

Dağıtımdan Tanınmaya Toplumsal Adaletin Anlamı*

The Sense of Social Justice from Redistribution to Recognition

Alihan GÖK**

Öz

Modern koşullar altında biçimlenen toplumsal adalet toplumsal kaynakların dağıtımını, normatif ilkelere dayanan ideal bir kurumsal ve siyasi yapı içinde ele alır. Böyle bir yapıda devletin rolü mevcut eşitsizlikleri, dağıtımcı bir adalet anlayışı çerçevesinde düzenlemektir. John Rawls'un liberal eşitlikçi bir perspektiften ortaya koyduğu kuramı, bu çağdaş adalet anlayışının en olgun ifadesi sayılır. Öte yandan modern toplumsal koşulların sadece kaynakların dağıtımını üzerinde değil, tüm topluma yayılan özneler-arası ilişkiler üzerinde de önemli etkileri vardır. Axel Honneth'in toplumsal patolojiler olarak adlandırdığı bu olumsuz etkiler, toplumsal adaletin sınırlarının dağıtımdan daha öteye, tanınma mücadelelerine doğru genişletilmesi gerektiğini işaret eder. Adaletin kapsamını sorgulamamıza izin veren bu yaklaşım, onu yalnızca kuramsal bir tartışmanın konusu olarak değil, adaletsizlik deneyimlerinden yola çıkarak sürekli yeniden tanımlanan bir kavram olarak ele alır. Çağdaş toplumsal hareketler nezdinde tanınma mücadeleleri olarak karşımıza çıkan ahlaki taleplerin toplumsal adaletin geleneksel çerçevesini zorlaması, adil bir toplum fikrinin, sınırlı dağıtımcı perspektifin ötesinde aranması gerektiğini gösterir. Tanınma taleplerinin ötesinde ortak bir "toplumsal adalet mücadelesi" oluşturmak ise ancak tekil adaletsizlik deneyimleri arasında pratikte olduğu gibi kuramsal düzlemde de bağ kurabilmekle mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal adalet, tanınma, toplumsal patolojiler, adaletsizlik deneyimi, John Rawls, Axel Honneth.

Abstract

Social justice, shaped under modern conditions, treats the redistribution of social resources in an ideal institutional and political structure based on normative principles. The role of the state in such a structure is to organize the existing inequalities within the framework of a distributive conception of justice. John Rawls' theory, based on a liberal egalitarian perspective, is considered to be the most mature statement of this contemporary conception of justice. Modern social conditions, on the other hand, have important implications not only on the redistribution of resources but also on the intersubjective

* Bu çalışma Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset ve Sosyal Bilimler Doktora Programı bünyesinde Prof. Dr. Deniz Vardar'ın danışmanlığında hazırlanan "Dağıtım ve Tanınma Bağlamında Toplumsal Adalet" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

** Ar. Gör. Alihan Gök, Marmara Üniversitesi Siyaset Bilim ve Kamu Yönetimi (Fransızca) Bölümü, alihan.gok@marmara.edu.tr, Orcid: 0000-0001-9148-3017

relations that are spread throughout the society. These adverse effects, which Axel Honneth calls social pathologies, indicate that the boundaries of social justice must be extended beyond the redistribution to the recognition struggles. This approach, which allows us to question the extent of justice, treats it as a concept that is constantly redefined, not only as a matter of a theoretical debate, but also as a result of the experiences of injustice. The fact that the ethical demands arising as recognition struggles in contemporary social movements are pushing the traditional framework of social justice shows that the idea of a fair society must be sought beyond the limited distributive perspective. It is possible to constitute a common “social justice struggle” beyond the struggles for recognition, only through the connection between singular experiences of injustice in practice as well as in theory.

Keywords: Social justice, recognition, social pathologies, experience of injustice, John Rawls, Axel Honneth.

Giriş

Modern anlamıyla sosyal bilimlerin kavramsal dağarcığına geç on dokuzuncu yüzyılda giren toplumsal adaletin günümüze gelinceye kadar değişen, dönüşen bir anlamı olmuştur. Batı toplumlarında moderniteyle birlikte değişen üretim ve bölüşüm biçimlerini kapsayan toplumsal ilişkiler düzleminde modern ifadesini bulmuş ve bu bağlamda kapitalist toplumların bünyesinde eleştirel ve dönüştürücü fikirlere yön vermiştir. Diğer taraftan kavramın tarihine baktığımızda, çelişkili bir biçimde, kapitalist toplumlarda mevcut üretim ve bölüşüm ilişkilerinin temel yapısını sorgulamayan, hatta meşrulaştıran ve statükoyu korumaya yönelik siyasi hedeflere uygun anlamları da bünyesinde taşıdığını görürüz. Bu, sosyal bilimlerde nezdinde kuramsal bir çabayı gerektirmesinin ötesinde toplumsal adaleti tanımlamanın her zaman bir mücadele konusu olduğunu gösterir.

Toplumsal kaynakların hakkaniyetli bir biçimde dağıtımına odaklanan bir kuram olarak John Rawls (Rawls, 2017) tarafından yeniden formüle edilmesiyle çağdaş siyaset felsefesinde merkezi bir konum alan toplumsal adalet, 1970’lerden itibaren, kuramsal tartışmaların ötesinde sosyal demokrasi ve refah devletinin hedefleriyle örtüşen bir siyasi söylemin dayaklarından biri haline gelmiştir. Ne var ki sosyal devlet anlayışının, refah devletlerinin krizleriyle birlikte gücünü kaybetmeye başlamasıyla, toplumsal adaleti toplumsal kaynakların hakkaniyetli bir biçimde dağıtılması biçiminde tanımlayan yaklaşımlar sert eleştirilere maruz kalmıştır. Piyasanın toplumsal adalet konusunda en doğrusunu bildiğini savunan neoliberal görüşlerin etkisinde bir hak sahipliği (*entitlement*) konusu bile olmaktan çıkarılmaya çalışılan toplumsal adalet, bu süreçte mülk edinme ve mübadele biçimleriyle ilişkilendirilmiştir (Nozick, 2015). Ancak özellikle 80’li ve 90’lı yıllar boyunca savunulan bu görüşlerin etkinliği toplumsal adaletin anlamını şekillendiren düşünsel ve pratik edimler içinde tek belirleyici faktör olmamıştır. Yükselen toplumsal hareketlerle birlikte o zamana dek kaynak odaklı anlamıyla kavranan toplumsal adalet, etnik kimlik hareketlerinden LGBTİ’ye çevre savunucularından anti-kapitalizmin türlü biçimlerini savunanlara, toplumsal değişim ve dönüşüme dair özelemleri olmanın yanı sıra aidiyetlerinin tanınmasını talep eden kişi ve grupların mücadelelerini içeren bir dizi toplumsal ve siyasi etkinlikte yeni bir anlam kazanmıştır.

Toplumsal adalet kuramsal alanda uzun süre Rawls'un birincil toplumsal kaynaklar olarak gördüğü gelir, fırsatlar ve servet gibi maddi kaynakların toplumda bölüştürülmesi olarak sınırlı bir biçimde ele alınmıştır. Yeni faydacılar, liberal eşitlikçiler ve hatta analitik Marksistler toplumsal adaleti bu modern çerçeveye sadık kalacak biçimde düşünmeye devam etmişlerdir. Ne var ki dağıtım odaklı bu bakış açısı güncel talep ve mücadelelerin adaletle ilişkilendirilmesine uygun değildir. Tanınma kuramları bu ihtiyaca yanıt vermek üzere kimliklerin tanınma mücadelesini ön plana çıkarırken bu mücadelelerin toplumsal değişim ve dönüşüm süreçlerinde oynadığı rolün altını çizer ve adaletin buna uygun bir biçimde nasıl ifade edilmesi gerektiği üzerine eğilir. Dağıtılması gereken maddi kaynaklardan ibaret, adil bir toplumun nasıl olması gerektiğine odaklanan prosedüral bir adalet anlayışının aksine, sağlıklı bir özneler-arasılığın koşullarını sorgulayan bu kuramsal çabalar, çağdaş siyaset felsefesinde önemli bir eksen değişimine işaret eder.

Axel Honneth'in çalışmaları bu çerçevede, Rawls'un başını çektiği liberal adalet kuramlarının güçlü bir eleştirisini sunar ve cinsiyet, etnisite, ırk, din ve buna benzer aidiyetlerin kamusal olarak tanınmasının, kimliklerin oluşması sürecinde bireylerin ve grupların toplumsal şanslarını etkileyen önemli bir faktör olarak kabul edilmesi gerektiğini ileri sürer. Kültürel kimliklerin ve farklılıkların tanınmamasını bir toplumsal adalet sorunu olarak çağdaş siyaset felsefesinin gündemine taşıyan bu yaklaşım, bireylerin ve farklı toplumsal grupların toplumda eşit saygı ve tanınmayı hak ettikleri düşüncesine dayanır ve kuramın, öncelikle bu tanınmayı engelleyen toplumsal faktörlerin analizine odaklanması gerektiğinin altını çizer. Honneth'in bu iddiası, modern toplumsal adaletin dayandığı sözleşmecî gelenekle ve onu miras alan yaklaşımlarla yüzleşmeyi gerektirir. Bu nedenle tanınma kuramları toplumsal adaletle farklı bir yöntem ve perspektiften yaklaşarak, adil bir toplumun kurumlarının yaslanması gerektiği düşünülen normatif adalet ilkelerinin belirlenmesine öncelik vermez. Bunun yerine ilkin özerk, sağlıklı ve iyi bir yaşamın koşullarını baltalayan adaletsizliklerin tanımlanması, onların bireyler ve toplum üzerindeki olumsuz etkilerinin tanısının yapılması ve onları üreten toplumsal mekanizmaların eleştirel bir yöntemle açığa çıkarılması gerektiğini savunur.

Toplumsal adaletin toplumsal değişim süreçlerinde nasıl ve neden farklı anlamlar kazandığına odaklanan bu çalışma, kavramın dağıtımdan tanınmaya doğru işte bu değişen anlamını tartışmak için kaleme alınmıştır. Dolayısıyla temel sorunsalı, liberal eşitlikçiliğin dayandığı dağıtım odaklı bir anlayış ile tanınma etiğinden beslenen bir toplum felsefesinin, günümüz toplumlarının ihtiyaçlarına cevap veren bir adalet anlayışını geliştirmeyi ne ölçüde başarabildiğidir. Bu bağlamda öncelikle, modern bir kavram olarak toplumsal adaletin hangi anlamları barındırdığından başlanarak çağdaş tartışmalarda fark ettiğimiz dağıtım ve tanınma eksenleri arasındaki gerilimin toplumsal adaletin çağdaş bir savunusunda neden olduğu çatlaklara işaret edilecektir. Ardından ideal bir adalet kuramının sağlam, tutarlı ve statükocu olamayan bir toplumsal adalet anlayışının bu gerilimi aşması gerektiği savunulacaktır. Bunun için Honneth'in Hegel'den alarak günümüze taşıdığı tanınmaya dair yeni bir perspektif getiren Jean-Philippe Deranty ve Emmanuel Renault gibi düşünürlerin sağladığı düşünsel araçlar irdelenecek ve "toplumsal adalet mücadelesi" kavramı önerilerek bunun toplumsal adaletle ilişkin dağıtım ve tanınma gerilimini aşabilme yolunda sağlayabileceği eleştirel potansiyel değerlendirilecektir.

Modern Bir Kavram Olarak Toplumsal Adalet

Adalet olgusu ve kavramının insanlık tarihi kadar eski olduğu düşünülse de kavrama karşılık gelen olgular belirli toplumsal koşullar altında kendine özgü biçimlerde ortaya çıkmıştır. Adaletin “toplumsal adalet” olarak belirmesi sıklıkla onun moderniteye özgü biçimi olarak kabul edilir. Samuel Fleischacker, “Çok yakın zamana değin insanlar, adalete herkesin ihtiyacını karşılayacak şekilde kaynakların bölüştürülmesi için gerekli bir şey olarak bakmak şöyle dursun, kendi toplumları içinde kaynak bölüştürmenin temel yapısını bir adalet konusu olarak bile görmemişlerdir” (Fleischacker, 2013, s. 12) derken moderniteye özgü olan adalet kavrayışının özgüllüğünü işaret etmektedir.

Toplumsal adaleti modern bir kavram olarak ele almak, siyaset felsefesinin 2000 yıldır yanıt aradığı soruların aynı olduğunu ileri süren devamlılık tezine karşıt bir tutumu ifade eder. Öte yandan modernite tezi ise kendi içinde modernitede neyin yeni olduğu konusunda tartışmalıdır. Örneğin Fleischacker toplumsal adaleti, sanki zamanı geldiğinde ve düşünülebilir-kavranabilir olduğunda filozoflarca atılmış bir kavram olarak değerlendirir. Bu ortaya çıkış için ise sanayi devrimi, aydınlanma ve liberalizmin doğuşuyla ilişkilendirilen bir süreci beklemek gerektiği savunulur. Bu süreçte toplumun üyeleri, ihtiyaçları devleti ilgilendiren, diğerleriyle eşit hak ve ödevlere sahip bireyler olarak görülmeye başlamıştır. Düşünsel düzlemdeki bu yeniliğe düzenleyici olarak yeterli teknik kapasiteye sahip örgütlülük olarak ulus-devletin oluşması eklenir (Jackson, 2005). Böylece modern dağıtımcı adalet öznesi olan devlet ve nesnesi olan ulus üzerinden tanımlanmış olur. Fleischacker bu çerçevede kaynakların dağıtımını adaletle ilişkilendiren bir düşüncenin ortaya çıkmasının ve bu konudaki düzenlemelerin devletten talep edilmesinin moderniteye özgü yeni unsurlar olduğunu ileri sürer (Fleischacker, 2013, s. 15). Yazarın bu özgüllüğü gözlemlediği yer ise düşünürlerin görüşleridir. Fleischacker’a göre Smith, Rousseau ve Kant gibi düşünürler modern adalet fikrinin öncüleri kabul edilse de bu fikir, ancak John Rawls’ta olgunlaşmıştır. Bu yaklaşım, “dağıtım olarak adalet” fikrinin kendisinden önceki adalet anlayışlarından farkını ortaya koyması anlamında önemli olsa da adaletin değişen anlamlarının izini sadece düşünürler üzerinden aramakla yöntemsel açıdan adaletin birçok boyutunu göz ardı eder. Modern dağıtımcı adaleti kendisinden önceki adalet anlayışlardan ayırma çabası, bunun öncelikle hangi düşünürde belirlediğine karar vermekten çok toplumsal olarak kavranışındaki değişimlerle ve bu değişimlere yön veren değişen toplumsal ilişkilerin incelenmesiyle ilgili olmalıdır. Bu arayış bizi toplumsal adaleti bir ilişki biçimi olarak ele almaya götürmektedir.

Böyle bir perspektif, adaleti “düşünen babaların” eserlerinde değil, o eserlerde açığa çıkan düşüncelerin hangi toplumsal koşullar altında yazıldığına, hangi değişime ve arayışa bir yanıt olarak geliştirildiğine odaklanmayı gerektirir. Adalet, tarih boyunca adil olan ve olmayan, adaletin kapsamına giren ve girmeyenin gerilimini barındırmıştır. Adalet söyleminin değişen toplumsal koşullar altında yeniden şekillendirilişi aslında adaletsizlik olarak deneyimlenen olgulardaki değişimlerle birlikte gelir. Modern adalet söyleminin ortaya çıkışındaki gerilimlerden biri yoksulluğun kapitalizm koşulları altında aldığı biçim ve modern siyasal iktidarların buna verdiği karşılıklarda kendini gösterir. Yoksulluğun modern “düzenlenişi”ne eşlik eden düşüncelerden

en önemlisi ise faydacılık olmuştur. John Rawls'un kuramını temellendiren liberal eşitlikçiliğin anlaşılması ve sınırlarının sorgulanabilmesi için modern adalet anlayışını şekillendiren söz konusu gerilime tarihsel bir perspektifle ele almak yerinde olacaktır.

Yoksulluğun Yönetilmesi ve Faydacılık

Modern piyasa, emek, para ve toprağın metaya dönüşmesi için bir aracılık işlevi üstlenir. “Kendi başının çaresine bakabilme özgürlüğü” olan modern birey, piyasa koşullarında, toplumsal yüz yüze ilişkilerden kopararak hukuk, para, devlet gibi gelişmiş biçimler içinde kodlanmaya, varlık bulmaya ve anonim ilişkiler içinde yaşam sürmeye başlamıştır (Ercan, 2000, s. 31-32). Çalışan ve üreten bir varlık olarak modern insanın eskisinden çok daha hızlı dönen piyasanın çarklarına yetişmesi ise daha fazla disipline edilmiş uysal bir insan (*homo docilis*) olarak daha verimli bir üretim sürecinin parçası olmasına bağlıdır. Uzmanlaşma, işbölümü ve güçlü bir bürokrasiye ihtiyaç duyulan bu süreçte kişisellikten arındırılmış toplumsal ilişkiler ön plana çıkar. Bireylerin fizyolojik ve psikolojik kırılabilirliğinin modern üretim sürecini sekteye uğratmaması ise emek piyasasının özgürleşmesinin yanı sıra “düzene sokulması”yla mümkün olur. Adalet de buna göre yeniden düzenlenir. On dokuzuncu yüzyıla doğru gelindiğinde piyasaya göre düzenlenen toplumsal ilişkiler “azap çektirme”nin sergilenmesine uygun değildir ve bunun için daha farklı yöntemler geliştirilir (Foucault, 1992, s. 281). Piyasanın işleyişini bozan ve toplumsal ilişkileri gereksiz biçimde kişiselleştirerek piyasaya olan güveni sarsan aşırı “yoksulluk” gibi hallerin kamuya açık bir biçimde sürdürülmesi bu bağlamda mümkün değildir. Toplumu “düzene sokma” çabası bu nedenle yoksulluğun, kendisiyle mücadele edilmesi gereken bir kavram olarak yeniden kurulmasını getirir. Böylece yoksulluk bilimsel bilginin kılavuzluğunda kapatmanın çeşitli biçimleriyle adeta rehabilite edilmesi ya da kökünün kazınması gereken bulaşıcı bir hastalık gibi kavranır hale gelir.

Ortaçağ'ın makbul yoksulunun yerini feodalitenin çözülmeye başlamasıyla birlikte özgür emek piyasasının işsizi alırken İngiltere'de I. Elizabeth döneminde çıkartılan “Eski Yoksul Yasaları”nın (*poor laws*)¹ yerini yoksul tanımını iş göremez mülksüzlerle sınırlandıran 1834 tarihli yeni yoksul yasaları almıştır. Bu dönemeç yoksulluğun, iş gücü piyasasının yeniden şekillendirilmesi amacı doğrultusunda *laissez-faire* kapitalizminin İngiltere'de kazandığı biçime uyacak halde iktidar tarafından yeniden tanımlanmaya çalışıldığını gösteriyor. Ne var ki, çalışmadan yaşamaya yetecek kadar mülkü ve geliri olmayan herkese yoksul gözüyle bakan merkantilist İngiliz soylularının bakışından, toplumun daha büyük bir kısmını kapsayacak biçimde, daha genel bir kategori olarak kabul edilen yoksulluk için on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde, iktidar tarafından farklı bir çerçeve çizilmeye çalışılması kelimenin anlamının tüm toplumun imgeleminde aynı keskinlikte değiştiğini göstermez. Değişen daha çok özgürleşen emek piyasasının kontrolünü

1 Eski Yoksul Yasaları ile Onur Kovanc'ın Kapitalizm, Yoksulluk ve Yoksullukla Mücadelede Tarihsel Bir Deneyim: İngiliz Yoksul Yasaları (2003, s. 20) adlı çalışmasındaki dönemlendirmeye dayanarak, 1536'dan itibaren küçük mahalli idare birimler üzerinden (parish) uygulanan yasaları, 1662 tarihli Yerleşim Yasası ve 1795 tarihli Speenhamland uygulamaları kast edilmektedir.

sağlamakta zorlanan sermaye sınıfı ve iktidarların, değişen koşullarda, toplumsal kontrolü aynı yöntemlerle sağlamakta zorlanıyor oluşudur. İngiltere’de Eski Yoksul Yasaları’nın uygulamada doğurduğu asıl zorluklar yoksulların sayısından çok yoksulluğun tanımının değişen iktisadi ve toplumsal koşullarla bağdaşmaz hale gelmiş olmasıdır.

Yoksul olarak kabul görme ve tanınma beklentisi sınırsız kar hırsıyla beslenen bir zenginleşme dürtüsünün hâkim olduğu bir dünyada nasıl meşru olabilir? Öncelikle bu sorunun, yoksulların, yoksulluğa dair anlam dünyasının, değişen toplumsal ilişkilere, ahlaki değerlere ve kamu uygulamalarına rağmen kabul görme ve tanınma beklentisinin var olduğunu bir hipotez olarak ortaya koyduğunu görüyoruz. Kapitalizmin gelişmesiyle iki temel sınıfın belirginleşerek karşı karşıya gelmesi ve yoksulluğa ilişkin bakışın zaman içinde değişmesi göz önünde bulundurulduğunda, bu sorunun ortaya koyduğu zorluğun nedenini anlarız. Zenginleşmenin ve kâr dürtüsünün bir değer olarak yükselmesi toplumun geniş kesimlerinin “yoksul” işçilere dönüşmek zorunda olduğu bir toplumsal sisteme tekabül eder. Böyle bir durumda eski çalışmayan yoksulların yerini yeni çalışan yoksulların aldığını düşünebiliriz. Çalışmak toplumsal bir değer olarak yükselirken ve yoksulluk giderek itibarsızlaştırılırken çalışanların büyük bölümünün yoksul olmasının getirdiği ahlaki açmaz ortadadır.

Modern dağıtımcı adalet işte bu açmaz üzerine kuruludur. Yoksulluğun ortadan kaldırılması gerektiği düşüncesi asıl toplumsal sorunun yoksulluk olarak kavranmasına, bu ise yoksulluğun kapitalizmden bağımsız tarih ötesi bir kavram olarak anlamlandırılmasına bağlıdır. Modern devlet yoksulluğu iktisadi kalkınmanın önündeki büyük bir engel olarak hedef tahtasına oturtur ve onunla “mücadele” eder. Toplumsal adalet yoksullukla mücadele olarak sürece yayılır ve sürekli bir uğraş haline gelir. Modern devlet elinde vergilendirme ve çeşitli yardımlar toplumsal adaleti ulaşılması gereken bir durum olmaktan çıkararak bir araca dönüştürür. Modern toplumlarda bu açmazın iki şekilde aşılmaya çalışıldığını savunabiliriz. İlerleyen kısımlarda da göreceğimiz üzere on dokuzuncu yüzyılda sermaye sınıfının akli ve devletlerin eliyle yoksulluğun tanımı yeniden yapılmaya çalışılmıştır. Bu projeyi özetleyen, yoksulluğun itibarsızlaştırılmasına paralel olarak çalışan yoksulların aslında yoksul olmadıklarına inandırılmasıdır.² Buna rağmen yoksulların, maddi yetersizliğin yakıcı somut gerçekliği karşısında yoksul olmaya inanmasalar bile yoksul kalmaları, başka bir deyişle on dokuzuncu yüzyılın çalışma koşullarının, yani somut gerçekliğin bu tahayyülü zayıflatması kaçınılmazdır. Diğer taraftan öncüllerinden daha karmaşık ve büyük bir toplumsal örgütlenme gerektiren kapitalizmin işlemesi, her şeye rağmen insanların birbirlerini önemsemesinin ahlaki ağırlığını kısmen korumasına bağlıdır.

On dokuzuncu yüzyıldan günümüze uzanan liberal düşüncenin piyasaya olan güvenin yanında diğer önemli bir ayağı da faydacı prensiplerdir. “En çok sayıda kişinin en büyük mutluluğu”nu

2 Refah devletini başarısız olmakla eleştiren Yeni Sağ’ın 1980’lerdeki reformlarında da bu eski düşüncenin izlerini görürüz. O dönemde de bürokratik vesayet altındaki yurttaşların refah devleti politikalarıyla edilgin bağımlılara indirgenerek dezavantajlı durumlarının güçlendirildiğini savunan Yeni Sağ’ın önerisi sosyal yardıma bağlananların bu yardımı alabilmek için çalışmasını öngören “çalışarak sosyal yardım” (workfare) programları olmuştur. Muhafazakârlar bu yöntemin sorumlulukları teşvik etme, insanları yoksulluk ve işsizlikten kurtarma konusunda refah devleti uygulamalarından daha başarılı olacağını ileri sürüyordu (Kymlicka, 2006, s. 227).

temel alan faydacılığın İngiliz düşünce tarihinde kökleri daha eskilere uzansa da ilk kez ahlaki bilime dönüştürmeyi hedefleyen Jeremy Bentham'la bir felsefe okuluna dönüştüğüne tanık oluruz (Kovancı, 2003, s. 72). Faydacılık insanın doğa tarafından haz ve acı arasında bir tercih yapmaya zorlandığı ve bunun tüm düşüncelerimizi ve eylemlerimizi acıdan kaçarak hazza ulaşmaya yönelik olarak belirlediği kabulünden yola çıkar. Bu ikisinin gözetilmesi yani fayda, hakkın, hukukun, eşitliğin, adaletin ve ahlaki dağarcığımızın diğer tüm bileşenleri için belirleyicidir. Başka bir deyişle adil-adaletsiz gibi kavramlar tek başlarına bir şey ifade etmezler (Bentham, 1970, s. 13).³ Bu bakış açısından ilk bakışta yoksulluk söz konusu olduğunda duyarsız kalmanın doğru olacağı düşünülebilir. Ancak bu, tam olarak doğru değildir. Faydacılığın günümüz de oldukça çeşitli biçimlerinin var olduğunun altını çizmekle birlikte Bentham gibi faydacıların toplumsal çıkarların bireysel çıkarlara tercih edilmesi yönündeki ilkeyi, toplumda sınırlı bir eşitlik ve güvenlik sağlayacak oranda bir paylaşımı kabul edecek şekilde yorumladıklarını görürüz. Geçim araçlarının temin edilmesi, refahın yaratılması, eşitliğin ve güvenliğin sağlanması gibi toplumsal çıkarların toplamda en fazla olabilmesi için Bentham çatışan unsurların bir denge içerisinde olması gerektiğini ileri sürer. Örneğin eşitsizliklerin giderek artmasının neticede insanların zor kullanarak birbirinin mülküne el koymasına sebep olacağı, bunun da kamu güvenliğini ciddi anlamda ve önüne geçilemez bir biçimde tehdit edebileceği sonucunu çıkarır.⁴ Fakat diğer taraftan, eşitlik arzusu çalışan emekçilerin koşullarıyla düşkünlerin durumu arasında fark kalmayacak denli aşırı boyutlara ulaştığında da çalışkan olmak için bir sebep kalmayacak ve üretim verimliliği düşerek toplam toplumsal faydanın yine azalmasına sebep olacaktır. Dolayısıyla eşitlik güvenliğin zedelenmeyeceği ölçülerde ve daha da önemlisi buna uygun yöntemlerle sağlanmalıdır. Bu nedenle tasarruf ve gönüllülük üzerinden bir yoksul yardımı öngörmüş, bunun yeterli olmadığı noktadaysa hapishanelerde tutsakların sürekli denetim altında tutulabilmesi için tasarladığı panopticon'un⁵ sadece hapishaneler için değil, çalışma evleri, yoksul evleri, imalathaneler, hatta akıl hastaneleri, hastaneler ve okullar için de uygulanabileceğini savunmuştur (Bentham, 1995, s. 34).⁶ Bentham'ın önerdiği plana göre bu denetimli çalışma evlerinde çalıştırılan yoksullar orada kamunun kendilerine bakım için ayırdığı kaynakların bedelini karşılayacak kadar bir üretimde bulunmayı başardığında çıkış bileti alabileceklerdir. Bu işler Ulusal Hayır Şirketi'nin (*National*

3 Aktaran (Kovancı, 2003, s. 73).

4 Bentham'ın bu düşüncelerini kaleme aldığı dönem 1789 Fransız Devrimi sonrasıdır. Bu nedenle kendisi aşırı yoksulluğun toplumda yaratabileceği hoşnutsuzluk seviyesine karşı duyarsız kalınmayacağına ikna olmuştur. Yine de yeniden dağıtım konusunda oldukça temkinli bir düşünür olduğu söylenebilir. Bentham'ın refah devleti örneğinin karşılıksız yardımı kesinlikle reddetmesinde olduğu gibi yoksulluklara yardım konusunda günümüz refah devletinden oldukça faklıdır. Ancak yoksulluğun kamu güvenliğini tehdit edebilecek unsurlarını ayırt ederek bunların kontrol altında tutulması gerektiği düşüncesi yoksulluğu başta devletin ilgilenmesi gereken bir mesele olarak gören refah devleti anlayışıyla örtüşür. Bentham'ın refah devleti anlayışı da her ne kadar yoksullara karşı çağdaş refah devletlerine göre çok daha "acımasız" olsa ve bu anlamda Malthus'un önerilerinden aşağı kalmasa da yoksulluğun devlet eliyle düzenlenmesi gerektiği üzerine kuruludur ve tebaasının sadece bir bölümünün değil genelinin toplam refahını gözetir.

5 Hücrelerin ortada yer alan gözetleme kulesinin etrafında dairesel olarak sıralandığı bu mimari yapıda gözetleme odası hücrelerde kalanların ne zaman gözlemlenip ne zaman gözlenmediklerini anlayamayacakları şekilde tasarlanmıştır. Böylece disiplin zor kullanmaya gerek kalmaksızın bir oto kontrolle sağlanır. Böylece iktidarın kapatılanlarca içselleştirilmesi hedeflenir (Foucault, 1992).

6 Aktaran (Kovancı, 2003, s. 78).

Charity Company)⁷ eliyle yürütülecek, kimlerin bu çalışma evlerine kabul edileceğine şirket karar verecek, ekstra masrafa sebep olan et yemeklerine son verilecek, harçlıklar kısıtlanacak, her şeyden yeterli olduğu ölçüde sınırlı miktarda verilecektir (Kovancı, 2003, s. 80).

Kendisinden önceki “eski” sistemin tüm kötülüklerden sorumlu görüldüğü böyle bir dünyada piyasanın egemenliği hane halkının ve şirketlerin özerkliğine bağlıdır. Bu nedenle piyasa için rekabetçi, akıllı seçimler yapabilen ajanların varlığı esas kabul edilir. Yoksulluğun bu özerkliğe sahip olmayan bir kesimin özelliği olarak kavrandığını anladığımızda piyasa ile olan bağlantısı ortaya çıkmış olur. Buradan “yoksulluk sorunu”na gelecek olursak yoksulluğun piyasa koşullarında kendisinden kurtulması gereken bir kimlik olarak yeniden tanımlanmaya çalışılması bu nedenle şaşırtıcı değildir ve elbette hangi çerçevede tanımlandığı toplumsal adaletten ne anlaşıldığına da bağlıdır. Ortaçağ’da yoksullukla adaletsizlik arasında bir bağ kurulabildiğini söylemek tarihsel ve toplumsal koşullardan bağımsız olarak bu bağlantının var olduğunu savunmak değildir. Hiç şüphesiz yoksulluk toplumsal bir olgudur, yani tarihseldir. Doğal bir fenomen olmaktan uzaktır. İnsanın kendi kendine başına gelmez ve yalnızca kendisini etkilemez. Kimilerinin yoksul olarak kabul görmesine bağlıdır ve bu nedenle yalnızca belli toplumsal ilişkiler çerçevesinde anlaşılabilir. Yoksulluğun “her zaman yoksulluk var olmuştur ve olacaktır” şeklinde ontolojizasyonu ya da onto-teolojizasyonu⁸ insanlar arasındaki objektif toplumsal ve iktisadi ilişkilerin tahakküm ilişkilerine çevrildiğinin kanıtıdır. Bunun anlamı yoksulluğun salt bireyin sahip olduklarıyla açıklanamayacak olmasıdır. Zaman ve mekân, kültürel değerler ve daha başka birçok etken üzerine düşünmek yoksulluğa dair algılarımızı kolaylıkla boşa düşürür. Toplumsal ilişkiler değişirken günümüzde iktisadi bir gösteren olarak yer etmiş “yoksulluk sınırı”nın değişmesi gibi yoksulluğun ölçütleri ve anlamı da değişir. Bununla birlikte yoksulluk sadece maddi kaynaklarla açıklanamaz. Yoksulluk aynı zamanda bireye yakıştırılan bir kimliktir ve yoksulun kiminle nasıl konuşabileceğini, hangi mekânlara girebileceğini, nereden ve nasıl yardım alabileceğini, parası varsa nasıl harcayabileceğini, eğer yeterince iş varsa nasıl işlerde çalışabileceğini belirler. Yoksulun yardım kurumlarıyla, sivil toplum kuruluşlarıyla, dini kurumlarla ve yoksul olmayanlarla hangi çerçevede, nasıl ilişkileneceği ve bu ilişkinin sınırları yoksulun kimliğinin ve yoksulluğa dair toplumsal imgelemin koşuludur. Toplumun diğer kesimleri içinse, orta halli, zengin ya da maddi koşulları yoksulluktan belirgin bir biçimde olmasa da ayırt edilebilecek kadar daha iyi olanlar için, sınıftan kaçış imkânı sağlayan bir başka kimliğe sahip olabilmenin, başka bir deyişle yoksul olmayanların onlardan ayrılabilmesinin koşuludur.

7 Ulusal Hayır Şirketi, Bentham’ın yoksulluğu kontrol altında tutmak için öngördüğü sistemin en önemli bileşenidir. Bentham buraları çalışabilecek durumda olan yoksullar için bir sigorta gibi düşünmüştür. Bu sigortayı satın alanlar bedelini emeklerini kiraya vererek öderler. Şirket bu anlamda doğanın olasılıkları ve piyasaların dalgalanmasına karşı güvenli bir liman, Bentham’ın refah devletinin ta kendisidir (Bahmueller, 1981, s. 108).

8 Yoksulluğun Ortaçağ’dan günümüze anlamının nasıl değiştiğini incelikli bir çalışmayla ortaya koyan Polonyalı tarihçi B. Geremek, erken Hristiyanlık ve Ortaçağ biçimlerinde, Tanrı’nın dünya üzerinde bir cezalandırma ve ibret olarak var ettiği yoksulluğun, aynı zamanda zenginlerin yoksullara yardımda bulunarak günahlarından arınmasını sağladığı düşüncesine dayanan bir etik (ethos of poverty) içinde algılandığından söz eder (Geremek, 1997).

Liberal Eşitlikçilik ve Sınırları

Faydacılık ya da liberal eşitlikçiliğin çeşitli biçimlerinde ifade edilen çağdaş dağıtımcı adalet kuramlarının birçoğunda karşılaştığımız temel sorun toplumdaki bu derin eşitsizlikleri doğuran koşulların tarihsel gelişimine bakılmaksızın, yaşanan eşitsizliklerin maddi yaşam koşullarındaki farka indirgenmesidir. Normatif dağıtım ilkeleri etrafında toplumsal adalet bu farkı düzenleyecek bir ideal olarak tanımlanmaya çalışılır. Bu aslında liberal toplumların yapısına ilişkin verili ve değişmez kabul edilerek adaletin konusu dışında bırakılan koşulların dağıtımcı adalet kuramlarının ufkunu belirlediği anlamına gelir. Rawls insanları oldukları gibi kurumları ise olması gerektiği gibi ele aldığını savunur (Rawls, 2006, s. 13). Ancak olduğu gibi kabul ettiğini savunduğu insanlara atfettiği özelliklerin doğruluğu tartışılır olmakla birlikte bu yargılara belli toplumsal yapılardan ve ilişkilerden yola çıkılarak varılması, yaptığı ayrımı sorgulanır hale getirir. Rawls'un Humeddan esinlenerek adaletin koşulları olarak tarif ettiği koşullardan yola çıkarak karşılıklı yarar sağlayan bir sözleşme uzanan kuramında savunduğu deontolojik yapı vardır ve buna göre başlangıç konumundaki bireylerin, çıkarlarını aynı yerde görmelerine rağmen adaleti bunlara önceleyen bir anlayış içinde olmaları beklenir. Ancak insanları oldukları gibi kabul ettiğini söyleyen Rawls'un bu insanların böyle bir anlayış içinde olacaklarından emin olması şaşırtıcıdır. Rawls bunun için kuramına bir adalet duygusu fikri eklemek durumunda kalır. Bununla birlikte akılcı olmalarına rağmen adalet kuramının tarafları, çoğulcu bir yaklaşımı benimseyecek kadar makul olmak zorundadırlar. Bu düşünce Rawls'u dağıtımcı adaletle birlikte kaçınılmaz olarak gerekli gördüğü siyasal liberalizmin çoğulculuğuna götürür. Kaynak odaklı (*resource-based*) bir dağıtım ile liberal çoğulculuğun (*liberal pluralism*) ötesine geçmeyi denemeyen bir kuram olarak kalan *Bir Adalet Kuramı*'nin neden günümüz insanlarını oldukları gibi kabul ederken içinde buldukları zorlayıcı ve olumsuz durumları dikkate almadığı ise açık değildir. Çoğulcu olmanın gereği, içinde bulunduğumuz toplumsal koşulların bir parçası olarak değerlendirilirken, bireylerin kendilerini üretim ve tüketim ilişkileri bağlamında sömüren, sömürülen, tahakküm altına alan, alınan, tüketim kültürüne hapsolmuş, özsaygısı zedelenmiş, kendisine ve doğaya karşı yabancılaşmış bireyler olarak bulduğu durumlar değerlendirmeye alınmaz. Buradan baktığımızda toplumsal bağın sürekli ikinci planda kalmasının liberal eşitlikçilikte bir eksiklik değil, bir temel özellik olduğunu anlarız. Toplumsal ilişkiler liberal bir adalet kuramı için "en büyük kötülüğün", bir "başkasılaşma" dinamiğinin varlığı olarak algılanır. Başka bir çareleri olmadığı için adalet ilkeleri üzerine anlaşılan farklı dünyaların "akılcı ve makul" insanları arasındaki bağ güvenilmezdir. Bu nedenle toplumsallığı işbirliğine sıkıştıran bir bağlama ve insan psikolojisine dair bazı kabullere dayanarak atomlaşmış bireylerin geçici olarak bir araya geldiği bir kurguya güvenir.⁹ Rawls'un doktriner olmayan ve bireylerin, grupların farklı iyi anlayışlarına rağmen üzerinde anlaşabileceği, "deontolojik" bir adalet anlayışının arkasında bu vardır. Hatta bunun toplumlar

9 Charles Taylor ve Michael Sandel gibi düşünürler tarafından Rawls'un kuramına yöneltilen cemaatçi eleştiriler kendi amaçları ve hayat projelerinden başka bir şeyi olmayan, atomlaşmış birey kabulüne yoğunlaşır. Sandel, Rawls'un bireyini kendi etrafını saran dünya ile yapıcı bir etkileşim kurmaktan uzak bir "yükümsüz ben" (unencumbered self) olarak tarif eder (Sandel, 1982, s. 182) ve deontolojik bir cumhuriyetin yurttaşlarının bencil olmasalar da yabancılar olarak kalmaya mahkûm olduklarını yazar (Sandel, 1982, s. 183). Benzer bir biçim de Taylor da deontolojik kuramları noktasal, değişime kapalı ve izole edilmiş bir birey anlayışını benimsediği için eleştirir (Taylor, Hegel and the Modern Society, 1979, s. 157).

arası versiyonunda “iyi” anlayışları arasına daha da fazla mesafe gireceğini düşündüğünden saldırgan olmayan ve birbirine karşı tahammülü yüksek, “düzgün uluslar”ın uzlaşabileceği daha da kısıtlı bir adalet zemini tanımlar.¹⁰ Hatta öyle ki adalet kuramının ikinci ilkesi olan ve fark prensibine dayalı dağıtımın bu seviyede birbirini doğal olarak bir toplumun üyeleri kadar önemsemeyen ve etkilemeyen halklar için geçerli olmasının gerekli olmadığını savunmuştur. Bu seviyede aslında dağıtımdan çok barışı önceleyen bir adalet anlayışının benimsendiğini görürüz. Rawls’un bu yaklaşımını kendi kuramındaki ilkeselliğin tutarlılığı açısından ele alanlar için bu sadece kuram içi bir tartışma olarak görülebilir. Ancak aslında buradaki sorun liberal adalet kuramlarının çoğunu kapsayan daha genel bir sorudur ve liberal eşitlikçiliğe yöneltilen cemaatçi eleştirininin temel dayanağını oluşturur.

Liberal eşitlikçiliğin dağıtım sorunlarının kaynağı olarak gördüğü koşulları toplumsal işbirliğinin kendisine dayandırması aslında bu koşulları gönüllülük esasına uygun olarak sağladığını düşündüğü piyasa gibi mekanizmaları ahlaki yargılardan muaf olgular olarak kabul ettiğini gösterir. Toplumsal işbirliğinin kaçınılmazlığının yarışan özgürlük ve eşitlik taleplerini doğurduğundan yola çıkarak ekonomik ve toplumsal çıkarlarla ahlaki ve felsefi doktrinler üzerine kurulu ikili bir çatışmaya ulaşılması liberal eşitlikçiliğin siyaset felsefesi anlayışını da belirler. Liberal eşitlikçiliğin toplumsal adaletin koşulları olarak gördüğü tarihsel ve toplumsal perspektifle bununla örtüşen birey kabulü kendi düşünsel faaliyetini içinde konumlandığı siyaset felsefesini bu çatışmayı dizginlemek için bir araç olarak görmesine neden olur. Söz konusu çatışmalara neden olan yarışan taleplerin düzenlenmesi görevinin zorlayıcılığı ortadadır ama buna rağmen liberal eşitlikçilik çağdaş demokratik toplumların bireyleri arasındaki bağın zayıflığı ile adil toplum projesi arasında aşılabilir bir çelişki görmez. Meseleye Rawls’un kuramı perspektifinden bakarsak çağdaş demokratik toplumlardaki bireyler arası çatışmanın ele alınış biçiminin zaten sınırlı olduğunu fark ederiz. Rawls’un ve daha genel olan liberal eşitlikçiliğin bireyleri özgür ve eşitler olarak herhangi bir tahakküm ilişkisi içinde değildirler. Bu anlamda özellikle siyasi özgürlükler konusunda engellenmediklerini bilirler ve hiçbir koşulda haksız yere bunlardan mahrum edilmeyecekleri hususunda topluma ve birbirlerine güvenirlere. Bu durumda tek sorun mevcut toplumlarda toplumsal konumlarının ve toplumsal kaynaklardan aldıkları payların farklı olmasını nasıl ve hangi koşullarda kabul edecekleridir. Liberal toplumların adaleti bu anlamda bu özgürlüklerin garanti altına alınması ve özellikle toplumsal kaynakların yaratılmasında daha fazla pay sahibi olanların eşitlikçi politikalar karşısında alacağı tutumla sınıanır.

Rawls için bu sınav, bizi bir cemaat gibi işbirliği halinde üretmeye ve paylaşmaya zorlayan koşullar ile farklılıklarımızın getirdiği, birbirimiz arasındaki mesafeyi koruma ve değerlerimizle yüklü projelerimizi gerçekleştirme isteğimiz arasındaki çatışmadan zor da olsa çıkabilmektir. Yani aslında bir cemaat olmayışımız gerçeğine rağmen bir cemaatmişcesine birlikte çalışıp, üretip, paylaşabilmeye razı olmamız gerekir ki bunun aslında ötekini gerçekten önemsemeyen bireyler için hayal kırıklıklarıyla dolu bir süreç olacağını öngörebiliriz. Rawls bu yüzden zorlu

10 Bkz. (Rawls, Halkların Yasası ve “Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması” (The Law of Peoples with The Idea of Public Reason Revisited, 1999), 2006)

bir görev olarak hayal kırıklıklarımızı ve toplumlarımız ve tarihine ilişkin öfkemizi yatıştırma görevini siyaset felsefesine yükler. Mevcut koşullarla yüklü toplumların içine doğduğumuz için bu bir tercih değil çözmek zorunda olduğumuz bir sorundur (Rawls, 2008, s. 20).¹¹ Rawls'un kuramında bu zorluğun özellikle adil ilkeler konusunda bir anlaşma sağlamadan önce tarafımıza aktarılmış eşitsizliklerden vazgeçebilmenin de ötesinde doğuştan gelen avantajlarımızı kullanarak yarattığımız kaynakların paylaşımı noktasında belirlediğini görürüz. Libertaryenlerin kategorik olarak karşı çıktığı cemaatçilerin ise liberal kuramda bir çelişki olarak değerlendirdiği bu hususta eleştirilerin aynı noktadan hareket etmese de bir anlamda buluştuğu söylenebilir. Rawls, özellikle cemaatçi eleştirilerin ardından adalet adına aşılması gerektiğini düşündüğü bu sorunun sadece siyaset felsefesi tarafından çözülebileceğine ikna olmamış olmalıdır ki özsaygı kavramında da izlerini gördüğümüz bir argümanı devreye sokar. Buna göre iyi düzenlenmiş bir toplumun adalet duygusunu paylaşan bireyleri arasında doğuştan avantaj sahibi olan şanslılar şanssız olanların ihtiyaçlarını karşılamada kullanılmak üzere kendilerinden daha fazla vergi alınmasına ikna olurlar. Bu konuda Marx'ın komünist toplumdaki "herkesten yeteneğine göre" ilkesine açıkça referans vererek bununla paralellik içinde bir mantıktan hareket etmesi oldukça ilginçtir. Komünist idealdeki türsel insanın emeğiyle ötekinin ihtiyaçlarına yanıt verebilmenin sağladığı tatmini, kaynaklardan daha fazla pay alabilmenin verdiği tatmine bile tercih etmesi gibi Rawls'un başlangıçta bu kaynaklardan bir yerine iki birimi tercih eden akılcı bireyi, bu noktada birden, sadece bu duruma razı olan biri olarak değil böylece yeteneklerini kullanma ve geliştirme fırsatı bulduğunu düşünen biri olarak karşımıza çıkar. Rawls libertaryen eleştirilere karşı bunun özgürlüklerimizi ihlal etmediğini savunur ve bunun gerçekten de ikna edici sebepleri vardır. Ancak liberalizmin başkasılaştırma korkusuyla yaşayan ve toplumsal kaynakları "kendisi" projelerinin başarısı için bir araç olarak gören "ben"i ile bu argümanı destekleyen "ben" in aynı ben olması gerçekten zor görünmektedir.

Bunun yanında liberal eşitlikçiliğin siyasette de karşı karşıya kaldığı ve özellikle Yeni Sağ tarafından dile getirilen eleştirilere karşı zayıflığının altında ciddi bir çelişki yattığı düşünülebilir. Jonathan Wolff bu çelişkiye gönderme yaparak liberal eşitlikçiliğin, eşitlikçi "ethos" un çelişebilen iki kaynağı olan hakkaniyet ve saygıdan sadece ilkinde yoğunlaştığını yazar (Wolff, 1998, s. 97). Kymlicka'ya göre bu bakış açısının uygulamada doğuracağı sorunlar vardır:

"Devleti dezavantajlı yurttaşlarına güvensizlikle yaklaşmaya, onları potansiyel dolandırıcılar olarak görmeye özendirir. Dezavantajlı durumda olanların bu güvensizliği aşmak için Wolff'un deyişyle 'utandırıcı ifşaat'ta (*shameful revelation*)¹² bulunmaları gerekir. Başka bir deyişle doğal

11 Bu düşüncenin barındırdığı statükoculuk tehlikesinin farkında olan Rawls daha önce değindiğimiz "gerçekçi ütopya fikrini" aynı zamanda buna bir yanıt olarak yine siyaset felsefesinin taşıması gereken bir özellik olarak tarif eder. Bu nedenle Rawls statükonun bir savunusuna dönüşmenin siyaset felsefesi için sürekli bir tehdit olduğunu, buna karşı tetikte olmak ve sürekli bu sorgulamayı yapmak gerektiğini savunur (Rawls, 2008, s. 21).

12 Wolff çalışmasında, bireyin "iç ve dış" saygısını olumsuz yönde etkileyen utandırıcı ifşaatı liberal eşitlikçiliğin temel tezleri olan "adil" olanın "iyi" olana önceliği ve toplumsal kaynaklara erişim konusundaki fırsat eşitliği tezleri arasındaki çelişkiyi ortaya çıkartan bir olgunun ifadesi olarak kavramsallaştırır ve "düşük yetenekli olduğunu ifşa ederek aşağılanmanın para ya da başka bir kaynakla telafi edilmesi gerektiğini yalnızca benim sapkın bulduğumu düşünmüyorum" (Wolff, 1998, s. 97) diye ekler.

yetenekleri ya da çocuklukta yetişme biçimleriyle ilgili seçmedikleri bir dezavantajdan dolayı acı duyduklarını kanıtlamaları gerekir. Bunun kaçınılmaz sonucu, yurttaşlar arasındaki karşılıklı ilgi ve dayanışma bağlarının güçlenmesi değil, silinmesidir. Felsefi açıdan, en adil dağılım tercihe dayalı eşitsizliklerle, tercihe dayalı olmayan eşitsizlikler arasında bir ayırım yapması gerektiği doğru olabilir. Ancak bunu pratiğe uygulamaya yönelik herhangi bir girişim güvensizliğe, utanca ve damgalanmaya yol açacaktır. Kimin en adil isteklere sahip olduğunu bulabiliriz; ancak insanları öncelikle adalet için kaygılanmaya yönelten uygarlık ve dayanışmayı baltalayan bir süreçten geçmek pahasına.” (Kymlicka, 2006, s. 135)

Liberal eşitlikçilik içindeki tartışmalar bu geleneğin her zaman adalet sorunlarına farklı yanıtlar üretebilecek araçlara sahip olduğunu gösterir. Pratikteki yansımaları ve karşı karşıya kaldığı bu sorunlara yönelik tüm eleştirilere rağmen çağdaş adalet sorunları liberal eşitlikçiliğin sınırlarını belirlemiyor olabilir. Ancak kendi yöntemleri adalet sorunlarına yalnızca belli bir perspektiften yaklaşabilmesine sebep olmuş ve oluşturduğu kuramsal kültür paylaşım odaklı bir hakkaniyet hiyerarşisi kurabilme çabası içinde boğulmuştur. İkinci bölümde de değineceğimiz üzere siyasi, ırksal, sınıfsal ve etnik ayrımlara dayanan dışlanmalar başta olmak üzere eşitsizliklerin çağdaş toplumlarımızda belki de en çok can yakan adaletsizliklere dönüşmesi karşısında eleştirel bir tutum alması giderek daha zor bir hale gelmiştir. Refah devletinin eşitlikçi politikalar anlamında henüz *Bir Adalet Kuramı*'nın gerektirdiği kadar bile ileri gitmemişken ona yöneltilen eleştiriler karşısındaki tarihsel yenilgisi, liberal eşitlikçiliğin de bu sınırı, farklılıkların kutsallığına dayanan liberal kabullerinin ötesine geçmeden veremeyeceğinin kanıtıdır. Toplumsal adaletin değişen ve dönüşen anlamı bugün derin eşitsizliklerle yaralanmış ve toplumsal adaletsizliklerle damgalanmış toplumlarımızın kaynak odaklı dağıtımcı adalet üzerine kurulu liberal eşitlikçiliğin sınırlı ufkunun ötesinde, adaletin sağlanabileceğine sadece ikna olduğu değil bunun için mücadele ettiği bir zemine ihtiyaç duyduğunu göstermektedir. Adil toplumunun bireyi kendi özerkliğinin tadını çıkaran ve sınırlarının delineceği korkusuyla yaşayan bir “ben” yerine tanınma arayan ve bunun için adaletsizliklerle ve onları üreten toplumsal sistemlerle yüzleşmeye ve mücadele etmeye hazır bir “ben” olmak zorundadır. Çalışmamızın ikinci bölümü böyle bir siyaset felsefesi için önemli potansiyel sağlayan tanınma siyasetine ve onun sunduğu eleştirel zemine odaklanacaktır. Şayet siyaset felsefesi gerçekçi olmak adına ilkelerle olgular arasında güçlü bir bağ kurmak durumunda ise günümüzde siyasetin ve toplumsal hareketlerin geldiği noktadan hareketle toplumsal adalet dair toplumsal kaynakların dağıtımının ötesinde, tanınma perspektifi içeren böyle bir bakışa ihtiyacımız olduğunu kabul etmeliyiz.

Tanınma Etiği ve Adaletsizlik Deneyimi

Toplumsal adaletin, maddi toplumsal kaynakların dağıtımıyla sınırlı olacak şekilde ideal ilkelerle belirlendiği durumlarda ciddi eşitsizlikler toplumsal adaletle ilişkilendirilmeden muhafaza edilebilir. Toplumsal adaleti dağıtımcı adalet mantığı içine sıkıştıran ideal kuramların bakış açısı toplumdaki adaletsizliklere dair kapsamlı bir inceleme ve tanı koyma için gereken araçları sağlamaktan uzaktır. Bunun için Axel Honneth'in de savunduğu üzere dağıtımcı

adaletin gerçekleşmesi tek başına yeterli değildir. İktisadi adaletsizliklerin giderilmesi kurumsal aşığılanma ilişkilerinin artık var olmadığı bir toplumun inşasında sadece bir adım olabilir (Honneth, 1997, s. 323). Bunun için gerekli koşulların oluşmasına yardımcı olur. Rawls'un adil bir toplumunda kurumların işleyişinin temel çerçevesini ve toplumsal kaynakların dağıtımını belirleyen ilkelerin, sahip oldukları avantaj ve dezavantajları bilmeyen cehalet peçesi ardındaki tarafların seçtiğini hatırlarsak bu hipotetik durumun akılcı ve makul bireyleri kendileri ve toplum için bir optimum eşitlik/fayda arayışına zorladığını görürüz. Bu liberal eşitlikçiliğin sözleşmecî geleneğin kıt kaynaklar ve bu kaynaklardan alınacak daha büyük bir pay için çatışan çıkarlar üzerine kurulu geleneği miras almasının bir sonucudur. Rawls ve onun başlangıç konumuna benzer bir biçimde ıssız bir adaya düşmüş ihtiyaç sahiplerinin kaynakları paylaşmasına dayalı düşünce egzersizinden yola çıkan Dworkin (Dworkin, 1981) gibi liberal eşitlikçiler için tüm bunlar zaten adaletin koşullarını ifade eder. Sözleşmenin tarafları ihtiyaçlarını karşılayabilmek için işbirliği yapmak zorundadırlar. Ancak bu işbirliğinin meyvesinden daha büyük bir ısırtığı her zaman daha küçüğüne tercih ederler. Böyle bir durumda adalet de ancak, bu “kendi başının çaresine bakmak” üzerine evrilmiş, makul bir biçimde akılcı, ne işbirliğinin koşullarını ortadan kaldıracak kadar açgözlü ne de kendini unutacak denli bir diğerkâmlığın kurbanı olan bireylerin bulunduğu bir zeminde aranabilir. Honneth, Christian Arnsperger'in de belirttiği üzere özneler arası psikolojik yapıyı taklitçi-çekişmecî (*mimétique-rivalitaire*) ve toplumsal etkileşimin iktisadi yapısını da ticari-rekabetçi bir zemine oturtan bu anlayışın “adaletin koşulları”nı doğuran sosyoekonomik sistemi yurttaşların eleştirisinden muaf tutarak toplumsal eleştirinin yollarını tıkadığının (Arnsperger, 2003, p. 169) farkındadır.

Adaleti özgür seçimler ve bu seçimlere ulaşmamızı sağlayacak kaynakları hakkaniyetli olarak paylaşım biçiminde kavrayan yaklaşımların aksine tanınma etiği, adaleti gerçek anlamıyla toplumsal bir kavram olarak insan ilişkileri bağlamında tanımlar. Toplumsal düzeyde en önemli ilke adil olmak ise bu ilke toplumsal işbirliğinin nasıl dağıtılması gerektiğinden önce herkese kimliğini geliştirebilmesi için eşit şans verilmesini gerektirir. Çünkü bireylerin karşılıklı tanınma koşullarından mahrum olmaları, onların birlikte ürettikleri toplumsal zenginliklere ve kendilerine yabancılaşmaları anlamına geleceği gibi özgür seçimlerinin onlar için anlamlı olmasını da engeller. Bu durumda ne kaynaklardan alınacak daha büyük bir pay ne de büyük hedeflere ulaşılması onlara tek başına mutlu ve anlamlı bir hayat sürme fırsatını tanımaz. Eleştirel tanınma kuramları bu ilişkiselliğin önemini ön plana çıkaran bir adalet anlayışıyla geleneksel dağıtım odaklı adalete güçlü bir alternatif sunar. Normatif tanınma fikri başlangıçta yalnızca tanımlayıcı özelliكتedir. Ancak toplumsal öznelerin karşılıklı olarak oluşturdukları ahlaki beklentilerin, ancak öteki/diğeri (*autrui*) tarafından kendine has özellikleriyle tanımlanarak tanınmasına dayalı (Honneth, 2006) olması ona güçlü bir toplumsal normativite kazandırır. Toplumsal ve ahlaki olan bu tespitin, biri öznelerin ahlaki toplumsallaşması diğeri toplumun ahlaki entegrasyonu anlamına gelen iki yönlü bir anlamı söz konusudur ve davranışsalci sosyal psikolojinin kurucularından George Herbert Mead'ın (Mead, 2015) sembolik etkileşimcilik olarak da bilinen özler-arası etkileşim kuramından izler taşır. Kuramı uygulamaya taşıyan tanınma siyaseti de böylece öznenin kendi benlik bilincini oluşturmasını toplumsal bir süreç olarak algılar ve bunun ancak öznenin kendisine diğerlerinin

gözünden bakmasıyla mümkün olduğunu kabul eder (Briey & Ferrarese, 2007). Axel Honneth'in tanınma kuramı insan ilişkilerini dikkate alan, güçlü normatif yapısıyla hem kaynak ve fırsatların dağıtımına ilişkin sorunları hem de kişiliği zedeleyen kültürel tanınma sorunlarını kapsayan bir yaklaşım ortaya koyar. Buna göre günümüz toplumlarının adalet taleplerini anlayabilmek, çağdaş toplumsal ilişkileri eleştirel olarak değerlendirebilmeyi gerektirir ve dağıtım odaklı adalet kuramları bu eleştirel araçları sağlamaktan uzaktır. Özsaygıyı bir toplumsal kaynak olarak kabul eden Rawls'un kuramında bile kimliğin oluşmasını sağlayan özneler-arası süreçler ayrıntılı olarak ele alınmaz. Oysa tanınma etiği özneler-arası ilişkileri kuramın merkezine taşır. Karşılıklı tanınma mücadelelerine sahne olan bu ilişkilere eğilerek bunların doğurduğu toplumsal etkileşimleri, bireylerin öncelikle duygusal ilişkilerle edindiği kendine güveni (*self-confidence*), yasal haklar çerçevesinde oluşan özsaygısı (*self-respect*) ve paylaşılan değerlerle gelişen haysiyeti (*self-esteem*) bağlamında kavrar (Honneth, 1995, s. 95).¹³ Çağdaş adalet kuramlarının meşruiyet kaynaklarının rasyonellik, çoğulculuk ve makul olma gibi kavramlara kayması karşısında tanınma etiği adaletin meşruiyetini sağlayan giderek ikinci planda kalmış temel dayanağını yani hasar görmüş normatif temelini yeniden kurar.

Bunun yanı sıra Honneth'in yaklaşımında karşılaştığımızı, tanınma etiğinin belki de en özgün ve güçlü yanı kuramının liberal eşitlikçi kuramların düştüğü tuzağa düşmesini engelleyecek olan bir adaletsizlik kuramı içeriyor olmasıdır (Dubet, 2015, s. 155). Bunu sağlayan ise öncelikle sahip çıktığı, miras edindiği ve çağdaş bir tanınma kuramını destekleyecek biçimde güçlendirdiği toplum felsefesi geleneğinin eleştirel objektifidir. Honneth'e göre kuram, adaletin ne olduğu sorusuna yanıt arayan yukarıdan bakan, tarafsız bir gözlemcinin düşünceleri değil, hayatın içinden gelen sese duyarlı bir kulak, adalet mücadelesinin gönüllü bir tarafı olarak kendini konumlandırmak zorundadır. Toplum felsefesi işte böyle bir kuram için bireylerin deneyimlerini yansıtan duyguları ve toplumsal hayatın onları yaralama biçimlerini kendilik ve öznellik durumları üzerinden ele almamızı sağlayan önemli kaynaklar sunar.

Toplumsal ilerlemenin temel dinamiği toplumu oluşturan bireyler arasındaki ilişkiler ve işbirliği olduğu için öncelikle sağlıklı bir özneler-arasılığın önündeki olumsuzlukları açığa çıkarmak gerekir. Ancak kuram tarafından bu sağlıklı ilişkilerin kurulmasına engel olan toplumsal patolojilerin farkına varılması ve ifade edilmesi gerektiği adaletsizliklerin ancak yine kuram tarafından tanımlanması gerektiği anlamına gelmemelidir. Tam da bu noktada Honneth'in düşüncesinin ardından giden Renault gibi düşünürlerin de vurguladığı üzere, kuramın, eleştirinin öznelerin ve onların öznelliğine yönelmesine rağmen, bir toplumsal deneyim fenomenolojisine ya da eleştiri tekeli araştırmanın elinde bulundurduğu şefkatli bir tanıklık sosyolojisine dönüşmemesi gerektiğinin altı çizilmelidir (Dubet, 2015, s. 156). Çünkü adaletsizliklere maruz kalanlar yaşadıklarını, başlarına geleni anlatmaya kadir oldukları gibi pekâlâ, yaşadıklarının neden birer adaletsizlik olduğunu da ifade edebilirler. Bu anlamda kuramın toplumsal patolojiler gibi temel bir kategoriye atıfta bulunurken adaletsizlik deneyimlerinden öğrenecek çok şeyi olduğu vurgulanır. Genel bir kategori olarak toplumsal patolojiler elbette farklı adaletsizlik

13 Aktaran (Zurn, 2005, s. 92).

deneyimlerinin sebep olan toplumsal ilişkilerin sakatlanma biçimlerine, öznel-arasılığın ve tanınma fırsatlarının eşitsizliğine dair bir kavramsal dağarcık sağlayabilir.

Ancak her adaletsizlik deneyimi özünde farklıdır. Toplumsal hayatın farklı alanlarında, tanınmanın farklı seviyelerinde özgün deneyimler olarak yaşanır, yorumlanır ve paylaşılır. Statükocu olmayan, değiştirici-dönüştürücü, eleştirel bir toplum kuramının bu adaletsizlik deneyimleri arasındaki bağlantıları kurabilmesi gerekir. Ne var ki zor olan, kuramın bu noktada ihtiyaç duyduğu açıklayıcılığın, bu deneyimleri, özgünlüklerini gölgelemeden ancak kimlik hareketlerinin içerdiği bir tehlike olan tekilleşmeye de müsaade etmeden, ortak bir mücadelenin konusu olarak kavranabilecek şekilde ifade edebilmesidir.

Toplumsal Patolojilerin Tahlili

Çağdaş toplumlarda yeni kimliklerin ortaya çıkışı çoğu zaman sancılı ve çatışmalı bir süreçtir. Mücadeleyi zorunlu olarak gerektiren bu süreçte tarafların birbirine bir kimliği kabul ettirme arayışı kadar çatışan kimliklerin birbirine zarar vermeye çalışması da tanınma ilişkilerinin bir parçasıdır. Tanınma kuramına göre, toplumsallaşan özneler toplumsal tanınmanın standart şemalarını takip ederek toplumsal değerleri içselleştirir ve böylelikle kendisini toplumun bir parçası olarak ondan ayrı bir kişilik olarak kavrar. Bu süreç ilk bakışta tamamen olumlu gibi görünebilir. Ancak toplumsal değerlerin edinilmesi, toplumsallaşma sürecinin bir parçası ve kişinin kendisini bütünden ayrı bir kişilik olarak kavramasına da yol açan diyalektik bir sürecin parçası olarak karşımıza çıkar. O nedenle bu değerlere salt olumlu bir anlam yüklenemez. Nitekim öznenin toplumsallaşma sürecinde yaşadığı bazı deneyimler kişiliğin oluşmasına engel teşkil edebilir. Aşağılanma gibi hisler böylesi deneyimlerin ürünüdür ve sonuçları bireysel kalmaz çünkü toplumun meşruiyeti üyelerinin gözünden her seviyede güvenilir karşılıklı tanınma ilişkileri sağlayabilmesinden ileri gelir. Bunun anlamı toplumdaki normatif bütünleşmenin yalnızca tanınma prensiplerinin kurumsallaşması yoluyla sağlanabileceğidir (Honneth, 2002). Yine de Honneth için bu kategoriler toplumun yapısal özelliklerinden tamamen bağımsız salt psikolojik kategoriler değildir. Tanınma beklentilerinin yapısı antropolojik bir sabit olarak kabul edilse de Honneth bunların yönelimleri ve hedeflerinin toplumlardaki yapısal normatif değişikliklere göre şekillendiği tecrübe ile sabit olduğunu savunur. Bu noktada Honneth bu yapısal normatif değişikliklerde de tanınma mücadelesinin payı olduğunu ileri sürer (Honneth, 2002) ve tanımlayıcı özelliğe bir de dönüştürücü bir özellik eklemiş olur. Öznenin, kendisini rahatsız edici bir sayılmama (*misrecognition*) deneyimi hissetmesinin onu “tanınma uğruna bir mücadeleye” zorladığını savunarak toplumsal mücadeleye tarih sahnesinde yer açar.

Toplumsal patolojiler (*Sozialpathologien*) ile bunların ortaya konması ve eleştirisini bağdaşık süreçler olarak takip eden Honneth, bunu toplumsal felsefenin gelişim izlerinin peşinden giderek yapar. Tarihsel olarak çağdaş toplumlara doğru ilerlediğimizde, toplumsal felsefenin toplumsal mücadeleye yer açan bakış açısının çağdaş toplumlardaki patolojilere ilişkin analizlerinde, endüstrileşmiş kapitalist toplumların yapısına dair bir sorgulamaya rastlarız. İnsanın iyi bir

hayat sürebilmesi önündeki engellerin ortaya konması bakımından bu yapısal sorgulama öncelikle Marx'ın yabancılaşma ile ilgili düşüncelerinde kendine güçlü bir yer bulur. Günümüz toplumlarındaki patolojilere dair sorgulamanın temeli hala büyük ölçüde Marx'ın endüstrileşmiş kapitalist toplumlar içinde tespit ettiği insanın kendini ifade etmesinin ve gerçekleştirilmesinin önündeki engeller ile ifade edilebilir. Honneth de bu nedenle toplumsal patolojilerden söz ederken Marx'ın yabancılaşma kavramına döner. Bireyin öznel ve içsel bir düzlemde nesnel ve dışsal bir gerçekliğe uzanan yaşamında emeğinin ürünü ile bağ kurabilmesi insani özelliklerinin başında gelir. Marx kapitalist üretim biçiminin öncelikle bireyin bu süreçte kendi öz güçlerini özgürce deneyimleyerek kendilik bilincine ulaşmasına engel olduğunu ileri sürer. Bu çalışma ve üretme sürecinin bir "kendini gerçekleştirme" olarak deneyimlenmesi insanlar arasında iyi bir hayat sürebilmenin koşuludur. Ancak kapitalist üretim biçimi ücretli emeği ön plana çıkartarak insanın kendi eylemi üzerindeki kontrolünü kaybetmesine ve iyi bir hayat sürme imkânını yitirmesine neden olur. Bu dönüşüm Marx'a göre yabancılaşmanın çeşitli biçimlerini doğurur. Kişi yalnızca kendini gerçekleştirme imkânının mahrum kalmaz, kendi emeğinin ürününe olduğu gibi doğrudan kendine ve türdeşlerine de yabancılaşır. Kapitalizmde emek nesnesi emeğin kendisinden bağımsızlaşarak ona yabancı hale gelir. Üretenin özel mülkiyetle somutlaşan emeğinin ürününden yoksun olması bir yana bizzat üretim sürecinin de kapitalizmde, insanın kendini gerçekleştirebileceği bir alan olmaktan çıkarak bir zorunluluk alanına dönüşmüş olması üretim etkinliğinin de yabancılaştırıcı olduğunu gösterir. Marx'daki yabancılaşmanın bu diğer boyutu maddi ve fiziki yoksulluğun ötesinde işçinin manevi yoksunluğuna da işaret eden bir sefalet durumunu niteler. Emeğin ürünü nesnenin, öznenin yoksullaşması pahasına zenginleştiği bu süreç, işçi için ne kadar çok üretirse sefaletinin de o kadar büyüdüğü bir süreçtir (Marx, 1976, s. 60). Yabancılaşmanın bir diğer boyutu olan insanın kendi türdeşlerine yabancılaşması ise genel anlamda hayatla ilişkisini bozar. Burada söz konusu olan özneler-arasılığı tahrip eden bir olgu olarak insanın hayatı bir amaç değil, araç olarak yaşaması anlamında bir yabancılaşmadır. Hayatın bir mülkiyet biriktirme yarışına dönüşmesi dünyayı insana toplumsal ve fiziki anlamda yabancı hatta düşman hale getirir. İnsan türdeşinden korkan, dışarıdan gelecek tehdit algısıyla korkarak yaşayan bir canlıya dönüşür. Ötekiyle, mülkiyetin korunmasına dayalı bir güvenlik çemberi içinde gerçekleşen sınırlı bir teması, karşılıklı olarak kendi öz güçlerini geliştirecek imkânları doğuran hakiki bir temasa tercih eder hale gelir.

Honneth, Genç Marx'ın yabancılaşma düşüncesine verdiği önemi olgunluk döneminde terk etmesine rağmen onun kapitalizm eleştirisinde beliren toplumsal felsefe eğiliminin ortadan kalkmadığını savunur. İlerleyen dönemlerinde Marx, gelişim yasalarına dayanmaksızın yapılan kapitalizm eleştirilerini temelsiz bulur ve insana özgü bazı niteliklere dair kabullere dayandığını düşündüğü için toplumsal yabancılaşma fikrinden uzaklaşır. Politik ekonomi eleştirisini bilimsel bir temele oturtmak gerektiğini düşünen Marx, bunun yerine "şeyleşme" (*réification*)¹⁴ kavramını hayata geçirir (Honneth, 2006, s. 57). Fakat bu yine de toplumsal felsefe geleneğinin çizgisini

14 Honneth'in çalışması Fransızca çevirisinden takip edildiği için parantez içinde kavramın Fransızcası verilmiştir. Marx'ın Almanca eserlerinde *verdinglichung* olarak kullanılan kavram, onun çalışmalarında özellikle ön plana çıkması da Georg Lukács'ın Tarih ve Sınıf Bilinci (Lukács, 1998) ile kavram Batı yazınında daha sık kullanılır olmuş; Lukács'ın Frankfurt Okulu'na yansıyan etkisinde kendini göstermiş ve kullanımı çağdaş yazına dek uzanmıştır.

terk ettiği anlamına gelmez. Marx bu değişiklikle yabancılaşmanın antropolojik içeriğinde tasarrufa gitmiş olsa da şeyleşme kavramının toplumsal patolojiler üzerinde en az yabancılaşma kavramınıninkine kadar açıklayıcı gücü vardır.

Şeyleşme Marx için sadece işçinin emeğinin ürünü olarak ortaya çıkmasına rağmen kendisine yabancı hale gelen metanın değil, onu oluşturmasını sağlayan öz güçlerinin de şeyleşmesidir. Marx için kapitalist çağın başar karakteristiği olan bu fenomen işgücünün işçi için bile işçiye özgü bir meta şekline bürünmesidir. Kapitalizm koşullarında emeğin kimin emeği olduğunun bir önemi yoktur. Bu anlamda işgücünün satın alınmış süresini ifade etmesi bakımından kendi içinde bir eşitleme ilişkisinde nesnelleşir. Elbette bu süreci kapitalizmden öncesine de dayandırmak mümkündür. Ancak Marx'ın tarihsel yöntemini benimseyen Lukács, zanaatçılıktan manüfaktüre ve ardından endüstrileşmiş kapitalizme uzanan üretim biçimlerinde artan rasyonelleşmeye dikkat çeker ve bunun işçinin bireysel özelliklerinin giderek dışarıda bırakılmasındaki payına değinir. Çalışma sürecinin gitgide gelişen ölçülerde soyut-rasyonel parça-işlemlere bölünmesi, üretimdeki niceliğin artmasının ötesinde kapitalizmde toplumsal gerekli çalışma sürecinin daha yüksek bir kesinlikle hesaplanabilmesini gerektirir. Bu noktada Lukács, çalışma sürecinin (Taylor sisteminin) modern, “psikolojik” parçalanışıyla birlikte mekanikleşmenin artık işçinin “ruh”una kadar işlediğini ifade eder. Bu nedenle şeyleşmenin iki boyutundan söz edilebilir. İnsanın emeğinin ürünün kendinden bağımsız bir şeye (*res*) dönüşmesi nesnel, bunun insanlar arası ilişkileri etkilemesi ve dönüştürmesi ise öznel boyuttur. Metanın nesnel şeyleşmesi kendisiyle sınırlı kalmaz. Diğer metalarla bağlantı kurarak medyatize olur ve bunun üzerinden bir ilişkiler ağı oluşur ki bu da toplumsal ilişkilerin yeni bir modelini sunar.

Honneth, bu varsayımlarla hesaplaşarak toplumsal felsefe geleneğinin izlerine takip ederken Lukács'a da uğrar. Fakat şeyleşme kavramının Lukács'daki küresel ve sistemik ifadesini de terk ederek, onu sadece kapitalizmle bağlantılı olmaktan çıkartır ve bu kavramları ekonomik sistemden bağımsız bir biçimde özneler-arasılığı olumsuz olarak etkileyen toplumsal ilişkilerin sadece maddi olmayan daha genel bir ifadesi bağlamında yeniden düşünmek ister. Onun için şeyleşmeyi tetikleyen doğrudan meta üretimi ya da dolaşımı değil, kültürel süreçte bir unutma anına (*moment d'oubli*) tekabül eden, tanınmanın hafızadan silinmesi (*amnésie de la reconnaissance*) olgusu, yine toplumsal ilişkilerin bir sonucu olarak, kişiler arası ilişkilerde duyuşsal ve etik bir bağlamın yitirilmesidir. Anlaşılması gereken Honneth için tanınmanın tersinin aslında sayılmama ya da aşağılanma olmadığıdır. Tanınmanın zıddı olarak ancak bir “görmezden gelme”den, kayıtsızlıktan söz edilebilir (çoğu insanın gündelik hayatta yollarının kesiştiği engellileri fark etmemesi ya da görmezden gelmesi gibi). Çünkü Honneth için tanınma aslında tanımanın (*connaissance*) öncesinde insanın etrafında olup biten herhangi bir şeye tepki vermesi, ilgi duyması kadar kendiliğinden ve doğaldır; en azından öyle olmalıdır. Onun için her eylem ya da dünya ile her ilişkilene nitel bir ana sahiptir; yani birey için dünyaya ilgiyle katılımı varsayan bir farkındalık anına işaret eder. İnsanın, o çevresine katılma girişimini gerçekleştirdiği anı, bu temel izleği unutması, şeyleşmiş davranışın ifadesidir ve kendi deneyimlerine gerçek anlamda müdahil olmasını da engeller. Çünkü “insanın arzularının ve duygularının ne anlama geldiğini anlayabilmesi, amaçlarını ve hedeflerini önerebilmesi, onları kendisinin kabul edilmeyi

hak eden bir parçası olarak deneyimleyebilmesine, kendisinin ve etkileşim eşlerinin anlamlı bulmasına bağlıdır” (Honneth, 2007, s. 106).

Tanınma Uğruna Mücadele

Tanınma kuramının bu olumsuz süreçlerin çağdaş toplumlar üzerindeki etkilerini toplum analizinin merkezine koyması ona önemli bir eleştirel güç kazandırır. Ancak tanınma mücadelelerini başlı başına çatışmalı süreçler olarak görmesine rağmen buradan bir toplumsal ilerleme fikrine nasıl uzandığını anlamak için toplumsal patolojilerin varlığının ötesinde tanınma mücadelelerinin ortaya koyduğu ahlaki taleplerin, normatif gücünü kendi özüne taşıması gerekir. Mevcut toplumlardaki patolojileri ve bunların toplumsal adaletsizlikler olarak kavranan toplumsal yansımalarını dile getirirken, mücadele kavramının da altını normatif önermelerle doldurması beklenir. Birey ve grupların ahlaki tanınma taleplerini içeren adaletsizlik deneyimlerinin ortak bir mücadeleye dönüşmesinin politik bir süreç olduğunu kavradığımızda bunun yalnızca kuramsal düzlemde değil, pratikte de önemli bir aşama olduğunu görürüz. Olumlu tanınma ilişkilerini zedeleyen toplumsal patolojilere paralel olarak toplumsal felsefenin kelime dağarcığına toplumsal acılar (*souffrances sociales*) kavramını dâhil eden E. Renault, tam da burada bir parantez açarak öznelerin tanınma ihtiyacı eksikliğinin ya da olumsuz biçimlerinin yarattığı toplumsal acıların birer adaletsizlik deneyimine dönüşmesinin kendiliğinden gerçekleşmeyebileceğinin altını çizer (Renault, 2004). Adaletsizlik deneyimleri toplumsal acıların adaletsizlik duygusuyla birleşmesi sonucunda oluşur. Ancak bu deneyimlerin kendiliğinden ortak adalet mücadeleye dönüşeceğine inanmak için bir sebep yoktur.

Ancak her olumsuz deneyimin kendiliğinden bir mücadeleye dönüşmesi beklenemez ise de mücadelenin bireysel bir düzlemde varlığından söz edilebilir. Nihayetinde kimliğin açığa çıkma şansı kişisel tanınma deneyimlerine içkindir ve bu içkinlik özellikle yeni kimliklerin toplumsal olarak tanınması için mücadeleyi zorunlu kılar. Ancak Honneth’in de kabul ettiği üzere tanınma alanlarının hepsi birden sosyal çatışmaları ya da çekişmeleri tetikleyebilecek bir ahlaki gerilimi içermez. Çünkü bu mücadele ancak amaçları bireysel ufkun üzerine çıkararak kolektif bir hareketin temeline dönüşebilecek biçimde genelleştirilebildiği ölçüde toplumsal olarak nitelenebilir (Honneth, 2015, s. 259). Honneth bu nedenle tanınmayı ayırdığı kategorilerin mücadele boyutuna dair önemli bir tespitte bulunur:

“Sevgi, tanınmanın en yalın biçimi olarak sosyal çatışmalara yol açan ahlaki deneyimleri içermez: Elbette iç içe geçme ve ben-sınırlaması arasındaki özneler-arası denge, karşılıklı olarak dirençlerin üstesinden gelinmesi yoluyla sürdürülebildiği ölçüde, her sevgi ilişkisinde mücadelenin varoluşsal bir boyutu içkindir. Ancak bununla bağlantılı amaç ve arzular, birincil ilişki alanı ötesindeki kamusal kaygılara dönüşecek kadar genelleştirilemezler. Buna karşın, diğer iki tanınma biçimleri, tüm işlevleri açısından (...) sosyal çatışmalar için ahlaki bir çerçeve sunarlar. Bu tanınma biçimlerinin ahlaki sorumlu tutulma yetisinin ya da sosyal değer tasarımlarının ilkesini nasıl oluşturduklarına dair bu tür normlar ışığında, sayılmamanın kişisel deneyimleri,

başka öznelerin de potansiyel olarak karşılaşılabilecekleri bir şey olarak yorumlanıp sunulabilir. (...) Bu kategorik sınırlamadan, bizim düşüncelerimizin bağlamında sosyal bir mücadeleden ne anlaşılması gerektiğine dair kaba da olsa bir ilk ön-kavrayış ortaya çıkar: Sosyal mücadelede söz konusu olan, sayılmamanın bireysel biçimlerinin, bir şekilde, tüm bir grupça tipik biçimde can alıcı yaşantılar olarak yorumlandığı pratik süreçtir. Bu yorumlama sayesinde, tüm bu sayılmama deneyimleri, daha fazla genişletilmiş tanınma ilişkilerine yönelik kolektif talebi motive eder.” (Honneth, 2015, s. 259-260)

Öyleyse toplumsal bir hareketin kişisel olmayan amaçları ile o hareket üyelerinin özel yaralanma deneyimleri arasında, en azından kolektif bir kimliğin oluşmasını sağlayacak denli bir semantik köprü olmalıdır (Honneth, 2015, s. 260). Honneth için bu köprüyü kuran, kişisel kimliklerin oluşma koşullarının altını oyan toplumsal patolojilerin varlığı ve bunların ortak bir biçimde farkındalığını sağlayan ahlaki öğretiler ya da düşüncelerdir. Kolektif bir direniş toplu olarak ortaya çıkan sayılmama duygularının politik bir eyleme dönüşen eleştirel yorumundan doğar. Toplum içinde etkinlik kazanan bu ahlaki düşünceler sayesinde o ana dek parça parça biriktirilmiş, kişiye özgü olarak başa çıkılmış sayılmama deneyimlerinden, kolektif bir “tanınma uğruna mücadele”nin ahlaki motiflerinin çıkabileceği alt-kültürel bir yorum ufku oluşur ve bu bir araya gelmenin kendisi bile başlı başına grup üyelerinin karşılıklı olarak birbirlerine değer vermesi yoluyla, öznenin kayba uğramış olan öz-saygısının bir kısmını geri kazanmasını sağlar (Honneth, 2015, s. 262). Bu fikri ileri sürerken Honneth mücadelenin her biçiminin sadece ahlaki boyutla açıklanabileceğini savunmaz. Kitlesele protesto ve ayaklanmaların elbette iktisadi çıkarlarla da ilgisi vardır. Ancak Honneth için toplumsal hareketlerin çekirdeğini mücadelelerin ahlaki boyutu oluşturur. Bu nedenle toplumsal mücadeleyi sadece metalar için yapılan bir rekabetle açıklamayı reddeder ve bunun yerine kişisel bütünlüğün özneler-arası koşullarını sağlamak için verilen mücadeleyi ön plana çıkaran bir analizi koyar.¹⁵

Düşünce sistematüğinde günümüz toplumlarına doğru ilerlerken tanınma ile mücadele olguları arasındaki bağlantıyı kurabilmek için Honneth’in belli tarihsel izdüşümleri de olan kategorilere başvurduğunu görürüz. Şayet öznelerin kimliklerini geliştirdikleri süreçte kendilerine karşı olumlayıcı bir tavır geliştirebilmeleri önemliyse bunun toplumsal koşullarını, tanınmanın üç biçimi olan “sevgi”, “hak” ve “değer verme” sağlar. Tanınmanın bu üç biçiminin birbirini izleyen deneyimleri ise “öz-güven”, “öz-saygı” ve “öz-değerin” adım adım kazanılmasını güvence altına alır. Honneth’e göre kişi bu sayede kendisini özerk ve bireysel bir varlık olarak kavrayarak kendi amaç ve istekleriyle kendisini özdeşleştirebilir (Honneth, 2015, s. 270). Bu tanınma kalıplarının ve denk düştüğü kendini gerçekleştirme süreçlerinin tam olarak birbirinden ayırt edilebilir olmamaları ve tarihsel olarak farklı mücadele türleriyle ilişkilendirilmeleri bağlamında ideal tipler olarak sunulduğu söylenebilir. Sevgi hariç diğer iki kategorinin Honneth için sırasıyla hukuk ilişkisinde evrenselleşme ve materyelleşme olanaklarıyla, ardından ise değer topluluğunda bireyselleşme ve

15 Nancy Fraser’in toplumsal adaletin birbirine indirgenemez iki ayrı boyutu olduğu ve tanınma dışında dağıtım sorunlarına da yer vermesi gerektiği eleştirilerine karşı Honneth, bu ayrımın yapay ve gereksiz olduğunu ileri sürer. Toplumsal adalete dair çağdaş yazında önemli bir yer tutan ve yayılarak devam eden bu tartışmaya ilişkin iki düşünürün önde gelen çalışmaları için bkz. (Fraser, 1995); (Honneth, 2001); (Fraser & Honneth, 2003).

eşitlenme olanaklarını ifade etmesi bakımından bunların tarihsel izdüşümleri olduğunu anlarız. Hukuki ilişkiler bağlamında gelişmesi beklenen öz-saygı tarihsel olarak hakların tanınması ya da verilmemesi şeklinde edinilir ya da edinilemezken, değer topluluğu (dayanışma) bağlamında gelişmesi beklenen öz-değer ise anlamlı bir topluluğun bir parçası olarak kurulur ya da aşağılama ve dışlama biçimlerine maruz kalınarak yitirilir. İlkinde bireyin sosyal bütünlüğü söz konusuken ikincisinde ise onur (itibar) söz konusudur.

Honneth mücadeleyi, Hobbes ve Makavel'de var olan haliyle bir çıkar çatışması olarak değil, ahlaki bir ortam sağlayan etik yaşamı¹⁶ daha az gelişmiş bir seviyeden daha olgun bir seviyeye taşıyan bir süreç olarak görür. Ancak temel savlarını Kant'ta bulan sadece insanın özerkliğine dayanan liberal anlayıştan farklı olarak, kendi etik yaşam anlayışını kendini gerçekleştirmenin iletişimsel olanağının genel bakış açısı altında, tüm özel yaşam biçimlerinden normatif olarak ayırt ederek tanımlar (Honneth, 2015, s. 275-276).¹⁷ Bu bireyin özerkliğine önem vermediği anlamına gelmez. Aksine iktidar tarafından bahşedilmiş haklarla sınırlandırılmış bir özerklik anlayışı tuzağına karşı bağımsız olduğunu gösterir. Negatif hakların tanımlanmasıyla sınırlanan bir özerklik anlayışının ötesinde, bu yasalarla somutlaşmış hakların ardında yatan normativitenin insanın kendini gerçekleştirmesi amacına uyumlu olmasını ve hakları daha da ileri taşıyacak imkânları destekleyecek biçimde ifade edilmesi ve güncellenmesini hedefler. Çünkü Honneth'in düşünce sisteminde bireyin özerkliğinin de özneler-arası bir çerçevede anlaşılması gerekir. Bireyin seçimleri sadece değer verdikleri tarafından onaylandığı ölçüde onun için anlamlı ve özgür seçimler olarak değerlendirilebilir. Etik değerlerin farklı iyi yaşam anlayışlarına açık bir biçimde ifade edilmesi, ancak bu yapılırken, kolektif kimlik oluşumlarının dayanışma sağlayan gücünün de yitirilmemesi Honneth için bir tanınma kuramının öncelikle dikkat etmesi gereken husustur (Honneth, 2015, s. 285). Fakat tüm bu olumlu yönlerine rağmen, tanınma kuramının önemli eksiklikleri vardır. Soyut ve biçimsel bir etik yaşam anlayışı benimsemenin tek başına tanınma mücadelelerinin dayanışma içinde ifade edilebilmesi için yeterli olup olmadığı sorgulandığında, demokratik bir yaşamı önceleyen bir etik önermenin geçerliliğinin, çağdaş toplumlarda farklılaşmış ve çoğalmış tanınma mücadelelerinin nasıl bir araya geleceği sorusuna bir yanıt vermeyi gerektirdiğini fark ederiz.

Honneth için bunun cevabı modern dünyanın sağladığı doğal bir tutkal olan iş bölümünün sağladığı toplumsal ilişkiler düzleminde yatar. Buna göre, iş yaşamının sorunlara ortak çözümler geliştirme kapasitesini geliştirdiği bireyler, grup aidiyetlerinin birbirlerinin sorunlarına çözüm üretme noktasında ortaklaşabildiği bir demokratik örgütlenmeye sıcak bakarlar. Bu noktada Honneth'in John Dewey'in (Dewey, 1980) demokrasi kuramından faydalanarak Frankfurt Okulu'nun kötümserliğini üzerinden attığını söyleyebiliriz. Modern iş bölümü tanınma

16 Honneth'in Hegel'den devraldığı bu kavram "aile", "vatandaş toplumu" ve "devlet" olarak üçe ayrılacak bir alanı ifade eder. Honneth'e göre bu, toplumsal olarak farklı entegre olmuş ve normatif olarak kendi ayakları üzerinde duracak şekilde kurulmuş alt sistemleri kuramsal olarak ayırt etmemizi sağlar (Honneth, 2018, s. 53).

17 Honneth, toplumsal bağların genel olarak bireysel özgürlükleri kısıtlamak zorunda olduğuna dair yanlış bir düşüncenin, zaman içinde modern adalet anlayışına hâkim hale geldiğini ileri sürer. Toplumsal adaletin, öznelerin özbelirlenimini kendi etkileşim eşlerinden bağımsız bir biçimde kavrayan bu sivrtilmiş bireyci anlayışla şekillenen bu halini "dağıtım paradigması" (distributionsparadigma) olarak adlandırır ve eleştirir (Honneth, 2018, s. 61-61).

mücadelelerinin politik içeriğinden arınmış tekilleşmiş, yalnızlaşmış hak talepleri olarak karşımıza çıkması tehlikesine karşı bireyi ve toplumu koruyan bir faktör olarak kabul edilir. Bu sayede ortak amaçların kolektif olarak başarılması önündeki zorlukların deneyimlenmesi yoluyla bireyler için bir öğrenme zemini doğar ki bu aynı zamanda sağlıklı bir kendini gerçekleştirme imkânının taşıyıcısı olarak belirir. Demokrasi bu anlamda sadece farklı tanınma taleplerinin ifadesi olan bir “çoğulculuk” olarak değil, başarılması gereken bir ideal olarak ortaya konmuş olur. Bu sayede ortak özelliklerin tanınması ve toplumun tüm üyeleri arasında bir değerler konsensüsü aramak yerine toplumsal çeşitliliği hem birey hem de toplum için işlevsel bir avantaj olarak kabul eden demokratik ideal ile aslında daha uyumlu olan bir yaklaşım benimsenir (Zurn, 2005, s. 93-97). Tanınma uğruna mücadele böylece, bireysel bir düzlemde toplumsal bir dayanışmaya uzanır ve sağlıklı bir özneler-arasılığı, kendini gerçekleştirmenin bir koşulu olarak kabul etmenin ötesinde birlikte ulaşılmaması gereken bir hedef olarak ortaya koyar.

Sonuç

Adaletsizlikten yola çıkmanın eleştirel perspektifi yitirmek istemediğimizde önemli bir artışı vardır. Adil bir toplumun nasıl olması gerektiği sorusu etrafında dönüp duran bir kuramdaysa mevcut toplumlardaki adaletsizlikleri masaya yatırarak eleştirel bir yaklaşımdan yola çıkmak, adaletsizliklere maruz kalanların seslerine tercüman olmakla kalmaz, onların adalete dair gerçek beklentilerine kulak verir. Çağdaş siyaset felsefesinin merkezinde yer alan Rawls’un deontolojik kuramının adaletsizlikten pek az söz etmesi bu anlamda dikkat çekicidir ve bu eksiklik adalet kuramlarının doğru, güvenilir bir adalet anlayışını yakalama şansını, bunu başarsa bile güncelliğini koruyabilme ihtimalini, olumsuz biçimde etkiler. Bir adaletsizlik kuramı ise gerçek taleplerin, ahlaki görüşlerin, duruşların ve haklı mücadelelerin ete kemiğe bürünmesinin bir parçası olarak güncel adalet mücadelelerinin odağında yer alır. Ne var ki Paul Ricœur’ün de değindiği gibi adaletsizliği tanımlamanın da çeşitli zorlukları vardır ve bunlar kolaylıkla üstesinden gelinebilecek sorunlar değildir (Ricœur, 1995, s. 11). Tanınma mücadelelerinde kimliklerin oluşumu süreçlerinin çatışmalı bir doğası olduğu daha önce dile getirilmişti. Mücadele kavramının da çatışmacı bir dili çağrıştırdığına şüphe yoktur. Adaletsizlik kuramları mevcut toplumlardaki adaletsizlikleri dile getirirken bu mücadele kavramının da altını normatif önermelerle doldurmaya çalışır. Ancak bu ortak bir etik anlayış ya da normatif bir alt yapı olmaksızın çelişkili sonuçlar doğurabilir. Böyle bir kuramın, adaletsizliklerin yapısına, çeşitlerine, nasıl oluştuklarına ve yeniden üretildiklerine dair sağladığı açıklayıcılığın dışında, tanınma mücadelelerinin niteliği ve farklılıkları hakkındaki duruşunu da açık etmesi gerekir. Bunu akla getiren, bir tanınma mücadelesinin ahlaki talepler içermesinin, tek başına onun haklılığının göstergesi olup olmadığı sorusudur. Özellikle kimliklerin çatışmalı ve çoğul yapısı göz önünde bulundurulduğunda bu soru daha da anlamlı olur. Çağdaş toplumlarda kimlikler sayıca çoktur ve birbirleriyle çatışmalı halde var olabilir. Hatta tek bir bireyin bile farklı kimliklere sahip olması ve bu kimliklere ait tanınma mücadelelerinin birbirinin altını oyması sık rastlanılan bir durumdur. Diğer taraftan özellikle etnik kimliklerde gördüğümüz üzere, farklı kimliklerin oluşumu, toplumsal olarak edinilen önyargılar, kutuplaştırmalar ve ötekileştirmeler üzerinden kolaylıkla

birbirlerinin reddini içerebilir. Yine benzer bir biçimde istenmeyen ya da terk edilmek istenen kimlikler söz konusu olabilir. İş yaşamında beyaz yakalı ücretli çalışanların çeşitli neoliberal güvencesizleştirme ve esnekleştirme süreçlerine maruz kalmalarına rağmen mavi yakalılara özgü gördükleri “işçi” kimliğini reddetmeleri buna bir örnektir. İşçi olmanın ve işçi olarak saygı görmenin koşullarının yitirilmesine karşı direnmek ya da bu koşulları sağlamak için mücadele etmek yerine, çalışma koşulları yerine yeni bir kimlik önermese bile, “işçi”likten kurtulmanın arzu edilebilir hale gelmesi, kimliklerin oluşumu ve değişimi sürecinde anlam dünyalarını şekillendiren iktidar ve güç ilişkilerinin hesaba katılması gerektiğini gösterir. Bu noktada adeta uyarlanmış kimliklerden söz etmek mümkün olabilir ki bu da tanınma mücadelesinin haklılaştırılmasına gölge düşürebilir. Benzer biçimde söz konusu ezilen kimlikler olsa bile bunların tekilleşen bir yapısı olabilir ve diğer ezilen kimliklerle bir ortak mücadele algısını beslemek yerine kendi içine kapanan bir kimlik ekonomizmine dönüşebilir. Bu noktada iktidara yönelik bir eleştiri ve talepler biçiminde ortaya çıkacak kadar kendi içinde kolektifleşmeyi başarmış olsa bile, ufak tanınma kazanımları karşılığında genel ve ortak bir tanınma mücadelesinden uzaklaşmayı ya da hiç burada yer almamayı getirebilir. Dolayısıyla tüm bu sorunlar mücadelenin bir ön koşulu olarak dayanışmanın nasıl ele alınacağı ile de ilgilidir. Geliştirdikleri kimliklerinin tanınmasını ister istemez umursayan yurttaşlar için siyaset öncesi (*pre-political*) bir uzlaşmanın her hâlükârda kazançlı olacağı düşünülebilir. Ancak geç kapitalist toplumlarda çoğulcu bir perspektiften farklı kimliklere sahip olan her grubun sadece kendi tanınma mücadelesine odaklanarak tekilleşmesi sürpriz değildir. Bireyler bir kimlik kalabalığının yarattığı toplumsal karmaşa içinde sahip oldukları sınırlı otonom eylem alanlarına razı olmayı seçebilirler.

Tanınma kuramının, toplumsal adaletin anlamını belirleyen toplumsal ilişkileri ve bu ilişkilerin değişim süreçlerini kavramayı sağlayan açıklayıcı gücü bir yana, eleştirel bir niteliği ve proaktif bir potansiyeli vardır. Buna rağmen tüm bu sorunlar tanınmanın kimlik sorununun ötesinde ifade edilmesinin önünde bazı zorluklar olduğunu gösterir. Honneth, *Tanınma Uğruna Mücadele*'de “tanınma siyaseti” kavramını kullanmamak için özel bir çaba gösterir. Bunun sebebi modelinin, toplumsal ilerlemeyi sosyo-ekonomik çıkarlar yerine ahlaki talepler olarak oluşturulması gereken bireylerin normatif beklentileri üzerinden değerlendirmesidir (Deranty & Renault, 2007, s. 92). Demokratik ideale olan bağlılığın etik yaşam anlayışını yalnızca biçimsel bir düzlemde ifade etmemize izin verdiğini savunan Honneth'in kuramında bu bir zayıflık olarak belirir (Foster, 1999).¹⁸ Oysa tanınma kuramının ortaya koyduğu eleştirel perspektif ve toplumsal dönüşümün ahlaki gerekliliği savunan vizyonun kendisi siyasi bir amaç içerir. Tekil mücadeleler arasındaki bağlantıların güçlü bir biçimde kurulabilmesi ortak bir toplumsal adalet mücadelesinin kuramsal olduğu kadar siyasi olarak da ifade edilebilmesini gerektirir. Bunun için modern iş bölümünün tanınma mücadelelerini birleştireceğini varsayan Deweyci demokrasi idealini kabul eden bir toplum kuramının, tekil mücadeleleri ortaklaştıran toplumsal dinamiklere vurgu yaparken çalışma hayatında bu süreci baltalayan faktörleri de dikkate alması gerekir. Çağdaş toplumlarda çalışma hayatı ağırlıklı olarak neoliberal politikalarla şekillendirilir. Arttırılan rekabet, güvencesizleştirme ve esnekleştirme gibi süreçlerin tanınma mücadelelerine yansıyan olumsuz

18 Aktaran (Deranty & Renault, 2007, s. 92).

etkileri göz önünde bulundurulduğunda, toplumsal adaletin, dağıtım ve tanınma eksenlerini birleştiren ortaklaştırılmış politik bir mücadelenin ifadesi olarak tanımlanması ihtiyacı karşımıza çıkar. Pratik mücadelelerle bağ kuran eleştirel bir toplum kuramının Renault'nun etkilerini toplumsal acılar olarak ifade ettiği bu süreçlere odaklanması gerekir. Ahlaki olarak temellendirilen bir adalet kuramı maddi ve sembolik toplumsal kaynakların dağıtımındaki eşitsizlikleri tespit edebilir. Ancak bu, toplumsal dışlanma (*social exclusion*), damgalanma (*stigmatization*) ve yalnızlaştırılma (*disaffiliation*) gibi çağdaş olguları analiz etmeyi sağlayan kavramsal araçlara kendiliğinden sahip olduğu anlamına gelmez (Deranty & Renault, 2007, s. 108). Bu süreçlere karşı gösterilen direnişin koşulları aynı zamanda bir toplumsal adalet mücadelesinin koşulları olarak değerlendirilmelidir. Bu olumsuz süreçlere bağlı yabancılaşma gibi deneyimler ya da daha genel olarak adaletsizlik deneyimleri ahlaki olarak yaralayıcı olmanın yanı sıra muhatabını politik bir mücadeleye çağırır. "Adil bir toplum" arzusu adil toplumsal ilişkilerin koşullarını arayan ve örgütleyen politik bir bakış açısından bağımsız olarak düşünülemez. Onları tespit ve ifade eden eleştirel bir toplum kuramının kendisini aynı zamanda bu "politik" toplumsal adalet mücadelesinin içinde konumlandırması gerekir.

Kaynakça

- Arnsperger, C. (2003). Peut-il exister une critique sociale rawlsienne? *Mouvements*, 3(27), 165-170.
- Bahmueller, C. F. (1981). *The National Charity Company: Jeremy Bentham's Silent Revolution*. Londra: University of California Press.
- Bentham, J. (1970). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford: Clarendon Press.
- Bentham, J. (1995). *The Panopticon Writings*. (M. Bozovic, Dü.) Londra: Verso.
- Briey, L. d., & Ferrarese, E. (2007). Reconnaissance et justice. De la normativité de l'amour et de l'estime. *Ethique Publique*, 9(1).
- Deranty, J.-P., & Renault, E. (2007). Politicizing Honneth's Ethics of Recognition. *Thesis Eleven*, 88(1), 92-111.
- Dewey, J. (1980). *Democracy and Education*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Dubet, F. (2015). Egalité et Reconnaissance: Continuité ou Rupture? C. Bouton, & G. le Blanc (Dü) içinde, *Capitalisme et Démocratie: Autour de l'Oeuvre d'Axel Honneth* (s. 153-182). Lormont: Le Bord de l'Eau.
- Dworkin, R. (1981). What is Equality? Part 2: Equality of Resources. *Philosophy & Public Affairs*, 10(4), 283-345.
- Ercan, F. (2000). *Modernizm, Kapitalizm ve Azgelişmişlik*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Fleischacker, S. (2013). *Dağıtıcı Adaletin Kısa Tarihi (A Short History of Distributive Justice, 2004)*. (G. Murteza, & E. Yolsal Murteza, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Foster, R. (1999). Recognition and Resistance: Axel Honneth's Critical Social Theory. *Radical Philosophy*(94), 6-18.
- Foucault, M. (1992). *Hapishanenin Doğuşu*. (M. A. Kılıçbay, Çev.) Ankara: İmge Yayınevi.
- Fraser, N. (1995). From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age. *New Left Review*, 1(212), 68-93.

- Fraser, N., & Honneth, A. (2003). *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. New York: Verso.
- Geremek, B. (1997). *Poverty: A History (Litosc I Szubienica)*. (A. Kolakowska, Çev.) Oxford, Cambridge: Blackwell Publishers.
- Honneth, A. (1995). *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge, MA: Polity Press.
- Honneth, A. (1997). A Society Without Humiliation? *European Journal of Philosophy*, 5(3), 306-324.
- Honneth, A. (2001). Recognition or Redistribution? Changing Perspectives on the Moral Order of Society. *Theory, Culture & Society*, 18(2-3), 43-55.
- Honneth, A. (2002, Ocak-Şubat). Reconnaissance et justice. *Le Passant Ordinaire*(38).
- Honneth, A. (2006). *La société du mépris: Vers une nouvelle Théorie critique*. (O. Voirol, Dü., & P. R. Olivier Voirol, Çev.) Paris: La Découverte.
- Honneth, A. (2007). *La Réification: Petit Taité de Théorie Critique*. (S. Haber, Çev.) Paris: Gallimard.
- Honneth, A. (2015). *Tanınma Uğruna Mücadele: Sosyal Çatışmaların Ahlâki Grameri Üzerine (Kampf um Anerkennung: Zur Moralischen Grammatik Sozialer Konflikte, 1992)*. (Ö. Aktok, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.
- Honneth, A. (2018). *Bizdeki Ben: Tanınma Teorisi Üzerine İncelemeler (Das Ich Im Wir, 2010)*. (Ö. Aktok, Çev.) İstanbul: İthaki.
- Jackson, B. (2005). The Conceptual History of Social Justice. *Political Studies Review*, 356-373.
- Kovancı, O. (2003). *Kapitalizm, Yoksulluk ve Yoksullukla Mücadelede Tarihsel Bir Deneyim: İngiliz Yoksul Yasaları*. Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları.
- Kymlicka, W. (2006). *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*. (E. Kılıç, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Lukács, G. (1998). *Tarih ve Sınıf Bilinci (Geschichte und Klassen Bewusstsein, 1923)*. (Y. Öner, Çev.) İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Marx, K. (1976). *1844 El Yazmaları: Ekonomi Politik ve Felsefe (Manuscripts de 1844-Economie Politique et Philosophie, 1962)* (1. b.). (K. Somer, Çev.) Ankara: Sol Yayınları.
- Mead, G. H. (2015). *Mind, Self and Society: The Definitive Edition*. (D. R. Hand Joas, Dü.) Chicago: University of Chicago Press.
- Nozick, R. (2015). *Anarşi, Devlet ve Ütopya (Anarchy, State, and Utopia, 1974)* (3. b.). (A. Oktay, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Rawls, J. (2006). *Halkların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması" (The Law of Peoples with The Idea of Public Reason Revisited, 1999)* (2. b.). (G. Evrin, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Rawls, J. (2008). *La Justice comme Équité: Une Reformulation de Théorie de la Justice*. Paris: La Découverte / Poche.
- Rawls, J. (2017). *Bir Adalet Teorisi (A Theory of Justice, Revised Ed., 1999)*. (V. A. Coşar, Çev.) Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Renault, E. (2004). *L'Expérience de l'Injustice: Reconnaissance et Clinique de l'Injustice*. Paris: Editions la Découverte.
- Ricœur, P. (1995). *Le Juste*. Paris: Esprit.
- Wolff, J. (1998). Fairness, Respect and the Egalitarian Ethos. *Philosophy and Public Affairs*, 27(2), 97-122.
- Zurn, C. F. (2005). Recognition, Redistribution, and Democracy: Dilemmas of Honneth's Critical Social Theory. *European Journal of Philosophy*, 13(1), 89-126.