

**T.C.  
MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**ELEŞTİREL TEORİ'DE TOPLUMSAL MÜCADELE PRATİKLERİ  
ÜZERİNE ÇAĞDAŞ BİR TARTIŞMA: TANINMA VE UYUŞMAZLIK**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Akın KARACA**

**Felsefe Anabilim Dalı**

**Felsefe Programı**

**Tez Danışmanı: Prof. Dr. Kurtul GÜLENC**

**TEMMUZ 2020**



**T.C.  
MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**ELEŞTİREL TEORİ'DE TOPLUMSAL MÜCADELE PRATİKLERİ  
ÜZERİNE ÇAĞDAŞ BİR TARTIŞMA: TANINMA VE UYUŞMAZLIK**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Akın KARACA**

**Felsefe Anabilim Dalı**

**Felsefe Programı**

**Tez Danışmanı: Prof. Dr. Kurtul GÜLENC**

**TEMMUZ 2020**



Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Lisansüstü Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- Atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Ücret karşılığı başka kişilere yazdırmadığımı (dikte etme dışında), uygulamalarımı yaptırmadığımı,
- Bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı

beyan ederim.

Akın KARACA

İmzası



*Babama...*





# ELEŞTİREL TEORİ'DE TOPLUMSAL MÜCADELE PRATİKLERİ ÜZERİNE ÇAĞDAŞ BİR TARTIŞMA: TANINMA VE UYUŞMAZLIK

## ÖZET

Bu çalışmada Eleştirel Teori bağlamında politika problemine getirilen farklı yaklaşımlar incelenmiştir. Bu doğrultuda Eleştirel Teori geleneğinin içinde sayılabilecek Axel Honneth ve Jacques Rancière'in çalışmaları temele alınmıştır. Düşünürlerden ilki Frankfurt Okulu geleneğinin günümüzdeki temsilcisi olan Axel Honneth, Habermas'ın İletişimsel Eylem Teorisi'ni tanınma kavramıyla geliştirerek politika problemine *tanınma uğruna mücadele* kavramını üzerinden yaklaşmaktadır. Althusserci gelenekten gelen ancak onunla arasına mesafe koymuş olan Jacques Rancière ise aynı problemi *uyuşmazlık* kavramı üzerinden ele almıştır. İki düşünür de var olan toplumsal düzendeki eşitsizlikleri ve bu düzeni dönüştürmek isteyen toplumsal mücadele pratiklerini açıklama çabası içindedir.

Buradan yola çıkarak ilk bölümde Honneth'in özellikle *Tanınma Uğruna Mücadele: Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* isimli kitabı üzerinden onun Hegel'den devraldığı tanınma kavramını nasıl geliştirdiği incelenecek ve bu kavramın post-metafizik bir dünya içinde nasıl konumlandırıldığı ele alınacaktır. Onun kendi tanınma uğruna mücadele kavramını diğer çağdaş Hegel yorumcularından nasıl ayırdığı üzerinde durulacaktır.

İkinci bölümde ise Rancière'in *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe* isimli kitabı üzerinden onun politika, demokrasi ve özneleşme gibi kavramları nasıl uyuşmazlık temelinde bir araya getirdiği incelenecektir. Ardından demokrasi kavramının kökeninde bulunan *demos* sözcüğünün tarihsel yerine işaret edilerek çağdaş demokrasilerin karşısına tek, politik bir demokrasi kavramını çıkarmış olması üzerinde durulacaktır.

Son olarak ise bu iki düşünürün teorilerinin temelinde bulunan kavramların karşılaştırılması yapılarak her iki teorinin birbirinin aracılığında bir okumanın imkânı olup olmadığı sorgulanacaktır. Bu doğrultuda onların çalışmalarındaki teorik eksiklikler gösterilerek bu eksikliklerin giderilip giderilemeyeceği araştırılacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Tanınma, Uyuşmazlık, Politika, Polis, Özneleşme, Kimlik, Toplumsal Mücadele, Demokrasi.



**A CONTEMPORARY DISCUSSION ON  
PRACTICES OF SOCIAL STRUGGLE IN CRITICAL THEORY:  
RECOGNITION AND DISAGREEMENT**

**ABSTRACT**

In this study, different approaches to the concept of “Politics” in the context of Critical Theory are examined. In this regard, the works of Axel Honneth and Jacques Rancière, which both can be counted in the Critical Theory tradition, are taken as the basis. Axel Honneth, who is the third generation representative of the tradition of the Frankfurt School, is approaching to the concept of politics by developing Habermas' The Theory of Communicative Action with the concept of *struggle for recognition*. Jacques Rancière, who came from the Althusserian tradition but has placed a distance between him, addressed the same concept through the concept of *disagreement*. Both thinkers are trying to explain the inequalities in the existing social order and the practices of social struggle that want to transform this social order.

Based on this, the first chapter it will be examined through Honneth's book titled *Struggle for Recognition: On the Moral Grammar of Social Conflicts* how he developed the concept of recognition, which he inherited from Hegel, and how this concept is positioned in a post-metaphysical world. Then it will be focused on how he distinguishes his own concept of *struggle for recognition* from other contemporary Hegel commentators.

In the second chapter, it will be examined through Rancière's book *Disagreement: Politics and Philosophy*, how he combines concepts such as politics, democracy and subjectification on the basis of disagreement. Then, by pointing to the historical place of the word “*demos*”, which is at the root of the concept of democracy, it will be emphasized that it has brought a single, political concept of democracy against contemporary democracies.

Finally, by comparing the concepts at the basis of the theories of these two thinkers, it will be questioned whether the two theories have the opportunity to read through each other. Accordingly, the theoretical deficiencies in their studies will be shown and it will be investigated whether these deficiencies can be eliminated.

**Key words:** Recognition, Disagreement, Politics, Polis, Subjectification, Identity, Social Struggle, Democracy



## TEŞEKKÜR

Öncelikle alıőmamda bana her türlü desteği ve yardımı sunan, çalıőma konusunun planlanması, araştırılması ve yürütülmesinde büyük emeği olan danışman hocam Prof. Dr. Kurtul Gülenç'e, ardından tez sürecinde bana önemli katkılarını sunan Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şiray'a ve Dr. Öğr. Üyesi Güçlü Ateşoğlu'na, bu süreçte yanımda olan bütün bölüm hocalarıma, jürimde yer alan ve değerli yorumlarını sunan Prof. Dr. Nazile Kalaycı'ya, sonsuz desteklerini hiç esirgemeyen anneme ve babama, tezin düzenlenmesi konusunda mükemmel teknik yardımları ve manevî desteği için Sinem Kıırma'ya, tezin yazıldığı pandemi ve karantina sürecinde yalnızlıktan aklımlı kaçırılmam için sık sık beni ziyaret eden Őafak Topçu ve Ege Balçık'a ve yine yanımda olan diğer arkadaşlarıma, son olarak da bu çalışmanın hazırlanması sürecinde azımsanamayacak emeği olan bütün tütün çiftçilerine ve tütün fabrikası emekçilerine teőekkürü bir borç bilirim.



# İÇİNDEKİLER

ÖZET .....	IX
ABSTRACT.....	XI
TEŞEKKÜR.....	XIII
İÇİNDEKİLER .....	XV
1. GİRİŞ .....	1
2. TANINMA UĞRUNA MÜCADELE .....	6
2.1. Honneth'in Hegel Yorumu.....	8
2.2. Post-Metafizik Anlamda Tanınma .....	22
2.3. Tanınma İlişkisinin Üç Evresi.....	25
2.4. Sayılmama Biçimleri.....	31
2.5. Hegel-Sonrası Düşünürlerde Tanınma İlişkisi .....	33
2.6. Toplumsal Çatışmalar ve Toplumsal Mücadele.....	38
3. UYUŞMAZLIK .....	46
3.1. Uzlaşma ve Uyuşmazlık .....	47
3.2. Yanlış-Sayım Olarak Politika .....	48
3.3. Politika Felsefesinin Üç Yöntemi .....	54
3.4. Politikanın Sonu .....	63
3.5. Demokrasi ya da Uzlaşma .....	65
3.6. Post-Demokrasi ve Depolitizasyon .....	67
4. TANINMA VE UYUŞMAZLIK .....	72
4.1. Politik Sahne Problemi.....	74
4.2. Öznelerarası İlişkilerin Çeşitliliği .....	80
4.3. Kimlik ve Özneleşme.....	84
4.4. Mağduriyet ve Olumsuzluk .....	90
4.5. <i>Telos</i> ve Eşitlik Varsayımı .....	93
4.6. İyi Polis, Kötü Polis .....	96
5. SONUÇ .....	100
KAYNAKÇA.....	104
ÖZGEÇMİŞ .....	108





## 1. GİRİŞ

“Man kann keine Politik machen,  
und doch ist jedes Wort von uns politisch.”  
“Politika yapamıyoruz,  
yine de ağızımızdan çıkan her şey politik.”  
-Max Horkheimer

Modern eleştirel düşünce, yalnızca Kantçı kökenleri içinde kalınarak değil, eleştirinin Kant’la başlayan Hegel ve Marx dolayısıyla devam eden epistemolojik ve ontolojik açılımını son noktasına vardırmaya çalışan Frankfurt Okulu’nu da işin içine dahil edilerek anlaşılırsa geniş bir kapsama yayılmış olur. Böylece eleştirinin geniş kapsamlı bu yorumu tek bir eleştirel yaklaşımdan bahsedilmesini de zorlaştırır.

Max Horkheimer, 1937’de yazdığı “*Geleneksel ve Eleştirel Kuram*” isimli kitabında Eleştirel Teori’yi Hegelci bir Marksist eğilimle (Marx’ın pozitivist okumasından da ayırarak) Geleneksel Teori’nin karşısında konumlandırır. Bunu yaparken Horkheimer, György Lukács’ın Kantçı özgürlük anlayışına getirdiği eleştiriyi sürdürür. Lukács’a göre Kant’ın özgürlük anlayışı eksiktir, bu nedenle insan artık yalnızca Kant’ın belirttiği gibi ahlaki bir özne değil aynı zamanda kendi özgürlüğünü insan etkinliğinin çeşitli formlarına dönüştürebilen tarihsel bir öznedir. Bunu göz ardı etmiş olduğu için Kant’ta hakiki bir *praxis* eksik kalmıştır. Horkheimer’in başarısı (Hegel’den ve Lukács’tan devraldığı) bu *praxis* felsefesini kendi çağdaşlarının epistemolojisini eleştirmeye yönlendirmiş olmasından ileri gelir. Horkheimer’in “*Geleneksel ve Eleştirel Kuram*” kitabında belirttiği gibi; “Günümüzde insanın özbilgisi, ebedi *logos* olarak görünen matematiksel doğabilim değil, mevcut topluma ilişkin, rasyonel durumların egemenliğindeki bir Eleştirel Kuram’dır.”<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Horkheimer, M. (2005) *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*. (s. 348) Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul Yapı Kredi Yayınları.

Ancak İkinci Dünya Savaşı sonrası 1940'ların sonlarına doğru Eleştirel Teori'nin irrasyonel toplum eleştirisi yerini bir rasyonalite eleştirisine bırakır. *Aydınlanmanın Diyalektiği* ile birlikte akıl eleştirisini ön plana çıkaran Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno'nun temel motivasyonu her zaman toplumsal düzenin eleştirisi ve insani özgürleşmenin gerçekleştirilmesi olmuştur. Buradaki konumlanmaya göre; "Eğer düşünme bile isteye eleştirel bir öge olmaktan çıkıp, sırf bir araç olarak var olan düzenin hizmetine girerse, kendisine seçtiği olumlu olanı istemeden olumsuz ve yıkıcı bir şeye dönüştürür."<sup>2</sup> Eleştirel Teori'nin bu eğilimi "araçsal akıl" ya da daha sonraları Herbert Marcuse'nin ortaya koyduğu "teknolojik rasyonalite" eleştirisinde kendini göstermektedir. Rasyonalite eleştirisi ile Adorno ve Horkheimer, özgürleştirme hedefiyle ortaya çıkan Aydınlanma felsefesinin aslında bir tahakküm toplumu kurduğunu göstermiştir. Aydınlanma ile birlikte insanın doğa üstündeki tahakkümü, kendi üstündeki tahakkümüne dönüşmüştür.

Frankfurt Okulu'nun bir sonraki kuşağının önde gelen isimlerinden biri olan Jürgen Habermas ise rasyonalite eleştirisinin aşırı uç bir noktaya götürüldüğünü söyleyerek bu radikal eleştiriyi eleştirir ve kendi düşüncesini olgun döneminde "*İletişimsel Eylem Kuramı*" başlığı altında şekillendirir. Kant'ın iddiasına benzer şekilde Habermas, modernitenin tamamlanmamış bir proje olduğunu söyler, Aydınlanma her ne kadar vaat ettiği şeyleri gerçekleştirilememiş olsa da onun temel hedeflerinden vazgeçilmemelidir.<sup>3</sup> Böylece Habermas, Eleştirel Teori'nin özgürleşmeye yönelik hedeflerinin "*iletişimsel rasyonalite*" ile yakalanabileceğini göstermeye çalışmıştır.

Frankfurt Okulu'na paralel olarak Avrupa'da ve Amerika Birleşik Devletleri'nde farklı eleştirel düşünceler de baş göstermiştir; Louis Althusser, Michel Foucault, Jean-François Lyotard, Alain Badiou, Antonio Negri, Étienne Balibar, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe ve Judith Butler gibi düşünürler; eleştirel düşünceye katkı yapmak konusunda önde gelen isimler olarak sayılabilirler. Bu düşünürler Marksizmle ilişkileri açısından da eleştirel bir konumda durmaktadırlar. Bunun yanı sıra bu düşünürlerin birçoğu Frankfurt Okulu ile de aralarına bir mesafe koymuştur. Bu nedenle eleştirel düşüncenin çağdaş anlamında Eleştirel Teori'yi yalnızca Frankfurt Okulu ile özdeşleştirmek hatalı bir yaklaşım olacaktır.

<sup>2</sup> Adorno, T.W. ve Horkheimer, M. (2014) *Aydınlanmanın Diyalektiği*. (s. 11) Çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.

<sup>3</sup> Habermas, J. (2003). *Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü: Max Horkheimer ve Theodor Adorno*, içinde *Cogito 36*, (s. 85-108.) Çev. Bülent O. Doğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Bütün bu düşünürlerin ortak yönü; ilgili kavramları ve yöntemleri var olan toplumun eleştirisi için kullanmaları ve bu kavram ve yöntemleri bilgi ile tahakküm arasındaki ilişkinin sorgulanmasına yöneltmeleridir. Örneğin; Foucault, Horkheimer'in Hegel, Marx ve Lukács'tan devraldığı yaratıcı özne (*creative subject*) kavramını öznenin nasıl kurulduğuna dair bir teori ile genişletmiştir. Ona göre tarih, bir kolektifin ya da tekil bir öznenin edimlerinin kayda geçirilmesi değildir. Tarih; bilginin ve eylemin farklı kavramsallaştırılmalarına şekli veren bir sıra *episteme* tarafından şekillendirilmektedir.<sup>4</sup> Michel Foucault'ya göre bilgi yalnızca özgürleştirici değil, aynı zamanda disipline edicidir. Özgürlüğü keşfeden Aydınlanma, bir diğer yandan kontrolü de icat etmiştir. İktidar üzerine çalışmaları doğrultusunda Foucault'nun yaklaşımı ile Frankfurt Okulu'nun yaklaşımı arasında benzerlikler kurmak çok da zor olmayacaktır. Ayrıca Seyla Benhabib, *Kumsal Asfaltın Altında (Below the Asphalt Lies the Beach)* isimli konuşmasında Foucault'nun yanı sıra Derrida ve çağdaş Feminist Teori'nin de önemli eleştirel formlara sahip olduklarını söylemiştir. Buna dayanarak Benhabib, yalnızca tek bir Eleştirel Teori değil, çeşitli Eleştirel Teoriler olduğu argümanını savunur.

Bu çalışmada Seyla Benhabib'in birden fazla eleştirel teoriler olduğuna dair öne sürdüğü argümanı doğrultusunda iki çağdaş düşünürün politik felsefeleri karşılıklı bir okuma içinde ele alınacaktır. Althusserci gelenekten gelen ancak bu gelenekle arasına mesafe koymuş olan Jacques Rancière ile Habermas'ın İletişimsel Eylem Teorisi'ni tanıma kavramıyla geliştiren Axel Honneth'in, Eleştirel Teori geleneği içinde nasıl konumlandırılacakları incelenecek, ardından bu iki düşünürün politik felsefedeki farklı yaklaşımları ve temel kavramları karşılaştırılacaktır. İki düşünür de var olan toplumsal düzene boyun eğmeyen ve hatta onu dönüştürmek isteyen toplumsal mücadele pratiklerini açıklama çabası içindedir. Honneth öznelerin normatif beklentilerinin tatmininin koşullarını ortaya çıkaran tanıma mücadelesinin mümkün kıldığı, "toplumsal"ın politik dönüşümünü göstermek için incelikli bir analiz yaparken, Rancière, eşitlik talep eden özneler ile "kimliklerin ve yerlerin önceden pay edilmiş düzeni" olarak anladığı toplumsalın-düzenleyici-mantığı arasındaki gerilimi ortaya çıkaran politik eyleme odaklanır. Honneth teorisini "*Tanınma Uğruna Mücadele*" (*Kampf um Anerkennung*) olarak, Rancière ise "*Uyuşmazlık*" (*La*

<sup>4</sup> Benhabib, S. (2018) *Below the Asphalt Lies the Beach: Reflections on the Legacy of the Frankfurt School*. <http://bostonreview.net/philosophy-religion/seyla-benhabib-below-asphalt-lies-beach> (Erişim tarihi: 12.06.2020)

*Mésentente*) olarak adlandırmaktadır. İki düşünür de Habermas'ın İletişimsel Eylem Teorisi'nin toplum felsefesi konusunda gündeme getirdiği belirli fikirlerle kendi perspektifleri açısından hesaplaşarak kendi teorileri doğrultusunda eleştirilerini sunarlar. Böyle bir tavır geliştirmiş olmaları onların teorilerinin hem karşılıklı olarak hem de bir arada okunmasına imkân tanır. Ayrıca bu düşünürler 2009 yılında Frankfurt'taki tarihi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde bir araya gelmiş, politik olana yönelik farklı yaklaşımlarını birbirlerinin teorileri üzerinden değerlendirerek sunmuştur. Böylesi bir karşılaştırma da düşünürleri eleştirel bir zeminde buluşturmak adına önemli bir referans noktası oluşturur. Bu zeminin araştırılması çağdaş politik problemler ve demokrasi tartışmaları konusunda felsefi bir araştırma yapmak için de oldukça önemli bir yerde durmaktadır.

Bu çalışmanın birinci bölümünde Honneth'in, özellikle *Tanınma uğruna Mücadele: Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* isimli kitabı üzerinden, Hegel'den devralınan tanınma kavramının Honneth tarafından nasıl yorumlandığı ve geliştirdiği incelenecek ve bu kavramın post-metafizik bir dünya içinde nasıl konumlandırıldığı ele alınacaktır. Burada düşünürün Habermas'ın post-metafizik kavramı çerçevesinde oluşturduğu iletişimsel eylem teorisiyle nasıl hesaplaştığı analiz edilecek, ayrıca mücadele kavramı da bu analize dahil edilerek düşünürün toplumbilim felsefesini nasıl kurduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Ardından Honneth'in kendi "tanınma uğruna mücadele" kavramını nasıl diğer çağdaş Hegel yorumcularınıninkinden ayırdığı üzerinde durulacaktır. Son olarak da çağdaş politikada ortaya çıkan toplumsal mücadele biçimlerinin tanınma uğruna mücadele kalıpları çerçevesinde nasıl anlaşılması gerektiği gösterilmeye çalışılacaktır.

İkinci bölümde ise Rancière'in *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe* isimli kitabı üzerinden onun politika, demokrasi ve özneleşme gibi kavramları nasıl uyuşmazlık temelinde bir araya getirdiği incelenecektir. Rancière'in antikçağ filozoflarını yorumlayarak kendi teorisine aktardığı "demokrasi" kavramının kökeninde bulunan *demos* sözcüğünün tarihsel anlamına işaret edilerek çağdaş demokrasilerin karşısına tek bir demokrasi kavramını çıkarmış olması üzerinde durulacak ve toplumsal mücadelelerin uyuşmazlık kavramı açısından önemi araştırılmaya çalışılacaktır. Yine aynı şekilde düşünürün Habermas'ın iletişimsel eylem teorisi bağlamında ortaya çıkan ideal iletişim sahnesi kavramı ile girdiği hesaplaşma ve buna karşı geliştirdiği politik sahne kavramı bu bölümde ele alınacaktır.

Son olarak üçüncü bölümde ise bu iki düşünürün özgün eleştirel teori metotları bağlamında nasıl ele alınabileceği incelenecek teorilerinin temelinde bulunan kavramların birbiri ile karşılaştırılması yapılarak her iki teorinin birbirleri dolayısıyla gerçekleşecek bir okumanın imkânı olup olmadığı sorgulanacaktır. Buna göre her iki düşünürde de farklı anlamlar kazanmış olan “tanınma” kavramı ve bunun yanında birbirlerinin teorilerine karşıt kavramsallaştırmalar içinde sundukları “politika-sahnesi”, “kimlik”, “özneleşme”, “mağduriyet”, “olumsallık”, “öznelerarası iletişim” ve “polis-politika” kavramları incelenecektir. Bu kavramlar neticesinde her iki düşünürün teorisinde politik alan bağlamında ortaya çıkan ikilik değerlendirilecek ve bu politik alanların birbiri ile ilişkisi üzerinde durulacaktır. Bu bölümün son başlığında da düşünürler arasındaki kavramsal farklılıkların bir orta noktada buluşturulması neticesinde birbirlerinin hangi teorik açıklıklarını kapatıp kapatmadıkları üzerinde durulacaktır.

Sonuç olarak bu düşünürlerin teorilerinin çağdaş politik problemlerin anlaşılması konusunda bir arada okunması gerektiği ve her iki teorinin de toplumsal mücadelelerin farklı yüzlerini açığa çıkardığı iddia edilecektir.



## 2. TANINMA UĞRUNA MÜCADELE

Axel Honneth, *Tanınma Uğruna Mücadele: Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* isimli kitabında, Hegel'in Jena döneminde ortaya çıkan tanınma uğruna mücadele kavramının çağdaş bir okumasını yapmaya çalışır. Honneth, bu kitapta Hegel'in Jena dönemi yazılarıyla geç dönem yazıları arasında ciddi bir teorik ayrım olduğunu söyler. Bu iddiasına göre *Tinin Fenomenolojisi*'nde tanınma uğruna mücadele kavramı artık yalnızca öz-bilincin biçimlendirilmesi olarak yer almaktadır, başka bir ifadeyle toplumsallaşma sürecinin aşamalarını ortaya çıkaran ahlaki güç olma potansiyelini kaybetmiştir. Hatta Honneth'in belirlemesine göre "tarihsel olarak üretken bir role sahip ahlaki mücadele fikri Hegel'in siyaset felsefesinde bir daha asla sistematik bir işlev üstlenmez."<sup>5</sup> Ancak daha sonraki çalışmalarında, Honneth, Hegel'in geç dönem eserlerindeki toplumsal gerçekliğin tanınma ilişkileri çerçevesinde açıklanmasının yeni bir yorumunun mümkün olduğunu farketmiştir ve bu çerçevede arzunun sınırlandırılması üzerinden özbilincin kurulmasında tanınma kavramının önemli bir yere sahip olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Çalışmanın bu bölümünde Honneth'in, Hegel'in Jena dönemi yazıları üzerinden temellendirdiği "tanınma uğruna mücadele" kavramına odaklanılmaktadır. Her ne kadar Honneth, *Tinin Fenomenolojisi*'nde de Hegel'in tanınma kavramını tamamen ortadan kaldırmadığını vurguluyor olsa da düşünürü göre bu kavram Hegel'in Jena dönemi eserlerinde daha merkezi bir yerde durmaktadır. Bu nedenle Honneth, "Tanınma Uğruna Mücadele" teorisini geliştirirken Hegel'in erken dönem eserleri üzerinde durur. Düşünürün amacı Hegel'in geç dönem felsefesinde ağırlığını kaybetmiş olan öznelarası perspektifi yeniden ön plana çıkararak normatif bir

<sup>5</sup> Honneth, A. (2016) *Tanınma Uğruna Mücadele. Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 112-113). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

toplum teorisi oluşturmaktır. Bu bağlamda o, Hegel'in erken dönem yazılarının ayrıntılı bir analizini yapmış ve bu yazılara dair belirli yorumlar ile kendi yorumunun farkını ortaya koymaya çalışmıştır. Ayrıca Hegel'in teorisindeki metafizik ön kabulleri göstererek bu ön kabullerin çağdaş sosyal psikolojinin de yardımı ile post-metafizik bir düşünme modeline nasıl aktarılabileceğinin yollarını aramıştır.

Honneth'in tanınma kavramını post-metafizik bir düşünme modeline aktarma çabası onun teorisindeki Habermasçı etkiyi gözler önüne serer. Habermas'a göre felsefe ve bilim arasında yeni bir ilişki kurulmalıdır çünkü böylece felsefe kendini bilimin tamamen dışında bırakmadan ya da kendini örnek bir bilim olmaya doğru asimile etmeden, bilimsel sistemdeki yerini korur.<sup>6</sup> Bu nedenle felsefe kendisini bilimin yanlışlanabilir öz-anlayışına ve prosedürel rasyonalizmine dahil etmelidir, bu sayede o metafiziğin sunduğu evrensel olanın bütünselliği imgesindeki yaşam-dünyasından farklı bir yaşam-dünya kurabilir. Post-metafizik düşünce farklı bir dünya kavramında işlerlik kazanır. Habermas metafiziğin Alman İdealizmde bir öznellik teorileri (*theories of subjectivity*) biçimi aldığını söyler.<sup>7</sup> O, kendine gönderimde bulunan özne-merkezli bir aklın karşısına iletişim-merkezli bir akı çıkarak bunu aşmaya çalışmaktadır. Yani tek bir öznenin belirleyici olduğu bir teorik konumdan öznelarasılığın hüküm sürdüğü teorik bir konuma geçer.<sup>8</sup> Ancak Habermas öne sürmüş olduğu iletişimsel akıl kavramıyla beraber toplumsal yaşamda farklı bir sürecin de işlediğini fark etmiştir, bu nedenle iletişimsel akıl kavramına paralel bir amaçsal-rasyonel akıl kavramını da teoriye dahil eder çünkü bireyler farklı bir yaşam-dünyasını yeniden üretmenin yanı sıra maddi yaşamlarını da sürdürmek zorundadır. Ona göre bu iki süreç birbirine indirgenemez bir şekilde toplumsal yaşamın içinde bir arada bulunur.<sup>9</sup> Yani iletişimsel akıl, araçsal ve stratejik eylem alanını bütünüyle dışlamaz çünkü en temelde bireylerin yaşamsal ihtiyaçlarını karşılamaları ve toplumsal gerçeklikteki varoluşlarını sürdürebilmeleri gerekmektedir.

Böyle bir kavramsallaştırmayı Honneth, Marksizmin iletişimsel-teorik dönüşümü olarak adlandırır. Fakat o, Habermas'ın teorisini Marksizmin kavramsal ve

<sup>6</sup> Habermas, J. (1992) *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*. (s. 38) Çev. William Mark Hohengarten. Cambridge: MIT Press.

<sup>7</sup> A.g.e., s. 31.

<sup>8</sup> Habermas, J. (1998) An Alternative Way out of the Philosophy of the Subject: Communicative versus Subject-Centered Reason, içinde *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Çev. Frederick Lawrence. Cambridge: Polity Press.

<sup>9</sup> Deranty, J. P. (2009) *Beyond Communication A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*. (s. 90) Leiden: Brill.



metodolojik karışıklıklarını gidermek için kullanıyor olsa da bu teoride toplumsal çatışmaların etkisizleştirilmiş olduğunu söyleyerek onu eleştirir. Amaçsal-rasyonel eylem alanında ekonomik ve yönetim sistemlerinin otonomlaştırılması böyle bir etkisizleşmeye yol açmıştır. Buna karşılık Honneth'in tanınma uğruna mücadele teorisinde toplumsal çatışma/mücadele merkezî bir konumdur. Bu mücadele yalnızca empirik anlamda değil, kavramsal olarak da teoriye dahil edilmiştir.<sup>10</sup> Buradan yola çıkarak Honneth, Habermas'ın asimetrik ilişkilerle kurulmuş olan amaçsal-rasyonel alanının ahlaki normlardan bağımsız olmadığını söyleyerek onun ötesine geçer. Tanınma uğruna mücadele ile, politik topluluğun meşru bir biçiminin referans noktasını kurmaya çalışır. Çünkü iletişimsel akıl alanı gibi amaçsal-rasyonel akıl alanı da normatif bir boyut içerir; ekonomi ve yönetim tamamen objektif araçsal rasyonalitenin cisimleştiği yerler değildir, belli ölçüde bozulmuş olsa da iletişimsel bir sürece dayanırlar. Honneth'e göre aynı şekilde iletişimsel eylem alanını da tamamen iktidar ilişkilerinden arındırılmış bir şekilde inşa etmek hatalıdır. Ona göre iletişimsel eylem alanını tamamen, karşılıklı anlamının normatif ideal bir biçiminin koşulları belirliyor olduğundan tahakkümden arındırılmış olmalıdır; ancak bu şekilde normatif potansiyeli linguistik koşullarla sınırlandırmak öznelerarası alanda bulunan iktidar ilişkilerini dışsallaştırır.<sup>11</sup> Habermas'ın teorisinin gösterilen bu eksiklikleri nedeniyle Honneth, toplumsal yaşamdaki ahlaki adaletsizlik deneyimlerine odaklanılması gerektiğini söyler, çünkü toplumsal tanınmayı koşullayan şey bu tanınmanın en baştan reddedilmiş olmasıdır. Bu nedenle "iletişim paradigması" (*communication paradigm*) bir dil teorisi olarak değil bir tanınma teorisi olarak tasarlanmalıdır, çünkü tanınma beklentileri karşısında gerçekleşen adaletsizlik deneyimleri teori öncesi (*pre-theoretical*) bir hakikati temsil eder.<sup>12</sup>

## 2.1. Honneth'in Hegel Yorumu

Tanınma uğruna mücadele kavramının ortaya çıkmasında, modern toplum felsefesinin etkisi olduğu kadar Grek politik öğretisindeki öznelerarasında paylaşılmış erdemlerin etik bir topluluk yaratması fikrinin de etkisi vardır. Ancak Ortaçağ'dan sonra değişen toplumsal yapıyla beraber politik ve ekonomik eylemler artık geleneksel etiğin

<sup>10</sup> A.g.e., s. 100.

<sup>11</sup> Honneth, A. (2007) *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*. (s. 69-70) Cambridge: Polity Press.

<sup>12</sup> A.g.e., s. 72.

sınırları dışına taşmış ve bunları “erdemli davranmanın normatif bir düzeni” olarak değerlendirmek imkânsız hale gelmiştir.<sup>13</sup> Bu toplumsal değişimlerin sonucunda klasik politika öğretisinin modern toplumsal bir öğretiye dönüşümü, Niccolò Machiavelli’nin yazılarında açıkça fark edilir. Bu yazılardan da anlaşılacağı üzere ilgili dönüşüm benmerkezci öznelerarası bir çatışma durumu tarafından koşullanan antropolojik öncüllerin öne çıkması ile gerçekleşmiştir.

Machiavelli’ye göre insanlar hep başarıya yönelik bir hırsla kendi çıkar durumlarını gözettiklerinden birbirleriyle sürekli olarak bir güvensizlik ilişkisi içinde bulunurlar. Bu öncüllerden yola çıkarak Machiavelli, iktidar sahibinin bu çıkar çatışması ve güvensizlik durumunu nasıl kendi lehine kullanabileceğinin araçları ve yollarını sunmaya çalışmıştır.

İnsanlar hakkında ekseriyetle şu söylenebilir: onlar nankör, vefasız, ikiyüzlü, düzenbaz olurlar; tehlikeden kaçınır, kazanç için açgözlü davranırlar. Onların yararına çalıştığın sürece seninledirler, yukarıda söylediğim gibi gerekmedikçe kanlarını, mülklerini, hayatlarını, oğullarını sunarlar ancak onlara ihtiyacın olunca da sana sırtlarını dönerler. Tamamen onların sözlerine bel bağlayan prens başka hazırlıklar konusunda kendini çaresiz bulacağından yıkıma uğrar.<sup>14</sup>

Honneth’e göre toplumsal-felsefi bir mücadele fikri ilk kez Machiavelli’de patlak vermektedir, “bu, sosyal eylem alanının , öznelerin kendi fiziksel özdeşliklerinin korunması uğruna var olan sürekli bir mücadele içinde ortaya çıktığı kanısıdır.”<sup>15</sup> Yani bütün sosyal eylem alanı yalnızca bu mücadele tarafından koşullanmaktadır, Machiavelli bütün tarihsel gelişmeleri bu toplumsal-ontolojik öncülün ışığında sunmaktadır.

Thomas Hobbes ise hem toplumsal dönüşümlerin iyice yaygınlaşması ve tarihsel-politik kazanımların artması hem de Galileo’nun araştırma pratiği ve Descartes’ın yöntembilimsel modeli ile Machiavelli’nin gözlemlerinden elde ettiği antropolojik öncülü olgunlaştırır. Artık bu kanı, insanın tekil doğası üzerine doğabilimsel bir

<sup>13</sup> Honneth, A. (2016) *Tanınma Uğruna Mücadele. Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 25). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

<sup>14</sup> Machiavelli, N. (2005) *The Prince*. (s. 58) Çev. Peter Bondanella. New York: Oxford University Press.

<sup>15</sup> Honneth, A. (2016) *Tanınma Uğruna Mücadele. Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 27). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

önerme halini almıştır.<sup>16</sup> Hobbes'a göre insan, ötekilere karşı güvensiz olduğundan kendi refahı için önlemler almaya çalışır. Karşılaşan her iki birey de kendi tikel çıkarları doğrultusunda diğerine yabancı olacağından zorunlu olarak bir çatışma durumu gerçekleşecektir. Hobbes bu ön kabullerden yola çıkarak bir doğa durumu tasarlar, bu durumda bireyler tüm politik düzenleme araçlarından soyutlandığında toplumsal ilişkiler tamamen herkesin herkese karşı savaşı karakterinde kendisini gösterir. Bu durumda toplumda kalıcı bir güvensizlik ve korku hâkim olacaktır. Hobbes'a göre bunun ortaya çıkaracağı olumsuz sonuçlar, bireylerin bir sözleşme ile politik bir otoritenin altına sokulması ile ortadan kaldırılabilir. Burada devlet, "herkesin herkese karşı savaşı" biçiminde kendisini gösterir. Bu durumda toplumda kalıcı bir güvensizlik ve korku hâkim olacaktır. Hobbes'a göre bunun ortaya çıkaracağı olumsuz sonuçlar, bireylerin bir sözleşme ile politik bir otoritenin altına sokulması ile ortadan kaldırılabilir.

Devlet olmadıkça, herkes herkese karşı daima savaş halindedir. Buradan şu açıkça görülür ki, insanlar hepsini birden korku altında tutacak genel bir güç olmadan yaşadıkları vakit, savaş denilen o durumun içindedirler ve bu savaş herkesin herkese karşı savaşıdır. (...) savaşın doğası da çarpışma eyleminden ibaret olmayıp, tersine güvencenin bulunmadığı, çarpışmaya yönelik kesinleşmiş eğilimden oluşur.<sup>17</sup>

Burada devlet, herkesin herkese karşı savaşını ortadan kaldırabilecek tek otorite olarak ön plana çıkar ve böyle bir devlet anlayışı da meşruiyetini bu savaşı tek başına bitirebilme kudretine sahip olma olgusundan alır. Honneth, her iki düşünürün de bir mücadele/çatışma öncülünden yola çıkarak vardığı sonucu iktidarın salt araçsal-akılcı egemenliğe indirgenmesi olarak tanımlamaktadır.<sup>18</sup> Genç Hegel'in politik-felsefi amacı ise bu egemenlik anlayışının karşısında konumlanır.

Hegel'in toplumsal sözleşme ve doğal hukuk eleştirisi, tanınma uğruna mücadele kavramının oluşumunda oldukça etkilidir, ancak yine de Hegel'in Hobbesçu düşünceden tamamen koptuğu düşünülmemelidir, o insanlararası mücadele düşüncesini farklı bir teorik bağlamda ele alır. Hegel'in bu konudaki eğilimini

<sup>16</sup> A.g.e., s. 27.

<sup>17</sup> Hobbes, T. (2007) *Leviathan ya da Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*. (s. 94) Çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

<sup>18</sup> Honneth, A. (2016) *Tanınma Uğruna Mücadele. Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 30). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

belirleyen en önemli etkenlerden biri Kantçı ahlak öğretisinin bireyci varsayımlarına karşı geliştirdiği tavır ve aynı zamanda Platon ve Aristoteles okumalarıyla elde ettiği yeni politik-felsefi bakıştır.<sup>19</sup> Bu yeni felsefi yönelimle Hegel kendi kamusal yaşam anlayışında öznelarasılığa, önemli bir yer vermektedir. Tamamen karşılıklı rekabetin doğurduğu bir çatışma üzerine kurulu toplumsal durumda öznelarası haklar ve ödevler fikrine nasıl ulaşılacağı yeterince açık değildir, Hobbes her ne kadar bir sözleşme edimiyle bu haklar ve ödevlere varmaya çalışmış olsa da bunlar probleme dışsal bir düzlemden getirilmektedir. Oysa Hegel'e göre hak ve ödevler doğa durumundan toplumsal bir yapıya geçişte bu pratik sürecin doğal bir sonucu olarak gerçekleşmelidir.<sup>20</sup>

Doğal hukuk anlayışının düştüğü en temel problem, bireyin varlığının “ilk ve en yüksek” ilke olarak varsayılmasıdır. Bu durumda “doğal” addedilmiş insan davranışları birbirinden ayrılmış tek tek bireylerin yalıtılmış davranış edimleri olarak anlaşılmaktadır.<sup>21</sup> Toplulukların oluşması için gereken ilkelerin sonradan eklenmiş olarak anlaşılması da bu atomcu yanılığa dayanır. Hegel'in doğal hukuk eleştirisinin tek hedefi Hobbes değildir, o doğal hukukun biçimselci yaklaşımına sahip olan Kant ve Fichte'yi de eleştirir. Kant ve Fichte de aynı temel yanılığa düşer; “kendi çıkış noktalarını insan doğasının belirlenimi yerine pratik aklın transendental bir kavramından alırlar.”<sup>22</sup> Hegel'e göre bu düşünürler etik-yaşamı yalnızca tüm deneysel eğilim ve ihtiyaçlardan arındırılmış aklın performansının sonucu olarak görürler. Yani insan, doğası gereği, hala etik-olmayan, benmerkezci bir yaratıktır ve aklı ile (ahlaki ilkelere dayanarak) bu etik-olmayan eğilimlerini bastırmak zorundadır. Böylece birey öncelikle kendi içinde bir baskılamayı harekete geçirdiği için bu yaklaşım da atomcu yanılığının bir parçası olur. Ahlaki ilkeler her zaman sonlu ve bireysel alana ait olduğundan bu anlayış zayıflığa ve derin bir despotizme yol açar ve özgürlüğü yok eder.<sup>23</sup> Bu atomcu yaklaşımlar etik-yaşamsal (*sittlich*) bir birlik fikrinden hareket etmediği ve yalnızca tek tek bireylerin birleşmiş bir çokluğunu

<sup>19</sup> A.g.e., s. 31.

<sup>20</sup> A.g.e., s. 80-81.

<sup>21</sup> Hegel'de mutlak etik-yaşam ve doğa durumu üzerine olan tartışma için bkz. Hegel, G.W.F. (2000) *Natural Law* (s. 66 vd.) Çev. T.M. Knox. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

<sup>22</sup> Honneth, A. (2016) *Tanınma Uğruna Mücadele. Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 33). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

<sup>23</sup> Hegel, G.W.F. (2000) *Natural Law* (s. 124) Çev. T.M. Knox. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

imlediği için etik-yaşamsal birliğin kurulabilmesi teoriye dışardan eklemeler yapma zorunluluğunu doğurur.<sup>24</sup>

Honneth'in belirttiğine göre Hegel'in normatif bir etik-yaşam bütünlüğünden anladığı *polis*'in kurumsal yapısıdır.<sup>25</sup> Onun antikitede, *polis*'te gördüğü ideal toplum “evrensel ve bireysel özgürlüğün yaşayan birliğidir.”<sup>26</sup> Yani kamusal yaşam özgürlüğün karşılıklı bir sınırlanması üzerinden değil tek tek tüm bireylerin özgürlüğünün sağlanması üzerinden kurulmaktadır. Ayrıca bu toplumda gelenek ve görenekler (*Sitten und Gebräuche*) evrensel ve tikel özgürlüğün birleşmesi için toplumsal birer araçtır.

Ancak her ne kadar etik-yaşamdan temelini alsada da teorinin kendini atomcu yaklaşıma düşmekten kurtarması için bir adım daha atması, etik-yaşamsal temellerin insan doğasının toplumsallaşmasındaki etkisinin gösterilmesi gerekmektedir. Bu noktada Hegel, Aristoteles'teki, “toplumsallaşmanın insan doğasına içkin olduğu” tezine geri döner. Böylece artık toplumsallaşma, öznelarası birlikte-yaşamının varoluşsal bir karakteri olarak anlaşılır.<sup>27</sup> O halde toplum felsefesi bu ön kabulde başlıyorsa artık o tek tek bireylerin davranış edimleri tarafından değil halihazırda toplu halde hareket ettikleri etik-yaşamsal çerçeveden kurulmalıdır. Tabii hala bu toplumsal-ontolojik varsayımdan hareket edilerek Hegel'in bahsettiği etik-yaşamsal alana nasıl varıldığı açıklanmaya muhtaçtır. Hegel bu süreci belirlerken de Aristotelesçi ontolojideki teleolojik süreci –bunun olumsuzlayıcı yönünü ön plana çıkararak- kullanır. Ona göre bu süreç, kendini tekrar eden olumsuzlamalar (*Negationen*) süreci olarak kavranmalıdır.<sup>28</sup>

Hegel etik-yaşamsal potansiyellerin evrensel geçerlilik kazanmak üzere açığa çıkmasında ihtiyaç duyduğu kavrama, Fichte üzerinden ulaşır. Fichte, bireyin kendini özgür olarak tanımlaması için diğer bireylerin de özgür olarak tanınmasının zorunlu olduğunu ileri sürer. Onun için özgürlük diğerleriyle paylaşılan bir şey olmalıdır, bu nedenle birey diğerleriyle özgürlüğü paylaşabilmek adına kendini sınırlandırmalıdır.

<sup>24</sup> Hegel'deki mutlak etik-yaşam ve ahlak ilkesi tartışması için bkz. A.g.e., s. 124 vd.

<sup>25</sup> Honneth, A. (2016) *Tanınma Uğruna Mücadele. Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 34). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

<sup>26</sup> A.g.e., s. 35.

<sup>27</sup> A.g.e., s. 37.

<sup>28</sup> A.g.e., s. 38.

“Böylelikle “hak” kavramı, özgür varlıkların birbiriyle zorunlu ilişkisi kavramıdır.”<sup>29</sup> Hegel, Fichte’nin bu ilişki/tanınma kavramını Hobbes’taki mücadele kavramı ile birleştirerek olumsuzlayıcı bir şekilde kullanır. Buna göre Hegel’de özneler yalnızca kimlikleri doğrultusunda birbirini tanıyan ve böylece birbirini tamamlayan bir ilişki içinde değildir, onlar kendi kimliklerini deneyimledikçe yeni tanınma alanlarına ihtiyaç duyarlar ve bu nedenle de daha geniş bir tanınma için çatışma/mücadele içine girerler. Hegel bu çatışma kavramını dahil ederek Fichte’nin tanınma kavramını daha dinamik hale getirmiştir. Etik-yaşam, tanınma kavramının da dahil edilmesiyle artık insan doğasını temele alan bir modelden değil, öznelerarası ilişkilerin modelinden hareketle kurulmuş olur.<sup>30</sup> Böylece Hegel, Aristoteles’ten aldığı etik-yaşamsal ilişkilerin içine transendental eğilimlerinden arındırılmış öznelerarası karşılıklı tanınma ilişkilerini dahil ederek “olumsuzlayıcı” gelişim sürecini de somutlaştırmış olur.

Bu öznelerarası biçimler, öznenin belli özellikleri bakımından başka bir özne tarafından tanınması yoluyla kendi kimliğinin unsurlarını tanınmasını sağlar. “Böylece yine diğer öznenin karşısında biricik bir varlık olarak da konumlanmış olur.”<sup>31</sup> Hegel’in ele aldığı şekilde tanınma ile artık Aristotelesçi insan doğasını temele alan etik-yaşamsal ilişki biçimi değil, öznelerarası bir ahlaki potansiyel ile şekillenen etik-yaşamsal ilişki biçimi ön plana çıkmaktadır, çünkü artık burada öznelerarası ilişki kendi özgül yapısında ahlaki bir potansiyeli de içermektedir ve bu nedenle artık kurucu kavram “teleolojik doğa” kavramı değil kendinde içsel gerilimler içeren bir “toplumsal olan” kavramıdır. Artık insan doğasının yerine “toplumsal olan” geçmiştir. Tanınma ilişkisinin ahlaki potansiyeli, Hegel’in tanınma kavramını Fichte’ninkinden daha ileri taşımasıyla gerçekleşir. Hegel’de artık özneler daha fazla tanınma uğruna kendilerine özgü bireyselliklerinden fedakarlıkta bulunarak ve aynı zamanda kendi kimliklerinin daha fazla tanınmasını talep ederek çatışma ve uzlaşmalar temelinde bir tanınma ilişkisi sürecinin gerçekleşmesine zemin hazırlarlar.

Böylece Machiavelli’den Hobbes’a kadar geliştirilen herkesin herkesle mücadelesi fikri Hegel’de etik-yaşamsal sürecin oluşturulmasındaki ahlaki bir sürece işaret

<sup>29</sup> Fichte, J. G. (2000) *Foundations of Natural Right: According to the Principles of the Wissenschaftslehre* (s. 9) Çev. Michael Baur. Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>30</sup> Honneth, A. (2016) *Tanınma Uğruna Mücadele. Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 40-41). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

<sup>31</sup> A.g.e., s. 41.

etmektedir. Bu mücadelenin istikrarsızlığı bir sözleşme ile değil bu ahlaki çatışma ve uzlaşma sürecinin etik-yaşamsal ilişkileri daha olgunlaşmış bir duruma götürmesi ile son bulur. Herkesin herkese karşı mücadelesinin varsayıldığı bu koşullarda bile birlikte-yaşamı mümkün kılan şey öznelerarası toplumsal ilişkilerin kurulmasıdır, bu ilişkilerin kurulması da karşılıklı tanınmanın zeminini oluşturan ahlaki çatışma ve uzlaşma sürecidir. Tanınma, sözleşme öncesi toplumsal-ontolojik durumda halihazırda işlemektedir, özneler bir çatışma durumundan önce dahi tanınma ilişkisi içerisinde bir araya gelmişlerdir. O halde tanınma insanın kendisine ait bir şeydir, yalnızca kendi aklıyla ortaya koyduğu bir kısıtlamanın sonucu olmanın da ötesinde onun kendisinde zorunlu olarak vardır.

İnsan zorunlu olarak tanınır ve zorunlu olarak tanır. Bu zorunluluk onun kendisininindir, içeriğe karşıt olarak kendi düşüncemizin zorunluluğu değildir. Tanınma olarak, insanın kendisi bir harekettir ve bu hareket tam da onun doğa durumunu aşarak ortadan kaldırır (*Aufheben*): O, tanımadır.<sup>32</sup>

Ayrıca Hegel’de etik-yaşamsal bir olgunlaşmaya doğru giden süreç Hobbes’ta olduğu gibi herkesin herkesle mücadelesi ile değil öznelerarası tanınmanın yalın biçimleriyle başlamaktadır. Hegel bunları “doğal etik-yaşam” başlığı altında incelemiştir. Öznelerarası tanınmanın yalın biçimleri iki aşamadan oluşur bunlardan ilki aile bireyleri arasındaki “ebeveyn-çocuk ilişkisi”dir<sup>33</sup>, ikinci aşama ise malların sözleşme ile düzenlenmiş değiş tokuşunun doğurduğu ilişkidir<sup>34</sup>. Henüz bu aşamada hukuki ilişkiler evrenselleşmiş değildir, bireyler arasındaki ilişki biçimseldir. Bu biçimselliği, hukuki ilişkilerin evrenselliğine taşıyan ise birlikte-yaşamı sekteye uğratan negatif edimlerdir. Hegel bunları suç başlığı altında toplar. Ona göre suç kişinin yeterince tanınmaması karşısında yıkıcı edimde bulunması olarak yorumlanabilir, ancak Honneth’in belirttiğine göre hangi güdülerin suçu tetiklediği Hegel’de yeterince açık olarak gösterilmemiştir.<sup>35</sup> Honneth suçun tanınmama deneyimine karşı geliştirilen bir edim olduğu belirlemesini Hegel’in suç hukuk ilişkilerinin evrensellik kazanması yolunda konumlandığı yere atıfta bulunarak yapar.

<sup>32</sup> A.g.e., s. 82.

<sup>33</sup> Hegel, G. W. F. (1979) *System of Ethical Life* (s. 111 vd.) Çev. T. M. Knox ve H. S. Harris. New York: State University of New York Press.

<sup>34</sup> A.g.e., s. 122 vd.

<sup>35</sup> Honneth, A. (2016) *Tanınma Uğruna Mücadele. Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 47). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

Bu aşamada suç henüz devlet otoritesinin karşı tepkisi ile karşılaşmadığı için mağdur olan taraf kendi hakkını savunmakla yükümlüdür<sup>36</sup>, bu yükümlülük suçun, mağdurun bütün bir kimliğine tehdit olarak algılanmasına neden olur. Mağdurun buna karşı vereceği uygun tepki bir direniş olmalıdır. Suç edimini gerçekleştirenin kendi kişiliğinin tam olarak tanınmasına dair talebi ve bunun karşılığında da mağdur olan tarafın mülkiyet hakkının toplumsal olarak kabul görmesi yönündeki talebi mücadeleyi doğurur. Bu mücadele süreci ile özneler kendi biricik öznelliklerinin daha fazla farkına varırlar, bu da Hegel'in "kişi"den "tam kişi"ye doğru bir devinimi içeren gelişim süreci olarak tanımladığı şeydir;

'Kişi' ile burada, tıpkı 'doğal etik-yaşam' üzerine olan bölümde olduğu gibi, kendi kimlikliğiyle birincil olarak kendi hukuki yetisinin özneler-arası tanınması üzerinden ilişkilenen birey kastedilir. Buna karşılık 'tam kişi' ile ise kendi kimliğini her şeyden önce kendi 'özgüllüğü'nün özneler-arası tanınması üzerinden kazanan bir bireye gönderme yapılır.<sup>37</sup>

Ancak bu mücadele içerisinde özneler yalnızca kendi öznelliklerinin farkına varmazlar aynı zamanda karşılıklı bağılıklarının da farkına varırlar. Hem öznelerin mücadele içinde kendi kimliklerinin özgüllüğünü tanıması hem de kendilerini birbirlerine karşılıklı bağımlılıklarını ortaya koyan "bir tamlığın üyesi" olarak tanımaları, doğal etik-yaşamdan mutlak etik-yaşama geçişi sağlar. Yani öznelerarası ilişkilerde bu negatif deneyimler –hukuki tanınma biçimlerinin zarar görmesi- kurucu bir rol oynamaktadır. O halde mücadele kavramı yalnızca olumsuzlayan değil aynı zamanda olumlayan bir işleve de sahiptir.<sup>38</sup> Onun bu olumlayıcı yönü hukuk ilişkilerini ortaya çıkarmasındaki etkin rolündedir. Hak gaspına uğrayan kendi talebini gerçekleştirmek için mücadeleyi bir ölüm-kalım savaşına dönüştürür, kendi talebinin geçerliliğini fiziki varoluşunun önüne koyar. Karşılıklı ölüm tehdidinin zorunlu sonucu hukuk ilişkisinin

<sup>36</sup> "Suç (ya da tecavüz [transgression]) ve intikam adaleti [justice of revenge] arasında mutlak bir bağlantı vardır. Onlar mutlak zorunlulukla birbirine bağlanmıştır; biri diğerinin zıttı, öteki de onun zıttıdır." Hegel, G. W. F. (1979) *System of Ethical Life* (s. 132) Çev. T. M. Knox ve H. S. Harris. New York: State University of New York Press.

<sup>37</sup> Honneth, A. (2016) *Tanınma Uğruna Mücadele. Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 52). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

<sup>38</sup> Hegel'in bu düşüncelerinin bir yansıması onun geç dönem eserlerinde de görülmektedir; "Hiçlik hakkın hak olarak ortadan kaldırılmış olmasıdır. Başka bir deyişle, hak saltık bir şey olarak ortadan kaldırılamazdır ve böylece suçun belirişi kendinde hiçtir ve bu hiçlik suçun etkisinin özüdür. Ama hiç olan böyle olarak belirşe çıkmalı, eş deyişle kendini kendisi çığnenebilir olarak ortaya koymalıdır. Suç edimi ceza ile bir olumsuzlama olarak karşılaşılabilecek bir ilk, olumlu bir şey değildir; tersine, olumsuz bir şeydir, öyle ki ceza yalnızca olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır." Hegel, G.W.F. (2013). *Anahatlarda Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim* (s. 126). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.



doğması yani öznelerin birbirini hak sahibi kişiler olarak tanınması olacaktır. Bu nedenle bu yaşam ve ölüm mücadelesi Hegel için önemli bir konumdur, hukuk ilişkilerinin öznelerarası ortaya çıkışı ölüm ile yüz yüze gelme deneyimiyle zorunlu olarak bağlantılıdır.

Bu negatif deneyimlere vurgu yapan Honneth'tir. Hegel'in felsefesi üzerine yapılan çalışmalarda suça her zaman kurucu bir rol atfedilmemiştir, örneğin, Honneth'in dikkat çektiği üzere, Manfred Riedel'in *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie (Hegel'in Hukuk Felsefesi Üzerine Çalışmalar)* isimli kitabında, çatışma fenomenlerinin mutlak etik-yaşama geçişte bir etkisi olmadığı söylenmektedir. Honneth, Riedel'in yanı sıra Hegel'in tanınma uğruna mücadele kavramını geliştirirken Andreas Wildt, Alexandre Kojève ve Emmanuel Levinas gibi Hegel yorumcuları ile de ters düşmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi Hegel tanınma uğruna mücadele sürecinde ölüm ile yüz yüze gelme deneyimine büyük önem verir.<sup>39</sup> Wildt, Hegel'in ölüm-kalım mücadelesi dediği şeyi metaforik bir anlamda ele alır, ona göre hak ve ödevlerin karşılıklı tanınması bağlamında öznenin anlamlı bir yaşamı olduğunu kavraması için bu varoluşsal tehdit uğraklarına ihtiyacı vardır. Ancak burada Wildt'in kastettiği ölümlü bir varlık olmanın kabulü değil ölecek olmanın öngörülebilir bir gelecekte gerçekleşeceğinin kabulüdür, ona göre tanınma ölümlü bir varlık olmanın kabulündense ölecek olmanın kabulünde daha çok içerilir.<sup>40</sup> Wildt'in bu yorumuna benzer bir başka yorum da Kojève'in kişisel özgürlüğü kişinin kendi ölümüyle yüzleşmesiyle bağdaştırmasıdır. Kojève'e göre Hegel'in felsefesinde insan yalnızca soluk bir varlık olmasıyla ve sonlu olduğunun bilinciyle tarihsel ve özgür bir birey olabilmektedir, o halde Hegel'de ölümden sonra bir insan varlığı reddedilir. Kojève, Hegel'in bu yorumuyla Hristiyan-Musevi antropoloji geleneğini laikleştirmiş olduğunu söyler.<sup>41</sup> Wildt'in ve Kojève'in yorumuna karşıt bir üçüncü yorum da Levinas'ınkidir. Levinas'a göre kişi kendi ölümüyle değil de karşısındakinin olanaklı ölümü karşısında varoluşsal birlikteliğin farkına varır, onun kırılabilirliğinde kendi kırılabilirliğini tanır. Kişi kendi ölümünde yalnızca kendisine karşıt olan bir şeyle karşılaşır ancak ötekinin ölümü onunla kurulan

<sup>39</sup> Hegel'de tanınma ve ölüm kavramları için bkz. Hegel, G.W.F. (1979) *First Philosophy of Spirit* (s. 239 vd.) Çev. H.S. Harris. New York: State University of New York Press.

<sup>40</sup> Wildt, A. (2010) "Recognition" in *Psychoanalysis*, içinde *The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives*. (s. 194) Ed. Hans-Christoph Schmidt am Busch ve Christopher F. Zurn. Plymouth: Lexington Books.

<sup>41</sup> Kojève, A. (2001) *Hegel Felsefesine Giriş* (s. 120 vd.) Çev. Selahattin Hilav. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

bir ilişkinin kipinde gerçekleşir.<sup>42</sup> Honneth'e göre bu yorumlar, ölüm düşüncesinin neden bireysel hak taleplerine yol açtığı konusunda yeterli cevabı verememektedir. Ona göre bireyler öncel olarak zaten ilkesel hakları örtük biçimde barındırmaktadır. Bireysel hak talebinin ortaya çıkmasını sağlayan bu varoluşsal tehdit değil etkileşim eşinin de bireyin kendisi gibi aynı ahlaki normatif beklentilere sahip olmasıdır. Tanınma ilişkilerinin normatif temeli hukuk ilişkilerinde öznelarası bağlayıcı bir biçim edinir.

Hukuk ilişkilerinin ortaya çıkmasıyla beraber artık tanınma yakın toplumsal alanın dışına taşar, bu da tüzel kişinin oluşmasını gerektirir. Tüzel kişinin oluşmasıyla genel iradeye dair bir ihtiyaç ortaya çıkar çünkü ancak toplum içindeki herkes karşılıklı olarak birbirini meşru hak sahipleri olarak gördüğünde çatışmaların ortadan kalktığı bir toplumsal yapı düşünülebilir.

Karşılıklı hak sahibi bireyler olarak tanınmada hukuk ilişkileri hala yeterince somutluk kazanmamıştır, bireyler arası bir takas sistemi kurulmuş olsa da bu yalnızca sözleşme ile bir somutluğa ulaşır. Takas sisteminde örtük olarak bulunan bu evrensellik sözleşme ile birlikte açığa çıkar. Sözleşme şeylerin takası değil, beyanların bir takasıdır ve bu beyanlar en az şeyler kadar gerçektir;

Sözleşmede, gerçek (faktisch) takas eyleminin yerini, gelecekte yerine getirilecek, karşılıklı olarak açıkça ifade edilmiş performanslar alır: 'O beyanların bir takasıdır, artık şeylerin takası değildir. Ancak şeylerin kendisi kadar geçerlidir. Her iki taraf için de, ötekinin istenci öylece olduğu gibi geçerlidir –istenç, kendi kavramına geri gitmiştir.'<sup>43</sup>

Tabii Hegel için sözleşme her zaman karşıtı ile birlikte bulunur, o, sözleşme ilişkisi ile hukukun çiğnenmesi arasında yapısal bir ilişki olduğunu varsayar. Ona göre sözleşmenin bozulması edimi tekil ve genel irade arasındaki bir kopuşu temsil etmektedir, bu nedenle sözleşme ilişkisinden her kopuş ona göre ben-merkezci bir sapmadır. Toplum en temelinde hukuk ilişkileri ile kurulmuş olduğu için bu sapma edimlerine karşı, bireyi ödevlerini yerine getirmeye zorlar. Bu zorlamanın meşruluğu

<sup>42</sup> Levinas'ta ötekinin ölümü ile ilgili bkz. *The Will and Death*. İçinde, Levinas, E. (2007) *Totality and Infinity* (232 vd.) Çev. Alphonso Lingis. Pittsburg: Duquesne University Press.

<sup>43</sup> Honneth, A. (2016) *Tanınma Uğruna Mücadele. Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 95). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

bireyin normatif içerikten sapma olgusundan çıkarsanmaktadır.<sup>44</sup> Sözleşmeyi ihlal eden kişi hukuki kurallardan kopmasının yanı sıra tanınma ilişkisinin kurallarını da ihlal etmiş olur. Çünkü sözleşmenin geçerliliği bireyin içsel olarak aynı kalması, düşünce ve kanaatlerini değiştirmemesi gibi ahlaki bir bağlayıcılıktan çok iradesinin tanınmış olmasına dayanmaktadır. Sözleşmenin bozulması, kişinin iradesinin tanınması ile çelişmesi anlamına gelir. “Suç evrensel istencin bireysel edimle yaralanmasını temsil ettiği için, evrensel istencin buna karşı tepkisi de, kendisinden ayrılmış olan birey karşısında kendi özneler-arası iktidarına yeniden geçerlilik kazandırmak olur.”<sup>45</sup>

Bu cezanın uygulanmasıyla ahlaki normlar görünüş dünyasına aktarılmış olur, artık normatif ortaklıklar bir yasanın nesnel halinde görülmeye başlanır. Bu noktadan sonra Hegel’de hukuki ilişkinin gelişiminin, tanınma uğruna mücadelenin normatif baskısı altına sokulması gerekliliği yalnızca bir öneri olarak kalmaktadır. Suçlunun edimi bir tür tanınmadan kaynaklanır bu tanınmama yalnızca duyguların toplumsal olarak paylaşıldığı bir tanınma ilişkisi içinde giderilebilir ancak hukuk ilişkilerinin biçimsel yapısı buna izin vermemektedir. Hegel için hukuki ilişkiler öznel keyfiliğin tüm kalıntılarından temizlenmiştir bu da bireyin özgün durumlarının hukuki ilişkilerinin içine dahil edilmesini önler. Artık tin, toplumsal gerçekliğin nesnelliğine doğru dışsallaşmıştır ve bu süreç devlet yasama gücünün ortaya çıkışıyla birlikte devlet kurumlarının geliştirilmesine kadar devam eder. Tin hukuk ilişkilerinin gerçekleştiği noktada kendini devlette sergilemektedir.

Etik-yaşam alanı artık öznelerin kendi aralarında değil de öznelerin –tinin cisimleşmesi olarak- devlet ile kurdukları ilişki üzerinden betimlenmektedir.<sup>46</sup> “Otoriter kültürel türden alışkanlıklar” tarafından belirlenen bir etik-yaşam anlayışı artık tanınma teorisine dayalı bir etik-yaşam anlayışının yerini almıştır. Bu devletin ortaya çıkışında artık öznelerarası bir çatışma olayından çok karizmatik önder kişiliklerin (*Führerpersonlichkeiten*) despotik otoritesi ön plana çıkmaktadır. Tinin öznelliği, devletin monolitik otoritesinin ön modelini veren bir önderin tekilliğinde

<sup>44</sup> A.g.e., s. 96.

<sup>45</sup> A.g.e., s. 101-102.

<sup>46</sup> Hegel’de egemen-devlet anlayışı konusunda krş. Marcuse, H. (1989) *Us ve Devrim* (s. 136 vd.) Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları.

kendisini yansıtır.<sup>47</sup> Hegel burada artık devletin ortaya çıkışını belirlemek için kullandığı toplumsal gerçekliği monarşik bir devlet örgütlenmesini savunmak için kullanır. Bu nedenle Honneth, Hegel'in böyle bir savunmayı yapmakla Machiavelli'ye yaklaşmış olduğunu söyler, onun için artık devletin kuruluşunda gerçekleşen ihanet, aldatma, zalimlik gibi şeyler bir kötülük olarak değil, kendi kendiyile bir uzlaşma biçimi olarak anlaşılır. Hegel'in devletin kuruluşunda yalnızca kurumsal monarşik bir yapıyı ön plana alması onun bilinç felsefesi temelinde monarkı özgür evrensel bireyselliğin doğal bir son noktası olarak, topluluğun tek bir kişide dolaysız olarak kenetlenebileceği nokta olarak anlamasından kaynaklanır.

Hegel, politik istenç biçimlenmesinin kipini, kurumsal monarşinin dışındaki herhangi bir modele göre düşünemez, çünkü onun devleti bilinç felsefesi açısından inşa edişi, tek bir bireyin elinde tüm gücün nihai anlamda toplanmasını gerektirir.<sup>48</sup>

Honneth'e göre Hegel'in felsefesinde Aristotelesçi toplumsal-ontolojik kabulden uzaklaşıp bilinç felsefesine yaklaşıldıkça öznelerarası ilişkinin yerini öznelerin devlet üzerinden yurttaşlar olarak kurduğu ilişki almıştır. Etik-yaşam artık doğal, yalın bir süreç olarak değil, tinin biçimlenme süreci olarak anlaşılmaktadır. Tanınma uğruna mücadele bir toplumun ortaya çıkmasını sağlayan çatışmalar süreci değil tinin gelişiminin gerçekleşmesi olarak anlaşılmaktadır, bunu sağlayan da bireyin başkaları tarafından tanındığının farkına varmasıdır. İnsanın öncel olarak bir öznelerarasılığa sahip olduğu düşüncesi genel anlamda yitirilmektedir.<sup>49</sup> “Aslına bakılırsa, Hegel'in etik-yaşam teorisi bir ‘toplum tarihi’ olma özelliğini, diğer bir deyişle, toplumsal ilişkilerin belli bir yönü olan değişiminin bir analizi olma karakterini tamamen

<sup>47</sup> Honneth, A. (2016) *Tanınma Uğruna Mücadele. Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 108). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

<sup>48</sup> A.g.e., s. 109.

<sup>49</sup> Honneth sonradan Hegel'in geç dönem felsefesiyle ilgili böyle bir ayırmadan vazgeçer; buna göre özbilincin gerçekleşmesi konusunda öznelerarası ilişki ve tanınma hala önemli bir yer tutmaktadır. Öznenin doğaya yönelttiği olumsuzlamayı başka bir özne ile birlikte kendi üstüne yansıtması özbilincin gelişimi için oldukça önemlidir. Her iki özne de karşılaştıklarında kendi bencil arzularını bir sınırlandırma içine sokarlar. Honneth bu sınırlandırma kavramını ahlaki deneyime bağlar. O halde özbilince ulaşmak için bu ahlaki deneyim zorunludur. Honneth buradaki karşılıklı kendini sınırlandırma deneyiminde Hegel'in aklındaki kavramı “tanınma” olduğunu söyler; “‘tanı(n)ma, yani kendiyeye ait benmerkezci arzunun, ötekinin iyiliği için karşılıklı olarak sınırlanması.” Honneth, A. (2018) *Arzudan Tanınmaya Doğru: Hegel'in Özbilinci Temellendirmesi, içinde Bizdeki Ben: Tanınma Teorisi Üzerine İncelemeler*. (s. 36) Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

yitirerek bireyin topluma kazandırılma yönünde eğitilmesinin (*Bildung*) bir analizi biçimini alır.”<sup>50</sup>

Tabii Honneth, tanınmayı tekrar ön plana alırken Hegel’in felsefesini yeniden Aristotelesçi “toplumsallaşmanın insan doğasına içkin olduğu” tezine dayalı bir öznelerarasılık kavramına döndürmeye çalışmaz, öznelerarasılığı bu biçimde yeniden canlandırmayı düşünmez. Ona göre Hegel sonrası düşüncede ortaya çıkan teorik öncüller artık göz ardı edilemeyecek kadar önemlidir. Honneth buna dayanarak tanınma uğruna mücadele kavramının ne normatif bir kurumlar teorisini oluşturmak ne de yalnızca özne teorisine dayalı bir biçimde genişletilmiş bir ahlak anlayışına ulaşmak için kullanılamayacağını söyler. Ona göre bu kavram normatif bir toplum teorisinin içinde kalarak değerlendirilmelidir.

Bu bağlamda o Ludwig Siep ve Andreas Wildt’in, Hegel yaklaşımlarıyla kendi yaklaşımı arasındaki farkı göstermeye çalışır. Honneth’e göre Siep, Hegel’in felsefesini normatif bir kurumlar teorisi olarak kurmaya çalışmaktadır. Ona göre Hegel’in tanınma ilkesinin “yargılama çerçevesi” ile kurumların insanlığın gelişiminde zorunlu -dolayısıyla meşru- bir yeri olup olmadığı anlaşılabilir ve kurumlar bu ilkeye dayanılarak yeniden inşa edilebilir. Ancak Honneth hangi kurumsal biçimlerin zorunlu olarak belli tanınma edimlerini yerine getirebileceğine dair bir bilgiye sahip olamayacağımızı söyleyerek onu eleştirir. Ona göre Siep, Hegel’in pratik felsefesinin toplumbilimsel içeriğine fazla güvenmektedir. Honneth tanınma felsefesini toplumların tarihsel-deneysel dönüşümü için de bir referans noktası olarak kurmayı istediğinden Hegel’in felsefesinin daha fazla “sosyolojikleştirilmesi” gerektiğini söyler.<sup>51</sup>

Wildt ise Hegel’in öznelerarası teorisine dayalı bir şekilde genişletilmiş bir ahlak anlayışı kurmaya çalışmaktadır. Tanınma ilişkileri Honneth’te toplumsal ahlaki gelişimin tasarıları olarak ortaya çıkarken Wildt’te egonun ahlaki gelişim sürecinin temelini oluşturan şeylerdir. Bu bağlamda mücadele kavramı da Wildt ve Honneth’te farklılık gösterir. Wildt bu kavramı içsel-psikolojik bir çatışmaya gönderme olarak okurken, Honneth toplumsal çatışmaların mantığının ana yapısı olarak okur.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> Honneth, A. (2016) *Tanınma Uğruna Mücadele. Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 62). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

<sup>51</sup> A.g.e., s. 117.

<sup>52</sup> A.g.e., s. 118.

Honneth kendi yorumunda, Hegel'i metafizik geleneğin ön kabullerinden temizlemek ve onu post-metafizik bir şekilde yeniden kurgulamak istemektedir. Ona göre Hegel'in metafizik ön kabulleri üç başlık altında incelenebilir.

Hegel'in ilk metafizik ön kabulü öznelerarası ilişkinin toplumsal dünyanın içinde gerçekleşmesi yerine tekil akıllar arasındaki bir biçimlenme süreci olarak karakterize edilmesidir. Bunun yerine Honneth tarafından etik-yaşam teorisini kuracak olan karakteristik yapı; iki bireyin de kendi eylemlerinde karşıtları tarafından onaylanması ve bu doğrultuda otonom olarak davranan ve bireyselleşmiş egolar olarak birbirlerini tamamlayıp kendi öz-anlayışlarına varması olmalıdır. Ayrıca eğer normatif içerikli bir toplum teorisi oluşturulmak isteniyorsa sadece böyle spekülasyon bir temel yeterli değildir, bu nedenle bu tez sosyal psikolojinin deneysel yaklaşımı ile yeniden ele alınmalıdır.

Honneth ikinci metafizik ön kabul olarak ise Hegel'in öznelerarasılığa dayanarak oluşturduğu karşılıklı tanınmanın farklı biçimlerini metafizik ön kabullere dayandırmasını göstermektedir. Hegel burada "sevgi", "hak" ve "etik-yaşam" adını taşıyan üç tanınma ilişkisinden söz eder. Bu ilişkiler birbirlerini bu sırayla takip eder ve her aşamada etkileşimde bulunan bireyler daha da artarak, otonom ve bireyselleşmiş kişiler olarak birbirlerini onaylar. Ancak bu tanınma ilişkileri arasındaki geçiş tamamen kavramsal olarak kurulur ve buradan öylece deneysel gerçekliğe aktarılırlar, bu nedenle de metafizik ön kabullere bağlı kalmak zorundadırlar. Honneth, Hegel'in teorik önerisinin denetlenmesine ve deneysel olarak test edilmesine izin veren bir tanınma biçimleri fenomenolojisine ihtiyaç duyduğuna dikkat çeker.

Son başlıkta ise bu tanınma ilişkilerinin sıralanması için biçimlenme sürecinin ahlaki bir mücadelenin aşamaları üzerinden dolayım kazanması üstünde durmaktadır. Hegel'in bu tezi iki iddia daha içermektedir; bunlardan ilki yeterli bir ego gelişimi için karşılıklı tanınmanın biçimlerinin belli bir sıralamada gerçekleşmesi gerektiğidir. İkincisi ise bunların eksikliğinin bireyde tanınmama (*Missachtung*) deneyimini yaratacağı ve kendini tanınma uğruna mücadeleye mecbur kalmış hissedeceği iddiasıdır. Bu iki iddia da kimlik biçimlenmesinin ontogenetik süreci toplumsal yapının şekillenmesi süreciyle iç içe geçirmesi ölçüsünde gelişim teorisinin teleolojik yapısına çakılır kalır ve bu nedenle kendini metafizikten ayıramaz.

Bütün bu spekülâtif iddialar tek tek deneyimsel olarak ele alınmalı ve böylece deneyimsel olarak geçerlilikleri olup olmadığı test edilmelidir. Karşılıklı tanınmanın biçimleri ile toplumsal tanınmama deneyimlerinin eşleşip eşleşmeyeceği tarihsel-sosyolojik kanıtlarla desteklenerek bunların toplumsal çekişmeler için bir motivasyon kaynağı olup olmadığı ortaya çıkarılmalıdır. Hegel'in takipçilerinin tarihsel-materyalist yönelimleri bu tanınma mücadelesi deneyimlerinin tarihsel bir gerçeklikte kavranmasına imkân tanımıştır.

Honneth, Hegel'deki tanınma kavramını yeni bir toplum teorisinde canlandırmak istemektedir. Her ne kadar kendi tanınma kavramını Kojeve, Levinas, Wildt gibi diğer Hegel yorumcularından ayırmış olsa da henüz tam anlamıyla çağdaş bir biçimde kuramamıştır. Bu kavramın çağdaş bir okumasının yapılabilmesi için post-metafizik bir dile aktarılması gerekir, Honneth bunun, George Herbert Mead'ın sosyal psikolojisiyle yapılabileceğini düşünmektedir.<sup>53</sup>

## 2.2. Post-Metafizik Anlamda Tanınma

Honneth'e göre, Hegel'in tanınma teorisi ile Mead'ın sosyal psikolojisi arasında birçok ortak nokta bulunmaktadır. Mead'ın yaklaşımındaki ben kimliğinin toplumsal bir kökeni olduğu, sözleşme teorisinin atomcu olduğu gibi fikirlerin yanı sıra tanınma uğruna mücadelenin toplumun ahlaki gelişimini açıklayabilecek teorisinin referans noktası olarak alınması konusunda da düşünür Hegel ile benzerlik göstermektedir. Mead için kişinin psikolojik yaşantı dünyası, içinde bulunduğu verili durum ile arasındaki mesafeyi fark ettiğinde, bu durum hakkındaki yorumlar artık bu kişi için geçerliliklerini yitirdiğinde ortaya çıkar. Böylece bu yorumların yeniden gözden geçirilmesinde kişi kendi öznelliğinin farkına varır.

Fakat araçsal deneyimlerin bu şekilde sekteye uğrayışı öznedeki böyle bir farkındalığı yaratmaktan çok gerçeklik hakkındaki öngörüsünün yanlış sonuçlarına yaratıcı çözümler bulması konusunda onu harekete geçirir. Bu farkındalığın yaratılması için belirli tipte bir eylem durumunun sekteye uğraması gereklidir. İnsanlar arası

<sup>53</sup> Mead'ın toplumsallaşma modelinin fazla idealleştirilmiş bir model olmasından dolayı toplumsal tahakkümün yaratmış olduğu problemlerle tam olarak yüzleşemediğine dair eleştiriler de getirilmiştir. Buna göre yabancılaşma ve şeyleşme ile öznelerarası alan arasındaki ilişki yeteri kadar ele alınmadığı için neo-idealist bir çerçeve sunar ve buradan post-metafizik bir düşünce kurmak aldatıcı olur. Bkz. Thompson, M. J. (2019) *The Failure of the Recognition Paradigm in Critical Theory*, içinde *Axel Honneth and the Critical Theory of Recognition* (s. 255 vd.) Ed. Volker Scmitz. Cham: Palgrave Macmillan.

etkileşimin öznedede yarattığı çelişkiler kişinin davranışının toplumsal anlamını kavramak için daha uygun bir örnek oluştururlar.

Kişi eğer hava koşullarına tepki gösteriyorsa, bu havanın kendisi üzerinde hiçbir şekilde etki yaratmaz. Onun davranışının başarısı için önemli olan kendi tutumları ve tepki verme alışkanlıklarının değil, yağmurun ya da güzel hava işaretlerinin bilincinde olmasıdır. Buna karşı, başarılı sosyal davranış, kişiyi, kendi tutumlarının bilincinin başkalarının davranışının denetimini sağladığı bir alana götürür.<sup>54</sup>

Mead'e göre etkileşim eşinin verdiği tepkiyi kişi kendinde ürettiğinde kendi eyleminin öznelarası anlamının bilincine erişir. O bunu evrimsel bir ön koşula bağlamaktadır, kişi kendi sesli ifadesini karşısındaki ile aynı şekilde alımladığı için, kendi sesi dışarıdan gelen bir uyarıcıya dönüşür ve karşısındakinin tepkisini kendi içinde de tetikler.<sup>55</sup> Mead bu iletişim odaklı teorik kavrayıştan insan özbilincinin ortaya çıkma koşullarına dair çıkarımlar yapar. Özne etkileşim eşinde yarattığı uyarımı kendinde yarattığında onun eylemlerinin nesnesi haline geldiğinin farkına varır.

Bu durumda “ben” (*I*) hiçbir zaman bilincin nesnesi olarak var olamaz, o yalnızca uyaranlara tepki veren, sahne arkasındaki ben'dir. Kişinin “kendi”yi (*self*) bir nesne olarak kavraması için Mead'in önerdiği kavram “beni”dir (*me*), bu sayede “kendi” karşısındakinin bakış açısından olup bitmiş bir şey olarak kavranır.

Mead'e göre insanın “kendi”si doğuştan var değildir, ona göre bireyin “kendi”si diğer bireylerle ilişkilene süreci içerisinde, toplumsal deneyimde kazanılır.<sup>56</sup> Onun bu gelişimi ikinci bir özneye bağlaması Hegel'in tanınma teorisinin doğalcı bir temellendirmesine örnek oluşturur. O da Hegel gibi toplumsal yaşam ve ben arasındaki ilişkiyi tersine çevirerek ötekinin algılanışının özbilinci kuran şey olduğunu söyler. Ancak burada “beni”yi kişinin toplumsal alana yansıttığı ve oradan tekrar alımladığı bir şey olarak değil, toplumsal nesnelere alanından içsel deneyim alanına doğrudan aktarılan bir şey gibi görmek gerekir.<sup>57</sup>

<sup>54</sup> Honneth, A. (2016) *Tanınma Uğruna Mücadele. Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 125). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

<sup>55</sup> Mead, G. H. (1972) *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist* (s. 62) Chicago: The University of Chicago Press.

<sup>56</sup> A.g.e., s. 135

<sup>57</sup> Honneth, A. (2016) *Tanınma Uğruna Mücadele. Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 129). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.



Mead, ahlaki normatif beklentileri teorisinin içine dahil ettiğinde öznenin nasıl toplumsal olarak sabitlenmiş bir “beni”ye sahip olduğu sorusu ortaya çıkar. Bu sorunun yanıtı için Mead, çocuklarda basit ahlaki yargıların nasıl ortaya çıktığına bakılması gerektiğini söyler. Çocuk ebeveynlerinden duyduğu sözcükleri iyi ya da kötü eylemlerin değerlendirilmesinde referans noktası olarak alır. Yani özne onu çevreleyen dünyanın normatif beklentileri tarafından şekillendirilmektedir<sup>58</sup> ve bundan sonra öznelerarası çatışmaların çözümünde bu yaratılan “beni” ahlaki bir model olarak işler. Bu sayede “beni”, kişinin kendi kişiliğinin bilişsel bir öz-imgesinden pratik bir öz-imgesine aktarılmış olur.

Mead’e göre “beni” giderek genişlemektedir. Eğer ahlaki normatif beklentiler kişinin etkileşim çevresinden oluşturulmaktaysa bu etkileşim çevresi genişledikçe pratik öz-imgesinin çevresi de genişlemektedir.<sup>59</sup> Eğer toplumsal davranış normları, kişinin kimliğinin gelişiminde rol oynuyorsa bu normları üstlenmek bir tür tanınma ilişkisi olarak anlaşılır. Buradaki tanınma ilişkisinde haklar da önemli bir yer tutmaktadır. Hak ötekinin yerine getireceğine dair bir beklentinin oluştuğu bireysel taleplerdir. Kişi kendi hakkını korumak için üyesi bulunduğu topluluğun tutumunu benimsemelidir. Öznelerin karşılıklı olarak topluluğun ortak tutumlarını benimsemesi tanınma ilişkisi biçimindedir.<sup>60</sup>

“Ben” (*I*), öznenin kendini toplumsal normatif beklentilere uyarlayarak oluşturduğu “beni”ye karşıt özgürleşme talepleri ileri sürer. Öznenin bu uzlaşmaz talepleri kişinin gelişiminde rol oynadığı gibi toplumların ahlaki gelişiminde de önemli bir yere sahiptir.<sup>61</sup> Bu bireyleşme talebinin pratik bir eyleme dönüşebilmesi için topluluk üyelerinin rızası gerekir çünkü kişinin eylemlerini denetlediği normlar topluluk üyelerinin rızası dolayısıyla içselleştirilebilir. Honneth’e göre kişinin bu özgürleşme talebi gelecekteki daha özgür bir hukuka yansıtılarak canlı tutulabilir, böyle bir talebin

<sup>58</sup> Mead, G. H. (1972) *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist* (s. 320) Chicago: The University of Chicago Press.

<sup>59</sup> Honneth, A. (2016) *Tanınma Uğruna Mücadele. Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 131). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

<sup>60</sup> “Bir köpek, herhangi başka bir köpek onun kemiğini almaya çalıştığında onunla kavga edecektir, o diğer köpeğin tutumunu benimsemeyecektir. ‘Bu benim mülküm’ diyen adam ise bir ötekinin tutumunu benimseyordur. Burada o kendi haklarına başvurur çünkü o, mülkiyete referansla bütün diğer grup üyelerinin sahip olduğu tutumu benimseyebilir, böylece o ötekilerin tutumunu kendi içinde uyandırır.” Mead, G. H. (1972) *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist* (s. 162) Chicago: The University of Chicago Press.

<sup>61</sup> Honneth, A. (2016) *Tanınma Uğruna Mücadele. Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 138- 139). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

meşruluğu onun gelecekteki bir toplumda öngörülebiliyor olmasına dayanır. “Beni”nin gereksinim duyduğu öznelerarası tanınma bu gelecekteki topluluk üzerinden sağlanmış olur.<sup>62</sup>

### 2.3. Tanınma İlişkisinin Üç Evresi

Hem Hegel hem de Mead, tanınma ilişkilerinin evrelerini üçe ayırmıştır. Bu evreler “sevgi ilişkisi”, “hukuk ilişkisi” ve “dayanışma ilişkisi” olarak adlandırılabilir. Bu evreler arası geçişte bireyin otonomisi de artar. Bu bireyin otonomisinin artışı Hegel’de sezgisel olarak vardır ancak Mead bu sezgiyi “deneyimsel bir hipotezin sistematik yorumu” ile desteklemiştir.<sup>63</sup> Ayrıca her iki düşünür de bu farklı tanınma biçimlerini farklı toplumsal yeniden-üretim alanlarında konumlandırmıştır. Bunlar Hegel’de aile - sivil toplum - devlet iken Mead bunları birincil ilişkiler - hukuk ilişkileri - emek alanı olarak ayırır.

Ancak Honneth, düşünürlerin yapmış olduğu bu üçlü ayrımın gerekçelendirilmesini yetersiz bulmaktadır. Bu nedenle o, bu tanınma biçimlerini; bilimlerle ortaya konulan olgularla deneyimsel olarak test edilebilir bir şekilde sunmayı amaçlar. Burada Honneth’in temel amacı tanınma biçimlerinin bağımsız tipler oluşturacak şekilde gerçekten üç alana ayrılıp ayrılmayacağını göstermektir.

Bu sıralamaya göre Honneth incelemesine sevgi ilişkisinden başlar. Ancak en baştan şunu belirtmek gerekir ki buradaki sevgi yalnızca romantik bir ilişkiyi tarif eden sınırlı bir anlamda anlaşılmalıdır, sevgi ilişkileri; erotik ilişkiler, arkadaşlık ilişkileri, aile ilişkileri gibi kalıplara uyacak şekilde geniş bir anlamda kullanılmaktadır. O bu ilişkiyi, bir tanınma ilişkisi olarak tanımlayabilmek için “Nesne İlişkileri Teorisi”ne dayanır.<sup>64</sup>

Ortodoks Freudyen görüşe göre çocuğun etkileşim eşleri yalnızca libido yüklerinin nesnelere olarak ortaya çıkar. Bu yükler çocuğun itki talepleri ile ben denetimleri arasındaki iç psikolojik çatışmadan ortaya çıkmaktadır. Buna göre bebeğin psikolojik muhtaçlık döneminde annenin tehditkar kaybı anksiyetenin olgun çeşitleri için bir nedendir.<sup>65</sup> Ancak Rene Spitz’in deneyimsel çalışmaları, çocuğun bütün bedensel

<sup>62</sup> A.g.e., s. 140-141.

<sup>63</sup> A.g.e., s. 157.

<sup>64</sup> A.g.e., s. 162 vd.

<sup>65</sup> A.g.e., s. 160.

ihtiyaçları güvence altında olsa bile anne ilgisinin geri çekilmesinin çocukta ağır hasara yol açtığını göstermektedir bu da ortodoks Freudyen bakışa yönelik ilk şüpheyi doğurur.

Eğer çocuğun sosyalleşme sürecinde kendi ilişki eşleriyle kurduğu ilk duygusal temaslar etkiliyse, onun libidinal itkileri ile ben yetisi arasındaki monolojik ilişki, kendini nasıl bağımsız bir özne olarak başkalarıyla etkileşime soktuğunu yeterince açıklayamaz. İşte “Nesne İlişkileri Teorisi” bu noktada devreye girer, Honneth’e göre bu teori yalnızca eski açıklamayı öznelerarası bakımdan genişletmekle kalmaz; duygusal bağların kurulmasını, simbiyotik ilişki ile kendini ortaya koyma ilişkisi arasındaki dengeye bağlar, bu da –en geniş anlamıyla- sevginin bir tanınma ilişkisi olarak kavranmasına imkân tanır. Buna göre anne ve çocuk birbirinden ayrılıp tek tek yalın özneler olarak incelenirse yanıltıcı sonuçlar ortaya çıkar. Annenin ilgisi çocuk için ikincil bir şey olarak gelmez, anne ve çocuk arasında ayırım kazanmamış bir-olma (*Einssein*) durumu vardır. Honneth’e göre, Winnicott bu bir-olma durumundan, birbirini seven bağımsız özneler olma durumuna geçiş sürecini dikkatli bir şekilde incelemektedir.

Doğumdan hemen sonra anne-çocuk arasındaki ilişki “mutlak bağımlılık” olarak tanımlanır.<sup>66</sup> Mutlak bağımlılık durumunda araya bireysel bir sınır çizilmez. Her iki etkileşim eşinin de birbirine karşılıklı bağımlılığı vardır; çocuk kendi ihtiyaçlarının karşılanması için anneye bağımlıdır, anne de hamilelik süreci boyunca bebek ve kendini özdeşleştirmiş olduğu için çocuğun bu çaresiz ihtiyacını kendi varlığında bir yoksunluk olarak yaşar. Anne çocuğuyla olan bu bedensel özdeşleşmeyi kaybettiğinde ve çocuk da kendini çevreleyen dünyanın bilişsel ayırımına vardığı zeka gelişimine ulaştığında mutlak bağımlılık evresi sona erer. Bir sonraki evrede çocuk hala belli açılardan anneye ihtiyaç duyar ancak aynı zamanda onu kendiliğinden orada olan bir nesne olarak kavrar. Kendisinden bağımsız var olan kişinin bu ilgisi ile de karşılaşan çocuk, annenin hem nesnel hem de ilgi duyan bu iki yanını birleştirir ve ona sevgi duyar. Artık anne ve çocuk simbiyotik bir ilişki içinde olmadan birbirini, biri diğerinin sevgisine bağlı olarak bilir. Bu kendini bağımsız olarak tanıyan ve kendi ihtiyaçlarını karşılayabilmeye dair bir güven elde eden çocuğun edimine bir öz-ilişki eşlik eder, Honneth bunu “öz-güven” olarak adlandırır.

<sup>66</sup> A.g.e., s. 165.

Donald W. Winnicott'a göre bu evrede hala simbiyotik ilişkiye dair bir anımsama kendini göstermektedir, bu iç içe geçme deneyiminin bilinçsiz bir anımsanışı tüm sevgi ilişkilerinin hammaddesini oluşturur. Ötekinin bağımsız biri olduğunu bilerek araya bir sınır koyarak iç içe geçme edimi farklı bağlanma biçimlerinde farklı şekiller alır. Arkadaşlıkta zorlanma içermeyen birlikte olma hali, erotik ilişkilerde cinsel birleşme ile bir uzlaşma halidir.

Honneth karşılıklı bireyselleşme ile kurulmuş bir simbiyoz olarak ortaya çıkan “sevgi” ilişkisini bir diğer tanınma biçimi olan hukuk ilişkilerinden ayırmaktadır. Tanınmanın bu aşamasında yani hukuk ilişkilerinde öznelarası olan şey artık iş bölümüne göre örgütlenmiş toplumsal kolektifin meşru üyesi olmakta yatmaktadır. Hegel'in de gösterdiği gibi modern hukukta beklenen evrensel saygıda, duygusal dürtülere sınır koyan saf bilişsel bir tavır vardır. Buradaki evrensel saygı, tüm toplum üyelerinin birbirlerini karşılıklı olarak ahlaki normlar üzerine rasyonel karar verme yetisine sahip kişiler olarak tanınmasıdır. Bu evrensel çıkarları etrafında aynı yasaya itaat etme edimi ile sağlanır.<sup>67</sup>

Burada şuna dikkat edilmesi gerekir, geleneğe bağlı hukukta tekil toplum üyesinin toplumsal değeri ile tüzel kişiliği iç içe geçmiştir ancak gelenek-sonrası ahlak taleplerine dayanan bir hukukta bu iç içelik çözülmeye uğrar. Bu ayrım Jürgen Habermas'ın doğa ve toplum arasındaki kopuşun yaşanmasıyla bireyin insan (*homme*) ve yurttaş (*citoyen*) olarak bölünmesine yaptığı vurgu ile daha iyi anlaşılabilir.<sup>68</sup> Bu bölünmeden sonra bireyin tüzel kişi olması ve toplumsal olarak değer görmesi açısından iki farklı saygı biçimi ortaya çıkar; kişileri saymak (*Achtung*) ya da onlara saygı göstermek (*Respekt*). Hukuk açısından öncelikle ele alınması gereken *Achtung*'dur. “Dayanışma” tanınma biçimi için de *Respekt* ele alınacaktır.

Honneth, Kantçı formüle dayanarak hukuki tanınmada her insan öznesinin bir “kendinde amaç” olması gerekliliğini öne sürer. Buna göre birinci durumda kişinin istenç özgürlüğü karşısında evrensel bir saygının derecelere bölünmesi gerekmezken, ikinci durumda kişinin bireysel yetilerinin toplum tarafından nasıl anlamlandırıldığına dair bir derecelendirme söz konusudur. Her iki durumda da insan belli özellikleri bakımından saygı görür ancak birincisinde bu özellik insanı kişi yapan evrensel,

<sup>67</sup> A.g.e., s. 183.

<sup>68</sup> Habermas, J. (2017) *Kamusal Yaşamın Yapısal Dönüşümü*. (s. 190) Çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar. İstanbul: İletişim Yayınları.

birleştirici bir özellikken ikincisinde insanı diğer insanlardan ayıran kendine özgü özellikleridir. Hukuki açıdan önemli olan soru insanı kişi yapan şeyin ne olduğu sorusuyken, toplumsal değer verme açısından onun karakteristik özelliklerinin ölçüsünün nasıl bir referans sistemine göre değerlendirileceği sorusudur.

Tanınma ilişkisi açısından insanı kişi yapan özellikler geleneksellik-sonrası koşullarda hukukun bağlı olduğu meşruiyet biçimine işaret eder. Bu bakımdan modern hukukun meşruiyeti; her bireyin eşit haklara sahip olarak rasyonel bir uzlaşımla, topluluğun her üyesinin birbirine karşı ahlaki bir sorumluluğa sahip olmasına dayanır çünkü Honneth'e göre ahlaki sorular üzerinde her üyenin rasyonel bir karar veremiyor olduğu durumda bu topluluktaki bireylerin nasıl birleşebildikleri açıklanamaz. Ancak bireyin ahlaki açıdan sorumlu tutulabilmesi için onun özgürlük alanına yapılan müdahalelerden korunmasının yanında kamusal irade oluşum sürecine eşit katılım fırsatına ihtiyacı olduğu kabul edilmelidir. Bu nedenle insanı kişi olarak ayırt eden özelliklerin cisimleşme biçimleri de yurttaşların hukuki statüsünün zenginleşmesi paralelinde genişlemektedir. Yani insanı kişi yapan özellikler için kültürel formasyonda ve ekonomik güvence anlamında asgari bir ölçütün kazanılmış olması gerekir. Böylece kişi artık ahlaki normların soyut boyutunda değil yaşam standartlarının somut boyutunda da gerekli saygıyı görebilir. Hukuki tanınma bu ikisini de içerecek şekilde bir sayılmayı içine almalıdır.

Çocuğun anneyle kurduğu sevgi ilişkisinde ihtiyaçlarını kendi karşılayabileceği bağımsızlığa ulaşmasıyla elde ettiği “öz-güven” gibi hukuk ilişkisinde de kişi, bir “öz-saygı” kazanır çünkü kişinin eylemleri diğer insanlar tarafından onun otonomisinin bir ifadesi olarak duyumsanmaktadır. Ancak öz-saygı konusunda deneyimsel bir zorluk vardır, bunun nedeni onun büyük ölçüde yoksunluğu durumunda algılanabilir bir yoğunluğa ulaşıyor olmasıdır. Onun olgusal varoluğu, bu yoksunluğa maruz kalmış toplulukla diğerleri arasında yapılan deneyimsel bir karşılaştırma ile gösterilebilir hale gelir. Bu konuda Honneth, ellili ve altmışlı yıllarda Amerika Birleşik Devletleri'ndeki siyahı vatandaşların hukuki anlamda aşağı görölmesinin yarattığı öz-saygı yitimini örnek gösterir.<sup>69</sup>

<sup>69</sup> Honneth, A. (2016) *Tanınma Uğruna Mücadele. Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 200-201). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

Daha önceden de değinildiği gibi, insanın toplumsal değeri ile tüzel kişiliği arasındaki bölünme iki farklı saygı biçimini ortaya çıkarmıştır. Onu kişi yapan derecelendirilemez değerler hukuk ilişkisi açısından önemliyken, onu başka kişilerden kendi karakteristikleri ile ayıran değerler başka bir tanınma ilişkisi içinde değerlendirilmektedir. Hem Hegel hem de Mead, bireyin kendi somut özellikleri ve yetileriyle bir toplumsal değer görmeye ihtiyaç duyduğu ve bunun da daha ileri bir tanınma ilişkisini ortaya çıkardığı konusunda hemfikirdirler. Ancak Honneth'e göre böyle bir değer verme, sürekli olarak değerlendirici bir referans sistemini varsayar.<sup>70</sup>

Toplumsal değer verme, insanların farklı özelliklerinin, öznelerarası bağlayıcı bir ortamda dile getirilebilmesinin imkânı olarak anlaşılabilir. Kişinin kendi karakteristik özelliklerinin toplumsal değerini önceden verilmiş amaçlara katkıda bulunma derecesine göre ölçmek böyle bir öznelerarası bağlayıcılık sağlayabilir ve toplumun üyelerinin amaçlara uyum sağlama yoluyla toplumsal değer kazandığı öne sürülebilir. Fakat toplumun etik amaçları doğrultusunda şekillenen bir değer vermeden bahsediyorsak, bu onun tarihsel olarak değişken bir şey olduğunu ortaya çıkarır. Bu değişkenliği Honneth, geleneksel toplumdan modern topluma geçiş sürecinde “onur” kavramının izini sürerek göstermeye çalışır.<sup>71</sup>

Toplumun etik amaçları değişmez olarak kavrandığında ona uygun düşen değer verme biçimleri bir hiyerarşi oluşturuyorsa; böyle bir toplumda kişinin toplumsal değeri onur kavramıyla ölçülür. Bu etik amaçların gerçekleştirilmesine yapılan katkıya göre toplumsal alanda katmanlar oluşur. Böyle toplumlarda, bir kişinin toplumsal değeri onun statüsü ile bağlantılıdır. Onur, kişinin davranışlarının kendi toplumsal statüsüne uygunluğu ile ulaşılabilir bir şeydir. O halde burada kastedilen kişinin, kendi toplumsal konumunun belli davranış kalıplarını yerine getirerek toplumsal bir değer kazandığıdır. Böyle bir durumda toplumsal değer bireyin kendi kişilik özelliklerine değil de onun ait olduğu statü grubunun özelliklerine atfedilir. Ancak böyle bir toplumsal yapıda bireyler her ne kadar kendi konumlarının içinde onur elde edebiliyor olsa da böyle bir takdir etme biçiminin haksızlık olarak ortaya çıktığı durumlar da oluşmaktadır. Örneğin toplumsal statülerinin fırsatlarını tekeline tutmak isteyen gruplar kendi zümrelerinin karakteristik özelliklerini ona ait olmayanlara kapalı tutmaya çalışır.

<sup>70</sup> A.g.e., s. 188.

<sup>71</sup> A.g.e., s. 204.

Böyle bir değer düzeni kendi geçerliliğini toplumsallık ötesi; dinsel ya da metafizik geleneklerin inka gücüne borçludur.<sup>72</sup> Geleneksel toplumdaki modern topluma geçiş sürecinde bu değer düzeninin transendental gerekçelendirme temeli de ortadan kaldırılınca, yani etik ödevler dünya dışı değil, dünya içi karar süreçleri olarak görülmeye başlanınca bu değer düzeni nesnel bir referans sistemi olma özelliğini kaybeder. Burjuvazinin, feodal onurlar karşısında başlattığı mücadele ile özne ilk defa toplumsal konumuna göre değil, bireysel özelliklerine göre değer kazanma imkânını elde etmiştir.

Onur kavramının bireye kazandırdığı değer belli bir bölümü artık insani itibar (*menschliche Würde*) kavramıyla hukukun güvencesi altına alınmıştır ancak hukuk ilişkisi insanları birbirlerinden farksız olarak ele alıp birleştirdiğinden bu güvence toplumsal değer tüm boyutlarını içermez. Kişi aynı biçimde kendisini diğerlerinden farklı yapan özellikleri de tanınırsa kendini değerli hisseder.<sup>73</sup>

Geleneksel değer verme sisteminin çözülmesiyle bireyselleşmeye paralel olarak bir değerler çokluğu ortaya çıkar. Onur kavramı, hukuk ile güvence altına alınan itibar (*Würde*) ve bireyin kendini gerçekleştirme biçimi olarak “konum” (ya da “prestij”) arasında ikiye ayrılır.

Hem Hegel hem de Mead bu tanınma ilişkisini “dayanışma” kategorisi altında değerlendirmeyi önermiştir. Toplumsal değer vermenin bireyselleşmesi ile birey kendi davranışları için gördüğü saygıyı artık bir kolektifle değil, kendisiyle ilişkilendirir. Artık her üye diğerleri tarafından aynı ölçüde değer verildiğinin farkında olduğu için karşılıklı olarak farklı yaşam biçimlerinin tanınması bir “dayanışma” olarak değerlendirilir. Değerler örgütlenmesinde bu bireyselleşme kişinin kendisiyle kurduğu öz-ilişkiyi de değiştirir. Onun değerli olarak tanınan eylemleri ya da yetilerine bir güven eşlik eder. Honneth bunu öz-değer olarak adlandırır. Sevgi ilişkisinde öz-güven, hukuk ilişkisinde öz-saygı olarak kurulan öz-ilişki, dayanışma ilişkisinde öz-değer olarak kurulmaktadır.

<sup>72</sup> A.g.e., s. 206.

<sup>73</sup> A.g.e., s. 208.

## 2.4. Sayılmama Biçimleri

Honneth tanınma ilişkileri biçimlerinin birbirlerinden bağımsızlığını göstermeye çalışmış ve her bir ilişkilene biçiminin sonunda ortaya çıkan öz-ilişki türünü göstermiştir. Bu ayrımlardan sonra bunların nasıl tanınma uğruna mücadele pratiklerine aktarıldığını sorgulamaya girişir. Kendisinin de belirttiği gibi ne Hegel’de ne de Mead’de böyle bir soruşturma yürütülmüştür. Düşünür bu nedenle tanınma ilişkilerinin “olumsuzlayıcı bir muadili”<sup>74</sup> olan sayılmama (*Missachtung*) deneyimlerine odaklanmak gerekliliğini vurgular, ona göre bu sayılmama deneyimleri tanınmanın sekteye uğradığı durumlarda öznenin tanınma uğruna mücadeleye nasıl giriştiğinin ipuçlarını vermektedir.

Honneth “reddedilmiş tanınma biçimleri” adını da verdiği bu deneyimleri tanınma deneyimlerinin karşısına yerleştirir. Ona göre bu deneyimler kişinin tanınma deneyimlerine eşlik eden öz-ilişki türlerine zarar vermektedir, kişilerin öznelerarası ilişkilerde kazanmış oldukları kendileriyle ilgili pozitif anlayışları yaralar. Eğer bu sayılmama deneyimleri tanınmanın alıkonması anlamına geliyorsa daha önceden ayrımlarını yapmış olduğumuz üç tanınma ilişkisi gibi bunların da üçe ayrıldığını söyleyebiliriz çünkü daha önceden pozitif fenomenler alanında yaptığımız ayrımlar gibi benzer şekilde bu ayrımlar negatif fenomenler alanında da yeniden ortaya çıkarlar.<sup>75</sup>

Bu sayılmama deneyimlerinin ilki “kişinin kendi bedeni üzerindeki özgür tasarruf olanaklarının şiddetle elinden alınması” biçiminde gerçekleşir.<sup>76</sup> İşkence ya da tecavüz örneklerinde olduğu gibi fiziksel yaralamada verilen zarar fiziksel olmanın ötesinde başka birinin iradesine istemsizce maruz kalma deneyiminin duygusunu da içermektedir. Bu sayılmama biçimi kişinin sevgi yoluyla elde ettiği öz-güvenin kaybına neden olur. Kişinin kendi bedeni üzerinde sahip olduğu kendi tasarrufunun saygınlığı yaranır. Daha önce de belirttiğimiz gibi böyle bir özgüven, iç içe geçme ve sınır koyma aşamalarında kazanıldığı için bu öz-güveni ortadan kaldıran sayılmama biçimi tarihsel ve kültürel olarak bir değişim geçirmez, bu nedenle Honneth bunu kişisel aşağılanmanın en yalın türü olarak adlandırır.

<sup>74</sup> A.g.e., s. 156.

<sup>75</sup> A.g.e., s. 217.

<sup>76</sup> A.g.e., s.218.



Honneth sayılmamanın ikinci biçimini ise kişinin ahlaki öz-saygısını zedeleyen durumlar olarak belirler, buna göre bir kişinin yaşadığı toplum içinde belirli haklardan mahrum bırakılması böyle bir deneyimin örneği olacaktır. Öznenin birtakım haklardan mahrum bırakılması onun ahlaki sorumluluklar konusunda toplum içindeki diğer özneler kadar yeterli görülmediğini ortaya çıkarır. O ahlaki olarak eşit haklara sahip olma statüsüne sahip değildir. Haklardan mahrum bırakma öz-saygıda; yani kişinin kendini etkileşim eşinin eşiti olarak tanınmasında bir zedelenmeye yol açar. Bu sayılmama deneyimi kendi karşıt muadili hukuk ilişkileri gibi tarihsel olarak değişime uğrayabilir, “ahlaki olarak sorumlu tutulabilir kişi olarak neyin geçerli olduğunun anlam içeriği hukuki ilişkilerin gelişimiyle değişmiştir.”<sup>77</sup>

Sonuncusu ise bireyin ya da grupların toplumsal değerinin aşağılandığı bir sayılmama ilişkisidir. Böyle bir sayılmama deneyimi kişilerin kendi yetilerine toplumsal bir değer verme imkânını ortadan kaldırır. Buna diğerlerinde olduğu gibi kişinin kendisiyle kurmuş olduğu öz-ilişkide bir zedelenme eşlik eder; özne kendi özellikleri ve yetileri bakımından kendini takdir edilmiş bir varlık olarak anlayamaz, bir öz-değer kaybı gerçekleşir. Bu küçümseme türü tarihsel olarak bireyselleşmiş öznenin bireysel özelliklerine yöneldiği ölçüde kişi bunu kendisiyle ilişkilendirir bu bakımdan bu sayılmama deneyimi de tarihsel bir değişim sürecine bağlıdır.

İşte Honneth’e göre bu sayılmama deneyimlerine eşlik eden duygu tepkileri tanınma uğruna mücadeleyi temellendirir. Kişinin başarılı bir öz-ilişkiye sahip olması öznelerarası tanınmasına bağlıdır ve bu sayılmama deneyimleri kişinin kendisiyle öz-ilişkisini zedelediğinde bunların yerini öfke ve utanç gibi duygular alır yani başka bir deyişle öfke ve utanç kişinin tanınma talebinin reddedilmesi sonucunda öz-ilişkinin yitimiyle ortaya çıkan duygulardır. Ancak yalnızca bu duygu durumu aracılığıyla toplumsal mücadelenin nasıl ortaya çıktığı açık değildir, Honneth bu gibi duyguların bir eylem durumuna aktarılmasını John Dewey’in pragmatist psikolojisi ile açıklamaya girişir. Dewey, duyguları kişinin eylem süreçleri ile olumlu ya da olumsuzlayıcı etkileşimi ile açıklar. Duygular eylemlerin sonuçları doğrultusunda ortaya çıkan tepkilerin duygusal yönüdür. “Böylece bütün olarak ele alındığında,

<sup>77</sup> A.g.e., s. 220.

duygular Dewey için eylem niyetlerimizin başarısı ya da başarısızlığına verilen duygusal tepkileri ortaya koyar.”<sup>78</sup>

Mead’den de hatırlayacağımız gibi insanın araçsal eylemlerinin başarısızlığa uğraması “teknik” bozukluklara götürür ancak normatif olarak yönlendirilen eylemlerdeki sekteye uğrama, toplumsal yaşamdaki ahlaki çatışmalara neden olmaktadır. Bu ahlaki duygulardan “utanç” en açık biçimde bu karakteri yansıtır. Utanç durumunda kişinin öz-değer duygusunda bir azalma gerçekleşir, yani özne kendini varsaydığından daha az değerli olarak tanır. Bu tarz sayılmama deneyimlerinin tanınma uğruna mücadele eylemlerine aktarılması, kişinin etkin eylem yoluyla bu ahlaki krize çözüm bulmasıyla gerçekleşir çünkü onun bu duygusal gerilimleri aşması ancak böyle olanaklıdır. Tabii Honneth’e göre bu pratiklerin politik bir direnç halini alması böylesi negatif duygularda onların bilişsel içerikleri olarak içkin düzeyde bulunan ahlaki içgörü olanaklarından ortaya çıkar.<sup>79</sup> Yani tanınmanın reddedilmesi deneyimleri içinde haksızlık bilincinin öznedeki açığa çıkması ve bunun pratik bir dirence dönüşmesi imkânını taşır. Fakat Honneth’e göre politik bir direncin çıkması için de bu haksızlığın bir sayılmama deneyimi olarak ifade edilmesini sağlayacak gerekli araçların ortaya çıkmış olması gerekmektedir.

## **2.5. Hegel-Sonrası Düşünürlerde Tanınma İlişkisi**

Honneth açısından tanınma kavramının nasıl ele alındığını görmüş olsak da Hegel’in düşüncesinden etkilenmiş olan düşünürlerin bu kavramla olan etkileşimlerini de incelemek gerekir. Bu nedenle Honneth, Hegel-sonrası düşüncede tanınma teorisinin izini sürmeye çalışır, bu bağlamda ele aldığı düşünürler; Karl Marx, Georges Sorel ve Jean-Paul Sartre’dır. İncelemelerinin sonucunda, düşünürlerin teoriyi ele almak konusunda neden başarısızlığa uğradığını göstermeye çalışmıştır. Ona göre bu düşünürler, Hegel ve Mead’in üçe ayırmış olduğu tanınma ilişkilerini tek yönlü olarak ele almışlardır.<sup>80</sup> Onların çalışmaları her ne kadar tanınma uğruna mücadele kavramının Hegel-sonrası dönüşümünde önemli rol oynamış olsa da kavramın

<sup>78</sup> A.g.e., s. 225.

<sup>79</sup> A.g.e., s. 227.

<sup>80</sup> A.g.e., s. 233.

bütünselliği içinde yakalanması noktasında başarısız olmuşlar, muğlak sonuçlara varmışlardır.<sup>81</sup>

Marx, çalışmalarında emek kavramını öznelarası bir tanınma süreci olarak kurmuştur. Birey üretmeyle kendini hem yetilerini nesneleştirebilen biri olarak hem de kendi etkileşim eşinin ihtiyaçlarını karşılayabilen biri olarak tanır. Bu bakış açısından hareketle kapitalizm, tek bir sınıfın üretim araçları üstündeki denetleme gücüyle böyle bir tanınma ilişkisini sekteye uğratar. Çünkü işçiler üretim araçlarıyla aralarındaki bağı kopmasıyla kendilerini etkinlikleri üstünde kontrol sahibi varlıklar olarak tanıma imkânını kaybetmiş olurlar.<sup>82</sup> O halde sınıf çatışması da tanınma uğruna bir mücadeleye dönüşür. Tanınma uğruna mücadele olarak anlaşılan sınıf çatışması artık üretim araçları üzerinde bir kavgayı değil, “bireysel öz-bilincin belirleyici koşulu olarak emeğin özgürlüğü”nün söz konusu olduğu ahlaki bir çatışmayı oluşturur.<sup>83</sup> Honneth’e göre, Marx bireylerin birbirini yalnızca ihtiyaç sahibi olarak tanımasını ortaya koymakla tanınma ilişkilerini indirgemeci bir yaklaşımla kavramaktadır; bu kavrayışta tanınma ilişkileri yalnızca maddi ihtiyaçların karşılanmasına indirgenmiştir, dolayısıyla emek sürecinden kaynaklanmayan tanınma biçimleri toplumsal çatışmanın ahlaki çerçevesinin dışında bırakılmıştır. Onun tanınma uğruna mücadele anlayışı tarih felsefesinin spekülasyonlarına dayanmaktadır, bireylerin yetilerini nesneleştirerek kendilerini gerçekleştirmeleri ve bu gerçekleştirme sürecinde öznelarası tanınmanın da kuruluyor olması bu yetilerin içsel şeyler olarak anlaşılmasına ve bunların üretim etkinliğine dışarıdan ekleniyormuş gibi görünmesine yol açar. Bu nedenle Marx da bu problemi aşmak için yeni bir teorik zemin bulmaya çalışır. Marx’ın yeni teorik yöneliminde tarih felsefesinin spekülasyonlarının yerini politik ekonomi eleştirileri alır. Ancak teorideki bu değişimle beraber düşünür Hegelci tanınma uğruna mücadele ile olan bağı kaybeder, artık sınıflar arası çatışma bir tanınma uğruna mücadeleden çok ekonomik çıkarların mücadelesidir, bu nedenle de söz konusu mücadele ahlaki bir çatışma olmaktan çok ekonomik bir rekabet olarak anlaşılır. Yine de Marx geç dönem eserlerinde, emeğin, insanın öz-güçlerinin dışavurumu olarak anlaşılması eğilimini ön plana çıkararak tarihsel süreci bir anlatı

<sup>81</sup> A.g.e., s. 255.

<sup>82</sup> Krş. Karl Marx, *1844 El Yazmaları*, “Yabancılaşmış Emek” bölümü. Marx, K. (2017) *Hayalet/Seçme Yazılar* (s. 109 vd.) Ed. Güçlü Ateşoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

<sup>83</sup> Honneth, A. (2016) *Tanınma Uğruna Mücadele. Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 235). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

olarak kurmaya çalışır, bu sayede de kendi teorisi ile faydacılık arasına bir sınır çizer. Tarihsel anlatıya göre sınıfsal çatışmadaki taraflar “varoluşları tehdit altındaki, mücadele durumundaki eyleyiciler gibi resmedilir.”<sup>84</sup> Bu yolla Marx, Hegelci çatışma modeline yeniden yakınlaşmış olur. Ancak Honneth, Marx’ın, tanınma ilişkilerinin ahlaki taleplerini hesaba katmadığını ısrarla belirtmektedir ve bundan kaynaklı olarak da Marx’ta “dışavurum” kavramının anlamını şu şekilde açıklar;

Bu anlam; Marx’ın tarihsel yazılarına içkin olan sınıf mücadelesini yalnızca kendini gerçekleştirmenin kolektif biçimleri uğruna sürdürülen bir çekişme olarak kavrama eğilimini vurgular. Ama aslında bu durumda resmedilen çatışmalarda söz konusu olan, sosyal bir çözüm olanağına izin veren ahlaki bir olay değil, ilkece uzlaşmaz değerler arasında süren ebedi bir savaştan tarihsel bir kesittir.<sup>85</sup>

Honneth’e göre Marx ekonomik çalışmalarındaki faydacılık ile tarihsel çalışmalarındaki dışavurumculuğu birbiri ile bağdaştıramamıştır, bu nedenle toplumsal çatışmaları ahlaki normlar altına yerleştirmek konusunda sıkıntı yaşamıştır.

Georges Sorel de, Marksist geleneğin içinde sonradan ortaya çıkmış olan faydacı eğilimlerle bir karşıtlık içindedir. Marx’ın çıkarlara dayalı olarak eyleyen öznelerini benimsemekle beraber buna ahlak teorisine dayalı bir ifade kazandırmaktadır. Ona göre yaratılan fikirlerde belirleyici olan neyin etik olarak iyi olduğudur ancak neyin iyi olduğu konusunda sınıflar arasında bir uzlaşım olmadığı için bu fikirlerin meydana getirilmesinden sınıflar arası bir mücadele doğar. Toplumsal sınıflar kendi ahlaki normlarının evrenselliğini iddia edebilmek için bunları hukuk formunda ifade etmek zorundadır, bu da sınıf çatışmasının hukuki bir çekişme halini almasına neden olur. Ancak bu, ahlak normları ile hukuk normları arasındaki ilişki hakkında pek bir bilgi vermez, yalnızca ahlak normlarının hukuk kavramları cinsinden ifade edilmesi gerekliliğini açıklar.

Sorel’in ahlak ve hukuk arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışması, Marksist teoriyi Kantçı etikle temellendirmeye çalışan “etik sosyalizm” ile karşılaşmasıyla başlar. Ancak Sorel bunu yalnızca Kantçı temellere dayanarak kullanmaz, onun Hegelci bir yeni yorumunu üretir. Buna göre o, etik normları Hegel’in “doğal etik-yaşam” kavramı

<sup>84</sup> A.g.e., s. 242.

<sup>85</sup> A.g.e., s. 242.

altında işlediği duygusal deneyimlere götürür. “Sorel için ahlak, incinme ve yaralanma duygularının toplamıdır ve ahlaki olarak kabul edilemez olarak gördüğümüz bir şey başımıza gelirse bizler bu duygularla tepki veririz.”<sup>86</sup> Ancak duygusal olarak temellenmiş bu normlar hukuki bir sistemi kuramaz çünkü onlar yalnızca olumsuzlayıcı bir karaktere sahiptir.

Hukuki normlar için bir “olumlayıcı norm koyma edimi” gereklidir. Bu da ahlaki normlar ile hukuki normlar arasındaki ilkesel farkı ortaya koyar. Bu birbirinden ayrı “normlar sistemi” sürekli bir çatışma içindedir. Çatışmanın sonucunda ortaya çıkan hukuk düzeni, sayılmayan sınıfın politik erki ele geçirmesiyle kendi olumsuzlayıcı normlarını olumsuzlayıcı bir şekilde kurumsal ifade edişi olacaktır. Honneth’e göre Sorel hukuk kavramını bir iktidar tekniğine indirgeyerek hukuki tanınmanın evrensel potansiyelini gözden kaçırmaktadır. Ayrıca Sorel, hukuku “erdemli bir hayatın tekil ihtiyaçlara hizmet eden tasarımlarının bir ifade aracı” olarak kavrayarak Hegel ve Mead’in tanınma biçimleri arasında yaptığı ayrımı ortadan kaldırmaktadır. Kolektif öz-saygı ihtiyacı, hukuki bir tanınma biçimi altına getirildiğinde evrenselleştirilebilir olma imkânını yitirir ve hukuki tanınma ihtiyacının bireylerin tikel ihtiyacı olarak kavranmasına yol açar. Böyle bir bakış kendini, meşru ve gayrı-meşru hukuk arasında bir ayrımın yapılamayacağı noktaya vardırır; yani hukuk ilişkilerinde hukukun meşruiyetini belirleyen ahlaki normlar olmaktan çıkar ve bunun yerini iktidar ilişkileri alır.

Honneth’in Hegel-sonrası tanınma ilişkilerinde yöneldiği üçüncü düşünür Jean-Paul Sartre olmuştur. Sartre, *Varlık ve Hiçlik* isimli eserinde insanlar arası etkileşimin ilkece olanaksızlığını ortaya koymuştur. Honneth’e göre Sartre’da tanınma uğruna mücadele *Dasein*’in bir varoluş olgusu olarak alınır. İnsan kendi-için-varlık olarak başkasının bakışını nesneleştiren bir tanımlama olarak deneyimler.<sup>87</sup> Öznelerarasılık bu karşılıklı şeyleştirme üzerine kurulu olduğundan insanlar arası bir uzlaşma ontolojik olarak dışlanmış olur.<sup>88</sup>

<sup>86</sup> A.g.e., s. 246.

<sup>87</sup> “Başkası, tersine, belli bir bağlamda benim deneyiminin radikal olumsuzlanması olarak ortaya çıkar, çünkü başkası benim kendisi için özne değil nesne olduğum kişidir. Dolayısıyla, bilgi öznesi olma vasfımla, benim öznellik vasfımı olumsuzlayan ve beni nesne olarak belirleyen özneyi nesne olarak belirlemeye çabalarım.” Sartre, J. P. (2010) *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi* (s. 315-316) Çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen. İstanbul: İthaki Yayınları.

<sup>88</sup> Honneth, A. (2016) *Tanınma Uğruna Mücadele. Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 251). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

Ancak Sartre’ın politik-felsefi yazılarında insanın etkileşim ilişkilerinin dinamiği değişmiştir; tekil öznelerin yerini toplumsal kolektifler aldığı için tanınma uğruna mücadele bireyler arası bir etkileşimden çok toplumsal grupların dönüştürülebilir ilişkisi biçimini alır. Özellikle sömürgecilik üstüne yazılarında öznelerarası ilişkiyi bozan “nevrotik” bir davranış teması ön plana çıkmaktadır; istilacılar ve yerliler arasındaki asimetrik ilişki her iki taraf açısından da karşılıklı tanınmanın hem reddi hem de talebi şeklinde ortaya çıkar. Yani istilacı, yerliyi hem tanımak hem de tanımazdan gelmek (*Missachtung*) durumundadır ve aynı şekilde yerli de insan olma statüsünü hem talep hem de reddeder. Bunun nedeni istilacının bir şekilde etkileşim kurma zorunluluğudur<sup>89</sup>, diğer yandan ise yerlinin bir şekilde aşağılanmaya katlanabilme biçimidir<sup>90</sup>. Sartre’ın “nevroz” kavramı altında ele aldığı tanınma ilişkilerinin bu karşılıklı reddedilişinin ortaya çıkardığı ise patolojik bir etkileşim ilişkisi bozukluğudur.

Sartre’ın felsefi yazıları ile politik yazıları arasındaki bu teorik kopukluk onun tanınma ilişkilerini ahlaki normlar altında incelemesini zorlaştırmış ve bu da Hegel ve Mead’in kendini gerçekleştirme ve özgürlüğün arttırılması arasında yaptığı ayrımı yapmasına engel oluşturmuştur.

Böylece Honneth, Hegel-sonrası düşüncede tanınma uğruna mücadelenin düşmüş olduğu tek yanlılığı göstermeye çalışır. Marx, toplumsal emek alanını ilk defa sayılmama deneyiminin alanı haline getirmiştir ve emek yabancılaşmasının toplumsal mücadeledeki önemini dile getirmiştir. Sorel sayılmama deneyiminin yarattığı duygu durumunu mücadelenin duygusal boyutuna çevirmenin imkânını göstermiştir. Sartre ise nevroz kavramıyla tanınma ilişkilerindeki patolojik bozulmanın tanımlanmasını sağlamıştır. Her biri tanınma ilişkilerine değerli katkılar yapmış olsalar da Hegel ve Mead’de bulunan ve Honneth’in sistematik olarak birbirinden ayırmaya çabaladığı

<sup>89</sup> “Zavallı sömürgeci efendinin bütün çelişkisi de burada yatıyor. Aslında en akıllıca bir davranışla, yağmaladığı kişileri öldürmesi gerekirdi. Ama olanaklı olmayan şey tam da bu, çünkü bu kişileri sömürmesi gerekiyor.” Sartre, J. P. (1999) *Hepimiz Katiliz: Sömürgecilik Bir Sistemdir* (s. 143) Çev. Süheyla N. Kaya. İstanbul: Belge Yayınları.

<sup>90</sup> “Sömürgeleştirilmiş insanlar dinsel yabancılaşmayı güçlendirerek, sömürgeciler tarafından dayatılan yabancılaşmaya karşı kendilerini savunuyorlar. Sonuçta her iki yabancılaşma üst üste gelip biri ötekini güçlendiriyor. Böylece günlük yaşamlarında karşılaştıkları hakaretler sonucu ezik düşmüş kuruntulu kişiler bazı psikoz olaylarında, okşayıcı bir melek sesi işittiklerine inanırlar.” Sartre, J. P. (1999) *Hepimiz Katiliz: Sömürgecilik Bir Sistemdir* (s. 145) Çev. Süheyla N. Kaya. İstanbul: Belge Yayınları.

hukuk ilişkileri ile dayanışma ilişkilerine yönelik bir ayırımın imkânını ortadan kaldırarak teorilerinin muğlak ve yetersiz kalmasına yol açmışlardır.<sup>91</sup>

## 2.6. Toplumsal Çatışmalar ve Toplumsal Mücadele

Honneth; Marx, Sorel ve Sartre'dan sonra tanınma teorisinin izini geliştirmekte olan toplumbilimlerinde sürmeye çalışır. Ona göre Marx, dönemindeki bilimsel tutuma Sorel ve Sartre'dan daha bağlı kalmaktadır.<sup>92</sup> Ancak Sorel ve Sartre'da da bu tutuma yönelik bir eğilim görülmektedir. Marx işçi sınıfındaki örgütlenme konusunda "itibar" (*Würde*) kavramına dayanır, Sorel sınıf hareketinin ahlaki karakterini vurgulamak için "onur" (*Ehre*) kavramına yönelmiştir. Sartre ise tanınma deneyimlerini sömürgecilik-karşıtı polemiğe başvurarak yorumlamaya çalışmıştır. Tanınma kavramlarını toplumsal çatışmalar üzerinden değerlendirmek üç düşünür için de ortak bir zemini oluşturur. Her ne kadar bu üç düşünür için toplumsal çatışmaların tanınma teorisinin kavramları ile ilişkisini ön plana çıkıyor olsa da toplumbilimlerinde bu teori yeterli etkiyi yaratmamıştır; toplumsal çatışmaların analizinde baskın olan Darwinist ya da faydacı teoriler olmuştur, bu nedenle toplumsal mücadele rekabetçi bir anlayışla kavranmış ve ahlaki anlayış geri planda kalmıştır. Bahsedilen üç düşünürde karşılıklı tanınmanın ihlal edilmesi toplumsal çatışmanın belirleyicisi olurken toplumbilimlerinin bu düşünürlerin teorilerini göz ardı etmesiyle toplumsal çatışmalar bir tür hayatta kalma fırsatı için sürdürülen bir mücadeleye indirgenmiştir. Tanınmanın ihlal edilmesi deneyiminin teorik etkileri dışarıda bırakıldığı için "toplumsal çekişmeler" toplumbilimlerinde sistematik bir işlev kazanamamıştır. Emile Durkheim ya da Ferdinand Tönnies, her ne kadar toplumsal bütünleşme hakkında ahlaki birtakım varsayımlara ulaşmış olsalar da toplumsal mücadele kategorisi için çok az teorik çıkarımda bulunmuşlardır diğer taraftan Max Weber ise toplumsal mücadeleyi, grupların hayatta kalma biçimlerinin rekabetçi bir çatışması olarak teorisine dahil ettiğinden onun ahlaki motivasyonunu ihmal etmiştir. Aynı şekilde Georg Simmel de kolektif kimlikte, öznelarasılığın tanınmacı ön koşullarını dikkate almadığı için ahlaki deneyimleri görmezden gelmiştir.<sup>93</sup> Ancak Honneth, Chicago Okulu'nun bir istisna oluşturduğunu belirtir; bu okulun çatışma (*conflict*) kavramının bir tür "tanınma

<sup>91</sup> Honneth, A. (2016) *Tanınma Uğruna Mücadele. Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 255). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

<sup>92</sup> A.g.e., s. 256.

<sup>93</sup> A.g.e., s. 257-258.

uğruna mücadele”ye gönderme yaptığını vurgular. Tabii yine de Honneth’e göre toplumsal mücadelenin ahlaki mantığı için yeterli bir tanımlama bu vurguda da eksiktir.<sup>94</sup>

Toplumbilimlerinin oluşumunun genel bir çerçevesini çizen Honneth daha en baştan ahlaki deneyimin “mücadele” kavramından dışlanmasıyla bütün maddi yaşamın eşitsiz dağılımının çıkarlara dönüşmüş olduğunu ileri sürer. Bu nedenle Marx, Sorel ve Sartre’in tanınma teorisi ile kurduğu bağlantı toplumbilimlerinde kendine yeterli yeri bulamamıştır.

Honneth, tanınma teorisinin nitelikli bir paradigmasını oluşturma motivasyonu ile farklı tanınma biçimlerinin farklı kimlikleşme türleri oluşturduğu fikrini yeniden ele alır. Bu farklı kimlikleşme türleri toplumsallaşabilme olanaklarına göre toplumsal mücadeleler için bir zemin oluşturabilmektedir, bu nedenle her biri eşit ölçüde toplumsal ahlaki bir gerilim içermezler. Tanınmanın ilk öznelarası biçimi olan sevgi ilişkileri, her ne kadar sınır koyma ve iç içe geçme deneyimiyle diğer tanınma biçimlerine temel oluştursa ve bu yolla mücadelenin varoluşsal bir boyutunu içeriyor olsa da ahlaki bir boyutu içerdiği söylenemez. Bu birincil ilişki alanındaki belli bozukluklar kamusal bir kaygıya aktarılacak kadar genişletilemezler.

Diğer iki tanınma biçiminde ise durum farklıdır, onlar işlevleri bakımından toplumsallaşmaya temelden bağlı oldukları için toplumsal mücadelenin ahlaki zemini onlarda zorunlu olarak içerilir. Bu öznelarası ilişki türlerinde kişisel sayılmama (*Missachtung*) deneyimleri başka özneler için de potansiyel olarak var oldukları için, toplumsal açıdan genelleştirilebilme imkânı taşırlar. Böylece Honneth hukuk ilişkileri ve dayanışma ilişkileri bakımından bunların toplumsal bir genelleşmeye imkân tanıdığını söylerken sevgi ilişkisinin bu imkâna kapalı olduğunu iddia eder.<sup>95</sup>

Düşünürün ilişkileri imkânlarına göre ayırması bakımından toplumsal mücadele konusundaki tavrına dair bir sonuca varılabilir: toplumsal mücadele için kişisel tanınmama deneyimleri başka özneler için potansiyel olarak kavrandığı ölçüde ve kolektif bir beklentiyi ortaya çıkardığı kadarıyla ahlaki bir zemin sağlar. “Bu

<sup>94</sup> A.g.e., s. 258.

<sup>95</sup> A.g.e., s. 260.



yorumlama sayesinde, tüm bu sayılmama deneyimleri, daha fazla genişletilmiş tanınma ilişkilerine yönelik kolektif talebi motive eder.”<sup>96</sup>

Honneth’e göre toplumda, bireyin otonom olarak tanınma beklentisinin kırılmasıyla ortaya çıkan sayılmamanın ahlaki deneyimi, toplumsal gruptaki bütün özneler için anlamlandırılabilir bir ifade kazandığı zaman bir direncin motifini oluşturabilir. Bu anlamda toplumsal direnç bireysel “hayal kırıklığının” pek çok öznde deneyimlenebilir olmasına dayanır. Bu hayal kırıklığı bireysel yaralanmanın toplumsal nedenlerini açığa çıkarır, toplumsal mücadelenin tanınma ilişkisi ile olan bağını kurmak için gerekli zemini oluşturur.

Mücadelenin ikincil güdüsü de sayılmama deneyiminden çıkan politik eylemin bireyde daha iyi bir öz-ilişkinin kurulması için olumlu bir işleve sahip olmasıdır. Daha önceden değindiğimiz sayılmama deneyiminin kişinin öz-ilişkinini yaralaması olgusu mücadele içinde gelecekteki bir iletişim topluluğu üzerinden düşünülerek iyileştirilir, toplumsal saygı bir öngörü üzerinden bulunmuş olur. Ayrıca bu anlamda düşünüldüğünde bireysel bir politik mücadele, sayılmamanın yarattığı yaralanmanın kamusal bir ifadesi olacağı için kişinin öz-saygısının bir kısmını geri kazanmasına yardımcı olur.<sup>97</sup>

Honneth’in önerdiği bu yaklaşıma göre mücadele, belli ahlaki motiflere göre, tanınmama deneyimi sonrası öz-ilişkinin yaralanması ile açıklanabilir gibi görünmektedir ancak düşünür toplumsal direnişin her zaman böyle ahlaki taleplerin yara almasına indirgenemeyeceğini söyleyerek bu yanlış anlaşılmayı ortadan kaldırmaya çalışır. Toplumsal direnişin; ekonomik hayatın güvence altına alınması üzerine, yani bireyin ekonomik ve toplumsal durumunda “amaca-yönelik” olarak eylemesi üzerine gerçekleştiği tarihsel olgular vardır. Ancak buradaki gibi “çıkır” durumları bireylerin kendi toplumsal durumlarının ortaklığının bilincine varması ile gerçekleşir. Tanınmama durumunda ise haksızlık deneyimi bütün özneler tarafından bir topluluk olarak hissedildiği ölçüde kolektif eyleme yol açar.<sup>98</sup>

Honneth çıkara dayalı teoriler ile ahlaki deneyimlere dayalı teorileri birbirinden ayırır ve bu ikisinin birbirinin yerini alamayacağını belirtir. Çünkü çıkır peşinde hareket etmenin ve ahlaki bir tepkiye göre hareket etmenin sürekli deneyimsel olarak

<sup>96</sup> A.g.e., s. 260.

<sup>97</sup> A.g.e., s. 263.

<sup>98</sup> A.g.e., s. 264.

anlaşılacak olması bunların açıklamasının birbirine indirgenemeyecek olduğunu gösterir. Yine de ahlaki deneyimlere bağlı teoriler çıkar teorilerinin tamamlayıcısı olmaktan daha fazlasıdır, onların düzeltici bir işlevi de vardır çünkü belli bir toplumda belli malların sahipliği üzerinden toplumsal saygının kazanıldığı her yerde bu malların elde edilmesi konusundaki çıkarın peşinden koşma, belli bir tanınmayı da beraberinde getirir.

Honneth sosyoloji disiplininin yanında tarih disiplininin de faydacı teoriden oldukça etkilendiğini belirtmiştir. Ancak düşünürüne göre “toplumsal çatışmaların ahlaki grameri”nin tarih yazımına eklenmesiyle toplumsal günlük yaşama içkin olan ahlaki beklentiler anlaşılabilir olmuştur. Örneğin Edward P. Thompson’ın yaptığı araştırmalara değinen Honneth onun katkılarını şu şekilde özetler;

Thompson, sosyal ayaklanmanın hiçbir zaman yalnızca ekonomik aciliyet ve yoksunluk deneyimlerinin doğrudan bir ifadesi olamayacağı düşüncesiyle hareket eder. Ekonomik koşulların katlanılmaz düzeyi olarak ortaya çıkan şey, daha çok topluluğun, kendi organizasyonuna dair uzlaşım sal olarak geliştirdiği ahlaki beklentiler üzerinden ölçülür.<sup>99</sup>

Fakat Honneth’in tanınma teorisinin yeni bir paradigma oluşturabilmesi için pratik öz-ilişki unsurlarının da buna dahil edilmesi gerekmektedir. Barrington Moore’un 1848-1920 arasındaki devrimci ayaklanmalar üzerine yaptığı çalışmalarındaki deneyimsel kanıtlarla beraber Honneth buradan toplumsal mücadelenin, tanınma uğruna mücadele kalıbına göre okunması için yeterli malzemenin çıkarılabileceğini söyler. Fakat yine de bu çalışmalar tanınma ilişkisinin yapısal özgüllüğüne odaklı değildir, bu nedenle bütün tarihsel olaylar bütünsel düzeyde değil parçalı bir şekilde anlaşılmaktadır. Honneth’e göre bunların kapsamlı bir gelişim sürecinin parçaları olarak okunabilmesi<sup>100</sup> “tanınma ilişkilerinin genişletilmesinin mantığının kendisi tarihsel açıklamaların referans sistemine dönüştüğü zaman mümkün olacaktır.”<sup>101</sup>

<sup>99</sup> A.g.e., s. 266.

<sup>100</sup> Frédéric Guillaume Dufour ve Éric Pineault’nun Honneth’e getirdiği Marksist eleştiriye göre ise; antropolojik, karşılıklı bağımlılıkçı ve özgürleştirici tanınma kavramı asimetrik toplumsal ilişkiler tarafından oluşturulmuş modern toplumla tarihsel olarak anlamlı bir bağlantı kurma konusunda hataya düşmektedir. Bkz. Deranty, J. P. (2013) Marx, Honneth and the Tasks of Contemporary Critical Theory, içinde *Ethical Theory and Moral Practice* 16(4). (s. 745-758) <https://doi.org/10.1007/s10677-013-9407-6>

<sup>101</sup> Honneth, A. (2016) *Tanınma Uğruna Mücadele. Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 269). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

Toplumsal çatışmaların bu modelinin yalnızca çatışmaların ortaya çıkışını açıklamaktan daha fazlası olması gerekir. Bu model aynı zamanda ahlaki bir biçimlenme sürecinin de yorum çerçevesi olmalıdır. Bu mücadelelerin ahlaki bir ilerlemedeki işlevsel rolü göz önüne alındığında, onların toplumsal gelişme konusunda ne anlama geldiğinin farkına varılabilir. Yani bir toplumsal mücadelenin ilerici mi yoksa gerici mi olduğu onun bu ahlaki beklentilere yaptığı referansla anlaşılabilir olmaktadır. Bunun yapılabilmesi için bu ahlaki normatif beklentilerin geleceğe yönelik bir varsayıma ihtiyacı vardır. Onların ilerici olduğunun söylenebilmesi için varsayımsal bir son duruma yönelik öngörü doğrultusunda bir gelişim çizgisini takip etmesi gerekir. Burada Honneth tarafından ortaya koyulan tarihsel gelişim çizgisi aralıksız, doğrusal bir çizgi değildir; bazı duraklamalar ve hatta gerilemeler de içerir. Ancak tarihsel ilerlemenin, tanınma düzenlerinin gelişimi olarak anlatılabilmesi için böyle bir anlayışa ihtiyaç vardır.<sup>102</sup> Bu idealleştirilmiş geleceğe ilerleyen yol da tanınma ilişkileriyle kazanılmış öz-ilişkinin bozulmaya uğramamış olması modeline göre çizilir.

Honneth böylece toplumsal çatışmaların yeni bir paradigması için tanınma teorisinin nasıl anlaşılacağına göstermeye çalışmıştır. Hegel'in teorisinin tözel olmayan bir yorumu bu mücadelelerin anlaşılmasında ön plana çıkarılmıştır. Tabii tanınma ilişkilerinin böyle bir modeline dayalı bir ölçütün ortaya konması için "kişisel bütünlüğün öznelarası koşullarının yerine getirilmiş gözüktüğü iletişimsel bir durumun hipotetik olarak öngörülmesi" gerekmektedir.<sup>103</sup> Honneth'in burada kastettiği etik-yaşamın Hegel'e göre daha mütevazı bir örneğidir.

Bu noktada tanınma uğruna mücadelenin çizdiği bu modelin bir referans sistemi olabilmesi için teorik olarak gerekçelendirilmesi gerekir. Bunun için öncelikle hukuk ve dayanışma ilişkisi bütünleştirilmelidir çünkü geleceğe yönelik idealleştirilmiş bir toplumda hem bireysellik hem de otonomi tam olarak tanınmış olmalıdır ve bunun için bu iki ilişkinin yarattığı öz-ilişki türlerinin de bozulmaya uğramamış olması gerekir. Hegel ve Mead'de de tanınma ilişkilerinin bu noktasında post-metafizik bir bakış yakalanmaya çalışılmıştır.

<sup>102</sup> Zurn, C. F. (2015) *Axel Honneth: A Critical Theory of the Social*. (s. 77) Cambridge: Polity Press.

<sup>103</sup> Honneth, A. (2016) *Tanınma Uğruna Mücadele. Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 272). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

Honneth, kişilerin hem özellikleri hem de bireyselliklerinin tanındığı bir toplum için Kantçı ahlak teorisinin yetersiz kaldığını söyler. Burada kastettiği kişilerin birbirine aynı saygıyı göstermesi, her birinin çıkarının aynı oranda gözetilmesi ve kişilerin kendilerinde “amaç” olarak görülmesi anlayışıdır. Bunun yerine o, etik-yaşam kavramına bakılması gerektiğini, böylece kişilerin kendilerini gerçekleştirme koşullarının güvence altına alınabileceğini söyler. Ancak yine de etik-yaşam kavramsallaştırmasının post-metafizik sağlam bir anlayışına ihtiyaç vardır. Düşünür etik-yaşamdan ne anladığını şu şekilde özetler; “etik-yaşam’la kastedilen, yalnızca, genel ahlaki ilkelerin taleplerine az ya da çok yaklaştıkları ölçüde normatif yargıların karşılık düştüğü, belli bir yaşam dünyasında yaşanan ethos’tur.”<sup>104</sup>

Fakat etik-yaşamın Kant’a mesafe alan geleneği de tanınma ilişkileri için yeterli zemini sunmaz çünkü burada da somut bir topluluğun tözel değer kalıplarının ifadesi ön plana çıkmaktadır. Asıl olması gereken kendini gerçekleştirmenin iletişimsel olanağının yapısal ifadesidir. Bu da Honneth’in teorisinin bu iki geleneğin yani hem Kantçı hem de etik-yaşam geleneğinin ortasında konumlandırılmasını gerektirir. Başka bir ifadeyle Kantçı ahlak teorisinin, yalnızca öznelerin otonomisini ön plana çıkararak genel normlara ulaşma çabası ile komüniteryan etiklerin bireysellikleri ön plana çıkararak bireyin kendini gerçekleştirebilme koşullarının bulunması amacı birleştirilmelidir. Yani birincisi genelleştirilmiş normlara işaret ederken ikincisi bireysel kendini gerçekleştirmeye işaret eder.

Ancak teoriyi bu şekilde konumlandırma hala onun ne olduğuna dair yeterli zemini sunmaz. Bunun sağlanabilmesi için etik-yaşam kavramının yeni bir ifadesine ihtiyaç vardır; ‘Etik-yaşam’ kavramıyla artık kastedilen, bireysel kendini gerçekleştirmeye zorunlu ön koşullar olarak hizmet ettiklerini kendilerinden çıkarsayabileceğimiz, öznelerarası koşullar bütünüdür.<sup>105</sup>

Buradaki zorluk, kendini gerçekleştirmenin açıklamasının her zaman belli bir yaşam idealinin yorumuna dönüşmesiyle genel bir ifadeye ulaşmanın güçlüğüdür. Bunun aşılması için Kantçı biçimsellik ve soyutluk korunurken içerik bakımından da belli bir doluluğun sağlanması gerekir. Bunun sayesinde Kantçı teorinin kendini gerçekleştirme konusundaki eksikliği giderilmeye çalışılır. Tanınma teorisinin bu

<sup>104</sup> A.g.e., s. 274.

<sup>105</sup> A.g.e., s. 276.

açından nereye konumlandığını görmek için olumlu yönlü öz-ilişkilere dönmek gerekir. Bu teoremin işin içine dahil edilmesi, hem bu ilişkilerin biçimselliği ile soyut-genel ifadelerle ulaşılmasını sağlar hem de bu ilişkilerin oluşum süreçlerinin sağladığı içerikler ile de sadece genel bir ifadeden fazlası elde edilir. Ayrıca buradaki öznelerarasılığın bu ilişkilere içkin olmasından dolayı kendini geliştirmenin zor kullanmadan, özgürce gerçekleşmesinin koşulları da öznelerarası bir şekilde ifadesini bulur. Olumlu yönlü bir öz-ilişkinin kazanılması sürecinde “zorlanmama” ya da “özgürlük” artık yalnızca dışsal bir etkiyi ifade etmez, içsel ve psikolojik etkiyi de içerecek edecek şekilde genişletilir. Ayrıca tanınma ilişkisi çerçevesinde özgürlük yalnızca kişinin kendi koşulları ile bağlı değildir çünkü tanınma ilişkisinin konumu öznelerarası olduğundan kişinin etkileşim eşlerinin her zaman dahil edilerek anlaşıldığı bir özgürlük anlayışı yaratılmış olur.

Fakat daha önce de gösterildiği gibi hukuk ve dayanışma ilişkileri tarihsel gelişim durumlarına bağlıdır, bu nedenle de etik-yaşamın biçimselliği tarihsel oluşu nedeniyle yeterli soyutluğunu kaybeder, çünkü buradaki biçimsel anlayış aşılamayacak bir şimdiki zamana bağlı olduğundan kendini zamansız olarak sunamaz. Öznelerarası ilişkilerin ön koşulu her zaman tanınma ilişkilerinin tarihin o anındaki gelişmişlik düzeyidir ve bu ilişkiler tarihsel dönüşümden muaf tutularak zamansız bir biçimsellikte ileri sürülemezler. Böyle bir zorluğun aşılması için Honneth tanınma ilişkilerinin her zaman en yüksek derecesine başvurulmasını önerir. Böylece tanınma ilişkilerinin tarihsel gelişiminden geleceğe dair varsayım üzerinden koşulların biçimsel geçerliliği korunabilir. Hegel ve Mead böyle bir hedefe ulaşmaya çalışmışlarsa da tanınma ilişkileri konusunda bu tarihsellikten kurtulamamışlardır. Örneğin Hegel aile kavramını incelerken içinde bulunduğu tarihsel konumun etkisinden çıkamamış ve “burjuva ailesinin ataerkil konumuna” saplanıp kalmıştır. Aile, piyasa ve devlet gibi kurumların içinde yaşadığı dönemdeki sevecen yorumuna bir kutsallık atfetmiş ve bu nedenle de onların, çelişkilerle dolu ilerlemeci eğilimlerini sergileme ihtimallerini değerlendirmemiş, aynı şekilde hukuk ilişkilerinde liberal haklara bağlılığı nedeniyle hakların bireysel kullanımının koşullarını gözden kaçırmıştır.<sup>106</sup>

<sup>106</sup> Honneth, A. (2016). Of the Poverty of Our Liberty: The Greatness and Limits of Hegel’s Doctrine of Ethical Life, içinde *Recognition or Disagreement: A critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality and Identity* (s. 172) Ed. Katia Genel, Jean-Philippe Deranty. New York: Columbia University Press.

Honneth karşılaşılan bu zorlukları deneyimsel örnekler dolayısıyla aşmaya çalışarak kendine yine aynı hedefi koymaktadır. Ona göre bu iki düşünürün tanınma teorisinin üzerinden uzun süre geçmesine rağmen böyle bir bütünleşmeye ihtiyaç giderek artmaktadır. Bunun yanında toplumsal mücadeleler de bireysel ve kolektif farklılıkların bu politik hareketler açısından önemini göstermiştir.<sup>107</sup> Toplumsal mücadelelerin bu açıdan Honneth'in teorisi için ne kadar belirleyici bir işleve sahip olduğu açıktır, toplumsal mücadelenin önemi maddi hayatın gelişiminin nereye varacağı konusunda teorisinin dolduramadığı boşluğu kapatmasında yatmaktadır. Başka bir ifadeyle, Honneth için son sözü toplumsal mücadelelerde açığa çıkan pratik söylemektedir.

<sup>107</sup> Honneth, A. (2016) *Tanınma Uğruna Mücadele. Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 285). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

### 3. UYUŞMAZLIK

Jacques Rancière, 1990'larda Avrupa'da uzlaşma düşüncesinin yaygınlaştığı dönemde aynı zamanda ırkçılık ve etnik çatışmaların da yükselişte oluşuna da işaret ederek bu uzlaşma düşüncesinin temellerini sorgulamaya girişir. Fransa'da Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin yıkılışının eşitlikçi ütopyaların tamamen silinmesi olarak algılanmasının etkisiyle entelektüel sınıflar geçmişin devrimci hayallerini suçlarken diğer taraftan yükselen yeni sosyalist yönetim toplumsal problemler konusunda, "gerçeklerin" soğukkanlılıkla değerlendirilmesi ve toplumun taraflarına danışılarak bir çözüm aranması gerekliliğini öne sürmekteydi. Uzlaşma sisteminin ön plana çıkması Marksizmin tamamen yok olmasının ilanı olarak görülse de aslında onun bozulmuş bir versiyonunun yüceltilmesi olarak ortaya çıkmıştı; artık ekonomik zorunlulukların kaçınılmazlığı, hükümetlerin piyasa uzmanlarıyla ve iş takipçileriyle özdeşleştirilmesi gerekliliği olarak kendini açığa çıkarıyordu. Uzlaşmacı gerçekçiliğin bu soğukkanlılık önerisi Rancière tarafından paradoksal olarak değerlendirilmiştir, ona göre Marksist ütopya karşı geliştirilen bu yaklaşımın kendisi de bir ütopya oluşturmaktadır.<sup>108</sup> Çünkü en temelde bu uzlaşma anlayışı halkın yanlış bir sayımına dayanmaktadır.

Uzlaşmanın geçerlilik kazandığı bu dönemde yazılan *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe*, politika felsefesinin nesnesiyle, yani politika ile olan ilişkisi üzerinden ya da felsefe ve politikanın uyuşmazlığı üzerinden ilerleyerek demokrasi kavramına varmaya çalışır. Burada dikkat edilmesi gereken şey Rancière'in, uzlaşma ve demokrasi arasında bir mesafe koymaya çalıştığıdır.

Rancière değerlendirmelerine felsefenin ilk defa politikleştiği yerden başlar; Platon ve Aristoteles'ten. Onun özellikle merkeze aldığı öge Aristoteles'in politikaya özgü kılmış olduğu *logos*'tur. Aristoteles'in *logos* ve *phone* üzerine yaptığı ayırım ile birlikte

<sup>108</sup> Rancière, J. (2013) *Filozof ve Yoksulları* (s. 262-263). Çev. Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul: Metis Yayınları.

her iki filozofun da demokrasinin gerçek öznesi olan *demos*'a karşı tavırlarını inceler. Platon'un *demos* ile *doxa* arasında kurduğu ilişki demokrasi kavramının oluşumunda belirleyici bir yere sahiptir. Demokrasi kavramının oluşum aşamasında, ona karşı olarak geliştirilen bu tavırlar tarafından belirlenmiş olması Rancière için oldukça önemlidir.

### 3.1. Uzlaşma ve Uyuşmazlık

Rancière, Platon'un *Devlet*'te ortaya koyduğu herkesin doğası gereği kendi işini yapması erdemi ve ölçülü olması üzerinden bir pay alma ve almama meselesine varır. Bu pay alma ve almama düzeni eşitsizlik mantığı üzerinden kurulur. Payların dağıtılmasını gerçekleştiren *polis*'tir. *Polis*, Rancière tarafından bir tür nizam kurma, yönetme anlamında politika kavramının karşısına konumlandırılmıştır. *Polis*, politik alandaki uyuşmazlığı rasyonalite adına çözmeye ve düzene sokmaya yönelik eylemlerdir. Rancière bunu Althusserci anlamda "devletin ideolojik bir aygıtı" olarak kullanmaz, *polis* toplumsal ilişkileri ve toplumdaki yerlerin dağıtılmasını belirleyen düzendir.<sup>109</sup> Politika ise payların dağılımını bir tür kesintiye uğratarak eşitlik mantığını dayatır. Bu iki kavramın karşıtlığı Rancière'in felsefesinin merkezinde yer alır. O uyuşmazlık kavramını bu eşitlik mantığı ve eşitsizlik mantığının karşıtlığında kurmaya çalışır. Bu noktada uyuşmazlık kavramını, birbirini dilsel olarak anlamamadan ya da yanlış anlamadan ayırır. Çünkü yanlış anlama ya da dilsel bir ayrılıktan dolayı anlaşamama, dilsel problemin ortadan kaldırılmasıyla bir tür anlaşmaya doğru aşılabilir. Düşününürün uyuşmazlık kavramı buna işaret etmez, böylece Rancière kendi teorisinin Habermasçı düzlemde anlaşılmasının önüne geçmeye ve politikaya içkin bir rasyonalite ile arasına mesafe koymaya çalışır.

Bir yönetim biçimi olarak değerlendirilen temsili demokrasi Rancière'e göre anlamsız bir tamlama, bir oksimorondur.<sup>110</sup> Rancière kendi teorisi içinde geliştirdiği kavram ile bir yönetim biçimi olarak anlaşılan demokrasiyi birbirinden ayırmaya gayret eder. Ona göre demokrasi bir yönetim biçimi ya da toplumsal bir yaşam tarzı olarak ele alınamaz. Uzlaşmaya dayanan temsili demokrasiye Rancière post-demokrasi adını vermektedir.

<sup>109</sup> Şiray, M. (2018) The Aesthetic Movement of Politics in Jacques Rancière's Political Theory, içinde *Epistemological, Ethical and Political Issues in Modern Philosophy*.s. 137). Ed. Eray Yağanak, Ahmet Umut Hacifevzioğlu. Berlin: Peter Lang.

<sup>110</sup> Rancière, J. (2017) *Demokrasi Nefreti* (s. 61-62). Çev. Utku Özmakas. İstanbul: İletişim Yayınları.



Post-demokrasi ve demokrasi arasında yapılan ayrımla birlikte kamuoyu ve *demos* arasındaki fark da ortaya çıkarılmalıdır. Böylece teorinin çağdaş politik problemler açısından nelere işaret ettiğine dair çıkarımlar yapılabilir.

### 3.2. Yanlış-Sayım Olarak Politika

Ranci ere politik felsefe üzerine anlayışını Antik Yunan'a, Platon ve Aristoteles'in metinlerine dönerek kurmaya çalışır. Burada ilk ele alınan, insanın politik bir varlık olarak anlaşılmasında sözün yani *logos*'un önemidir. Bu bağlamda Aristoteles'in *phone* ve *logos* arasında yaptığı ayrıma dönmek gerekir. *Phone* hayvanlarda ortak olan acı ya da hazzı belirten ses çıkarma yetisidir.<sup>111</sup> *Phone* yalnızca belirtmeyi sağlarken, *logos* bir ifade ediştir. Burada ifade edilen, yararlı ve zararlı olan ve bunun sonucunda da "adil olan" ve "adil olmayan"ın ifade edilmişidir.<sup>112</sup> Aristoteles, insanın politik bir hayvan (*zoon politikon*) olduğunu söylerken *logos* ve *phone* arasında yaptığı bu ayrıma dayanmaktadır,  nk n hazzı ve acıyı belirtmek bütün hayvanlarda ortaktır ne var ki insan bunun yanında adil olanın ve olmayanın ne olduğuna karar verebildiği için politik olan tek hayvandır. Aristoteles'e göre Şehir-devleti ortaya çıkaran Şey de bu adil olan ve adil olmayan Şeyler konusunda bir ortaklığa sahip olma durumudur.

Aristoteles, politik özneyi tam da buraya yerleştirir. Ancak Ranci ere'in belirttiği gibi burada yapılan yarar ve zarar ayrımının, adil olan ve adil olmayan ayrımına aktarılması bir problem ortaya çıkarır. Aristoteles yararlı için "*sumpheron*<sup>113</sup>" kavramını kullanırken zararlı olan için "*blaberon*<sup>114</sup>" kavramını kullanır ancak bu iki kavram gerçek bir karşıtlık kurmazlar. *Blaberon* doğal bir olaydan ya da bir eylemden doğan talihsizlik anlamına ya da bireyin kendisinin eyleminin ya da başkasının eyleminin sonucunda bir olumsuzlukla karşılaşması anlamına gelmektedir. Bu doğrultuda *blaberon* bir tür ilifkisellik barındırır.<sup>115</sup> Ancak *sumpheron*, bireyin bir eyleminden elde ettiği ya da elde etmeyi umduğu yararlıdır, bu nedenle bu kişinin başkasıyla olan ilifkisinden çok kendisiyle kurduğu ilifkiyi içerir. Bu da iki kavramın hakiki bir karşıtlık oluşturmadığını gösterir. Bu karşıtlığın kurulamaması kavram çiftinin bir tür kar-zarar ilifkisine çevrilmesinin önüne geçer. Yani Thrasymakhos'un  ne s rd ğu

<sup>111</sup> Aristoteles (2014). *Politika*. (s. 14).  ev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi.

<sup>112</sup> Ranci ere, J. (2005) *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe* (s. 20).  ev. Hakkı Hünler. İzmir: Ara-lık Yayınları.

<sup>113</sup> συμφέρων

<sup>114</sup> βλαβερών

<sup>115</sup> A.g.e., s. 21-22.

gibi güçlünün yararı tahakküm altında olanın zararı üstünden kurulamaz.<sup>116</sup> Rancière'in bu kavram çözümlemesi, Platon'un (ve hocasına bu konuda bağlı kalan Aristoteles'in) ortaya *blaberon*'un hiç olmadığı (*blaberon* çıkarmayan bir *sumpheron* ile) bir devlet kurmaya çalıştığına işaret etmektedir. Devletin böyle kar ve zararın dağıtılmasına bağlandığı her yerde adil bir devletin kurulmasının imkânı ortadan kalkar. Bir erdem olarak adalet, çıkarların dengesinin kurulması üzerinden açıklanamaz.<sup>117</sup> Erdem olarak adalet herkesin payına düşeni almasıdır. Bu bağlamda politik adalet de ortak olanın herkese payına düşen kadarının dağıtılması üzerine kurulur çünkü herkesin payına düşen kadarını alması adaletsizlik doğurmaz.

Fakat yine de burada politika üzerine yeterince bir şey söylenmemiştir. Ortak olanın (ortak iyinin/ortak mülkün) neye göre pay edilmesi gerekliliği yeterince açıklanmamıştır. İşte bu probleme Platon ve Aristoteles tarafından getirilen çözüm, tarafların, yani ortak olandan pay alanların, ortak olana sundukları katkıya/değere göre ölçülmesi gerekliliğidir. Rancière'e göre politika felsefesinin kuruluşu burada gerçekleşir, onun kurulabilmesi için tarafların inşa edilmesi gerekmektedir. "Politika, topluluğun 'taraflarının' bir sayımından doğar, ki bu sayım daima bir sahte sayımdır, iki misli bir sayımdır veya yanlış-sayımdır."<sup>118</sup>

Bireylerin topluluğa sundukları katkı/değer üzerinden yapılan ayırmada, Aristoteles şu üçünü saymaktadır; en az sayıda olanın (*oligoi*) zenginliği, en iyi olanın (*aristoi*) erdemi ve halkın (*demos*) özgürlüğü.<sup>119</sup> Tarafların yanlış sayımının yattığı yer işte *demos*'un topluluğa getirdiği bu özgürlükle anlaşılır. Toplulukta köleliğe düşürülemeyecek olan herhangi biri, *demos*'un içinde sayılabilir; yani *demos*'un kendine özgü özelliği köle olamayacak olmak bakımından kazandığı bir özgürlük görünüşüdür. Bunun yanında aslında özgürlük yalnızca *demos*'a ait değildir, topluluğun diğer tarafları da bu özgürlüğe sahiptir, böylece halk (*demos*) olarak adlandırılanlar bu özgürlüğe sahip olanlar arasındaki başka hiçbir değere sahip olmayanlar olarak arta kalmış olanlardır. Diğerleri topluluğa getirdikleri ile kendilerine ilişkin bir özgürlüğe sahiplerken *demos*'un kendine ilişkin bir özgürlüğü yoktur. Böylece *demos* aslında hiçbir kendine özgü vasfı olmayanların kendini

<sup>116</sup> A.g.e., s. 22.

<sup>117</sup> A.g.e., s. 23.

<sup>118</sup> A.g.e., s. 25.

<sup>119</sup> A.g.e., s. 25.

topluluğun bütünü adıyla özdeşleştirilmiştir.<sup>120</sup> Bu özdeşleşme, onun politik bir topluluk olarak var olmasına yol açan şeydir, arta kalanlar olarak bir araya gelişi onun mecliste karar veren topluluk olmasına imkân tanır.

Rancière'in de altını çizdiğine göre Platon *demos* ve *doxa* arasında bir eşdeğerlik kurmuştur. Halk bir görünüştür; hazzı ve acıyı çıkardığı seslerle belirten bir bir-aradalıktır. Bir çokluk olarak bütüne özdeş olandır, bütünü parçası olarak bütün olandır. İşte bu, “bütün olmayan bütün” olarak yanlış-sayımı gözler önüne serer. Yanlış-sayım, *demos*'un hem bütünü hem de bu bütün içindeki vasfı olamayanların adı olmasından kaynaklanır, çokluk ve bütünü eşit oluşunun yanlışlığıdır.

Tarafların sayılması konusunda Rancière'in üzerinde durduğu bir diğer şey *aristoi*'un kim olduğudur. Aristoteles'in *Politika*'sından Rancière'in aktardığı gibi bu pekâlâ *oligoi*'un bir başka adı sayılabilir. “Oligarşik nitelik kolayca aristokratik nitelik yerine geçer, çünkü hemen her yerde varlıklı olanlarla iyi eğitim görmüş yukarı-sınıf eş-boydadır (birdir).”<sup>121</sup>

O halde topluluğun tarafları ikiye indirgenmiştir ve böylece politika her zaman yoksul ve zengin arasındaki mücadeleye dönüştürülmüştür. Bu mücadele politikanın kendisidir. Ancak Rancière şunu özellikle belirtir; “politika yoksullar zenginlere karşı çıktığı için olmaz tam tersine politika yoksulların bir kendilik olarak var olmasına neden olur.”<sup>122</sup> Zenginler ve yoksullar arasındaki mücadele aynı zamanda politikanın varlığı üzerine bir mücadeledir çünkü topluluğun zengin olan tarafının öne sürdüğüne göre pay almayan bir parçadan söz edilemez.<sup>123</sup> Rancière'in *polis* düzeni diyeceği şey tam olarak politikanın olumsuzlanmasıdır. *Polis*'e göre pay almayanlar yoktur yalnızca topluluğun farklı parçaları vardır, böyle bir bakış mücadeleyi/çekişmeyi ortadan kaldırır. Ancak politika her zaman bu çekişmenin adı olacaktır. Öyleyse *polis* düzeni her yerde politik olanı kaldırmaya yönelik bir eylemdir.

Politika, *polis* düzeninin payları dağıtmasının olumsal olmasından kaynaklanır. Onun temeli “bir temelin olmamasıdır”, o toplumsal düzenin asla doğaya dayanamayacak olmasıdır. İşte bu nedenle politikanın ortaya çıkardığı topluluğun bir düzeninin olmayışının giderilmesi için bir yalana ihtiyaç vardır: toplumsal doğa uyduran bir

<sup>120</sup> A.g.e., s. 28.

<sup>121</sup> Aristoteles (2014). *Politika*. (s. 150). Çev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi.

<sup>122</sup> Rancière, J. (2005) *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe* (s. 31). Çev. Hakkı Hünler. İzmir: Ara-lık Yayınları.

<sup>123</sup> A.g.e., s. 34.

yalan, topluluğa *arkhe* veren bir yalan. Politikanın kendisi bu yalana, topluluğa atfedilen *arkhe*'ye bir karşı çıkıştır. Politika *arkhe*'deki yanlış-sayımı gözler önüne sermekle onun yalanını ifşa eder ve bu yolla da onu ortadan kaldırır.

Bu *arkhe, logos*'un hem "ifade etme" hem de "sayılabilir olma" olarak anlaşılmasıdır. Sayılıp sayılmama söze sahip olmada belirlenir; sözün kendisinden uğultu çıkaranlar politik alanda görünüşlerini de yitirirler, çünkü onların uğultusu söz sahibi olana tercüme edilemez, bu nedenle de dilsel bir tartışmanın gerçekleşmesi de beklenemez. Sayılabilir olmayan, *logos* üzerinde hak iddia edip kendini *logos* sahibi olarak öne sürdüğünde bir çelişki yaratır. Buradaki çelişki onun hem görünür olduğu hem de görünür olmadığı dünyalar arasındaki çelişkidir. İşte politika bu dünyalar arası çelişkinin ortaya konulmasıdır. Burada dikkat edilmesi gereken politikanın grupları karşı karşıya getiren bir şey değil, dünyaları karşı karşıya getiren bir eylem olmasıdır.<sup>124</sup>

*Polis*'in yanlış konuşularak çözülemez çünkü böyle bir beklenti konuşmadan önce tarafların belirli olduğunu varsayar. Rancière ast-üst arasındaki ilişkiden hareketle kurulan eşit taraflar olduğu çıkarımını kabul etmez. Buna göre ast, üstün emrini yerine getirdiğinde onun bu emri anladığını söylemek zorunluluğu doğar ve bu anlama hem astın hem de üstün aynı konuşan varlıklar kümesinin ortakları olduğunu gösterir. Bu anlamda ast üstün eşitidir, yani eşitsizliğin kaynağı eşitlik. Sonuç olarak anlamın mantığı, anlamının var olduğu ve bu nedenle tüm konuşanların eşit olduğunu düşünenler ve bunun tersini düşünenler arasındaki bir çatışmaya varmaktadır. Bu çatışma daha ileri bir noktaya taşınmamaktadır, bu nedenle de politika ortak dile ait yerleşik taraflar arasındaki bir iletişim problemine indirgenemez. Politikanın problemi konuşmada sayılan tarafların var mı yoksa yok mu olduklarına ya da buradaki öznelerin konuşuyor mu yoksa uğulduyor mu olduklarına dair bir problemdir. Bu nedenle politik bir argüman her zaman argümanın kendisi ve argümanın bir argüman olarak kabul edilebilir olması üzerine bir tartışmayı barındırır.

Karşılıklı anlama üzerinden yapılan buradaki sorgulamanın hedefi Habermas'ın iletişimsel eylem teorisidir. Söz söyleyen ve bu sözü işitip anlayan arasındaki öznelerarası ilişki politik *logos*'un bir betimlenmesi gibi görünür, bu mantığa göre

<sup>124</sup> Rancière, J. (2018) *Nasıl Bir Zamanda Yaşıyoruz?* Söyleşi: Eric Hazan (s. 53-54). Çev. Murat Erşen. İstanbul: Metis Yayınları.

dilin gerçekleştiği makul ve adil koşulların yalnızca ideal bir durumun öngörülmesi olarak anlaşılrsa dahi politik eylem temin edilemez. Habermas'ın pragmatist dil teorisinin mantığına göre konuşmacı kendi ediminin başarısı için karşılıklı bir anlamının zorunluluğunu kabul etmek zorundadır, yoksa edimsel çelişkiye (*performative contradiction*) düşer, çünkü söz söyleme ediminin gerçekleşmesi için karşıdakinin o sözü anlayabilir olduğunun varsayım olarak en baştan kabul edilmesi gerekir. İktidar ilişkilerinin ise edimsel çelişkiye yol açıyor olması *logos*'un *polis* içindeki adaletsiz dağılımına dayanır. Rancière'in "anlıyor musun?" sorusu üzerine yaptığı vurgu bu sorunun çift anlamlılığı ile *logos*'un bu dağılımına işaret etmesindedir. Bu soru anlaşılması gereken ve anlaması gereken arasına bir çizgi çekerek edimsel çelişkiyi anlaşılmasız kılar, çünkü anlama üzerinden eşitsizliği kurmayı mümkün hale getirir. Anlaşılması gereken burada *logos*'un *aisthesis*<sup>125</sup>'ine sahip olan, anlaması gereken ise onun *heksis*<sup>126</sup>'ine sahip olan olarak ayrılmış olur, yani bir tarafta uzmanlar diğer tarafta itaat etmesi gereken kitle vardır. Buradan yola çıkarak düşünür politik rasyonalizmin asla diyalogun basit bir açıklamasını sunamayacağını ileri sürer. Bunun politik bir eylem olarak gerçekleşmemesinin nedeni böyle kurulmuş bir eşitliğin konuşan varlıklar olarak en baştan konuşmanın taraflarını belirliyor olmasıdır, politik eylem aynı zamanda konuşan tarafların bir taraf olarak kabul edilmesi üzerine bir çekişme yaratması bakımından Habermas'ın iletişim teorisinden ayrılır. Taraflar arası bir çatışma *polis*'te bir yanlışa sebep olmaz, tarafları ortaya çıkaran *polis*'in yanlışıdır. Yanlışın harekete geçirdiği özneler bu yanlışın bir görünüşe-çıkış tarzıdır.

Kendini konuşmanın tarafı olarak kurma bir özneleşme edimidir, yani *logos* üstünde hak iddia eden öznelerin çoğaltılmasıdır. Sayılabilir olmayanlar, özneleşmeyle *polis*'te bir yarılmaya neden olur, o halde politika özneleşme tarzları ile ilgili bir meseledir. Özneleşme "verili bir deneyim alanı içerisinde önceden kimliklendirilebilir olmayan ve bu yüzden de kimliklendirilmesi o deneyim alanının yeniden şekillendirilmesinin bir parçası olan bir beden ve bir söz-söyleme yeterliliğinin bir dizi eylem aracılığıyla üretimi"dir.<sup>127</sup> Rancière için her özneleşme kimiksizleşmedir çünkü *polis* mantığının kişiye atamış olduğu kimlik ile onun bir paya sahip olmayışı arasındaki boşluğu

<sup>125</sup> αἰσθησις: İlkçağ Yunan felsefesinde "algılama" ya da "duyum" anlamında kullanılan terim. (Güçlü, E. Uzun, S. Uzun, Yolsal, 2008, s. 41)

<sup>126</sup> ἕξις: İlkçağ Yunan felsefesinde "yaradılış"; "huy/mizaç"; "eğilim"; "karakter"; "davranışlarımızı biçimlendiren alışkanlıklarımız" gibi anlamlara gelir. (Güçlü ve diğerleri, 2008, s. 662)

<sup>127</sup> Rancière, J. (2005) *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe* (s. 59). Çev. Hakkı Hünler. İzmir: Ara-lık Yayınları.

görünüşe çıkartır. Bu da onun bu kimliği “doğallık” içinde kabullenmesini sekteye uğratar. Bu kimliksizleşme pay sahibi olan ile pay sahibi olmayan arasında ortak olanı dağıtır ve yeniden kurulmasına imkân tanır.

*Polis* bu tarafların kim olduğunu belirleyen, yani görünenin ve görünmeyenin kim olduğunu belirleyen yasa olarak ele alındığında, bu özneleşme, yasanın çelişmesini (görünen ve görünmeyen dünyaların yarattığı çelişkiyi) ortaya çıkardığı ölçüde *polis*'in karşısına konumlandırılır.

Şimdi politika terimini, *polis*'in karşıtı olan son derece belirlenimli bir etkinliğe, yani o duyulur şekillenmeden kopan her ne varsa ona tahsis etmeyi öneriyorum. (...) Politik etkinlik, bir bedeni, ona tahsis edilmiş yerden koparıp uzaklaştıran veya bir yerin akıbetini değiştiren her ne varsa odur. O, görülür hiçbir yeri olmayan şeyi görünür kılar ve bir zamanlar yalnızca uğultu olarak işitilen şeyi söylem olarak anlaşılır kılar.<sup>128</sup>

Fakat politika ve *polis*'in karşı karşıya konulması politikanın *polis*'e temelden bağlı olduğunu unutturmamalıdır. Politikanın tek ilkesi olan eşitlik kendinde politik değildir, onun tek yaptığı *polis* düzeninde kurulmuş olan eşitlik anlayışına karşı bir çekişme yaratarak politikaya gerçeklik kazandırmasıdır.<sup>129</sup> Buradan yola çıkarak Rancière'in politikayı seyrek gerçekleşen bir şey olarak ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Yani ona göre iktidar ilişkileri üzerinden her şeyin politik olduğunu söylemek onun için anlamlı olmayacaktır. Michel Foucault'nun ifşa ettiği iktidar ilişkileri, Rancière için her ne kadar önemli olarak belirtilse de bunların politik olduğu reddedilmelidir, çünkü bu ilişkiler yalnızca *polis* düzeninin ne kadar yaygın olduğunu gösterir, iktidar ilişkilerinin kendinde politika olduğunu söylemek yanlış olacaktır.<sup>130</sup> Yalnızca *polis* mantığı ile eşitlik mantığının karşı karşıya geldiği yerde politika gerçekleşir;

Bir grev, daha büyük bir paydan ziyade reformlar istediğinde ya da ücretlerin yetersizliğinden ziyade otorite ilişkilerine saldırdığında politik değildir. İşyerini toplulukla bağıntısı içerisinde belirleyen ilişkileri yeniden şekillendirdiğinde ise politiktir. Hanenin içi, içerisinde iktidar ilişkilerinin iş başında olduğunu gösteren yalın bir olgudan ötürü değil, fakat topluluk içinde

<sup>128</sup> A.g.e., s. 52-53.

<sup>129</sup> A.g.e., s. 55.

<sup>130</sup> A.g.e., s. 55.

kadınların yeterliği üzerine bir çekişmede argüman konusu olmasından ötürü politik alana dönüştürülmüştür.<sup>131</sup>

*Polis* ve politikanın karşı karşıya gelişi bitimsizdir, eşitlik sürekli olarak politika tarafından doğrulanır, *polis* ise her yerde bu doğrulanışı engellemeye çalışır. Fakat Rancière *polis*'in sürekli olarak ortaya çıkardığı bu yanlısın sürdürülebilir bir şeye dönüştürülebileceğini söyler. Bu bir uzlaşma aracılığıyla değil, özneleşme mekanizmaları yoluyla gerçekleşir. Politik özneleşme, kimliklerin dağıtıldığı deneyim alanını sürekli olarak yeniden tanımladıkça eşitliğin yeni bir biçimi sunulur ve eşitlik biçimleri daha ileride açığa çıkabilecek eşitlik alanları için yer açar.

### 3.3. Politika Felsefesinin Üç Yöntemi

Rancière için politika felsefesi, felsefenin bir alt-dalı ya da politikanın kendisini inceleyen bir tür uğraş değildir. Ona göre bu terim politikanın bir temelden yoksunluğunu göstermektedir. Düşünürün yaptığı tanıma göre; politika, payların dağılımını bozması, toplumdaki tarafların belirlenmesi ile var olur. Politika felsefesi ise bu temeli olmayan politikaya alternatif olarak topluluğa, onun kendisine ya da yasaya dayanan bir öz atfederek ortaya çıkar.

Politika her zaman, *polis* mantığı ve eşitlik mantığı arasındaki boşlukta işlerlik kazanır. Ancak Platon politika felsefesini bu boşluğu tamamen ortadan kaldırarak kurmaktadır. Ona göre; bir topluluğun ilkesinin cisimleşmediği bir politika hakiki bir politika değildir. Platon tanrısal bir modelin harekete geçirilerek adaletin sağlanacağını ve bunun da demokrasinin retorikçilerinin sahtekarlığını ortadan kaldıracığını söyler. “*Kosmos*’un şehrin ruhunu hizaya sokmaya mahsus oranı olarak geometrik eşitlik, aritmetik eşitliğe –yani daha çoğun ya da daha azın saltanatına- indirgenmiş demokratik eşitliğe karşı çıkar.”<sup>132</sup> Sonuçta Platon için herhangi birinin yönetimi olarak ortaya çıkan demokrasi, tanrısal yönetimin tersine dönmüş, alt-üst olmuş halidir.<sup>133</sup> Yukarıda da değinildiği gibi Rancière, *demos*’un topluluğun bir parçası olarak topluluğun bütününe eşit olmasının yarattığı çelişkiyi, politikayı ortaya çıkaran çelişki olarak tanımlar, o halde Platon buradaki çelişkiyi ortadan kaldırmaya çalışarak aslında politikanın kendisini ortadan kaldırmaktadır. Onun yaptığı Rancière’in

<sup>131</sup> A.g.e., s. 56.

<sup>132</sup> A.g.e., s. 95.

<sup>133</sup> Rancière, J. (2010) *Chronicles of Consensual Times* (s. 123). Çev. Steven Corcoran. London: Continuum.

deyimiyle “politikayı eleyerek politikayı gerçekleştirmek, politikanın ‘yerine’ felsefeyi gerçekleştirerek politikayı gerçekleştirmektir.”<sup>134</sup> Buradan hareketle Rancière, politika felsefesinin amacını politika ile *polis* arasındaki farklılığı ortadan kaldırmak ve payların dağıtımını *polis* ilkesiyle özdeşleştirmek olarak belirler. Platon’a göre *polis*’in ilkesi birbirinin yerine geçecek demokrasi, oligarşi, tiranlık vb. yönetim biçimlerinin bir formu değildir. Onun için bir “*politeia*<sup>135</sup>” bir de çoğulu olarak “*politeiai*<sup>136</sup>” vardır, toplumdaki kötülüğün kaynağı bu birbirinin yerine geçen uyumsuzluk yönetimlerinin çokluğudur. Aristoteles’te *politeia* topluluğun iyi hali, demokrasi de bunun bozulmuş hali olarak ifade edilir. *Politeia* topluluğun ve onun tüm tezahürlerinin tek bir ilkeye dayanması, topluluğun kendi özüne dayanan ve onun *telos*’unu ifade eden bir rejimdir. Yani o, politika ve *polis*’in tamamen özdeşleştirilmiş halidir. Politika ve *polis*’in özdeşleştirilmesinde politikanın ortadan kaldırılmasıyla bu özdeşliğin kurulmasına yaklaşıldığı ölçüde *polis* de politikanın bu kurgusuna yaklaştırılmaktadır. Ancak Rancière’in filozofların politikası adını verdiği politika felsefesi, *polis*’in bir doğallaştırılması olarak anlaşılmalıdır, o daha çok bu doğallık, yani tanrıların yönetim modelinin doğallığı, artık kaybolduğu için ortaya çıkar. Bu ortaya çıkış demokrasinin yarattığı hiçbir paya sahip olmayanlar çelişkisinin çözülmesine odaklanır.

O halde politika felsefesi hiçbir paya sahip olmayanlar parçasının yarattığı bu çelişkili durumu politikanın aleyhine çözmeye çalışmasıyla anlam kazanmaktadır. Rancière hiçbir paya sahip olmayanlar konusundaki bu çözüm yollarına göre politika felsefesini üçe ayırır, bunlar; *arkhi-politika*, *para-politika*, *meta-politika*’dır.

*Arkhi-politika*; Platon’un, demokrasinin paradoksuna karşı hiçbir artık oluşturmayan, toplumu bir *arkhe* temelinde şekillendiren bir tür felsefeyi politikanın yerine geçirmesiyle anlamını bulur. Platon’un çözümünün *arkhe*’si bir tür doğaya dayanır, ancak bu doğa yalandır. Hatta inanılması bile gerekmeyen yalnızca kabullenilmesi gereken bir masaldır. Buradaki inanç masalın hakikatini gerçekleştiren şeydir. Platon, zanaatçılardan ruhlarına demir katıldığına gerçekten inanmalarını talep etmez; kollarını, gözlerini ve akıllarını buna uygun olarak kullanmaları yeterlidir. Böylece onların uygunluğuna dair yalan, içinde buldukları koşulların gerçekliğine uygun

<sup>134</sup> Rancière, J. (2005) *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe* (s. 95). Çev. Hakkı Hünler. İzmir: Ara-lık Yayınları.

<sup>135</sup> πολιτεία

<sup>136</sup> πολιτεiai



olduğu için inanmaktan fazlasını yapmış olurlar.<sup>137</sup> Zanaatçıların Fenike masalına uygun olarak buldukları yere göre eylemesi, uzlaşmayı mümkün kılan şeydir. Bu uzlaşma yoluyla tahakküm sürdürülür. Böylece Platon bunun gerekli bir yalan olduğunu ileri sürer. Bu yalan sayesinde o toplumu artıksız bir şekilde kurmanın mümkün olacağını söylemektedir.<sup>138</sup> Burada bahsedilen *Devlet*'in üçüncü kitabında geçen üç maden hikâyesidir, bu hikâye Platon tarafından oluşturulmuş değildir ancak düşünürün bu hikâye üstünden kurmuş olduğu toplumsal yapı politik felsefesinin neden *arkhi-politika* olarak belirlenmesi gerektiğini bize gösterir. Fenike masalına göre Sokrates Devlet'te şöyle söyler;

Bu toplumun birer parçası olan sizler, diyeceğim, birbirinizin kardeşisiniz. Ama sizi yaratan Tanrı, aranızdan önder olarak yarattıklarının mayasına altın katmıştır. Onlar bunun için baş tacı olurlar. Yardımcı olarak yarattıklarının mayasına gümüş, çiftçiler ve öbür işçilerin mayasına da demir ve tunç katmıştır.<sup>139</sup>

Rancièr'e göre Platon burada çapraz bir bağ kurmaktadır, ruhunun mayası altından olanlar maldan mülkten uzak olmalı, ruhlarındaki altınla yetinmelidir. Onların zenginliğin ayartmalarından korunmaları gerekmektedir, bu sayede ruhları tunç ve demirden olan işçilerden zenginleşenler de bu zenginliği iktidara dönüştüremezler.<sup>140</sup> Onların topluluğa dahil olmaları topluluk işlerinden uzak durmalarıyla mümkün olur. Topluluğun bu şekilde işlevlerine göre bölünmesi *demos*'un tamamen ortadan kaldırılmasına neden olarak onun paradoksuna bir çözüm getirir. Artık topluluğun bu kısmı özgürlüğü ile değil, kendine ait erdemi ile var olur; yani kendi işine gücüne bakmanın erdemi olarak anlaşılabilir olan *sôphrosunê*<sup>141</sup>. Bu erdem işçiyi olduğu yere yerleştirme ve topluluk işlerine karışmasını önlemeye yönelik bir erdemdir, buna göre en iyi kunduracı en iyi ayakkabıyı yapan kunduracı değil, ayakkabı yapmaktan başka hiçbir şeye karışmayan kunduracıdır.<sup>142</sup> Bu yolla Platon “boş zaman” probleminde de bir çözüm sunmaktadır. Burada bahsedilen zaman bir iş yapma

<sup>137</sup> Rancièr, J. (2016) *The Method of Equality: Politics and Poetics*, içinde *Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity* (s. 137). Ed. Katia Genel, Jean-Philippe Deranty. New York: Columbia University Press.

<sup>138</sup> Platon (2000). *Devlet*. (414c). Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

<sup>139</sup> A.g.e., 415a.

<sup>140</sup> Rancièr, J. (2013) *Filozof ve Yoksulları* (s. 39). Çev. Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul: Metis Yayınları.

<sup>141</sup> σωφροσύνη

<sup>142</sup> A.g.e., s. 42.

zorunluluğundan arta kalan zamandır, böyle bir zamanın varlığı işçinin topluluk işlerinde söz söylemesine imkân tanır. Platon açısından ise bu kabul edilemezdir. Rancière'in belirttiği üzere buradaki zaman problemi yalnızca Platon'a ait değildir, örneğin, Ksenophanes'e göre şehrin yönetimi üzerine söz söylemesi en uygun kişi "en az boş zaman yokluğuna" sahip olan kişidir. Ksenophanes'e göre zanaatçıların çalışmaktan ve aile işlerinden kalan pek zamanı yoktur ancak köylüler açık havada ve ayakta çalıştıkları için onların zamanı kalır. Bu nedenle köylüler yönetim konusunda zanaatçılara göre daha çok tercih edilir. En az boş zaman yokluğuna sahip olmak üzerinden Aristoteles de zanaatçıları dışarıda bırakır, ancak o bu sonuca tam tersi istikametten ulaşır. Zanaatçılar çok fazla boş zamana sahip oldukları için yönetim işlerine gereğinden fazla söz hakkına sahip olurlar, fakat köylüler meclisten uzak tarlalarda çalıştıkları için oraya gelip söz söyleyecek zamanları yoktur, bu nedenle onların demokrasisi en az kötü demokrasi olacaktır.<sup>143</sup>

Platon, felsefesini topluluk doğası üzerinden kurarak *Devlet*'te bu "en az boş zaman yokluğuna sahip olma" problemini temelinden ortadan kaldırmıştır çünkü burada herkesin zaten işlevlerine göre ayrılmış ve uygun pozisyonlarına yerleştirilmiş olması "boş zaman"ın bir problem olarak ortaya çıkmasının önüne geçer. Zanaatçı/işçi kendi üstüne düşen görevi yerine getirmekle ve bunun dışında hiçbir şey yapmamakla zaten bir yurttaş olarak topluluğa aittir ve bu nedenle onların topluluğa ait oluşu meclise gelip söz söylemeleri üzerinden ölçülmez. Platon'un devletinde böylece boş zaman kavramı anlamlı olmayacaktır, böyle bir devlette bütün uzam ve zaman tamı tamına doludur.<sup>144</sup> Bu devletin yurttaşı doğası neyse tam olarak o olan yurttaştır, bu nedenle doğasına uygun yurttaşların oluşturduğu bu toplulukta hiçbir arta kalan olmayacaktır.

Ancak Rancière şu uyarıyı yapmaktadır; bu devlet yalnızca filozofun bir tür ütopyası olarak anlaşılmalıdır. Eğer yalnızca böyle anlaşılırsa buradan doğan politika felsefesi geleneği anlaşılabilir. Burada öne sürülen demokrasi ve cumhuriyetin karşı karşıya olduğu, bireylerin *ethos*'unun her zaman yasaya uygun oluşunu sağlayan eğitimidir ve bu eğitim yoluyla da bütünlüğün bir bedeninin parçaları olarak kuruluşudur. Rancière'e göre çağdaş cumhuriyetçi okul sistemi ve onun evrenselci terbiyesi bu *arkhi-politika*'nın bir devamı olarak anlaşılmalıdır.

<sup>143</sup> A.g.e., s. 25-26.

<sup>144</sup> Rancière, J. (2005) *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe* (s. 100). Çev. Hakkı Hünler. İzmir: Ara-lık Yayınları.

Politikanın tamamen ortadan kaldırılışı olan *arkhi-politika*'nın çözüm olarak sunduğu erdem, yani *sôphrosunê*, aslında iyi olanın daha az iyi olan üzerindeki tahakkümüdür. Altından ruhlara sahip olanlar şerefin ve iktidarın soylu ayrıcalıklarına sahipken, işçi birikimin ve zenginliğin utanılası ayrıcalığına mahkûm edilmiştir, onların erdemi her zaman oldukları yerde kalmaları ve düzene boyun eğmeleridir. Filozofun soylu erdemi ise şehrin yönetimi ona verilmesine rağmen bunu arzulamıyor oluşudur. İktidarı istemeyen kişi onu en çok hak edendir. Ancak felsefenin “adı güzel, görünüşü güzel köşkü”ne herkes layık değildir.<sup>145</sup> Tezgâhları başında bedenleri bozulmuş olanlar bu köşke kabul edilemez. Şöyle söyler Ranciére;

Bu ‘kaybeden kazanır’ oyununda en kesin kaybeden, hakkında ‘zincirlerinden başka kaybedecek şeyi yok’ denilendir daima. Değişimden yalnızca kazançlı çıkıyorsa, değişim istemesinin ardındaki saik yalnızca kazanç sevdası olabilir. İsteddiği kadar parayı pulu hor gördüğünü söylesin.<sup>146</sup>

Sonuç olarak *arkhi-politika* yalnızca özgürlüğü üstünden tanımlanan *demos*’a yine özgürlük kadar boş olan bir erdem getirerek yani boyun eğmenin erdeminin getirerek, çelişkiyi politikanın tamamen ortadan kaldırılması pahasına çözmektedir.

Aristoteles’in *para-politika*’sı ise politikayı ortadan kaldırma yoluyla bir çözüme gitmez, düşünürün politika felsefesi politikanın hareket noktası olan eşitlik ile girdiği çekişme ile ortaya çıkar. Ona göre herkesin doğasına göre eşit olduğu toplumdaki yönetim en iyi yönetim değildir, iyi yönetim her zaman en erdemli olanın yönetmesi anlamını taşır. Eşitlik, “en iyi olanın daha az iyi olandan iyi olması” gibi bir totolojiyi bile geçersiz kılmaktadır. Ancak eşitlik anlayışı bir kere ortaya çıktığı zaman, adil olanın bu iyilik totolojisine göre belirlenişi de tamamen yitirilir. Artık adil olan iyi olanla eşanlı olarak anlaşılabilir.<sup>147</sup> Ancak politika yalnızca eşitler var olduğu ve yönetme hareketi onların üzerine uygulandığı için vardır, politikayı, yönetme biçimlerinden ayıran budur çünkü diğerlerinde her zaman üst olanın ast olanı yönetimi vardır. Politikanın anlamı bu durumda eşit yönetme ve yönetilme yeterliliğidir.

Platon’un şehri politik değildir. Fakat politik olmayan bir şehir, şehir de değildir. Platon, ailenin yönetim tarzını şehre zorla dayatan tuhaf bir ucube

<sup>145</sup> Platon (2000). *Devlet*. (495c). Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

<sup>146</sup> Ranciére, J. (2013) *Filozof ve Yoksulları* (s. 55). Çev. Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul: Metis Yayınları.

<sup>147</sup> Ranciére, J. (2005) *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe* (s. 104). Çev. Hakkı Hünler. İzmir: Ara-lık Yayınları.

yaratır. Platon'un bunu yapmak için aileyi eleme gereği duyması tam bir mantıksal paradokstur: biri ile öteki arasındaki farkı elemek, onların her ikisini de elemek anlamına gelir. Tek şehir politik şehirdir ve politika eşitlikçi olumsallıkla başlar.<sup>148</sup>

Bu nedenle Aristoteles Rancière'in *para-politika* olarak adlandırdığı politika felsefesinde iki mantığı uzlaştırmaya çalışır; “en yüksek iyi en iyinin yönetimidir mantığı ve öteki, eşitlik çerçevesinde en yüksek iyi eşitliktir mantığı.”<sup>149</sup> Aristoteles bir düzenin yerine yeni bir şey getirmez, düzenlerin örtüştürülmesi üzerine çalışır. Onun politika felsefesi yönetim üzerine bir çatışma üstüne kurulur böylece politikanın ortaya çıkmasını sağlayan *demos*, artık bir iktidar çatışmasının tarafı olarak belirlenmiştir. İki mantık arasındaki çatışma, iktidarın fethedilmesi üzerine mücadele olduğunda pratik bir çatışma haline gelir. Bu politikanın *polis*'leştirilmiş bir halidir. Böylesi bir politikada sürekli olarak düzenler birbirinin yerini alır; tiranlık oligarkların ve halkın isyanını körükler, oligarşi halkın yararını dışarıda bıraktığında ayaklanmaya neden olur. Eğer halkın yararını gözetirse “*politeia*”ya yaklaşmış olur yani kendi yasasına –yalnız oligarkların çıkarının korunması- ters düşmekle yasa hakimiyetine, ideal bölüşüm rejimine yaklaşmış olur. Aynı şekilde en iyi demokrasi de köylü demokrasidir, yukarıda da değinildiği gibi toplum işlerine karışmaya vakti olmayan köylü, egemen adını taşımasına rağmen, yönetimi doğuştan soylulara bırakır ve böylece *politeia*'ya yaklaşmış olur.

Platon'un *arkhi-politika*'sının etkisinin sürmesi gibi Aristoteles'in *para-politika*'sı da modern dönemde etkilerini sürdürmektedir, özellikle toplumsal sözleşme çevresinde *para-politik* yapı modern şekline kavuşmuştur. Hobbes Aristoteles'in akıl yürütmesini, yani topluluğun taraflarının çatışmasını bireyler düzeyine, yönetim teorisini de iktidarın kökeni üzerine bir teoriye kaydırmıştır.<sup>150</sup> Hobbes bunu yaparak iktidar çatışmasının tarafları olarak kendine yer bulamayan “hiçbir paya sahip olmayanlar” parçasını ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Bu hamleyle artık tarafların birbiri üzerindeki tahakkümü de kaldırılmış gibidir, artık bir tarafta devlet iktidarı diğer tarafta da bireyler vardır.

<sup>148</sup> A.g.e., s. 105.

<sup>149</sup> A.g.e., s. 105.

<sup>150</sup> A.g.e., s. 112.

Rancière'in belirttiğine göre modern *para-politika* "bireyselliğin" icat edilişiyle başlar, bu yolla taraflar arası kavga mutlak egemen güç adına dışlanır. Bu arada *demos* da bireylere ayrıştırılmış olarak etkililiğini kaybetmiştir ve bu da politikanın "herkesin herkesle savaşı" mantığı çerçevesinde ortadan kaldırılmasına neden olur. Ayrıca modern politika felsefesi "hak" kavramını işin içine dahil etmiş ve bu kavramı klasik politika felsefesindeki "doğru" kavramının yerine geçirmiştir. Modernlerdeki öznel haklar sivil ve politik toplumun örgütleyici bir ilkesidir. Aristoteles'in düşüncesinde toplumun parçaları arasındaki ilişkiyi belirleyen ve adil olana göre düzenlenmiş nesnel yasanın yerine öznel haklar geçirilmiştir. Fakat hem antik politika felsefesindeki doğru hem de modern politika felsefesindeki hak, politikanın bir yanlıştan doğuşundan ve bu yanlışa karşı geliştirdiği doğrudan farklıdır. Modern *para-politika*'nın yarattığı aslında yalnızca başka bir yanlıştan yapıdır. Bu yanlıştan klasik *para-politika*'dan daha derin bir çelişkiyi görünür kılmaya başlar. Herkesin herkesle savaşı miti, herkesin birbiri ile mutlak eşitliğini ilan eder, artık birinin ya da bir grubun başkası üzerinde tahakküm kurması için hiçbir gerekçe kalmamıştır. Bir toplumsal düzen olarak ortaya konulan şey aynı zamanda eşitliğe dayandığı için kendi kendisinin yıkımını da mümkün kılar. Ayrıca topluluğun bu şekilde kavramsallaştırılan bireylere ayrılışı *demos*'un bütün ve parça oluşundaki çelişkiden daha derin bir çelişki yaratır çünkü artık *demos*'un kendisindeki boşluk bireyin kendisi ile arasındaki boşlukta temellenir, birey hem insan (*homme*) hem de bir yurttaştır (*citoyen*) ve bu ikisi arasındaki mesafe bu boşluğu daha da derinleştirir. Birey artık yalnızca politik bir hayvan olarak anlaşıldığında kendi tamlığı içinde sayılmamış olacaktır, onun sayılması yurttaş olarak gösterdiği tepkilerin de sayılıyor olmasına dayanacaktır. İnsan ve yurttaşın bu ayrılışıyla egemen halk aynı zamanda bu egemenliğin yadsınışıyla yan yana durur. Artık halk hem *demos* hem de cahil kitle/ayaktakımı olarak görünüşe çıkar.<sup>151</sup> Yani bireyin, insan ve yurttaş olarak ayrılmasıyla ortaya çıkan boşluk, biri diğerinin sayılmayışını açığa vurduğu için çekişmenin politik sahneye taşınmasına aracılık eder.

Sonuç olarak modern halkın kendisi ile arasındaki bu yeni tür boşluk, *arkhi-politika*'nın politik çekişme sahnesinde gerçekleştirilmesinin yolunu açmış olur. Bu gerçekleştirme "terör"dür.<sup>152</sup> Terör'ün *arkhi-politika* ile yakınlığı, onun topluluk *arkhe*'sini modern *para-politika* çerçevesinde gerçekleştirmeye çalışmasından gelir.

<sup>151</sup> A.g.e., s. 116.

<sup>152</sup> A.g.e., s. 116.

Bireylerin haklarının tamamen devlete bağlanmasıyla insanın sefilliğinin kesiştiği nokta, bir başka ifadeyle halkın hem egemen olması hem de halk olarak insanlıktan çıkmış durumda olması, sınıfların çatışmasını doğurur. Üçüncü politika felsefesi bu çatışma ortamında şekillenir. Rancière politika felsefesinin bu üçüncü “arketipi”ni *meta-politika* olarak adlandırır.

*Arkhi-politika* tanrısal oran olarak görünüşe çıkan şeyi demokrasinin paradoksunun yerine koyarak bir çözüm üretmeye çalışmış bunu da politik bir yalana başvurarak yapmıştı. *Meta-politika* ise bu yalanın yerine politikanın hakikatinin tümünden yalan olduğu hakikatini ortaya koymaktadır. Politikanın sahteliğinin gerçekliği *meta-politika* tarafından; “toplumsal-olan, toplumsal-sorunlar, toplumsal sınıflar ve gerçek toplum hareketi” olarak adlandırılır.<sup>153</sup> Ancak bu “toplumsal”, politikanın yerine geçirilmez, o artık ondan fazlasını, daha ötesini ifade eder.

*Meta-politika* politikanın sahteliği üzerine söylemdir; bu söylem her politik çekişme gösterimini onun kendi hakikati hakkındaki bilgisizliğini kanıtlamak için yarıp parçalar ve bunu da her seferinde adlar ile şeyler arasındaki boşluğa dikkat çekerek yapar: halka, insana ve yurttaşlar topluluğuna ilişkin belli bir *logos*’un dile getirilişi ile bunun ürünü olan say(ı)ım/saygınlık (*compte/account*) arasındaki boşluktur bu, bizzat kurucu bir yalanla özdeş temel bir adaletsizliği açığa vuran boşluktur bu.<sup>154</sup>

Rancière *meta-politika*’nın şekillenişini Marx’a dayandırır, ona göre Rousseau’daki yurttaş egemenliği ve Hobbes’taki herkesin herkesle savaşı arasındaki boşluk Marx’ta farklı bir ifade kazanmıştır. Artık insanın yurttaş olarak politik katılımı yalnızca mülkiyet sahibinin çıkarlarını korumanın bir yolu olarak anlaşılmaktadır. Yani payların paylaşılmasının bu politik yalanın arkasında gizlendiği ifşa edilmektedir. Fakat *meta-politika*’nın öne sürdüğü toplumsal-olan da bir boşluğa yol açar. Politik yurttaşlığın üreten insan lehine bir gerçeklik kazanması için gereken sınıf mücadelesindeki “sınıf” kavramının çift anlamlılığı bu boşluğa neden olur. Sınıf, *polis* çerçevesinde, etkinliklerine göre bir araya gelmiş insanların adıdır:

Politik anlamdaysa, bir sınıf bütünüyle bambaşka bir şeydir: bir davalaşma failidir, sayılmayanları saymanın bir adıdır, tüm toplumsal grupların gerçekliği

<sup>153</sup> A.g.e., s. 117.

<sup>154</sup> A.g.e., s. 118.

üzerine zorla dayatılan bir özneleşme tarzıdır. Atina *demos*'u ya da 'burjuva', Blanqui'nin kendini saflarında saydığı proletarya bu türden sınıflardır, yani toplumsal türlerin sınıflandırılmasını engelleyen, kendilerinininkiyle aynı adı taşıyan 'sınıfların' tasnifini bozan kuvvetlerdir.<sup>155</sup>

Marx modern politikada insanın egemenliği üzerinden anlamını kaybeden sınıf kavramını politik çekişme içinde tanımlayarak yeniden işin içine dahil etmiştir. Marx'ın proletaryası sınıf kavramının ilk anlamını, yani etkinliklerine göre bir araya gelmiş grup olma anlamını yadsıdığı ölçüde kendi anlamını kazanır. "Proleter böylelikle işçinin olumsuzlanmasından başka bir şey değildir. Tam olarak ne kadar anti-işçiye o kadar anti-ideologdur."<sup>156</sup> Proletarya artık yalnızca hiçbir paya sahip olmayanların özneleşmesinin adıdır. Burada Marx'ın yaptığı politik bir kategorinin -sınıfın- politikanın sahteliğinin gösterilmesi için kullanılmasıdır. Onun politika felsefesi bir yandan politikanın sahteliğinin gerçekliğini öne sürerek Platon'un "hakiki" politika radikalizmine bir paralellik sunarken, diğer yandan her politikanın sahteliğinin ve dolayısıyla her şeyin sahteliğinin öne sürülmesiyle politik nihilizme yaklaşmaktadır. Sınıf kavramı bu ikisi arasında kararsız bir şekilde kalmıştır. Kavramın bu ikilik arasında salınması şundan kaynaklanır; bir yanda sınıf, politik toplumsal bir kuvvet olarak politikanın yanılmasıyla çökmesini sağlayacak bir gruplaşmadır; diğer yandan ise "sınıf olmayan bir sınıf" olarak tanımlandığında tüm toplumsal pozitif gruplaşmaların tümünden yanlışlığını gösteren devrimci edimin failidir. Bu iki uç Rancière tarafından politika-altı (*infrapolitic*) ve politika-aşırı (*ultrapolitic*) olarak tanımlanır; hem politik sınıfların toplumsal cisimleşmesi olarak politika-altı, hem de sınıf-olmayan-sınıf olarak politika-aşırı. Bu iki ucun eş sesliliği tek bir terörist figüründe bir araya gelmesindedir.<sup>157</sup>

*Meta-politika*'nın ortaya çıkardığı sahteliğin hakikati için Marx, ideoloji kelimesini icat etmiştir. İdeoloji yalnızca yanılmayı karşılamak için üretilmiş yeni bir ad değil "sahte-olanın hakikati olarak hakiki-olanın" adıdır.<sup>158</sup> İdeoloji, kelimeler ve şeyler arasındaki boşluğu belirtir. Bu sahteliğin hakikatinin keşfiyle Marx hakikat ve politika arasında yeni bir ilişki kurmuş olur. Artık kelimeler ve şeyler arasındaki boşluk

<sup>155</sup> A.g.e., s. 119-120.

<sup>156</sup> Rancière, J. (2013) *Filozof ve Yoksulları* (s. 106). Çev. Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul: Metis Yayınları.

<sup>157</sup> Rancière, J. (2005) *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe* (s. 121). Çev. Hakkı Hünler. İzmir: Ara-lık Yayınları.

<sup>158</sup> A.g.e., s. 121.

politikanın sahteliğine dönüştürülebilir olduğu için “şeylerin” her zaman politikadan kaynaklanıyor olduğunu ilan eden bu düşünce politikayı iptal etmektedir. Çünkü yukarıda da belirtildiği üzere Rancière için her şeyin politika olduğunun söylenmesi yalnızca *polis*’in yaygınlığı üstüne bir söylemdir, politikanın ortaya çıkışı ise seyrek. Rancière’in *Politika Üzerine On Tez*’ini<sup>159</sup> sekizinci tezindeki belirlemesine göre politik gösteri her zaman bir ana aittir ve öznelere de her zaman kayboluşun eşliğindedir. *Polis* düzeni her zamanda ve her yerdedir ancak bu zorunlu olarak negatif anlamda anlaşılmaz çünkü *polis* düzeninin bir rahatsız edilişi olarak politika bu sayede; eşitlik mantığı ile *polis* mantığının karşılaştığı yerlerde ortaya çıkar. Yani o Foucault’nun politika ve iktidarı eşitleyen mantığının karşısına şunu çıkarır; “eğer politika değilse –ki bu çok seyrek- her şey *polistir*.”<sup>160</sup> Bu nedenle *meta-politika* da farklı bir şekilde politikanın sonunu ilan etmiştir. Her şeyin politik olarak bir araya getirilişi, politikayı kuran yanlısın bir eleştiriye indirgenmesi yoluyla politika yok edilmiştir.

### 3.4. Politikanın Sonu

Diğer yandan devlet Marksizminin yıkılması sonucunda “politikanın sonu”nun ilanı Rancière’e göre aslında *meta-politika*’nın bir başka yüzü, onun kapitalist biçimidir.<sup>161</sup> Politikanın hakikatının sahteliğinin nihai olumlanmasıdır. Bu politikanın sonu söylemi aslında politika ve modern demokratik toplumlar arasındaki ilişkiden kaynaklanır. Bu söylem halk ile egemen halk arasındaki farklı yorumlamaların devrinin kapanması ile ortaya çıkmıştır. Halk ve egemen halk arasındaki boşluk üzerine düşünmenin Rancière’e göre iki ana yolu vardır.<sup>162</sup> Birincisi *meta-politika*’nın yoludur, yani halkın egemenliğine dayanan kurumların aslında birer biçimsel demokrasi olarak tanımlanmasıdır. Bu biçim “gerçek halk topluluğuna” ait olacak iktidarın karşısına

<sup>159</sup> Rancière, J. (2001). Ten Theses on Politics, içinde *Theory & Event* 5(3). (s. 1-16) doi:10.1353/tae.2001.0028.

<sup>160</sup> Viriasova, I. (2011) Politics and the Political: Correlation and the Question of the Unpolitical, içinde *Peninsula: a Journal of Relational Politics Vol 1 No 1 (2011): Situating Theory*. <https://journals.uvic.ca/index.php/peninsula/article/view/687> (Erişim tarihi: 12.06.2020)

<sup>161</sup> “Şahit olduğumuz yalnızca Soğuk Savaş’ın sonu ya da savaş sonrası tarihin belli bir döneminin kapanışı değil, tarihin sonudur. Öyle ki; bu insanlığın ideolojik evriminin son noktası ve insan yönetimi olarak Batı liberal demokrasisinin evrenselleşmesidir. (...) uzun vadede bunun maddi dünyayı yönetecek ideal olduğuna inanmak için güçlü nedenler vardır.” Krş. Fukuyama, F. (1989) *The End of History?*, içinde *The National Interest* No.16 (s. 3-18) [www.jstor.org/stable/24027184](http://www.jstor.org/stable/24027184) (Erişim tarihi: 21.06.2020)

<sup>162</sup> Rancière, J. (2005) *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe* (s. 123). Çev. Hakkı Hünler. İzmir: Ara-lık Yayınları.



konumlandırılır. Bir yanda yasal ve politik temsilin halkı vardır diğer yanda ise işçi hareketinin “politik sahteliği” yok edecek olan emekçi halkı vardır. Bu *meta-politik* yorumun dışında Rancière’in önerdiği diğer yorum politikanın yorumudur. Politika için halkın, egemen halk ve emekçi halk olarak bölünüşü aslında politikanın ortaya çıkmasını sağlayan çelişkiyi kuran şeydir. Politika açısından bakıldığında *meta-politika*’nın yalnızca biçimler olarak gördüğü yasa kitapları ya da İnsan Hakları Bildirgesi gibi şeyler gerçekliği gizlemek için uydurulan maskeler, biçimler değildir. Bunlar halkın görünüşe çıkışında ortak deneyim alanına kazanmış asgari eşitlik koşullarıdır.<sup>163</sup> O halde politika açısından önemli olan, bu eşitlik ile eşitliği yalanlayan şeyler arasındaki farkı ortaya çıkarmak değil, bu eşitliğin maddi alanını genişletmektir. *Meta-politika*’nın ileri sürdüğü gibi bir yanda egemen halk bir yanda emekçi halk var değildir, burada kurulan ikilik bir yanda halkın erkinin ileri sürüldüğü bir yer ile bu erkin geçersiz olduğu yer arasındaki ikiliktir. Bu erkin geçersizliğini sağlamak için yapılması gereken onun geçersiz olduğu söylenen yerin yeniden bir inşasını gerçekleştirmektir. *Siyasalın Kıyısında*’da Rancière, Hannah Arendt’in “*vita activa*” kavramına gönderme yaparak “*vita democratica*” adını vereceği bir kavramla emekçilerin özgürleşmesi fikri ve pratiğinin bir incelemesini sunmaya çalışır. Emekçilerin bu demokrasi çalışmalarına göre onların her özgürleşme pratiği eşitliğin doğrulanması anlamına gelmektedir. Eşitsizliği her zaman her yerde kanıtlayan toplumsal eleştiri biliminin tersine işçinin pratiği eşitlik deneyimlerini gün yüzüne çıkarır. Emekçilerin grevlerine ve politik çatışmalarına belli birtakım broşürler, gazeteler eşlik etmektedir ve bunlarda belli birtakım mantıksal akıl yürütme benimsenir.<sup>164</sup> Bu akıl yürütmeye göre her sonucun/tasımın bir büyük öncülü, bir de küçük öncülü vardır; büyük öncül yasanın dediğidir, küçük öncül ise bu yasayla çelişen olgulardır. Rancière’in verdiği örneğe göre 1830’da yürürlüğe giren “*La Charte*” adı verilen yasanın giriş bölümünde tüm Fransızların eşit olduğu söylenmesine rağmen bir işverenin veya yasa temsilcisinin tüm Fransızların eşit olduğunu söyleyen yasayla çelişkili bir şey söylemesi ya da yapması küçük öncül olarak anlaşılabilir. Buradaki çelişkinin kaldırılması için büyük öncülün bir yanılısama olduğunun kabul edilmesi gerektiği fikrine Rancière karşı çıkmaktadır. İşçilerin pratikleri de bunu gösterir; onlar bu çelişkinin giderilmesi için ya büyük öncülün ya da küçük öncülün değiştirilmesi gerektiğini söylerler. Yani verilen örneğe göre ya

<sup>163</sup> A.g.e., s. 124.

<sup>164</sup> Rancière, J. (2016) *Siyasalın Kıyısında* (s. 55). Çev. Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul: Metis Yayınları.

bütün Fransızların eşit olmadığını söylemek gerekir ya da işverenin ya da yasa temsilcisinin bu söyleme uygun şekilde davranması gerekir. İşçilerin pratiğinin bu şekilde gerçekleşmesi yasanın kazandırmış olduğu eşitliğin geçersiz kaldığı yerlerin yeniden inşa edilmesi ve eşitliğin buralarda da geçerli kılınması anlamına gelir.

Bütün eleştirilerine rağmen Rancière “proletarya”dan vazgeçmiş değildir, o yalnızca ona başka bir tanım sunmuştur. Rancière için proletarya Marx’ta olduğu gibi evrensel kurbanın adı değil, politikanın yanlısının evrenselleştirici bir öznesinin adıdır. Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*’da modern çağın proletaryasını yüceltilmiş köleler olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla bu kitapta artık proletaryanın evrensel bir kurban olarak anlaşılmasına karşı ilk şüpheler bulunabilir. Marcuse, Marx’taki artı-değer kavramının insanlık-dışı şartlarla, işçinin sefilliği ile ne kadar bağlantılı bir şekilde kurulduğunu göstermeye çalışır. İleri endüstriyel toplumlarda işgücünün mekanikleştirilmesiyle proletaryanın bu insanlık-dışı şartları düzelmiştir ancak Marcuse buna rağmen sömürünün devam ettirildiğinin de altını çizer.<sup>165</sup> Elbette Marcuse’nin teorisi Rancière’deki evrenselleştirici özneye işaret etmemektedir ancak geliştirdiği şu soru politik öznenin bir kurban olarak ele alınmasının politikanın sonu fikrine nasıl hizmet ettiğini ve bu anlayışın *polis* mantığı çerçevesinde nasıl işletildiğini de gösterir;

Soyut özgürlük fikirleri lehine refah devletini reddetmek pek de ikna edici değildir. (...) Eğer bireyler, yönetim tarafından onlara sağlanan ürünler ve hizmetlerden mutluluk seviyesinde memnunsalrsa neden farklı bir kurumsallaşma ve farklı ürün ve hizmetleri talep etsinler? Eğer bireyler önceden şartlandırılmışsa yani tatmin edici ürünler düşünceleri, duyguları, arzuları da içeriyorsa neden kendi başlarına düşünmeyi, hissetmeyi ve hayal etmeyi istesinler?<sup>166</sup>

### 3.5. Demokrasi ya da Uzlaş

Rancière bu refah devletinin ya da totaliter olarak adlandırılan sistemlerin çöküşüyle zafer kazandığı iddia edilen uzlaş demokrasisinin politikayı nasıl ortadan kaldırdığını göstermeye çalışır. O öncelikle birbiriyle çelişik bulduğu bu terimlerin, yani uzlaş ve

<sup>165</sup> Marcuse, H. (2007) *One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*.(s. 26-27). New York: Routledge.

<sup>166</sup> A.g.e., s. 53.

demokrasi terimlerinin bir arada bulunduğu bu sistemin yeni bir adlandırmasını yapar; o buna “post-demokrasi” adını verir.<sup>167</sup>

Totaliter olarak addedilen devletlerin yıkılması kendini bunun karşısında konumlandıran –bir rejim olarak- demokrasinin nihai zaferi gibi görünmektedir ve bu devletlerin çöküşü de bu rejimin bir tür meşrulaştırılmasına vardırılmıştır. Rancière, teorisinde oldukça önemli bir yer tutan demokrasi kavramını, öncelikle ona yöneltilen şüphe ve eleştiriler üzerinden ele alır. Zaten belirttiği üzere demokrasi sözcüğünün kendisi bir nefretin ifadesi olarak ortaya çıkmıştır; sözcük antik Yunan’da, bunu çokluğun korkutucu yönetimi ve meşru düzenlerin mahvedilmesi olarak gören bir grup düşünür tarafından hakaret olarak kullanılmaya başlanmıştır.<sup>168</sup>

Ancak Rancière’in belirttiği üzere demokrasi hareketinin batıdaki tarihine bakıldığında da ona her zaman bir tür şüphenin eşlik ettiği görülmektedir. Özellikle Marx’ın biçimsel demokrasinin kurumlarının ve yasalarının burjuva sınıfı ile olan ilişkisini ortaya koymasıyla, demokrasiye eşlik eden şüphe yeni bir ifade kazanmıştır. Marx’a göre biçimsel demokrasinin kurum ve yasaları burjuva sınıfının iktidarını korumak için birer araç olarak kullanılmaktadır ve böylece bu demokrasi yalnızca bir görünüme dönüştürülür. Bu araçların kendisine karşı yürütülen bir mücadele de gerçek demokrasi için yürütülen bir mücadele olarak anlaşılır olmuştur. Rancière, demokrasinin kazandırdığı hakların “hakiki bir demokrasi”nin gölgesi olarak anlaşılmasından yola çıkarak, demokratik haklar adına en çok gayret gösterenlerin demokrasi konusunda en çok şüpheye düşenler olduğunu söyler.<sup>169</sup>

Hakiki demokrasi ve onun gölgesi arasındaki uyumsuzluk durumu totaliter olduğu iddia edilen sistemlerin çökmesiyle yok olmuş gibi görünmektedir; artık biçimsel demokrasinin kurumları meşru devletin kurumları olarak anlaşılır, bu meşru devlet de liberalizm ile özdeşleştirilmektedir. Burada anlaşıldığı şekliyle meşrulaştırılan demokratik sistem artık halk iktidarı olduğu iddiasını da terk etmiştir, artık halk yalnızca bir-arada bulunanların topluluk refahından en yüksek payı almasını sağlayacak bir hukuki çekişmenin tarafı olan bir gruba indirgenmiştir, o toplumsal faydalar konusunda en uygun olan kararın ne olacağı hesaplarının yarattığı bir

<sup>167</sup> Rancière, J. (2005) *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe* (s. 133). Çev. Hakkı Hünler. İzmir: Ara-lık Yayınları.

<sup>168</sup> Rancière, J. (2017) *Demokrasi Nefreti* (s. 8). (çev. Utku Özmakas) İstanbul: İletişim Yayınları.

<sup>169</sup> Rancière, J. (2005) *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe* (s. 134). Çev. Hakkı Hünler. İzmir: Ara-lık Yayınları.

dayanışmaya uyarlanmıştır. Burada ilginç olan Marksizmin çökmüş olduğunun ilanına, aynı zamanda “toplumsal-olanın politik-olan olduğu” ve “toplumsallığın üretim güçlerinin gelişmesine bağlı olduğu” gibi Marksist iddiaların da eşlik etmesidir. Bu bir-arada bulunmanın halkı artık kendi kendine özdeştir, Rancière’in anladığı anlamdaki demokratik halkın sürekli olarak ortaya çıkan arta-kalanı, en uygun olanın ne olacağına karar verme sürecinde kaybolup gider. Çünkü bu halk (*demos*) sosyolojik olarak belirlenebilir ya da etnik olarak tanımlanabilir bir şey değildir. Politikanın var olması için bu arta kalanın demokratik çelişmesine ihtiyaç vardır, bu nedenle post-demokratik çağda halkın silinmesiyle politikanın da ortadan kalktığı söylenebilir.

Rancière’e göre demokrasi her zaman hiçbir paya sahip olmayanların özneleşmesidir, onların kendini *demos* olarak birlik haline getirmesidir. O halde demokrasinin olduğu her yerde politika, politikanın olduğu her yerde demokrasi olacaktır; “demokrasi bizzat politika kurumunun kendisidir. (...) Her politika bu ince anlamda demokratiktir.”<sup>170</sup>

Politikanın ortadan kaldırıldığı bir demokratik rejime Rancière’in neden post-demokrasi dediği buradan anlaşılabilir. O post-modern çağda bir demokrasi değildir, demokratik eylem adına ne varsa uzlaşmaya dayalı bir rejimi onun yerine geçirdiği için ona bu isim verilmiştir. Post-demokrasi, *demos* barındırmayan, *demos*’un yok oluşunun ardından ortaya çıkan demokrasidir. Post-demokrasi’nin halkı kendi kendine özdeş kılmasını Rancière uzlaşma kavramı ile açıklamaktadır.

### 3.6. Post-Demokrasi ve Depolitizasyon

Post-demokrasinin temel yapısını belirleyen şey, topluluğun tarafları arasında mümkün olan en iyi paylaşımın nasıl olacağını müzakere etmesidir. Burada topluluğun parçaları ile paylar üzerindeki tartışmanın tarafları özdeştir. Bu taraflar önceden belirlenmiş ve sosyolojik olarak tespit edilebilirdir. Problemlerin çözümü kamuoyunun kararına bağlanır, topluluk parçalarının sayımı ve bu parçaların kanılarının bir araya getirilişi, *demos*’un artık-veren sayımının ve onun kendini özneleştirmesinin yerine geçirilir. “Post-demokrasi ütopyası, ‘kamuoyu’ nun toplamını halkın bütün bedenine özdeş olarak sunan kesintisiz bir sayım ütopyasıdır.”<sup>171</sup>

Artık halkın her türlü istatistiki parçalanışı mümkündür. Halk; yaşına, cinsiyetine ve bunun gibi diğer sosyolojik kategorilere bölünebilir durumdadır. Aynı zamanda bu

<sup>170</sup> A.g.e., s. 140.

<sup>171</sup> A.g.e., s. 142.

bölünmelerin toplamı da halkın tamamını veriyor gibi görünmektedir. Topluluğun parçalarının kanıları sürekli olarak kendisine sunulur, halk artık politik bir öznedense bilimsel bir uğraşın nesnesi olarak değerlendirilir. Kamuoyu bilimi aslında kanıların ne olduğunu belirlemeye çalışan bilim değil, bu kanıların kendisini yaratan bilimdir. Burada aynı zamanda kanı ile bilimin özdeşliği de gösterilmeye çalışılmaktadır. Bu yönüyle o Platonik metafiziğin gerçekleşmesidir de; böylece herkesin “doğru kanı” çerçevesinde kendi konumuna yerleştirilmesi ve bilim tarafından yönetilen bir topluluk düşüncesi geçerlilik kazanmıştır. Bu durum Platon’un retorikçilerin sahtekarlığının karşısına tanrısal bir yönetim modelini koymasının modern versiyonu olarak anlaşılabilir, çünkü burada politikanın yerine konulan (Platon’un politikanın yerine politika felsefesini koyması gibi) kamuoyu bilimidir.

Kanı (kamuoyu) simülasyonları bilimi, Platon’un sôphrosunê (ölçülülük, itidal) diye adlandırdığı içi boş erdem mükemmel gerçekleştirmedir: her bir kişinin kendine özgü yerde olması orada kendine özgü işle uğraşması ve o yerde olmaya özdeş kanıya sahip olması ve yalnızca orada yapılmak durumunda olan şeyi yapması.<sup>172</sup>

Herkesin ve herhangi birinin kanısının bu özdeşliği, topluluğun kendini kamuoyu biliminin yansıttığı bir şekilde tanımasına neden olur. Böyle bir sistem içerisinde çekişmeler, yanlışın ortaya çıkarılmasından çok bu problemin çözümünün araçlarının ne olduğunun teşhis edilmesi sürecine dönüştürülür. Topluluğun bu problemle ilgili parçalarının belirlenmesi, bilirkişi raporlarına başvurulması, problemlerin müzakere edilmesi bu çekişmeleri devletin müdahalesini gerektirecek bir nesneleştirme içine sokarak mümkün olan mutlak çözümün aranmasında çekişmenin öznelinin yok olmasına neden olur; sonuç ise mutlak çözüm konusunda kamuoyu yaratılması gerekliliğidir. Bu sayede ortaya konulan; Platon’daki doğru-olanın topluluk *arkhe*’si olarak belirlenmesinin farklı bir tarzda gerçekleşmesidir. Doğru-olanın topluluğun *arkhe*’si olmasının modern meşru devletteki (*Etat de droit/ legitimate state*) örneği anayasa ve “topluluk ruhu” arasında kurulan özdeşlikle politik-olanın, hukuki-olan’da eritilip yok edilmesidir. Yasa, her şeyden önce topluluğun ruhunun ne olduğunun farkında olan ve buna uygun olarak yasalara şekil veren bilirkişilere teslim edilir. Devletin bu hukuki davalışmada sergilediği, politik çekişmenin bir “*mimesis*”idir.<sup>173</sup>

<sup>172</sup> A.g.e., s. 145.

<sup>173</sup> A.g.e., s. 150.

Bu *mimesis* ile eşitlik konusunda çıkan çatışma, uzmanların çözeceği bir probleme dönüştürülerek demokrasinin bir tür taklidi yaratılır. Devlet kendini bu uzmanlara emanet ederek, yani halkın davalasma alanından tamamen çekilerek kendi meşrulaştırılmasını güçlendirir. Bunun gerçekleşmesi için yasanın yaygınlaşması ve her çekişmede yasanın ruhuna uygunluğun geçerlik kazanması gerekir. Yani devlet kendini politikanın ortadan kaldırılmasıyla meşrulaştırır.

Post-demokrasi’de şu üç fenomenin bir araya gelmesi gerekir; “yasanın genişleyip yayılması, genelleştirilmiş bilirkişilik pratiği ve öncesiz-sonrasız kamuoyu yoklaması pratiği.”<sup>174</sup> Bunlar *demos*’un çelişkisinin ortadan kaldırılmasına ve nüfus ile özdeşleşmesinin sağlanmasına hizmet eder. Kamuoyu yoklaması pratiği sürekli olarak halkın kendisini kendine sunarak ve onu dönüştürerek bunu sağlar. Bilirkişilik pratiği, halkın çekişmesini öğelerine ayırarak problemi, çözüm araçlarının aranması sürecine indirger. Yasanın genişleyip yayılması ise kendini meşrulaştırmak adına devletin politik çekişmeden ayrılmasına neden olur.

Bu meşrulaştırmanın bir diğer boyutu yasa ilişkilerinin pazar ilişkileri ile iç içe geçmesiyle demokratik *mimesis*’in ticari zorunluluğa boyun eğmesidir. Bu ticari ilişkilerin zorunluluğu karşısında kendini yasaya emanet etmiş ve çekişme sahnesinden silinmiş meşru devlet, küresel pazar ekonomisinin gerektirdiği şeyi yaptığını iddia etmekle bu zorunluluk karşısında seçme şansı bulunmayışını olumlayarak kendi meşruiyetini pekiştirir. Marksizmin, devletlerin uluslararası ekonominin işleminde birer işletmeci halini aldığı konusundaki tezi artık liberal uzlaşma demokrasisinde tersinden kabul edilmiştir; bireylerin bu zorunluluğa rıza göstermeleri, mümkün olan kazancı en üst seviyeye çıkaran uzlaşma olarak desteklenmektedir.

Bu çaresizliğin refahının mümkün olabilmesi için devletin yönetiminin teknik bilgiye en çok sahip olanlara, uzmanlara, bilirkişilere emanet edilmesi gerekliliği doğar;

Gayri Safi Milli Hasılanın %0.5’ini yatırım olarak şu taraftansa bu tarafa aktarmakla çizginin iyi ya da kötü yanına, refahtan mahvın kıyısına, toplumsal barıştan büsbütün genel bir parçalanmaya geçeriz. Böylelikle bolluk yönetimi bunalım yönetimiyle özdeş hale gelir. O, kesintisiz bir şekilde gün be gün

<sup>174</sup> A.g.e., s. 153.

öngörülme, takip edilmek, planlanmak, atlatılmak zorunda olan biricik mümkün zorunluluğun yönetimidir.<sup>175</sup>

Post-demokrasi'nin bütün bu pratikleri, halkın her yerde kendine özdeş olmasını sağlamakla, hiçbir pay sahibi olmayanlar sınıfını tamamen denklemden çıkarır. Tamamen uzlaşmaya dayanan bu sistem, halkı, bireylerin toplamı olarak içine dahil eder. Onun dışlaması bile içselleştiricidir, topluma ait olmayana, yani bir kimlikten yoksun olanı bu uzlaşmayı başaramayanların tarafına atarak sayıma dahil eder. Onların sağlığına kavuşturulması da yalnızca sorumlu bir yurttaşa dönüştürülmesiyle sağlanır. Sorumlu bir yurttaşın görevi de uzlaşının gerekliliklerine uyum sağlamaktır. Uzlaşım rejiminin bu dışlayarak dahil edişi yabancı düşmanlığı ve ırkçılık biçimlerinde kendini gösterir. Mültecilere karşı yönelen şiddet hakkında sosyolojik ve ekonomik gerekçeler gösterilebilir<sup>176</sup> ancak bu fenomenin asıl nedeni politiktir. Yabancıların ötekiliği topluluk içinde fazladan-biri olarak payların dağıtılması için gereken sayımda bir çelişkiye yol açmasından kaynaklanır, bu çelişki politikayı var eden çelişkidir. Yabancıların politik özneleşmesi onun proletarya ile özdeşleştirilişidir. Ancak uzlaşım demokrasisinin yaptığı onun bu özdeşliğini elinden almak ve onu yalnızca farklı bir ırkın sosyolojik kimliğine hapsetmektir. Artık yabancı, fazladan-biri olarak değil politika-öncesi bir nefret nesnesi veya kökten bir öteki olarak sayıma dahil edilir.<sup>177</sup> Artık yapılması gereken bu öteki problemine konu hakkındaki uzmanlarla barışçıl bir çözüm bulmak ve onu halkın sayımında denk geldiği sosyolojik kategorinin altına ilişktirmektir.

En temelde yapılan; hiçbir paya sahip olmayanlar parçasına *meta-politika* tarafından kazandırılan politika-üstü anlamın, uzlaşmaya dayalı post-demokrasi'nin nihilist kavrayışıyla politikadan tamamen ayrıştırılmış bir versiyonunu yaratmaktır. Rancière bu hiçbir paya sahip olmayanlar topluluğunu "proleter" olarak ifade eder. Marx'ın politika-üstü olarak tanımladığı ve dönüştürücü gücünü ortaya koymaya çalıştığı proletarya, uzlaşım demokrasisi tarafından antik Roma'daki anlamına, yani kendi çocuklarından başka hiçbir mülkiyeti olmayanlar anlamına geri döndürülür. Onu bu sayede sayıma dahil eder ve böylece proleterin politik anlamını tamamen sıyırap atar.

<sup>175</sup> A.g.e., s. 155.

<sup>176</sup> İşsizliğin artması, kontrol edilemeyen bir kentleşmenin oluşması, varoşların ve banliyölerin metruk bir vaziyette kendi haline terk edilmesine yol açması gibi sosyo-ekonomik sebepler bunlar arasında sayılabilir. A.g.e., s. 159.

<sup>177</sup> A.g.e., s. 161.

Ancak daha önce de ifade edildiği gibi politika, *polis* mantığının karşısına eşitlik mantığını çıkararak onu kesintiye uğratar, işte bu kesintinin yarattığı aralıkta proleterin anlamı yeniden kazanılır. O, *polis*'in ona verdiği kimlikle politik özneleşmesi arasında olumlanan bir topluluktur.

O halde bütün bunlardan çıkarılabilecek sonuç; politik bir topluluğun bir “arada-bulunma-topluluğu” olduğudur. “Politik bir-arada-olma, bir arada-olmadır...”<sup>178</sup> Onun radikalizmi bu arada-olmaklığından, ortak olan üstünde sürekli olarak hak iddia etmenin *polis* mantığını sekteye uğrattığı arada var olmasından kaynaklanır. Rancière'e göre politika bugün uzlaşma rejiminin onu sıkıştırdığı alanda kendine dayatılan ölçülü olma zorunluluğu karşısında radikal olmalıdır ancak bu ölçülülük etiğin sorgulamaya açtığı insanın insanlığı ve insan-dışılığı alanında ölçülü olmalıdır.<sup>179</sup> Fakat burada dikkat edilmesi gereken şey insanlık ve insanlık-dışılık arasındaki ilişkiden politik bir çekişmenin yaratılamayacağıdır. İnsanlık-dışı pratiğe maruz kalan özne ile ortak insanlığa ait oluş arasında kurulan ilişki politikayı yaratmaz. Politik bağın kurulabilmesi açısından kurbanla kurulan özdeşleşme bir anlam ifade etmez. Politik bağın kurulan şey insanlık-dışılığı uygulayan özne ile kurulmuş olan özdeşliğin sorgulanmaya açılmasıdır. Rancière bu nedenle politikanın mağduriyet kavramı üzerinden kurulamayacağını söyler.<sup>180</sup> Mağduriyet üzerinden problemi kurmak ve bu mağduriyetin giderilmesi için çözüm yolları aramak *polis* mantığının problemi depolitize ederek parçalara ayırmak istemesinin bir yansımasıdır. Politikanın, post-demokratik *polis* karşısında nasıl bir tavır takınacağı önceden kestirilemez. Ancak modern uzlaşma demokrasisi her ne kadar payların paylaşılmasını *polis* mantığı çerçevesi içinde ele alıp kimlik aidiyetine ve küresel zorunluluklara bağlı kılarak politikayı ortadan kaldırmaya çalışsa da Rancière politikanın bunlar karşısında hala kendine alan yaratacağını düşünmektedir.

<sup>178</sup> A.g.e., s. 185.

<sup>179</sup> A.g.e., s. 183.

<sup>180</sup> A.g.e., s. 186.



#### 4. TANINMA VE UYUŞMAZLIK

Eleştirel Teori, diğer felsefi eleştirilerden farklı olarak tarihsel ve toplumsal empirik gerçekliği de çalışmasının içine dahil ederek eleştirisini kurar. Örneğin; otorite, gelenek ya da burjuvazi, evlilik, ataerkillik gibi kurumların kaybedilmesinden yola çıkarak bu kayıpları hakkında yakınan nostalgik muhafazakâr eleştiri geleneği ya da kendini var olan toplumdan bütünüyle yalıtarak tarihe hiçbir referans vermeden saf normatif bir teori ortaya koyup, normlar ve toplum arasındaki boşluk üzerinden hareket eden dışsal eleştiri geleneği Eleştirel Teori'nin içine dahil edilemez.

Bu tezde ele alınan Axel Honneth ve Jacques Rancière'in çalışmalarında eleştiri, toplumsal gerçekliği dışarıda bırakmaz ve bu gerçekliğin tarihsel gelişiminin değerlendirilmesi konusunda analitik araçlar sunar.<sup>181</sup> Bu sayede her iki düşünürü de Eleştirel Teori geleneği içine dahil ederek okumak mümkün olur.

Honneth ve Rancière, her ne kadar farklı bakış açılarından etkilenen düşünürler olsalar da felsefi analizlerinin odak noktasını toplumsal payların dağıtılmasının yarattığı çelişkiler, belli bireylerin toplumsal payların dağılımında görünür olmaması vb. konular oluşturur. Frankfurt Okulu geleneğinin üçüncü kuşak en önemli isimlerinden biri olan Honneth, özellikle Jürgen Habermas'tan da etkilenerek Hegel'in tanınma kavramının post-metafizik bir yorumunu oluşturmaya çalışırken, yirminci yüzyıl Fransız Marksist düşüncesinden ve özellikle Althusserci gelenekten gelen ve bu gelenekle arasına belirli bir düzeyde mesafe koymaya çalışan Rancière, uyuşmazlık kavramını ortaya çıkarır. Farklı tarihsel miraslardan etkileniyor olmaları onların çağdaş Marksist eleştirinin iki farklı boyutunu temsil edebilmelerini sağlamıştır.

<sup>181</sup> Deranty, J. P. (2016) Between Honneth and Rancière: Problems and Potentials of a Contemporary Critical Theory of Society, içinde *Recognition or Disagreement: A critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality and Identity* (s. 35-36) Ed. Katia Genel, Jean-Philippe Deranty. New York: Columbia University Press.

Her iki düşünür de Marksist gelenekle bağlantılıdır, ne var ki bu ilgilerini oldukça eleştirel bir şekilde ele almaktadırlar.<sup>182</sup> Honneth ve Rancière arasında yapısal teorik farklılıklar olsa da, her ikisinin odak noktasının aynı problem üzerinde yoğunlaşması bu düşünürlerin karşılıklı (ve birlikte) okunmasını mümkün kılar.<sup>183</sup>

Bu iki düşünür arasındaki teorik farklılıklara rağmen “tanınma” Rancière’in teorisi bağlamında yabancı bir kavram olarak görülmemelidir. Her ne kadar ilgili kavram Honneth ile birlikte ele alınan bir kavram olsa da, Rancière, Honneth’ten yıllar önce, Althusserci gelenekten kopuşunu ilan ettiği *Althusser’s Lesson (Althusser’in Dersi)* isimli çalışmasında tanınma kavramını kullanır.<sup>184</sup> 2009 yılında Honneth ve Rancière Frankfurt’taki tarihi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde Christoph Menke moderatörlüğünde bir araya gelerek teorilerinin temel kavramları çerçevesinde bir tartışma gerçekleştirmiştir. Rancière, Frankfurt’taki konuşmasını Rancièreci bir tanınma teorisi olarak sunmaktan çekinmez, ancak onun karşı çıktığı Honneth’in tanınma teorisinin, uyumsuzluk teorisi ile çelişen bazı temel kavramlarıdır.<sup>185</sup> Örneğin Honneth’te kişinin kendi kimliği onun tanınma ilişkilerinde kavradığı, farkına vardığı, ilişkilendiği bir şeydir. Rancière’de ise kimlik kişiyi sosyolojik bir sınırlamanın içine hapseden ve bu nedenle de politika ile beraber düşünülmemesi gereken bir unsur olarak karşımıza çıkar. Ya da gelecekteki bir toplum tahayyülü üzerinden bugünün toplumsal çatışmalarına bakmak Honneth’in teorisinde önemli bir yer tutarken Rancière de politika hiçbir şekilde bir gelecek vaadi içermez.

Honneth de Rancière’in uyumsuzluk teorisine temelden karşı çıkmamaktadır. Ona göre uyumsuzluk, devrimci bir tanınma uğruna mücadeleye işaret eder çünkü o var olan belli tanınma ilkelerini ve var olan normatif meşrulaştırma ilkelerinin temellerini sorgulamaktadır ve tüm normatif düzenin temelden bir sekteye uğratılmasını gerektirmektedir. Honneth’in tanınma düşüncesinde ise toplumsal olarak ortaya çıkmış olan bu ilkelerin temelleri değil farklı yorumlanışlarının yerinde olup olmadığı

<sup>182</sup> Genel, K. (2016) Jacques Rancière and Axel Honneth: Two Critical Approaches of the Political, içinde *Recognition or Disagreement: A critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality and Identity* (s. 3) Ed. Katia Genel, Jean-Philippe Deranty. New York: Columbia University Press.

<sup>183</sup> Ancak bu iki düşünürün karşılaştırmalı okuması yapılırken; Fransızca, Almanca ve İngilizcedeki kavramlar arasındaki ilişkinin yarattığı tercüme problemi de dikkate alınmalıdır.

<sup>184</sup> “Çünkü onlar patronlarla aynı itibara sahip insanlar olmak için; işçiler olarak değil, insanlar olarak tanınmak için mücadele verdiler.” Rancière, J. (2011) *Althusser’s Lesson* (s.87). Çev. Emiliano Battista. London: Continuum.

<sup>185</sup> Rancière, J. (2016) Critical Questions on the Theory of Recognition, içinde *Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity* (s. 95). Ed. Katia Genel, Jean-Philippe Deranty. New York: Columbia University Press.

sorgulanmaya açılmaktadır. Bu nedenle Honneth kendi teorisini, “tanınma uğruna içsel mücadele” (*internal struggle for recognition*) olarak uyuşmazlıktan ayırırken diğerini de “tanınma uğruna dışsal mücadele” (*external struggle for recognition*) olarak belirler.<sup>186</sup> Böyle bir ayrımı yapmasının nedeni gündelik deneyimlerdeki mücadelelerin ve politik altüst edişlerin reformist yönünü görmek konusunda Rancière’in yetersiz kaldığını düşünmesidir. Bu bölümde bu iki düşünürün birbirlerine getirdikleri eleştiriler ve aralarındaki teorik farklılıklar incelenecek ve bunlardan yola çıkarak iki teorinin birlikte okunmasını mümkün kılacak teorik zemin açığa çıkartılmaya çalışılacaktır.

#### **4.1. Politik Sahne Problemi**

Honneth tanınma kavramını oluştururken bu kavramın bireysel özgürlüğü temele alan bir bütünleşmeye, bir birlikte yaşamaya götürdüğünü vurgulamaktadır. Çünkü örneğin; hukuk ilişkilerinde bireylerin hukuki yeterliliğe sahip bireyler olarak tanınıyor olması ve aynı şekilde bu bireylerin de karşılardakileri aynı hukuki yeterliliklere sahip olarak tanıyor olması gerekir, böyle karşılıklı bir tanınmanın gerçekleşmesi durumunda bireyde bir öz-saygı kazanılır. Aynı şekilde dayanışma ilişkilerinde de bireyler kendi özgül karakterleri içinde diğeri tarafından tanınır ve bunun sonucunda da öz-değer kazanılır. Birincil ilişkilerde de aynı yapı takip edilebilir. Burada kazanılan öz-ilişkilerin yaralanmamış olması bireylerin kendilerini otonom olarak bilmesinin ön koşuludur. Ancak burada ortaya çıkan tek şey bireylerin öznelerarası tanınmada kazandığı öz-ilişki değil aynı zamanda bireylerin karşılıklı olarak bağımlılıklarının da farkına varılmasıdır. Bu sayede onlar birbirlerini bir bütünün üyeleri olarak kurmuş olurlar.

Honneth’e göre bu tanınma süreçlerinin tam olarak anlaşılabilmesi için tanınmama/sayılmama deneyiminin üzerinde durulmalıdır çünkü tarihsel-toplumsal değişimlerle beraber tanınma kavramının genişlemesi böyle bir tanınmama sürecini bir başka ifadeyle toplumsal çatışma sürecini açığa çıkarır. İşte bu yüzden bu toplumsal çatışmaların normatif bir değerlendirmesinin yapılabilmesi adına toplumsal sayılmama deneyimlerine bakmak gerekir. Tanınma ilişkilerinde bireyin öz-ilişkinin zedelenmesi deneyimine karşı geliştirdiği tepkiler ile bu tepkilerin tanınma uğruna

<sup>186</sup> Honneth, A. (2016) Remarks on the Philosophical Approach of Jacques Rancière, içinde *Recognition or Disagreement: A critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality and Identity* (s. 105-106) Ed. Katia Genel, Jean-Philippe Deranty. New York: Columbia University Press.

mücadele pratiklerine aktarılması süreci, zedelenmemiş öz-ilişkilere sahip bir topluma doğru ilerleyişi sağlayan toplumsal mücadelelerin anlaşılmasına imkân tanır.

Fakat buradan Honneth'in, bütün toplumsal mücadeleleri ahlaki normatif bir bütünlüğe götüren mücadeleler olarak gördüğü düşünülmemelidir. Bu mücadeleler topluluktaki ahlaki beklentilere yaptığı referans ile ilerici ve gerici mücadeleler olarak ayrılır. Genişleyen tanınma ilişkileri çerçevesinde bir ilerleme anlayışı Honneth'in teorisi için oldukça önemlidir. Çünkü burada bahsedilen ahlaki beklentilere referans verme işlemi her zaman geleceğe yönelik bir varsayıma ihtiyaç duyar. Varsayımsal bir son duruma yönelik ilerleme, zedelenmemiş öz-ilişki modeline göre işler.

Honneth tanınma uğruna mücadele teorisinin bu toplumsal çatışmaların yalnızca açıklamasını yapabilmenin ötesine geçmesi gerektiğini düşünür, ona göre bu ahlaki bir biçimlenme sürecinin yaşam çerçevesini oluşturarak gelecekteki ideal bir iletişim topluluğuna göndermede bulunması bakımından kurucu bir işlevi üstlenir. O “kişisel bütünlüğün özneler-arası koşullarının yerine getirilmiş gözüktüğü iletişimsel durum”<sup>187</sup> olarak karşılıklı anlamının bir ön koşul olarak alındığı durumu kastetmektedir. Buna göre iletişimin gerçekleştiği “sahne”, halihazırda makul derecede anlamının mümkün kılındığı bir yer olarak belirir.

Rancière için böyle bir ön koşul ile kurulan iletişim sahnesi, topluluğun yanlış-sayımının ortaya çıkardığı temel problemi çözmek için yeterli zemini sunamamaktadır. Düşünür böyle ideal bir iletişim sahnesinin karşısına, egemenin, tahakküme uğrayanı politik skandal oluşana kadar anlayamayacağı bir ideal-olmayan sahne çıkarmaktadır.<sup>188</sup> Çünkü politik sahnenin karşılıklı bir anlamayı makul derecede sağladığı ön kabulü, karşılıklı diyalog içinde bulunan tarafların diyalogdan önce belirli olmasını gerektirir. Buradaki tarafların kendilerini sahnede gösterebilmesi, ancak içinde buldukları durum onların konuşma yeterliliklerini mümkün kılıyor olduğu ölçüde gerçekleşir. Ancak tarafların önceden belirlenmiş olması ve kendi yerlerine sıkıştırılması, onların verili durumun dışına çıkabilmesinin imkânını da yitirmelerine sebep olur. Onların kendilerini verili durumun içinden kurtarabilmeleri için sahnenin

<sup>187</sup> Honneth, A. (2016) *Tanınma Uğruna Mücadele. Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 272). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

<sup>188</sup> Doerr, N. (20103) Between Habermas and Rancière: The Democracy of Political Translation, içinde. *Transversal* (6)13, *A Community that Cannot Speak: Europe in Translation*. <https://transversal.at/pdf/journal-text/1090/>

kendisinin de tartışmanın konusu haline getirilmesi gerekmektedir. Rancière için politika, sahnenin kendisini de sorgulamaya açan edimdir.

Sahnenin sorgulamaya açılması tartışmanın taraflarının görünüşe-çıkış tarzlarını da dönüştürür. Bu sayede tartışma öncesinde tarafların kendilerini belirleyen deneyim alanının kısıtlamalarını da ortadan kaldırır. İdeal iletişim sahnesi varsayımının karşısına ideal-olmayan bir sahne konulduğunda artık tartışma, argümanların değiş-tokuşunun gerçekleştiği yer olmanın ötesinde dünya kurgularının değiş-tokuşunun gerçekleştiği yer halini alır. Dünya kurgularının değişimi bütün anlamların, davranışların, duygulanmaların değişimidir; başka türlü bir var olma tarzının deneyim alanını açar.<sup>189</sup>

Argümanın yerine dünya kurgusunu geçirmek hangi öznenin hangi argümanı sunmaya yeterliliği olduğuna dair belirlenmişliği yıkar, bu sayede herkesi bulunması gerektiği yere yerleştiren, ortak-dünyanın paylaşımının sınırlarını koyan *polis* düzeni de yerinden edilir. Burada talepleri anlaşılmayan, zaten ortak-dünyanın paylaşımına dair bazı şeyleri talep etme hakkından da mahrum bırakılmış olandır. Ancak payların/yerlerin dağıtımında doğuştan bu haklara sahip olmaya yeterliliği olduğu düşünülen ve buna göre duyumsanabilir olandan pay alan ise her zaman söylemini karşıdaki tarafından anlaşılabilir bir şeymiş gibi kurarak kendi gücünü pekiştirir.<sup>190</sup>

Honneth'in ideal iletişim sahnesi, zedelenmemiş öz-ilişkiyi temel alan bir bütünlüğe ulaşmanın meşru yollarını göstermeye dayanır. Bunun karşısına konulan ideal-olmayan politik sahnenin dayanağı ise eşitlik varsayımıdır.

Eşitlik varsayımına geçmeden önce Rancière'in uyuşmazlık teorisinin değerlendirmesini yapan Honneth'in iddiasına bakmakta fayda vardır çünkü Rancière'deki eşitlik kavramı konusunda Honneth'in bir yanlış anlaması söz konusudur. Honneth uyuşmazlık hakkındaki eleştirel okumasını sunarken Rancière'in teorisinde bir tür egaliteryan arzunun bulunduğunu söylemektedir.<sup>191</sup> Buna göre politikanın gerçekleştiği momentlerin arkasındaki motivasyon gücü bu egaliteryan arzudan çıkarılır. Honneth bu arzuyu, antropolojik bir ihtiyaç olarak tanımlar, öyleyse

<sup>189</sup> Rancière, J. (2018) *Nasıl Bir Zamanda Yaşıyoruz?* Söyleşi: Eric Hazan. (s. 27). Çev. Murat Erşen. İstanbul: Metis Yayınları.

<sup>190</sup> Rancière, J. (2016) *Siyasalın Kıyısında* (s.59). Çev. Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul: Metis Yayınları.

<sup>191</sup> Honneth, A. (2016) Remarks on the Philosophical Approach of Jacques Rancière, içinde *Recognition or Disagreement: A critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality and Identity* (s. 99) Ed. Katia Genel, Jean-Philippe Deranty. New York: Columbia University Press.

uyuşmazlık teorisinin arka planında güçlü bir antropolojik ögenin bulunduğu söylenmelidir. Eşitlik kavramının böyle bir antropolojik arzuya dayandırılması bu arzunun kendisinin birtakım kanıtlamalarını gerektirmektedir. Rancière’de böyle bir gerekçelendirmenin olmaması, Honneth’in, toplumsal mücadelelerin değerlendirilmesi konusunda uyuşmazlık teorisinin daha tercih edilebilir bir tarihsel motivasyona ihtiyaç duyduğunu söylemesine neden olmuştur.

Honneth’in ileri sürdüğüne göre, insanların birbirine eşit davranması gerektiği söylemi ahlaki gelişimin geç bir döneminde ortaya çıkmıştır.<sup>192</sup> Buna göre tarihin daha erken bir zamanında böyle bir arzuya dayanarak toplumsal bir talep oluşturulamaz olur çünkü Honneth’e göre “toplumsal eşitlik” normatif kelime dağarcığının içine dahil olmadığından böyle bir eşitliği talep edenin kendisi bile talebinin ne anlama geldiğini ifade edemez. Ona göre toplumsal eşitliğin normatif kelime dağarcığına dahil olabilmesi moderniteyle beraber ortaya çıkan bireysel otonomi ile mümkün olmuştur.<sup>193</sup> Bunun yanı sıra Honneth’in tanınma teorisine bakıldığında eşitlik her ne kadar meşru bir talep olarak öne sürülebilir olsa da her zaman ikinci planda kalan bir kavramdır, bu kavram bireysel otonomi ile ilişkisi sayesinde bir anlam kazanabilir. “Eşitlik” kendisi için istenen bir şey değil, bireysel otonomi bağlamında istenen bir şeydir. Honneth, *Freedom’s Right* (Özgürlüğün Hukuku) isimli kitabında eşitlik gibi modern değerlerin her zaman bireysel otonominin bir görünüşü olduğunu iddia ederek kavramlar arasında hiyerarşik bir ayırım yapar;

Bütün modern idealler bir tür cazibeye kapılmış gibi özgürlüğün büyüğü altına yerleştirilmiştir, bu idealler bazen özgürlüğü daha derin bir şekilde telkin ederler ya da ona yeni bir vurgu kazandırırılar ancak hiçbir zaman bağımsız, kendi başına ayakta kalabilen alternatifler sunamazlar.<sup>194</sup>

<sup>192</sup> Honneth, A. ve Rancière, J. (2016) A Critical Discussion, içinde *Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity* (s. 102). Ed. Katia Genel, Jean-Philippe Deranty. New York: Columbia University Press.

<sup>193</sup> Honneth’in “eşitlik talebi”nin modernite ile ortaya çıktığı argümanına karşıt olarak Kojin Karatani’nin öne çıkardığı “izonomi” kavramına bakılabilir. Buna göre Atina demokrasinden farklı olarak İyonya’da gelişen izonomi, ekonomik bir eşitlik ve dolayısıyla siyasal bir eşitlik sağlamaktadır. Her ne kadar Karatani’nin eşitlik ve demokrasi kavramları Rancière’in teorisindeki kavramsallaştırmadan farklı bir şeye işaret ediyor olsa da modernite öncesi bir eşitlik tartışmasını gözler önüne serer. Bkz. Karatani, K. (2019) *İzonomi ve Felsefenin Kökenleri*. Çev. Ahmet Nüvit Bingöl. İstanbul: Metis Yayınları.

<sup>194</sup> Honneth, A. (2014) *Freedom’s Right: The Social Foundations of Democratic Life*. (s. 15) Çev. Joseph Ganahl. Cambridge: Polity Press.

Onun farklı tanınma biçimlerini ele aldığı bölümlerde hukuk ve dayanışma ilişkilerinde eşitlik kavramı karşımıza çıkmaktadır. Örneğin hukuk ilişkilerinde her bir bireyin birbiriyle aynı haklara sahip anonim bireyler olarak eşit bir şekilde tanınması gerekmektedir, bu sayede birey, öz-ilişkisinin zedelenmemiş olduğu bir biçimde bireysel otonomi kazanmak için gerekli adımı atmış olur. Dayanışma ilişkilerinde ise birey farklı özelliklerinin diğerleri tarafından tanınması ile diğerleri ile eşit olarak kendi bireysel farklılıkları içerisinde kendini tanıır ve bu bireysel özelliklerine göre değer kazanır. Ancak Honneth burada eşitliğin tarihsel olarak bu tanınma biçiminin içine dahil olduğuna varmaktadır çünkü geleneksel topluluklar ve modern topluluklar arasında yaptığı ayrımı bakıldığında ancak modern yapıya göre şekillenmiş toplumlarda bu değer verme biçiminin ilk defa bireysel farklılıkların eşitliğine dayandığı görülmektedir. Çünkü geleneksel toplumlarda bu değer verme işlevi metafizik ya da dinsel bir referansa ihtiyaç duyar, böyle bir referansa sahip olma zorunluluğu da statü grupları arasında farklı değer verme sistemlerinin gelişmesine neden olur. Bu nedenle farklı statü gruplarından olan bireyler içinde buldukları gruba ait davranış kalıplarını yerine getirdikleri ölçüde bir değer kazanırlar. Toplumsal statü farklılıklarının fırsatını elinde bulduran bireyler ise bu alana ait davranış kalıpları üzerinden değer verme sistemini diğerleri açısından ulaşılmaz kılmaya çalışır. Modern toplumun gelişmesiyle beraber metafizik ve dinsel referanslar inandırıcılığını kaybetmiş, bu değer verme sistemleri çokluğunun yerini içsel bir sistem almış ve böylece bireysel farklılıkların eşit değer görmesi mümkün hale gelmiştir. Hukuk ilişkileri de böyle bir tarihsel dönüşüme uğramıştır. Modernite öncesi toplumlarda bireyin tüzel kişiliği ile toplumsal değeri birbirinden ayrılmamış olduğu için birey “insan” ve “yurttaş” olarak ikiye ayrıldığında bu tarihsel dönüşüm gerçekleşir.

Birey hak sahibi anonim bir birey olarak ya da kendi özgünlüğü içinde diğerlerinden farklı olarak talep ettiği eşitliği görmediğinde, bu, onun öz-saygısında ya da öz-değerinde bir azalmaya yol açar, bu da onun bireysel otonomisini ortadan kaldırır. Otonomiye tekrar kazanma sürecinde bireyin bu sayılmama deneyimlerine verdiği tepkiler de toplumsal çatışmayı tetikler. Buradan anlaşılması gereken, tanınma ilişkileri açısından eşitlik ve bireysel otonomi arasında kavramsal hiyerarşik bir ayrım olduğudur. Eşitlik her zaman özgürlük aracılığıyla destekleyici bir kavram rolü üstlenmektedir.

Ranci re ise söz konusu kavramlar arasında hiyerarşik bir ayırım yapmaz. Her ne kadar onun teorisinde eşitlik kavramı merkezi bir yeri işgal ediyor olsa da, o, Honneth'in yaptığının tersi şekilde kavramları tanzim ederek  zg rl ge eşitlik kavramını destekleyici bir rol atfetmez. Herhangi biri ile başkasının eşit olduğu varsayımının doğrulanması sürecinde, eşitlik kaygısının yol gösterdiği pratiklerin oyununa “ zg rleşme” adını verir.<sup>195</sup> Hatta onun tarafından emekçilerin kendini özgürleştirmesi olarak ortaya çıkan söylem de yine bir tür “egoizme” karşı mücadele olarak anlaşılmaktadır.

Ranci re'de eşitlik kavramı Honneth'in tanımladığının aksine antropolojik bir arzu olarak değil, bir varsayım olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle tarihsel olarak ortaya çıkmış, kendi içinde değere sahip ve ulaşılması gereken bir kavram olmaksansa bir başlangıç ilkesi olarak ele alınır. Bu varsayım bağlamında Ranci re bir eşitlik metodundan bahseder ve bunu eşitsizlik metodu dediği şeyden ayırır. Eşitsizlik metodu eşitsizlikten eşitliğe doğru giden yolu tarif etmeye çalışır, eşitlik metodu ise en baştan  ne sürülen eşitlik varsayımının bir onaylanmasına işaret eder. Ranci re'e göre eşitliği ulaşılabilir kılmaya çalışan metot bir çelişkiye varmaktadır;

Böylece metot tam bir daire olarak tezahür eder. Bir taraftan şöyle söylenir: S m r  ve baskı sisteminde insanlar bulduklarını yere sabitlenmiştir  nk  onlar bu sömürü ve baskının yasalarından habersizdir. Diğer bir taraftan şöyle söylenir: onlar bu yasalardan habersizdir  nk  buldukları yerde hapsedilmiş olmaları onları oraya hapseden yapıyı görmelerine engel olur.<sup>196</sup>

Yani eşitsizlik metodu, en baştan bir eşit-olmayan koymak ve onu kendi yerine yerleştirip o yere uygun görme, söyleme ve yapma yeterliliğine sahip olduğunu belirlemek anlamına gelir. Eşitsizlik metodunun çelişkisi tam olarak politik tartışmadan önce tartışmanın taraflarını belirlemesinden kaynaklanır. Bu nedenle de tarafların buldukları yer zaten onların verili durumunun onaylanmasına dönüşür. Böyle bir durumda onlar hakkında şu söylenebilir; “Onlar oldukları yerdeler  nk  neden oldukları yerde olduklarını bilmiyorlar ve onlar neden oldukları yerde olduklarını bilmiyorlar  nk  oldukları yerdeler.”<sup>197</sup> Ranci re için yalnızca eşitlikten

<sup>195</sup> Ranci re, J. (2016) *Siyasalın Kıyısında*. (sf. 71)  ev. Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul: Metis Yayınları.

<sup>196</sup> Ranci re, J. (2016) *The Method of Equality: Politics and Poetics*, içinde *Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity* (s. 134). Ed. Katia Genel, Jean-Philippe Deranty. New York: Columbia University Press.

<sup>197</sup> A.g.e., s. 134-135.



eşitliğe ya da eşitsizlikten eşitsizliğe doğru bir yol çizilebilir. Bir metot her zaman bir varsayımın onaylanması olacaktır ve burada iki varsayım vardır; eşitlik varsayımı ve eşitsizlik varsayımı.

O halde eşitlik metodu, öznenin bulunduğu yere uygun görme, söz söyleme ve yapma tarzının başka bir şeyi yaratmasını gerektirir, politik sahnenin kendisinin problem haline getirilmesi bu yolla mümkün olur. Çünkü oyun, bu oyun için yaratılmamış bir sahnede oynanmaktadır, o halde yapılması gereken bu oyuna uygun bir sahneyi yaratmaktır.<sup>198</sup> Rancière bu yaratma edimi nedeniyle politik özneyi sanatçı bir özne olarak tanımlar, politik özne diğerleriyle paylaştığı ortak-dünyanın yeni bir versiyonunu yaratır. Ona göre öznelerarası ilişkiler de bu yaratma etkinliği üzerinden ele alınmalıdır. Bu noktada Honneth'in tanınma biçimleri üzerinden kurduğu öznelerarası ilişkilere dönmek gerekli görünmektedir.

#### 4.2. Öznelerarası İlişkilerin Çeşitliliği

Honneth, öznelerarası ilişkileri tanınma biçimleri açısından üçe ayırır ve bu biçimlerin birbirinden bağımsız bir şekilde, tanınmanın farklı aşamalarına denk düşüklerini göstermeye çalışır. Bu evreler arası geçişte birey, öznelerarası ilişkilerin yarattığı farklı toplumsal yeniden-üretim alanları içinde yer alır ve her biri bireyin bu alanlar içinde otonomisini kazanmasının farklı bir boyutunu oluşturur. Honneth'in sıralamada ele aldığı ilk tanınma biçimi sevgi ilişkileridir, burada sevgi ilişkileri yalnızca romantik ilişkileri tarif eden bir anlamda değil; arkadaşlık ilişkileri, aşk ilişkileri, ebeveyn-çocuk ilişkileri gibi her türlü birincil ilişkiyi içine alan geniş bir anlamda kullanılır ve bunların hepsi tanınma ilişkileri kalıbına göre değerlendirir.<sup>199</sup> O bu tanınmanın sevgi ilişkisi biçiminin temel bir yapısını oluşturmak için Donald W. Winnicott'un anne-çocuk ilişkisi üzerine yaptığı çalışmalarından hareket eder.

<sup>198</sup> Honneth, A. ve Rancière, J. (2016) A Critical Discussion, içinde *Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity* (s. 123). Ed. Katia Genel, Jean-Philippe Deranty. New York: Columbia University Press.

<sup>199</sup> Rancière'e göre diğer tanınma kalıpları da aynı şekilde belli bir yapıyı izler. "Sevgi, hukuk ve dayanışmanın üçe ayrımı benzer bir ilkede temellendirilmiştir. Bir ilişkiler çeşitliliğinde ortak bir ilke bulunabilir: annesi ile çocuk, aşık ile aşık olunan, sözleşmeler yapan tüzel özne, umumi hukuka itaat eden sivil özne ya da karşılıklı tanınmayı kuran politik özne. Asıl soru, bu ortak ilkeye ihtiyacımız var mı? Bütün bu ilişkilerin homolojisini temellendiren öznel varlığın teorisini kurmaya ihtiyacımız var mı?" Rancière, J. (2016) Critical Questions on the Theory of Recognition, içinde *Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity* (s. 86). Ed. Katia Genel, Jean-Philippe Deranty. New York: Columbia University Press.

O halde, burada söylenmesi gereken bireyin otonomisini kazanması sürecindeki bütün tanınma biçimlerinin, sevgi ilişkileri ile başladığıdır çünkü kişinin bireyselliğinin farkına vardığı ilk yer burasıdır. Daha önce de belirtildiği gibi Honneth farklı ilişki biçimlerini tanınma biçimlerinin farklı evrelerinin belirli kalıpları altında toplamaktadır. Bunun nasıl işlediğinin anlaşılması için sevgi ilişkilerinin nasıl kurulduğuna dönmek gerekir. Honneth'in sevgi ilişkilerinin çerçevesini çizerken belirttiğine göre çocuk ilk doğduğunda kendi ihtiyaçlarının karşılanması için anneye ihtiyaç duyar ve bu nedenle onu ihtiyaçlarının giderilmesi bağlamında bedeninin bir uzantısı olarak bilir; anne de hamilelik sürecinde bebeği ile kendi bedeni arasında bir özdeşlik kurduğu için doğumdan sonra bebeğin ihtiyaçlarını da kendi bedenindeki bir yoksunluk olarak hisseder. Bu aşamada bebek ve anne arasında simbiyotik bir ilişki vardır, bu aşamaya “mutlak-bağımlılık” adı verilmiştir. Ancak anne, bebeği ile kurduğu özdeşliği yavaş yavaş kaybeder, bebek ise kendini çevreleyen dünyanın bilişsel ayrımına vardıkça anneyi kendisinden bağımsız bir şekilde var olan bir nesne olarak bilmeye başlar. Bu mutlak-bağımlılık evresinin bitmesi anlamına gelir, fakat yine de bebek belli ihtiyaçlarının karşılanması konusunda anneye muhtaçtır ve kendinden bağımsız olan bu varlığın ilgisiyle karşılaştığında onun bu nesneliliği ile ona gösterdiği ilgiyi birleştirerek bu varlığa sevgi duymaya başlar.

İşte sevgi ilişkileri biçiminin altında sayılabilecek diğer öznelerarası ilişkiler de yukarıda bahsedilen simbiyotik ilişkinin bilinçsiz bir hatırlanışı üzerinden kurulur. Buna göre bireyselliğin başladığı yerde anne ve çocuk arasında; ilk durumdaki bir-olma (*Einssein*) edimi ile ardından gelen ötekinin bağımsızlığını bilerek sınır-koyma edimi arasında bir denge kurulur. İşte bu bir-olma ve sınır-koyma dengesi bütün sevgi ilişkilerinin hammaddesidir;

Öznelere kendilerini birbirleriyle uzlaşmış olarak deneyimledikleri karşılıklı sınır koyma edimi, bağlanma biçimine göre farklı şekiller alabilir: Arkadaşlıklarda kendi kendine unutulmuş bir konuşmanın, ya da hiç zorlanma içermeyen her birlikte olmanın ortak deneyimi olabilir. Erotik ilişkilerde bu, bir kişinin bir ötekiyle kendi aralarında bir ayrım yokmuşçasına uzlaşmış hissettiği cinsel birleşmedir. Ancak her halükârda iç içe geçme süreci, genel

olarak kendi olanaklılık koşulunu yalnızca kendini devamlı olarak kendi sınırlarında kuran ötekinin karşısındaki deneyimi üzerinden ilişkilendirir.<sup>200</sup>

Ranci re  znelerarası ilişkilerin bu çeşitliliğinin belirli tanınma kalıplarına göre tanımlanıyor olmasına itiraz etmektedir. Ranci re'e göre, ocuk için annesi ile olan ilişkisi verili bir Şeydir ancak diğer öznelerarası ilişkilere geçildiğinde bunlar seçime dayalı ilişkiler olarak karşımıza çıkar. Yani birbiri yerine geçemeyecek bir "ilişki çeşitliliği" (*multiplicity of relations*) vardır. Bu konuda o, Proust'un *Kayıp Zamanın İzinde* romanından örnek vererek aşk ilişkisi hakkında, bir insanın diğer i ile ilişkisi olarak anlaşılmadığı, bunun yerine aşkın nesnesinin bir ilişkiler ağının tek bir nesnede birleştirilmesi olarak anlaşıldığı bir kurgusunun da yapılabilceğini söyler.<sup>201</sup> Bu ortaya çıkabilecek aşk ilişkisi kurgularının yalnızca biridir, yani Ranci re için her bir ilişki tarzının farklı farklı kurgulardan oluşabilecek bir çeşitliliği olduğu kabul edilmelidir. Özne bu ilişki çeşitliliği içinde belli bir türde tekil bir ilişkilenmeyi tercih eder.

O halde, burada sevgi duyan öznenin bir yaratım sürecine dahil olduğu söylenebilir çünkü o her ilişkilendiğinde sevgisinin nesnesini yeniden kurmakta ve bu kurgu aracılığıyla onunla ilişkilenmektedir. O böyle bir yaratım sürecinin Honneth'in  ne sürmüş olduğu anne-bebek ilişkisinde de yakalanabileceğini söyler; bunu gösterebilmek için Honneth'in Winnicott'a dayandırdığı "geçiş nesnesi" kavramını ele alır. Geçiş nesnesi, Honneth'in aktardığına göre, anne ve ocuk arasındaki simbiyotik ilişkinin sonlanmasıyla çocuğun annesini kendi bedeninin bir uzantısı olarak yitirişinin yerini tutan Şeydir. ocuk bu nesneyle beraber anneden ayrılma deneyiminden sonra da aynı duyguları devam ettirmeye çalışır; içsel ve dışsal gerçeklik arasındaki boşluğu sembolik olarak aşma çabasını sergiler.<sup>202</sup> Ranci re'e göre "geçiş nesnesi", çocuğun

<sup>200</sup> Honneth, A. (2016) *Tanınma Uğruna Mücadele. Sosyal atışmaların Ahlaki Grameri  zerine* (s. 175). ev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

<sup>201</sup> Ranci re'in vurguladığı üzere Proust'un kitabında anlatıcı Albertine'i esir tutar ancak o sonunda kaçmayı başarır. Burada esirin kaçışı bir insanın diğer bir insana ihaneti değildir, çünkü esir tutulan yalnızca bir birey değil kişilerin, ilişkilerin ve yerlerin çeşitliliğinin tek bir nesnede, aşkın nesnesi olan Albertine'de birleşimidir. Burada aşkın gösterilmeye çalışılmadığı ya da aşkın kendisinin bir hastalık ya da hata olarak gösterilmeye çalışıldığı söylenebilir. Proust'un burada aradığı Şey bir aşk tasavvurdur ve bu belki de sadece edebiyatta bulunabilecek türden bir tasavvurdur. Ancak sanat eserinin patolojik aşk tasavvuru böyle bir tasavvurun da mümkün olduğunu göstermiş olur. Bkz. Ranci re, J. (2016) *Critical Questions on the Theory of Recognition, içinde Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity* (s. 88). Ed. Katia Genel, Jean-Philippe Deranty. New York: Columbia University Press.

<sup>202</sup> Honneth, A. (2016) *Tanınma Uğruna Mücadele. Sosyal atışmaların Ahlaki Grameri  zerine* (s. 170 vd.). ev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

kendine bir oyun alanı yaratmasını, bir sanatçı özne olarak bu nesneyle olan ilişkisi üzerinden kendini kurmasını sağlar, yani bu yaratım sürecini işletir.

Honneth'in düşüncesindeki öznelerarası ilişkilerin tanınma kalıplarının yapısına göre belirli kalıpların altında değerlendirilmesi, ideal bir iletişim topluluğu fikrinin düştüğü yanı sıra düşmektedir. Ona göre karşılıklı tanınmanın tarafları eşit bir şekilde kendini görünüşe çıkarma ve kimliğinin tanınmasını talep etme imkânını bulabilir. Yani tanınma kalıplarına göre tanımlanan bütün ilişkilerin simetrik bir yapıda kurulduğu söylenmektedir. Ancak Rancière'in Proust üzerinden göstermeye çalıştığı gibi patolojik bir aşk kurgusu da yine öznelerarası ilişkilerin çeşitliliği arasında kendine yer bulacaktır. Buradaki patolojik ilişki kurgusu üzerinden gösterilmeye çalışılan, ilişki kurgularının çeşitliliği arasında simetrik ilişkiler kadar asimetric ilişkilerin de olabileceğidir.

Bu ilişki çeşitliliğini göstermesiyle Rancière burada önemli bir ayrıma işaret etmektedir; bütün diğer ilişki türleri çeşitli asimetric biçimlere sahip olsalar bile politik ilişki her zaman simetrik olarak kurulacaktır;

Bütün diğer ilişkilerin içinde bir asimetric varken, oldukça önemli olan şey politikanın simetrik ilişki üzerine kurulmuş olduğunun düşünülmesidir. Politikayı özgün yapan şey budur. Ne zaman yönetim; doğumlarından, bilimlerinden, yaşlarından ya da diğer ayrıcalık biçimlerinden dolayı daha üstün olana verilirse yani kısaca ne zaman yönetim, belli bir mizaçtan dolayı yönetmeye yetkili kılınmış olana verilirse orada politika yoktur. Yani bu; hiçbir özgün politik kimlik tanımının olmadığı anlamına gelir.<sup>203</sup>

Öznelerarası ilişkilerin bu çeşitliliğinden yola çıkarak Rancière, Honneth'in tanınma ilişkilerinin özneyi yalnızca kendisi ile kurduğu öz-ilişkisi üzerinden kurma çabasının yetersiz olduğunu söyler.<sup>204</sup> Çünkü ilişkilerin bu çeşitlilik hali yalnızca öz-ilişki üzerinden kurulan bir özne kavramı ile anlaşılabilir, böyle bir özne kavramı gereğinden fazla sınırlandırıcı olacaktır. Burada Honneth'in teorisinde öznenin her bir tanınma biçimi için spesifik bir öz-ilişki kazandığını hatırlamak gerekir. Buna göre

<sup>203</sup> Honneth, A. ve Rancière, J. (2016) A Critical Discussion, içinde *Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity* (s. 112). Ed. Katia Genel, Jean-Philippe Deranty. New York: Columbia University Press.

<sup>204</sup> Rancière, J. (2016) Critical Questions on the Theory of Recognition, içinde *Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity* (s. 89). Ed. Katia Genel, Jean-Philippe Deranty. New York: Columbia University Press.

sevgi ilişkilerinde özne, kendi ihtiyaçlarını karşılayabilecek bağımsız bir birey olduğunun farkına varması sürecinde öz-güven kazanır. Aynı şekilde hukuk ilişkilerinde diğerleri tarafından eşit haklara sahip bir birey olarak tanındığında öz-saygı ve dayanışma ilişkilerinde de bireysel farklılıklarına rağmen toplumsal bir değer gördüğünde öz-değer kazanır. Bu öz-ilişkiler Honneth'in teorisi açısından oldukça önemlidir çünkü tanınma uğruna mücadele pratikleri ve geleceğe yönelik ahlaki normatif bir bütünlük varsayımı tamamen bu öz-ilişkiler etrafında şekillenmektedir.

Ayrıca toplumsal kimliklerin oluşumunda da bu öz-ilişkilerin yaralanmış ya da yaralanmamış olması büyük bir rol oynar. Rancière yalnızca öz-ilişki üzerinden kurulan bir kimlik anlayışındansa, yaratma edimi ile bağlantılı olarak "özneleşme" kavramını ön plana çıkarır. Yalnızca öz-ilişki üzerinden kurulan bir kimlik anlayışı özneyi kurulu bir yapının altına getirmektedir. Bu nedenle Honneth tarafından geliştirilen tanınma uğruna mücadele kavramı açısından "tanınma"; bir kimliğe sahip öznenin kendi kimliğinin karşıdaki tarafından tanınması talebi olarak anlaşılır. Örneğin bir azınlık grubu kendi kimliklerinin tanınmasını talep edebilir fakat bunun yanında Rancière bu grubun belirli bir azınlık olarak tanınmamayı da talep edebileceğini söyler. Burada düşünürün dikkat çekmeye çalıştığı şey onların belli bir kimlik altında tanınıyor olmaları, belli bir kültürün davranış kalıplarına göre davranıyor olmaları, belli kurallara itaat etmeleri gibi zorunluluklarının olmadığıdır. Özneleşme, bu verili kimlikleri yıkma edimidir, dolayısıyla bir tür kimliksizlik halidir.

### **4.3. Kimlik ve Özneleşme**

Kimlik kavramı, Honneth ve Rancière arasındaki en temel teorik çatışmalardan biri olarak karşımıza çıkar. Honneth'e göre kimliklerin oluşumunda rol oynayan şey toplum içinde yavaş yavaş geçerlilik kazanan ahlaki normatif beklentilerdir. Bu beklentilerin karşılanmaması durumu reddedilmiş tanınma biçimlerine, yani Honneth'in deyişiyle sayılmama (*Missachtung*) deneyimlerine yol açar. Sayılmama deneyimi bireyin öznelarası alanda kendisi ile pozitif bir anlayış içinde kurmuş olduğu öz-ilişkinin negatif bir anlayışına geçişe işaret etmektedir.

Sayılmama deneyimleri kimliklerin oluşumu sürecinin anlaşılmasında kilit bir noktadadır, çünkü bunlar tanınma ilişkilerinin genişlemesini sağlayan toplumsal mücadele pratiklerinin çıkış noktasını oluşturmaktadır. Ancak bu sayılmama

deneyimlerine geçmeden önce öz-ilişkinin kurulmasını sağlayan tanınma biçimlerinin tekrar ele alınması gerekir.

Bir önceki bölümde üzerinde durduğumuz tanınma biçimi olan sevgi ilişkilerinde birey kendini diğerlerinden bağımsız bir nesne olarak kurarak kendi sınırlarının farkına varır, bu bireyin fiziksel bütünlüğünün kurulmasını sağlar. Bu fiziksel bütünlük sınır-koyma edimiyle etkileşim-eşinin de bağımsızlığının kabullenilişidir, bu nedenle bu tanınma biçimi tüm toplumsal tanınma biçimlerinin yapısal çekirdeğini oluşturur. Diğerlerinden bağımsız olarak onlarla kurmuş olduğu bağ sayesinde birey, birincil ilişkiler alanından kamusal alana geçişte kendini otonom olarak kabul etmesini sağlayacak öz-güveni kazanır.<sup>205</sup> Kamusal alanda ise o hukuk ilişkileri ile kendini haklara sahip tüzel bir kişi olarak tanımaya başlar. Ancak burada dikkat edilmesi gereken, bireyin kendini hakların taşıyıcısı olarak belirleyebilmesi için, topluluğun diğer üyelerini de “genelleşmiş bir öteki” normatif bakış açısı içinde hak sahipleri olarak bilmesi gerektiğidir; çünkü o, “başkalarına evrensel olarak geçerli biçimde davranmak yoluyla, kendisi olarak kabul görmek istediği şeyin tam da kendisi olarak bu tanınmayı hak eder; yani özgür olarak ve kişi olarak.”<sup>206</sup> Hukuk ilişkileri aşamasında özneler, karşılıklı olarak birbirlerini “ahlaki normlar üzerine rasyonel olarak karar verme yetisine sahip kişiler” olarak tanırlar. Kişi bu sayede herkes tarafından saygı gördüğü için kendi kendine saygı duyabilme bilincini kazanır; kendi ile kurmuş olduğu bu öz-ilişki biçimi öz-saygıdır. Fakat onların bu kişiler olarak saygı görmeleri tamamen duygulardan arındırılmış bir biçimde gerçekleşir, bu saygı tamamen saf bilişsel bir tanımadır. Burada kişi yalnızca onu kişi yapan evrensel değeri açısından saygı görür. Ancak kimlik kavramının daha iyi açıklığa kavuşturulabilmesi için onun bireysel karakteristik farkları açısından saygı gördüğü “dayanışma ilişkileri” alanına bakmak gerekir.

Burada öncelikle bireysel farklılıkların öznelerarası bağlayıcı bir şekilde değerlendirilebilmesi için bir referans sistemine ihtiyaç doğar. Honneth’e göre bu referans sistemine toplumun öz anlayışını oluşturan etik-değerler ve amaçlar üzerinden ulaşılabilir, çünkü toplumsal değerler, toplumun önceden verili amaçlarına katkıda bulunduğu ölçüde anlam kazanır. Bu değerlerin toplumun verili amaçları

<sup>205</sup> Honneth, A. (2016) *Tanınma Uğruna Mücadele. Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine* (s. 179). Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

<sup>206</sup> A.g.e., s. 180.

üzerinden değerlendiriliyor olması onların tarihsel olarak değişken olduğunu gösterir. Önceki bölümlerde de değinildiği gibi modernite öncesi geleneksel toplumlarda böyle bir referans sistemi metafizik ve dinsel öncüllere dayanmak zorundayken moderniteyle beraber bu öncüllerin gerekçelendirilmesini sağlayan temel yıkılınca, böyle bir referans sisteminin de geçerliliği ortadan kalkmış olur. Bu tarihsel dönüşümle beraber artık hangi yaşam tarzına uygun eyleme biçimlerinin diğerleri karşısında daha değerli olabileceğinin saptanmasının transendental zemini yitirilmiştir, bu nedenle bu değişime bir tür bireysellik anlayışı eşlik eder. Böylece artık değerli olan bireyin yaşam-öyküsel olarak geliştirdiği yetiler ile bu topluluğun amaçlarına sunduğu katkılardır. Ancak buradaki bireysellik vurgusuna rağmen bireyin farklılıkları açısından kazanmış olduğu değer, toplum üyelerinin her birinin kendi performansları açısından değerli sayıldığı karşılıklı bir tanınma durumunu gerçekleştirmesini gerektirir. Bu nedenle dayanışma ilişkileri simetrik bir ilişki örgüsüne sahip olmalıdır;

Bu nedenlerle, dayanışma, modern toplumların koşulları altında bireyselleşmiş (ve özerk) öznelerin arasındaki simetrik değer verme ön koşuluna bağlıdır. Bu anlamda kendine simetrik değer biçmek, bir diğerinin yeti ve özelliklerinin ortak pratik için anlamlı gözükmelerini sağlayan değerlerin ışığında, karşılıklı olarak birbirini görmek demektir.<sup>207</sup>

Buradan anlaşıldığı kadarıyla Honneth, zedelenmemiş öz-ilişkiler aracılığıyla kurulmuş olan bir bütünselliğe ulaşmanın toplumsal teorisini oluşturmaya çalışmaktadır. Böyle bir toplum teorisinde öz-ilişkiler üzerinden kurulmuş bir kimlik kavramı zorunlu olarak içeriliyor olmalıdır.<sup>208</sup> Çünkü bu bütünlüğü sağlayacak olan şey bireylerin kimliklerinin tanınmasına yönelik talepleridir, bu talepler bireyin kendisiyle kurduğu öz-ilişkinin sürekli olarak onaylanması sürecini oluşturur. Böyle bir süreç içerisinde açıklandığında “kimlik” kavramı her zaman toplumsal mücadeleden önce var bulunmak zorundadır, çünkü Honneth’e göre toplumsal mücadele pratiklerini oluşturan şey, öz-ilişkilerin zedelenmesine karşı bireyin vermiş olduğu tepkilerdir. Mantıksal bir düzleme oturtulduğunda öz-ilişkinin sayılmama deneyimleri ile zedelenmesi durumunun ortaya çıkabilmesi için zaten birey

<sup>207</sup> A.g.e., s. 215.

<sup>208</sup> Rancière, J. (2016) *Critical Questions on the Theory of Recognition*, içinde *Recognition or Disagreement: A critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality and Identity* (s. 85) Ed. Katia Genel, Jean-Philippe Deranty. New York: Columbia University Press.

halihazırda kendiyile böyle bir ilişkilenemeyi kurmuş olmalı ya da en azından beklentilerini böyle bir öz-ilişkiye yöneltmiş olmalıdır. Rancière böyle bir anlayışa karşı çıkar. Ona göre mücadelenin kendisinden önce verili olan kimlikler, bireyleri en başından ortak-olanın paylaşımında yerleştirdikleri yere hapseder. Bu nedenle o, kimliksizleşme pratiği olarak anlaşılması gereken özneleşme kavramını ön plana çıkarmaktadır. Ona göre politika, özneleşmedir. Kimliklerin dağıtıldığı sahnenin tamamen yıkılıp eşitlik varsayımını temele alan yeni bir sahnenin kurulmasıdır.

Rancière'in toplumsal aidiyetle özdeşleştirdiği "kimlik" kavramının yerine politik özneleşme sürecinin neticesi olarak ortaya çıkan "özne" kavramına yönelmesi bu kavramın politik failin bütün özsel karakteristiklerinden soyutlanması için ontolojik bir yer tutucu işlevi görmesinden kaynaklanır.<sup>209</sup>

Tabii toplumsal aidiyetle ilişkilendirilen bir kimlik kavramı üzerinden Honneth'i eleştirirken, bu kavramın çokkültürcülük tartışmalarındaki indirgemeci anlamıyla anlamamak gerekir.<sup>210</sup> Honneth bu kavramı psikolojik, sosyolojik ve tarihsel boyutlarını bir arada içerecek şekilde kullanır, bu nedenle de öz-ilişkisel bir kimlik kavramsallaştırması yapması gerekmiştir. Rancière de Honneth'in kimlikle ilişkili olarak düşünülebilecek olan "kişi" kavramını oluştururken Hegel'in bu kavramı tüzel bir tanım etrafında şekillendirmesinden etkilenmesine rağmen onun ötesinde bir anlamda kurmaya çalıştığını söylemektedir. Buna göre Honneth'in teorisi iki yol çizer; bunlardan ilki, kişi kavramını, bireysel kimlik hakkındaki antropolojik verilere göre genişletme isteğidir. İkincisi ise bu kavramı topluluğun dinamik yapısının içine yerleştirerek Hegel'in toplum teorisinin yerine geçirmek istemesidir.<sup>211</sup> Ancak Rancière açısından kişi kavramının antropolojik verilere dayalı bir kavramsallaştırılması, eşitler topluluğunun açıklanması konusunda tehlikeli sonuçlara

<sup>209</sup> Deranty, J. P. (2016) Between Honneth and Rancière: Problems and Potentials of a Contemporary Critical Theory of Society, içinde *Recognition or Disagreement: A critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality and Identity* (s. 41) Ed. Katia Genel, Jean-Philippe Deranty. New York: Columbia University Press.

<sup>210</sup> Çokkültürcülük tartışmalarına göre bireysel kimliğin oluşumunda kültürlerin etkisi oldukça önemlidir, buna göre burada "tanınma" kavramı Honneth'in dayanışma ilişkileri başlığı altında incelediği tanınma kalıpları sınırlarında kalır. Ancak Honneth, "tanınma" kavramını toplumsal mücadelelerin ve öznenin otonomisini kazanması sürecinin merkezine koymasıyla çok daha kapsayıcı bir kimlik kavramına ulaşılmasına imkân tanır. Çokkültürcülük için bkz. Taylor, C. (1994) *The Politics of Recognition*, içinde *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Ed. Amy Gutmann. New Jersey: Princeton University Press.

<sup>211</sup> Rancière, J. (2016) Critical Questions on the Theory of Recognition, içinde *Recognition or Disagreement: A critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality and Identity* (s. 87) Ed. Katia Genel, Jean-Philippe Deranty. New York: Columbia University Press.



götürür. Bu nedenle o antropolojik-psikolojik yoruma dayalı bir kişi kavramını içeren bir model yerine; yeni söyleme, görme, anlama biçimleri yaratabilecek bir “özne” kavramı üstünde durur. Daha önceki bölümlerde görüldüğü gibi Honneth, Rancière’i, teorisinin “antropolojik bir egaliteryan arzu” içermesi üzerinden eleştirmektedir. Ancak ona göre teorinin antropolojik öğeler içermesi kendiliğinden temel bir yanlışa götürmez, önemli olan teorinin içerdiği antropolojik öğelerin iyi bir şekilde gerekçelendirilmiş olmasıdır. Fakat Rancière için, antropolojik verilere dayanan bir teori, özneleşme sürecinden önce belirli bir kişi yaratıyor olması, başka bir ifadeyle belirli özellikleri özneye atfediyor olması nedeniyle temel bir yanlışa götürür ve bu nedenle de tehlikeli sonuçlar doğurabilir.

Politik özneleşme edimi üstünden tanınma kavramı yeniden düşünüldüğünde tanımın tanınandan önce geleceği yeni bir kavramsallaştırmasını yapmak mümkün olur. Bunu gösterebilmek için Rancière tanınma/tanıma kelimesinin (*recognition*) farklı anlamlarını inceler. Kelime ilk anlamında; algımız ve halihazırda sahip olduğumuz bilginin bir denk gelişini belirtir. Ahlaki bir bakış açısından kurulan bir diğer anlamında ise eşit olarak davranılmayı talep eden bireylerin bu talebine karşılık vermektir. Her iki anlamda da kelimenin başındaki “re-” ön eki kritik bir yerde durur.<sup>212</sup> Bunların tersine felsefi anlamda kurulduğunda ise terim bu onaylayışın ardındaki koşullara odaklanır. Burada, duyumsanabilir olanın paylaşımında hangi insanların, hangi durumların, hangi argümanların tanınabilir olarak kabul edildiği sorunsallaştırılır. Böylece o artık tanınması gereken hakkında bir onaylama olmaktansa, tanınması gerekenin ne/kim olduğunun yaratılmasına dönüşür;

Kavramsal anlamının içinde, tanınma/tanıma, daha temel bir şeyle ilgilidir: Bu ağız tarafından çıkarılan seslerle birlikte benim algısal dünyamda ve anlama yaratma kabiliyetimde tam olarak ne oluyor? Nasıl oluyor da ben bu ses çıkarmayı bizim beraber paylaştığımız şey hakkında, ortak dünya hakkında, bir argüman olarak duyuyorum?<sup>213</sup>

Tanınma kavramı üzerinde yaptığı bu ayrımlar ışığında Rancière, Honneth’in de kavramı bu verili durumu sorgulayan anlamında kullanmaya çalıştığını söyler. Ancak o, tanınmayı kimlik kavramı ile ilişkilendirerek kurmuş olduğu için kelimenin ilk iki anlamının “-re” ön ekine yaptığı göndermelerden yeterince kaçınmamıştır. Buradan

<sup>212</sup> A.g.e., s. 84.

<sup>213</sup> A.g.e., s. 85.

çıkan sonuca göre “tanınma uğruna mücadele” kavramı tanınma kelimesinin halihazırda verili bulunan kimliklerin onaylanması anlamından tamamen arındırıldığında artık mücadele tanınma uğruna (*for recognition*) değil, başka bir tanınma biçimi uğruna (*for another form of recognition*) olacaktır.<sup>214</sup> Çünkü verili durumda da kimliklerin belirli bir tanınması içerilir. Örneğin kadınlar; anne olarak, ev hanımı olarak, geleceğin nesillerini yetiştirenler olarak yüceltilir. Böyle bir yüceltme belli bir tanınma durumuna işaret eder, ancak aynı yüceltme saymama deneyiminin bir başka yüzü olarak karşımıza çıkar. Yalnızca verili olan bu kimliklerin içinde yüceltilmeleri onları bu kimliklerin kurgusunda baştan verili olan yeterliliklerinin sınırları içerisine hapseder.

Bu nedenle verili tanınma ilişkisinin ortadan kaldırılarak başka tanınma ilişkilerinin de mümkün olduğunun gösterilmesi, başka bir ifadeyle, kimliksizleşme ediminin işletilmesi gerekir. Kimliksizleşme, her şeyden önce kendini bir ifade etme şeklidir. Bu ifade ediş, kimliğin bütün sınırlandırmalarından uzakta, onun bütün bağlarından kendini ayırarak adı olmayana bir ad vermek, sayılamaz olanı saymaktır.

Ranci re’in kimliksizleşme üzerine kurulu politik tartışmada üçüncü şahsın rolünü ön plana çıkarması da bundandır. Rasyonel bir iletişim üstüne kurulu politik tartışma her zaman birinci ve ikinci şahıs arasında geçer, üçüncü şahıs yalnızca konuşmanın muhataplarına görüş bildiren gözlemci rolündedir. Ancak Ranci re bu görüş bildirme formunda ortaya çıkan konuşma tarzının aslında konuşmanın taraflarından birinin kendisi ile kimliği arasında bir mesafe koyma girişimi olduğunu söyler. Böylece bir “anlatan” ve “anlaması gereken” içeren tartışmanın yapısı bozulur. “İşçiler ... kabul etmeyecekler”<sup>215</sup> bildiriminde bulunan işçi-temsalcisi-özne, kendini kimliğinden ayırarak ifadesini ortak bir dilin varlığının sorgulanamayacağı bir noktaya çıkarır. “Biz ... istemiyoruz.” gibi bir ifade edişte hak talep eden kendi ifadesini yalnızca bir talep olarak sunarken, üçüncü şahsın hamlesini gerçekleştiren bu talebi akılcı bir yükümlülük olarak kurar.<sup>216</sup>

Üçüncü şahsın hamlesi, asla basit bir diyalog olmayan politik tartışma mantığı için özseldir. Bu hamle daima bir diyalogdan daha azı ve daha fazlasıdır: daha azıdır, çünkü daima çekişmenin, *logos*’a içsel boşluğun kendisini bildirdiği bir

<sup>214</sup> A.g.e., s. 90.

<sup>215</sup> Ranci re, J. (2005) *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe* (s. 76). Çev. Hakkı Hünler. İzmir: Ara-lık Yayınları.

<sup>216</sup> Ranci re, J. (2016) *Siyasetin Kıyısında*. (sf. 59) Çev. Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul: Metis Yayınları.

monolog biçimindedir ve daha fazlasıdır, çünkü görüşme/görüş-bildirme (*commentaire/commentary*) kişilerin bir çoğalışını tetikler.<sup>217</sup>

Honneth, Rancière'in üçüncü şahsın hamlesini bu kadar kritik bir noktaya koymuş olmasını incelemeye değer bulur. Ona göre birinci şahıs olarak konuşmak ve üçüncü şahıs olarak konuşmak arasında yapılan böylesi bir ayırım, Rancière'in politikayı yalnızca "verili olan düzenin tamamen yıkılarak yerine yeni bir deneyim alanının imkânını göstermek" olarak anlamasına dayanmaktadır.

Honneth politikanın yalnızca bir araya-girme/müdahale-etme olarak anlaşılması gerektiğini söyler, bu nedenle de iki tür politika tanımı arasındaki farkı göstermeye çalışır. Birinci türdeki politika, verili normatif meşrulaştırma ilkelerinin kendisini değil, onun verili olan yorumlanış biçimlerini sorgulamaya açar. O buna "tanınma uğruna içsel mücadele" adını verir. Tanınma uğruna içsel mücadelede yeni bir söz edimine ihtiyaç duyulmaz, politik özne birinci çoğul şahsın konumundan politik iletişime katılır ve toplumda kabul edilmiş normatif ilkelerin yeni bir yorumunu sunar. Daha radikal olan ikinci tanımında ise politika bu verili ilkeleri temelinden sarsar ve tüm normatif düzeni yıkmayı hedefler. Honneth'e göre Rancière, politikanın hakiki tanımı olarak yalnızca bu ikinci türden politikaya, yani "tanınma uğruna dışsal mücadele"ye işaret etmektedir.<sup>218</sup> Honneth'in iki tür politika türünü birbirinden ayırmaya çalışması, onun politika kavramını bir "mağduriyet" (*suffering*) kavramı üzerinden kurmaya çalışmasından kaynaklanır. Bu kavramın onun tanınma uğruna mücadele teorisi açısından neden önemli olduğunun anlaşılması için "sayılmama deneyimleri" olarak adlandırdığı şeye bakmak gerekir.

#### 4.4. Mağduriyet ve Olumsuzluk

Honneth'e göre "hakaret etme" (*Beleidigung*) ya da "aşağılama" (*Erniedrigung*) gibi günlük dil içinde yer etmiş kategoriler, bireyin diğerleri tarafından tanınma talebine yönelmemesi durumunda bir anlam ifade etmeyecektir. Bu, insanın bütünlüğü ile onun başkaları tarafından gördüğü onay arasındaki bağın günlük dil kullanımlarında da kurulmuş olduğunu gösterir. Ancak sayılmama ya da aşağılama olarak ifade edilen şey

<sup>217</sup> Rancière, J. (2005) *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe* (s. 76-77). Çev. Hakkı Hünler. İzmir: Ara-lık Yayınları.

<sup>218</sup> Honneth, A. (2016) Remarks on the Philosophical Approach of Jacques Rancière, içinde *Recognition or Disagreement: A critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality and Identity* (s. 104-105) Ed. Katia Genel, Jean-Philippe Deranty. New York: Columbia University Press.

her zaman aynı derecede bir yaralanmaya işaret etmez. Burada sayılmama başlığı altına düşen deneyimlerin kategorik bir ayrımının yapılmasını sağlayacak şey “tanınma” kavramı için de yapılan sistematik ayırmadır. Bu nedenle Honneth bireyin her bir tanınma biçiminde kazanmış olduğu öz-ilişki türüne karşılık düşecek şekilde, reddedilmiş bir tanınma biçimi, yani sayılmama deneyimi koymuştur.<sup>219</sup>

O zaman öncelikle Honneth’in ortaya koymuş olduğu birbirlerinden farklı bu sayılmama deneyimlerine bakmak gerekli görünmektedir. Bunlardan ilki bireyin sevgi ilişkilerinde kazanmış olduğu öz-güvene yönelik bir tanınmanın geri çekilmesi olan “tecavüz”dür. Burada yıkıcı eylem kişinin bedensel bütünlüğüne yönelir, en temelde kişinin sınır-koyma ve bir-olma dengesini bozduğu için tarihsel ya da kültürel olarak değişmez. Diğer iki sayılmama türü ise bir tarihsel dönüşüm sürecine yerleştirilebilir. İkinci sayılmama biçimi bireyin içinde bulunduğu toplumda belli haklardan yapısal olarak mahrum bırakılması anlamında, “hak tanımama”dır. Bu hak tanımamanın yöneldiği birey toplumun diğer üyeleri kadar ahlaki sorumluluk üstlenemeyecek bir özne olarak dışarıda bırakılmıştır. Bunun tarihsel dönüşüme uğramış olmasının nedeni hakların maddi kapsamının tarih içerisinde sürekli olarak değişime uğramış olmasıdır. Son sayılmama biçimi ise bireyin toplumdaki karşılıklı değer verme kalıpları içinde yer bulamıyor olmasıdır. Gündelik dildeki “hakaret etme” ve “aşağılanma” ifadelerine en uygun düşecek sayılmama deneyimi budur; Honneth buna “itibarsızlaştırma” adını verir.

İşte toplumsal mücadele pratikleri, sayılmama biçimlerine karşı verdiği tepkilerle ortaya çıkan ahlaki krizleri çözmek için, bireylerin içine girmiş olduğu eylem süreçleri olarak anlaşılabilir. Buna göre bir mücadelenin başlangıç noktası her zaman bireyin öz-ilişkisini yaralayan bir mağduriyet olacaktır.

Ancak Rancière, politik anlamda bir mücadelenin mağduriyetle başlamayacağını söyler. Mağduriyetlerden ders çıkarmak ve ilerde çıkarılan bu derslerden daha iyiye ulaşmayı istemek eşitlik varsayımıyla çelişir çünkü ona göre eşitlik varsayımından hareketle eylemde bulunurken istenenin ne olduğu önceden verili değildir, “irade” eşitliğin yayılıp gelişmesinin bir neticesi olarak ortaya çıkar. Buradan hareketle eşitlik varsayımına dayanan eylemlerin muğlak oluşu da sürekli olarak gün yüzüne çıkar çünkü bu eylemler yeni algılama, yeni söyleme tarzları icat ederken istenenin ne

<sup>219</sup> Honneth, A. (2016) *Tanınma Uğruna Mücadele: Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine*. (s. 216-217) Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

olacağını da sürekli olarak yeniden kuracaktır.<sup>220</sup> Ona göre mağduriyetleri tanımlayan ve bunlar karşısında rasyonel çözüm yolları arayan ve bunu bir hastalık ve tedavi döngüsüne sürükleyen, *polis* düzenidir.<sup>221</sup> Politika ise kendi özgüllüğü içinde *polis*'ten ayrıldığı için başlangıç noktasını bu mağduriyetlerden almaz, o normal olan ve patolojik<sup>222</sup> olan arasındaki çelişkilerdense bunun ötesindeki mağduriyetleri ortaya çıkaran koşulların kendisini ve dahası bu koşulları ortaya çıkaran ilkeleri hedef alır.

Politikanın ortaya çıkış nedeni *polis*'teki payların dağılımının tamamen olumsal olmasıdır, yani payların dağıtımında avantajlı olanların, yönetme yeterliliğine sahip olanların kimler olacağı asla doğaya dayanan bir zorunlulukla belirlenemez. Ayrıca politikanın ortaya çıkması için tarihin o anında, yani şimdide bir özneleşme imkânının doğmuş olması gerekir. Rancière için politik eylem her zaman duyumsanabilir olanın paylaşımının yeni bir şeklini ortaya koymak olduğundan tarihin o anında belirmiş olan imkânların yeni özneleşme pratiklerine dönüştürülmesi yalnızca şimdide gerçekleşebilir.

Özgürleşme, zamanın normal düzeni içinde bir başka zaman yaratmanın bir biçimi, duyumsanabilir dünyada ortaklaşa ikamet etmenin başka bir tarzı olmuştur daima. Hep, gelecek bir dünyayı hazırlamak kadar -hatta ondan daha çok- başka bir dünyada şimdide yaşamının biçimi olmuştur. Gelecek için çalışılmaz, şimdi içinde kazıp bir mesafe yaratmak, bir saban izi bırakmak için, başka bir var olma tarzının deneyimini yoğunlaştırmak için çalışılır.<sup>223</sup>

<sup>220</sup> Rancière, J. (2018) *Nasıl Bir Zamanda Yaşıyoruz?* Söyleşi: Eric Hazan (s. 27) Çev. Murat Erşen. İstanbul: Metis Yayınları.

<sup>221</sup> Rancière, J. (2005) *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe* (s. 161). Çev. Hakkı Hünler. İzmir: Ara-lık Yayınları.

<sup>222</sup> Rancière'in burada kullandığı "patolojik" terimini Honneth kendi felsefesi bağlamında farklı bir şekilde ele aldığı için Rancière'in bu kullanımına karşı çıkmıştır. Honneth, A. ve Rancière, J. (2016) *A Critical Discussion*, içinde *Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity*. (s. 120) Ed. Katia Genel, Jean-Philippe Deranty. New York: Columbia University Press.

Ona göre patolojiler bir "normallik" düşüncesine işaret ediyor olmalı, etik bir kriter tarafından örgütlenmiş olmalı, dinamik bir gelişim süreci tarafından karakterize edilmiş olmalıdır ve son olarak da bir idealin yoldan sapmış hali olarak anlaşılmalıdır. Bu nedenle mağduriyet kendiliğinden bir toplumsal patoloji olarak değerlendirilemez. Bkz. Freyenhagen, F. (2015) Honneth on Social Pathologies: A Critique, içinde *Critical Horizons, A Journal of Philosophy and Social Theory* 16:2 (s. 131-152) <https://doi.org/10.1179/1440991715Z.00000000044>

<sup>223</sup> Rancière, J. (2018) *Nasıl Bir Zamanda Yaşıyoruz?* Söyleşi: Eric Hazan (s. 27) Çev. Murat Erşen. İstanbul: Metis Yayınları.

Bu konu hakkında Rancière'in vermiş olduğu örneklerden biri Rosa Parks'ın otobüste kendi yerini isteyen bir beyaza yerini vermek istememesi vakasıdır.<sup>224</sup> Onun o yerde oturmaya devam etmesi eylemi bir tür yaralanmışlıktan kaynaklanan bir eylem değildir, onun kendi kurmuş olduğu eşitliğe dayanan bir kurguyu kendisinden yer isteyen kurgusunun eşitsizliğinin karşısına çıkarmasıdır. Bu nedenle politik eyleminin başlangıç noktasını onun öz-ilişkisinin yaralanmasından önce öznenin içinde bulunduğu anın bir eşitlik varsayımını işletmesi için tanıdığı imkânların değerlendirilmesine dayanmaktadır.

Ayrıca Honneth'in yalnızca öz-ilişkinin yaralanmasına, yani bir mağduriyete dayandırdığı bir mücadele, meşruiyetini en baştan varsayılan bir eşitliğe dayandırmaz, bunun yerine o, gelecekteki daha eşit bir toplum tahayyülü üzerinden meşrulaştırılır. Ancak buradan çıkan sorun böyle bir gelecek tahayyülünün kendini her zaman belli bir *telos*'a dayandırması gerekliliğidir.

#### 4.5. *Telos* ve Eşitlik Varsayımı

Yukarıda da belirtildiği gibi, Rancière politikayı tamamen bir olumsuzluk üstünden ele alır. Ona göre politika her zaman şimdi ile alakalı bir şeydir ve asla bir gelecek vaadinde bulunmaz. Bunun nedeni politikanın asla eşitsizlikten eşitliğe doğru bir yol çizmemesidir, eşitlik metodu her zaman eşitlikten eşitliğe bir yol çizer. Eşitlik en baştan bir varsayım olarak konulduğunda bu varsayım temelinde yeni bir düzenin icat edilmesi için her zaman bir açık kapı olacaktır.

Eşitlik metodu herhangi bir yerde ve herhangi bir zamanda işlemektedir. Onun belirli bir gelecek vaadinde bulunmadığı doğrudur. Ancak yeni ufuklar hiçbir zaman geleceğin planlanması tarafından belirlenmez. Bunun tam tersine, öngörülemez gelecek şimdide işleyen ayrışmadan, eşitlik metodunun keşiflerinden gün yüzüne çıkar.<sup>225</sup>

Honneth'te ise "gelecek", özgürleşme taleplerinin meşruluğunun referans noktasını oluşturur. Buna göre bir tanınma talebinin meşru bir talep olarak sayılabilmesi için bir

<sup>224</sup> Honneth, A. ve Rancière, J. (2016) A Critical Discussion, içinde *Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity*. (s. 120) Ed. Katia Genel, Jean-Philippe Deranty. New York: Columbia University Press.

<sup>225</sup> Rancière, J. (2016) The Method of Equality: Politics and Poetics, içinde *Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity*. (s. 155) Ed. Katia Genel, Jean-Philippe Deranty. New York: Columbia University Press.

gelecek tahayyülü kurularak bu talebin geleceğe yansıtılması ve oradan geriye bakışla şimdinin olumlanması gerekmektedir, talep her zaman bu ahlaki normatif gelecekte öngörülebilir olmalıdır. Ayrıca Honneth'e göre mücadelenin iyileştirici gücü de yine bu gelecek kavramına dayanır. Birey mücadelesinin sonunda kazanmayı umduğu tanınma deneyimini gelecekteki ideal iletişim topluluğunda tahayyül edebilirse sayılmama deneyiminin onda yol açtığı öz-ilişkinin yaralanması deneyimi bir nebze de olsa giderir.<sup>226</sup>

Gelecek vurgusunun yanı sıra Honneth'te, ilerlemecilik anlayışına dair de bir inanç vardır, çünkü içinde bulunulan andaki tanınma normlarının evrensel geçerliliğini sağlayan, onların geçmişteki tanınma normları üzerindeki normatif üstünlüğüdür.<sup>227</sup> Bu onun, tanınma ilişkilerinin sürekli olarak daha kapsayıcı olmaya dair bir ilerleme içinde olduğunu söylemesinin zemininde yatan düşüncedir. Ancak buradaki ilerleme düşüncesi aydınlanmacı bir ilerlemecilik anlamında anlaşılmalıdır, bu ilerleme adalet arayanlara zamanla ulaşılabilir olacak bir potansiyele işaret eder.<sup>228</sup> Mücadeleler mevcut durumdaki zedelenmiş öz-ilişkileri iyileştirdikçe bu yaralanmalardan etkilenen bireylerin de tanınma ilişkilerinin içine dahil olarak pozitif öz-ilişkiler kazanmaları, tanınmanın sınırlarını genişletir. O halde sürekli olarak daha az tanınma ilişkilerinden daha çok tanınma ilişkilerine doğru bir ilerleyiş vardır. Bu ilerleyiş Honneth'in düşüncesindeki kimlik kavramının durağan olmadığını, hatta tersine, sürekli olarak zenginleşmekte olduğunu da bize gösterir. Çünkü topluluk içerisinde gelişen her yeni kimlik yeni mücadelelere yol açar ve bu mücadeleler de yeni pozitif öz-ilişkiler kazandırır.<sup>229</sup> Rancièrè bu noktada, kimliklerin zenginleşmesi, yeni mücadelelerin ortaya çıkması, tanınma ilişkilerinin genişlemesi hareketinin yani ilerleyişin bir *telos*'a ihtiyacı olduğunu söyler ve bu *telos*'un ne olduğu sorusunu sorar.<sup>230</sup>

<sup>226</sup> Honneth, A. (2016) *Tanınma Uğruna Mücadele. Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine*. (s. 263) Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

<sup>227</sup> A.g.e., s. 321.

<sup>228</sup> Deranty, J. P. (2013) Marx, Honneth and the Tasks of Contemporary Critical Theory, içinde *Ethical Theory and Moral Practice* 16(4). (s. 745-758) <https://doi.org/10.1007/s10677-013-9407-6>

<sup>229</sup> O halde kimliklerin sürekli olarak zenginleşmesi fenomeninin Rancièrèci kimliksizleşme kavramı üzerinden bir okuması da yapılabilir.

<sup>230</sup> Rancièrè, J. (2016) Critical Questions on the Theory of Recognition içinde *Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity*. (s. 92) Ed. Katia Genel, Jean-Philippe Deranty. New York: Columbia University Press.

Honneth böyle bir *telos* olması gerekliliğini reddetmemektedir, hatta *Tanınma Uğruna Mücadele* kitabında da bir *telos* kavramını teorisine dahil etmiştir;

Bu anlamda ... “tanınma”dan, birincil amaç olan “kendini gerçekleştirme”ye karşı salt ikincil bir amaç olarak bahsetmek yanlıştır. Daha çok şunu demek gerekir: Zaten bireyin özerkliği ancak uygun tanınma tepkileriyle kendi tamamına erebilir. ... Aslına bakılırsa, özerkliği ya da kendini gerçekleştirmeyi, insansal yaşam biçimimizin kapsamlı telosu olarak anlamamız ve işe koyulan içkin bir eleştirinin, bu telosun yönlendirmesiyle hareket etmesi gerektiği noktasından yola çıkıyorum.<sup>231</sup>

Rancière’in bu sorusu karşısında Honneth, *telos* kavramını yeniden ele alarak daha kapsamlı bir tanımlamasını ortaya koymaya çalışır. Toplumsal mücadeleleri öz-ilişkilerin zedelenmemiş olması üzerine kurmasından yola çıkarak tanınma ilişkilerinin genişlemesine doğru bir ilerlemenin bozulmamış öz-ilişkiler *telos*’una sahip olduğunu söyler. O doyurulmuş/tamamına erdirilmiş öz-ilişkiler ile bozulmuş öz-ilişkiler arasında bir ayırım yapılması gerektiğini iddia etmektedir; öyleyse, bu hareketin tüm belirlenimleri bir “bozulmamış ve tamamına erdirilmiş öz-ilişki”ye referansla açığa çıkar. Ancak burada şuna dikkat edilmesi gerekir; buradaki *telos* kavramı kendini gerçekleştirmenin, tamamına erdirilmiş öz-ilişkinin nasıl olması gerektiğini belirtmez. *Telos* düzenleyici bir kavram olarak kullanılmıştır çünkü sürekli olarak tamamına erdirilmiş bir öz-ilişkiye referansla hareket ediliyor olsa da Honneth hiçbir zaman bu tamamına erdirilmiş öz-ilişkinin tanımını vermemiştir. Bu nedenle toplumsal gelişme sürecinin, toplumsal hareketlerin ya da politik mücadelelerin varış noktası önceden kestirilemez. Zaten o *Tanınma Uğruna Mücadele* kitabını sonlandırırken özellikle şu vurguyu yapar;

Ancak diğer yandan da, mevcut olan bu öneri kendi başına, etik-yaşamın modern bir biçimine ait ilişkilerin dokusunda tikel olanın kendi yeri olarak sınırları böylece çizilen yeri dolduramaz, çünkü bu materyal değerlerin politik bir cumhuriyetçiliğe mi, ekolojik olarak kurulmuş bir çileciliğe mi, yoksa kolektif bir varoluşçuluğa mı işaret ettiği; ekonomik-sosyal olarak verili olgularda değişimi varsayıp varsaymadığı ve kapitalist bir toplumun

<sup>231</sup> Honneth, A. (2016) *Tanınma Uğruna Mücadele. Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine*. (s. 320) Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.



koşullarıyla uzlaşabilir olup olmadığı, artık teorinin değil, sosyal mücadelelerin geleceğinin bir meselesidir.<sup>232</sup>

Öyleyse Honneth'in teorisi her ne kadar belirli bir *telos* kavramını içeriyor olsa da Rancièreci bir anlamdaki olumsuzluğu hiçbir zaman dışarıda bırakmamaktadır, bu nedenle de Rancièreci bir Honneth ya da Honnethçi bir Rancière okuması yapmak için onun olumsuzluğa bıraktığı açık kapı bu şekilde değerlendirilebilir.

#### 4.6. İyi Polis, Kötü Polis

Rancière için politikanın ortaya çıkması her zaman *polis*'in bir sekteye uğratılmasına bağlıdır, bu nedenle politika var olabilmek için bir anlamda *polis*'e ihtiyaç duyar. Ama yine de politika tamamen *polis*'in karşısında konumlandırılmış ve sürekli onu sekteye uğratmaya çalışıyor olsa da ona temelden bağlıdır. Bunun nedeni politikanın kendine özgü hiçbir nesnesinin olmamasıdır, o yalnızca *polis*'in bağrında eşitlik varsayımını işletmektedir;

Politika *polis*'inkinden kökçe bütünüyle ayrı bir mantığı yerine getirirse de, onun *polis* mantığıyla daima sınıksız bağlantılı olduğunu da unutmamalıyız. Bunun sebebi basittir: politikanın kendine özgü hiçbir nesnesi yoktur. Politikanın tek ilkesi, eşitlik, politikaya özgü değildir. Eşitliğin yaptığı tek şey, eşitliğin *polis* düzeninin yüreğinde tasdik edilmesini davalaşma biçiminde kayda geçirecek özgül vakalar biçimi içerisinde politikaya gerçeklik kazandırmaktır.<sup>233</sup>

Duyumsanabilir olanın pay edilmesini bir yasaya göre düzenleyen şey *polis*'tir ama onun aynı zamanda payların dağıtımını neden böyle değil de diğer türlü yaptığını, bir bedeni görünür kılarken ötekinin görünürlüğünü neden elinden aldığını bir şekilde meşrulaştırması gerekir. Rancière'in politika felsefeleriyle arasına mesafe koymasının nedeni de onların sürekli olarak bu meşrulaştırmayı *polis*'i ve politikayı aynı potada eriterek yapmalarındandır. Ama her ne kadar bir *polis* bütünüyle iyiliği hedeflemiş olursa olsun ve hatta bu iyiliği temin etmiş olursa olsun, bu, onun politikanın karşısında yer aldığı gerçeğini değiştirmez.

Bu meşrulaştırma yollarının çeşitliliği tek bir *polis*'ten bahsedilemeyeceğini bize gösterir. Bir *polis* payların dağıtımının böyle bir düzenlenişini yaparken öteki başka

<sup>232</sup> A.g.e., s. 286.

<sup>233</sup> Rancière, J. (2005) *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe*. (s. 55) Çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Ara-lık Yayınları.

türlü bir düzenlenişi bunun yerine geçirebilir, onun bu olumsuzluğu, politik topluluğun kendinde bir *arkhe*'sinin olmamasından kaynaklanır. O halde, *polis* çeşitliliği içinde *polis*'ler arasında hiyerarşik bir ayırım yapılabilir, yani bir *polis*'in daha iyi olduğu ve her türlü ötekine tercih edilebilir olduğu söylenebilir. Ancak yukarıda da bahsedildiği gibi bir ötekine nazaran daha iyi bir *polis* olarak tercih edilebilir olmasına rağmen her zaman politikanın karşısında yer alacak olmasından dolayı bu tartışma Rancière'in teorisinin odak noktasının dışında bırakılır. Dolayısıyla Rancière iyi bir *polis*'in nasıl olacağına dair pek az şey söylemiştir. Ona göre; “daha iyi olan polis, varsayılan doğal toplum düzenine ya da yasakoyucuların bilimine sınıksız bağlı kalan polis değil, fakat eşitlikçi mantıkça işletilen her yarma ve girme hareketiyle hemen her seferinde “doğal” mantığı sarsılan *polis*'tir.”<sup>234</sup>

Ayrıca politika eşitlik varsayımına dayandırarak kurduğu payların paylaşımının yeni kurgusunu bir sisteme dönüştürdüğü her yerde karşıtına dönüşür.<sup>235</sup> Rancière için demokrasi kavramı politikanın anarşizmine işaret eder, o yönetmek için hiçbir hakkı olmayanın yönetmesi olarak politika ile tam bir özdeşlik içindedir. Bu nedenle Rancière demokrasinin asla bir sistem olarak düşünülmemeyeceğini savunur. Ona göre bir sistem olarak karşımıza çıkacak olan her şey oligarşik bir yapıya sahiptir. Fakat yukarıda *polis*'lerin çeşitliliği bağlamında vurgulandığı gibi oligarşiler de içinde her zaman daha fazla ya da daha az demokratik öğeler barındırır, toplumsal pratikleri demokrasinin etkinlikleri tarafından sürekli olarak etkilenir. Rancière'in, Raymond Aron'ın *Democracy and Totalitarianism (Demokrasi ve Totalitarizm)* kitabından aktardığına göre “Bir anlamda oligarşik olmayan bir düzen yaratmak imkânsızdır.”<sup>236</sup> Eğer politikanın görünüşe çıkış imkânı açısından *polis*'in varlığı bu kadar önemliyse, onun meşrulaştırılmasının belirli bir referans sistemini oluşturmak politikanın kendisi için de önemli olmayacak mıdır? Politika her ne kadar *polis*'in yadsınışından başka bir anlama gelmiyorsa da yadsıdığı şeyin ne olduğu onun kendisi üzerinde de bir etkiye sahip olmaz mı? Rancière'e getirilen en temel eleştirilerin başında; onun uyumsuzluk yaratmayan ancak ilerici ve olumlu olabilecek eylemlerin nasıl değerlendirileceğine dair bir zemin sunmuyor olması gelir.<sup>237</sup> Özneleşme ve özgürleşme alanlarına en fazla

<sup>234</sup> A.g.e., s. 54.

<sup>235</sup> A.g.e., s. 58.

<sup>236</sup> Rancière, J. (2017) *Demokrasi Nefreti* (s. 80) Çev. Utku Özmakas. İstanbul: İletişim Yayınları.

<sup>237</sup> Hewlett, N. (2018) *Badiou, Balibar, Rancière: Özgürleşmeyi Yeniden Düşünmek*. (s. 135 vd.) Çev. H. İlksen Mavituna. İstanbul: Metropolis Yayıncılık.

imkân tanıyan *polis*'in en iyi *polis* olduğunu söyleyebiliyorsak, o halde içinde bu imkânların yaratılacağı *polis*'in de teorik bir zemininin kurulmasına ihtiyaç vardır. Bu noktada Honneth'in tanınma uğruna mücadele teorisi bize böyle bir zemin yaratmak için gerekli kavramsal alt yapıyı verebilir. Uyuşmazlık ve tanınma uğruna mücadele teorilerinin karşılaştırılması yapıldığında görüldüğü gibi Rancière "kimlik", "mağduriyet", "ideal iletişim sahnesi" gibi kavramları sürekli olarak *polis* alanının içine sürükleyerek bunları politika açısından zararlı olabilecek kavramlar olarak belirlemiştir. Ancak eşitsizlik mantığının -eşitlik mantığıyla çelişkilerinin değil de kendi içsel çelişkilerinin gösterilmesi için bu kavramlar yararlı olabilir.

Honneth'in, uyuşmazlık teorisinin tanınma ilişkilerine dayanan bir yorumunu oluştururken kullanmış olduğu "tanınma uğruna içsel mücadele" ve "tanınma uğruna dışsal mücadele" ayrımları<sup>238</sup> aslında iki teorisinin birlikte okunma imkânını yakalamaya çok yaklaşıyor. Ancak burada Honneth'in düştüğü hata, uyuşmazlık kavramının, gündelik pratiklerin dönüştürülmesindeki payını yok saymasıdır. Oysaki Rancière'in belirttiği gibi; "uyuşmazlık günlük deneyim formlarının belli belirsiz bir dönüşümünden başlayabilir."<sup>239</sup> Honneth uyuşmazlığın yalnızca devrimci anlamda bir tanınma uğruna mücadele olabileceğini söyler. Böyle bir tanınma uğruna mücadelenin bir örneği olarak burjuva devrimi verilebilir, çünkü buradaki karşı çıkışın hedefi verili normatif ilkelerin belirli bir yorumlanış tarzı değil, bu normatif ilkelerin verili koşullarıdır. Fakat Honneth'e göre günümüz politikasının hedefi artık bu ilkelerin temelinden değiştirilmesi olmayacaktır, ona göre çağdaş politikanın temel hedefi reformist bir yaklaşımla verili normatif ilkelerin yorumlanış biçimlerinin dönüştürülmesidir. Buradan da anlaşılacağı gibi Honneth, Habermas gibi modernitenin kazançlarına derin bir güven duymaktadır. Tanınmanın üç alanı, modernitenin ideal-tipte normatif bir okumasıdır. Bunların bu şekilde ayrılıyor olması, toplumsal mücadelelerin altında yatan farklı taleplerin verili modern toplumun özgün ahlaki yapısına göre karakterize ediliyor olmasındandır.<sup>240</sup> Honneth'in burada

<sup>238</sup> Honneth, A. (2016) Remarks on the Philosophical Approach of Jacques Rancière, içinde *Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality and Identity*. (s. 105-106) Ed. Katia Genel, Jean-Philippe Deranty. New York: Columbia University Press.

<sup>239</sup> Rancière, J. (2016) The Method of Equality: Politics and Poetics, içinde *Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity*. (s. 140) Ed. Katia Genel, Jean-Philippe Deranty. New York: Columbia University Press.

<sup>240</sup> Deranty, J. P. (2013) Marx, Honneth and the Tasks of Contemporary Critical Theory, içinde *Ethical Theory and Moral Practice* 16(4). (s. 745-758) <https://doi.org/10.1007/s10677-013-9407-6> (Erişim tarihi: 12.06.2020)

uyuşmazlığa “dışsal” bir karakter atfetmesi de yine onun “eşitlik” kavramını modernitenin ahlaki sürecinde ortaya çıkmış bir kavram olarak ele almasından kaynaklanır, böyle bir bakış açısından hareketle eşitlik her zaman bireysel otonominin kazanılması sürecinde politikaya dışsal olarak eklenen bir şey olarak kalacaktır.

O halde bu iki düşünürün birbirlerinin teorik açıklarını kapatması için önereceğimiz şey şudur; Honneth’in tanınma uğruna mücadele teorisinin kavramları *polis*’in içsel çelişkilerini göstermek ve uyuşmazlığı hedeflemeyen ancak yine de olumlu sayılabilecek toplumsal mücadelelerin bir referans noktası olarak kullanılabilir. Bunun yapılabilmesi için tanınma uğruna mücadele teorisinden uyuşmazlık yaratacak özgürleşme ve özneleşme alanları uğruna birtakım belirlemeleri dışarıda bırakmak gerekebilir. Örneğin; bu teori bağlamında politika ve *polis* adlarının özdeşleştirilmemesi ve eşitliğin bir varsayım olarak baştan var olduğu fikrinin benimsenmesi gerekmektedir. Aynı amaç doğrultusunda uyuşmazlık teorisi bağlamında da “gelecek vaadi”nin en azından *polis* düzeni çerçevesinde belirli bir değerinin olduğunun kabul edilmesi gerekmektedir, çünkü bu bağlamda belirli tanınma düzenlerinin diğerlerinden daha kapsayıcı olduğuna dair bir temellendirme, bir gelecek tahayyülü üzerinden meşruluk kazanır.

Ancak burada yeniden mağduriyet problemine dönmek gerekir. Honneth özneleşme ve *polis* arasında inşa edilecek olan bağlantının mağduriyet üzerinden kurulması gerektiğini söyler. Rancière ise politik öznenin asla mağdur olan bir özne olmayacağını belirtmiştir çünkü politik özne bir yaratımın sonucudur ve yaratımın bir “kendi”si olmadığından özne halihazırda bir mağduriyetin taşıyıcısı olarak politik eyleme dahil olamaz.<sup>241</sup> O halde birtakım kavramların farklı alanlara dahil olduğu kabul edilse bile bu iki düşünürün bir arada okunması için mağduriyet probleminin bir çözüme ulaştırılması gerekmektedir. Rancière açısından mağduriyetin bir başlangıç noktası olarak alınamayacak olmasının nedeni “politik sahne” problemine dayanmaktadır, buna göre özne politik sahneyi mağduriyetini dile getireceği bir yer olarak kullanmaz sahnenin kurulumunu temelinden değiştirir ve sahnenin değişimi yeni duyma, görme, anlama biçimleri yaratırken aynı şekilde yeni mağduriyet biçimleri de yaratır. Buradan yola çıkarak Rancière’de asla tamamına erdirilmiş bir

<sup>241</sup> Honneth, A. ve Rancière, J. (2016) A Critical Discussion, içinde *Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity*. (s. 123) Ed. Katia Genel, Jean-Philippe Deranty. New York: Columbia University Press.

politik sahne olamayacağı söylenebilir. Fakat Honneth'te de tamamına erdirilmiş bir tanınma durumu yoktur, her tanınma düzeni kaçınılmaz bir şekilde belirli bedenleri, sesleri, eylemleri dışarıda bırakır.<sup>242</sup> Bu noktada Honneth'in sormuş olduğu şu soru önemlidir; politik sahneye dahil edilmeyenlerin başka bir ifadeyle dışlananların dışlanmış olmaları eğer onlarda mağduriyet yaratmıyorsa neden politik sahnenin yeni bir kurgusunu oluşturmak için eylemde bulunsunlar? Eğer verili kimlikleri onlarda mağduriyet yaratmıyorsa neden bir kimliksizleşme sürecine dahil olsunlar?

Ranci re bu sorulara itiraz eder  nk  burada eşitlik için eyleme geçme Honneth tarafından her zaman *polis*'in negatif anlamda sekteye uŐratılması olarak anlaşılmaktadır. Ancak politik eylem Ranci re'e göre bundan daha fazlasıdır  nk  *polis*'in yalnızca sekteye uŐratılması deŐil, bu sekteye uŐratma anında eŐitliŐin onun içine kazınmasıdır. Politik eylem dünyayı daha iyi bir yer yapma amacında deŐil, yeni bir dünya yaratmak amacındadır. Dünyayı daha iyi bir yer yapma amacıyla harekete geçmek belli bir normatif düzleme ihtiyaç duyar ancak Ranci re'e göre böyle bir düzlem yalnızca belirli bir normallik düşüncesinin yarattıŐı normatif düzlemdir ve maŐduriyetler de bu normallik düşüncesinin içinde maŐduriyet olarak algılanırlar. Bu nedenle düşünür, politik eyleme geçen öznelerin eyleme geçmesinde zorunlu olarak bir maŐduriyet kurbanı olmalarını beklemez. Ona göre politik eylem sıklıkla bir kopuş yaratma biçimi mümkün g z kt Ő nde gerçekleşir.

O halde burada d Ő n rlar arasında toplumsal mücadeleye yaklaşımları açısından da farklılık olduŐu sonucuna varılabilir. Honneth'e göre toplumsal mücadelelerin başlangıç noktası bir tür sayılmama deneyimindedir. Bu sayılmamanın ya da dışarıda bırakılmanın daha kapsayıcı bir tanınma düzenine doŐru aşılması için, toplumsal mücadeleler gerçekleşir. Bu yeni tanınma düzeni herkesi kapsamıyor olsa da meşruiyetini daha önceki tanınma düzenlerinden daha kapsamlı olmasında bulur. Ranci re için ise toplumsal mücadele yeni bir dünyanın imkânı doŐduŐunda gerçekleşir, bu yeni dünyanın kurulması yeni maŐduriyet biçimlerini de kurmak olacaktır. Ama politik eylem her zaman eşitlik mantıŐını eşitsizlik mantıŐının karşısına çıkarmak olduŐundan eŐitliŐin yeni biçimlerinin ileri sürülmesi mücadeleye de yeni yollar sunacaktır. Burada maŐduriyetin yeni biçimlerinin keŐfedilmesi

<sup>242</sup> Deranty, J. P. (2016) Between Honneth and Ranci re: Problems and Potentials of a Contemporary Critical Theory of Society, içinde *Recognition or Disagreement: A critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality and Identity* (s. 40) Ed. Katia Genel, Jean-Philippe Deranty. New York: Columbia University Press.

Rancière için önemlidir; ona göre özneleşme edimi aynı zamanda özneye ona uygun olmayan yeni acı çekme yollarını da açar, kimliksizleşme onların verili mağduriyetlerden kendilerini koparmalarına imkân tanır. Burada o proleter şiirlerine verilen tepkileri örnek göstererek yeni acı çekme yollarının ve mağduriyetlerin keşfedilmesini açıklamaya çalışır;

Birçok işçi şiir yazıyordu, bütün burjuvalar ve hatta büyük yazarlar diyordu ki; ‘Bunlar güzel ancak proleter şiiri değiller. Sizler emek hakkında dizeler yazmalı, halkın eğleneceği şarkılar söylemelisiniz. Bunun yerine sizin yaptığınız yüksek edebi duyguları soylu formlarla dışa vurarak yazmak.’ Ancak o işçiler için asıl önemli nokta tam da onların olmayan bu soylu duyguları ele geçirmektir. Bu aynı zamanda onların politik özneleşmesine dayanan kimliksizleşme sürecinin bir parçasıydı.<sup>243</sup>

O halde düşünürler açısından iki farklı toplumsal mücadele anlayışı olduğu Honneth’in toplumsal mücadelelerin her zaman olumsuzluk içerdiği kabulü ile birlikte düşünüldüğünde şu sonuca varılır; bu iki teori aslında eşitsizliğin yaratmış olduğu koşullara verilen tepkilerin iki yüzüne işaret etmektedir. *Polis*’in iç çelişkilerinin yarattığı mağduriyetlerin tanımlanması ve bu mağduriyetlerin giderilmesi tanınma ilişkilerinin genişletilmesini gerektirir ve bu da Honneth’in sunmuş olduğu tanınma teorisinin kavramları ile mümkün olur. Bu sayede bir *polis*’in bir diğerine tercih edilebilir olduğunu söylemenin bir referans noktası oluşturulabilir ya da var olan *polis*’in daha iyi bir *polis* yapılmasının imkânları üzerine düşünülebilir. Ancak bu verili dünyanın karşısına başka dünyaların çıkarılabilmesi için de Rancière’in özneleşme kavramının ele alınması şarttır, bu sayede yalnızca *polis*’in içsel çelişkilerinden kaynaklanan bir eşitsizlik değil, eşitsizlik mantığının kendisi hedef alınmış olur. Bu sayede verili düzenin içinde değil onun karşısında eyleminin yolları keşfedilebilir. Çünkü politika argümanların karşısına argümanları çıkarmak değil, dünyanın karşısına başka bir dünyayı çıkarmaktır.

Yalnızca Honneth’in teorisi içinde kalarak verili normatif anlayışın aşılması mümkün olmaz, yalnızca Rancière’in teorisi içinde kalarak da her türlü toplumsal mücadelenin anlaşılması olanaklı değildir. Tam da toplumsal mücadele pratiklerinde farklı alanların

<sup>243</sup> Honneth, A. ve Rancière, J. (2016) A Critical Discussion, içinde *Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity*. (s. 127) Ed. Katia Genel, Jean-Philippe Deranty. New York: Columbia University Press.

olduğu belirlemesi bu iki dűşünürün bir arada okunmasını mümkün kılar. Rancière’de *polis* ve politika ayrımı ya da Honneth’te tanınma uğruna içsel ve dışsal mücadele ayrımı birbirlerinin teorilerini tamamlıyor olduklarının ipucunu bize verir. Rancière eşitlik adına yapılan bütün eylemleri politika alanına atfederek ve *polis*’te gerçekleşebilecek toplumsal mücadeleleri hesaba katmadığı için hatalıdır, Honneth ise eşitlik mantığını eşitsizlik mantığının karşısına çıkarmayı yalnızca devrimci bir eylem olarak anladığı ve onun gündelik deneyimlerde de karşımıza çıkabileceğini gözden kaçırdığı için hatalıdır, düşünürün teorisi ayrıca verili düzenin dışına çıkma yollarının nasıl mümkün olabileceğini göstermek konusunda da eksik kalmıştır. Toplumsal mücadelelerin ikiye ayrılışı düşünürlerin kavramlarının çağdaş politik problemler konusunda hem karşılıklı olarak hem de bir arada olacak biçimde nasıl ele alınabileceğinin ipucunu veren ortak zemindir. Bu sayede toplumsal mücadelelerin bazen “tanınma uğruna” bazen de “başka bir tanınma biçimi uğruna” olduğunu anlayabiliriz.





## 5. SONUÇ

Rancière'e göre kurulu bir düzen her zaman eşitsizlik mantığının işletildiği bir yerdir, bu nedenle politikanın yapması gereken her zaman bu eşitsizlik mantığını hiçe sayıp onun karşısına eşitlik mantığını koymak olacaktır. Ancak politika ortaya çıktığı anda kendini yok eder, çünkü o, var olan düzeni sekteye uğratarak onun yerine payların paylaşımının başka bir kurgusunu getirir. Bu nedenle Rancière politikayla özdeş olan demokrasinin asla düzen yaratan bir sistem olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürer, bir düzen yaratan her sistem önünde sonunda oligarşik olacaktır. Ama her oligarşinin aynı olduğunu söylemek doğru olmaz, bazı oligarşiler içlerinde daha fazla demokratik öğeler barındırırken bazıları daha az barındırır. Eşit yasalar, basın özgürlüğü, adil seçim sistemi gibi demokratik öğelerin iyi işletildiği bir devletin diğerleri karşısında daha iyi bir oligarşi olduğu kabul edilecektir çünkü böyle bir devlette uyuşmazlık alanlarının yaratılabilme imkânları her zaman daha fazla olacaktır. Ancak Rancière, *polis*'in uyuşmazlık alanlarına imkân tanınması yoluyla daha iyi bir *polis* olacağını söylemek dışında bu toplumsal düzenin kendi içsel yapısıyla pek ilgilenmemiştir.

İşte Honneth'in tanınma uğruna mücadele teorisi tam da bu aşamada devreye girer. Rancière'in sürekli olarak *polis*'e atfettiği belirli birtakım kavramları Honneth kendi teorisi bağlamında insani özgürleşmeyi artırmanın meşru yollarını aramak amacıyla analiz etmeye girişmiştir. Karşılıklı tanınma sayesinde bireyin kendisi ile kurduğu ilişkiyi yaranmamış olarak hissetmesini sağlayan bir düzen iyi bir *polis* olacaktır. Burada dikkat edilmesi gereken tanınmaya dayanan bu toplumsal düzenin kavram öbeklerinin her koşulda özneleşme fırsatlarına, uyuşmazlık söylemlerinin yaratılmasına açık kapı bırakması gerekliliğidir. Ayrıca Rancière toplumsal yaranmaların, mağduriyetlerin çözümlerinin aranması işini her zaman *polis*'in

üstlendiğini söyler, politika ise tarihin o anında, yani “şimdi”de ortaya çıkan uyumsuzluk imkânlarının olumsuzluğuna dayanır. Ancak iyi bir düzende bu ve bunun gibi mağduriyetlerin yaşanmaması için belirli bir ahlaki normatif çerçevenin çizilmesi gerekir. Bu yüzden, sayılmama deneyimleri, diğerleri karşısında kendini iyi bir düzen olarak meşrulaştıran *polis*'te içkin bir çelişkiye işaret eder. Bu içkin çelişkilerin eleştirilerinin imkânı Honneth'in tanınma uğruna mücadele teorisinde bulunabilir. Elbette Rancière'in politikası her zaman *polis*'in eşitsizlik mantığı ile bunun karşısına konulan eşitlik mantığı arasındaki çelişkiye dayanır ancak bu, her zaman verili olanın karşısına orada var olmayan bir şey koyarak gerçekleştirilir. Honneth'in burada odaklanmaya çalıştığı ise mağduriyetlerin çözüm yollarının arandığı eşitsizlik mantığına göre kurulmuş düzenin kendini meşrulaştırma öğelerinin çelişkili yapısıdır. Bu söylediklerimizi güncel bir örnek ile açık kılmaya çalışalım. Bu çalışmanın yazıldığı günlerde Amerika Birleşik Devletleri'nde bir polis memurunun şiddeti sonucu George Floyd isimli siyahi bir Amerikalı hayatını kaybetti. Bu cinayet, binlerce insanda polislere ve yasalara karşı bir öfke yarattı ve bunun sonucunda da sokaklar protesto alanlarına döndü. Rancièreci bakış açısıyla bakıldığında sokağa dökülen bu insanlarda, kendilerine verili olan kimliklerin bir özdeşleşme problemine yol açtığı ve bunun da onlarda yeni özneleşme pratiklerine yönelik bir ihtiyaç yarattığı söylenebilir. Çünkü bu anlamda onların özdeşleştiği katledilen Floyd'un bedeni değil, cinayeti bütün Amerikalılar adına işlemiş olma temsiliyetini elinde bulunduran polis memurunun bedenidir. Bu cinayetin onlar adına işlenmiş olduğunun farkına varılması onların söz konusu “Amerikalı” kimliğiyle aralarındaki bir mesafenin farkına varılmasına neden olur. Çünkü Rancière'e göre politikanın ortaya çıkması için başlangıç noktası bir mağduriyet değil verili kimlikten kopuştur. Yani politik eylem, başlangıç noktasını Floyd'un mağduriyetinden almaz, yanlış-sayımın eşitlik mantığı ile çelişkinin gün yüzüne çıkmış olmasından, başka bir deyişle isyan etmek için yeni bir alan açılmış olmasından alır, bu alanı açan da öznelerin kimlikleri ile aralarında hissettikleri boşluktur. Buna göre eşitsizlik mantığına göre düzenlenmiş sistemin eşitlik mantığı ile sekteye uğratılması politik eylemin kurucusu olacaktır. Mağdurla özdeşleşme/özdeşleşmeme konusunda 23 Ocak 2007'de Hrant Dink'in cenazesinde atılan “Hepimiz Hrant'ız, Hepimiz Ermeniyiz!” sloganı düşünülebilir. Burada ilk bakışta mağdurun bedeniyle bir özdeşleşme var gibidir ancak tam da bu bedenle özdeşleşmenin imkansızlığından dolayı bu slogan politik anlamını kazanır. “Hepimiz Hrant'ız, Hepimiz Ermeniyiz!” sloganının politik değeri tam olarak bu sloganı

atanların kendi kimlikleri ile kurmuş oldukları özdeşliğin yıkılmasındadır çünkü imkansız bir özdeşleşme üzerine kurulu slogan tam olarak kimlik ve beden arasındaki boşluğu -ve çelişkiyi- gün yüzüne çıkarır.

Ancak insanların bu verili düzenden kopuş imkânlarının ortaya çıkmasının yanı sıra protestolarda hissedilen öfkenin başka bir talebi daha vardır; suçluların cezalandırılması ve bu tip olayların gelecekte de tekrarlanmaması için gerekli önlemlerin alınması. İşte temelini böyle bir amaçtan alan olumlu bir eylemin kurulabilmesi için ihtiyacımız olan yaklaşım Honnethçi anlamdaki bir tanınma talebidir, buradaki suç Floyd'un bedenine karşı işlenmiştir. Bu sayılmama deneyimi, deneyimi gözlemleyen için onun kendisiyle kurmuş olduğu öz-ilişkisinin ne kadar kolay yaralanabileceğini gösterir. Bu da bir güvensizlik duygusu oluşturur. Bir mağduriyetin yarattığı öfke ve güvensizlik duyguları başka mağduriyetlerin önüne geçilmesi için toplumsal bir mücadele biçimine bürünür.

Örnekte de görülebileceği gibi çağdaş toplumda ortaya çıkabilecek eşitsizliğe karşı geliştirilen öfke ve güvensizlik duygularının okunabilmesi için her iki düşünürün de kavramlarına ihtiyaç vardır. Bu yaklaşımlardan biri bu eşitsizlik deneyimi karşısında geliştirilen talebin bir yüzüne işaret ederken diğeri ise öbür yüzüne işaret eder. Honneth içsel ve dışsal bir tanınma mücadelesinden bahsederken mücadelelerin uyuşmazlık temelinde anlaşılabilir bir yüzünün de olduğu fikrine oldukça yaklaşmıştır ama onun gözden kaçırdığı şey buradaki uyuşmazlığın gündelik deneyimlere de işaret ediyor olduğudur. Bu eksiklik nedeniyle o uyuşmazlık uğruna mücadeleyi yalnızca devrimci bir çerçeveye sıkıştırır. Rancière ise politika kavramını *polis*'ten ayırarak bu alandan tamamen yalıtılmış bir kavramsallaştırma içine girmiştir. Düşünür *polis*'in içsel çelişkilerinin giderilmesine dair hiçbir yol göstermemiş ve bu nedenle *polis*'in deneyim alanında kalan ancak meşru sayılabilecek talepler için bir çerçeve çizilebilmesinin önünü kapatmıştır. O halde özdeşleşme alanları içinde yeni düzenlerin imkânlarının kurgulanabilmesi için uyuşmazlık düşüncesinin kavramlarını elde bulundurmamak gerekirken, içinde yaşanan kurgunun kendi çelişkilerinin giderilmesinde kullanılacak referans noktası olarak da tanınma düşüncesinin kavramlarını elde bulundurmamak gerekli görünmektedir.



## KAYNAKÇA

Adorno, T.W. ve Horkheimer, M. (2014) *Aydınlanmanın Diyalektiği*. Çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Aristoteles, (2014). *Politika*. Çev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Benhabib, S. (2018) *Below the Asphalt Lies the Beach: Reflections on the Legacy of the Frankfurt School*. <http://bostonreview.net/philosophy-religion/seyla-benhabib-below-asphalt-lies-beach> (Erişim tarihi: 12.06.2020)

Deranty, J. P. (2009) *Beyond Communication A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*. Leiden: Brill.

Deranty, J. P. (2013) Marx, Honneth and the Tasks of Contemporary Critical Theory, içinde *Ethical Theory and Moral Practice* 16(4). (s. 745-758) <https://doi.org/10.1007/s10677-013-9407-6> (Erişim Tarihi: 12.06.2020)

Deranty, J. P. (2016) Between Honneth and Rancière: Problems and Potentials of a Contemporary Critical Theory of Society, içinde *Recognition or Disagreement: A critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality and Identity*. Ed. Katia Genel, Jean-Philippe Deranty. New York: Columbia University Press.

Doerr, N. (2013) Between Habermas and Rancière: The Democracy of Political Translation, içinde *Transversal (6)13, A Community that Cannot Speak: Europe in Translation*. <https://transversal.at/pdf/journal-text/1090/> (Erişim tarihi: 22.03.2020)

Fichte, J. G. (2000) *Foundations of Natural Right: According to the Principles of the Wissenschaftslehre*. Çev. Michael Baur. Cambridge: Cambridge University Press.

Freyenhagen, F. (2015) Honneth on Social Pathologies: A Critique, içinde *Critical Horizons, A Journal of Philosophy and Social Theory* 16:2 (s. 131-152) <https://doi.org/10.1179/1440991715Z.00000000044>

Fukuyama, F. (1989) The End of History?, içinde *The National Interest No.16* (s. 3-18) [www.jstor.org/stable/24027184](http://www.jstor.org/stable/24027184) (Erişim tarihi: 21.06.2020)

Genel, K. (2016) Jacques Rancière and Axel Honneth: Two Critical Approaches of the Political, içinde *Recognition or Disagreement: A critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality and Identity*. Ed. Katia Genel, Jean-Philippe Deranty. New York: Columbia University Press.

Habermas, J. (1992) *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*. Çev. William Mark Hohengarten. Cambridge: MIT Press.

Habermas, J. (1998) An Alternative Way out of the Philosophy of the Subject: Communicative versus Subject-Centered Reason, içinde *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Çev. Frederick Lawrence. Cambridge: Polity Press.

Habermas, J. (2003). Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü: Max Horkheimer ve Theodor Adorno, içinde *Cogito 36*, (s. 85-108.) Çev. Bülent O. Doğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Habermas, J. (2017) *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*. Çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar. İstanbul: İletişim Yayınları.

Hegel, G.W.F. (1979) *System of Ethical Life*. Çev. T. M. Knox ve H. S. Harris. New York: State University of New York Press.

Hegel, G.W.F. (1979) *First Philosophy of Spirit*. Çev. H. S. Harris. New York: State University of New York Press.

Hegel, G.W.F. (2000) *Natural Law*. Çev. T.M. Knox. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Hegel, G.W.F. (2013). *Anahatlarda Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi

Hewlett, N. (2018) *Badiou, Balibar, Rancière: Özgürleşmeyi Yeniden Düşünmek*. Çev. H. İlksen Mavituna. İstanbul: Metropolis Yayıncılık.

Hobbes, T. (2007) *Leviathan ya da Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*. Çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Honneth, A. (2007) *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge: Polity Press.

Honneth, A. (2014) *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*. Çev. Joseph Ganahl. Cambridge: Polity Press.

Honneth, A. (2016) *Tanınma Uğruna Mücadele: Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine*. Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

Honneth, A. (2016). Of the Poverty of Our Liberty: The Greatness and Limits of Hegel's Doctrine of Ethical Life, içinde *Recognition or Disagreement: A critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality and Identity*. Ed. Katia Genel, Jean-Philippe Deranty. New York: Columbia University Press

Honneth, A. (2016) Remarks on the Philosophical Approach of Jacques Rancière, içinde *Recognition or Disagreement: A critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality and Identity*. Ed. Katia Genel, Jean-Philippe Deranty. New York: Columbia University Press.

Honneth, A. ve Rancière, J. (2016) A Critical Discussion, içinde *Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity*. Ed. Katia Genel, Jean-Philippe Deranty. New York: Columbia University Press.

Honneth, A. (2018) Arzudan Tanınmaya Doğru: Hegel'in Özbilinci Temellendirmesi, içinde *Bizdeki Ben: Tanınma Teorisi Üzerine İncelemeler*. Çev. Özgür Aktok. İstanbul: İthaki Yayınları.

Horkheimer, M. (2005) *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*. Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul Yapı Kredi Yayınları.

Karatani, K. (2019) *İzonomi ve Felsefenin Kökenleri*. Çev. Ahmet Nüvit Bingöl. İstanbul: Metis Yayınları.

Kojeve, A. (2001) *Hegel Felsefesine Giriş*. Çev. Selahattin Hilav. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Levinas, E. (2007) *Totality and Infinity*. Çev. Alphonso Lingis. Pittsburg: Duquesne University Press.

Machiavelli, N. (2005) *The Prince*. Çev. Peter Bondanella. New York: Oxford University Press.

Marcuse, H. (1989) *Us ve Devrim*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları.

Marcuse, H. (2007) *One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. New York: Routledge.

Marx, K. (2017) *Hayalet/Seçme Yazılar*. Ed. Güçlü Ateşoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Mead, G. H. (1972) *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: The University of Chicago Press.

Platon (2000). *Devlet*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Rancière, J. (2001). Ten Theses on Politics, içinde *Theory & Event* 5(3), doi:10.1353/tae.2001.0028.

Rancière, J. (2005) *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe*. Çev. Hakkı Hünler. İzmir: Aralık Yayınları.

Rancière, J. (2010) *Chronicles of Consensual Times*. Çev. Steven Corcoran. London: Continuum.

Rancière, J. (2011) *Althusser's Lesson*. Çev. Emiliano Battista. London: Continuum.

Rancière, J. (2013) *Filozof ve Yoksulları*. Çev. Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul: Metis Yayınları.

- Ranci re, J. (2016) *Siyasalın Kıyısında*.  ev. Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul: Metis Yayınları
- Rancière, J. (2016) Critical Questions on the Theory of Recognition, içinde *Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity*. Ed. Katia Genel, Jean-Philippe Deranty. New York: Columbia University Press.
- Rancière, J. (2016) The Method of Equality: Politics and Poetics, içinde *Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality and Identity*. Ed. Katia Genel, Jean-Philippe Deranty. New York: Columbia University Press.
- Ranci re, J. (2017) *Demokrasi Nefreti*.  ev. Utku  zmkas. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ranci re, J. (2018) *Nasıl Bir Zamanda Yaşıyoruz?* Söyleşi: Eric Hazan.  ev. Murat Erşen. İstanbul: Metis Yayınları.
- Sartre, J. P. (1999) *Hepimiz Katiliz: Sömürgecilik Bir Sistemdir*.  ev. Süheyla N. Kaya. İstanbul: Belge Yayınları.
- Sartre, J. P. (2010) *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*.  ev. Turhan Ilgaz ve Gaye  ankaya Eksen. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Şiray, M. (2018) The Aesthetic Movement of Politics in Jacques Ranci re’s Political Theory, içinde *Epistemological, Ethical and Political Issues in Modern Philosophy*. Ed. Eray YaŐanak, Ahmet Umut Hacıfevzioğlu. Berlin: Peter Lang.
- Taylor, C. (1994) The Politics of Recognition, içinde *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Ed. Amy Gutmann. New Jersey: Princeton University Press.
- Thompson, M. J. (2019) The Failure of the Recognition Paradigm in Critical Theory, içinde *Axel Honneth and the Critical Theory of Recognition*. Ed. Volker Schmitz Cham: Palgrave Macmillan.
- Viriasova, I. (2011) Politics and the Political: Correlation and the Question of the Unpolitical, içinde *Peninsula: a Journal of Relational Politics Vol 1 No 1 (2011): Situating Theory*. <https://journals.uvic.ca/index.php/peninsula/article/view/687> (Erişim tarihi: 12.06.2020)
- Wildt, A. (2010) “Recognition” in Psychoanalysis, içinde *The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives*. Ed. Hans-Christoph Schmidt am Busch, Christopher F. Zurn. Plymouth: Lexington Books.
- Zurn, C. F. (2015) *Axel Honneth: A Critical Theory of the Social*. Cambridge: Polity Press



## **ÖZGEÇMİŞ**

27 Temmuz 1992 yılında Adana’da doğdu. Lise eğitimini Tarsus Anadolu Lisesi’nde tamamladı. 2017 yılında Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü’nden onur öğrencisi olarak mezun oldu. 2018-2019 eğitim öğretim yılında Eberhard Karls Universität – Tübingen’de misafir öğrenci olarak bulundu. 2017’den bu yana Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi’nde yüksek lisans çalışmalarına devam etmekte ve bunun yanında 2019’dan bu yana aynı üniversitede Araştırma Görevlisi olarak çalışmaktadır.