibi evrensel ilke ve değerlerin, müşahhas hayat alanlarında nasıl anlaşılıp kurumsallaştığını ortaya koymaktadır. Nitekim bunun böyle yapılması da lâzımdır. Çünkü müşahhas hayat alanlarında bu ilke ve değerlerin nasıl anlaşıldığına bakılmaksızın özgürlükten, eşitlikten, adaletten vs. bahsetmek çok soyut kalacak ve bize somut olayda kişilerin hangi hak ve sorumluluklara sahip olduklarını söyleyemeyecektir. Bu nedenle, bu soyut kavramların içeriklerinin kesinlikle müşahhas aidiyet çevreleri bünyesinde ilişkilere yön veren iyi ve doğru olana dair tasavvurlar vasıtasıyla doldurulması gerekmektedir.⁹²

Sosyal Özgürlük Anlayışı Penceresinden İktisadî Hayatı Okumak

Bu başlık altında, Honneth'in geliştirdiği teorik çerçeveyi bireysel, toplumsal, iktisadî ve siyasî hayatta yaşanan tecrübelerin meşruiyetlerini ahlâk ve adalet penceresinden sorgulayabilmek için nasıl bir yöntem takip ederek işlevsel hâle getirdiğini göstermeye çalışacağız. Her ne kadar Honneth'in ele aldığı her bir hayat alanı bakımından bunun yapılması, onun eserinde ortaya koyduğu düşünce ufkunun boyutlarına dair tam bir fikir verebilmek için gerekli ise de, biz burada kendisinin yalnızca “*üretim-tüketim piyasası*” (“*the sphere of consumption*”) hakkındaki

⁸⁸ A.g.e. s. 410-470.

⁸⁹ A.g.e. s. 474-567.

⁹⁰ A.g.e. s. 567-612.

⁹¹ A.g.e. s. 612-624.

⁹² A.g.e. s. 121 vd.

düşünceleri üzerinde duracağız.⁹³ Bu bağlamda öncelikle, (A.) onun, geliştirdiği adalet teorisi üzerinden yapacağı eleştiri ve tekliflere makullük kazandırabilmek için yüzleşmesi gerektiğini düşündüğü tarihî ve toplumsal arkaplanı/zemini nasıl kurguladığını göstereceğiz. Akabinde, (B.) Honneth’in, böyle bir arkaplanın/zeminin oluşmasına neden olduğuna kanaat getirdiği tarihsel süreci ve bugün gelinen noktayı “sosyal özgürlük” anlayışı penceresinden nasıl bir değerlendirmeye tabi tuttuğuna değineceğiz. Son bölümde ise, (C.) yazarın, sosyal özgürlük fikrini üretici-tüketici ilişkilerine uyarlayarak nasıl somutlaştırdığına ve bu fikrin uygulamaya yön verir hâle gelebilmesi için geliştirilmesi gerektiğini düşündüğü kurumsal yapılanmaların neler olduğuna işaret edeceğiz.

A. Honneth’e göre, Hegel’in düşüncesinde üretici ve tüketici, karşılıklı olarak bir “tanınma ilişkisi” (“Anerkennungsverhältnis”) içerisindedirler. Üretici ve tüketicilerin menfaatleri içiçedir ve bir tarafın menfaatlerinin layıkıyla tatmin edilebilmesi, diğer tarafın tatmin edilebilmesine bağlıdır. Bu nedenle de her iki tarafın karşılıklı olarak birbirlerinin niyetlerine ve amaçlarına saygı göstermesi gerekir. Fakat Hegel, üretici ve tüketici arasında olması gereken bu yaklaşım tarzının nasıl kurumsallaştırılabileceğini, bir tarafın diğerini manipüle etmesini engelleyen mekanizmaların nasıl kurulabileceğini söylememiştir.⁹⁴ Hegel’in ölümünden kısa süre sonra, onun tasvip etmeyeceği gelişmeler yaşanmaya başlanmış ve piyasalar ile tüketicilerin manipüle edilmesi suretiyle pazar şartları ciddi anlamda değişmiştir.

18. yüzyılda, varlıklı dar bir toplumsal kesimin gündelik yaşamlarının kalitesini arttırmaya yönelik beklentileri üretici-tüketici ilişkilerinin merkezinde dururken, 19. yüzyılda tüketim daha ziyade statü göstergesi olarak sembolik bir anlama kavuşmuştur.⁹⁵ Nitekim 19. yüzyılda lüks tüketimin, birbirleriyle en küçük ayrıntılara varıncaya kadar sınırsız bir yarış içerisine giren varlıklı kesimin harcamaları sebebiyle nasıl arttığı çok sayıda romana konu olmuştur. Bu süreç üreticilere, çeşitli manipülasyon ve reklam teknikleri kullanarak tüketicilerin ihtiyaç algılarının nasıl etkilenebileceğini öğrenmenin de kapısını açmıştır. Kısa

⁹³ Yazarın özellikle *üretim-tüketim piyasası* hakkındaki fikirleri üzerinde durmamızın sebebi, onun bu hayat alanıyla ilgili olarak yaptığı analizlerin ve teklif ettiği çözümlerin nisbeten daha somut olması dolayısıyla.

⁹⁴ Axel Honneth, **Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit** [*Özgürlüğün Hakkı. Demokratik Bir Ahlâk Düzeninin Taslağı*] Berlin: Suhrkamp Verlag, 2011, s. 363.

⁹⁵ A.g.e. s. 364.

sürede, büyük şehirlerde alışveriş merkezleri, kitlelere hitap eden medya organları ve reklam panoları görülmeye başlanmıştır.⁹⁶ Artık tüketiciler, profesyonel yöntemler kullanmak suretiyle istenilen yöne sevk edilebilen edilgen varlıklar olarak görülmeye başlanmıştır. Hatta ihtiyaçların nasıl uyandırılıp yönlendirilebileceğine dair bilimsel araştırmalar bu dönemde başlamıştır. Her ne kadar pazar ekonomisi (*the market economy*) başlangıçta kendi varlığını, insanların yiyecek-içecek, kılık-kıyafet ve konut gibi zorunlu tüketim ihtiyaçlarını karşılamalarına daha iyi hizmet edecek olmakla meşrulaştırmışsa da, fazla kazanç getirmediği gerekçesiyle zamanla zorunlu ihtiyaçların tatminine yönelik olarak yatırım ve üretim faaliyetlerinde bulunmaktan vazgeçilmiş, lüks tüketime yönelinmiştir. Bu ise, ihtiyaçları yeteri kadar tatmin olunmayan fakir işçi sınıfının birçok kez ayaklanmasına ya da silahlı isyana kalkışmasına neden olmuştur.⁹⁷ Bu ayaklanmaların varlığı, üretici ve tüketici arasında karşılıklı bir bağımlılık ve ahlâkî sorumluluk ilişkisinin olduğuna dair önemli bir delildir. Çünkü bu şekilde tüketiciler, üreticilere sorumluluklarını etkili bir yöntem kullanarak hatırlatmaya çalışmışlardır.⁹⁸

19. yüzyılda tüketicilerin tepkileri yalnızca fiyat ve üretim politikalarına yönelik olmamıştır. Zira onlardan önemli bir kısmı kendilerini keyfi değil, belirli ahlâkî değerler ve gelenekler doğrultusunda tüketim yapan fertler olarak görüyorlardı.⁹⁹ Bu nedenle 19. yy.da, pazarda hangi malların satılıp satılamayacağına dair ahlâkî ve dinî kaygılardan beslenen birçok tartışmalar yaşanmıştır.¹⁰⁰ Bunun en önemli örneği, alkolün ve kadının satılabilir birer meta olarak görülüp görülemeyeceğine yönelik tartışmalardır. Her ne kadar bu veriler bize, daha 19. yy.da bile pazarın yalnızca çıkar hesaplarına göre hareket edilen kuralsız bir alan olmadığı yönünde bir fikir veriyorsa da, o dönemde henüz üreticiler ile tüketicilerin bir araya gelip karşılıklı saygı çerçevesinde birbirlerinin taleplerini dinleyip fikir alışverişinde bulunabilecekleri *müzakere mekanizmaları* (*diskursive Mechanismen*) yoktu.¹⁰¹ Bu türden bir mekanizma olarak telakki edilebilecek olan ilk tüketici derneği 1844 yılında İngiltere’de kurulmuştur. Bu dernekte bir araya gelen işçiler,

⁹⁶ A.g.e. s. 365.

⁹⁷ A.g.e. s. 366.

⁹⁸ A.g.e. s. 367.

⁹⁹ A.g.e. s. 368.

¹⁰⁰ A.g.e. s. 383.

¹⁰¹ A.g.e. s. 369.

zanaatkârlar ve çiftçiler gündelik ihtiyaçlarını topluca satın alıp kendi aralarında hakkaniyetli bir şekilde paylaşıyorlardı. Sonra bu dernek türü, tüketici kooperatiflerine dönüşerek tüm Batı Avrupa'da hızlı bir şekilde yayıldı. Daha ziyade bireysel ihtiyaçların tatmini amacına hizmet eden pazar ekonomisi, bu kooperatifler eliyle, dolaylı da olsa kollektif ihtiyaçların da tatminine hizmet eden bir görünüm kazanmış oldu. Bugün bu tarz kooperatiflerin kaybolmaya yüz tutmuş olması, bireysel ihtiyaçları merkeze alan kapitalist pazar ekonomisinin yanlış bir yolda gittiğine işaret etmektedir.¹⁰²

Pazar ekonomisinin bu türden sivil inisiyatifler ve devletin kalite kontrolüne, fiyat politikalarına, tüketicilerin korunmasına, kamu sağlığına, sosyal güvenliğe, işçi haklarına, kamu yararına, haksız rekabetin önlenmesine yönelik olarak aldığı tedbirler eliyle sürekli ahlâkî bir çerçeve dahilinde hareket etmesinin sağlanmaya çalışılmış olması, bize onun kendi kendisine meşruiyetini sağlayabilen ve ondan etkilenenlerin ahlâkî taleplerini yerine getirebilen bir yapıda olmadığını ihtar etmektedir.¹⁰³ Hegel açısından bakılacak olursa, bu tür inisiyatifler ve tedbirler, pazarın doğal işleyişini ihlal eden, onun bünyesine yabancı müdahaleler değildir. Aksine pazarın kurumsal gerçekliğinin birer parçasıdır ve onun meşruiyetini kaybetmemesine yardımcı olurlar.¹⁰⁴

20. yy.da piyasaların küreselleşmesi ve temel tüketim maddelerinin ucuzlaması ile birlikte artık gündelik yaşamını sürdürebilmek kaygısından nisbeten kurtulmuş olan düşük gelirli kesimler de lüks tüketim maddeleri için yapılan reklamların muhatabı hâline gelmeye başlamışlardır.¹⁰⁵ Bu yüzyılın başlarında Amerika'da ve İngiltere'de çoktan yerleşmiş bulunan "tüketici vatandaş" tasavvurunun Avrupa ülkelerinde de yerleşmesi ancak Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra mümkün olabilmiştir. Tüketici olmayı üretici olmakla ahlâken eşdeğerde gören bu algının yerleşmesi, aslında tarihsel olarak bir kırılma noktasıdır.¹⁰⁶ 19. yy.da insanların satın alınabileceğini hayal dahi edemedikleri emtianın bu yüzyılda pazarlarda görülmeye başlamasıyla birlikte, geniş bir sahada ve farklı toplumsal ve siyasî kesimleri kuşatacak şekilde tüketim kültürüne karşı entelektüel düzeyde eleştiriler geliştirilmeye başlanmıştır. İlk defa bu dönemde yalnızca lüks tüketim ya

¹⁰² A.g.e. s. 370.

¹⁰³ A.g.e. s. 371.

¹⁰⁴ A.g.e. s. 372-375.

¹⁰⁵ A.g.e. s. 376.

¹⁰⁶ A.g.e. s. 377.

da tüketim endüstrisi değil, tüketicinin eşyaya ve dünyaya bakışı, fayda odaklı yaklaşım tarzı, kısa vadeli düşünme eğilimi, endüstrinin aldatmacalarına kolayca kapılan yapısı ve giderek zayıflayan benlik algısı eleştirilmiştir.¹⁰⁷ Bu algı değişimi sebebiyle 20. yy.da devlet, tüketim ve fiyat politikaları, gıda maddelerinin kontrolü ve dış ticaretin yönlendirilmesi konuları üzerine daha fazla kafa yormaya başlamıştır.¹⁰⁸ Ayrıca 20. yüzyılın ilk yarısında işçi hareketlerinin kültürel ve siyasî olarak nüfuzlarını arttırmayı başaramamış olmaları sayesinde pazara yönelik ahlâk-merkezli taleplerde bir keskinleşme ve yoğunlaşma gözlenmiştir.¹⁰⁹

B. Honneth, üretici-tüketici ilişkilerinin ve pazar ekonomisinin tarihçesini ana hatlarıyla bu şekilde kurguladıktan sonra, sosyal özgürlük anlayışı penceresinden tüm bu tarihsel süreci ve bugün gelinen noktayı bir değerlendirmeye tabi tutmaktadır:

Honneth'in taraftar olduğu *ahlâk-merkezli ekonomi anlayışına (moralischer Ökonomismus)* göre pazar, üretici ve tüketiciler arasında karşılıklı bağımlılık, saygı ve tanınma ilişkisi içerisinde anlaşılması gereken, her bir tarafın bir diğersinin meşru menfaatlerinin tatminine hizmet etmeyi kendisine vazife bildiği bir yapı olarak görülmelidir.¹¹⁰ Bu yapı bünyesinde tüketiciler, kendi bireysel ihtiyaçlarını, yalnızca üreticilerin kazançlarını arttırmak yönündeki isteklerine onların ürünlerini talep ederek karşılık vermekle tatmin edebilecekleri gibi, üreticiler de yalnızca tüketicilerin gerçekten talep ettikleri ürünleri üreterek kazançlarını arttırmayı umabilirler. Bu ilişkide kimin neyi üretip neyi tüketeceği pazar değil, tarafların farklı birçok kaide koyucu/normatif fikri ve bakış açısını dikkate alarak vardıkları hükümler tarafından belirlenir. Buna göre, sağlıklı bir üretim-tüketim faaliyetinin varlığı, sosyal (örn. fiyatların makul olması), ahlâkî (örn. lüks tüketimin sınırlandırılması) ve siyasî (örn. kamu menfaatinin gözetilmesi) meşruiyet kıstaslarının göz önünde bulundurulması şartına tabidir.¹¹¹ Bu ise, pazar şartlarının sosyal özgürlük fikrinin gereklerini asgarî düzeyde de olsa yerine getirebiliyor olmasına bağlıdır. Yani, tüketicilerin ihtiyaçları o şekilde birbirleri ile dengelenmelidir ki, şirketlerin kazanmayı amaçladıkları sermaye miktarları makul bir çerçevede dahilinde kalmalı, piyasada sunulan mallar

¹⁰⁷ A.g.e. s. 379.

¹⁰⁸ A.g.e. s. 378.

¹⁰⁹ A.g.e. s. 384.

¹¹⁰ A.g.e. s. 380.

¹¹¹ A.g.e. s. 381.

orantısız derecede fazla olduklarından dolayı ahlâkî itirazlara uğramamalı ve pazar, tüm katılımcıların karşılıklı olarak birbirlerinin ihtiyaçlarının tatmin edilmesine hizmet ettiği kurumsallaşmış bir alışveriş zemini olarak algılanmalıdır.¹¹² Geçen yüzelli yılda şirketler çeşitli rekabet stratejileri takip ederek ve nüfuz sahalarını küreselleştirerek o kadar güçlü bir hâle gelmişlerdir ki, burada temsil edilen düşüncelerle paralellik arz eden reform teklifleri bugüne kadar hep kapitalizm düşmanı ideolojiler olarak yaftalanmıştır. Fakat tarihsel süreçte tüketim karşıtı ve tüketici yanlısı hareketler ile tüketici dernekleri ve özel sosyal güvenlik kurumlarının/faaliyetlerinin ortaya çıkagelmiş olması bize göstermektedir ki, büyük işletmeler tarafından tetiklenen, negatif özgürlük anlayışını merkeze alarak şekillendirilmek istenen ve tüketimi bireyselleştirmeye çalışan yaklaşım tarzı, öyle tek başına ahlâken meşru sayılabilecek olan ve genelin menfaatine hizmet eden bir anlayış değildir.¹¹³ (s. 385).

Almanya'da toplum, nasyonal sosyalizm tecrübesi sebebiyle İkinci Dünya Savaşı sonrası yıllarda ideolojik hareketlere karşı şüpheyle yaklaşmaya başlamıştır. Savaşın getirdiği maddi tahribat yüzünden insanlar kendilerini bir an önce eski yaşam seviyelerini yakamaya yönelik olarak hızlı bir şekilde, ucuz ve bol miktarda tüketim yapmaya odaklanmışlardır. Üretim endüstrisi de halkın bu ruh hâlinin farkına varmış ve durumdan tüketicileri yavaş yavaş lüks tüketim mallarına yönlendirmek suretiyle güzelce istifade etmiştir (s. 388). Fakat bu dar görüşlü yaklaşım tarzı, piyasaya dair savaş öncesi dönemde geliştirilmiş bulunan ahlâkî hassasiyetlerin ve taleplerin gözden yitirilmesine neden olmuştur (s. 386). Bu nedenle de bir zamanlar hayli rağbet gören tüketici dernekleri ve kooperatiflerine artık rastlanmamaktadır. Aynı şey, savaş öncesi dönemde Weimar Cumhuriyeti zamanındaki kültürel ortamda tüketime karşı geliştirilmiş olan eleştirel tavrın da başına gelmiştir. Her ne kadar bu eski marksist eleştiri geleneği, Horkheimer, Adorno ve Arendt tarafından tekrar canlandırılmaya çalışılmışsa da,¹¹⁴ bugünün toplumunda

¹¹² A.g.e. s. 384.

¹¹³ A.g.e. s. 385.

¹¹⁴ Bkz. Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, **Aydınlanmanın Diyalektiği. Felsefi Fragmanlar**, çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2010. İçinde bilhassa kültür endüstrisi ile ilgili bölüm; Hannah Arendt, **The Human Condition**, Chicago: University of Chicago Press, 1959, özellikle 17. bölüm. (A.H.)

geniş kitleler hâlâ felsefî temellere sahip eleştirel bir yaklaşım tarzından mahrum olarak tüketim yapmaya devam etmektedirler.¹¹⁵

1960'lı yıllardan itibaren, savaşın getirdiği tahribatın izlerinin kaybolmaya ve maddi refah seviyesinin yükselmeye başlamasıyla ki, insanlar tüketime artık ihtiyaçları değil, tüketim mallarına profesyonel teknikler kullanılarak yüklenmiş olan, daha fazla mutluluk getirmeyi vaat eden sembolik anlamlar üzerinden motive edilmeye başlanmıştır.¹¹⁶ Bu dönemde tüketicinin bireyselleştirilerek yalnızlaştırılmasıyla ki, üretici ile tüketici arasındaki yapısal dengesizlik iyice artmıştır. Üreticiler, fiyatları tahmin ettikleri talep oranlarına göre önceden tayin etmeye ve değişik pazarlama teknikleriyle insanların ihtiyaç algılarını diledikleri gibi yönlendirmeye başlamışlardır. Artık tüketicinin kişiliği diye birşey kalmamıştır.¹¹⁷ Fakat 60'lı yılların ortalarından itibaren bu ürkütücü gidişata karşı gerek halk gerekse devlet tarafından tekrar tepkiler gösterilmeye başlanmıştır. Bu dönemde birçok Batılı devlet, tüketicinin kişiliğini geri kazanmasını sağlamaya yönelik olarak sağlık ve sosyal güvenlik alanında, haksız kazancın önlenmesine ve bilgilendirme yükümlülüğüne dair siyasetler geliştirmiş ve kanunlar yapmıştır. Fakat tüm bu yapılanlar, yine de tüketicilerin üreticilerle karşı karşıya gelerek onlara kendi menfaat ve taleplerini doğrudan duyurmalarına ve bu yönde onların üretim siyasetlerini etkilemelerine imkân sunan müzakere mekanizmalarının geliştirilmesi için yeterli olmamıştır. Çünkü bu süreçte yapılan tüm kanunlar, en nihayetinde yine liberal bir yaklaşım tarzıyla, kendi özel alanında müstakil bir hayat yaşadığı farz edilen bireyleri muhatap olarak yapılmıştır.¹¹⁸

Bugün içinde bulunulan durum itibarıyla bakıldığında, arzu edilen müzakere mekanizmalarının varlığından bahsetmek büyük oranda mümkün değildir. O yüzden hâlihazırda pazar ekonomisi ahlâkî açıdan ciddi bir meşruiyet sıkıntısı çekmektedir.¹¹⁹ Büyük işletmeler ise bu sıkıntıyı görmezden gelmekte, tüketicilerin –özellikle de çocukların ve gençlerin– zayıflığından istifade etmek suretiyle kazançlarını arttırmaya

¹¹⁵ Axel Honneth, **Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit** [*Özgürlüğün Hakkı. Demokratik Bir Ahlâk Düzeninin Taslağı*] Berlin: Suhrkamp Verlag, 2011, s. 387.

¹¹⁶ A.g.e. s. 388.

¹¹⁷ A.g.e. s. 389.

¹¹⁸ A.g.e. s. 391.

¹¹⁹ A.g.e. s. 400.

çalışmaktadırlar.¹²⁰ Üretici ve tüketiciler arasındaki eşitsizlik ciddi boyutlara ulaşmıştır. Bu nedenle pazar, ortaya çıkış sürecinde kendisini meşrulaştırmak için atıf yaptığı kural ve değerlerden oldukça uzaklaşmış durumdadır. Giderek artan bir oranda, tüketimin özel hayata ait bir mesele ve tüketicilerin de kendi başına hareket eden bireyler olarak görülmeye başlanması durumun vahametini arttırmaktadır.¹²¹ Günümüzde piyasa, demokratik açıdan ahlâkî bir görünüm arz etmemektedir. Piyasa ortamına katılan failler birbirlerinin ihtiyaç ve beklentilerini umursamamaktadırlar. Kişisel tüketim ön plandadır; tüketimin kamusal boyutları göz ardı edilmektedir. Üretici işletmeler, kendilerini herhangi bir ahlâkî sorumluluk altında hissetmemektedir. Pazar şartlarından etkilenen asıl büyük kesim olan tüketiciler, kendi hayatlarını ciddi biçimde etkileyen üreticilerin kararlarına tesir etmelerini sağlayacak imkânlardan büyük oranda mahrumdurlar; üreticilerin kararlarını aldıkları mekanizmaların içerisinde temsil edilmemekte¹²²; üreticiler tarafından neredeyse tek taraflı bir biçimde yönlendirilmektedirler. Tüketiciler, üreticilere karşı özgürlük haklarını kullanmak imkânından çoğunlukla marumdurlar.¹²³ Geline bu nokta bir sapmadır (*Fehlentwicklung*).¹²⁴ Bugün pazar sahasının sosyal özgürlük anlayışının bünyesinde yaşandığı ya da toplumda yaşanmasına hizmet eden bir hayat alanı olduğundan bahsetmek mümkün değildir.¹²⁵

C. Honneth, sosyal özgürlük fikrini üretici-tüketici ilişkilerine uyarlayarak şu şekilde somutlaştırmakta ve bu fikrin ne tür kurumsal yapılanmalar eliyle uygulamaya yön verir hâle getirilebileceğine dair müşahhas teklifler sunmaktadır:

Üretim ve tüketim ilişkilerinin niteliği, pazarda birbirleriyle alışveriş ilişkisi içerisine giren herkes tarafından ahlâkî ve toplumsal boyutları ile çevreye verdiği zararlar açısından sorgulanmalıdır.¹²⁶ Bu eleştiriler sonucunda meşru olmadıkları tesbit edilen piyasa şartlarının değiştirilmesine yönelik etkin kurumsal yapılar oluşturulmalıdır.¹²⁷ Bu süreçte siyaset ve hukuk, gerekli düzenlemeleri yaparak pazarın ahlâkî bir nitelik kazanmasına katkıda bulunacak olan değerleri uygulamaya

¹²⁰ A.g.e. s. 402 vd.

¹²¹ A.g.e. s. 405.

¹²² A.g.e. s. 408.

¹²³ A.g.e. s. 409.

¹²⁴ A.g.e. s. 405.

¹²⁵ A.g.e. s. 408.

¹²⁶ A.g.e. s. 392-395.

¹²⁷ A.g.e. s. 393.

aktarmalıdır.¹²⁸ Tüketicilerin üreticiler karşısındaki durumları iyileştirilmelidir. Onların çeşitli dernekler, kooperatifler ya da sendikalar bünyesinde organize olmalarına ve bunlar adına ilgili yerlerde temsilcilikler bulundurmalarına imkân sağlanmalıdır. Fiyat ve üretim politikalarının, reklam stratejilerinin daha etkin bir şekilde denetlenmesi için Rekabet ve Kartel Kurumları'nın yetkileri arttırılmalıdır. Tüketicilerin üretim ve fiyat politikalarını etkileyebilmelerinin sağlanması için onlara seslerini üreticilere duyurabilecekleri platformlar¹²⁹ ve üreticilerin karar alma süreçlerine katılma imkânları sunulmalıdır.¹³⁰ Hem üreticiler ile tüketiciler, hem de tüketicilerin birbirleri arasında özel ve kamusal müzakere zeminleri ile arabulucu organların oluşturulması yoluyla onların birbirlerinin fikir, ihtiyaç, menfaat ve beklentilerinden haberdar olmaları, bu sayede üretim ile tüketimin etrafında şekillenmesi arzu edilen kural ve değerleri içselleştirilmeleri sağlanmalıdır.¹³¹ Fakat asıl olan toplumun bilinçlenmesidir. Toplumda belirli bir şuur seviyesi olmadıkça, siyaset ve hukukun çeşitli düzenlemelerle tüketicilerin durumlarını iyileştirmeye çalışmalarının fazla bir faydası olmayacaktır. Bu yüzden tüketiciler, ihtiyaç algılarının sağlıklı bir şekilde yorumlanması noktasında birbirlerine yardımcı olmaya¹³² ve yeri geldiğinde ortak tavır geliştirmeye çalışmalıdırlar.¹³³

Sosyal özgürlük fikrinin uygulamaya geçirilebileceği müzakere mekanizmaları, ancak toplumsal kesimlerin birbirlerinden fazla uzaklaşmadıkları, aralarında iletişime engel olan büyük farklılıkların bulunmadığı sahalarda kurulabilir. Eğer taraflar arasında büyük sosyo-ekonomik farklılıklar varsa, bu da gelecek beklentilerinin, benlik ve toplum algılarının önemli ölçüde çeşitlilik göstermesine neden oluyorsa, sosyal özgürlük fikrinin uygulamaya geçirilmesi mümkün olmayacaktır. Bu nedenle, bireyler arasında farklılaşmaların artmasına ve onların birbirlerinden uzaklaşmalarına neden olan toplumsal değişim süreçlerinin ve bu süreçlerde bireylerin nerede durduğunun ciddi bir şekilde anlaşılmasına çalışılması gerekir.¹³⁴

Sonuç

¹²⁸ A.g.e. s. 393-409.

¹²⁹ A.g.e. s. 396.

¹³⁰ A.g.e. s. 398.

¹³¹ A.g.e. s. 406.

¹³² A.g.e. s. 409.

¹³³ A.g.e. s. 402.

¹³⁴ A.g.e. s. 409.

Uzlaştırmacı tavır, bir ahlâk ve adalet düşüncesi geliştirirken yerelcilik ile evrenselciliğin arasını bulmaya çalışmanın gerektiğini söylemektedir. Bu ise yerel gelenek, tecrübe ve kurumların küresel beklentilere ve meydan okumalara cevap verebilecek şekilde yorumlanmasını/yapılandırılmasını ve gerek ulusal gerekse ulus-üstü ve uluslararası uygulama, kural ve kurumların meşruiyetlerinin sağlanması ya da sorgulanması esnasında bir dayanak noktası teşkil edebilecek şekilde işlevsel hâle getirilmesini gerektirmektedir.¹³⁵

Honneth'in "*toplumu tahlil eden bir adalet teorisi*" ismini verdiği teorisini geliştirirken, uzlaştırmacı tavrın "*kendine/içeride dönüş*" aşamasında takip edilmesi gerektiğini söylediği yaklaşım tarzına uygun hareket ettiği görülmektedir. Zira o, eserinde öncelikle mensubu olduğu Batı Avrupa'nın modernleşme sürecine damgasını vuran muhtelif felsefî akımları, özgürlük anlayışlarını, toplumsal hareketleri ve kurumsal yapılanmaları ahlâk ve adalet penceresinden incelemek suretiyle yerel olana dair bilincin berraklaşmasına hizmet etmeyi amaçlamaktadır. Bunu yaparken de tarihsel, psikolojik ve ampirik verilere yoğun olarak müracaat etmekte ve düşüncesini, ilgili bağlam ve kurumların kendilerine has şartlarını gözeterek geliştirmeye çalışmaktadır. Honneth, yereli önceliğinin farkındadır ve bu yüzden özgürlük, eşitlik, saygı vs. gibi evrensel değerlerin tazammunlarını siyasî/kamusal alanla ve asgarî olanla sınırlandırmamaktadır. Bilakis yerele özgü gelenek, tecrübe ve kurumları göz önünde bulundurarak bu değerlerin içeriklerini doldurmakta ve *Batı Avrupalı modern bireylerin özel hayatı ilgilendiren meselelerde nasıl hareket etmeleri gerektiğine dair ahlâkî (ethical) davranış kuralları* da teklif etmektedir. Fakat Honneth'e göre, Batı Avrupa'nın tarihini şekillendirmiş olan ve bugün de egemen konumda bulunan ahlâk, adalet ve özgürlük anlayışlarına müracaat etmek suretiyle hâlihazırda ihtiyaç duyulan ahlâk ve adalet dairesinin sınırlarını doğru bir şekilde çizebilmek mümkün değildir. Bu sebeple, yalnızca geçmişi aydınlatmaya ve yerel şartları anla(t)maya odaklanan bir yaklaşım tarzını benimsemek yeterli olmamaktadır. Bilakis tarihin ve bugünün, Hegel'den beslenen alternatif

¹³⁵ Klasik kaynakların yeniden keşfedilmesinin, yani günümüzün sorunlarına cevap ararken kendilerinden istifade edilebileceğine yönelik bir ümitle ve yeni bir gözle tekrar okunmasının, bugün içinden geçmekte olduğumuz ve küreselleşmenin etkilerinin giderek artıyor olmasından dolayı da nesiller boyu sürecek olan büyük çaplı dönüşüm sürecinin istikametinin tayin edilmesi noktasında merkezi öneme sahip olduğuna dair bkz. Stolleis, **Öffentliches Recht in Deutschland** [*Almanya'da Kamu Hukuku*], s. 214. Ayrıca bkz. Alim Arlı, Halit Özkan, Nurullah Ardıç (ed.), **Medeniyet ve Klasik**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.

bir ahlâk ve adalet anlayışı zaviyesinden eleştiriye tabi tutulması ve böylelikle geleceğe dair yeni bir istikametın tayin edilmeye çalışılması gerekmektedir.

Uzlaştırmacı tavrın benimsediği metodolojik yaklaşım tarzının ikinci ayağı olan “âleme/dışa dönüş” aşamasında yapılması gerekenlerin ise Honneth tarafından ancak sınırlı bir şekilde ifa edildiği görülmektedir. Çünkü onun öncelikli kaygısı, evrensel bir ahlâk ve adalet teorisi geliştirmek değil, yalnızca Batı Avrupa toplumları arasında ortak bir ahlâk ve adalet anlayışının yerleşmesine katkıda bulunmaktır. Bu yüzden, kültürlerarası karşılaştırmaları sadece Batı Avrupa ülkeleriyle, daha doğrusu büyük oranda Almanya, Amerika, İngiltere ve Fransa ile sınırlı bir çerçeve içerisinde kalarak yapmaktadır. Fakat görebildiğimiz kadarıyla Honneth, eserinde kendisini neden bu şekilde sınırladığıyla ilgili bir açıklama yapmamaktadır. Eserine rengini veren ve köklü eleştiriler üzerine bina edilmiş olan yaklaşım tarzına bakıldığında, bu sınırlamanın arkasında yatan sebebin ne olabileceğine dair şu şekilde bir tahminde bulunmak mümkün görünmektedir: Batı Avrupa’da henüz kitlelerin beklentilerini tam manasıyla karşılayabilen ve gerekli şekillerde kurumsallaşmayı başararak kendisini isbatlayabilmiş bir ahlâk, adalet ve özgürlük anlayışı bulunmamaktadır. O yüzden öncelikle bu vasıfları haiz bir anlayışın tesis edilmesi için gayret göstermek gerekmektedir. Böyle bir anlayışa sahip olunmadan farklı kültürlerle sağlıklı karşılaştırmalar yapılamaz.

Honneth’in eserini önemli kılan diğer bir husus ise, eserde ahlâk, adalet ve özgürlük anlayışları ile toplumsal, ekonomik, siyasî ve hukukî süreçler arasında doğrudan bir etkileşim ilişkisi bulunduğunun somut örnekler üzerinden gösteriliyor olmasıdır. Bu noktada Honneth’in, Batı Avrupa toplumlarına bugüne kadar yön vermiş olagelen ahlâk, adalet ve özgürlük anlayışlarının felsefî temellerindeki arıza nedeniyle sağlıksız bir toplumsal, ekonomik, siyasî ve hukukî düzenin ortaya çıkmasına, bunun da bireysel ve toplumsal hayatta hastalıkların baş göstermesine neden olduğuna işaret ediyor olması Türkiye açısından bilhassa önemlidir. Zira Türkiye, tam da Honneth’in ele almış olduğu tarihsel dönemde yoğun bir şekilde Batı Avrupa’nın tesiri altına girmiştir. Bu süreçte “hukuk iktibası” önemli bir rol oynamıştır ve bugün itibarıyla da oynamaya devam etmektedir. Honneth, sağlıksız bulduğu ve eleştirdiği özgürlük anlayışlarının özellikle hukuk aracılığıyla bireysel ve toplumsal hayata müdahale ettiğini ve bunların dengesinin bozulmasına neden olduğunu iddia etmektedir. Bu yüzden, gerek geçmişte gerekse günümüzde

Türkiye'nin hukuk iktibas ettiği/etmekte olduğu ülkelerde hangi ahlâk, adalet ve özgürlük anlayış(lar)ının hukuku etkilemiş/etkilemekte olduğunun ve bu anlayış(lar)ın, hukukla birlikte iktibas edilmelerinden sonra Türkiye'deki yerleşik anlayış(lar)la nasıl bir etkileşime girdiğinin tesbit edilmesi meselesi, önemli bir araştırma sahası olarak karşımıza çıkmaktadır.¹³⁶

¹³⁶ Devlet-toplum-piyasa ilişkileri bağlamında, küresel ve yerel gelişmelere binaen Türkiye'de iktisadî zihniyetin farklı zamanlarda hangi tesirler altında kalarak nasıl değiştiğini gösteren önemli bir çalışma için bkz. Sadık Ünay, *Kalkınmacı Modernlik*. Bu bağlamda, Sayar'ın Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişle birlikte, bilhassa 1965-90 yılları arasında İstanbul Beyazıt'taki Sahhaflar Çarşısı örneğinde, iktisadî ve kültürel zihniyetteki değişimin madde, sermaye, insan ve mekân tasavvuruna ve bunun da esnaf-müşteri ilişkilerine nasıl etki ettiğini göstermeye çalıştığı araştırmasını zikretmekte fayda vardır. Bu türden çalışmaların ahlâk, siyaset, hukuk ve iktisat düşüncesinin temel kavramlarını merkeze alarak farklı hayat alanları, aidiyet çevreleri ve toplumsal kesimler bağlamında da yapılması, kuşatıcı bir bakış açısına sahip eserlerin telif edilebilmesi için gerekli olan altyapının hazırlanması noktasında önemli bir katkı sağlayacaktır. Bkz. Ahmed Güner Sayar, **Sahhaf Râif Yelkenci**, İstanbul: Kubbealtı İktisadî İşletmesi, 2012, s. 139-156. ("Kaçınılmaz Son: Sahhafın Sarraflaşması").

KAYNAKÇA*

Akal, Cemal Bâli, *Modern Devletin Doğuşu. İspanyol Altın Çağı*, Dost Kitabevi, Ankara, 2010.

Arlı, Alim ve Halit Özkan, Nurullah Ardıç (ed.), *Medeniyet ve Klasik*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2007.

Berkeley Law. Memorial Service, *Philip Selznick 1919-2010*, Berkeley, California, 2011.

Beyme, Klaus von, *Geschichte der politischen Theorien in Deutschland 1300–2000* [*Almanya’da Siyaset Teorilerinin Tarihi 1300–2000*], VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2009.

Beyme, Klaus von, *Politische Theorien im Zeitalter der Ideologien. 1789-1945* [*İdeolojiler Çağında Siyaset Teorileri. 1789-1945*], Westdeutscher Verlag, Wiesbaden, 2002.

Bogdandy, Armin von, “The European constitution and European identity: Text and subtext of the Treaty establishing a Constitution for Europa”, *International Journal of Constitutional Law*, Volume 3, Numbers 2&3. Special Issue, 2005, 295-315.

Di Fabio, Udo, *Gewissen, Glaube, Religion. Wandelt sich die Religionsfreiheit?* [*Vicdan, İnanç, Din. Din Özgürlüğünün (Mahiyeti) mi Değişiyor?*], Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 2012.

Duve, Thomas, *European Legal History – Global Perspectives. Working Paper for the Colloquium “European Normativity – Global Historical Perspectives”* (Max-Planck-Institute, September, 2nd - 4nd, 2013), Max-Planck-Institute for European LegalHistory, Research Paper Series, No. 2013–06.

Duve, Thomas, “Von der Europäischen Rechtsgeschichte zu einer Rechtsgeschichte Europas in globalhistorischer Perspektive” [“Avrupa Hukuk Tarihi’nden, Dünya Tarihi Penceresinden Avrupa’da Hukukun Tarihine”], *Legal History: Journal of the Max Planck Institute for European Legal History* 20, 2012, 18–71.

* Yalnızca kendi kullandığımız kaynaklar gösterilmiştir.

Forst, Rainer, *Toleration in Conflict: Past and Present*, Ciaran Cronin (çev.), Cambridge University Press, Cambridge, 2013.

Forst, Rainer, “Kommunitarismus”, *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie* [Siyaset Felsefesi ve Toplum Felsefesi Elkitabı] içinde, Stefan Gosepath, Wilfried Hinsch, Beate Rössler (haz.), De Gruyter, Berlin, 2008, c. 1, s. 631–635.

Forst, Rainer, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs* [Çatışmada/Çatışan Tolerans. Tartışmalı Bir Kavramın Tarihi, Mahiyeti ve Bugünü], Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 2003.

Forst, Rainer, *Contexts of Justice. Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*, çev. John M. M. Farrell, University of California Press, Berkeley, 2002.

Forst, Rainer, *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1996.

Hattenhauer, Hans, *Europäische Rechtsgeschichte* [Avrupa Hukuk Tarihi], C. H. Müller Verlag, Heidelberg, 2004.

Honneth, Axel, *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*, Columbia University Press, New York, 2014.

Honneth, Axel, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit* [Özgürlüğün Hakkı. Demokratik Bir Ahlâk Düzeninin Taslağı], Suhrkamp Verlag, Berlin, 2011.

İmamoğlu, Muhammed İkbâl, “Liberal Komüniteryanizmde İnsan, Toplum ve Devlet”, *Dîvân. Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi (Siyaset Felsefesinde Yeni Arayışlar I)*, 34, 2013/1, 97-160.

İmamoğlu, Muhammed İkbâl, “Değer Yargıları Bağlamında Avrupa Kimliği”, *Erciyes Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* Cilt III/1, 2008, 147–159.

Jordaan, Eduard, “Dialogic Cosmopolitanism and Global Justice”, *International Studies Review* 11, 2009, 736–748.

Kirste, Stephan, “Das Fundament der Menschenrechte” [“İnsan Haklarının Temeli”], *Der Staat*, 52 /1, 2013, 119–140.

MacIntyre, Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988.

Pollmann, Arnd ve Lohmann, Georg (ed.), *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch* [İnsan Hakları. Disiplinlerarası Bir Elkitabı], Verlag J. B. Metzler, Stuttgart, 2012.

Popper, Karl R. , *Açık Toplum ve Düşmanları II: Hegel, Marx ve Sonrası*, Mete Tunçay,

Harun Rızatepe (çev.), *Liberte Yayınları*, Ankara, 2008.

Rawls, John, *A Theory of Justice*, Belknap Pres, Cambridge, 1971.

Sayar, Ahmed Güner, *Sahhaf Râif Yelkenci*, Kubbealtı İktisâdî İşletmesi, İstanbul, 2012.

Schmidt, Rainer, *Verfassungskultur und Verfassungssoziologie. Politischer und rechtlicher Konstitutionalismus in Deutschland im 19. Jahrhundert* [Anayasa Kültürü ve Anayasa Sosyolojisi. 19. Yüzyılda Almanya'da Siyasî ve Hukukî Anayasacılık], Springer VS, Wiesbaden, 2012.

Selznick, Philip, *A Humanist Science. Values and Ideals in Social Inquiry*, Stanford University Pres, California, 2008.

Selznick, Philip, *The Moral Commonwealth. Social Theory and the Promise of Community*, University of California Pres, Berkeley, 1992.

Sezgin, Fuat, *İslam'da Bilim ve Teknik I: Arap-İslam Bilimleri Tarihine Giriş*, Abdurrahman Aliy (çev.), Eckhard Neubauer, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul, 2008.

Schmidt, Thomas, "Universalismus/Partikularismus", *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie* [Siyaset Felsefesi ve Toplum Felsefesi Elkitabı] içinde, Stefan Gosepath, Wilfried Hinsch, Beate Rössler (haz.), De Gruyter, Berlin, 2008, c. 2, s. 1372–1375.

Stolleis, Michael, *Öffentliches Recht in Deutschland. Eine Einführung in seine Geschichte. 16.-21. Jahrhundert* [Almanya'da Kamu Hukuku. Tarihine Giriş. 16. ve 21. Yüzyıllar Arası], Verlag C. H. Beck, München, 2014.

Stolleis, Michael, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Staats- und Verwaltungswissenschaft in West und Ost 1945–1990* [Almanya'da Kamu Hukuku'nun Tarihi. 1945-1990 Yılları Arasında Batı ve Doğu Almanya'da Devlet ve İdare Bilimi], Verlag C. H. Beck, München, 4, 2012.

Stolleis, Michael, *Yasanın Gözü: Bir Metaforun Tarihi*, Arif Çağlar (çev.), Kitap Yayınevi, İstanbul, 2010.

Stolleis, Michael, *Rechtsgeschichte schreiben. Rekonstruktion, Erzählung, Fiktion?* [*Hukukun Tarihini Yazmak. Yeniden İnşa, Anlatı, Kurgu?*], Schwabe Verlag, Basel, 2008.

Stolleis, Michael, *A History of Public Law in Germany 1914–1945*, Thomas Dunlap (çev.), Oxford University Press, Oxford, 2004.

Stolleis, Michael, *Public Law in Germany 1800-1914*, çev. Pamela Biel, Berghahn Boks, New York, Oxford, 2001.

Topakkaya, Arslan, “Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles-Platon Karşılaştırması”, *Flsf: Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 6, 2008, Güz, 27–46.

Ünay, Sadık, *Kalkınmacı Modernlik. Küresel Ekonomi Politik ve Türkiye*, Küre Yayınları, İstanbul, 2013.